

Georg Christoph Tholen

Sprechen ‚nach‘ Auschwitz.

Zum Denken der Differenz bei Jean-Francois Lyotard¹ (1997)

Der Holocaust bedeutet unwiederbringlich auch das Ende jedweder Metaphysik der Versöhnung: „seit Auschwitz heißt den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod.“² Was nach Adorno unter dem Namen „Auschwitz“ nicht nur singular, sondern, so Lyotard „unverknüpfbar“, genauer: „ohne Namen bleiben“³ läßt, ist die Unwiederherstellbarkeit des Eigennamens *des* Menschen. *Fines hominis* meint also das Ende der „Theomorphisierung des Menschen“⁴, mithin der Eigentlichkeit von Herkunft wie Ankunft, sowie aller Visionen von Heil und Erfüllung: „Gott ist in Auschwitz tatsächlich gestorben, jedenfalls der Gott des griechisch-christlichen Abendlands, und es entbehrt nicht des geringsten Zufalls, daß die, die man vernichten wollte, in diesem Abendland für einen anderen Ursprung des Gottes zeugen [...], für einen anderen Gott [...], der frei blieb von der hellenistischen und römischen Umfassung und eben darum das Programm der Vollendung durchkreuzt.“⁵

Der Entzug der Bilder, der folglich nach Auschwitz übrig bleibt, heißt Bilderverbot, noch einmal und abermals verschoben: Zu denken ist die Schuld einer unendlichen Anamnese, die zu den Ursprüngen von Mythos und Religion zurückkehrt, damit die Zwietracht, die in ihnen stets wiederkehrt, sich nicht zwanghaft und abermals – als erpreßte Versöhnung oder als absolute Vernichtung – wiederholt. Es geht um eine Desillusionierung, die schon das religionskritische Anliegen Freuds motivierte, und die es implizit mit dem Riß, d.h. mit dem Trennungszeichen⁶ zwischen jüdischer Gesetzesreligion und christlicher Versöhnungsreligion, zu tun hat. Die Einverleibung des Heterogenen der Sprache,

¹ modifizierte Fassung eines Beitrages, erschienen unter dem Titel ‚Anamnesen des Undarstellbaren. Zum Widerstreit um das Vergessen(e)‘ in: E. Weber/G.C. Tholen (Hg.) *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien 1997 (Turia+Kant), S. 225-238.

² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 362.

³ Jean-François Lyotard, *Streitgespräche, oder: Sprechen „nach“ Auschwitz*, Bremen 1982 (Impuls-Verlag), S. 34; vgl. auch ders., *Heidegger und „die Juden“*, Wien 1988.

⁴ Werner Hamacher, *Pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel*, in: G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums. Schriften 1796-1800* hrsg. und eingeleitet von Werner Hamacher, Frankfurt am Main – Berlin – Wien 1978, S. 152.

⁵ Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris 1987, hier zitiert nach J.F. Lyotard, *Heidegger und „die Juden“*, a.a.O. S.92.

⁶ „Der Gegensatz von jüdischer oraler Kultur und christlicher Visualität, den Philos Abraham als Sinneswandel durchlebte, läßt sich als jüdisch-christlicher Gegensatz schlechthin fixieren. Gemeinsam ist den beiden Religionen das demiurgische Wort; es trennt sie hingegen die Theorie des Zeichens.“ (Manfred Schneider, *Luther mit McLuhan. Zur Medientheorie und Semiotik heiliger Zeichen* in: F.A. Kittler / M. Schneider / S. Weber (Hrsg.), *Diskursanalysen 1: Medien*, Opladen 1980, S. 15.

