

Das Entgegenkommende und das Verspätete Zwei Weisen das Ereignis zu denken: Lyotard und Derrida

Dieter Mersch

I.

In seinen Analysen zu den großen monochromen Farbtafeln Barnett Newmans verbindet Lyotard die Erfahrung des Erhabenen mit dem Undarstellbaren schlechthin.¹ Festgehalten werde darin der *Augenblick des Auftauchens*, in dem nicht „etwas“ geschieht, sondern das *Geschehen selbst* aufricht: „Es handelt sich nicht um die Frage nach dem Sinn und der Wirklichkeit dessen, *was* geschieht, oder *was* das bedeutet. Bevor man fragt: was ist das?, was bedeutet das?, vor dem *quid*, ist ‘zunächst’ sozusagen erfordert, daß es geschieht, *quod*. Daß es geschieht, geht sozusagen immer der Frage nach dem, was geschieht ‘voraus’. Denn *daß es geschieht*: das ist die Frage als Ereignis; ‘danach’ erst bezieht sie sich auf das Ereignis, das soeben geschehen ist. Das Ereignis vollzieht sich als Fragezeichen, noch bevor es als Frage erscheint. *Es geschieht, Il arrive* ist ‘zunächst’ ein *Geschieht es? Ist es, ist das möglich?* Dann erst bestimmt sich das Fragezeichen durch die Frage: geschieht dies oder das, ist dies oder das, ist es möglich, daß dies oder das geschieht?“² Lyotard spricht auf diese Weise die Irreduzibilität des Ereignisses in seiner *Vorgängigkeit* an, das „unbestimmt“ bleibt und sich auf das reine „Daß“ des Geschehnis beschränkt, von dem das „Was“ des Ereignens, seine Bestimmung oder Markierung abzuheben wäre. Die Differenz rechtfertigt sich aus dem *Gegensatz von Aussage und Frage*. Dabei führt die Fraglichkeit der Frage auf jene Spur, die dem Ereignis in seiner Aussagebarkeit *zuvorkommt*. Die Fraglichkeit selbst wäre Rätsel; sie ist noch nicht „als“ Frage, die sich artikuliert, gestellt, denn sobald das „Als“ ins Spiel kommt, wäre sie in ihrer Rätselhaftigkeit getilgt, denn „(e)in Rätsel ist etwas“, so Ludwig Wittgenstein, „was keine Lösung kennt“.³

Demgegenüber hat Jacques Derrida, vor allem in seinen Überlegungen zum Theater Antonin Artauds, aber auch in *Dissemination*, die einige Figuren Stephan Mallarmés gegen den dionysischen Exzeß eines vermeintlich authentischen Akts einwenden, dem Ereignis – oder besser: dem „Ereignen“, um die verbale Struktur des Geschehnischarakters gegen seine irreführende Substantivierung hervorzuheben – jeglichen Status eines *Zuvorkommenden* abgesprochen: Was sich ereignet, geschieht

¹ Lyotard, J.-F., „Der Augenblick, Newman“; in: ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, Berlin 1986, S. 7-23; sowie ders., „Das Erhabene und die Avantgarde“, in: *Merkur* 424 (1984), S. 151-164.

² A. a. O., S. 152. Mit der Frage nach dem Ereignis (*occurrence*), der Fraglichkeit des „Geschicht-es?“ *vor aller Bestimmung*, ist in der Tat das Grundproblem des Lyotardschen Denkens bezeichnet; vgl. ders., *Der Widerstreit*, München 1989², S. 16.

³ Wittgenstein, L., *Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie 1946/47*, Frankfurt/M. 1991, S. 554. Man müßte ergänzen: Kennte man die „Lösung“ des Rätsels, wäre es keines mehr.

immer schon im Modus der „Auszeichnung“, der „Wiederholung“ und folglich auch der „Nachträglichkeit“. Die maßgebliche Passage in *Die Schrift und die Differenz* lautet: „Artaud wollte die Wiederholung überhaupt tilgen“, aber „(d)ie reine Verausgabung, die absolute Freigiebigkeit, die die Einmaligkeit der Gegenwart dem Tod darbietet, um die Präsenz als solche zum Erscheinen zu bringen, hat bereits damit begonnen, die Präsenz des Präsenten aufbewahren zu wollen, sie hat schon das Buch und die Erinnerung, das Denken des Seins als Gedächtnis aufgeschlagen. Das Präsent nicht bewahren zu wollen, heißt das bewahren zu wollen, was seine unersetzliche und tödliche Präsenz bildet, das, was sich in ihm nicht wiederholt.“⁴ Die Bewahrung des Nichtwiederholbaren aber impliziert schon seine Wiederholung, so „gibt sich“ die Gegenwart, wie es weiter heißt, „nur als solche, tritt für sich nur in Erscheinung, präsentiert sich nur, eröffnet die Szene der Zeit oder die Zeit der Szene nur, indem sie ihre eigene innere Differenz in der inneren Falte ihrer ursprünglichen Wiederholung, in der Präsentation an sich nimmt.“⁵

Damit ist der Gegensatz zwischen dem *Entgegenkommenden* und dem *Verspäteten* gekennzeichnet. Es handelt sich um zwei disparate Ereignisbegriffe, zwischen denen ein Vergleich, eine „Aus-einander-setzung“ (Heidegger) versucht wird. Indessen bedeutet, beide unter einen Vergleich zu stellen, sie *gegeneinander zu setzen*, heißt, sie zu unterscheiden, mithin einer Spaltung zu unterziehen. Diese Spaltung ist in bezug auf Lyotard und Derrida gewiß übertrieben, denn die Frage des Vergleichs ist zunächst immer, wovon er spricht, d. h. was er zueinander vergleichend in Beziehung setzt, zumal die Relationierung der beiden Philosophien sie bereits auf eine These reduziert hat – als etwas, was in bestimmten Figuren sich abschließt. Dagegen handelt es sich um eine fortschreitende Diskussion, die mannigfache Winkelzüge und Wendungen durchgemacht hat und die zu Lebzeiten Lyotards nicht zur Ruhe gekommen ist, vielmehr sich stets von neuem re-voltierte. Entsprechend entsteht ein Netz von Überblendungen, die ebenso sehr eine Nähe bezeugen, wie sie in plötzliche Distanzen umschlagen, deren Gründe zeitweise wohl auch im Persönlichen lagen. Durchgängig aber läßt sich bei beiden, neben ihrer Hinwendung zu Levinas, eine Affinität zu Heidegger erkennen, die freilich unterschiedliche Wege einschlug, bei Derrida vornehmlich durch eine Umdeutung der *ontologischen Differenz* zur *semiologischen différence*, die den *Sinn* zur *Spur* transskribiert, bei Lyotard, wie sich noch zeigen wird, in Ansehung des „Erhabenen“, das das *Ereignis eines Zuvorkommens* im Sinnlichen plaziert, von woher die Differenz und mit ihr die *différance* allererst geschieht – trotz im übrigen wiederum des Erschreckens vor der Person Heideggers, seines Schweigens zur Shoah, mit dem sich auch Derrida immer wieder auseinandergesetzt hat, zuletzt im Seminar *Heideggers Ohr*,⁶ allerdings

⁴ Derrida, J., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1992, S.372 und 374.

⁵ A. a. O., S. 376.

⁶ Derrida, J., *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000, S. 411 ff.

ohne jene schroffe Abweisung, wie sie Lyotard in *Heidegger und 'die Juden'* vornahm. Jeder Vergleich, der angesichts dieser vielfachen Bezüge in eine eindeutige Polarität mündete, bleibt daher unzureichend. Beschränkt sei sich deshalb auf einige Schlaglichter.

II.

Derridas Abweisung der Möglichkeit des Ereignisses, seine Einrückung in die Struktur der ursprünglichen Verspätung, wurzelt in seiner Analyse des Zeichens. Diese wiederum gründet in der Saussureschen Semiologie. Die Prämissen sind bekannt: Differenz zwischen Signifikant und Signifikat, die als Zeichen eins sind, zugleich die Auflösung der Zeichen, denen selbst keine eigenständige Entität zukommt, in eine Ordnung differentieller Ketten, die bereits bei Saussure einem beständigen Gleiten unterworfen sind. Das Modell entspringt dem Versuch, inmitten einer Fluktuation, die weder Anfang noch Ende oder Ursprung und Finalität zuläßt, gleichwohl eine Systematik zu finden, die die Zeichen definiert. Die Grundidee Saussures bildet das „Tranchen“,⁷ d. h. die Verfertigung von Schnitten, die, der Hegelschen Dialektik vergleichbar, zugleich ein System von Unterscheidungen wie dessen Bewegungen sichtbar zu machen sucht. Derrida wird darin die wesentliche Erweiterung vornehmen, (i) das Zeichen, wie seit Lacan und Roland Barthes üblich, allein von der Struktur der Signifikanten, d. h. ihrer materialen Oberfläche her zu lesen, um es, im Unterschied zu *signe*, als bloße *marque* auszuzeichnen; (ii) seine Bewegung einzig im Prozeß von Markierung und Remarkierung, d. h. seiner Iterabilität aufzulösen, was erlaubt, jenseits der Flüchtigkeit der *phoné* seinen *skripturalen Kern* zu entschälen; und (iii) die Möglichkeit der differentiellen Struktur, die das System der Sprache bzw. der Schrift beherrscht, in einem *Agens*, der *différance*, zu gründen, das die Ordnung der Unter-Schiede allererst erzeugt oder prozessiert, ohne ihr zuzugehören.⁸

Die *genuine Skripturalität des Zeichens*, die damit hervorgehoben ist und bereits aus dem Merkmal seiner Wiederholbarkeit folgt, führt so zu dem irritierenden Resultat, daß die Schrift *vor* der Sprache, die *Grammatologie* vor der *Linguistik* steht. „Es kann eine ursprüngliche Gewalt der Schrift nur geben, weil die Sprache anfänglich Schrift in einem Sinne ist, der sich fortschreitend enthüllen wird. Die 'Usurpation' hat immer schon begonnen (...),“⁹ denn „(n)och ehe das sprachliche Zeichen überhaupt 'aufgezeichnet', 'repräsentiert', in einem 'Schriftsystem' 'dargestellt' wird, impliziert es eine Ur-schrift.“¹⁰ Der Terminus der „Urschrift“, der später wieder fallengelassen wird, nennt die *Ursprünglichkeit der Skriptur*, keine erste Schrift, die historisch am Anfang stünde. Ihre

⁷ Vgl. Saussure, F. de, *Linguistik und Semiologie. Notizen aus dem Nachlaß*, hrsg. und eingeleitet von J. Fehr, Frankfurt/M. 1997, S. 355, 366 und 393.

⁸ Derrida, J., „Die *différance*“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999², S. 31-56.

⁹ Derrida, J., *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974, S. 66.

¹⁰ A. a. O., S. 92.

These folgt sowohl der Saussureschen „Arbitrarität“ des Zeichens, wie der „Differenz“ als „Quelle des sprachlichen Wertes“, welcher wiederum das *Ereignis einer Differenzierung* vorhergeht, niemals aber, wie es gleichermaßen in der *Grammatologie* heißt, „auf die Form der Präsenz reduziert werden kann“.¹¹ Dabei erweist sich die *différance*, die ihren Sonderstatus schon durch ihren Neologismus bekundet, als der „nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen“, der nicht wieder unter die Kategorie des Zeichens fällt, dem folglich „der Name ‘Ursprung’ nicht mehr zu(kommt),“¹² der sogar nicht einmal „etwas“ wäre, was sich überhaupt angeben oder bezeichnen ließe. Vielmehr enthüllt sie die „*Tätigkeit*“ des *Denkens*, des Be-Zeichnens oder Be-Deutens im Sinne eines fortwährenden „Unter-Scheidens“, weshalb sie sowenig als Begriff wie als Stelle fungiert, über die sich *verfügen* läßt. Weit davon entfernt, *intentional* verstanden zu werden, *exponiert* sie sich allererst *im Vollzug*, d. h. von ihrer *Performativität*, ihren *Effekten* her, indem sie die „Form“ der Sprache überhaupt, gleichwie jeglichen Diskurs, „formiert“. D. h. sie „ermöglicht die Artikulation (...) der Schrift“; so „erweist sich die *Differenz (*différance*) als die Formation der Form.“¹³

Man kann sie insofern auch als das *Ereignen* der Schrift verstehen. Die Schrift selbst ist der Vollzug der *différance*. Jedes Ereignis wird dann umgekehrt, soweit es markiert oder bewahrt wird, durch es „vereignet“. Die *différance* kommt ihm zuvor: Sie verleiht ihm innerhalb der Schrift einen Platz, eine Stellung. Folglich unterliegt das Ereignis „immer schon“ der Struktur der Wiederholbarkeit: Als be-zeichnetes und von anderen unterschiedenes behauptet es sich im Modus des *Perfekts*. Die maßgebliche Trennungslinie verläuft also *zwischen Ereignis und Zeichen* bzw. Singularität und Wiederholung, denn das Zeichen bewahrt stets eine „aufgeschobene Gegenwart“: „Nie kann ein Zeichen ein Ereignis sein, wenn Ereignis etwas unersetzlich und irreversibel Empirisches sein soll. Ein nur ‘einmal’ vorkommendes Zeichen wäre keines. (...) Denn ein Signifikant (überhaupt) muß in seiner Form trotz aller ihn modifizierenden Unterschiedlichkeit seines empirischen Auftretens stets wiederzuerkennen sein. Er muß *derselbe* bleiben und als derselbe immer wiederholt werden können, trotz der Deformationen und durch sie hindurch, die das, was man empirisches Ereignis nennt, ihm notwendigerweise zufügt. Ein Phonem oder Graphem (...) kann (...) als Zeichen und als Sprache überhaupt nur insofern fungieren, als seine formale Identität es wiederzugebrauchen und wiederzuerkennen gestattet,“ lautet der Bescheid in *Die Stimme und das Phänomen*.¹⁴ Denn ein Strich, eine singularär gezogene Linie, die selbst Ereignischarakter hätte, müßte sich, um Strich oder

¹¹ A. a. O., S. 99.

¹² „Die *différance*“, a. a. O., S. 40 (s. auch S. 39 ff.); vgl. ders., „Semiologie und Grammatologie“, Gespräch mit Julia Kristeva, in: P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart 1990, S. 140-164, hier S. 151 f., wo die *différance* auch als „generative Bewegung innerhalb des Spiels der Differenzen“ beschrieben wird.

