

Zeugnis für das Undarstellbare. Die Rezeption jüdischer Traditionen in der postmodernen Philosophie Jean-François Lyotards

VON SASKIA WENDEL

„Sprechen nach Auschwitz“ oder:
Was einem postmodernen Philosophen zu denken gibt

Eine von ihm selbst so bezeichnete „Gelegenheitsschrift“ sorgte sowohl für die Prominenz als auch für die nachfolgende Zu- und Einordnung des französischen Philosophen Jean-François Lyotard¹: Seit dem Erscheinen seines Werkes *Das postmoderne Wissen (La Condition Postmoderne)* (Lyotard 1986a) gilt er als Hauptvertreter der postmodernen Philosophie. Dass Lyotard und sein Werk entscheidend durch die Tradition geprägt sind, in der der Autor aufgewachsen war, nämlich der Tradition des Judentums, wurde in der Konzentration auf den ‚postmodernen Lyotard‘ lange Zeit eher am Rande vermerkt, ebenso wie die Zusammenhänge zwischen dieser Prägung durch jüdische Denktraditionen und den Kerngedanken der Lyotardschen Philosophie, die nicht ausschließlich, aber doch in herausragender Weise in eben jenen Denktraditionen verwurzelt ist.² Wie stark jedoch diese Prägung ist, wird schon allein dadurch deutlich, dass für Lyotard ‚Auschwitz‘ und die Shoa ein entscheidender wie auch einschneidender Anstoßpunkt seines Philosophierens ist: In seinem Hauptwerk *Der Widerstreit (Le Différend)* belegt er die von ihm vertretene Irreduzibilität wider-

¹ Jean-François Lyotard wurde 1924 in Versailles geboren. Nach einem Studium der Philosophie an der Sorbonne arbeitete er von 1950 bis 1952 als junger Dozent in Constantine/Algerien, danach war er als Lehrer an einem Gymnasium tätig. 1954 wurde er Mitglied der linksradikalen Gruppe um die Zeitschrift „Socialisme ou Barbarie“ (Sozialismus oder Barbarei). 1966 trat Lyotard aus der Gruppe aus, nur kurz engagierte er sich 1968 in der „Bewegung vom 22. März“ Daniel Cohn-Bendits. Mit dem Werk *Discours, figure* erwarb Lyotard 1972 das doctorat d'état und lehrte anschließend an der Universität Nanterre sowie in Paris VII. Außerdem gründete er das *Collège internationale de philosophie* mit, dessen Leitung er auch für einige Zeit übernahm. Lyotard ist nach langer Krankheit 1998 gestorben.

² Neben Marx und Freud in der ersten Phase seines Schaffens sowie Kant, Wittgenstein und Heidegger in der zweiten und dritten Schaffensperiode.

streitender, heterogener Diskursgenres mit der sogenannten ‚Faurisson-These‘, so benannt nach dem Historiker Robert Faurisson. Jener leugnete die Existenz von Auschwitz und stützte sich dabei auf die Behauptung, dass es unmöglich sei, die Existenz der Gaskammern zu bezeugen, denn dazu bräuchte es Augenzeugen, doch die Augenzeugen sind tot, können also kein Zeugnis ablegen (Lyotard 1989a, 18). Dieses Argument gilt Lyotard nicht nur als Beleg für den „Widerstreit“, sondern insbesondere auch als Motivation für die zentrale Frage, wie von einem prinzipiell Unausdrückbaren, Undarstellbaren Zeugnis abgelegt werden kann. Damit wird Auschwitz und die Shoa zum Fokus wie auch zum Initial der Frage nach der Bedeutung des Undarstellbaren sowie der Frage, ob und inwiefern die Shoa einen Versuch darstellt, das Undarstellbare auszulöschen, welches die ‚Juden‘ repräsentierten. Diese Frage ist für Lyotard um so dringlicher, als die Unmöglichkeit der Bezeugung eine nochmalige Auslöschung der ‚Juden‘ impliziert, die Auslöschung der Opfer *als Opfer*. Wie also vom Unausprechlichen sprechen, für das der Name ‚Auschwitz‘ steht, ein namenloser Name, weil er der Name des Undarstellbaren ist? (Lyotard 1989a, 106 f.; vgl. auch Lyotard 1982, 14 ff.)

Dabei macht Lyotard auch deutlich: ‚Auschwitz‘ steht nicht nur für das Unausprechliche und die Frage, wie man das Undarstellbare darstellen, bezeugen kann, sondern es ist auch – paradoxerweise – zum ‚Eigennamen‘ für ein Programm geworden, dessen Ziel gerade die Auslöschung eines Eigennamens war: die Auslöschung individueller Namen wie auch des Kollektivnamens ‚Jüdin/Jude‘, und dies durch Vernichtung der Trägerinnen und Träger dieses Kollektivnamens (vgl. Lyotard 1989a, 173). Wieso aber gerade die Auslöschung des Namens ‚Jüdin/Jude‘? Weil, so Lyotard, die ‚Jüdinnen/Juden‘ das Nicht-Darstellbare bezeugen, das Nicht-Identifizierbare, das Geheimnis; die ‚Juden‘ repräsentieren die Leerstelle des Denkens, das prinzipiell Unverfügbare. Damit repräsentieren sie für das abendländische Denken einen bedrohlichen Mangel, denn dieses Denken ist laut Lyotard gleichbedeutend mit einer Metaphysik einer Identitäts- und Ursprungslogik sowie der Metaphysik der Präsenz: „Was ist eigentlich jener Mangel, der stets nahe daran ist, vergessen zu werden, weil er unerträglich ist? Ein Mangel an Legitimität, ein Mangel an Begründung. Die jüdische Tradition in Europa kann das *Unbegründete* nicht vergessen.“ (Lyotard 1994, 166) Das Denken der ‚Juden‘ repräsentiert damit für Lyotard das Andere der abendländischen Metaphysik, die, so Lyotard, nach einem all-einen Ursprung, nach einem absoluten Grund und nach der Möglichkeit totaler Repräsentation dieses Grundes und Ursprungs sucht; die ‚Jüdinnen/Juden‘ sind das Volk des Anderen: „Vom Anderen als Geisel genommen, wird dieses Gemeinwesen zu ‚seinem‘ Volk, zum Volk des Anderen, zu einem von anderen Völkern verschiedenen ‚Volk‘.“ (Lyotard 1988a, 33)