die mit der Auflösung der jüdischen Religion in die Ontologie des Christentums einherging, schreibt sich noch in der spekulativen ‚Aufhebung‘⁷ der Philosophie Hegels, fort.⁸ Da nach Hegel das *Wesen des Christentums* darin besteht, in der Figur des Christus das Textgewebe jüdischer Gesetzlichkeit, d.h. die Mutter-Sprache, aufzulösen, um das ewige Reich der Versöhnung mit dem Vater aufzurichten, deutet eben diesen Systemzwang der Religion und Philosophie Freud als eine Variante des Familienromans des Neurotikers, d.h. als Stillstellung der Geschlechterdifferenz, die das Subjekt ‚sexuieren‘.⁹ Eben hiervon erzählt Freuds historischer Roman *Der Mann Moses*. Wieder und anders gelesen, bezeugt dieser Text die Tradition des jüdischen Denkens der Nicht-Identität und des unmöglichen Ganzen. Freud geht es hierbei nicht um das Problem des Schöpferglaubens, sondern um die in ihm wirksame Differenz der Wiederholung: Moses war kein „Visionär“.¹⁰

Nach und mit seinem *Widerstreit* versuchte Lyotard – in erneuter Rückwendung zu Freud – den traumatischen Riß in der Geschichte als eine Ethik des Undarstellbaren zu begründen, die auch eine Ästhetik genannt werden kann, wenn hiermit das Problem des Bilderverbots so gewendet wird, daß das Undarstellbare weder bloß erinnert noch vergessen wird, sondern als die schwierige Kunst eines Gedächtnisses beschrieben wird, das nicht vergißt, daß wir den traumatischen Einbruch in der Geschichte stets vergessen.¹¹

Nach der Krise der phänomenologischen Gewißheit eines in seiner Wahrnehmung bei sich selbst bleibenden Subjekts artikulierte sich in der nachexistentialistischen Philosophie Frankreichs ein Denken der Differenz, das diese an sich selbst nicht-identische Differenz nicht bloß als einen mit der *Identität* wieder versöhnbaren *Unterschied* gleichsetzen wollte, sondern das Doppelspiel der

⁷ „Die *Aufhebung* ist einer dieser hübschen Träume von Philosophie“ (Jacques Lacan, *Encore*. Das Seminar, Buch XX, Weinheim/Berlin 1986, S. 93 [Paris 1975]).

⁸ „Das geschlossene System einer spekulativen Ontologie ist möglich erst aufgrund des offenen Systems der dialektisch prozedierenden Differenz, die jeder ontologischen Fixierung, die sich durch sie ergibt, zugleich die Bedingung ihrer Möglichkeit entzieht.“ (Werner Hamacher, a.a.O. S. 162).

⁹ Noch Emmanuel Lévinas’ Bibel-Lektüre zeigt diese Gabelung oder Spaltung der menschlichen Subjektivität am Beispiel der *Rippe Adams*; vgl. Emmanuel Lévinas, *Du sacré au saint*. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Paris 1977.

¹⁰ Ulrich Sonnemann, „Mose oder die Zukunft der Autorität, in: ders., *Tunnelstiche*. Reden, Aufzeichnungen und Essays, Frankfurt am Main 1987, S. 69; *Der Mann Moses* ist jener Text, von dem ausgehend psychoanalytische Kulturtheorie untersucht, warum und wie Phantasmen universaler Herrschaft den imaginären Figuren der Erlösung und Auserwähltheit als einer *unio mystica* der vollendeten Geschichte sich verdanken, aber auch, wie solchen Heilsversprechen gegenüber eine Ethik zu reformulieren wäre, die das symbolische Gesetz nicht überspringt. Vgl. hierzu exemplarisch die unter dem Titel *Religion-Mythos-Illusion. Die Visionen der Erlösung und der Entzug der Bilder* (in: *Fragmente* 29/30, Kassel 1984) erschienenen Beiträge.

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich: Elisabeth Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas’ Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* [La Haye, 1978, dt. unter dem Titel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, München 1992], Wien 1990.

Differenz, nämlich als Aufschub von Identität sich von sich selbst unterscheiden zu müssen (Differance), bewahren möchte. Lyotard situiert sich hier (in seinem Spätwerk) etwas anders als Deleuze und Derrida (und doch in dialogischer Nähe zu diesen Denkern) und bezieht sich in seinen neueren Schriften auf Motive der *Negativen Dialektik* Adornos, die er freilich um eine Nuance verschiebt: er mißtraut der von der Hegelschen Denkfigur der Aufhebung nicht hinreichend losgelösten Vorstellung eines aufhebbaren Verlusts, der - so Lyotard - Adorno letztlich verpflichtet blieb. Und doch ist mit der Rückkehr zu Adorno und Freud eine Verschiebung markiert: die Distanznahme der ‚fröhlichen Wissenschaft‘, die als Abschied von den *Großen Erzählungen*, von der *einen* Geschichte als einer Heilsgeschichte, begann und Lyotards *Patchwork der Minderheiten* mit dem *Anti Ödipus* von Deleuze und Guattari verband, wird nunmehr zu einer *negativen Theorie* im Sinne Adornos.