¹³ *Grammatologie*, a. a. O., S. 110. Die Übersetzer der *Grammatologie* haben, um den Unterschied zwischen *différence* und *différance* zu kennzeichnen, letztere mit „*Differenz“ markiert, während sie in *Die Stimme und das Phänomen* mit „Diffärenz“ übersetzt wird.

¹⁴ Derrida, J., *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979, S. 103.

Linie zu werden, sich in sich selbst spalten, um durch die Teilung, die die Wiederholung erfordert, sich „als“ Strich oder „als“ Linie kenntlich zu machen. Dann bedarf, wie Derrida mit unnachahmlichem Vergnügen an kabbalistischer Zahlenmystik sagt, die Eins stets schon der Zwei, um sich „als Eins“ hervorzubringen; Eins, die in sich bereits eine gefaltete Zwei wäre, mithin „Zwei ohne eins. Eins immer (...) davon abgezogen“: „Es gibt also die 1 und die 2, das Einfache und das Zweifache/das Double. Das Zweifache/das Double kommt vor dem Einfachen; es vervielfältigt es in einer weiteren Abfolge.“¹⁵

M. a. W.: nicht das Ereignis, sondern die Wiederholung steht am Anfang, mithin etwas, was keinen Anfang bezeichnet; sie bildet ein *nichtursprüngliches Erstes*, das als Erstes zugleich ein *ursprüngliches Nichterstes* darstellt. Dann steht mit der Wiederholung ebenso sehr die Differenz am Beginn, weshalb es kein Text-Äußeres, kein „jenseits“ des Textes gibt, insbesondere keine Präsenz, keine Gegenwart, die sich unabhängig von einer Textur aufweisen ließe: „Ein stets fiktiver Anfang, und der Schnitt, weit davon entfernt einführend zu sein, wird von der Abwesenheit auferlegt, außer in einer in Abzug zu bringenden Illusion, eines jeden entscheidenden Anfangens, eines reinen Ereignisses, das sich nicht teilt, sich nicht wiederholt und nicht bereits auf ein anderes ‘Anfangen’, ein anderes ‘Ereignis’ zurückverweist: Die Singularität des Ereignisses ist in der Ordnung der Rede mythischer denn je. Man muß schneiden, weil (...) das Anfangen sich entzieht und sich teilt, sich auf sich hinfaltet und sich vervielfältigt (...).“¹⁶ D. h. das Ereignis, der Augenblick existiert nur „übereinandergefaltet“ und damit *in sich, von sich geteilt*: „‘Dieses Mal’ (...) gibt sich ausdrücklich als die (...) Mannigfaltigkeit eines Ereignisses, das kein Ereignis mehr ist, da seit Eintritt ins Spiel seine Singularität sich verdoppelt, sich vervielfältigt, sich aufteilt und sich in Abzug bringt, wobei es sich sogleich in eben dem Augenblick, wo es sich scheinbar hervorbringt, das heißt sich gegenwärtigt, im uneinsehbaren ‘*doppelten Boden*’ einer Nicht-Gegenwärtigkeit verbirgt.“¹⁷ Alles ist demnach bereits vermittelt, sekundär aufgesetzt, gepropft: „Es gibt keine erste Insemination. (...) Die ‘erste’ Insemination ist Dissemination, Spur, Aufpfropfung, deren Spur sich verliert.“¹⁸ „Weil es damit anfängt, daß es sich wiederholt“, heißt es darum in *Dissemination* weiter, hat das Ereignis „die Form der Erzählung“.¹⁹ Die Gegenwart seiner Gegenwärtigkeit wäre entsprechend von der Differenz und der Wiederholung her „und nicht umgekehrt ableitbar“.²⁰ Entscheidend ist darin die Struktur des „Als“, die stets vorgängig bleibt, denn alles, was *erscheint*, und sei es ein Erscheinen „als solches“, auch im Sinne einer *Negativität* oder *Unbestimmtheit*, hat sein Erscheinen, die Anwesenheit

¹⁵ Derrida, *Dissemination*, Wien 1995, S. 258, 309, 213. In *Die Schrift und die Differenz*, a. a. O., S. 450, heißt es sogar schärfer: „Von Anfang an gab es einen doppelten Ursprung und noch dazu seine Wiederholung. Drei ist die erste Zahl der Wiederholung.“

¹⁶ *Dissemination*, a. a. O., S. 338.

¹⁷ A. a. O., S. 328.

¹⁸ A. a. O., S. 342.

¹⁹ A. a. O., S. 328.

²⁰ *Die Stimme und das Phänomen*, a. a. O., S. 106.

seines Augenblicks eingeübt, indem es mit der Als-Struktur bereits einen Riß, eine ursprüngliche Kluft in sich trägt. Was mithin Derrida leugnet, ist die Möglichkeit des Ereignisses im Zeitmodus seiner Gegenwart, weil es im Ort der Schrift, des Diskurses immer schon *Spur*, d. h. Gewesensein ist und damit den Augenblick seiner Ereignishaftigkeit abgestreift hat: „Die Gegenwart stellt sich als solche nur dar, indem sie sich auf sich bezieht, sie sagt sich als solche, meint sich als solche nur, um sich zu teilen, indem sie sich im Winkel, im Bruch (auf sich) umfaltet/umbiegt. (...) Die Gegenwart ist niemals gegenwärtig. Die Möglichkeit – oder das Vermögen – der Gegenwart ist nur ihre eigene Grenze, ihre innere Falte, ihre Unmöglichkeit – oder ihr Unvermögen.“²¹

Die Bewegung oder der Umweg, welcher auf diese Weise gezeichnet wird und der stets auf die Schrift zurückkommt, entspricht jenem Modus der „Verspätung“ oder „Nachträglichkeit“, wie ihn Derrida bereits in seinen frühen Auseinandersetzungen mit Husserl entwickelt hat.²² Sie fällt sowohl mit dem Thema von Wiederholung und Differenz zusammen, wie mit der Privilegierung der Zeitlichkeit des *Perfekts*. Der Topos gehört zu den grundlegendsten und nachhaltigsten Figuren des Derridaschen Denkens, der in Variationen ebenso in *Die Stimme und das Phänomen*, die *Grammatologie* wie in *Die Schrift und die Differenz*, *Randgänge der Philosophie* und anderen vorkommt. Er verbindet zudem die Thematiken des *apophantischen*, *hermeneutischen* und *semiologischen* „Als“, wobei letzteres bereits im Moment der Markierung virulent wird, mit denen der Schrift und der *différance*. Begründet wird dadurch eine, wie man sagen könnte, *Semiologie der Absenz*. In ihr sieht Derrida zugleich die wesentliche Frontstellung gegen die abendländische Metaphysik, gegen ihre Illusion, ein Ursprüngliches oder Authentisches zu ver-gegenwärtigen, ohne gleichzeitig schon auf ein System von Marken oder Schnitten rekurren zu müssen. Notwendig unterliegt darum das metaphysische Denken, ohne es zu wollen, der Struktur der Nachträglichkeit und kommt im Rückgang auf seine eigenen Grundlagen chronisch zu spät, weil es immer schon in einem komplexen Netz von Wiederholungen und Differenzen befangen bleibt und sein Anfang ein Text, eine Schrift ist, d. h. ein Ganzes und damit gerade kein Erstes, kein Grund oder Anfang. Stets läßt sich daher auch nur das Ereignis oder eine Gegenwart vermöge eines *Abstandes* oder „Aufschubs“ erkennen und „als“ etwas auszeichnen:²³ So ist mit der Struktur des „Als“ die Grundstruktur des Denkens selber nicht *als Identität*, sondern *als Differenz* gekennzeichnet, die Derrida auch als „Schicksal des Denkens als Denken“ charakterisiert, die der Metaphysik, dem Willen zur Identifizierung eine wesentliche Untreue, ein „Mißverständnis“ auferlegt.²⁴ Unverkennbar ergibt sich eine Verwandtschaft mit Heidegger: Die „ursprüngliche Verspätung“, das „für die Geschichte der Metaphysik (...)“

²¹ *Dissemination*, a. a. O., S. 340.

²² Derrida, J., *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987, S. 201 ff.

²³ Vgl. „Die *différance*“, a. a. O., S. 38 und 47.

²⁴ *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, a. a. O., S. 201 und 108.

ungeheure Thema“, wie es in *Die Schrift und die Differenz* heißt,²⁵ korrespondiert der Diagnose der „Seinsvergessenheit“, wie die semiologische oder skripturale *différance* der *ontologischen Differenz* Heideggers folgt, auch wenn Derrida behauptet, jene sei „älter“ als diese.²⁶ Sie ist unüberwindlich, weil Konstituenz der Schrift selber. Sie bedeutet, daß Seiendes, sei es im Sinne von Anwesenheit oder eines Ereignisses, immer schon durch ein Zeichen markiert und wiederholbar sein muß. Und das wiederum impliziert, daß die Präsenz durch eine Nicht-Präsenz „ge-geben“, „re-präsentiert“ und folglich darin zurückgenommen ist. Anders gesagt: Eine Nicht-Präsenz konstituiert das, was Präsenz „heißt“; so untersteht das, was „als“ Präsenz erscheint, sei sie wahrgenommen, benannt oder interpretiert, einer grundlegenden Modifikation.

III.

Die Dekonstruktion Derridas unterliegt somit ganz dem Aufenthalt in der Schrift, der Schreibung, der Skriptur, mithin den Begriffen des Spiels und der „Arbeit der *différance*“. Was diese erzeugt, bildet ein *Gewebe* aus permanent sich einschreibenden, überschreibenden und damit auch *verlöschenden Spuren*: Sie erlauben der Schrift, in Raum und Zeit *materialiter* zu erscheinen. Doch besteht *eine* Aporie der Derridaschen Schriftkonzeption zumindest darin, daß die *différance* die Präsenz keineswegs zur Gänze tilgt, weil die Schrift, qua *Spurenschrift*, soweit sie lesbar sein soll, selbst noch erscheinen, d. h. auch *wahrnehmbar* bleiben muß. D. h. es gibt etwas an der Spur, das *nicht verlöscht*, das sich nicht austreicht, selbst wenn sie durch andere verdrängt wird, d. h. ihre Lesbarkeit einbüßt – etwas, was wiederum kein „Etwas“ im Sinne einer Artikulation oder Identifikation bezeichnet, das aber zu ihren Bedingungen selbst gehört: ihre *Materialität*.²⁷ Sie weist auf *Aisthesis*, auf Wahrnehmung im Sinne von *Widerfahrnis*; und es gehört zu den generellen Problemen der *Grammatologie*, daß sie die Möglichkeit solcher Widerfahrung, solcher *Asthetik* verkennt und ausblendet, soweit diese umgekehrt nicht wieder auf die Skriptur der Schneidung, der Unter-Scheidung oder Differentialität zurückgeführt werden kann. Es ist etwas an Wahrnehmungen, das auf ein Nichtartikulierbares hindeutet, das vielmehr der Möglichkeit von Artikulation noch *zuvorkommt*. Es wird eine der Grundideen Lyotards sein, im Terminus des *Erhabenen* darauf hinzudeuten und es der Schrift, der *différance* und der Semiotik der Abwesenheit entgegenzustellen.

Statt dessen betont Derrida die *genuine Paradoxalität der Spur*, „die nur ankommt, um sich davonzumachen, um sich selbst auszustreichen in der Remarkierung ihrer selbst (...)“

²⁵ *Die Schrift und die Differenz*, a. a. O., S. 324.

²⁶ „Die *différance*“, a. a. O., S. 51.

²⁷ Ich habe diesen Punkt in meiner Habilitationsschrift *Materialität, Präsenz, Ereignis. Untersuchungen zu den Grenzen des Symbolischen*, Darmstadt 2000, eingehend entwickelt.

die sich, um anzukommen, in ihrem Ereignis, austreichen muß (...).²⁸ Die Paradoxie partizipiert an der Aporetik des Mediums, das sich, *qua* Medium, notwendig entgeht: Es *zeigt sich*, im Prozeß des Zeigens, *nicht selbst mit*. Es gehört zu seinem Ereignis, *im Erscheinen* sogleich wieder zu *verschwinden*: Lyotard wird aus derselben Aporie den umgekehrten Schluß ziehen. Das Nichterscheinen des Erscheinens, das die Struktur der Nachträglichkeit am Ort der Spur verdoppelt, besteht jedoch schon ihrem Begriff nach, denn die Spur markiert bereits ein *Gewesenes*: Sie ist schon „vorübergegangen“, weshalb sie einen exklusiven Bezug zur *Vergangenheit*, zum „Immer-schon-da“ (*toujours-déjà-là*), wie Derrida sagt, unterhält, das gleichermaßen ihre Beziehung zur Zukunft regelt. Sie faßt die Zeitlichkeit des Perfekts in sich, so daß ihre Anwesenheit gleichsam mit der Form einer Erinnerung affiziert erscheint: Sie hat nur Gegenwart, soweit sie mit Gedächtnis durchtränkt, und d. h. in Anspielung auf eine Lacansche Figur, bereits *inszenierte Gegenwart* ist. Anders gewendet: das *Denken der Schrift, der Spur* ist vor allem ein *Denken des Perfekts*, weshalb es im gesamten Derridaschen Œuvre eine *Auszeichnung der Erinnerung* gibt: Spur ist, wie es in der *Grammatologie* heißt, das „Ur-Phänomen des ‘Gedächtnisses’“. Erst dieses konstituiert und ermöglicht überhaupt Bezug: Sie ist die „Bewegung der Bedeutung“ selbst, die „Eröffnung der Äußerlichkeit schlechthin, das rätselhafte Verhältnis des Lebendigen zu seinem Anderen und des Innen zu einem Außen (...).“²⁹

Diese Favorisierung des Perfekts, des Gewesenseins, rückt das Derridasche Denken, trotz der vielfältigen Parallelen, in einen ganz entschiedenen Gegensatz zur Philosophie Heideggers, dem *Ereignisdenken* des „anderen Anfangs“.³⁰ Dies sei erwähnt, weil es in bezug auf Lyotard eine besondere Rolle spielen wird. Denn das Denken der Spur ist immer ein Denken der *Retention*; wohingegen Heidegger das *Geschehen der Zeit* genau umkehrt: als *Protention*, als Vorgängigkeit eines *Auf-sich-zu*, das seinen Ausgang, seinen Ur-Sprung im Zukommenden der Zukunft hat. In den *Ekstasen der Zeit* ist die Künftigkeit überall ausgezeichnet; sie ermöglicht allererst Transzendenz, freilich so, daß das Zukommende, als ein *Unverfügbares*, eigens erst angenommen werden muß. Deshalb wird in *Was ist Metaphysik* vom „Hineingehaltensein (des Daseins) ins Nichts“ gesprochen, wovon die *Angst* kündigt,³¹ was später, in den *Beiträgen zur Philosophie*, durch die Ausdrücke „Zuspiel“ oder „Zuspruch“ präzisiert wird, das sprachlos vom Kommenden her anspricht und in die „Wahrheit des Seyns“, die „Lichtung“ der wiederum auf-springenden *aletheia* gebracht werden muß, um ihr einen Ort, eine Heimstatt zu verschaffen.³² Deswegen auch

²⁸ Derrida, J., „Punktierungen – die Zeit der These“, in: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hrsg.), *Einsätze des Denkens*, Frankfurt/M. 1997.

