

Florian Rötzer

# Französische Philosophen im Gespräch

*Mit einem Vorwort  
von Rainer Rochlitz*



Boer

Die Gespräche wurden mit Unterstützung des Bayerischen Rundfunks durchgeführt. Besonderen Dank gebührt Herrn D.W. Hochkeppel, ohne dessen Hilfe und Geduld das Vorhaben nicht hätte realisiert werden können.  
Die Fotos in diesem Buch stammen von Sara Rogenhofer.



816049

ISBN 3-924963-21-5  
© 1986 Klaus Boer Verlag, München  
Satz: AdLitteras, Gauting  
Druck und Bindung: Hieronymus Mühlberger AG, Augsburg

-170218-

# INHALT

Vorwort	
Zwischen Subversion und Orthodoxie Zur geistigen Situation in Frankreich von Rainer Rochlitz .....	7
Einführung .....	15
Jean Baudrillard .....	29
Cornelius Castoriadis .....	47
Jacques Derrida .....	67
Emmanuel Levinas .....	89
Jean-François Lyotard .....	101
Gérard Raulet .....	119
Michel Serres .....	131
Paul Virilio .....	147
Biobibliographische Notizen .....	161

## JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

*Herr Lyotard, Sie schreiben in Ihrem neuen Buch (»Le différend«: »Der Widerstreit«), daß heute die Stunde des Philosophierens wieder gekommen sei. Welche Funktion hat die Philosophie in der Moderne? Ist sie eine eigenständige Disziplin? Und wenn: wie unterscheidet sie sich von anderen wissenschaftlichen Disziplinen?*

Die Philosophie ist keine wissenschaftliche Disziplin. Sie stellt sich die Frage nach der Erkenntnis, aber sie ist nicht selbst eine Wissenschaft. Sie gehört – wie Kant sagen würde – viel eher dem Bereich der Reflexion an als dem der Determination. Es kann sein, daß Husserl deshalb versucht hat, sie als eine strenge Wissenschaft aufzufassen, aber selbst das ist sie nicht. Sie fragt nach den Fundamenten, nach den Begriffen, die man innerhalb der Wissenschaften, aber auch im Alltagsleben verwendet, und sie versucht dabei, deren Legitimität, deren Möglichkeitsbedingungen oder deren Grundlagen zu bestimmen. Diese Begriffe sind nicht wechselseitig austauschbar. Sie bezeichnen unterschiedliche Orientierungen des philosophischen Denkens. Die Suche nach Möglichkeitsbedingungen ist nicht dasselbe wie die nach Begründung. Und selbst das Begründen hat verschiedene Bedeutungen. Es kann einmal einen ontologischen Sinn haben und dann einen argumentativen. All dem füge ich hinzu, daß die Erkenntnis nur einer der Bereiche ist, in dem sich philosophische Fragen stellen, neben der Politik, der Ethik, der Ästhetik, dem Alltagsleben. Ich denke, daß die reine Philosophie, macht man sich die Bedeutung dieses Begriffs bewußt, keine andere Funktion hat, als noch einmal zu versuchen, die Formen der Legitimität, die Fundamente oder die Möglichkeitsbedingungen zu finden oder zu *erfinden*, im Grunde also die Regeln des Denkens selbst zu finden. Deswegen

ist der Adressat des philosophischen Diskurses nicht in erster Linie die Gesellschaft. Der Empfänger ist unbekannt. Er ist derjenige, der den Philosophen fragt, was es mit der Funktion, mit der Gesellschaft, mit dem Denken, mit der Kunst auf sich hat. Der Philosoph ist daher nicht direkt gesellschaftlich engagiert. Diese Rolle hat er nur, soweit er Intellektueller ist, nicht aber als Philosoph.