„Juden“ repräsentieren somit dasjenige, das sich dem Geist und dem Willen des Abendlandes nach totaler Verfügungsmacht widersetzt (ebd.), ein Denken und eine Haltung, die als ein Hören auf das Undarstellbare bezeichnet werden kann, welches nicht gedacht, benannt, begriffen, begründet, sondern nur empfangen, erinnert und bezeugt werden kann. Solcherart steht jenes Denken laut Lyotard der abendländischen Metaphysik und Onto-Theologie entgegen: „[...] wenn es ein Denken gibt, für das die Frage nach dem Ursprung nicht entscheidend ist, so das Denken ‚der Juden‘. [...] das Denken ‚der Juden‘ läßt sich weder durch Monotheismus noch durch den Schöpfungsglauben charakterisieren.“ (Ebd., 93)

Die Auslöschung ‚der Juden‘, für die der namenlose Name ‚Auschwitz‘ steht, ist demnach für Lyotard als Versuch zu verstehen, das auszulöschen, was die abendländische Identität bedroht, nämlich das „Volk des Anderen“. ‚Auschwitz‘ stünde folglich für die fürchterliche Konsequenz eines Denkens totaler Verfügungsmacht, das kein Geheimnis, kein ‚Anderes‘ kennen und anerkennen will. Dabei macht Lyotard auf einen Widerspruch in diesem Denken aufmerksam: Es strebt in seinem totalen Verfügewollen nach der absoluten Präsentationsmöglichkeit eines ebenso absolut gedachten Grundes und Ursprungs, dies impliziert allerdings gerade den Zwang zum totalen Vergessen, zum Auslöschung jeder Erinnerung, zum Zerstören jeglicher Bezeugungsmöglichkeit. Der Repräsentationszwang, die Suche nach totaler Darstellungs-, Benennungs- und Begriffsmöglichkeit zerstört letztlich die Möglichkeit des Zeugnisses.

Damit sind wir aber bereits bei den Kernelementen Lyotardscher Philosophie angelangt: das Undarstellbare, das Ereignis, die Heterogenität, die Empfänglichkeit, das Zeugnis. Dadurch wird deutlich: Eben jene Kernelemente der postmodernen Philosophie Lyotards sind unauflöslich mit den Reflexionen Lyotards über ‚Auschwitz‘ und ‚die Juden‘ verknüpft, oder anders gesagt: Die postmoderne Philosophie Lyotards hat die ‚Juden‘ und dann vor allem die Shoa zum Ausgangs- und Anstoßpunkt (vgl. Lienkamp 1993). Zugleich wird für Lyotard dasjenige, was er als Denken der ‚Juden‘ kennzeichnet, zum Exemplar eines postmodern-philosophischen Denkens, da die Grundgedanken dieser Philosophie mit denjenigen des von ihm ausgemachten ‚jüdischen‘ Denkens deckungsgleich sind.

„Das Undarstellbare – wider das Vergessen“

Lyotard geht in seiner Philosophie von einem Absoluten aus – insofern erweist sich die gängige Auffassung, das jede postmoderne Philosophie per se schon beliebig und relativistisch sei, als Vorurteil (vgl. Lyotard 1988b, 193 und 197 f.). Dieses Absolute identifiziert er mit der Absolutheit eines

unbedingten Sollens, einer absoluten Verpflichtung, eines moralischen Gesetzes, welches jedoch nicht material bestimmbar ist, sondern rein formal gebietet: „Es mag vorschreiben, entweder energisch zu handeln oder ruhig zu bleiben und zu schweigen. Wir wissen nicht, was es vorschreibt, das Gesetz ist lediglich Vorschrift (prescription) als solche. [...] Das Gesetz schreibt ein Etwas vor, ein ‚Ich weiß nicht was‘, und zugleich schreibt es sich selbst vor: es verbietet uns und hält uns davon ab, uns mit ihm zu identifizieren und aus ihm Nutzen zu ziehen.“ (Vgl. Lyotard 1989b, 30; Lyotard/Thébaud 1979, 102; Wendel 1997a, 35 ff.)

Wieso aber ist das Absolute etwas rein Formales, bar jeglichen materialen Gehaltes? Weil es, so Lyotard, dem Sein radikal entzogen ist; es ist radikale Absenz und Transzendenz, „jenseits von Sein, Raum, Zeit“.³ Damit aber erweist sich das Absolute, welches das Gesetz ist, als unsagbar, undarstellbar, unbestimmbar, absolutes Geheimnis (Vgl. Lyotard 1985, 98; Lyotard 1989c, 178). Wer das Absolute, insbesondere das moralische Gesetz, darzustellen sucht, verfällt, so Lyotard im Rekurs auf Immanuel Kant, der transzendentalen Illusion, d. h. der Verwechslung von darstellbaren Phänomena und undarstellbaren Noumena (vgl. Lyotard 1989a, 115). Zugleich ist das Absolute letztlich unbegründbar, denn wenn es sich dem Denken absolut entzieht, dann entzieht es sich allen Begründungsversuchen. Dementsprechend ist es für Lyotard weder Prinzip noch Ursprung noch letzter Grund, denn als ständiger Entzug und als radikale Transzendenz kann es gerade nicht Grund und Ursprung sein (vgl. Wendel 1997a, 43).

