

(MoMo Berlin / Vortrag vom 05.03.2000)

Dieter Mersch

›**Geschieht es?**‹

Ereignisdenken bei Derrida und Lyotard

»Die negative Philosophie war durch ihr allem Sein zuvorkommendes Denken apriorische Wissenschaft. Der Anfang der positiven Philosophie ist das allem Denken zuvorkommende Sein.«

Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Philosophie der Offenbarung*

1.

In seinen Analysen zu den Farbtafeln Barnett Newmans verbindet Lyotard die Erfahrung des Erhabenen mit dem Undarstellbaren schlechthin.¹ Festgehalten werde darin der *Augenblick des Auftauchens* selbst, in dem nicht »etwas« geschieht, sondern das *Geschehen selbst* aufbricht: »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



Christo und Jeanne-Claude, *Wrapped Reichstag* (1995)

Demgegenüber hat Jacques Derrida, vor allem in seinen Überlegungen zum Theater Artauds, dem Ereignis – oder besser: dem »Ereignen«, um seine verbale Struktur zu unterstreichen – jeglichen Status eines *Zuvorkommenden* abgesprochen: Was sich ereignet, geschieht immer schon im Modus einer »Auszeichnung«, der »Wiederholung« und folglich der »Nachträglichkeit«. Die maßgebliche Passage in *Schrift und 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.«³ Damit ist der Gegensatz zwischen dem *Entgegenkommenden* und dem *Verspäteten* gekennzeichnet. Im folgenden wird versucht, ihren

verschiedenen Spuren in den Werken Derridas und Lyotards nachzugehen.

2.

Derridas Abweisung der Möglichkeit des Ereignisses wurzelt in seinen Analysen des Zeichens. Diese wiederum gründen in der Saussureschen Semiologie. Die Prämissen sind bekannt: Differenz zwischen Signifikant und Signifikat, die als Zeichen eins sind, zugleich die Abgrenzung der Zeichen untereinander in einer Ordnung differentieller Ketten, die bereits bei Saussure einem beständigen Gleiten in der Zeit unterworfen sind. Das Modell entspringt dem Versuch, inmitten einer Fluktuation, die weder Anfang oder Ende noch Ursprung und Finalität zuläßt, eine Systematik zu finden, die erlaubt, das Zeichen zu definieren. Die Grundidee Saussures bildet das »Tranchen«, die Verfertigung von Schnitten, die, der Hegelschen Logik vergleichbar, zugleich ein System von Unterscheidungen wie dessen innerer Bewegung 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, (ii) seine Dynamik einzig im Prozeß von Markierung und Remarkierung, d.h. seiner Iterabilität aufzulösen, mithin jenseits der Flüchtigkeit der *phoné* einen *skripturalen Kern* zu entschälen, der die Schrift *vor* die Sprache und die *Grammatologie* *vor* die *Linguistik* stellt, und (iii) die Möglichkeit der differentiellen Struktur, die das System der Sprache bzw. der Schrift beherrscht, in einem *Agens* zu gründen, das das System der Unterschiede allererst erzeugt.⁴ Nicht von dem her, was es *ist*, sondern von seiner *Performativität*, seinen *Effekten* her entzifferbar, bildet die »*différance*«, die ihren Sonderstatus schon durch ihren Neologismus ausweist, den »nicht-volle[n], nicht-einfache[n] Ursprung der Differenzen«.⁵ Bezeichnet ist damit die *genuine* »Tätigkeit« *des Denkens* im Sinne eines »Unter-Scheidens«. Weit davon entfernt, *intentional* verstanden werden zu können, *exponiert* sie sich *im Vollzug*, indem sie die »Form« der Sprache überhaupt, gleichwie jeglichen Diskurs, »formiert«.

Man kann das Geschehen der *différance* somit als Ereignis der Schrift verstehen. Dann wird jedes Ereignis wiederum, soweit es

markiert oder bewahrt werden kann, durch es »vereignet«. Die *différance* kommt ihm zuvor: Sie verleiht ihm innerhalb der Schrift einen Platz, eine Stellung. Sie nennt das Zuvorkommende: Folglich unterliegt das Ereignis »immer schon« der Struktur der Wiederholbarkeit: Es »erscheint« im Modus des Perfekts. Die maßgebliche Trennungslinie verläuft also zwischen Ereignis und Zeichen: »Nie kann ein Zeichen ein Ereignis sein, wenn Ereignis etwas unersetzlich und irreversibel Empirisches sein soll. Ein nur »einmal« vorkommendes Zeichen wäre keins. [...] 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,« heißt es in *Die Stimme und das Phänomen*.⁶ Mit anderen Worten: 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 ist. Dann steht mit der Wiederholung ebensosehr die Differenz am Anfang, weshalb es kein Text-Äußeres, kein »jenseits« des Textes gibt, insbesondere keine Präsenz, keine Gegenwart, die sich unabhängig von der Textur benennen oder aufweisen ließe: »Man muß schneiden«, heißt es in der zweifachen *Séance*, den Überlegungen Derridas zu Mallarmé in *Dissemination*, »weil [...] das Anfangen sich entzieht und sich teilt, sich auf sich hinfaltet und sich vervielfältigt [...].«⁷ Entsprechend hat, »[w]eil es damit anfängt, daß es sich wiederholt«, das Ereignis »die Form der Erzählung«. ⁸ Seine Gegenwärtigkeit wäre folglich von der Differenz her »und nicht umgekehrt ableitbar«. ⁹ Doch ist darin die Struktur des »Als« entscheidend, die stets vorgängig bleibt, denn alles, was erscheint, und sei es ein Erscheinen »als solches«, hat nach Derrida sein Erscheinen, die Anwesenheit seines Augenblicks bereits getilgt, indem es mit dieser Struktur bereits einen Riß, eine ursprüngliche Kluft in sich trägt.