Mit seinem Buch *Heidegger und "die Juden"*¹² knüpft Lyotard an seine *Streitgespräche* und an verwandte Denkmotive Derridas¹³ sowie Lacoue-Labarthes an und präzisiert die Frage nach einem Gedächtnis, das seine eigene Unvollständigkeit mit derjenigen historischer Ereignisse vermittelt und nicht zugunsten eines geschlossenen Modells (Gedächtnis als Behälter oder Speicher) vereinfacht. Die Frage, die für Lyotard Auschwitz als nicht-akzidentielle, un(ab-)schließbare Wunde stellt, ist die nach der unmöglichen Textur jeden Textes, der ‚an Auschwitz‘ anzuschließen versucht. Damit ist sie zugleich eine zeittheoretische Frage nach dem Ende, nach dem Tod¹⁴, und auch nach dem Problematisch-Werden jeglichen ‚Resultats‘ oder ‚Ziels‘ einer spekulativen Dialektik, die selbst noch da, wo sie als *Absturz der Metaphysik in Mikrologie* (Adorno) gedacht war, dem dialektischen *Satz-Universum* treu bleibt.¹⁵ Was „nach Auschwitz“ ohne Namen bleibt beziehungsweise kein Resultat erbringt, ist die Logik der Versöhnung oder Übereinstimmung als einer phonozentrischen Fiktion der *einen* Stimme, die idealisch mit sich zu verschmelzen wähnt. Diese Nicht-Kommunizierbarkeit erheischt die Unterbrechung jeden ‚schönen‘ Todes, wie ihn noch die Dialektik der Geschichtsphilosophie als etwas Vollendbares zu begründen versuchte.

¹² Siehe Fußnote 2.

¹³ Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989.

¹⁴ Vgl. auch hierzu die neueren Arbeiten Derridas, der nicht von ungefähr die unvordenkliche Gabe der Zeit mit der onto-theologisch nicht zu vereinnahmenden Frage nach dem Tod verbinden. Möglich wird eine Relektüre Heideggers und seiner existentialen Analytik des Todes über den Gedanken des Aufschubs, den der Tod nach Freud und Lévinas als unzugänglicher meint: „Wie aber die unterschiedlichen Ansätze Freuds und Lévinas‘ gezeigt haben, konstituiert sich die Jemeinigkeit des Daseins ausgehend von einer ursprünglichen Trauer, in der der Bezug zum anderen begründet ist. Auch für die Politik in ihrer ökonomischen Dimension gilt, daß sie nicht ohne Organisation des Raums und der Zeit der Trauer, nicht ohne anamnestiche und thematische Beziehung auf den Geist als wiederkehrenden und nicht ohne den Gast als *ghost* der uns als Geisel nimmt, als eine sich eröffnende Gastlichkeit zu denken ist.“ (Jacques Derrida, *Ma mort est-elle possible? [Ist mein Tod möglich?, Vortrag in Kassel 19.1.93, unveröffentlichte Zusammenfassung in der Übersetzung von Michael Wetzel, leicht modifiziert]*).

¹⁵ Vgl. hierzu Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987.