Lyotard setzt dieses Absolute nicht nur mit der absoluten Verpflichtung gleich, sondern bezeichnet es auch als Ereignis, als ‚Geschieht es?‘ Voraussetzung dieser Identifikation ist eine sprachphilosophisch modifizierte Ereignisontologie: ‚Welt‘ setzt sich zusammen aus einer Pluralität von Satz-Universen bzw. zu Diskursgenres verketteten Sätzen. Diese Sätze und Satzverkettungen werden von Lyotard mit Ereignissen gleichgesetzt: Sätze und Satzverkettungen ereignen sich, geschehen, und dies unter bestimmten Verkettungsregeln. Was ‚es gibt‘, ist also nichts anderes als eine Pluralität von Sprachspielen und Diskursgenres, die wiederum in einem heterogenen Verhältnis zueinander stehen; es kann, so Lyotard, kein Meta-Sprachspiel und keine alles determinierende Meta-Regel geben, die die Diskursgenres zu einer übergeordneten Einheit zusammenfügen. Die Einzel-Ereignisse sind heterogen, inkommensurabel, und genau dies macht ihre Pluralität, ihre Vielfalt aus (vgl. Lyotard 1986a, 36 ff.). Das Absolute im Sinne des ‚Geschieht es?‘ ist demnach kein ‚Meta-Ereignis‘, sondern nichts anderes

³ Dies eint Lyotard mit Emmanuel Lévinas' Konzeption der absoluten Andersheit im Sinne des unpräsentierbaren Unendlichen. Vgl. hierzu ausführlich Wendel 1997a, 37 f.

als das Vorkommnis, das Ereignis selbst, die Tatsache, dass etwas geschieht. Damit ist das Ereignis genauso formal wie das Gesetz: Es ist das nackte Dass des Ereignisses, kein besonderes, einzelnes, material gefülltes Ereignis (vgl. z. B. Lyotard 1989c, 160 f. und 164 f.). Folglich ist das Absolute nichts anderes als die Notwendigkeit des Ereignisses selbst, und dies in seiner irreduziblen Pluralität und Heterogenität, und deshalb ist das Absolute für Lyotard anders als etwa in der klassischen Metaphysik kein Identisches, aus dem erst Vielheit entspringt bzw. diese überhaupt erst ermöglicht, sondern selbst in sich heterogen, plural, different (vgl. z. B. Lyotard 1989a, 230; Lyotard 1982, 55; Wendel 1997a, 44–50).

Wenn das Absolute nun Gesetz und Ereignis zugleich ist, dann wird deutlich, dass das Absolute letztlich sich selbst gibt und sich selbst gebietet: Es fordert nämlich dazu auf, das Ereignis in seiner Pluralität und Heterogenität zuzulassen, und damit fordert es letztlich dazu auf, es selbst geschehen, ankommen, sich zeigen zu lassen. Das Ereignis macht sich selbst zum unbedingten Anspruch; das Gesetz wurzelt nicht nur im ‚Geschieht es?‘, sondern ist in letzter Konsequenz mit ihm identisch. Und wenn nun das Absolute undarstellbar ist, dann impliziert die Forderung, es selbst anzuerkennen und zuzulassen, zugleich auch die Forderung, die Undarstellbarkeit und Unnennbarkeit des Absoluten zuzulassen, also seinen Geheimnischarakter anzuerkennen und zu retten.

Damit das Absolute sich aber zeigen kann, damit es überhaupt ‚ankommen‘, geschehen kann, muß es sich – wenn schon nicht direkt – doch indirekt präsentieren können. Solch eine indirekte Präsentation kann jedoch allenfalls nur die Präsenz der Absenz sein, die Darstellung der Nicht-Darstellbarkeit des Absoluten. Das aber kann als negative Darstellung bezeichnet werden, denn die Darstellung repräsentiert keine Präsenz und damit auch kein Dargestelltes, kein Objekt, sondern allein die formale, leere Absenz und Undarstellbarkeit (vgl. Lyotard 1985, 98; Wendel 1997a, 37 ff.). Diese negative Darstellung des Absoluten vollzieht sich als Spur, als Zeichen: „Für die Ideen, deren Gegenstand nicht darstellbar ist, gibt es nur *analoge*, Zeichen, Hypotyposen.“ (Lyotard 1987, 95; vgl. Lyotard 1989a, 105 f.) Dabei meint Spur, Zeichen oder Symbol kein Abbild eines Urbildes, denn das Absolute ist keine Wesenheit, kein Seiendes, kein verborgener Inhalt, sondern es ist Entzug, Verborgenheit, Absenz selbst, die sich der Bezeichnung entzieht. Lyotard bricht damit – wie schon Lévinas – mit der Repräsentationstheorie (vgl. zum Begriff der Spur bei Levinas z. B. Lévinas 1992, 209 und 308; Lévinas 1983, 235) Von dort her stellt Lyotard einen Bezug zur Ästhetik her, insbesondere zur Ästhetik des Erhabenen: Das ästhetische Gefühl des Erhabenen ist Spur, Zeichen des Absoluten, und dies im Modus der negativen Darstellung; denn das erhabene Gefühl ist ein negatives Gefühl der Lust an der Unlust, ein Gefühl der Ambivalenz

von Anziehung und Schrecken, nämlich der Lust an der Unlust über die Unmöglichkeit der Darstellung von Vernunftideen (vgl. hierzu ausführlich Wendel 1997a, 67 ff.). Zudem kann das Gefühl des Erhabenen insbesondere deshalb Spur des Absoluten sein, weil es wie das Absolute selbst in seiner Ambivalenz von Lust- und Unlustgefühl, Anziehung und Schrecken, ein heterogenes Gefühl ist, und diese Heterogenität ist dem Absoluten selbst eingeschrieben.

Inwiefern gibt es nun Rückbezüge von diesen Kernelementen Lyotard'schen Philosophierens zu jüdischen Traditionen?