Der Umweg, der auf diese Weise gezeichnet wird und der stets auf die Schrift zurückkommt, entspricht genau jener Struktur der »Verspätung«, wie sie Derrida bereits in seinen frühen Auseinandersetzungen mit Edmund Husserl entwickelt hat.¹⁰ Sie fällt sowohl mit dem Thema von Wiederholung und Differenz zusammen, als auch mit der Privilegierung der Zeitstruktur des *Perfekts*. Der Topos gehört zu den 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 Thematik des *apophantischen*, *hermeneutischen* oder *semiologischen* »Als«, das bereits im Moment der Markierung virulent wird, mit denen der Schrift, der »Spur« und der *différance*. Doch besteht eine Aporie der Derridaschen Schriftkonzeption darin, daß die *différance* keineswegs die Präsenz tilgt, weil die Schrift, qua *Spurenschrift*, soweit sie lesbar sein soll, selbst noch erscheinen, d.h. auch *wahrnehmbar* bleiben muß. Anders ausgedrückt: es gibt etwas an der Spur, das *nicht verlöscht*, das sich nicht austreicht, selbst wenn sie durch andere getilgt wird, also ihre Lesbarkeit einbüßt – etwas, was wiederum kein »Etwas« im Sinne einer Artikulation oder Identifikation bildet, das aber zu ihren Bedingungen selbst gehört: ihre Materialität.

Zwar denkt auch Derrida von der Materialität her, soweit er von der Ordnung der Signifikanten ausgeht, doch handelt es sich um eine skripturale Materialität, d.h. eine stets schon formierte. Er beharrt deshalb auf der *Paradoxalität der Spur*, »die nur ankommt, um sich davonzumachen, um sich selbst auszustreichen in der Remarkierung ihrer selbst [...], die sich, um anzukommen, in ihrem Ereignis, austreichen muß [...].«¹¹ Die Paradoxie partizipiert wiederum an der Aporie des Mediums, das sich, qua Medium, notwendig entgeht: Es *zeigt sich*, im Prozeß des Zeigens, *nicht selbst mit*. Es gehört daher zu seinem Ereignis, *im Erscheinen* sogleich wieder zu *verlöschen*: Lyotard wird, aus derselben Aporie, den umgekehrten Schluß zieht. Allerdings inhäriert bei Derrida das Nichterscheinen des Erscheinens, das die Struktur der Nachträglichkeit am Ort der Spur wiederholt, bereits ihrem Begriff, soweit sie ein *Gewesenes* markiert: Die Spur ist bereits »vorübergegangen«, weshalb sie einen exklusiven Bezug zur *Vergangenheit*, zum »Immer-schon-da« (*toujours-déjà-là*) unterhält. Das bedeutet: Sie hat nur Gegenwart, soweit sie mit Gedächtnis durchtränkt, und mithin, in Anspielung auf eine Lacansche Figur, schon

inszenierte Gegenwart ist. Das *Denken der Schrift, der Spur* ist somit vor allem ein *Denken des Perfekts*, so daß es im gesamten Derridaschen Œuvre eine *Auszeichnung der Erinnerung* gibt: Spur ist, wie es in der *Grammatologie* heißt, das »Ur-Phänomen des ›Gedächtnisses‹«.12

Allerdings berührt Derrida mit seinem späteren *Denken der Gabe* einen Punkt, der aus dem Paradigma der *différance* und der Schrift hinausführt, auch wenn dieser nur *indirekt* über das Lesen und Wiederlesen anderer Schriften, vor allem Marcel Mauss' Theorie des Gabentauschs, markiert werden kann. Denn die »Gabe« entzieht sich ihrer Skriptur. Nicht nur tritt sie aus dem Kreis der Ökonomie heraus; sie sperrt sich der Tauschbarkeit, auch wenn sie ausschließlich im Rahmen deren Gesetze formuliert werden kann. »Damit es Gabe 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 [...].«13 So bezeugt die Gabe ihre paradoxe Struktur in der Unmöglichkeit ihrer Annahme wie Beantwortung, die sie ebenso sehr an die Schrift bindet, wie sie sich ihr entbindet, denn »[d]ie Gabe als Gabe dürfte letztlich nicht als Gabe erscheinen: weder dem Gabenempfänger noch dem Geber.«14 Abermals bezeichnet der Riß des »Als« das Zentrum der Argumentation: Was *nicht erscheinen darf*, ist die Gabe »als« Gabe, weil der Modus ihrer Markierung sie schon getilgt hat. Anders gewendet: 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 verweigert. Die Gabe avanciert somit zum *ab-soluten Ereignis* – zu einem Ereignis *jenseits von Schrift*.