*Sie sagten, daß Philosophie die Frage nach den Grundlagen sei, nach den Voraussetzungen des Diskurses, des Wissens, des Denkens. Das klingt sehr nach einer metaphysischen Fundierung von Philosophie. Nun spricht man heute ja davon, daß wir im Zeitalter des Endes der Metaphysik angelangt seien, Sie selber sprechen davon. Ist denn in der Moderne die Frage nach den Voraussetzungen eine andere als sie es in der klassischen Philosophie gewesen ist?*

Ich würde sagen: ja und nein. Sie ist insofern keine andere, als die Aufgabe der Philosophie im Grunde immer dieselbe bleibt und niemals abzuschließen ist, eine anstrengende und vielleicht nutzlose Aufgabe. Es handelt sich eher um das Problem der Zielbestimmung als um das einer Evolution.

Das ist so, als wenn Sie beispielsweise fragen würde, ob Kunst immer noch Kunst sei, wo man doch seit ein, zwei Jahrhunderten davon spricht, daß das Ende der Kunst gekommen sei. Doch ist das durchaus nicht unvereinbar damit festzustellen, daß die Kunst weiter fortbesteht. Man sollte sich, was diese Redewendung vom Ende der Kunst betrifft, oder die vom Ende der Metaphysik, nicht täuschen lassen. Wenn man gewöhnlich in diesem Zusammenhang von einem Ende spricht – was ich übrigens auch mache –, meint man damit keinen völligen Abschluß. Die Leute des Wiener Kreises wie Carnap oder auch Heidegger, im Sinne der Überwindung der Metaphysik, wollten damit einfach sagen, daß sich die Probleme verschoben haben, wenn man die Fortschritte in den Wissenschaften und die Veränderungen in den Künsten und in der Gesellschaft berücksichtigt.

Einerseits also sind die Fragen, die ich mir stelle, ganz und gar

klassische Fragen. Und ich bewundere die klassischen Philosophen. Aber auf der anderen Seite ist die Sache nicht ganz so einfach. Ihre Frage zielt auf die Geschichtlichkeit der Philosophie. Es hat wirklich mehrere Verschiebungen der philosophischen Programmatik gegeben, die äußerst schwierig zu markieren und noch schwieriger zu verstehen sind. Eine Verschiebung gab es nach dem Zeitalter der klassischen abendländischen Philosophie ganz bestimmt mit der Aufklärung und dem Deutschen Idealismus, wie immer sich auch in diesem die Metaphysik fortsetzte. Es geht dabei um die Verschiebung von einer Philosophie, die auf einen absoluten Garanten ausgerichtet war, der in der Metaphysik von Descartes oder Leibniz Gott hieß, auf eine Philosophie des Subjekts, das man als Wille begriff. Das bedeutet ganz und gar nicht dasselbe. Das neu hervortretende Thema des unendlichen Willens ist ganz deutlich bei Fichte oder Hegel zu sehen, wahrscheinlich noch bei Marx, und es kulminiert im Denken Nietzsches. In der Mitte des 20. Jahrhunderts können wir bei dem Problem: Was ist die Kunst? Was ist die Erkenntnis? nicht mehr auf die Antworten zurückgreifen, die die Modernen des 19. und 20. Jahrhunderts ausgearbeitet haben. Die Philosophie des Willens und die der Kommunikation, die zusammen auftraten, d.h. die Philosophie der Aufklärung und der Romantik, sind nicht mehr in der Lage, die Probleme, die sich uns heute stellen, zu lösen. Man muß also zu einem anderen Denken übergehen. Das heißt, daß es auch eine Aufgabe der Philosophie an-sich ist, Probleme neu zu erfinden und sie immer wieder umzustellen. Das ist ihre künstlerische Seite.

*Sind diese Verschiebungen auf Gründe zurückzuführen, die aus der philosophischen Reflexion selbst entstanden sind, oder erwachsen sie aus den Veränderungen der modernen Lebenswelt, die ins philosophische Denken eindringen? Wenn es sich um externe Gründe handelt, käme dann hier die ›condition post-moderne‹ ins Spiel?*

Zwischen externen und internen Gründen zu unterscheiden, fällt außerordentlich schwer. Was hieße das, zum Beispiel, bezogen

auf das Denken Platons? Eine solche Unterscheidung ließe sich kaum treffen. Kant hat sehr sorgfältig die Philosophie nach dem Schulbegriff und die Philosophie nach dem Weltbegriff voneinander unterschieden und dabei die Philosophie nach dem Schulbegriff für nicht sehr interessant gehalten. Aber selbstverständlich ist es dennoch wichtig, einen Gedanken immanent zu verstehen; man muß die Systeme von innen heraus aufbrechen. Jeder Philosoph geht im übrigen so vor, d.h. er liest seine Vorgänger, versucht sie zu verstehen und zu erkennen, wo jeweils der Haken an der Sache ist.

