

t r a n s
p o s i t i o n e n

Jean-François Lyotard

Wozu philosophieren?

Mit einer Einleitung
von Corinne Enaudeau

Aus dem Französischen von
Thomas Laugstien

diaphanes

Titel der französischen Originalausgabe
Pourquoi philosopher ?
© Presses Universitaires de France 2012

Dieses Werk wurde veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung
des französischen Kulturministeriums – Centre national du livre
Ouvrage publié avec l'aide du Ministère français de la Culture –
Centre national du livre



© diaphanes, Zürich-Berlin 2013
ISBN 978-3-03734-259-6
www.diaphanes.net
Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich
Druck: Pustet, Regensburg

Inhalt

Einleitung 7

Editorische Notiz 15

Wozu philosophieren?

1.

Warum begehren? 19

2.

Philosophie und Ursprung 39

3.

Die philosophische Rede 57

4.

Philosophie und Handeln 79

Corinne Enaudeau

Einleitung

Philosophie begehrt weder Weisheit noch Wissen, sie lehrt weder Wahrheiten noch richtiges Handeln. Man könnte sagen, sie erschöpft sich darin zu fragen, was sie ist und was ist, in einer Einsamkeit, die niemanden stört. Im besten Fall lieferte sie ab und zu eine nützliche Idee zur Mehrung des Wohlstands, den Traum von einem anderen Gesellschaftssystem oder das Opium metaphysischer Tröstung. Philosophen wären die geschwätzigsten Narren, die von der Menschheit in ihrer Geschichte mitgeschleppt werden, ohne Gewinn, aber auch ohne großen Verlust. Sie interpretieren die Welt, bleiben aber vor ihren Toren und verändern sie nie. Ihre Rede kann also abbrechen, verstummen, ohne dass das Gesicht der Welt ein anderes wird. Zumal ihre einzige Richtschnur letztlich ein seltsames Beharren auf dem Verlust ist, das Verlangen, nicht den Verlust zu verlieren, der alles menschliche Tun aushöhlt und von sich selbst abtrennt, nicht abzulassen von dem Mangel, dessen Stachel der Tod ins Leben pflanzt.

Wir können uns also auch im Jahre 2012 fragen, wie Jean-François Lyotard es 1964 tat, wozu man philosophiert. Welchen Grund gab und

gibt es zu philosophieren, sich immer wieder neu in die Abgründe des Sinns zu stürzen, in einer wiedergewonnenen, kindlich zu nennenden Naivität? Die Frage mag rhetorisch erscheinen. Sie ist selbstreferentiell, weil ihre Äußerung auch die Antwort gibt. Wir haben schon zu philosophieren begonnen, wenn wir uns fragen, ob es wieder damit zu beginnen lohnt. Es ist aber das Schicksal der Sprache selbst, sprechen zu müssen aus der Angst zu verstummen, das Schicksal des Wachens und des Lebens, den Schlaf und den Tod, den sie befragen, in vivo zu dementieren. Da unser Sprechen, Handeln und Leben vom Verlust bedroht ist, entkommen wir nicht diesem Zirkel, in dem die Abwesenheit beständig anwesend bleibt und die Anwesenheit ausgehöhlt wird von der Abwesenheit. Denn so dumpf kann niemand sein, sagt Lyotard, sich mit einem Faktum ohne Worte, einer Fülle ohne Mangel, einer Nacht ohne Traum zu betäuben. Wir philosophieren also nur, weil wir nicht umhin können, »die Anwesenheit des Mangels durch unser Wort zu bezeugen«.