Bekanntlich hat Derrida mit diesem Übergang den Bereich eines *Nichtdekonstruierbaren* betreten und sie auf Untersuchungen zur Gerechtigkeit, zum Politischen, der Gastlichkeit und der Freundschaft übertragen. 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 beschwört, um im Namen einer Unentscheidbarkeit das Phantasma von *Präsenz* als metaphysisches Trugbild zu entlarven, 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 deren 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 das, was die Schrift *nicht* ist: Sie bewegt sich *außerhalb ihrer Artikulation*. Gleichwohl vermeidet Derrida jegliche *Aura eines Undarstellbaren*; man könnte sagen: er weicht dem letzten Schritt aus, das, was Heidegger den »Sprung« in ein anderes Denken genannt hat, das nur insoweit zu springen vermag, als es sich losläßt.¹⁵ Eben dies klingt in Lyotards Überlegungen zum Erhabenen an: Sie überschreiten die Linie, über die Derrida hinauszugehen sich weigert.

4.

Statt auf das Zeichenmodell Saussures stützt sich Lyotard auf die Sprachspielkonzeption Wittgensteins. Der Weg wurde konsequent spätestens seit dem *Postmodernen Wissen* beschritten¹⁶ und im *Widerstreit* ausgeführt. Gleichzeitig ergibt sich, trotz aller Konvergenzen, ein ganzes Bündel von alternativen Beschreibungen. Dabei besteht die exponierteste Differenz, die sogleich aus dem Saussureschen Universum heraustritt, darin, das Zeichen oder den »Satz« nicht als »Tranche« innerhalb eines Systems von Oppositionen aufzufassen, sondern selbst als *Ereignis*: »Ein Satz ›geschieht«.¹⁷ D.h. Lyotard denkt die Sprache aus der Einzigkeit der *Setzung*: »Es gibt nur einen Satz ›auf einmal« [...], nur ein einziges aktuelles ›Mal«.¹⁸ Die These schreibt der Äußerung eine absolute Singularität zu, die sie ebenso von jeder anderen zu trennen scheint, wie sie die Sprache selbst in eine verschwenderische Diskontinuität verwandelt. Man könnte sagen: Lyotard identifiziert im Satzzeichen einen *Eigennamen*, der ihm seine Besonderheit, seine Einzigartigkeit sichert und wiederholt damit eine Operation, wie sie gleichermaßen für Adornos *Denken des Nichtidentischen* gilt.

Aufgeworfen werden auf diese Weise zwei grundlegende Problemstellungen: (i) Die Frage nach dem *Subjekt der Setzung* sowie: (ii) die Möglichkeit der *Fort-Setzung der Sprache*. *Zunächst zur Frage des Subjekts*: Sprechen, Äußerung für Äußerung, als Ereignis zu denken, scheint das Subjekt aus der Position der Sprache von vonherein 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 einen Grundtopos, der sich nicht nur im gesamten französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus findet, sondern ebenso bei Hegel: die *Anfangslosigkeit*. Kein Satz macht den Anfang; gleichzeitig bedeutet Sprechen aber: *Ein-setzen*, d.h. mit dem *Ereignis der Setzung* in der Sprache – als Ensemble von »Sprachspielen« oder »Diskursarten« – Platz zu nehmen. So ist zum *Zweiten* ein *Unverfügbares* angezeigt: Die Sprache präsentiert sich uns nicht als ein Gemachtes oder Machbares. Daraus folgt auch: Die Sprache kommt dem Sprechersubjekt zuvor; sie setzt, wie Lyotard sich ausdrückt, 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.«¹⁹ Ähnliches hatte Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* in die provozierende Sentenz gekleidet: »Sprache ist: Sprache. Die Sprache spricht.«²⁰ Die Kette von Tautologien impliziert nicht nur, daß die Sprecher nicht die Freiheit besitzen, über die Sprache zu verfügen, d.h., jede einzelne Äußerung absolut und neu hervorzubringen – ein Gedanke, der spätestens schon seit Hamann und Herder virulent wird –, sondern zugleich, daß sich das Intentionale nur dadurch zu artikulieren vermag, daß es sich in ihre Vorgaben hineinfügt.