Es stellt sich dadurch eine ganz eigenartige Beziehung her in der Lektüre des Philosophen. Ein Leser von Literatur würde sich bei Balzac oder bei Thomas Mann niemals fragen, wo das, was er liest, nicht stimmt. Wir aber haben Aristoteles, Spinoza, Descartes oder Husserl gelesen mit einem Gefühl der Ambivalenz. Man kann sich in einen Philosophen verlieben, das geschieht sogar sehr oft; Platon hat darüber bereits alles gesagt. Es gibt also ganz unbestreitbar diese Liebe für eine so außerordentliche denkerische Leistung und zugleich ist die Beziehung sehr kritisch: man liest einen Philosophen, den man mag, und fragt sich doch immer dabei: Ist das, was er da sagt, überhaupt begründet?

Die Verschiebungen haben zweifellos in dieser Lektüre-Arbeit ihren Grund. Aber wenn wir sagen, daß eine bestimmte Aussage nicht begründet ist oder daß ein Gedankengang in diesem oder jenem Punkt nicht zutrifft, dann kommen hier vielleicht die äußeren Bedingungen mit ins Spiel, d.h. die Tatsache, daß wir uns nicht mehr an derselben Stelle innerhalb der Geschichte des Denkens befinden. Was Nietzsche oder Husserl zu einem bestimmten Zeitpunkt innerhalb dieser Geschichte gesagt haben, eingeschlossen in eine Art vernünftiges Wahnsystem, wird für uns zu etwas, was wir von außerhalb betrachten und darin liegt die Verschiebung. Sie ist allerdings nicht strikt historisch zu fassen, weil sie zugleich aus den diversen Lektüreprozessen resultiert, aus einer Arbeit, die man als Anamnese bezeichnen muß. Das entspricht ganz dem, was man von der Psychoanalyse her kennt: unaufhörlich durcharbeiten, was uns vorgegeben ist. Es ist diese Arbeit,

die uns selbst ›verschiebt‹ und die uns zugleich erkennen läßt, daß diese Verschiebung notwendig ist. Was hier hineinspielt, ist sicher die Lektüre philosophischer Texte, aber ebenso sicher alle möglichen anderen Lektüren, die der Zeitung mit eingeschlossen, wie schon Monsieur Hegel festgestellt hat. Denn die Zeitung ist es, über die das Außen zu uns dringt.

*Sie haben kürzlich im Centre Beaubourg eine Ausstellung gemacht: ›Les Immatériaux‹. Dort haben Sie Innovationen wie etwa die neuen Informationstechnologien aufgenommen, um von der Problemlage der Gegenwart aus neue philosophische Fragen zu erschließen: Was ist die Materie? Wie sind die Beziehungen der Menschen zur Natur? Sie sprechen von einer neuen Sensibilität. Kommt da nicht doch das Moment einer sehr relevanten Zeitdiagnose in das philosophische Denken hinein?*