*Das Zeugnis für das Undarstellbare und die Traditionen
des „Volkes des Anderen“*

Lyotard versteht sich keineswegs als religiöser oder ‚gläubiger‘ Philosoph, auch wenn dies die Rede vom Absoluten nahelegt: „Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung.“ (Lyotard 1989a, 196 f.) Das Absolute ist gleichbedeutend mit dem Gesetz, nicht mit einem ‚moralischen Gesetzgeber‘. Folgerichtig ist das Absolute keine Person, die ein Gesetz geben, in ‚das Land der Verheißung‘ führen oder gar einen Bund schließen könnte. Diese Kerngedanken jüdischen Glaubens und jüdischer Tradition – JHWH als Geber des Gesetzes, Bundesschluss, Gabe des Landes durch JHWH – werden dementsprechend von Lyotard nicht übernommen. Dennoch gibt es – teilweise auch explizit – mehrere Korrespondenzen von Lyotards philosophischem Denken und Elementen jüdischer Denktradition.

Als erstes ist hier das Bilderverbot zu nennen, auf das sich Lyotard auch explizit bezieht. Das Absolute ist nicht darstellbar und kann sich allenfalls als Spur, im Modus der negativen Darstellung, etwa im Gefühl des Erhabenen, zeigen, andernfalls wäre es verfügbar und damit auch kontrollierbar.⁴ Bereits Kant stellte das Bilderverbot in den Zusammenhang mit dem

⁴ An dieser Stelle lässt sich eine kritische Rückfrage an Lyotards Konzeption stellen: Konzipiert man die Absenz und Transzendenz des Absoluten als radikale und absolute, dann kann es niemals eine Verbindungsmöglichkeit zwischen Absolutem und Immanentem geben: Transzendenz kann und darf sich niemals materialisieren, vergeschichtlichen. Diese radikale Trennung erinnert jedoch an eine quasi säkularisierte Zwei-Reiche-Lehre und trägt unverkennbar dualistische Züge. Außerdem erscheint fraglich, ob das Bilderverbot allein im Sinne eines Votums für die radikale Absenz des Absoluten zu verstehen ist, ist JHWH doch trotz seiner unaufhebbarer Distanz und Geheimnishaftigkeit immer auch seinem Volk nahe, ist präsent, ist ein Gott der Geschichte und in der Geschichte, und das heißt auch: in der

Erhabenen: „Vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuche der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgendein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel noch auf der Erden noch unter der Erden ist usw.“ (Kant 1974, 124) Im Anschluss an Kant verknüpft Lyotard das Bilderverbot mit der Ästhetik des Erhabenen, und diese sieht er in der Kunst der Avantgarde erfüllt; das avantgardistische Kunstwerk ist gleichsam Spur, ‚Epiphanie‘ des Undarstellbaren, also des Absoluten: „Als Malerei würde diese [die Avantgarde] zwar etwas ‚darstellen‘, aber nur in negativer Weise, sie würde also alles Figurative und Abbildliche vermeiden, sie wäre ‚weiß‘ wie ein Quadrat von Malewitsch, sie würde nur sichtbar machen, indem sie zu sehen verbietet, sie würde nur Lust bereiten, indem sie schmerzt.“ (Lyotard 1988b, 200) Am Beispiel der Werke Barnett Newmans verdeutlicht Lyotard, dass das Kunstwerk auf das undarstellbare Ereignis, also das Absolute verweist, indem es auf sich selbst referiert, denn das Bild ist als ein Einzel-Ereignis selbst schon Ereignis: „Ein Bild von Newman [...] will selbst das Ereignis sein, der Augenblick, der geschieht.“ (Lyotard 1986b, 8) Darin zeigt sich übrigens erneut die Pluralität und Heterogenität des Ereignisses, deren Spur die Kunstwerke als plurale Einzelereignisse sind. Das avantgardistische Kunstwerk erfüllt diese Funktion aus zwei Gründen: Zum einen ist es ebenso inhaltsleer und rein formal wie das undarstellbare Absolute, und gerade deshalb kann es Spur des Undarstellbaren sein. Zum anderen löst es in der Mischung aus Lust und Unlust ein erhabenes Gefühl aus, welches bekanntlich Ort wie auch Möglichkeitsbedingung der negativen Darstellung ist.⁵

Lyotard knüpft mit seinen Überlegungen zur Undarstellbarkeit des Absoluten an die jüdische Mystik an, denn dort wurde das Göttliche als *En-Sof* gedacht, als das Unendliche, das weder Attribute noch Bestimmungen hat und als solches ewiges Geheimnis ist (vgl. Scholem 1980, 12 ff.; 27 ff.; 227) Ebenso lassen sich hinsichtlich des Gedankens der Spur bzw. der negativen Darstellung Parallelen zur jüdischen Mystik finden, insbesondere auf deren Symbolverständnis; wird doch dort das Symbol nicht im Sinne der Repräsentationstheorie als Abbild eines Urbildes bzw. bloßes Zeichen eines Bezeichneten verstanden, sondern als Ausdruck des Verborgenen:

Materialität und der Immanenz der Welt. Vgl. hierzu auch Wendel 1997a, 101 ff.; Wendel 1997b, 152 ff.; Wendel 1998, 206 f.)

⁵ Die von Lyotard favorisierte Ästhetik des Erhabenen weist allerdings auch problematische Züge auf: Das Erhabene birgt ein Potential der Gewalt und Unterwerfung in sich, denn wer das Erhabene fühlt, fühlt ein Gefühl des Schmerzes und der Angst, das aus Gewalt resultiert, und fühlt eine Lust an eben dieser Gewalterfahrung. Damit ist das Erhabene ein quasi masochistisches Gefühl der Lust am Schmerz und an der Angst. Vgl. zur Kritik des Erhabenen auch Wendel 1997a, 113 ff.