Der 1998 Verstorbene, dessen *Confession d'Augustin* unvollendet blieb, war vielleicht mit nichts anderem befasst als dieser konstitutiven Unabgeschlossenheit des Sinns, dieser Klinge und Wunde des Denkens, die in ihm sticht und brennt. *Discours, figure* verweigerte sich einem Schluss, *Der Widerstreit* unterbrach die Abfolge der Paragraphen durch ein paar abrupte Nummern zur Geschichte. Jedes Buch Lyotards schreibt die Disjunktion in seinen Gegenstand, in seine Schrift, in den Abstand zu den anderen ein. Schon 1964 ist er überzeugt, dass der philosophische Samen nur aufgehen kann, wenn man sich von der Abwesenheit umtreiben lässt, wenn man die paradoxe Kraft aufbringt, andere damit anzustecken, ihnen das »Gesetz der Schuldigkeit«, das uneinlösbare Soll vernehmlich zu machen. Das Werk streut diesen Samen aus. Es wurde aber bei Lyotard begleitet und vorbereitet von einer kraftvollen Lehre, einem Engagement, in dem Fragen, Lehren und Kämpfen untrennbar

verbunden sind. Die Aufmerksamkeit für den Bruch, für den Mangel an Substanz und Bedeutung, setzt bereits voraus, dass es mehr noch als die Dinge die Anderen sind, die die Worte aushöhlen, dass sie es sind, durch die der gesellschaftlichen Totalität die Einheit fehlt, die Einheit des Sinns gespalten wird von der Unstimmigkeit. Würden sie nicht die Argumente verwirren, die Handlungen durchkreuzen, die Gefühle enttäuschen, dann träte der Mangel nie in die Wirklichkeit ein, die dadurch zu einer Menschenwelt wird, dann verlangte diese Welt nie nach dem Wort, um ihren Mangel zu reflektieren, zu philosophieren.

Wenn es aber nur die Leere zu füllen gilt, weiß die Philosophie darin durchaus eine nicht-menschliche Welt zu errichten, einen metaphysischen Traum voller Harmonie. Sie schließt sich dann in einen absoluten Logos ein, im Trugbild eines unsichtbaren Ganzen, das von dem, was es vereinigt, auf paradoxe Weise abgetrennt bleibt. Nichts anderes ist für Lyotard die Ideologie, ein Ideensystem, das umso besser gelehrt werden kann, je autonomer es ist, je mehr es den Mangel sublimiert, dem es entspringt, je mehr es woanders, im Jenseitigen spricht. Das gilt für alle Metaphysik, aber auch für alle, sogar marxistisch sich nennende Theorie, die bedürftige Geister mit ihrem Zuviel an System befriedigen will. »Sich von der Praxis entfernen«, heißt nicht, vom Wesen zu sprechen, statt die Revolution anzustreben, es heißt, die Lösung in beidem zu suchen, zu behaupten, dass das Ende am Anfang steht, dass der Sinn immer schon über sich selbst verfügt, dass er weiß, worin er besteht und wohin er geht. Die Stimme, die diesen Sinn ausspricht, kann von den stummen Entzweigungen nichts mehr erfassen, in denen er sich doch zu finden sucht. Lehren – zumindest Philosophie zu lehren, nicht Glauben oder Wissenschaft – ist nichts ohne die Fragen, die man sich und anderen stellt, ohne diesen gemeinsamen Austausch des Mangels, in dem – ein beständiges Motiv bei Lyotard – eine »paradoxe Macht der Passivität« wirksam wird, die Macht, die Welt zur Sprache kommen zu

lassen, sich sagen zu lassen, was der Wirklichkeit fehlt, um ein Bild zu sein, und dem Bild fehlt, um wirklich zu sein.