Hier habe ich die Rolle eines Intellektuellen eingenommen, nicht die des Philosophen. Es ging nicht darum, philosophische Fragen aufzuwerfen, sondern den Besuchern begreifbar zu machen, daß sie sich in einer Welt befinden, die sich ändert, und daß sich dadurch mehr und mehr Fragen aufdrängen – der Anspruch war nicht, die Antworten zu geben. Solche Fragen entstehen vor allem aus der wissenschaftlich-technischen Entwicklung, die zu einer Veränderung des Verhältnisses von Wissen und Welt geführt hat, also im Zusammenhang mit der Theorie der Materie, mit dem Problem von Raum und Zeit, wie es die physikalische Theorie aufgeworfen hat, und mit der veränderten Stellung des Menschen in dieser Welt. Wir haben den Schwerpunkt auf das gelegt, was man die neuen Technologien nennt. Das wirklich Neue an ihnen ist, daß sie Automaten und andere Substitute produzieren, Prothesen für Operationen, die man bislang als mentale angesehen hat, wie das Gedächtnis, die Lösung von kleinen mathematischen Problemen, die Herstellung von Werken, die der durch Regeln wohldefinierten Literatur angehören. Zu denken ist auch an die Probleme, die sich aus der Möglichkeit zur Synthetisierung von Bildern und Tönen ergeben, aber der Schwerpunkt lag auf



dem Verhältnis der neuen Technologien zur Sprache. An den synthetisierbaren Bildern und Tönen zeigt sich, daß die neuen Technologien die Künste ganz allgemein berühren. Denn wenn die Materie der Kunstwerke selbst, die Höhe und Intensität, ja sogar die Klangfarbe der Töne (dasselbe gilt für die Farben), durch einen Kalkül produziert werden kann, muß das den Status der Kunst erheblich verändern. Niemand kann heute schon sagen, was sich damit alles verändert. Das ist eine offene Frage, darüber wird weiter nachzudenken sein.

Sind das nun Probleme, die von außerhalb kommen, die auf externe Gründe zurückzuführen sind? Meine Antwort ist auch in diesem Fall wieder: ja und nein. Nehmen Sie etwa die Frage, wie es sich verhält mit dem, was man künstlerisches ›Schaffen‹ nennt: nimmt der Aspekt des Schöpferischen zu oder nimmt er ab, wenn man mit synthetischen Objekten und Materialien arbeitet? Man kommt wieder auf ein: ja und nein. Ja, er nimmt zu, weil man sein Material herstellt, und nein, weil man, genau dadurch, daß man das tut, das Material nicht beherrscht. Das ist ein höchst interessantes Paradox. Ich erinnere mich an eine lange und sehr lebhaft Diskussion mit einigen Musikern, die mir sagten: man kann alle Klänge herstellen, aber das Problem bleibt das ihrer Form. Das ist wirklich ein Problem der Ästhetik vom 18. Jahrhundert bis heute, und die Künstler, die mit diesen neuen Maschinen arbeiten, werden zwangsläufig damit konfrontiert. Ich fühle mich bei solchen Fragen als Philosoph ganz in meinem Element.

Mit ›intellektuell‹ will ich sagen, daß eine Ausstellung wie diese sich an die Öffentlichkeit richtet, nicht an den ›Großen Anderen‹, der uns zum Denken verpflichtet. Der Adressat ist also in diesem Falle höchst empirisch und selbst im voraus eindeutig bestimmbar. Man hat es mit einer festen Zielgruppe, wie man in den Medien sagt, zu tun und daraus resultiert eine ganz andere Art von Arbeit. Wenn man mich fragen würde, warum ich so etwas mache, dann würde ich sagen, daß das einen Teil der Verantwortlichkeiten darstellt, die man übernehmen muß. Man lebt in einer Gesellschaft, man schließt sich drei Jahre in einem Zimmer ein, um ein philosophisches Buch zu schreiben, und dann sagt

man sich: Gut, man hat auch als Denker, als ›citoyen penseur‹ eine gesellschaftliche Aufgabe zu erfüllen.

*Wenn Sie über die Ausstellung, aber auch über das ›Collège International de Philosophie‹, an die Öffentlichkeit treten, so nehmen Sie den Status des Intellektuellen für sich in Anspruch, übernehmen aber auch Verantwortung gegenüber der Öffentlichkeit. Andererseits behaupten Sie, daß durch die Verselbständigung der einzelnen Disziplinen jede Verantwortung gegenüber der Gesellschaft verschwunden sei, daß es also etwa autonome Mikrowelten der Malerei oder der Philosophie gibt, die auch untereinander nicht zusammenhängen. Wie vereinbaren Sie beides?*