Weit schwerwiegender wiegt jedoch das *zweite genannte Problem*: Die Frage des möglichen *Anschlusses*, wie sie gleichermaßen für Niklas Luhmann zentral geworden ist. Ein Satz als Ereignis und die Sprache als Diskontinuität zu denken, vereitelt jede Kontinuierung der Rede. Gerade diese scheint jedoch unumgänglich. Es muß eine Regel gefunden werden, die die Verkettung gestattet, denn, so Lyotard in dem auf die *Streitgespräche* folgenden Streitgespräch, »das einzige Verbrechen ist, nicht zu verknüpfen. [...] Und wenn wir hier sind, so vielleicht nur um es wiederzuerwecken, das: ›Es muß verknüpft werden‹ [...]«.²¹ Die Verknüpfung wird also zum eigentlichen, wesentlichen und immer wieder neu angegangenen Thema des *Widerstreits*, das freilich bei Lyotard eine ganz andere Lösung erfährt als bei Luhmann, weil jede Fortsetzung immer auch das *Problem der Unterbrechung* aufwirft. Einen Satz auf einen anderen folgen lassen, heißt für ihn, zwischen beiden eine Kluft, eine Lücke entstehen zu

lassen. Jede Verkettung, die sich gemäß einer Regel vollzieht, führt das Ereignis eines Satzes durch die Setzung eines anderen Ereignisses ebenso fort, wie es die Sprache spaltet. Das bedeutet: Verknüpfung schließt Differenz ein. Deswegen sagt Lyotard, daß die Sprache »zwischen den Sätzen auf dem Spiel steh[t]«;²² eine Konsequenz, die wiederum mit der Sprachauffassung Derridas koinzidiert: Jede Iteration impliziert Alteration: Wiederholung bedeutet als Wieder-Holung in einem anderen Kontext ihre Verschiebung.²³ Die Zeichen flukturieren im Gebrauch; sie erzeugen mit ihrer Kontinuierung ebenso ihre Diskontinuierung.

Der Umstand konfrontiert mit einer wesentlichen *Unvereinbarkeit*. Es handelt sich nicht nur um eine *Verschiebung*, eine *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«, geraten können. Wir berühren hier die Frage der *Inkommensurabilität*, der Unübersetzbarkeit, die so viele Mißverständnisse ausgelöst hat. Stattdessen sei von »Unvereinbarkeiten« die Rede, um wiederum den unsinnigen Streit zu vermeiden, 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 gleichermaßen auch bei Davidson findet. Demgegenüber geht es Lyotard um das Verhältnis von partikularen und generellen Regeln, insbesondere um die *Aussetzung von Metaregeln*, die die Übergänge zwischen verschiedenen Diskursarten regeln. Wittgenstein hatte dasselbe Problem in seinen *Philosophischen Untersuchungen* behandelt: Die einheitliche Rede von der Pluralität der Sprachspiele impliziert nicht die Identität der Sache: Denn »[w]enn 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.«²⁴

Allerdings unterstreicht dies nur die Möglichkeit einer solchen Rede, nicht schon deren Legitimität. Dazu kann sich Lyotard ebenfalls auf Wittgenstein berufen, diesmal freilich auf eine wesentliche Figur des *Tractatus*, die zu den produktivsten, bis heute wenig beachteten Ideen des frühen Wittgenstein gehört. Gemeint ist die Differenz zwischen Sagen und Zeigen, die später zur Idee der Pluralität der Sprachspiele

führt. Der maßgebliche Gedanke dabei 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 ihn mitzuexplicieren. D.h., er spricht, aber sagt nicht, *wie* er spricht, dieses *zeigt sich*. Beide, Sagen und Zeigen, erweisen sich als aufeinander unrückführbar, weshalb es heißt: »Was gezeigt werden kann, kann nicht gesagt werden.«²⁵ Die Kluft ist in *ein und derselben Sequenz* nicht schließbar; vielmehr bedarf es, 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 Lyotard in einer ganz ähnlichen Weise ausdrückt: »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.«²⁶ Jeder Satz *verbirgt* folglich, was er *tut*; er verweigert die Explikation seiner performativen Rolle, weil die Performanz erst seine Intentionalität konstituiert. Dagegen setzt, wie bei John R. Searle, Karl-Otto Apel oder Habermas, die Identifizierung der Performanz der Sprache mit ihrer illokutiven Struktur den Vorrang von Intentionalität schon voraus: Lyotard nimmt die gegenteilige Position ein.

Der – vielleicht irreführende – Ausdruck »Inkommensurabilität« spricht genau dies an: *Es ereignet sich ein sich fortschreibender Entzug des Zeigens im Sprechen*. Er ist Marke einer unaufhebbaren *Duplizität in der Sprache*. Sie vereitelt jeden Versuch, Sagen und Zeigen miteinander in Einklang zu bringen. D.h., es bleibt ein chronischer Rückstand, an dem die Möglichkeit der Sprache, sich selbst einzuholen, bricht und der, wie Lyotard selbst hervorhebt, eine strukturelle Ähnlichkeit mit der Grundlagenkrise der Mathematik aufweist, insbesondere den Gödelschen Unvollständigkeitssätzen, die letztlich das *Problem von Kreativität* aufwerfen.²⁷ Das Unvereinbare oder »Inkommensurable« legt damit eine Spur in Richtung einer *grundlegenden Undarstellbarkeit* oder *Unsagbarkeit*, wie sie gleichermaßen am Ende des Wittgensteinschen *Tractatus* auftaucht: Das *Mystische*, das sich nur zeigen kann. Es nennt das *Mysterium der Sprache*, das *Rätsel ihrer Gegebenheit*, ihres »Daß«, das in dem Maße zurückweicht, wie ihm sprechend habhaftbar zu werden versucht wird.