So hat Lyotard gelehrt, indem er Studenten und Hörer lehrte, dass sie nichts von ihm lernen werden, wenn sie nicht lernen zu verlernen, wie er noch 1984 in einem (in *Postmoderne für Kinder* veröffentlichten) Brief aus Nanterre sagen wird. Schon 1964 aber, mit 40 Jahren, muss er selbst wieder verlernen, was er glaubte gelernt zu haben, sich von einer militanten Orthodoxie befreien, die ihn zwar die Metaphysik verlernen ließ, ihn aber auch gelehrt hatte, auf die Revolution und damit auf die Auflösung der Geschichte zu hoffen. Von der revolutionären Teleologie abzulassen, ohne den Verlust zu verlieren, der sich, wenngleich verschüttet, darin bezeugt – jenen absoluten Mangel oder jenes »Unrecht schlechthin«, das die Ausbeutung darstellt –, bedeutet zu wissen, dass es darum geht, die zweideutige Sprache von Ja oder Nein zu sprechen, von An- und Abwesenheit, darum, den Marxismus durch Freud, den historischen Materialismus durch die triebhafte Ambivalenz, die gesellschaftliche Versöhnung durch die Unsicherheit des Begehrens zu korrigieren. Kurz, der Stimme von Marx wieder die Kraft zu verleihen, die ihr durch die hegelianische Totalisierung genommen wurde, die Kraft, die Trennung zu artikulieren – die Trennung der Gesellschaft von sich selbst, der Welt vom Geist, der Wirklichkeit vom Sinn. Aber auch, nach Freud, die Trennung der Liebe von ihrem Objekt, des einen vom anderen Geschlecht, die Trennung von Sprache und Kindheit. All diese Spaltungen, 1964 noch »Gegensätze«, werden in *Discours, figure* als »Differenzen« erkennbar und später zu irreduziblen »différends« radikalisiert: zwischen Lohnarbeit und Kapital nach wie vor, ganz anders aber auch zwischen Juden- und Christentum. »Kindheit« bleibt der Begriff, mit dem Lyotard mehr als dreißig Jahre lang das Ausgesetztsein angesichts einer gewaltsamen Bemächtigung denken wird, die die Sprache raubt und trotzdem in Anspruch nimmt.

Vorerst, 1964, gilt es neu zu beginnen, ohne zu wissen, woran man sich halten kann, weil die Kindheit im Menschen (mit den Worten von 1984) sein »Ab-weg, sein mögliches, bedrohliches Abgleiten« ist. Lyotard beginnt sein »Abgleiten von Marx und Freud« an Ort und Stelle, im Philosophiekurs, auf dem Weg zwischen der Sorbonne, wo er lehrt, der Gruppe »Socialisme ou barbarie«, später »Pouvoir ouvrier«, wo er (für kurze Zeit noch) aktiv ist, dem »Que sais-je« über die Phänomenologie, das 1954 erschienen war, dem Seminar von Lacan, wo er Freud lesen lernt, und dem Seminar von Cuioli, der ihn in die Linguistik einführt. Inmitten von alldem ist er darum bemüht, seinen Studenten den Verlust der Einheit vernehmlich zu machen, in sich selbst wie auch in ihnen die Trauer um die Vollständigkeit wachzurufen und die Aufgabe des Philosophen darin zu begründen.

Eine widersprüchliche Leidenschaft beseelt den Diskurs der Philosophie. Sein Verlangen, sich in absoluter Abgeschiedenheit selbst zu gehören, ist mit dem Wunsch gepaart, nicht sich selbst zu gehören, eine Stimme zu sein, die in die Welt eingetaucht, ihrem Mangel verhaftet bleibt. Philosophie zu lehren heißt, diesen Zwiespalt ins Werk zu setzen. Der Vorgang aber bekommt seine dezeptive, seine didaktische, weil dezeptive Bedeutung erst dann, wenn die philosophische Vorlesung keine Vorlesung ist, wenn sie mittendrin, bei den Gesprächspartnern ansetzt, mit ihrer Geschichte und ihren Fragen. Es ist also ein Fortgang und kein Studiengang, ohne vorbereitenden Bildungsgang, ein Kurs, der weder in der Welt (von der ihn die Frage trennt) noch außerhalb der Welt (in einer woanders gesprochenen Rede) stattfindet, sondern bei der Welt, in jenem Abstand, in dem man sich, wie Lyotard sagt, von der Sache durchdringen lässt und sie gleichzeitig auf Distanz hält, um sie beurteilen zu können. Ohne diese »Durchlässigkeit« [*passibilité*] – ein Begriff von 1987 – für die Welt, sprich die Menschenwelt, für ihre beständige Unvollkommenheit, ist die Lehre nur ein Glasperlenspiel, erbaulich

zwar, aber bar jeder Relevanz. Einer Relevanz, die einen Konflikt von Verlangen und Verantwortung impliziert. »Philosophie hat kein besonderes Begehren [...]. Das Begehren ergreift die Philosophie wie andere auch«, nur mit dem Unterschied, fügt Lyotard hinzu, dass sie auf diesen Drang, der sie und alles menschliche Tun erfasst, sich zurückbesinnt. Wenn das Denken sich aber mit dieser Reflexion auf das Begehren zufrieden gibt, hat es seine Schuldigkeit noch nicht getan.