Das ist ohne weiteres zu vereinbaren, weil es auch hier wieder um die unterschiedlichen Funktionen des Philosophen und des Intellektuellen geht. Der Philosoph hat die Aufgabe, die Möglichkeitsbedingungen z.B. der Malerei zu untersuchen, indem er der Frage nachgeht: Was heißt es überhaupt zu malen? Warum malen die Menschen oder machen Musik? Er entdeckt dabei zwangsläufig eine Heterogenität im Verhältnis der einzelnen Künste zueinander, die nicht allein auf die unterschiedlichen Materialien, sondern auf weit fundamentalere Ursachen zurückzuführen ist, etwa darauf, daß die Musik wesentlich eine Kunst der Zeit ist und die Malerei eine Kunst des Raumes. Auch innerhalb jeder Kunst sind solche Unterschiede festzustellen, weil ganz verschiedene Herangehensweisen möglich sind: was etwa bei der Bild-Kunst Duchamps auf dem Spiel steht, ist sicher etwas völlig anderes als bei Delacroix. Ähnlich läßt sich das von der Musik sagen. Es ist die Aufgabe des Philosophen, hier so genau wie möglich zu unterscheiden, in der Differenzierung also so weit wie möglich zu gehen.

Was nun die Aufgabe des Intellektuellen angeht, die ganz auf die Öffentlichkeit ausgerichtet ist, kann es von Interesse sein und sogar geradezu eine politische Pflicht darstellen, von Zeit zu Zeit eine Art Tableau zu entwerfen über den Stand der Dinge und die Gegenwartsfragen. Bei dem, was man präsentiert, wird man notwendig vereinfachen müssen und nicht mit einem totalen oder

globalen Anspruch auftreten. Wenn man in diesem Zusammenhang von einer Synthese sprechen kann – etwa im Fall einer Ausstellung –, dann liegt sie in der räumlichen und zeitlichen Organisation des Ausstellungsbesuchs selbst, eine Synthese, die eher der Ordnung der Kunst angehört, insofern man eine Ausstellung durchaus als eine Medien-Kunst betrachten kann. Mit einer philosophischen Synthese hat das aber nichts zu tun.

Beim ›Collège‹, dessen Forschungen ebenfalls der Öffentlichkeit immer zugänglich sind, liegt der Fall dennoch ganz anders. Es richtet sich nicht an dieselbe Öffentlichkeit und vor allem nicht mit derselben Absicht. Wenn wir dazu einladen, an Seminaren, Forschungsprogrammen oder Vorträgen teilzunehmen, dann nicht, um den Besuchern ein Tableau der Welt von heute zu präsentieren, sondern um sie in möglichst detailgenaue Untersuchungen einzuführen. Was den interdisziplinären Charakter des ›Collège‹ betrifft, so bedeutet die Tatsache, daß man Künstler, Wissenschaftler und Philosophen der verschiedensten Richtungen zu Wort kommen läßt, wiederum nicht, daß man eine Synthese von all dem im Sinn hätte. Dahinter verbirgt sich keine enzyklopädische oder synthetische Absicht, vielmehr verfolgen wir damit das Ziel, die Schwierigkeiten, die sich in einem bestimmten Bereich stellen, aus der Sicht von Forschern ganz anderer Fachgebiete zu beleuchten. Das führt sehr oft dazu, daß sich etwas noch mehr verdunkelt, aber Aufklärung bringt notwendigerweise Verdunkelung mit sich.

Um es an einem Beispiel zu erläutern: es ergeben sich im Moment Probleme im Bereich der biologischen Medizin, die eigentlich Probleme der Ethik darstellen. Bis wohin darf die Macht dessen gehen, der biomedizinische Experimente durchführt, insbesondere im Hinblick auf das menschliche Leben? Probleme dieser Art sind mit ganz und gar philosophischen Fragestellungen verknüpft: Was ist der Tod? Was ist die Geburt? Wann ist man gestorben und wann geboren? Mit solchen Fragen muß man sich heute auseinandersetzen, und sie sind nicht leicht zu beantworten. Man ist gezwungen festzulegen, ab welchem Zeitpunkt der Embryo zur menschlichen Person wird, d.h. ab wann die Experi-