²⁹ *Grammatologie*, a. a. O., S. 123 f. passim. Später hat allerdings Derrida dem „Apriori des Perfekts“ die paradoxe Form einer „vergangenen Zukunft“ hinzugefügt.

³⁰ Vgl. vor allem Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M. 1989.

³¹ Heidegger, M., *Was ist Metaphysik*, Frankfurt/M. 1965, S. 38; vgl. S. 31 ff.

³² *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a. a. O., etwa S. 7, 169 ff., 407 f.

sagt Heidegger, daß das *Seyn* zu seiner *An-Kunft* des Menschen bedarf, um anzukommen, wobei die *Kunft* erneut vom *Kommen*, von *Künftigkeit* handelt: *Zuvor* kommt das *Seyn*, *erst danach* ereignet sich in die *Um-Wendung* zum *Sinn*, zur *Wahrheit*, zur *Geschichtlichkeit*, indem ihm *sprechend* zu *ent-sprechen* versucht, d. h. ein *Wort*, eine *Sprache* verliehen wird.³³ Der *Ur-Sprung* ist damit ein *doppelter*: *Seyn* als *Zu-Fall* oder *anfallender Zu-Wurf*, wie Heidegger sich ausdrückt, und: die *Wahrheit des Seyns* als „Ereignis“ des *Sinns*, der *Zeitigung*, wodurch es erst hervortritt und *zur Erscheinung* gelangt. *Dieser nennt ein Entgegenkommendes, jene ein Verspätetes*, „dazwischen“ der *Mensch* in seinem *Deuten*, seinem *Sprechen*, seiner „*Wahrheit*“.³⁴ Der „*Zu-Fall*“ stellt das *Denken*, die *Dichtung*, man könnte mit *Derrida* sagen: die *Schrift* in die *Nachträglichkeit*. Es wird im Folgenden insbesondere darum gehen, daß diese *Bewegung* der *Lyotardschen* *Operation* viel näher kommt, und zwar so, daß das *Ereignis* nicht vom *Ur-Sprung* der *Differenz* her gedacht wird, sondern vom *Ankommen eines Zuvorkommenden*, das sich freilich nicht wiederum von einer unbestimmten *Künftigkeit* her bezieht, sondern von einem *Kairos*, der zugleich das *Antlitz einer Aura* trägt, wie es in der *Figur des Erhabenen* ausgetragen wird.

Allerdings, und dies sei zur *Vollständigkeit* ergänzt, berührt *Derrida* mit seinem späteren *Denken der Gabe* einen Punkt, der aus dem strikten *Paradigma* der *différance* und der *Schrift* hinausführt, auch wenn dieser Punkt nur *indirekt* über das *Lesen* und *Wiederlesen* anderer *Schriften*, vor allem *Marcel Mauss' Theorie* des *Gabentauschs*, markiert werden kann. Es gibt eine *Phase* der *Verflüssigung*, die die strikten *Lektüren* der *Grammatologie*, der *Schrift* und der *Differenz* sowie der *Randgänge der Philosophie* durchkreuzt und die *Grundstellung* der „*Dekonstruktion*“ verschiebt – ein *Wort*, von dem *Derrida* wiederum bemerkt, daß er es „*niemals gemocht*“ und „*dessen Schicksal*“ ihn „*unangenehm überrascht*“ habe.³⁵ Denn die „*Gabe*“ entzieht sich der *Skriptur*. Nicht nur tritt sie aus dem *Kreis* der *Ökonomie* heraus; sie *sperrt* sich der *Tauschbarkeit*, auch wenn sie *ausschließlich* im *Rahmen* von deren *Gesetzen* formuliert werden muß. „*Damit es Gabe*

³³ Derselbe Umstand ist gleichermaßen abzulesen an der seltsam peripheren *Lektüre* von Heideggers spätem Aufsatz *Zeit und Sein*, die *Derrida* in *Falschgeld. Zeitgeben I*, München 1993 auf *kryptische* Weise mit *Marcel Mauss' Theorie* der *Gabe* in *Verbindung* bringt: *Hans-Dieter Gondek* kritisiert sie als „*kümmliches Referat*“; vgl. ders., „*Zeit und Gabe*“, in: *H.-D. Gondek/B. Waldenfels* (Hrsg.), *Einsätze des Denkens*, Frankfurt/M. 1997, S. 219 f. In der *zweifachen* *Nennung*: „*Es gibt Sein und es gibt Zeit*“ kommt es *Heidegger* darauf an, die *gewöhnliche* *Bedeutung* der *Sätze* umzukehren, wobei *Zeit* und *Sein* selber zu *Gebenden* werden: „*Das Sein* eigens *denken* verlangt, das *Sein* als den *Grund* des *Seienden* fahren zu lassen zugunsten des im *Entbergen* verborgen spielenden *Gebens*, d. h. des *Es* gibt. *Sein* gehört als die *Gabe* dieses *Es* gibt in das *Geben*.“ Vgl. *Heidegger, M., Zeit und Sein*, Tübingen 1969, S. 5 f. Das *verborgen* spielende *Geben* ist die *Zeit*: *Zeit vergibt Sein*. Nicht also, daß es *Zeit* gibt, ist *wesentlich*, so wenig, daß *Zeit* *geschenkt* oder *gewährt* werden kann, sondern die *Zeit* gibt sich als *Entzug*, und zwar deshalb, weil sie das *Zukommende* selbst ist: „*Ein Geben*, das nur seine *Gabe* gibt, sich selbst jedoch dabei *zurückhält* und *entzieht*, solches *Geben* nennen wir das *Schicken*.“ (A. a. O., S. 9) Demgegenüber durchzieht die *Lektüre* *Derridas* die *Verkennung* solcher *Umkehrbewegung*, weil die *Untersuchung* *einzig* den *Blick* darauf lenkt, was es heißt, „*Zeit* zu *geben*“. Daß dagegen *Heidegger* keineswegs das *Problem* des „*Zeitgebens*“ im *Auge* hatte, sondern die *Zeit* selbst als *unverfügbare Gabe* verstand, durch die sich *Sein* allererst ereignen kann, kommt bei *Derrida* nirgends vor: Seine „*Dekonstruktion*“ verbleibt in dem *Maße* vor dem *Problem* *Heideggers*, als sie wiederum das *Rätsel* der *Gabe* allein aus den *Paradoxien* des *Tausches* und der *Ordnung* des *Symbolischen* liest – eine *Vorentscheidung*, die erneut eng mit der *Auszeichnung* der *Zeitlichkeit* der *Spur* als *Gewesen* zusammenhängt.

³⁴ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a. a. O., S. 26.

³⁵ „*Punktierungen – die Zeit der These*“, in: *Gondek/Waldenfels* (Hrsg.), *Einsätze des Denkens*, a. a. O., S. 32.

gibt“, so Derrida, „darf es keine Reziprozität, keine Rückkehr, keinen Tausch, weder Gegengabe noch Schuld geben. Wenn der andere mir zurückgibt oder mir schuldet oder mir zurückgeben muß, was ich ihm gebe, wird es keine Gabe gegeben haben (...).“³⁶ So bezeugt die Gabe ihre Paradoxie in der Unmöglichkeit ihrer Annahme wie Beantwortung, die sie ebensowohl an die Schrift bindet, wie sie sich ihr ent-bindet, denn „(d)ie Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber.“³⁷ Abermals bezeichnet der Riß des „Als“ das Zentrum der Argumentation: Was *nicht erscheinen darf*, ist die Gabe „als“ Gabe, weil der Modus ihrer Bezeichnung oder Bestimmung sie schon vernichtet hätte, „(d)enn eine Theorie der Gabe ist wesensmäßig außerstande, die Gabe zu denken.“³⁸ Anders ausgedrückt: Mit dem Denken der Gabe begibt sich Derrida an den *Rand der Schrift*, um gleichwohl auf ihrem Terrain auf etwas hinzudeuten, was sich ihrer Schreibung, ihrer Artikulation und damit auch der Möglichkeit der Dekonstruktion verweigert. Die Gabe avanciert dann gleichsam zu einem *ab-soluten Ereignis*, zum Ereignis einer Singularität, d. h. einem Ereignis jenseits der Schrift, das die Wiederholung, den Tausch unwiderruflich stört und damit in keiner Weise mehr zu markieren wäre. Es „als“ dieses anzuzeigen, hätte es bereits verloren, so daß allein das Paradox, der Widerspruch bleibt: Paradoxie, nicht um ihre Möglichkeit überhaupt zu bestreiten, sondern umgekehrt um einen ortlosen Punkt, einen Un-Ort oder *U-topos* auszuweisen, von dem her die Ökonomie und entsprechend auch die Schrift erst funktionieren kann, der dennoch von ihr als einem Anderen, einer *Alterität* stets nur *umkreist* werden kann. Man könnte sagen: Es blitzt in der aporetischen Struktur auf, *ohne sich zu zeigen*.

Bekanntlich hat Derrida mit dem Übergang zum Denken der Gabe den Bereich eines *Nichtdekonstruierbaren* betreten und ihn auf die Untersuchungen zur Gerechtigkeit, zum Politischen, der Gastlichkeit und der Freundschaft erweitert. D. h. der Schritt aus der Schrift führt gleichzeitig zu einem *Übertritt ins Ethische*, an dessen Schwelle gegen das frühere, *verspätete Ereignis* ein *ab-solutes Ereignis* auftaucht, an dem die *différance* als *Movens der Dekonstruktion* umspringt. Wurde vorher die Paradoxie der Spur beschwört, um im Namen einer Unentscheidbarkeit die Möglichkeit von *Präsenz* als metaphysische Phantasmagorie überhaupt auszustreichen, so erfährt die Paradoxie jetzt ihre Inversion: Sie bedeutet nicht länger eine Grenze, sondern dient der *Anzeige einer De-Markation*. Nicht nur wird so das Thema der *différance* auf das Gebiet der Gabe *verschoben*, vielmehr kehrt sich ihre Bewegung an deren Paradoxie um: Die un-endliche Prozessierung der Differenz wird im Medium der Gabe gleichsam zu deren *Negativ*, das die Schrift vergeblich zu erreichen trachtet. Die Gabe nennt mithin das, was die Schrift *nicht* ist: Sie

³⁶ *Falschgeld*, a. a. O., S. 22 f.

³⁷ A. a. O., S. 25.

³⁸ A. a. O., S. 44.

bewegt sich *außerhalb ihrer Artikulation*: „Gabe, wenn es dergleichen gibt, gibt es nur in dem, was das System unterbricht oder auch das Symbol zerbricht, in einer Aufteilung ohne Rückkehr und ohne Rückzuteilung, ohne das Mit-sich-sein des Gabe-gegen-Gabe.“³⁹ Auffallend ist vor allem der Ausdruck „ohne Rückkehr“, der eine direkte Filiation von Levinas' *Denken des Anderen* verrät:⁴⁰ Die Gabe hat ihren einzigartigen Ort *beim Anderen*; sie erweist sich als *Wendung an eine Alterität*, die nichts intendiert, nichts erwartet, d. h. die sich bezieht, indem sie ihren Bezug allererst *von dieser her* erfährt. Gleichwohl vermeidet Derrida jegliche *Mystik des Anderen* oder die *Aura des Undarstellbaren*, wie sie für Levinas oder Lyotard charakteristisch sind, insofern er sich vorsichtig in der Zurückhaltung *zwischen einem Jenseits der Signifikation oder der „Spur“* und einem *Jenseits der Feier des „Anders-als-sein“* aufhält. Man könnte sagen: Derrida weicht dem letzten Schritt aus, demjenigen, was Heidegger den „Sprung“ in ein anderes Denken genannt hat, der nur insoweit springt, als er sich losläßt.⁴¹ Eben dies klingt jedoch in Lyotards Überlegungen zum Erhabenen an: Sie überschreiten die Linie, über die Derrida hinauszuwagen sich weigert.

IV.

Statt auf das Zeichenmodell Saussures stützt sich Lyotards Sprachphilosophie auf die Wittgensteinsche Sprachspielkonzeption. Der Weg wurde spätestens seit dem *Postmodernen Wissen* beschritten⁴² und im *Widerstreit* durchgeführt, der ausdrücklich die *Philosophischen Untersuchungen* neben der *Dritten Kritik* Kants als „Prätext“ ausweist.⁴³ Gleichzeitig ergibt sich ein ganzes Bündel alternativer Beschreibungsweisen. Dabei besteht die wohl exponierteste Differenz, die sogleich aus dem Saussureschen Universum heraustritt, darin, das Zeichen oder den „Satz“ nicht als „Tranche“, als geschnittene Marke innerhalb eines Systems von Oppositionen aufzufassen, sondern als *Ereignis*: „Ein Satz ‘geschieht’“.⁴⁴ D. h. Lyotard denkt die Sprache aus der *Setzung*: „Es gibt nur einen Satz ‘auf einmal’ (...), nur ein einziges aktuelles ‘Mal’.“⁴⁵ Das bedeutet auch: Jeder Satz ereignet sich, indem er eine eigene, singuläre Totalität bildet, bestehend, wie Lyotard sagt, „aus Referent, Sender, Empfänger, Sinn“.⁴⁶ Die These schreibt jeder Äußerung eine absolute Einzigartigkeit zu, die sie ebenso von jeder anderen zu trennen scheint, wie sie die Sprache selbst in eine verschwenderische Diskontinuität verwandelt. So identifiziert Lyotard im Satzzeichen einen *Eigennamen*, der ihm seine Besonderheit,

³⁹ A. a. O., S. 24.