Darum sagt Lyotard: Das Ereignis der Sprache erfassen heißt, *es zu zerstören*.²⁸ Das Pathos der Inkommensurabilität ist die Ahnung dieser Zerstörbarkeit. Ihr ist mit logischer Argumentation nicht beizukommen. Zugleich ist damit *eine Differenz* gekennzeichnet, die von anderer Art ist, als die Derridassche *différance*. 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 der Sprache, der Schrift gebunden, die aber von anderer Art ist als jene, auf die Derrida abhebt, wenn er die Schrift, die »Spur« vom Signifikanten, d.h. der Oberfläche ihrer Signifikationsprozesse her liest. Denn diese Materialität erweist sich stets schon als *formiert*, während es Lyotard um das *Auftauchen* selbst geht, das noch nicht »in Form«, d.h. »als etwas« erscheint. In ihm manifestiert sich die Grenze jeder Textur: Sie trägt ein *Erscheinen* aus, *das wiederum kein Modus einer Textur sein kann*; und es ist diese grundlegende *Disparität*, die Nichtreduzierbarkeit des »Daß« [quod] auf das »Was« [quid], die Lyotard der Derridachen *différance* entgegenhält. Sie ist gleichsam von anderer Dimension: Wir betreten, um im Bild zu bleiben, 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 ihr überhaupt eine *Ex-sistenz*, die das *Ereignis ihrer Setzung* voraus-setzt, das in keinem Sinne auf ihre anderen Dimensionen rückführbar ist, die vielmehr, von ihrer räumlichen Präsenz aus betrachtet, vollkommen nichtig erscheint.

5.

Gegen Derrida sucht Lyotard so vor allem das »Daß« des reinen Ereignisses wiederzufinden, das *Geschieht es?* als Frage vor dem *Es geschieht* als Marke, als Bestimmung, vor dem »Was« des Geschehens selbst. 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.«²⁹ Verlangt ist, wie im *Widerstreit* ausgeführt, »daß man nicht bereits weiß, was geschieht«. ³⁰ Das bedeutet auch: Voraus-zu-setzen ist, *daß* überhaupt etwas geschieht, mithin, *daß* dem Zeichen, der Schrift etwas *zuvorkommt*, »daß etwas sich zeigt.«³¹ Ständig umkreist Lyotard

denselben Punkt, sucht ihm einen Ausdruck zu verleihen: »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.«³² Das Ereignis rückt die Schrift in die Nachträglichkeit; sein Vorgängiges aber ist in ihrem Format nicht aufzufinden; es bedeutet nicht nur als ein *Vorsprachliches* oder *Vorprädikatives*, sondern ist *Unmarkierbares, Undarstellbares* schlechthin. *Erinnert wird so an ein unaufhebbares Moment, das niemals nur als ein Artikuliertes vorliegt, sondern das der Universalität des Diskurses, der Signifikanz entgegenkommt.* Doch ist nicht wiederum seine Negativität, seine Nichtartikulierbarkeit wesentlich, sondern seine *Ankunft* in dem Sinne, daß Lyotard das *Geschieht es?*, die Fraglichkeit *vor* das *Geschehnis* als solches rückt. »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;« »man weiß nie, *was* das Ereignis ist.«³³

Worauf Lyotard also besteht ist das *Ereignen* im Sinne eines *Ankommens*. Es wartet nicht darauf, markiert oder bezeichnet zu werden; es kommt, wenn es geschieht,³⁴ und es hängt alles davon ab, es zu respektieren, auf es zu »hören«, ihm zu *antworten*.³⁵ Bezeugt wird auf diese Weise ein *Prius*, wie es gleichermaßen Schelling Hegel vorhielt, eine »Gebung des Anderen«,³⁶ wie Lyotard sagt, das zugleich das *Andere des Diskurses* oder der Schrift selber ist, und das den eigentlichen Grundgedanken des Lyotardschen Werkes ausmacht: *Zuvorkommen* eines *Sichzeigens*, dessen Zeitmodus der *Augen-Blick seiner Ankunft* ist, der zugleich im Sinne Schellings ein »Unvordenkliches« oder »Blindseiendes« annonciert, d.h. ein solches, wohin das Denken nicht reicht, vor dem der Begriff, wie es bei diesem heißt, »sich niederschlägt«. ³⁷ Es spricht die Vor-ge-gebenheit der *Existenz* 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«. ³⁸ Im ähnlichen Sinne hatte Schelling die *Positivität der Existenz* gegen Hegels »negativer Philosophie« ausgespielt, denn diese sei nur solange ein »Nichts«, wie es vom Denken, der Reflexion geteilt würde; andernfalls erscheint es, als »das *Seyn selber*«, *ekstatisch*: »Nicht Nichts«, wie Schelling sich

ausdrückt, von dem es später auch bei Lyotard oder Wittgenstein heißt: »Es zeigt sich«.39 Man könnte sagen: *die Existenz duldet keine Negation*, sie kann, wie im *Widerstreit* ausgeführt wird, »von keinem Willen [...] besiegt werden«; sie gemahnt den Menschen daran, »sich zu situieren«.40 Dann liegt im »Daß« der Existenz liegt ein *affirmatives Moment*. Lyotard besteht auf dessen Untilgbarkeit, der Unmöglichkeit seines Vergessens: »Daß es keinen Satz gibt, ist unmöglich; notwendig gibt es [...]. Eine Darstellung bedeutet, daß es zumindest ein Universum gibt.«41 Entscheidend ist, daß mit der Performativität der Sprache bereits das »Daß« einer der Äußerung gesetzt ist.42 Ein Satz *geschieht*; sein *Geschehen* geht der *dictio* voraus: Gerade darin macht Lyotard die Positivität der Setzung, die Unentschlagbarkeit ihrer Existenz aus.