mente eingestellt werden müssen, will man die Rechte dieser Person nicht untergraben. Man stößt auf die Definition, daß ab der achten Woche der Embryo als eine potentielle menschliche Person anzusehen ist. Aber das ist ein juristisch außerordentlich schwer zu bestimmender Begriff. Wenn nun die Mediziner, die sich mit ersten Forschungen auf diesem Gebiet beschäftigen, die Philosophen aufsuchen, so ist das ganz normal und als Philosoph sieht man sofort, daß sich hier klassische Fragen auf ganz unklassische Weise stellen und neu bearbeitet werden müssen.

Außerdem sind solche Aufgaben natürlich sehr verlockend, weil sie bei den braven Philosophen, die wir sind, große Neugier erwecken. Sich mit diesen ganz konkreten Problemen zu konfrontieren, bedeutet, immer wieder in Erstaunen versetzt zu werden; das macht sehr viel Spaß, wenn es auch sehr anstrengend ist. Der Philosoph, an den solche Probleme herangetragen werden, hat sich und seine Denkweise zu verschieben und das gleiche gilt für diejenigen, die zu uns kommen und von uns Philosophen Antwort auf ihre Fragen erhalten wollen.

Wir stehen unter anderem mit der Leitung der ›Archives de France‹ in Verbindung, einer Abteilung des französischen Kulturministeriums. Die Probleme, die sich beim Archivieren heute stellen, sind nicht nur in materieller, sondern gerade auch in intellektueller Hinsicht absolut monströs. Was alles soll man archivieren? Die Leute von den ›Archives‹ treten mit ihren Problemen an uns heran und bitten uns, bei der Ausarbeitung von Lösungsstrategien zu helfen. Und nun versinken auch wir in der Masse ungeheurer Schwierigkeiten, mit denen sie schon nicht zurechtgekommen sind. Man kann nun zwar nicht den Beruf des Archivars erlernen, aber es ist doch erforderlich, sich mit einer Anzahl grundlegender Anforderungen und Gewohnheiten des Metiers vertraut zu machen, und zugleich zeigt man auf, daß es sich im Grunde um ein Problem des kollektiven Gedächtnisses handelt. Bei der Überfülle an Informationen heutzutage ist die Frage, was davon wissenschaftlich und daher aufzubewahren ist, nahezu unlösbar. Aber darin liegt die Zielsetzung des offiziellen Gedächtnisses, das man Archiv nennt.

Fragen wie diese fordern den Philosophen heraus, sich mit dem Kontext wieder auseinanderzusetzen und sich nicht auf die endlose Lektüre der traditionellen philosophischen Texte zu beschränken. Und doch ist auch das eine wichtige Aufgabe.

Das ›Collège‹ ist ins Leben gerufen worden, um solche Aufgaben zu erfüllen, weil in vielen universitären Fachbereichen die Mittel dafür fehlen, selbst wenn man Lust dazu hat. Ein anderes, beweglicheres Dispositiv war nötig, eine Einrichtung, die nicht auf die Verantwortung der Lehre verpflichtet ist. Unsere Aufgabe besteht also weit mehr in der Forschung als in der Lehre.

*Sie sprachen früher nicht nur von der Inkompatibilität der Wissensformen, sondern auch von einem ›Patchwork der Minderheiten‹. Wodurch unterscheidet sich Ihre Idee der Inkompatibilität oder der Struktur von lauter Minderheiten von einem Liberalismus gängiger Art à la Feyerabend oder eines ökonomischen Liberalismus?*