Im Sinne einer a-chronischen Zeitlichkeit des ‚Ent-eignisses‘ (Heidegger) bedeutet die zeitliche Zäsur jenes *nach* im Ausdruck „nach Auschwitz“ kein Wiederaufleben, „sondern die Wieder-Holung eines Metrums, das von keiner Betonung mehr gegliedert wäre und [...] es würde nichts besagen.¹⁶ Eben diese Leer-Stelle des Namens verweist – so Lyotard – ebenso wie der ‚Abgrund der beiden Kant’schen Kritiken‘, welcher in der dritten Kritik zwar thematisch, aber wegen seiner inhaltlichen Bestimmung *als* Erhabenes bereits plaziert ist, auf einen Entzug des Erhabenen, der als Sublimation ortlos widersteht. Diese Leerstelle also zeugt von der prinzipiellen Dissonanz von Zeichen und Sinn. Sie wiederholt das Trennungszeichen von jüdischer Gesetzes- und christlicher Versöhnungsreligion, deren je eigene Theorien der Zeichen selber voneinander sich unterscheiden.¹⁷ Lyotard dekonstruiert Hegels *Geist des Christentums*, demzufolge ja das Judentum nicht zur widersprüchlichen Einheit seiner Bestimmungen gelange, nicht in ihr aufgehoben sei. Er rekurriert hier auf die Freudsche Psychoanalyse, und zwar dort, wo sie in den religionskritischen Analysen das Gesetz eines ursprungslosen Gesetzes entdeckt.

Der Unterschied oder Schnitt, welcher die Signifikanten ebenso wie die Geschlechter trennt, bleibt gegen seine als Identität bestimmbare Wahrheit versetzt. Deshalb ist in der bilderlosen, und das heißt auch in der jegliche imaginäre Vollkommenheit untersagenden Gottesvorstellung der jüdischen Gesetzesreligion von eben dieser Scheidung, von der zum Opfer der Beschneidung gemilderten Kastration, die als Kainsmal gleichwohl bestehen bleibt, unablässig die Rede. Der Aufschub des reinen Unterschiedes ist in ihr präsenter als in der – perfektfuturisch – sich als erfüllt oder erfüllbar wahnenden Präsenzmetaphysik Hegels. Er ist mithin eine unzeitgemäße Präsenz, eine Überraschung beziehungsweise ein Präsent, welches noch jeder Gegen-Gabe – im Sinne ökonomischer Tauschäquivalenz wie im Sinne konsensueller Sprechaktnormen – sich entzieht und sie doch ermöglicht.¹⁸ Gewiß sucht Abraham zum Beispiel – wie Werner Hamacher gezeigt hat – die Einheit in der Idee Gottes. Da aber diese Idee der Einheit eine Einheit mit dem Unterschiedenen ausschließt, muß das empirische Geschlecht des Volkes Abrahams, welches als heterogenes Volk eine Einheit stört, im Stande des Opfers, im Stande der imaginierten Kastration bleiben. Ohne die transzendente Einheit des Geschlechts in Gott zu bewahren, muß die Bedingung seiner Möglichkeit: das empirische Geschlecht in seiner Individualität – geopfert werden. Doch würde die Zerstörung des Geschlechtes zugunsten der Reinheit der Idee wirklich praktiziert, wäre dessen Herrschaft nicht minder zerstört. Also bleibt das Opfer suspendiert. Dem Mal der Beschneidung, das den

¹⁶ Jean-François Lyotard, *Streitgespräche ...*, a.a.O., S. 36.

¹⁷ Vgl. hierzu Manfred Schneider, *Luther mit McLuhan. Zur Medientheorie und Semiotik heiliger Zeichen*, in: F.A. Kittler, M. Schneider, S. Weber, *Diskursanalysen 1 – Medien*, Opladen 1987, S. 13-25.

¹⁸ Siehe Fußnote 3.

reinen Schnitt metaphorisiert, eignet die Natur des Fetischs, der – so Freud – den reinen Schnitt der Kastration endlos aufschiebt. In der Tradition der Gesetzesreligion also findet sich das Moment der dezentrierenden Verschiebung eines jeglichen Zentrums.