Hinzugefügt 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. Denn wie der logische Beweis oder die reflexive Letztbegründung mittels *modus tollens* argumentiert, um im Selbstwiderspruch die Unmöglichkeit seiner Nichtgeltung, d.h. entsprechend seine Gültigkeit darlegt, so wird hier dieselbe Beweisform gegen die Herrschaft des *logos* gekehrt, freilich so, daß sie diese gleichsam an der Grenze des Widerspruchs umstürzen läßt. Denn der reflexiven Vernunft wird nachgewiesen, daß sie sich nicht aus sich selbst schöpfen läßt, daß sie ein Anderes, Nichtlogisches bedarf, worauf sie sich stützt und woran ihre Geltung bricht. So erinnert Lyotard in seinem Aufsatz über die *Grundlagenkrise* Apel an deren *Anlaß* der Letztbegründung, der außerhalb ihrer selbst liegt muß – ein Anderes, das nicht darstellbar ist, von dem gleichwohl ein Gefühl, eine Sinnlichkeit kündigt. Es ist somit die Erinnerung an eine *absolute Differenz*, wie Lévinas den Ausdruck verwendet, wodurch sich der *logos* erst verdankt: Die Grundlage der kritischen Rationalität besteht weder in den Regeln des Bewußtseins noch in 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.«43 Dieselbe Idee läßt sich 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.

Verlangt ist dazu die *Aufmerksamkeit* für das »Vorkommnis«, das »Auftauchen«, die *occurence* im Sinne des Zu-Fallenden. Verwiesen wird damit auf etwas, was selbst noch im *Widerstreit zur Sprache* steht und von dem her gegen die Zugriffe des Begriffs und die vereinnahmenden Strukturen der Signifikanz sich Einsprüche melden: die Wahrnehmung, die Sinnlichkeit, freilich nicht wiederum im Modus einer *Wahrnehmung-als*, sondern als *Aisthesis*. Mit Bezug 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. Damit ist zugleich das Feld einer *Aufmerksamkeit* eröffnet, die *entgegenkommen* läßt. Sie bedeutet, wie es an anderer Stelle heißt, eine »Empfänglichkeit« für das Andere,⁴⁴ wie sie gleichermaßen Walter Benjamin mit der *Aura* scheinbar 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« selbst: »Sie läßt die Frage offen: *Geschieht es?* Sie versucht, das Jetzt zu bewahren [...].«⁴⁵ Hier haben die verschiedenen Kant-Lektionen ihren Ort, ihre seltsam anmutende Verbindung mit der Kunst der Avantgarde, vor allem mit Barnett Newman, der sich selber wiederum auf Burke bezieht. Doch geht es entgegen üblicher Interpretationen in ihnen erster Linie um die Revision von *Aisthesis*. Sie kulminiert im Moment des *Auratischen*.

Lyotards Analysen des Erhabenen müssen daher gegen ihren Strich gelesen werden. Sie wären vom *Aura*-Begriff her verständlich zu machen. Denn ihre eigentliche Brisanz enthüllt sich nicht im Gebrauch der Kategorie des »Undarstellbaren«, die sich stets noch im Rahmen von Darstellbarkeit aufhielt und erneut eine Negativität auszeichnete, sondern in der *Nichtauflösbarkeit der Differenz zwischen quid und quod*. Zwischen beiden klafft ein Riß, der durch den Diskurs, die Sprache beständig wieder verdeckt wird, insofern sich das Denken, der Begriff, ebenso wie die Schrift »nicht um das *quod* scher[en]«, wie es im *Widerstreit* heißt. Hingegen kündigt das Erhabene – und darin liegt sein genuin *Auratisches* – allein vom »Daß«. Berührt werden auf diese Weise 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.«⁴⁶ Das Erhabene bringt die Wahrnehmung im Sinne *aisthetischer Widerfahrnis* in die Stellung zu dessen Ungeheuerlichkeit: Es konfrontiert mit dem *Ankommen*, dem *Erscheinen* selbst. Durch es macht sich der Entzug des *quod* vernehmlich (*aisthetos*): Die Erfahrung der Erhabenheit nimmt deshalb für Lyotard den gleichen theoretischen Rang ein wie die »Angst« für Heidegger, die in ähnlicher Weise am Auratischen partizipiert wie diese. In ihm wird gleichsam ein Absolutes »präsent«. Darum ist das Erhabene stets mit dem Religiösen konnotiert worden: das *tremendum et fascinatum*, das es freisetzt, stellt es in die Nähe zur Erfahrung des »Heiligen«. »Das ist eine Vorstellung, die man mystisch nennen kann«, heißt es in einem Essay Lyotards über die Kunst Barnett Newmans, »da es sich um das Geheimnis des Seins handelt. Aber das Sein ist nicht der Sinn.«⁴⁷