⁴⁰ Vgl. auch Waldenfels, B., „Das Un-ding der Gabe“, in: Gondek/Waldenfels (Hrsg.), *Einsätze des Denkens*, a. a. O., S. 390.

⁴¹ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1978⁶, S. 20.

⁴² Lyotard, J.-F., *Das postmoderne Wissen*, Graz/Wien 1986, S. 36 ff.

⁴³ Ders., *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 12.

⁴⁴ A. a. O., S. 10. Vgl. auch ders., „Streitgespräche oder: Sätze bilden ‘nach Auschwitz’“, in: E. Weber/G. Ch. Tholen (Hrsg.), *Das Vergessene*, Wien 1997, S. 18-50, bes. S. 32: „Ein Satz ist ein Ereignis, ein Fall, a token.“

⁴⁵ Ders., *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 227.

⁴⁶ Ders., „Streitgespräche“, a. a. O., S. 32.

seine *Ausnahmeposition* sichert und wiederholt damit eine Operation, die gleichermaßen auch für Adornos *Denken des Nichtidentischen* gilt.⁴⁷

Aufgeworfen werden auf diese Weise zwei grundlegende Problemstellungen: *Erstens* die Frage nach dem *Subjekt der Setzung* sowie *zweitens* die Möglichkeit der *Fort-Setzung*. *Zunächst zur Frage des Subjekts*: Sprechen, Satz für Satz oder Äußerung für Äußerung als Ereignis zu denken scheint das Subjekt aus der Position der Sprache von vornherein auszuschließen. Das ist viel diskutiert worden; daher nur einige Hinweise. Der Begriff des Ereignisses stellt die Sprache in ein Geschehen, das nicht wieder auf die Intentionalität eines sprechenden Subjekts zurückgeführt werden kann. Dies gilt in doppelter Hinsicht: *Einmal* beharrt Lyotard auf einem Grundtopos, der sich nicht nur im gesamten französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus findet, sondern ebenso bei Hegel: Das Motiv der *Anfangslosigkeit*. „Kein Satz ist der erste“, heißt es im *Widerstreit*⁴⁸, „Das Eine (ein Satz) ist weder Erstes noch Letztes, noch beides, es ist unter den anderen, die in ihm sind“ in den *Streitgesprächen*.⁴⁹ Gleichwohl bedeutet Sprechen immer auch: *Einsetzen*, d. h. mit dem *Ereignis der Setzung* zugleich in der Sprache als Ensemble von „Sprachspielen“ oder „Diskursarten“ Platz zu nehmen. So ist *zum Zweiten* ein *Unverfügbares* in der Sprache angezeigt: Sie präsentiert sich uns nicht als ein Gemachtes oder Machbares; wir halten ihre Möglichkeit nicht in der Hand; sie unterliegt nicht vollständig unserem Willen. Daraus folgt auch: Die Sprache kommt dem Sprechersubjekt zuvor; sie setzt, wie Lyotard es ausgedrückt hat, eine „Deplazierung des Menschen voraus“: „(E)s ist nicht der Mensch, der den Sprachzusammenhang artikuliert, sondern der Sprachzusammenhang, der nicht nur die Welt und den Sinn, sondern auch den Menschen artikuliert.“⁵⁰ Ähnliches hatte Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* in die provozierende Sentenz gekleidet: „Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht.“⁵¹ Die Kette von Tautologien dementiert nicht nur die Möglichkeit ihrer Objektivierbarkeit, sondern destruiert ebenfalls den Ort des Subjekts. Denn „die Sprache spricht“ impliziert nicht nur, daß der Sprecher nicht die Freiheit besitzt, über die Sprache zu verfügen und also jede einzelne Äußerung absolut und neu hervorzubringen – ein Gedanke, der spätestens seit Hamann und Herder absurd geworden ist –, sondern daß sich das Intentionale nur dadurch zu artikulieren vermag, daß es sich in die Vor-Gabe ihrer Ordnung beugt. Bestritten wird derart der Status einer Primarität: *die Sprache geht vor*, nicht der Sprecher; er *antwortet* auf ein Geschehen, in das er sich bestenfalls einzufügen vermag. In gewiß übertriebener oder mißverständlicher Weise hatte deshalb Roland Barthes vom „Faschistischen“ der Sprache gesprochen: Faschismus im Wortsinne von *faszes*, Binde, die

⁴⁷ Vgl. zum Zusammenhang von Eigenname und Singularität ders., „Der Name und die Ausnahme“, in: M. Frank/G. Raulet/W. van Reijen (Hrsg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt/M. 1988, S. 180-191.

⁴⁸ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 227.

⁴⁹ *Streitgespräche*, a. a. O., S. 50.

⁵⁰ A. a. O., S. 33 und 34 passim.

⁵¹ Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1975⁵, S. 13.

einschnürt: „(I)ch kann immer nur sprechen, indem ich aufsammle, was in der Sprache umherliegt. Sobald ich etwas ausspreche, verbinden sich die beiden Rubriken in mir, bin ich Herr und Sklave zugleich: ich begnüge mich damit zu wiederholen, was gesagt worden ist, mich bequem in der Knechtschaft der Zeichen einzurichten: ich sage, ich behaupte, ich hämmere ein, was ich wiederhole. (...) (D)enn Faschismus heißt nicht am Sagen hindern, er heißt zum Sagen zwingen.“⁵²

Angedeutet sind damit eine Reihe von Divergenzen, die die deutsche und französische Diskussion um Sprache und Kommunikation verwirren, von denen man aber ausgehen muß, um die gegenseitigen Polemiken, aber auch mögliche Übereinstimmungen einordnen und ausloten zu können. Denn letztlich ziehen Sätze wie der sprechakttheoretische: „Ein Sprecher S behauptet, daß ‘p’“ oder der hermeneutisch-fundamentalontologische „Die Sprache spricht“ unterschiedliche theoretische Register; sie bedingen ihre *Unentscheidbarkeit*. Weder können sie bewiesen noch bestritten werden: Sie gehorchen einem anderen Fokus. Weit schwerwiegender wiegt dagegen das *zweite angeschnittene Problem*: Die Frage der *Fort-Setzung*, des möglichen *Anschlusses*, wie sie gleichermaßen für Niklas Luhmann zentral geworden ist. Denn einen Satz als Ereignis und die Sprache als Diskontinuität zu verstehen, vereitelt jede Kontinuierung der Rede. Gerade diese ist jedoch, wie auch Lyotard postuliert, unumgänglich. Ein Satz ist gesetzt, dann muß eine Regel gefunden werden, die seine Weiterführung, seine Verkettung gestattet – denn, so Lyotard in dem auf die *Streitgespräche* folgenden Streitgespräch, „das einzige Verbrechen ist, nicht zu verknüpfen. (...) Und wenn wir hier sind nur um es wiederzuerwecken, das: ‘Es muß verknüpft werden’ (...)“.⁵³ Wenn daher auch eine Verknüpfung als *notwendig* erachtet wird, und sei es nur durch ein Schweigen, so bleibt doch stets offen, wie fortgesetzt wird: jede Verkettung erweist sich folglich als mit *Kontingenz* durchsetzt. Entsprechend avanciert ihr Problem zum immer wieder neu angegangenen Kardinalthema des *Widerstreits*, das freilich bei Lyotard eine ganz andere Lösung erfährt als bei Luhmann, weil jede Fortsetzung zugleich auch das *Problem der Unterbrechung* aufwirft. Denn einen Satz auf einen anderen folgen lassen heißt, zwischen beiden eine Kluft, eine Lücke treten zu lassen: Zwischen ihnen klafft eine Leere. Jede Verkettung, die sich gemäß einer Regel vollzieht, führt daher das Ereignis eines Satzes durch die Setzung eines anderen Ereignisses ebenso fort, wie es die Sprache spaltet. Nicht nur gibt es eine Serie von möglichen Anschlüssen, sondern jeder Anschluß diskontinuieriert in jedem Augenblick das Fortgesetzte, unterbricht das zugehörige System. Das bedeutet: Verknüpfung schließt Differenz ein. Deswegen sagt Lyotard, daß die Sprache „zwischen den Sätzen auf dem Spiel steh(t)“⁵⁴ – eine Konsequenz, die wiederum mit der

⁵² Barthes, R., *Leçon/Lektion*, Frankfurt/M. 1980, S. 21 und 19 passim.

⁵³ Lyotard, J.-F., *Streitgespräche, oder: Sprechen ‘nach Auschwitz’* (vollständige Ausgabe mit Diskussion), Bremen o. D., S. 75.

⁵⁴ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 11.

Sprachauffassung Derridas koinzidiert. Jede Iteration, so dieser in *Signatur Ereignis Kontext*, birgt bereits deren Alteration: Die Wiederholung eines Ausdrucks bedeutet als Wieder-Holung in einem anderen Kontext seine Verschiebung.⁵⁵ Die Zeichen fluktuieren im Gebrauch; sie erzeugen mit ihrer Kontinuierung ebenso ihre Diskontinuierung.

Sie konfrontiert uns mit einer wesentlichen *Unvereinbarkeit*. Es handelt sich also nicht nur um eine *Verschiebung*, eine Transformation oder *Trans-Position*, wie sie die semiologische Linguistik nahelegt, sondern um einen *Riß*, eine *Trennung*, die erlaubt, überhaupt von divergierenden Bewegungen zu sprechen, die miteinander in „Widerstreit“, in *Aus-einander-setzung* geraten können, ohne daß ihr *polemos* durch einen Ausgleich oder eine Begründung befriedet werden könnte. Wir berühren damit die entscheidende Frage der *Inkommensurabilität*, die so viele Mißverständnisse erzeugt hat: „Die Heterogenität der anderen Sätze im Verhältnis zu diesem besteht in ihrer Inkommensurabilität oder Unübersetzbarkeit,“ lautet eine These der *Streitgespräche*.⁵⁶ Statt dessen ziehe ich es vor, von „Unvereinbarkeiten“ zu sprechen, um dem unsinnigen Streit zu entgehen, den Richard Rorty angezettelt hat: die Zurückweisung der Idee einer *prinzipiellen Unübersetzbarkeit* oder Nichtlernbarkeit eines fremden Idioms als in sich widersprüchlich – ein Argument, wie es sich auch bei Donald Davidson findet.⁵⁷ Denn mit dem Begriff einer radikalen Unübersetzbarkeit wird eine Chimäre konstruiert, in bezug auf die es leicht fällt, sie analytisch zu widerlegen. Demgegenüber geht es Lyotard um das Verhältnis von partikularen und generellen Regeln, insbesondere um die *Aussetzung von Metaregeln*, die die Übergänge zwischen den verschiedenen Sprachspielen oder Diskursarten regeln. Wittgenstein hat dasselbe Problem in den *Philosophischen Untersuchungen* behandelt: Die Rede von der „Familienähnlichkeit“ der Sprachspiele impliziere nicht schon deren Identität, denn um Paradoxa aufzulösen reichten begriffliche Definitionen nicht hin⁵⁸: „Wenn einer sagen wollte – ‘Also ist allen diesen Dingen etwas gemeinsam, – nämlich die Disjunktion aller dieser Gemeinsamkeiten’ – so würde ich antworten: hier spielst du nur mit einem Wort. Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, – nämlich das lückenlose Übergreifen dieser Fasern.“⁵⁹ Im selben Sinne beruht Lyotards „Widerstreit“ der Diskursarten auf deren Differenz, der keine Einheit vorsteht – jeder andere Bescheid würde das Kriterium des *logos* absolut setzen, das doch des Diskurses bedürfte, um sich überhaupt als solches zu artikulieren.

⁵⁵ Derrida, J., „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, a. a. O., S. 325-351, hier: S. 333.

⁵⁶ Lyotard, „Streitgespräche“ (Ausgabe Weber/Tholen), a. a. O., S. 49. Vgl. auch a. a. O., S. 48 f., sowie *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 225 und 299, wo von der „Heterogenität der Satz-Regelsysteme und Diskursarten“ die Rede ist.

⁵⁷ Rorty, R., „Habermas and Lyotard on Postmodernity“, in: R. J. Bernstein (Ed.), *Habermas on Modernity*, Cambridge 1985, S. 161-175; Davidson, D., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1985, S. 311.

⁵⁸ Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1971, § 182.

⁵⁹ A. a. O., § 67.

V.

Zur Begründung der Unmöglichkeit einer Metaregel kann sich Lyotard ebenfalls auf Wittgenstein berufen, diesmal freilich auf eine wesentliche Figur des *Tractatus*, die auf ein Problem führt, das später sozusagen „indirekt“ in die Sprachspielkonzeption eingegangen ist, um schließlich dort seine Spur zu verlieren. Es gehört zu den produktivsten, bis heute wenig beachteten Ideen des frühen Wittgenstein, das von Gottlob Frege aufgeworfene Modusproblem der Bedeutung in Richtung einer *Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen* aufzulösen.⁶⁰ Sie findet ihre analytische Fortführung in der Trennung zwischen *Denotation* und *Exemplifikation* bei Nelson Goodman, läßt sich aber, der Substanz nach, mindestens schon bei Kant identifizieren, soweit dieser zwischen einem *modus logicus* und einem Gefühl oder einer „Stimmung der Erkenntniskräfte“ unterscheidet, die die „notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis“ bildet.⁶¹ Der maßgebliche Gedanke Wittgensteins indessen ist, daß ein Satz, indem er *über* etwas spricht oder *von* etwas handelt, gleichzeitig seine *performative Struktur* oder *Darstellungsweise*, seine „logische Form“ mit sich führt, ohne diese zu explizieren. D. h. er spricht, aber er sagt nicht, *wie* er spricht; dieses *zeigt sich*. Beide, Sagen und Zeigen, erweisen sich als aufeinander unrückführbar; zwischen ihnen entsteht ein *Hiatus*, ein fundamentaler *Riß*, der wiederum im Sagen nicht auflösbar ist; deswegen heißt es im *Tractatus* 4.1212: „Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.“ Das bedeutet auch: der Riß ist in *ein und derselben Sequenz* nicht schließbar; es bedarf vielmehr, um das *Zeigen auszusagen*, eines weiteren Satzes, der sein eigenes Zeigen einbehält *et ad infinitum*. Mithin wurzelt ein *Unsagbares* in der Sprache: Etwas entzieht sich, das der Sprache ebenso inhäriert, wie es sie regiert. Ganz ähnlich hatte es Lyotard ausgedrückt. Wiederum in den *Streitgesprächen* heißt es: „Ein Satz stellt ein Universum dar. Was immer seine Form sein mag, er führt ein ‘Es gibt’ mit, das in der Form des Satzes markiert ist oder auch nicht. Was ein Satz mitführt ist, was er darstellt. (...) Die in einem Satz mitgeführte Darstellung wird nicht in dem von ihm dargestellten Universum dargestellt, ein anderer Satz kann sie darstellen, doch führt dieser wiederum eine Darstellung mit, die er nicht darstellt. (...) Es gibt keine Synthese der mitgeführten Darstellungen (...). Die Verkettung eines Satzes mit einem anderen erfordert einen weiteren Satz, der sie darstellt.“⁶² Dies läßt sich, in Ansehung der performativen Struktur der Sprache, auch so ausdrücken: Jeder Satz *zeigt*, was er *tut*, wie er gleichermaßen *verbirgt*, was er *zeigt*; er verweigert die Explikation seiner performativen Rolle, weil die Performanz erst seine Intentionalität konstituiert, nicht umgekehrt. Dagegen setzt, wie bei John Searle, Karl-Otto Apel oder Habermas, die Identifizierung der Performanz der Sprache mit ihrer

⁶⁰ Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M. 1971, vor allem die Sätze 4.022 und 4.121.