Ernstgenommen wird damit das unentscheidbare Spiel der Zeichen: atopisch und nomadisch zu sein wie das paradoxe Möbiusband einer Oberfläche ohne Innen und Außen. Das diesem Spiel entrobene Signifikat absoluter Präsenz denkt sich hingegen als bloß aufgeschobenes und in der Ferne bei sich selbst ankommendes. Freuds Psychoanalyse des Fetischismus, mit der sich das ontologische Familienmal der spekulativen Dialektik als Phantasma begreifen läßt, durchkreuzt jegliche Definition einer Kontinuität fingierenden Erinnerung: der lebendige Geist der platonischen Erinnerung liest sich ihm zufolge als die Kastration abwendende Aufhebung jener aufklaffenden Wunde, die das Geschlechtsverhältnis zu schließen sich weigert. Der Entzug der Bilder, der als Schuld unendlicher Anamnese schon in der jüdischen Religion des Bilderverbotes wirkte, ist zentral in der Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Denn in dieser Schrift wird die ursprungslose Wiederholung als eine nichtgelingende Wiederholung gegen ihre Beglaubigung und Identifizierung als Mythos und Fetisch dargestellt, und ihr wird mithin die Unterschrift, d.h. der Eigenname eines vorgeblich ‚Jüdischen‘, verweigert.

Von solcher undarstellbaren, traumatisch-schockhaften Zeit eines Gesetzes ohne Namen ausgehend, präzisiert Lyotard in seinem Buch *Heidegger und „die Juden“*, warum er den Ausdruck „die Juden“ in Anführungszeichen setzt, warum er also für das Denken einer stets zu früh wie zu spät eintretenden Differenz, die sich in der Unmöglichkeit einer *Großen Erzählung* bekundet, nicht auf eine politische oder gar religiöse Gestalt einer jüdischen Identität abzielt. Denn damit würde selber noch einmal die Spur der Vernichtung verwischt werden. So wie Derrida in ähnlichem Zusammenhang betont, daß die Spur der *differance* weder *Hyper-Essentialität* noch *negative Theologie* sei, sondern vielmehr der Chorismos des Zwischenraums, d.h. keine adressierbare und somit anwesende Abwesenheit¹⁹, so betont auch Lyotard, daß die Schuld der unendlichen Anamnese Be-

¹⁹ Mit Heidegger die Kritik der *Präsenzmetaphysik* zu denken, ohne dabei aber dessen Still-schweigen über die Judenvernichtung zu überspringen oder beiseite zu schieben, ist hierzulande kaum gelungen. Und doch ist dieser Denkweg nicht zu vermeiden, wie Lyotard betont: „Die Affäre Heidegger ist eine ‚französische Affäre‘. Man mag eine solche Zuschreibung verabscheuen und ich verabscheue sie, insofern sie einer Geo-Philosophie Vorschub leistet, die neben anderen, und das nicht zuletzt dank Heidegger, ein Zeichen, ein wiederkehrendes Zeichen des (zweifelloso unwiderruflichen) Niedergangs des Universalismus der Aufklärung ist. Gleichwohl bleibt bestehen, daß die ‚Franzosen‘, wenn anders sie dafür empfindlicher sind, d.h. durch Rimbaud, Mallarmé, Flaubert, Proust, Bataille, Artaud, Beckett – durch das also, was sie ‚écriture‘ nennen –, bezeugen, daß die Literatur (um hier nur von ihr zu sprechen) ihre Aufgabe wahrhaft nur daran hat, in Worten darzustellen und zu offenbaren, was in aller Darstellung fehlt und was in ihr vergessen bleibt. Eine ‚Präsenz‘, die ... nicht so sehr am Rande als im Herzen der Darstellung währte. Ein Namenloses inmitten des Geheimnisses der Namen. Ein Vergessenes, das nicht dem Vergessen einer

grenzung des Mit-Teilbaren und Kommunizierbaren, also des Gemeinschaftlichen meint: “Was Gemeinschaft genannt wird, beruht auf der Vergessenheit dieser unmöglichen Mitteilung, im Tun einer Selbstkonstitution, [...] die tautegorisch das Gemeinwesen als Werk (ihrer selbst) erzeugt.”²⁰

Unvereinbarkeit statt obsessioneller Kommunikationszwang – so lautet Lyotards Plädoyer für eine unzeitgemäße Differenz.

Wirklichkeit geschuldet ist, denn nichts wurde je erinnert, und das man nur als ein ‚vor‘ allem Eingedenken und allem Vergessen Vergessenes zurückrufen kann, und auch indem man es wiederholt.” (Jean François Lyotard, Heidegger und “die Juden”, a.a.O. S. 13,14).

²⁰ Ebd. S. 105f.