„Das Symbol ‚bedeutet‘ nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutung steht.“ (Ebd., 30) Allerdings gibt es auch einen wichtigen Unterschied zwischen dem mystischen Symbolverständnis und dem Lyotardschen Verständnis der Spur: Im Symbol wird, wie Gershom Scholem ausführte, „eine Wirklichkeit, die in sich selbst, vom Menschen her gesehen, keinen Ausdruck hat, unmittelbar in einer anderen Wirklichkeit transparent. Erst von ihr her bezieht sie ihren Ausdruck [...]. Der zum Symbol gewordene Gegenstand bleibt dann in seiner ursprünglichen Form und in seinem ursprünglichen Gehalt bestehen. Er wird nicht sozusagen entleert, um einen anderen Gehalt aufzunehmen, sondern in ihm selber, aus seiner eigenen Existenz heraus, erscheint an ihm jene andere Wirklichkeit, die sich anders gar nicht mitteilen kann.“ (Ebd., 29) Das bedeutet aber, dass im Symbol das verborgene Absolute voll und ganz enthalten ist, also präsent ist, ohne dass das Unendliche aber seinen Geheimnischarakter verliert und ohne dass das Endliche, in dem sich das Absolute ausdrückt, zum bloßen Abbild eines Urbildes, zum Zeichen eines Bezeichneten, entleert und reduziert wird. Im Symbol ist also das Absolute präsent und absent zugleich, und genau in dieser Spannung von Nähe und Ferne einerseits und im symbolhaften Ineinander von Endlichem und Unendlichem, Immanentem und Absolutem, ereignet sich eine negative Darstellung des Unendlichen. In der Spur dagegen ist das Absolute niemals präsent, es verharrt in radikaler Absenz und Transzendenz, während das zur Spur des Absoluten gewordene Endliche auf dieses quasi nicht-repräsentierend verweist.

Für Lyotard gibt es mehrere solcher Spuren des Absoluten in der Materialität der Welt, in der Geschichte; und in diesem Zusammenhang bezieht er sich mehrfach explizit auf die jüdische Tradition. Eine Spur des Absoluten ist der Buchstabe der Tora, der Schrift, in dem sich das immaterielle, unsagbare Geheimnis des Absoluten quasi negativ ‚materialisiert‘ (vgl. Lyotard/Gruber 1995, 27). Auch hier zeigen sich übrigens deutliche Nähe zur jüdischen Mystik: Zum einen gelten die Buchstaben der Tora als mystischer Körper der Gottheit (vgl. Scholem 1998, 64), zum anderen wird etwa von Rabbi Mendel von Rymanów allein das *aleph* als geoffenbart angesehen, ein lautloser, bedeutungsleerer, somit rein formaler Buchstabe, ebenso formal wie das Absolute. In seiner Lautlosigkeit umfaßt er alle anderen Buchstaben und ermöglicht damit eine Vielfalt von „Schriftsinnen“ und Bedeutungen (vgl. ebd., 23; 47 f.; 72 ff.) – ein Gedanke, der durchaus mit der Formalität des Ereignisses bzw. des Absoluten bei Lyotard korrespondiert, die gerade die irreduzible Pluralität der Einzel-Ereignisse garantiert.

Eine weitere Spur ist der Name als eine Darstellungsmöglichkeit des „Namenlosen“, denn der Name ist bedeutungsleer, rein formal, ein „starrer

Designator“, wie Lyotard im Anschluss an Saul Kripke ausführt (vgl. Lyotard 1989a, 72 ff.), weshalb er auf etwas hinweisen kann, ohne es definieren zu wollen, aber auch ohne es repräsentieren zu können. Solch ein Name ist insbesondere JHWH, der unaussprechliche Name, der nicht Name eines göttlichen Wesens ist, sondern gerade in seiner Unnennbarkeit Spur, Zeichen des ebenso unnennbaren Absoluten (vgl. Lyotard/Gruber 1995, 102 f.).

Spur des Absoluten ist schließlich die Präskription, der verpflichtende Satz, wie auch das Pflichtgefühl selbst; ist doch das Absolute nichts anderes als die absolute Verpflichtung, unbedingtes Sollen. Dieses Sollen, das bekanntlich nichts anderes gebietet als das Ereignis, also letztlich sich selbst zuzulassen, fordert dementsprechend dazu auf, das Gesetz, folglich das Ereignis, zu realisieren. Diese Realisation der aufgegebenen Verpflichtung, das Ereignis in der Pluralität und Heterogenität der Einzel-Ereignisse zuzulassen, oder sprachphilosophisch formuliert: den Widerstreit der Diskursgenres zu achten, anstatt ihn mit Hilfe einer ‚Meta-Regel‘ und eines ‚Meta-Diskurses‘ aufzuheben und damit letztendlich zu zerstören, impliziert wiederum nichts anderes als die ‚Rettung‘ des Undarstellbaren, folglich die ‚Rettung‘ des Absoluten; das Zulassen des Ereignisses impliziert demnach die Achtung der Unverfügbarkeit des Absoluten, kurz: des Bilderverbots – und umgekehrt. Wer dagegen die Heterogenität des Ereignisses bzw. die Pluralität der Diskursgenres nicht anerkennt und zulässt, wer das Bilderverbot missachtet, hat, so Lyotard, den Preis des Terrors zu entrichten: „Das 19. und 20. Jahrhundert haben uns das ganze Ausmaß dieses Terrors erfahren lassen. Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen [...] teuer bezahlt.“ (Lyotard 1988b, 203)