Philosophie ist für Lyotard, 1964, auch eine Praxis, so wie für Freud die Psychoanalyse auch eine Therapie ist. Das Wichtigste ist das, was dem gesellschaftlichen Leben nicht zu seiner Versöhnung, sondern zu seiner Rechtfertigung fehlt. Der »absolute Mangel«, dessen Struktur Marx unter dem Begriff des »Proletariats« freigelegt hat, mochte zwar unerträglich sein. Er bezeichnet aber, anders als der bestehende Marxismus vorgibt, nicht das, »was die Gesellschaft wirklich begehrt«. Es geht also darum, der Dunkelheit dieses Verlangens gerecht zu werden, sich auf sein Schweigen einzulassen, es zu wagen, seinen latenten, schweigenden Sinn explizit zu machen, der bereits vorhanden ist, der in den menschlichen Beziehungen umgeht. Wenn Lyotard den letzten seiner vier Vorträge dem Thema »Philosophie und Handeln« widmet, dann deshalb, weil sich die Aufgabe der Philosophie am Ort des Mangels nicht von dem trennen lässt, was auch die Politik der Welt schuldig ist, weil beide das Unmögliche beanspruchen, das Schweigen zur Sprache, die Passivität zum Handeln zu bringen.

Das entspricht einer doppelten Überzeugung. Die eine, über Merleau-Ponty von Husserl übernommene, ist, dass der Philosoph der stummen Erfahrung zum Ausdruck ihres Sinns verhilft. Die andere, von Marx übernommene, ist, dass er die Welt nur interpretiert, um sie verändern zu helfen. Beide werden nacheinander im dritten Vortrag (über die Rede) und im vierten (über die Praxis) behandelt. Der erste, der dem Begehren gewidmet ist, übernimmt von Freud, über Lacan, den

Gedanken, dass jede Beziehung zur Anwesenheit vor dem Hintergrund der Abwesenheit hergestellt wird. Der zweite wiederum verbindet das Begehren mit der Rede und dem Handeln, indem er den Verlust der Einheit und die Bewahrung dieses Verlusts in der immer neuen Geschichte philosophischer Anstrengung aufzeigt. In die richtige Reihenfolge versetzt, wird die Frage »Wozu philosophieren« demnach so abgehandelt: Der Grund des Philosophierens ist, dass wir begehren und das Begehren sich entzweit, sich über seine eigene Bewegung befragt. Der Grund dieser Reflexion liegt darin, dass die Einheit verloren ging – nicht in einem ursprünglichen Verschwinden, das uns diese Einheit vergessen ließe, sondern in einer Geschichte, in der sich der Zusammenschluss der Wirklichkeit mit dem Sinn beständig entzieht und wiederherstellen will, um sich erneut zu verlieren. Was bleibt, ist die Tatsache, dass wir nicht philosophierten, wenn wir nicht sprechen würden. Und wir würden nicht sprechen, wenn wir nichts zu sagen hätten, wenn das Schweigen der Welt die Rede zum Gerede gemacht oder ein ihr innewohnender Logos schon alles gesagt hätte, was die Worte nur wiederholen könnten. Es ist »die Kindheit, mit der die Welt uns schlägt«, die Wunde, von ihr erfasst zu werden, die den Philosophen sprechen lässt, ihm die »passive Kraft« verleiht, einen vorhandenen Sinn zu bezeugen, einen lückenhaften Sinn, der seine Rede unvollkommen und dadurch wahr werden lässt. Weil die Welt auf uns übergreift, ist das Wort und die Tat dazu imstande, auf die Welt überzugreifen, sie auszudrücken und zu verändern. Wir philosophieren, weil wir ihr ausgesetzt sind und die Aufgabe haben, »zu benennen, was gesagt und getan werden muss«.