⁶¹ Goodman, N., *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/M. 1984, S. 24 f.; Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, A 65.

⁶² Lyotard, „Streitgespräche“, a. a. O., S. 32 und 33 passim. Ausdrücklich bringt dabei Lyotard den Terminus „Darstellung“ mit der *Anzeige* in Verbindung.

illokutiven Struktur den Vorrang von Intentionalität schon voraus: Lyotard nimmt die gegenteilige Position ein.

Der – vielleicht irreführende – Ausdruck „Inkommensurabilität“ spricht somit genau dies an: *Ein sich fortschreibender Entzug des Zeigens im Sprechen*. Er ist Marke einer unaufhebbaren *Duplizität in der Sprache*. Sie prozessiert in dem Maße einen unaufhebbaren Unter-Schied, wie sich das Sprechen auf sich selbst im vergeblichen Versuch zu beziehen trachtet, Sagen und Zeigen miteinander in Einklang zu bringen. D. h. es bleibt ein chronischer Rückstand, an dem die Möglichkeit der Sprache, sich selber einholen zu können, bricht und der, wie Lyotard selbst hervorhebt, eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Grundlagenkrise in der Mathematik aufweist, den Gödelschen Unvollständigkeitssätzen, die letztlich das *Problem von Kreativität* aufwerfen.⁶³ Es betrifft das Auseinandertreten von Form und Inhalt, das „Wie“ im Unterschied zum Gesagten, zur Bedeutung, dem „Was“. Deshalb vermerkt Lyotard auch: „Der Abgrund, der die beiden Kantischen Kritiken voneinander trennt, ist eine Spur davon (...)“⁶⁴ – eine Bemerkung, die im übrigen eine zweite Kluft offenbart, den Abgrund zwischen dem Kognitiven und dem Ethischen. Doch weist die Spur im eigentlichen Sinne in Richtung einer *grundlegenden Undarstellbarkeit* oder *Unsagbarkeit*, wie sie gleichermaßen am Ende des Wittgensteinschen *Tractatus* auftaucht: Das *Mystische*, als das „Unaussprechliche“, das sich nur *zeigen* kann.⁶⁵ Es nennt das *Mysterium der Sprache*, das *Rätsel ihrer Gegebenheit*, ihres „Daß“, das in dem Maße zurückweicht, wie ihm sprechend habhaft zu werden versucht wird. In ähnlichem Sinne sagt Lyotard: Das Ereignis der Sprache erfassen heißt, *es zu zerstören*.⁶⁶ Das Pathos der Inkommensurabilität ist die Ahnung dieser Zerstörbarkeit. Es gibt ein „absolut Anderes“ in der Sprache, wie Lyotard sich ausdrückt, das von einem Undarstellbaren herrührt, das seine tiefste Wurzel nicht in einem „Wie“, sondern im „Daß“ der Rede findet. Ihm ist mit logischer Argumentation nicht beizukommen. Zugleich ist damit *eine Differenz* gekennzeichnet, die von anderer Art ist als die Derrida'sche *différance*, der immanenten Erzeugung von Unterscheidungen in der Schrift, weil sie gleichsam einer anderen Dimension angehört. Denn quer zur Sprache, zur Schrift taucht etwas auf, das im Entzug bleibt, das gleichwohl beständig *mitspricht*, sich *mitschreibt*: das *Auftauchen* selbst. Es ist an die Materialität von Sprache und Schrift gebunden, die aber von anderer Art ist als jene, auf die Derrida abhebt, wenn er die Schrift, die „Spur“ vom Signifikanten her entziffert. Diese Materialität erweist sich als stets schon *formiert*, während es Lyotard um das *Erscheinen selbst* geht. Darin manifestiert sich die Grenze jeder Textur: Sie trägt ein Erscheinen aus, *das wiederum kein Modus der Textur selber sein kann*; und es ist diese grundlegende *Disparität*, diese

⁶³ Lyotard, J.-F., „Grundlagenkrise“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986), S. 1-33.

⁶⁴ „Streitgespräche“, a. a. O., S. 49.

⁶⁵ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a. a. O., 6.522.

⁶⁶ Lyotard, „Streitgespräche“, a. a. O., S. 49.

Nichtreduzierbarkeit des „Daß“ auf das „Was“, die Lyotard der Derridaschen *différance* entgegenhält. Um im Bild zu bleiben: Wir betreten den *Raum der Sprache*, indem wir sprechend über etwas reden oder Klassifikationen vornehmen und Unterscheidungen treffen; aber quer dazu *performieren* wir die Sprache, verwenden wir Darstellungsweisen, verleihen wir der Sprache überhaupt eine *Ex-sistenz*, die das *Ereignis ihrer Setzung* voraus-setzt, das in keinem Sinne auf ihre anderen Dimensionen rückführbar ist, das vielmehr, von ihrer räumlichen Präsenz aus betrachtet, vollkommen nichtig erscheint.⁶⁷

Insbesondere ergibt sich von hier aus ein wichtiger Hinweis auf die *Differenz zwischen Derrida und Lyotard*. Denn der *Vorrang des Ereignisses* kann durch die Schrift *nicht signiert* werden: Die Schrift *ist* das *Ereignis der Differenz*, dann entrückt sie als *Ereignen* in die Negativität einer Absenz. Anders ausgedrückt: Die Schrift *verbirgt* das Ereignis, das sie ist; sie hält es in der Lücke des Unter-Schieds, seines zeitlichen „Aufschubs“ zurück. Einzig tritt es „als“ Kluft, „als“ *Unterbrechung ihrer Skriptur* hervor, d. h. es erscheint als ein Nichterscheinen. Das war schon das Problem Hegels: Reflexion als beständig sich verschlingende Bewegung einer Negativität büßt, wie ihm Schelling vorhielt, die *Ekstasis der Ex-sistenz* am Ort einer Leere ein. Ähnliches gilt für die Derridasche Schriftkonzeption: Die Lektüre geht vom Text aus, begnügt sich mit dem, was da steht und vergißt im Achten auf die Zeichen und das Wuchern ihrer Differenzen, *daß ihnen ein Ereignen vorgegangen sein muß*, das sie als solche allererst aufklaffen läßt. Kennlich bleibt allein, *daß* etwas geschah, unkenntlich wiederum, *wie* es sich ereignete. Anders ausgedrückt: Vom „Daß“ erscheint allein ein Abwesen, ein Nicht; es bleibt in seiner Fülle

⁶⁷ Das hat, dies sei ergänzt, nachhaltige Konsequenzen für eine Theorie des Sozialen, die stets mit der Sprache aufs Innigste verwoben ist. Denn mit der Unmöglichkeit einer Einheit in der Sprache ist zuletzt auch die Unmöglichkeit einer sozialen Identität impliziert: In dem Maße, wie die Sprache im Sprechen einen chronischen Bruch einbehält, erscheint auch Sozialität chronisch gebrochen. So vereitelt der Verlust einer Metaregel zugleich auch das Gelingen eines Konsensus. Lyotard verweigert ihm nicht nur jede rationale Angemessenheit; vielmehr gerät seine Möglichkeit mit *jedem* Ereignis des Sprechens und der sich in ihm verlängernden Fremdheit in Widerstreit. Die Position, die Lyotard dabei vertritt und die der von Habermas und Apel radikal entgegensteht, beruht letztlich auf einer chassidisch-jüdischen Tradition, wonach das Gemeinschaftliche stets prekär bleibt, bestenfalls ein Un-Ort, eine *Utopie der Suche*. Dann käme dem „Wir“ ein utopischer Klang im Sinne einer immer noch ausstehenden, nie ankommenden Gemeinschaft zu, während z. B. Habermas ein *regulatives Prinzip* unterstellt, das zugleich als Kriterium des Nichtankommens, des Noch-Ausstehens zu fungieren vermag. Der kritische Punkt ist, daß allerdings Habermas sowenig wie Lyotard von einem gelingenden Konsensus ausgeht oder ihn finalisiert, sondern einzig dessen „Kontrafaktizität“ zum rationalen Maßstab einer Kritik erhebt – eine Möglichkeit, die für ihn *realiter* so utopisch erscheint wie für Lyotard, die er aber trotzdem für unerläßlich hält, um zwischen Glücken und Mißlingen überhaupt unterscheiden zu können. Demgegenüber leugnet Lyotard noch deren *Norm*; vielmehr bezeichnet er diese in einem Gespräch mit Willem van Reijen und Dick Veerman als „Identitarismus“ der sprachlichen Vernunft; vgl. ders., „Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik“; in: Reese-Schäfer, W., *Lyotard zur Einführung*, Hamburg 1993³, S. 121-165, hier: S. 124. Entsprechend beharrt er auf einer nie schließbaren Wunde, einem Dissens, einer „Dispersion“ oder *Diaspora*; vgl. auch *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 12. Mehr noch: der Widerstreit wird ständig wieder von neuem aus dem Versuch seiner Beilegung geboren. Deswegen binden sich schließlich auch die Überlegungen am Schluß des *Widerstreits* an den Anfang zurück, um in einen unablässigen, zirkulären Reigen zu treten. Zwar umkreist er weiterhin die strittige Frage, ob unter seinen Bedingungen je ein „Wir“, die Konstitution einer Gemeinschaft, wie fragil oder zeitlich begrenzt auch immer, entstehen könnte – eine Frage, die zwei Jahre nach dem *Streitgespräch* in Cerisy-la-Salle am selben Ort Philip Lacoue-Labarthe an Lyotard richtete; doch bleibt davon unberührt, daß zwischen Lyotard und Habermas zwei grundsätzlich disparate Gesetzesbegriffe im Spiel sind, die unterschiedliche historische Traditionen aufrufen: Gesetz, bei Habermas, das sich als legitimbare oder illegitime Instanz ausgibt, d. h. *formal*, dessen Existenz aber eine Kritik der Legitimität erlaubt; und: Gesetz, bei Lyotard, das zur permanenten Lektüre und Relektüre einlädt: Chiffre einer unendlich auslegbaren Textur, deren Interpretation nie zu einem Abschluß, einer Erfüllung gelangt: mithin *Gerechtigkeit als Form* und *Gerechtigkeit als Absenz*, worin sich erneut die Differenz zwischen römisch-christlicher und spezifisch jüdischer Juridität bezeugt. Zwei Codes also, die auf immer für einen neuen Widerstreit sorgen.

absent. Deswegen hat auch Lyotard in den wenigen kritischen Äußerungen, die er zu Derrida gemacht hat, von einer „Ontologie der Abwesenheit“ gesprochen.⁶⁸ Zwar erscheint das Etikett „Ontologie“ gewiß übertrieben, ebenso der Versuch, Derrida in die Aporie zu verwickeln, daß ein Denken der Absenz mindestens noch unterstelle, daß „die Abwesenheit des Seins anwesend ist, daß es sich *in absentia* anwesend stellt, aber auch, daß sich seine Abwesenheit *in praesentia* anwesend stellt“⁶⁹ – eine logische Volte, die der gleichen Struktur eines Wortspiels verfällt, wie jene analytischen Selbstanwendungen, die Lyotard Inkonsistenzen in bezug auf ein Denken des Widerstreits der Diskursarten nachzuweisen suchen. Treffend hatte Hegel sämtliche solcher formalen Volten unter die Rubrik einer „leeren“ Reflexion subsumiert.