Gelegt wird damit eine Spur zu einer *nichtbezeugbaren Gegenwart*, die einzig statthat im *Augenblick*. Sie wäre jene Art von Flüchtigkeit, wie sie Derrida in seiner Kritik der Präsenzmetaphysik ausklammert; denn Präsenz, in der Dopplung von Anwesenheit und Gegenwart, wahrt ihr Problem nur solange, wie sie auf eine Zeugenschaft für Wahrheit kapriziert wird. Nur daran hat ihre Dekonstruktion ihre Berechtigung; doch tangiert sie nicht das Moment aufscheinender Gegenwärtigkeit, die »Nacktheit« oder »Blöße«, wie sie unter dem Eindruck des Erhabenen auftaucht: »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.«⁴⁸ Sie entlarvt die Derridasche Kritik der Präsenz selbst als *logozentristisch*.

6.

Die beiden Weisen, das Ereignis zu denken, lassen sich demnach auf zwei Kernpunkte reduzieren: (i) Derrida verbleibt konsequent im Rahmen der Schrift, der *différance* als Ereignis einer Verschiebung, einer Trans-Figuration, selbst dort, wo er deren Bewegung im Namen der *Gabe* umkehrt und sie gleichsam zu einem *Negativ der Schrift* werden läßt. Demgegenüber sucht Lyotard ein *Zuvorkommendes* zu denken, das sich nicht nur als Differenz markieren läßt, wiewohl es erst der Zäsur, der Unterbrechung oder dem »Widerstreit« der Sprache entstammt. Bekundet durch die Erfahrung des Erhabenen kommt ihn

eine Positivität zu, die ein *Ekstatisches*, eine »Aura« anspricht. Sie wird von Lyotard, ähnlich wie bei Derrida, mit einer »Gebung« in Verbindung gebracht, freilich wiederum in gegensätzlicher Weise, nicht als Undarstellbares der Schrift, das diese vergeblich zu umkreisen sucht, sondern als *Erscheinen*, das wiederum eine »Empfänglichkeit« voraussetzt. (ii) Daraus ergibt sich insbesondere bei Lyotard eine Betonung der Rolle der *Aisthesis*, der Wahrnehmung oder Sinnlichkeit, freilich im Modus *auratischer Widerfahrnis*, die sich *angehen* oder *ansprechen* läßt und den Blick oder das Ohr von einem *Anderen* her *ergreift*. Hingegen bleibt die Dekonstruktion in Ansehung der Rätsel des Asthetischen und dem Erscheinen der Materialität merkwürdig stumm oder blind: Ihr korrespondiert eine nicht minder merkwürdige Askese hinsichtlich der bildenden Kunst, der Musik, aus denen Lyotard wiederum seine vorzüglichsten Beispiele bezieht. (iii) Schließlich denkt Derrida das Ethische aus dem Rigorismus seiner Unmöglichkeit: Es verweigert seine Ankunft, ebenso wie die Gerechtigkeit oder das Politische überall 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 Dekonstruktion in eine Nähe zur *Negativen Dialektik* Adornos rückt. Dagegen rekonstruiert Lyotard das Ethische aus dem *Respekt vor dem Ereignis*: der rückhaltlosen Anerkenntnis eines *Entgegenkommenden*, das in eine *Ästhetik der Ethik* mündet, die das genaue Gegenteil dessen bedeutet, was derzeit unter einer »Ethik der Ästhetik« rangiert. Es wäre eine *Ethik der Ex-sistenz*, auf die zuletzt sämtliche Überlegungen Lyotards hinauslaufen, die die *Unverfügbarkeit der Gebung* selbst betrifft, nicht deren Aporien, die nicht aufhören, ihre Möglichkeit zu vereiteln. Ihr »Schauplatz« ist »nirgendwo«, wie Lyotard in *Heidegger und ›die Juden‹* sagt, »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 ek-sistiert im Innern, als eine In-sistenz.«⁴⁹ Und das heißt: Es bedrängt, fordert heraus, sperrt sich der Willkür, der Weigerung. Kurz: Es nötigt zur *Antwort*. Sie erweist sich als unausweichlich: *Sie gestattet keine Alternative*.

Letzter Gesichtspunkt verdient eine weitere Aufmerksamkeit. Zwischen Derrida und Lyotard handelt es sich um eine Gewichtsverlagerung, eine subtile Akzentverschiebung, 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 darin 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 Ereignis differiert dann letztlich selbst noch im Unterschied zwischen einem *Entgegenkommenden* und einem *Verspäteten*: 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, die Spaltung des »Als« innewohnt. Der Modus der Verspätung denkt das Ereignis als fortwährende Entzweiung, während der Modus des Entgegenkommens oder Zuorkommens die Differenz umgekehrt an den Rand ihres Widerspruchs treibt, woran sie in ihr Anderes umschlägt. Im ersten Fall ist das Ereignis ein übergängliches Geschehen, eine beständige Transfiguration oder Transskription, die ihre Bewegung einer chronischen Anfangslosigkeit verdankt, im zweiten Fall ein *spurloser Augenblick*, eine Plötzlichkeit, die mit dem *Kairos des Anfangens* zusammenfällt.