Für Lyotard ist die der Verpflichtung korrespondierende Haltung diejenige der Empfänglichkeit, des Gehorsams, der Passivität und der Unterwerfung unter das gebietende Absolute: Das Ereignis gilt es zuzulassen, das Absolute gilt es zu empfangen und seinem Anspruch zu entsprechen. Lyotard bezeichnet diese Haltung auch als *infantia*, als Kindheit: „Ich verstehe unter Kindheit, daß wir schon geboren sind, bevor wir für uns selbst geboren sind. Somit von anderen geboren sind und, obzwar auch die anderen entdeckend, den anderen wehrlos ausgeliefert sind.“ (Lyotard/Gruber 1995, 9 f.) In dieser Haltung der *infantia* verliert das Ich seine Autonomie, seine Sehnsucht nach Selbstbestimmung, verliert es sich letztlich selbst, um wahrhaft empfänglich und darin wahrhaft frei sein zu können, besteht doch wahre Freiheit für Lyotard darin, sich wie ein Kind durch den Anspruch des Absoluten in die Hand, in Beschlag nehmen zu lassen (vgl. ebd., 11 f. und 19). Dies bezeichnet Lyotard auch als „gute Emanzipation“ im Gegensatz zu der von ihm so benannten „bösen Emanzipation“ der am Selbstbestimmungs- und Autonomieverständnis orientierten Aufklärung.

Auch jene Haltung der Empfänglichkeit lässt sich in Bezug setzen zu Elementen jüdischen Denkens: zur Haltung des Hörens auf den Ruf der Stimme Gottes und dem damit verknüpften Gehorsam gegenüber Gott – exemplarisch sind hier die ‚Berufung‘ und der Gehorsam Abrahams, des Mose und der Propheten zu nennen –, auf den Anspruch des Gesetzes, der Tora, zu deren Achtung Israel immer wieder ermahnt wird, wie es überhaupt immer wieder dazu aufgefordert wird, auf JHWH zu hören: „Höre, Israel!“

Die Rettung und Achtung des Undarstellbaren vollzieht sich allerdings nicht allein im Gehorsam und der damit verbundenen Realisation des absolut verpflichtenden Gesetzes, das Ereignis zuzulassen, sondern vor allem auch im erinnernden Zeugnis der Undarstellbarkeit, welches sich an das Paradox der Präsenz in der Absenz, an die Undarstellbarkeit und das Geheimnis des Absoluten und damit das Absolute selbst erinnert und bezeugt – eine Haltung, die Lyotard als anamnetisch bezeichnet. Jene anamnetische Haltung, Zeugnis und Erinnerung, sind Grundkonstanten jüdischer Tradition: Erinnerung und Zeugnis an das Geschichtshandeln Gottes in Schöpfung, Bundesschluss und insbesondere an das Exodusgeschehen und die Gabe des Landes. Allerdings besteht auch hier eine wichtige Differenz zum Erinnerungsverständnis der jüdischen Tradition, denn dort gilt Erinnerung auch als ‚Geheimnis der Erlösung‘; Erinnerung der Vergangenheit, und das heißt insbesondere auch Erinnerung an das Leid und die Opfer der Geschichte, ist konstitutiv mit der messianischen Hoffnung auf Zukunft und Erlösung verknüpft. Dieser messianische Traditionsstrang jüdischen Denkens wird allerdings von Lyotard nicht rezipiert, denn Hoffnung auf Heil und Erlösung wird von ihm mit der ‚Meta-Erzählung‘ des Fortschrittsdenkens der Aufklärung identifiziert.

*Lyotards philosophisches Denken – keine ‚jüdische Philosophie‘,
aber eine ‚jüdische‘ Philosophie*

Lyotards Motivations- wie auch Zielrichtung ist klar: die Namen ‚Auschwitz‘ und ‚Jüdin/Jude‘ stehen exemplarisch für den Ausgangspunkt seines Philosophierens, die sich der ‚Rettung‘ der Namen vor Auslöschung widmet, und seine als postmodern bezeichnete Philosophie wird von ihm vielfach in eine große Nähe zum jüdischen Denken gestellt, wenn nicht sogar damit identifiziert. Insofern ist Lyotard als ein von jüdischen Traditionen inspirierter Philosoph anzusehen, seine postmoderne Philosophie speist sich in ihren Kerngedanken aus Quellen dieser Tradition. Es lässt sich durchaus vermuten, dass Lyotards philosophischer Ansatz ohne jenen Rekurs auf jüdische Traditionsquellen gar nicht denkbar gewesen wäre: zu sehr spielen Überlegungen zum Bilderverbot und zur Undarstellbarkeit

des Absoluten, zur Spur des undarstellbaren Absoluten in Schrift und Name, zur Gabe des Gesetzes und zur Gabe des verpflichtenden Ereignisses, zum Hören und Empfangen dieser Gabe ineinander. Die Philosophie Lyotards ist folglich ein hervorragendes Beispiel für die Einflussnahme jüdischer Traditionen auf die Philosophie. In diesem Sinne lässt sich Lyotard durchaus als ein ‚jüdischer‘ Philosoph bezeichnen: Er war Jude – nicht im Sinne einer Zugehörigkeit zu einer Bekenntnisgemeinschaft, denn er war kein ‚bekennender‘, ‚gläubiger‘ Jude –, sondern im Sinne der Zugehörigkeit zur jüdischen Kultur- und Traditionsgemeinschaft. Diese Herkunft beeinflusste sein philosophisches Denken.⁶