Gleichwohl sucht der Einspruch Lyotards an die Adresse Derridas etwas zu artikulieren, worin beide radikal auseinandergehen. Dabei besteht der Unterschied nicht so sehr in einer moderaten versus rigorosen Verwendung des Differenzkonzepts, sondern in der *Umkehrung der Bewegung*. Derrida denkt ausschließlich von der Schrift her, *dann denkt er das Ereignis nicht*; es wird zum „Weißen“, das seine Spur allein im Prozeß der Verschiebung, der Trans-formation oder De-formation der Schrift hinterläßt, während Lyotard vom Ereignis als einer „Gebung eines Anderen“ ausgeht, von einem *Zuvorkommen*, das sich der Artikulation gleichwie der Darstellung, der Schrift widersetzt. Mithin nimmt das Denken Lyotards seinen Ausgang von einem Unbestimmten, *Offenen*, wodurch die Sprache, der Diskurs oder die Schrift allererst *veranlaßt* wird. *Die Denkbewegung korrespondiert der des späten Heidegger: Ereignen, als Entgegenkommen*, dem ein Ent-Sprechen antwortend eine Ortschaft verleiht. Zwar bestimmt Heidegger solches Ent-Sprechen immer mit Bezug auf die „Wahrheit des Seyns“, die *aletheia* als Lichtung oder „Entdecktheit von Sinn“; doch bleiben die Figuren verwandt: *entgegenkommendes Ereignen* als *Vorträglichkeit* gegenüber einem *nachträglichen Ereignis* der Auslegung, der Schreibung oder Be-zeichnung, wodurch ihm die Struktur eines „Als“ erst erteilt wird. „Das einzige Kriterium, das ich verwenden wollte“, bekannte denn auch Lyotard in einem Gespräch, „war das Ereignis. Dieses kann aber selbst kein Kriterium sein, weil es nicht aufhört, sich zu entziehen, *weil es nie da ist*.“⁷⁰ Das Paradox verbleibt genau im Zwischenraum der Bewegung. Vom Geschehnis bleibt keine Spur, wohl aber bezeichnet es ein *Ekstatisches*, ein *Affirmatives*: Es steht *aus sich heraus*. Das bedeutet: *Lyotard sucht das Ereignen selber zum Vorschein kommen zu lassen*. Es ist dieser Gedanke einer Positivität des *Geschieht es?*, die er Derrida im Namen der *occurrence*, des Vorkommnis, des „Falls“ im Sinne des „Zu-Falls“, des „Es be-gibt sich“

⁶⁸ Vgl. Lyotard, „Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik“, a. a. O., S. 135 f.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ A. a. O., S. 154 (Hervorhebung D. M.).

oder der „Begegnung“ entgegenhält, von dem er sagt, *es sei kein Zeichen*.⁷¹ *Es bricht auf, nicht um zu trennen, vielmehr wird das Aufbrechende durch die Differenzen erst sekundär lesbar und damit von sich getrennt. Es handelt sich also um etwas, was den Differenzen entgeht, weil es diese ebenso sehr ermöglicht, wie sie es umgekehrt wieder verhüllen.* Deshalb auch die Frageform: *Das Geschieht es?* ist nicht schon Antwort, benennt keine Tatsache, bedeutet keine Feststellung, sondern eher, wie es in einem Essay über Barnett Newman heißt, einen „Ausruf“, eine „Überraschung“.⁷²

Der Umstand ist im übrigen der Darstellungsweise selbst inhärent, derer sich beide bedienen; er läßt sich der textuellen Produktion Derridas wie dem Korpus des *Widerstreits* gleichermaßen entnehmen. Denn Derrida geht in seinen Lektüren von einzelnen Textteilen, oft nur wenigen Abschnitten aus, die er einer intensiven Reinterpretation unterzieht, sie mit anderen Passagen konfrontiert oder stört, um sie in einer beharrlichen Arbeit der „Dekonstruktion“ in ihren fundamentalen Einteilungen zu „de-stabilisieren“.⁷³ Das Verfahren ist „rhetorisch“ in dem Sinne, daß die Rhetorizität der Texte, ihre immanente Figuralität de-figuriert wird. Dagegen macht Lyotard, zumindest im *Widerstreit*, den Riß, die Leere, aus der das Ereignen auftaucht, selbst noch durch die Brüche und Zwischenräume im Text, seiner aphoristischen Struktur kenntlich. Nirgends wird ihre Logik oder Übergänglichkeit erklärt, vielmehr stehen die Paragraphen monolithisch nebeneinander, verweigern ihr diskursives Schema. Wiederum erweist sich das Verfahren dem Wittgensteinschen, nicht nur den späteren *Philosophischen Untersuchungen*, sondern deutlicher noch dem *Tractatus* verwandt. Wie dort handelt es sich um eine Sammlung diskontinuierlicher Sätze ohne Sukzession oder rationale Ordnung. Man könnte sagen: Der *Tractatus*, die *Philosophischen Untersuchungen*, gleichwie Lyotards *Widerstreit* performieren ihren Inhalt und demonstrieren so, was „auf dem Spiel steht“. Vor allem der *Tractatus* argumentiert nicht; er *verfügt* seine Einsichten. Von seiner Satzverkettung sagt Wittgenstein, sie entspreche dem logischen Gewicht der Aussagen, keiner deduktiven Sequenzierung; deswegen gestattet sie keine lineare Lektüre, sondern gleichsam ein Lesen in Sprüngen. Deshalb läßt sich sagen, daß der *Tractatus* ebenso viele Sätze wie Nichtsätze enthält: Ihre Ordnung erfüllt sich nach Maßgabe der *Lücken*, die zwischen den einzelnen Sätzen klaffen und das *Ereignen des Gesagten* aufscheinen lassen. Dazu paßt die Betonung der positiven Rolle des Schweigens gleichermaßen bei Wittgenstein wie bei Lyotard, der Übergang am Ende des *Tractatus* in den ungeschriebenen zweiten Teil, der nicht mehr aus Sätzen besteht, sondern aus der ethischen Tat,⁷⁴ wie ebenso die ausdrückliche Erwartung des „*Geschieht es?*“ als

⁷¹ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 299.

⁷² „Der Augenblick, Newman“, a. a. O., S. 10.

⁷³ Vgl. Derrida, J., *Einige Statements und Binsenweisheiten über Neologismen, New-Ismen, Post-Ismen, Parasitismen und andere kleine Seismen*, Berlin 1997, S. 48.

⁷⁴ Vgl. Wittgenstein, L., Brief an Ludwig von Ficker, nach: B. McGuinness, *Wittgensteins frühe Jahre*, Frankfurt/M. 1988, S. 445.

„Schweigen“ bei Lyotard.⁷⁵ Es gründet nicht in der *Abwesenheit* der Worte – das hieße, vom Text her zu denken und den Ausdruck, die Aussage zu privilegieren –; vielmehr verleiht es dem Geschehen der Sprache allererst seine Stätte. So erschließt sich vom Schluß des *Tractatus* gleichwie dem zirkulären Ende des *Widerstreits* her eine andere Stellung zu ihrer textuellen Verknüpfung: die nummerierten Positionen oder Paragraphen *ent-springen* dem Schweigen, der Differenz zwischen ihnen. Nicht der *Sinn der Sätze* erscheint primär, sondern ihr *Ereignen*.

VI.

Gegen Derrida sucht Lyotard also das „Daß“ des reinen Ereignens wiederzugewinnen, das *Geschieht es?* als Frage vor dem *Geschehnis* als Marke, als Bestimmung. Das *Geschieht es?* ist, wie Lyotard sagt, „das Ereignis, das *quod*, bevor es bezeichnet wurde, bevor seine ‚Bedeutungen‘, sein *quid*, festgelegt wurden oder auch nur festlegbar wären.“⁷⁶ Maßgebend ist demnach das „Daß“ – *quod* – nicht das „was“ – *quid* –; dieses untersteht der Struktur des „Als“, jenes ergeht *ekstatisch*. Verlangt ist, wie es im *Widerstreit* heißt, „daß man nicht bereits weiß, was geschieht“.⁷⁷ Das bedeutet: Voraus-zu-setzen ist, *daß* überhaupt etwas geschieht, mithin, *daß* dem Zeichen, der Schrift etwas *zuvorkommt*, „daß etwas sich zeigt.“⁷⁸ „Das Ereignis ist der Augenblick, der unvorhersehbar ‚fällt‘, oder ‚sich ereignet‘, der aber, ist er einmal da, Platz nimmt in dem Raster dessen, was geschehen ist. Jeglicher Augenblick ist der Beginn, vorausgesetzt, er ist mehr nach seinem *quod* als nach seinem *quid* erfaßt. Ohne diesen Blitz gäbe es nichts (...).“⁷⁹ Beständig umkreist Lyotard dasselbe Rätsel, sucht ihm einen Ausdruck zu verleihen – vergebliche Anstrengung, die um so mehr versagt, je eindringlicher das Wort es zu fesseln sucht: „Wenn es einen ‚Inhalt‘ gibt, ist er das ‚Augenblickliche‘. Er geschieht jetzt und hier. *Das, was* geschieht, kommt *danach*. Der Beginn ist, daß es gibt (...) (*quod*); die Welt, das, was es gibt.“⁸⁰ Das „Danach“ kehrt die Situation der Nachträglichkeit um: Das Ereignis geht vor, nicht in einem zeitlichen Sinne, nicht einmal logisch, sondern als *Zuvorkommen*, das die Instanzen der Schrift in eine *Verspätung* rückt. Sein Vorgängiges ist nicht in deren Format zu fassen; es tritt aus der Struktur der Zeichen, der Sprache heraus, nicht nur als ein *Vorsprachliches* oder *Vorprädikatives*, sondern ebenso als ein *Unmarkierbares*, ein *Undarstellbares*. *Erinnert wird so an ein unaufhebbares Moment, das niemals nur als ein Artikuliertes vorliegt, sondern aus der Universalität des Diskurses, der Signifikanz heraustritt, ihm*

⁷⁵ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 31, 34, 125.

⁷⁶ Lyotard, „Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik“, a. a. O., S. 156.

⁷⁷ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 16.

⁷⁸ „Grundlagenkrise“, a. a. O., S. 4.

⁷⁹ „Der Augenblick, Newman“, a. a. O., S. 13.

⁸⁰ Ebd.

entgegentritt und sich keiner Form von Signifikation oder Schreibung beugt. Doch ist nicht wiederum seine Negativität, seine Nichtartikulierbarkeit ausschlaggebend, sondern seine *Ankunft*. „Es geschieht ist nicht, was geschieht, wie sinngemäß *quod* nicht *quid* ist (...). Folglich bedeutet *ist* nicht: *ist da*, noch weniger: *ist wirklich* (...). *Ist* wäre viel eher: *Geschieht es?* (...) Alles in allem gibt es Ereignisse: Etwas geschieht, das nicht tautologisch mit dem *ist*, was geschehen ist.“⁸¹

Die Wirklichkeit nennt mithin nicht ein „Gegebenes“ im Sinne von Sein, sondern einen „Anlaß“.⁸² Die Veranlassung ist nicht bereits ein Bestimmtes, sondern „Frage“. D. h. auch: Das Ereignis als *Frage* geht dem Ereignis als „etwas“ vorweg. Die Fraglichkeit des Ereignisses „ist“ sein *Ankommen*. Ebenso wie bei Heidegger wird so ein *Kommen* ausgezeichnet, das nicht der Schrift oder des Menschen bedarf, *um anzukommen*; vielmehr wird diese durch sein Ankommen allererst konstituiert. Das Ereignis wartet nicht darauf, markiert oder bezeichnet zu werden; es kommt, wenn es geschieht,⁸³ doch hängt alles davon ab, es zu respektieren, auf es zu „hören“, ihm zu *antworten*.⁸⁴ Bezeugt wird auf diese Weise ein *Prius*, wie es gleichermaßen Schelling Hegel vorhielt, eine „Gebung des Anderen“,⁸⁵ das zugleich das *Andere des Diskurses* oder der Schrift ist, und auf das sich der eigentliche Grundgedanke Lyotards bezieht: *Zuvorkommen* eines *Sichzeigens*, das plötzlich geschieht, dessen Zeitmodus der *Augen-Blick seiner Ankunft* ist, der zugleich im Sinne Schellings ein „Unvordenkliches“ annonciert, d. h. ein solches, wohin das Denken nicht reicht, vor dem der Begriff, wie es bei ihm heißt, „sich niederschlägt“. Es spricht die Vor-ge-gebenheit der *Ex-sistenz* in der wörtlichen Bedeutung eines *Aus-sich-herausstehenden* an, ein, wie es Heidegger gleichermaßen vom Kunstwerk gesagt hat, „Emporragen“, in „dessen Nähe (...) wir jäh woanders gewesen sind, als wir gewöhnlich zu sein pflegen“.⁸⁶ Sein unvergleichliches Wesen liegt darin, wie es ebenfalls Levinas in seinen *Vier Lektüren zum Talmud* ausgedrückt hat, *daß man es annimmt, bevor man es kennt*.⁸⁷ Im ähnlichen Sinne hatte Schelling die *Positivität der Existenz* gegen Hegels „negative Philosophie“ ausgespielt, denn diese sei nur solange ein „Nichts“, wie es vom Denken, der Reflexion bestimmt würde; andernfalls erscheint es als die *Fülle* des „*Seyn(s) selber*“: „Nicht Nichts“, von dem es ähnlich wie später bei Lyotard oder auch bei Wittgenstein heißt: „Es zeigt sich“.⁸⁸ Man könnte sagen: die Existenz duldet keine Negation, sie kann, wie im *Widerstreit* ausgeführt wird, „von keinem Willen (...) besiegt werden“; sie gemahnt vielmehr den Menschen daran, „sich zu situieren“.⁸⁹ Das

⁸¹ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 140.

⁸² Vgl. a. a. O., S. 26.

⁸³ Vgl. a. a. O., S. 197.

⁸⁴ Vgl. „Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik“, a. a. O., S. 156.

⁸⁵ „Grundlagenkrise“, a. a. O., S. 24.

⁸⁶ Heidegger, M., „Der Ursprung des Kunstwerks“, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt/M. 1972³, S. 24.

⁸⁷ Levinas, E., *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M. 1993.

⁸⁸ Schelling, F. W. J., *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (Paulus-Nachschrift), hrsg. v. M. Frank, Frankfurt/M. 1977, S. 167.

⁸⁹ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 299.

bedeutet auch: Im „Daß“ der Existenz liegt eine Affirmation, genauer: eine *Ekstasis*. Beharrt wird auf deren Untilgbarkeit, der Unmöglichkeit ihres Vergessens: „Daß es keinen Satz gibt, ist unmöglich; notwendig gibt es (...)“, heißt es wiederum im *Widerstreit*⁹⁰: „Eine Darstellung bedeutet, daß es zumindest ein Universum gibt.“⁹¹ Entscheidend ist somit, daß mit der Performativität bereits das „Daß“ einer Äußerung gesetzt ist, die als Setzung nicht verneinbar ist.⁹² Ein Satz *geschieht*; sein *Geschehen* geht der *dictio* voraus: Gerade darin macht Lyotard die Positivität der Setzung, die Unentschlagbarkeit ihrer Existenz aus: *Die Sprache entspringt dem Schweigen als Ereignis ihrer Setzung*.