Allerdings sei nicht verhehlt, daß sich darin zugleich 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 beschreiben als *Abgrund zwischen Kritik und Respekt*. An Kritik bleibt ihre Beziehung zur Ehrfurcht, zur Anerkennung dessen, was »ist«, prekär; am Respekt umgekehrt ihr Verhältnis zur Reflexion, zur *Ironie*.

Anmerkungen

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

2 Ebd., S. 152. Mit dem Ereignis (*occurrence*) im Sinne der Frage, der Fraglichkeit des »Geschieht-es?« vor *aller Bestimmung* ist in der Tat das Grundproblem des Lyotardschen Denkens berührt; vgl. ders., *Der Widerstreit*, München, 2. Aufl. 1989, S. 16.

3 Jacques Derrida, *Schrift und Differenz*, Frankfurt/M. 1992, S. 372, 374.

4 Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien, 2. Aufl., 1999, S. 31-56.

5 Ebd., S. 40; auch S. 39ff.; vgl. auch ders., »Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart 1990, S. 140-164, hier: S. 151f., wo die *différance* auch als »generative Bewegung innerhalb des Spiels der Differenzen« beschrieben wird.

6 Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979, S. 103.

7 Ders Jacques Derrida, *Dissemination*, Wien 1995, S. 338.

8 Ebd., S. 328.

9 Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, a.a.O., S. 106.

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

11 Jacques Derrida, »Punktierungen – die Zeit der These«, in: Hans-Dieter Gondek u. Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, Frankfurt/M. 1997, S. 24.

12 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974, S. 123, 124 passim.

13 Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeitgeben I*, München 1993, S. 22f.

14 Ebd., S. 25.

15 Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 6. Aufl., 1978, S. 20 u. 28.

16 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz Wien 1986, S. 36ff.

17 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 10. Vgl. auch ders., »Streitgespräche oder: Sätze bilden »nach Auschwitz««, in: Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen (Hg.), *Das Vergessene*,

Wien 1997, S. 18-50, S. 32: »Ein Satz ist ein Ereignis, *ein Fall*, *a token*«.

18 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 227.

19 Jean-François Lyotard, »Streitgespräche«, a.a.O., S. 33 u. 34 passim.

20 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 5. Aufl., 1975, S. 13.

21 Jean-François Lyotard, *Streitgespräche, oder: Sprechen »nach Auschwitz«*; vollständige Ausgabe mit Diskussion, Bremen o.J., S. 75.

22 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 11.

23 Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, a.a.O., S. 333.

24 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1971, § 67.

25 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M., 8. Aufl., 1971, 4.1212.

26 Jean-François Lyotard, »Streitgespräche«, a.a.O., S. 32, 33 passim. Ausdrücklich bringt dabei Lyotard den Terminus »Darstellung« mit der *Anzeige* in Verbindung.

27 Jean-François Lyotard, »Grundlagenkrise«, in: *Neue Hefte für Philosophie* 26 (1986), S. 1-33.

28 Jean-François Lyotard, »Streitgespräche«, a.a.O., S. 49.

29 Jean-François Lyotard, »Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik«; Gespräch in: Walter Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, Hamburg, 3. Aufl., 1993, S. 121-165, hier: S. 156.

30 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 16.

31 Jean-François Lyotard, »Grundlagenkrise«, a.a.O., S. 4.

32 Für beide Zitate: Jean-François Lyotard, »Der Augenblick, Newman«, a.a.O., S. 13.

33 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 140 u. 151.

34 Vgl. ebd., S. 197.

35 Vgl. Jean-François Lyotard, »Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik«, a.a.O., S. 156.

36 Jean-François Lyotard, »Grundlagenkrise«, a.a.O., S. 24.

37 Vgl. Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (Paulus-Nachschrift), hg. u. eingel. v. Manfred Frank, Frankfurt/M. 1977, bes. S. 126f., 146ff., 156ff.

38 Martin Heidegger, »Der Ursprung des Kunstwerks«, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt/M., 5. Aufl., 1972, S. 7-68, hier: S. 24.

39 Friedrich Wilhelm Josef Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, a.a.O., S. 167.

40 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 299.

41 Ebd., S. 119 u. 126 passim.

42 Ebd., S. 108f., 117 passim.

43 Jean-François Lyotard, »Grundlagenkrise«, a.a.O., S. 23.

44 Ebd., S. 24.

45 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. 16.

46 Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 45, Frankfurt/M. 1984, S. 2.

47 Jean-François Lyotard, »Der Augenblick, Newman«, a.a.O., S. 20.

48 Ebd.

49 Jean-François Lyotard, *Heidegger und ›die Juden‹*, Wien 1988, S. 29.