An dieser Stelle seien allerdings auch einige kritische Anmerkungen zur Rezeption jüdischen Denkens durch Lyotard erlaubt. Pikanterweise liefert die Lyotardsche Philosophie nämlich mit ihrer Rezeption jüdischer Traditionen auch den Beweis dafür, dass Lyotards Votum für das Gegeneinander von jüdischem Denken und abendländischer Philosophie in ihrer Extremform so nicht zutreffend ist. Lyotard reformuliert darin die altbekannte Entgegensetzung ‚Athen versus Jerusalem‘, griechisch-abendländische Philosophie versus jüdisch-christlicher Glaube, nur mit der entscheidenden Modifikation, dass Lyotard das Christentum bereits ‚Athen‘ zuordnet. Er selbst ist jedoch ein Beispiel für das Ineinander und die wechselseitige Rezeption und Befruchtung beider Traditionen, speist sich doch sein Denken sowohl aus jüdischen Quellen als auch aus Traditionen abendländischer Philosophie, insbesondere dem philosophischen Denken Immanuel Kants. Man könnte einwenden, dass dieses Ineinander von jüdischer und abendländischer Tradition bei Lyotard gerade das Ergebnis der Erinnerung an das bislang Verdrängte, eben an die jüdische Tradition als des „Anderen der abendländischen Vernunft“ sei und damit ein Beispiel einer neuen, „anderen“, die Moderne und mit ihr das abendländische Denken radikalierenden und redigierenden Philosophie (vgl. Lyotard 1988c, 204–214). Dabei wird jedoch übersehen, dass dieses Ineinander von ‚Jerusalem und

⁶ Selbstverständlich ist damit ein heikles Feld berührt, nämlich die Frage nach dem, ob es überhaupt eine jüdische Identität, das ‚Jüdische‘ gibt, und wenn ja, wie diese jüdische Identität zu verstehen ist. Mit ‚jüdisch‘ ist hier aber weder eine starre Wesensdefinition gemeint, schon gar kein Verständnis im Sinne einer Rasse oder einer Ethnie, sondern lediglich eine Kulturgemeinschaft, die sich an bestimmten Traditionen mit verschiedenen, aber dennoch klar bestimmbareren Elementen, Kerngedanken und Richtungen orientiert, die verschiedenen Quellen entstammen: der hebräischen Bibel, dem Talmud, der Kabbala. Insofern wird man zu Recht von einer jüdischen Identität sprechen können, ohne dabei einem ausgrenzenden und marginalisierenden Identitätsdenken zu verfallen. Vgl. hierzu auch die Einleitung dieses Bandes.

Athen' nicht neu ist: Schon in der Antike beispielsweise findet sich in Philo von Alexandrien ein hervorragendes Beispiel für die wechselseitige Rezeption jüdischer Tradition und griechischer Philosophie. Darüber hinaus weist insbesondere Jürgen Habermas zu Recht auf die große Bedeutung der jüdischen wie auch der christlichen Tradition für die Formulierung philosophischer Grundbegriffe insbesondere der Neuzeit und der Moderne hin, etwa auf den Begriff der subjektiven Freiheit und die Forderung des gleichen Respekts gerade auch für den Fremden, den Begriff der Autonomie, des vergesellschafteten Subjekts, den Begriff der Emanzipation und Befreiung, die Einsicht in Kontingenz und Fallibilität (vgl. Habermas 1994, 56; vgl. auch den Beitrag von Walter Lesch in diesem Band). Bezeichnenderweise klammert Lyotard in seiner Rezeption jüdischen Denkens diese Traditionsstränge aus, repräsentieren sie doch für ihn nicht das jüdische Denken und dessen Einflussnahme auf die Philosophie auch und insbesondere der Neuzeit und der Moderne, sondern die von ihm kritisierten Meta-Erzählungen der aufklärerischen Moderne.⁷

Außerdem basieren Lyotards Interpretationen des abendländischen wie auch des jüdischen Denkens, die das Fundament seiner These von der Entgegensetzung jüdischen und abendländischen Denkens bilden, wohl einer eher pauschalisierenden Perspektive: Abendländisches Denken ist keineswegs ausschließlich Identitäts- und Präsenzdenken, der Neuplatonismus beispielsweise, wiewohl identitätsphilosophisch ausgerichtet, betont die radikale Entzogenheit und Unfassbarkeit des überseienden Einen, ebenso die breite Tradition Negativer Theologie etwa eines Dionysius Areopagita oder eines Johannes Scottus Eriugena. Und nicht jede Rede vom Absoluten ist identitätsphilosophisch bzw. onto-theologisch konzipiert, denkt man z. B. an die christliche Mystik, insbesondere diejenige Meister Eckharts.

Die Rezeption jüdischer Tradition durch Lyotard macht aber auch deutlich, dass Philosophie niemals wertneutral oder voraussetzungslos ist: Sie hat ihre Voraussetzungen, ihren ‚point of view‘ selbst noch dort, wo dieser – wie in der Lyotardschen Philosophie – nicht expliziert, nicht offen gelegt wird, denn Lyotard bekennt sich an keiner Stelle zu einem ‚jüdischen‘ Standpunkt in dem Sinne, dass er sich explizit und offensiv in die jüdische

⁷ Unabhängig davon wäre auch zu fragen, ob Lyotards Kritik am autonomen Subjekt und am Fortschrittsdenken die etwa von Adorno herausgestellte Dialektik des Fortschritts und der Autonomie übersieht und damit nur ein bestimmtes, überzogenes Fortschrittsdenken und eine ebenso überzogene Vorstellung von Autonomie und Subjektivität im Sinne eines sich selbst ermächtigenden, isolationistischen Subjekts trifft, nicht aber den Subjekt- und Fortschrittsgedanken überhaupt. Vgl. hierzu z. B. Wendel 1999, 152 f.