Ergänzt sei, daß, wird nach der Legitimität einer solchen Operation gefragt, der Aufweis des unvordenklichen *Geschieht es?* der gleichen *reductio ad absurdum* folgt, wie die Begründung seines Gegenteils, nur spiegelverkehrt. Er gehorcht der Logik des Paradox. Denn wie der logische Beweis oder die reflexive Letztbegründung mittels *modus tollens* argumentiert, um im Selbstwiderspruch die Unmöglichkeit seiner Nichtgeltung, also entsprechend seine Gültigkeit darzulegen, so wird hier dieselbe Beweisform gegen die Herrschaft des *logos* gekehrt, freilich so, daß sie diese gleichsam an der Grenze des Widerspruchs umkippen läßt. Denn der reflexiven Vernunft wird nachgewiesen, daß sie sich nicht aus sich selbst schöpfen läßt, daß sie eines Anderen, Nichtlogischen bedarf, worauf sie sich stützt und woran ihre Geltung bricht. So erinnert Lyotard in seinem Aufsatz über die *Grundlagenkrise* die Apelsche Figur einer Letztbegründung an den *Anlaß* ihrer Reflexion, der außerhalb ihrer selbst liegen muß – ein Anderes, das nicht darstellbar ist, von dem gleichwohl ein Gefühl, eine Sinnlichkeit kündigt. Es ist somit Erinnerung an jene *absolute Differenz*, der sich das Denken, der *logos* erst verdankt: Die Grundlage kritischer Rationalität besteht weder in subjektiver Evidenz noch in universalen Regeln des Bewußtseins oder einer transzendentalen Pragmatik, sondern in der „ursprünglichen Empfänglichkeit für das Ereignis, das Gegebenes ist. Ohne diese Aufnahme des Anderen, das das Geheimnis der Kritik ist, gibt es nichts zu denken.“⁹³ Dieselbe Idee läßt sich im übrigen auch gegen Derrida kehren: das Andere ist nicht in die Schrift auflösbar, bestenfalls das *Andere „als“ Anderes* wie ebenso der *Diskurs „im“ Anderen*, dem die Struktur des Antwortens schon vorausgegangen sein muß. „Trägt der andere, der Fremdling“, heißt es im *Widerstreit* mit Bezug auf Levinas, „nicht alle Züge des *Geschieht es?*“⁹⁴

Verlangt ist dazu freilich die Aufmerksamkeit für das „Vorkommnis“, das „Auftauchen“, die *occurrence* im Sinne des Zu-Fallenden. Verwiesen wird auf etwas, was selbst noch mit der Sprache im *Widerstreit* steht und von dem her gegen die Zugriffe des Begriffs und die

⁹⁰ A. a. O., S. 119.

⁹¹ A. a. O., S. 126.

⁹² A. a. O., S. 108 f. und 117.

⁹³ „Grundlagenkrise“, a. a. O., S. 23.

⁹⁴ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 196.

vereinnahmenden Strukturen der Signifikanz sich Einsprüche melden: die Wahrnehmung, die Sinnlichkeit – nicht wiederum im Modus einer Wahrnehmung-als, sondern als *Aisthesis*. Mit dieser Beziehung auf *Aisthesis* und die „Kunst“ bekundet sich die „Ausnahme“ Lyotards, die Besonderheit seines Denkens gegenüber den Hauptlinien des Strukturalismus und Poststrukturalismus, die, abgesehen von Roland Barthes, die Rolle der Wahrnehmung eigentümlich deprivieren. Gleichzeitig ist damit das Feld einer Aufmerksamkeit eröffnet, die entgegenkommen läßt. Sie bedeutet, wie es weiter heißt, eine Sensibilität für das Andere⁹⁵, wie sie ähnlich Walter Benjamin mit der Aura in Verbindung gebracht hat. Lyotard führt sie auf den klassischen Begriff des „Erhabenen“ zurück, um sie von der Schönheit, die stets noch einen Bezug zur Form, zur Gestalt, mithin zur Beschränkung aufweist, abzugrenzen. Die Erhabenheit konfrontiert mit der „Blöße“ schlechthin: „Sie läßt die Frage offen: Geschieht es? Sie versucht, das Jetzt zu bewahren (...).“⁹⁶ In den *Vorlesungen zur Analytik des Erhabenen* wird präzisiert, daß das erhabene Gefühl durch eine „Präsenz“ geweckt wird, die „mit einem Schlag“ jegliche Formvorstellung, mithin auch jedes Vermögen eines imaginativen Denkens sprengt: Es findet kein Zeichen. So zeugt es von der „Unbegreiflichkeit“ des „Anderen des Denkens“.⁹⁷ Hier haben die verschiedenen Kant-Lektionen ihren Ort, ihre seltsam anmutende Übertragung auf die Kunst der Avantgarde, vor allem dem Minimal, den monochromen Tableaus Barnett Newmans, der sich selbst wiederum auf Burke bezog. Man kann die Inadäquatheit dieser Lektüren darin erblicken, daß Lyotard einseitig die Seite der Darstellbarkeit privilegiert, die Kant nicht ausdrücklich behandelt, und damit die Unauflösbarkeit der Spannung zwischen Einbildungskraft und Vernunft betont.⁹⁸ Nach Kant läßt das Gefühl des Erhabenen zwar keine Harmonie zu; die Einbildungskraft scheitert am Über-Mächtigen, das Schrecken und Erschütterung einflößt und dadurch die Emotionen von Überwältigung erzeugt, doch vermag sich darin das Subjekt schließlich buchstäblich zu „erheben“. D. h. die Erfahrung des Erhabenen dezentriert gerade nicht die Grenzen der Subjektivität, sondern bestätigt sie in ihrer Überschreitung, während Lyotard die betreffenden Passagen vom Ort der Verfehlung des Diskurses her liest: „Der Abgrund wird offengelassen“.⁹⁹

Allerdings geht es nicht um strenge Exegese, sondern um die produktive Funktion der Lektüre in Ansehung einer Revision von *Aisthesis*. Denn für Lyotard findet sie ihre Brisanz in der Nichtauflösbarkeit der Differenz zwischen *quid* und *quod*. Zwischen beiden klafft ein Riß, eine Wunde, die durch den Diskurs, die Sprache beständig wieder verdeckt wird. Von ihr spricht das Symbolische sowenig, wie sie eigentlich markierbar wäre, denn das

⁹⁵ Vgl. „Grundlagenkrise“, a. a. O., S. 24.

⁹⁶ *Der Widerstreit*, a. a. O., S. 16.

⁹⁷ Vgl. Lyotard, J.-F., *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München 1994, S. 58 und 66.

⁹⁸ Die Vereinseitigung durch den alleinigen Fokus auf Vernunft und Darstellung bemängelt zu Recht G. Böhme, „Lyotards Lektüren des Erhabenen“, in: ders., *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt/M. 1999, S. 73 ff.

⁹⁹ Lyotard, J.-F., „Das Undarstellbare – wider das Vergessen“, in: Ch. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene*, Weinheim 1989, S. 329.

Denken, der Begriff, wie die Schrift „scher(en) sich nicht um das *quod*“, wie der *Widerstreit* vermerkt, weil die Prozesse der Schneidung oder Signifikation je schon das *quid* ausgezeichnet haben. So bleiben allein die elementaren Gefühle des „Erstaunens“ oder „Erschreckens“, wie sie gleichermaßen am Anfang und am Ende der Metaphysik stehen und die Heidegger als Gewahrung des „einzig Ungeheuren“ angesprochen hat, nämlich „daß Seiendes *ist* und nicht vielmehr nicht ist“.¹⁰⁰ Daher die Bedeutung des Erhabenen: Es bringt die Wahrnehmung im Sinne *aisthetischer Widerfahrnis* in die Stellung zur „Ankunft“ selbst, dem *Auftauchen*, dem *Erscheinen des Erscheinens*. Die Botschaft, heißt es über die Kunst Barnett Newmans, „ist die Präsentation, aber von nichts, d. h. von der Präsenz. (...) Das Werk erhebt sich im Augenblick, aber der Blitz des Augenblicks entlädt sich auf es wie ein minimaler Befehl: *Sei*“; er macht „das Auge blind“.¹⁰¹ D. h. im Erhabenen läßt sich der Entzug des *quod* selbst vernehmen (*aisthetos*): Es nimmt deshalb für Lyotard den gleichen theoretischen Rang ein wie die „Angst“ für Heidegger. In ihm wird gleichsam das Absolute „präsent“. Darum ist die Erfahrung des Erhabenen stets mit dem Religiösen konnotiert worden, dem *tremendum et fascinatum*, das es in die Nähe zur Erfahrung des „Heiligen“ stellt. Sie wird von Lyotard mit dem kant-fremden Terminus der „Tautegorie“ erläutert, die erneut auf Schelling anspielt und den Umstand benennt, daß sich Stimmung und Denken überdecken können und für eine Art „Selbstpräsenz“ des Bewußtseins im Gefühl sorgt.¹⁰² Dies gilt zumal für solche Stimmungen, die „okkupieren“, die das Gemüt besetzen und bedrängen. Dann deutet die Tautegorie im „Gestimmtsein“ auf eine Gegenwärtigung, die dem Denken *vorhergeht* und sich mithin des *quid* verschließt. D. h. sie legt eine Spur zu einer *nichtbezeugbaren Gegenwart*, die einzig statthat im *Augenblick*. Sie wäre jene Weise von Flüchtigkeit, wie sie Derrida in seiner Kritik der Präsenzmetaphysik ausklammert; denn Präsenz, in der Dopplung von räumlicher Anwesenheit und zeitlicher Gegenwart, wahrt ihr Problem nur solange, wie sie auf eine Zeugenschaft für eine Wahrheit oder Authentizität kapriziert wird. Daran hat die Dekonstruktion der Präsenz ihre Berechtigung; doch tangiert sie nicht das Moment aufscheinender Gegenwart, die „Nacktheit“ oder „Blöße“, wie Lyotard sagt, die im Gefühl des Erhabenen sich ankündigt: „Die Präsenz ist der Augenblick, der das Chaos der Geschichte unterbricht und daran erinnert oder nur sagt, daß ‘etwas da ist’, bevor das, was da ist, irgendeine Bedeutung hat.“ Man kann diese Vorstellung, wie es weiter heißt, „mystisch nennen (...), da es sich um das Geheimnis des Seins handelt. Aber das Sein ist nicht der Sinn.“¹⁰³ Mithin billigt Lyotard, wie Heidegger auch, der „Gestimmtheit“ eine Erfahrungsdimension zu, die sich der *Anwesenheit eines Anderen*

¹⁰⁰ Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/M. 1984, S. 2.

¹⁰¹ „Der Augenblick, Newman“, a. a. O., S. 11, 23 und 8 passim.

¹⁰² *Die Analytik des Erhabenen*, a. a. O., S. 19 ff. und 42 f.

¹⁰³ „Der Augenblick, Newman“, a. a. O., S. 20.

aufschließt, ohne präsensmetaphysisch präjudiziert zu sein. Hingegen entlarvt die einseitige Festlegung auf Zeugenschaft Derridas Kritik selbst noch als *logozentristisch*.

VII.

Immer wieder spricht Lyotard in Ansehung eines solchen Augen-Blicks reiner Gegenwärtigung von einem „Unsagbaren“ oder „Undarstellbaren“ und hat damit selbst die Diskussion verwirrt. Der Begriff hält am Regime der Sprache oder der Darstellung fest und zeichnet in ihm eine Negativität aus. Er zeugt von einer Grenze, einer Abwesenheit, die gleichwohl mit Bezug auf deren Primat gedacht wird. Indessen handelt es sich weniger um ein *Unaussprechliches* oder eine *Nichtdarstellbarkeit*, als vielmehr um ein *Auratisches* im Sinne Benjamins. Es hält der *Negativität* des Begriffs die *Positivität* einer Erfahrung entgegen. Benjamins Erläuterung folgt aus dem Gegensatz von „Spur“ und „Aura“, der die Opposition von Zeichen und einem Anderen-als-Zeichen korrespondiert: Die „Spur ist Erscheinung einer Nähe, so fern das sein mag, was sie hinterließ. Die Aura ist Erscheinung einer Ferne, so nah das sein mag, was sie hervorruft. In der Spur werden wir der Sache habhaft; in der Aura bemächtigt sie sich unser.“¹⁰⁴ So deckt sich das Moment des Auratischen mit einem Nichtsymbolischen, das gleichwohl zur Aufmerksamkeit *zwingt*. Entscheidend ist der Gesichtspunkt der Bemächtigung, der nicht aus einer Absenz erklärt werden kann. Benannt ist mit ihm ein ebenso Bedrängendes wie An-gehendes, das in Bann schlägt, ohne „als etwas“ identifizierbar zu sein oder im wörtlichen Sinne wiederholbar zu sein.¹⁰⁵ Es gebietet in dem Maße Abstand, wie es die Wahrnehmung nicht losläßt: Wir vermögen seine Wirkung sowenig abtun, wie wir sie umgekehrt heraufbeschwören können. Benjamin hatte solche Erfahrung dem Paradigma des Blicks entlehnt, der beantwortet werden muß: „Ableitung der Aura als Projektion einer gesellschaftlichen Erfahrung unter Menschen in die Natur: der Blick wird erwidert.“¹⁰⁶ An anderer Stelle heißt es schärfer: „Dem Blick aber wohnt die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird (...), da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu. ‘Die Wahrnehmbarkeit’, so urteilt Novalis, ist ‘eine Aufmerksamkeit.’ Die Wahrnehmbarkeit, von welcher er derart spricht, ist keine andere als die der Aura. Die Erfahrung der Aura beruht also auf der Übertragung einer in der menschlichen Gesellschaft geläufigen Reaktionsform auf das Verhältnis des Unbelebten oder der Natur zum Menschen. Der Angesehene oder angesehen sich

¹⁰⁴ Benjamin, W., „Das Passagenwerk: Der Flaneur“, in: ders., *Allegorien kultureller Erfahrung, Ausgewählte Schriften*, Leipzig 1984, S. 88.

¹⁰⁵ Vgl. auch meinen Aufsatz „Ereignis und Aura. Zur Dialektik von ästhetischem Augenblick und kulturellem Gedächtnis“, *Musik und Ästhetik* 1, Heft 3 (1997), S. 20-37.

¹⁰⁶ Benjamin, W., Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, in: ders., *Gesammelte Schriften I.2*, Frankfurt/M. 1974, S. 509-690, hier: S. 670.