Die Heterogenität von Diskursgenres ist nicht dasselbe wie Differenzen zwischen Wissensformen. Das ist die deutsche Übersetzung. Mit Diskursgenres sind nicht nur Wissensformen gemeint. Wenn mir die Bäckerfrau, während sie mir ihr Brot verkauft, etwa erzählt, wie ihr kleine Katze Junge bekommen hat, würde ich das nicht ein Wissen nennen, sondern ein Diskursgenre, das in diesem Fall den Titel ›short story‹ trägt. Es ist eine kleine Geschichte und zugleich eine Art Phantasma: für sie ist es mit vielen Bedeutungen besetzt. Zugleich sind diese kleinen Geschichten ›δοξαί‹ bzw. ›doxai‹, Meinungen, die meist gar nicht überprüft worden sind und sich in der Masse von Geschichten fortsetzen, die das Alltagsleben konstituieren. Der kleinste Zwischenfall in der Metro ist so eine kleine Geschichte oder das Zusammentreffen mehrerer Geschichten. Wenn Sie einen Stift zur Hand nehmen und zeichnen, kann man auch das ein Diskursgenre nennen. Wittgenstein jedenfalls zählt dies zu den Sprachspielen und er hat recht damit. Für mich ist das kein Wissen, sondern eher ein technisches Vermögen, wie Kant sagen würde.

Was die Sprache im engeren Sinne betrifft, ist es offensichtlich et-

was anderes, jemanden durch eine rationale Argumentation überzeugen zu wollen oder jemanden zu überreden, was den Einsatz von Rhetorik verlangt. Es handelt sich um ganz verschiedene Genres, wenn man als Philosoph daran arbeitet, die Legitimität dieser oder jener Sprachform zu untersuchen, wenn man als Historiker die Geschichte erzählt oder wenn man einen Roman schreibt. Und hier ist es nicht dasselbe, wie Thomas Mann den ›Doktor Faustus‹ zu schreiben oder wie Balzac die ›Verlorenen Illusionen‹. Beim Erzählen und beim Argumentieren hat man es mit zwei Diskursgenres zu tun, deren Regeln nicht ineinander übersetzbar sind. Das ist nicht eine Frage der Sprache, es geht nicht etwa um den Unterschied zwischen dem Deutschen und dem Französischen. Das sind Unübersetzbarkeiten innerhalb der Sprache selbst. Wenn man das Genre wechselt, muß man zu anderen Regeln übergehen, selbst wenn man diese nicht kennt, was im allgemeinen der Fall ist. Kurz: es gibt nicht *die* Sprache. Das betont auch Wittgenstein. Unsere Gegner können uns vorhalten: wenn es *die* Sprache nicht gibt, dann ist alles verloren. Aber Wittgenstein arbeitet den Gedanken sehr deutlich heraus, daß es keinen semantischen Kern gibt, der von einem Genre in ein anderes übertragbar wäre. Wenn Sie sagen, daß es aber doch in meiner kleinen Geschichte einen semantischen Kern gibt, der aus zwei oder drei Informationen besteht und der das Wesentliche daran sei, so stimmt das nicht. Die Sprache der Information ist selbst ein Diskursgenre, sie besitzt kein Privileg gegenüber den anderen. Sie darf also keine Vormachtstellung beanspruchen, das wäre unerträglich.

Nehmen wir zum Beispiel den letzten Roman von Claude Simon, der ihm den Nobelpreis eingebracht hat, ›Les Georgiques‹: nach diskreten Informationseinheiten in diesem Roman von vierhundert Seiten zu suchen, wäre eine vergebliche Anstrengung. Sicher: es geht um den Rückzug der Franzosen an der Maas 1940, es geht um die Verwaltung eines Landgutes in Norditalien durch einen General des Kaiserreiches 1810, aber all das ist unauflösbar miteinander verwoben. Es ist unmöglich und wäre geradezu absurd, ein literarisches Werk wie dieses auf seinen Informationskern re-

duzieren zu wollen. Damit entzieht es sich auch der Kommunikation; worauf es ihm ankommt, ist in die Sprache der Kommunikation nicht übersetzbar. Man muß das Buch in Einsamkeit lesen und mit einer sehr großen Verantwortlichkeit der Lektüre. Im übrigen gelingt es diesem Roman gerade, dem Leser eine solche Verantwortlichkeit zu vermitteln, und zwar im Prozeß der Lektüre und der Interpretation, d.h. beim Wieder-Erschaffen des Werkes.