Tradition hineinstellt und über seine eigenen – auch durch diese Tradition beeinflussten – Voraussetzungen reflektiert. Zweifellos aber prägt diese Tradition sein Denken im Sinne einer Abkünstigkeit aus einer bestimmten Traditions-, Kultur- und Wertegemeinschaft, eines bestimmten Denkhorizontes, der Lyotard aufgrund seiner jüdischen Herkunft vermittelt worden ist. Umgekehrt – und das darf nicht übersehen werden – ist auch die Rezeption dieser Tradition durch einen bestimmten Blickwinkel, einen Standpunkt geprägt, und zwar durch den Blickwinkel der Postmoderne. Dies zeigt sich insbesondere an Lyotards Modifikationen der rezipierten Tradition und an der damit verbundenen Konstruktion einer bestimmten Tradition jüdischen Denkens zu *dem* jüdischen Denken überhaupt, das dann, solcherart zu einem monolithischen Block konstruiert, dem ebenfalls zu solch einem Block konstruierten abendländischen Denken gegenübergestellt wird. So verabschiedet Lyotard beispielsweise die Personalität des Absoluten, versteht das Bilderverbot als Aufforderung der Anerkennung einer absoluten, radikalen Absenz und Transzendenz, begreift die Haltung des Hörens und Empfangens der Gabe von *tora* und *aretz* als Haltung passiven Gehorsams, Unterwerfung und Empfänglichkeit unter Ausschaltung des doch bereits in biblischen Traditionen wurzelnden Individualitäts- und Freiheitsverständnisses, das dann in der Moderne voll zur Entfaltung kommt, gerade auch unter maßgeblichem Einfluss jüdisch-christlicher Traditionen. Gänzlich ausgeklammert bleibt bei Lyotard schließlich die messianische Tradition und die damit verbundene Hoffnung auf Versöhnung.

Ist Lyotard ein ‚jüdischer‘ Philosoph und seine Philosophie dementsprechend eine ‚jüdische‘ Philosophie, so ist sie doch keine ‚jüdische Philosophie‘ – ein klein anmutender, aber gleichermaßen bedeutender Unterschied! Denn eine Philosophie, die sich auf jüdische Traditionen bezieht, ist keine ‚jüdische Philosophie‘ im Sinne einer explizit aus der Perspektive gläubigen, bekennenden Judentums reflektierenden Philosophie oder auch im Sinne eines philosophischen Denkens, das seine eigenen Voraussetzungen benennt, offenlegt, reflektiert und von dort her eine Philosophie formuliert – nicht zwingenderweise ausschließlich für Jüdinnen und Juden.⁸ Schon gar nicht ist ‚jüdische‘ Philosophie mit jüdischer Religionsphilosophie gleichzusetzen. Insofern ist Lyotards postmoderne Philosophie nichts anderes als ein Denken, das sich von der Shoa herausgefordert und vom eigenen jüdischen Traditionshorizont befruchtet – und solcherart ‚jüdisch‘ – auf den Weg zu einer ‚Radikalisierung der Moderne‘ macht – nicht mehr, aber auch nicht weniger!

⁸ Vgl. hierzu auch die Einleitung dieses Bandes.

Literatur

- Habermas, J.: Israel und Athen oder: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Zur Einheit der multikulturellen Vielfalt. In: Diagnosen zur Zeit. Mit Beiträgen von J. B. Metz/G. B. Ginzel/J. Habermas/D. Sölle. Düsseldorf 1994, 51–64.
- Kant, I.: Kritik der Urteilskraft. Hamburg 1974.
- Lévinas, E.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und zur Sozialphilosophie. Freiburg i. Br., München 1983.
- Lévinas, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg i. Br., München 1992.
- Lienkamp, Chr.: Denken nach Auschwitz in der Philosophie Jean-François Lyotards. Eine Herausforderung für die Politische Theologie? In: W. Lesch/G. Schwind (Hrsg.): Das Ende der alten Gewiheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne. Mainz 1993, 115–133.
- Lyotard, J.-F.: Streitgespräche, oder: Sprechen nach „Auschwitz“. Bremen 1982.
- Lyotard, J.-F.: Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit. In: Ders.: Immaterialität und Postmoderne. Berlin 1985, 91–102.
- Lyotard, J.-F.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Graz, Wien 1986a.
- Lyotard, J.-F.: Der Augenblick, Newman. In: Ders.: Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens. Berlin 1986b, 7–23.
- Lyotard, J.-F.: „Post-Scriptum zum Schrecken und zum Erhabenen“. In: Ders.: Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985. Wien 1987, 91–98.
- Lyotard, J.-F.: Heidegger und „die Juden“. Wien 1988a.
- Lyotard, J.-F.: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: W. Welsch (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Diskussion. Weinheim 1988b, 193–203.
- Lyotard, J.-F.: Die Moderne redigieren. In: W. Welsch (Hrsg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte zur Postmoderne-Rezeption. Weinheim 1988c, 204–214.
- Lyotard, J.-F.: Der Widerstreit. München ²1989a.
- Lyotard, J.-F.: Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis. Wien 1989b.
- Lyotard, J.-F.: Das Erhabene und die Avantgarde. In: Ders.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit. Wien 1989c, 159–187.
- Lyotard, J.-F.: Vor dem Gesetz, nach dem Gesetz. In: E. Weber (Hrsg.): Jüdisches Denken in Frankreich. Frankfurt a. M. 1994, 157–182.
- Lyotard, J.-F./Gruber, E.: Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichem“. Düsseldorf, Bonn 1995.
- Lyotard, J.-F./Thébaud, J.-L.: Au Juste. Conversations. Paris 1979.
- Scholem, G.: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M. 1980.
- Scholem, G.: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt a. M. ⁹1998.
- Wendel, S.: Jean-François Lyotard. Aisthetisches Ethos. München 1997a.
- Wendel, S.: Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bilderverbots bei Jean-François Lyotard. In: Rainer/Janßen (Hrsg.): Jahrbuch Politische Theologie II: Bilderverbot. Münster 1997b, 142–155.
- Wendel, S.: Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie. In: K. Müller (Hrsg.): Fundamentaltheologie. Flucht-

linien und gegenwärtige Herausforderungen. In konzeptioneller Zusammenarbeit mit G. Larcher. Regensburg 1998, 193–214.

Wendel, S.: Von der Postmoderne zurück zur Moderne. Adornos Kritische Theorie als Anknüpfungspunkt für eine Theologie der späten Moderne. In: Orientierung 13/14 (1999), 151–157.