Wenn philosophieren heißt, sich durch einen Mangel treiben zu lassen, der bezeugt, aber nicht befriedigt wird, wenn lehren heißt, deutlich zu machen, was man selbst nicht versteht, ist die Lehre daraus radikal bis zur Paradoxie: die methodische Überschreitung der Grenzen zwischen den Lebensbereichen wie auch zwischen den Fächern dient hier

dem Zweck, das Begehren und die Zeit, das Wort und die Tat anhand einer unsichtbaren Grenze zwischen der An- und der Abwesenheit zu verbinden. Die Lehre ist vielleicht nicht allzu radikal für den, der die Zersprengung kennt, die sieben Jahre danach *Discours, figure* als das nachfolgende Werk thematisiert, auch nicht für den, der weiß, dass das Begehren in der Konstruktion von 1964 noch zu glücklich, das Wort noch zu fleischlich, die Zeit noch zu einheitlich, die Praxis noch zu enthusiastisch ist. Der Tod, der im Leben umgeht, wird sich bald nicht mehr im Mangel einrichten können, nicht mehr im Glauben an einen heimlichen Sinn eindämmen lassen, er wird entschiedener werden in der Auflösung des »Figuralen«, in der erstickten Stimme, die den »Widerstreit« bestätigt. Was auch immer die künftigen Revisionen sind, sie werden von vornherein gerechtfertigt, weil es eben »mehr als einen Philosophen gibt, wie gerade Platon oder Kant oder auch Husserl, der im Laufe seines Lebens selbst diese Kritik durchführt, sich gegen sein eigenes Denken kehrt, es zersprengt, neu beginnt und damit den Beweis erbringt, dass die wirkliche Einheit seines Werks das Verlangen ist, das dem Verlust der Einheit entspringt, nicht die Selbstbefriedigung im konstruierten System, in der wiedergefundenen Einheit«. Dass das Neubeginnen, anders als es hier heißt, nie von vorn beginnt, dass die Naivität ein gewaltiges Wunschdenken ist, wird Lyotard später an der Idee der Revolution selbst aufzeigen. Seine Debatte mit den Historikern wie auch seine wiederholte Analyse der Zeit besagt, dass das Erzählen von Geschichte (gleich welcher Art) im Kreislauf zwischen einer bedrohlichen Entknüpfung und einer verdrängenden Verknüpfung verbleibt. Vielleicht findet die Philosophie darin etwas, um ihre eigene Rede zu hinterfragen, ihre eigene Regel zu suchen und, wie Lyotard an dieser Stelle sagt, »alle zu irritieren«.

Editorische Notiz

Der nachfolgende Text entspricht dem Typoskript, das unter der Signatur JFL 291/2 in der Bibliothèque littéraire Jacques Doucet aufbewahrt wird. Er stellt die zweite Manuskriptfassung der von Jean-François Lyotard im Anschluss an ihre Niederschrift gehaltenen Vorträge dar. Unter der Signatur JFL 291/1 befindet sich in der Doucet-Bibliothek auch eine maschinenschriftliche Erstfassung – aber mit zahlreichen eigenhändigen Annotationen von Lyotard. Da diese gesamten Annotationen in das zweite Typoskript unverändert übertragen wurden, erschien es unnötig, die Unterschiede zwischen beiden Fassungen kenntlich zu machen. Es wurden aber einige kleinere Korrekturen vorgenommen, sofern sie sich als notwendig erwiesen (Zeichensetzung, fehlende Anführungszeichen); ebenso wurden die im Originaltext durch bloße Verweise angezeigten Zitate rekonstruiert (sie werden nachfolgend in eckige Klammern gesetzt). Es wurden keine Anmerkungen hinzugefügt, damit der mündliche Charakter der Vorlesungen erhalten bleibt.