Glaubende schlägt den Blick auf. Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen.“¹⁰⁷

Die Formulierungen decken sich weitgehend mit Lyotards Studien zum Erhabenen: Augen-Blick, wodurch das *Erscheinen selbst* erscheint, der wiederum nur dort aufzutauchen vermag, wo das Netz der Zeichen in der Überschreitung von Maß und Form zerrissen wird. Lyotard hält sich an Kant; dieser leiht ihm sein Vokabular; doch muß die Analytik des Erhabenen gegen den Strich gelesen werden: Sie verweist nicht so sehr auf die Sprengung des Begriffs oder der Gestalt, sondern auf etwas, das gerade *ankommt*, ein *Ereignen* im Sinne von *Ekstasis*, das aus sich *heraussteht* wie es umgekehrt in die Wahrnehmung *hineinsteht* und mit einem gleichermaßen *Unfüglichen* wie *Unverfügbaren* konfrontiert. D. h. es kündigt von einem *Anderen des Denkens* oder der Sprache, wofür lediglich eine Empfänglichkeit bereitsteht, die nicht eigens einer *Anerkennung durch das Denken* bedarf, woran dieses vielmehr *ent-mächtigt* wird. Die Erhabenheit, die für solche Momente lediglich Modell steht, wäre dann ein Paradigma solcher Entmächtigung. Sie behauptet nicht nur die Grenze der Darstellung, ihre Demarkation, woran die Strukturen der Signifikanz brechen, sondern vor allem ein *Anderes*, das den Ordnungen des Symbolischen und der Schrift *entgegensteht* und sich ihrer *Aneignung* entzieht. Wir haben es also nicht mit einem *Mangel* zu tun, einer Verfehlung, die das Wort, das Werk, das Bild scheitern lassen, sofern sie etwas zu fassen trachten, was sich dem Begriff, der Markierung oder der Abbildung verweigert, sondern mit einem *nicht zu tilgenden Überschuß*, einer fortwährenden *Unruhe*, die die Texte und Theorien unablässig durchkreuzt und verwirrt.

Daher auch die unvergleichliche Rolle der Kunst für Lyotard. Es ist aufschlußreich für eine Auslotung der Divergenzen zwischen Derrida und Lyotard, daß beide in bezug auf die Kunst unterschiedliche Akzente setzen. Für Derrida dominiert fast ausschließlich die Frage der Rahmung, die allererst das Auftauchen oder Erscheinen indiziert. Sie gilt gleichermaßen für Darstellung und Kommentar, für die ästhetischen Praktiken der Inszenierung wie für die metatheoretischen oder rhetorischen Register der *Ekphrasis*. Demgegenüber betont Lyotard die Rätsel des Augenblicks, die Blöße ohne Spur, die Erscheinung der Materialität, für die wiederum die Erfahrung des Erhabenen einsteht. Jenseits der Kantischen Analysen, die vornehmlich der Naturerfahrung reserviert waren, wendet er so den Erhabenheitsdiskurs auf die Prozesse der künstlerischen Produktion selber an und verleiht ihm eine Wendung, die erneut die Kunst gegen den Begriff, die Ästhetik gegen die Philosophie ausspielt. Insbesondere rekurriert er mit den Untersuchungen zur Kunst der Avantgarde auf die Intensität dessen, was er als „stärkste“ ästhetische Erlebnisse“ apostrophiert: die Anstrengung, in „unmittelbare(...) Beziehung

¹⁰⁷ A. a. O., S. 646 und 647.

zur Materie“ zu gelangen.¹⁰⁸ An Rothko, Barnett Newman, Karel Appell oder Daniel Buren exemplifiziert er die Sichtbarmachung der „Materie-Farbe“, der Selbstpräsentation des Zeit-Raums der Kunst, des musealen Ortes usw. „Die bildnerischen Avantgarden“, schrieb er zur Eröffnung der von ihm mitorganisierten Ausstellung *Immaterialitäten* 1985 in Paris, „reagierten auf die Auflösung des Malermetiers, indem sie sich auf eine Suche begaben, die um die Frage kreiste: ‘Was ist Malerei?’ Die zur Ausübung des Metiers gehörenden Voraussetzungen wurden eine nach der anderen auf die Probe und in Frage gestellt: Lokalfarbe, Linearperspektive, Wiedergabequalität der Farbtöne, Rahmung, Formate, Grundierung, Medium, Werkzeug, Ausstellungsort, und viele andere Voraussetzungen wurden von den verschiedenen Avantgarden anschaulich hinterfragt.“¹⁰⁹ Sämtlich zielen sie auf eine experimentelle Exposition, sei es emphatisch oder ironisch, als Zitat, Frage oder Antwort, indem es nicht so sehr darum geht, etwas mitzuteilen oder darzustellen, sondern Wirkungen zu evozieren oder Effekte zu statuieren, die die sinnliche Erfahrung verzögern, umzulenken oder auszusetzen trachten.¹¹⁰

Die radikalste Version solcher Bemühung findet sich bei Barnett Newman. Seine Kunst verweigert sich jeglichem Sinn, sogar jeglicher Anschaulichkeit: „Die Botschaft ‘spricht’ von nichts, sie geht von niemandem aus. (...) Man muß zugeben, daß jedes dieser Gemälde (...) kein anderes Ziel hat, als durch sich selbst ein visuelles Ereignis zu *sein*.“¹¹¹ Dabei birgt der Verzicht auf Sinn keine Verzweiflung oder Leere, die den Schlußpunkt der Kunst in der Auslöschung der Figuralität besiegelt, indem es „nichts mehr darzustellen gibt“, sondern umgekehrt die Erweckung der Erfahrung des „Es-gibt“. Wenn man davon gesprochen hat, daß die Bedeutung der Newmanschen Malerei in der Askese der künstlichen Kreativität besteht, die den Akt der Schöpfung selber vorbereitet, dann hält dem Lyotard die schlichte Eröffnung des „Sei!“ entgegen: „Man begreift, daß es sich bei diesem *Sei* nicht um die Auferstehung im Sinne des christlichen Mysteriums handelt, sondern um den Rücklauf eines Gebots aus der Stille oder der Leere, die die Passion ewig dauern läßt, indem sie sie von Anfang an wiederholt.“¹¹² Ähnliches läßt sich von der Material-Kunst des Dadaismus sagen, die Exponierung der Sperrigkeit oder Widerständigkeit der Materialität, seine besondere Singularität oder zu-fällige Manifestation, die nicht in die Reihe ihrer bestimmten Merkmale oder Eigenschaften zerlegt werden kann, sondern dem Faktum unterliegt, „daß etwas die sinnliche Materie gibt und daß dieses ‘Etwas’ für uns immer unerreichbar bleibt“.¹¹³ Es gilt zumal für die Event-Kunst John Cages, das Entgegenkommen des Klangs aus der Einzigkeit der Stille,

¹⁰⁸ „Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik“, a. a. O., S. 138.

¹⁰⁹ Lyotard, J.-F., et al., *Immaterialitäten*, Berlin 1985, S. 97.

¹¹⁰ Lyotard, J.-F., „Vorbemerkung über die Pragmatik der Werke“, in: ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens*, a. a. O., S. 91 ff.

¹¹¹ „Der Augenblick, Newman“, a. a. O., S. 11 und 15 passim.

¹¹² A. a. O., S. 21.

¹¹³ „Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik“, a. a. O., S. 141.

die jeden besonderen Ton aus der Leere zwischen den Tönen hervortreten läßt. Gewiß bedarf es dazu im Sinne Derridas einer Rahmung, doch wiederum so, daß diese durch den Wurf des Zufalls jedesmal neu gesetzt und verschoben wird. Die zufällige Rahmung aber dementiert ihre Setzung: „Man muß immer wieder den Zufall bezeugen, indem man ihn Zufall sein läßt“, schreibt Lyotard in Ansehung von Newman¹¹⁴; dasselbe ergibt sich in bezug auf Cage, den er allerdings nur selten erwähnt: „Anstatt über das ‘Spiel der Zeit’ zu sprechen, würde ich es vorziehen zu sagen, daß das Ereignis zählt und daß, was geschieht, mit einem *Zelebrieren* und nicht mit einem Spiel zu vergleichen ist“, heißt es in Cages Gesprächen mit Daniel Charles. „Nicht *wir* sind diejenigen, die zelebrieren, sondern *das, was geschieht*, vollbringt die Zelebrierung. (...) Meine Musik besteht im Grund darin, das erscheinen zu lassen, was Musik ist, *noch bevor* es überhaupt Musik gibt. Was mich interessiert ist die Tatsache, daß die Dinge bereits *sind*.“¹¹⁵

VIII.

Zusammenfassend lassen sich somit die beiden Weisen, das Ereignis zu denken, auf drei Kernpunkte reduzieren: (i) Derrida verbleibt konsequent im Horizont der Schrift, der *différance* als Ereignis einer fortwährenden Trans-Position, selbst dort, wo er deren Bewegung im Namen der *Gabe* umkehrt und sie gleichsam in ein *Negativ der Schrift* wendet. Demgegenüber sucht Lyotard ein *Zuvorkommendes* zu denken, das sich nicht mehr als Differenz markieren läßt, wiewohl es erst der Zäsur, der Unterbrechung oder dem „Widerstreit“ der Sprache entstammt. Erfahrbare im Moment des Erhabenen kommt ihm eine Positivität zu, die ein *Ekstatisches*, eine „Aura“ anspricht. Sie wird von ihm, ähnlich wie bei Derrida, mit einer „Gebung“ in Verbindung gebracht, doch wiederum im Unterschied zu Derrida nicht als Demarkation der Schrift, das diese vergeblich umkreist, sondern als *Erscheinen*, das eine *Wahrnehmung* voraussetzt. (ii) Daraus ergibt sich insbesondere bei Lyotard eine Betonung der Rolle des *Aisthesis*, der Sinnlichkeit und der Kunst, freilich im Modus *auratischer Widerfahrnis*, die sich in dem Maße *angehen* oder *ansprechen* läßt, wie der Blick oder das Ohr von einem *Anderen* her *ergriffen* wird. Hingegen bleibt die Dekonstruktion Derridas in Ansehung der Rätsel des Aisthetischen und dem Erscheinen der Materialität eigentümlich blind. Dem korrespondiert eine nicht minder eigentümliche Askese hinsichtlich der bildenden Kunst, der Musik, in denen Lyotard auf der anderen Seite seine vorzüglichsten Quellen findet. (iii) Schließlich denkt Derrida das Ethische aus dem Rigorismus einer Unmöglichkeit: Es verweigert seine Ankunft, ebenso wie Gerechtigkeit oder das Politische überall noch aussteht: *Sie werden niemals gewesen sein*. Darum eignet ihnen die unumgängliche Paradoxie ihrer *Verspätung* – eine Position, die die beständige Anklage ihres Ungenügens erlaubt und die

¹¹⁴ „Der Augenblick, Newman“, a. a. O., S. 22.

¹¹⁵ Cage, J., *Für die Vögel. Gespräch mit Daniel Charles*, Berlin 1984, S. 268 und 286 passim.

Dekonstruktion in eine Nähe zur *Negativen Dialektik* Adornos rückt. Dagegen rekonstruiert Lyotard das Ethische aus dem *Respekt vor dem Ereignis*: rückhaltlose Anerkennung eines *Entgegenkommenden*, das in eine *Ästhetik der Ethik* mündet, die das genaue Gegenteil dessen bedeutet, was derzeit unter dem Titel einer „Ethik der Ästhetik“ rangiert. Es wäre eine *Ethik der Ex-sistenz*, auf die zuletzt sämtliche Überlegungen Lyotards zulaufen, die die *Unverfügbarkeit der Gebung* selbst betrifft, nicht deren Aporien, die nicht aufhören, ihre Möglichkeit zu irritieren. Ihr „Schauplatz“ ist „nirgendwo“, wie Lyotard in *Heidegger und 'die Juden'* hinzufügt, „auf dem nichts zu schauen ist, der nicht einmal, da undarstellbar, *gewesen* ist, der vielmehr *ist* und *ex-ist* und bleiben wird, wie immer man ihn darstellen und mit welchen Requisiten man ihn auch verstehen mag, dieses Ereignis ex-sistiert im Innern, als eine In-sistenz.“¹¹⁶ Und das heißt: Es bedrängt, fordert heraus, sperrt sich der Willkür, der Ignoranz, kurz: nötigt zur *Antwort*. Sie erweist sich als unausweichlich: *Sie gestattet keine Alternative*.

Der letzte Gesichtspunkt verdient weitere Aufmerksamkeit. Denn zwischen Derrida und Lyotard besteht eine Gewichtsverlagerung, eine subtile Note, die in ihrer Auswirkung allerdings fundamental ist: vom *Denken der Spur* als dem *Denken des Gedächtnisses* zum *Geschieht es?*, zum sinnlich bezeugbaren *Ereignen des „Daß“*, *quod*, vor dem Ereignis des Was, *quid*. Erfordert ist damit ein Umbruch, eine Umwendung der Richtung, die dem Ereignis als „Gebung des Anderen“ den Primat gegenüber der Nachträglichkeit des Diskurses, der Sprache oder der Schrift erteilt, dem zumindest der frühe Derrida jede Anerkennung verweigert hätte. Das *Entgegenkommende* und das *Verspätete* differieren dann letztlich im Unterschied zwischen einer nichtartikulierbaren, undarstellbaren Präsenz im Sinne des *Erscheinens-ohne-als*, und dem Vorrang der Schrift, der Artikulation, der Präsenz-als-Gegenwart, der stets schon die Differenz innewohnt. Der Modus der Verspätung denkt das Ereignis als fortwährende Entzweiung, während der Modus des Entgegenkommens die Differenz umgekehrt an den Rand ihres Widerspruchs treibt, woran sie in ihr Anderes umstürzt. Im ersten Fall ist das Ereignis ein übergängliches Geschehen, eine beständige Transfiguration oder Transkription, die ihre metonymische Bewegung einer chronischen Anfangslosigkeit verdankt, im zweiten Fall ein *spurloser Augenblick*, eine Plötzlichkeit, die mit dem *Kairos des Anfangens* selber zusammenfällt.

Allerdings sei nicht verhehlt, daß sich darin eine tiefe Zweideutigkeit verbirgt. Sie geht mit der Zweideutigkeit der Philosophien Hegels und Schellings konform. Beide trennt, wie die Ereignisbegriffe Derridas und Lyotards, eine unüberbrückbare Kluft. Sie entspricht dem Sprung, der zwischen Frage und Begriff, der *Gewahrung-ohne-als* und der *Bestimmung-mit-als*, dem Primat des Antwortens und dem Primat der Differenz liegt. Man könnte ihn

¹¹⁶ Lyotard, J.-F., *Heidegger und 'die Juden'*, Wien 1988, S. 29.

beschreiben als *Abgrund zwischen Kritik und Respekt*. An Kritik bleibt ihre Beziehung zur Ehrfurcht, zur Anerkennung dessen, was „ist“, prekär; am Respekt umgekehrt sein Verhältnis zur Reflexion, zur *Ironie*.