Wenn Sie nun sagen würden, daß ich mich in diesem Moment, hier im ›Collège‹, in mehreren Diskursgenres bewege und eine Synthese vornehme, dann würde ich entgegnen: keineswegs. Ich bin nur deren Opfer. Gestern abend zum Beispiel haben wir hier einige besonders schwierige Passagen bei Kant bearbeitet. Und dann wechsle ich das Genre. Ich versuche eine Verwaltungsarbeit nach den Regeln einer Unternehmensverwaltung zu leisten mit all ihren Schwierigkeiten, nach den Regeln des Budgets, der Zeit, der Eigennamen. Das ist es nämlich, was man Realität nennt: Namen, Zeit und Geld. Wie auch immer: ich lebe in diesem Universum hier, versuche mein Spiel darin zu spielen mit der Unterstützung von Freunden, die sich auch diese Art von ›Kompetenz‹ aneignen, und dann versuche ich, mich in einem völlig anderen Genre als kompetent zu erweisen: in dem der Lektüre von Texten Kants über die Ästhetik. Ich nehme keine Synthese vor. Für mich sind das ganz verschiedene Genres, und die Schwierigkeit besteht darin, von einem ins andere überzuwechseln. Das ist unglaublich anstrengend, und ich habe das einmal Geschmeidigkeit genannt. Diese Art von Wendigkeit, die Fähigkeit zum ›switch‹ von einem Genre zum anderen, wird heute von uns abverlangt und ist mittlerweile die Situation aller Menschen, in welchem Bereich sie auch arbeiten. Genau deswegen sind sie gestreßt. Bei Stendhal habe ich einige schöne Stellen gefunden, wo er genau das sagt. Das ist die wahre Modernität: Man tanzt bis zwei Uhr morgens auf einem Ball – wobei man in diesem Genre, das man ›tanzen‹ nennt, kompetent sein muß –, man macht einer schönen Frau den Hof – auch dazu muß man kompetent sein –, und dann bricht man um 6 Uhr morgens auf, übernimmt das Kommando

seines Regiments und zieht in den Krieg. Das ist der Bonapartismus bei Stendhal, alles immer mit einem Maximum an Kompetenz zu machen. Darin liegt ein Verhältnis zur Zeit, das vom klassischen sehr stark abweicht. Sicher hat es so etwas schon immer gegeben. Wenn ich mir Aristoteles vorstelle, wie er aus dem Lyceum kommt, von der Arbeit an der Ausformulierung seiner Metaphysik, und den Amtssitz des Herrschers von Makedonien betritt, um mit ihm Staatsgeschäfte zu beraten, dann ist das dasselbe Problem. Nur scheint es heute eine Beschleunigung dieses Prozesses zu geben. Aber das bedeutet keine Synthese.

Wie werden all diese verschiedenen Bereiche zusammengehalten? Ganz einfach: der Zusammenhang wird hergestellt durch das Kapital. Das ist alles. Das Geld ist das kleinste Band, das alles zusammenhält. Übergänge sind möglich, aber nur vermittelt durch das Geld, d.h. nahezu ohne Rücksicht auf die Qualität, dafür umso mehr auf die Quantität, die Quantität von Zeit, die Quantität der Zeit, um Kompetenzen zu erwerben. Immer ist es das Zeitquantum, das bezahlt wird. Das Geld ist der universelle Vermittler, ein soziales Band, das außerordentlich schwach ist und bestimmt nicht sehr lustig, aber auf diese Art wird nun einmal der Zusammenhang hergestellt.

*Auch wenn das Geld buchstäblich die Münze ist, die faktisch alles in Zusammenhang bringt, dann bleibt dennoch das ethische Problem übrig. Die Idee der Gerechtigkeit haben Sie bereits verabschiedet. Wenn es keine universalisierbare Regel gibt, die etwa Diskursformationen oder auch Begehrenslinien zumindest in einen Zusammenhang der Verständigung bringt, dann öffnet man das Feld gewissermaßen dem Spiel der Kräfte oder dem Willen zur Macht, affirmiert den kapitalistischen Liberalismus. Eine Regel des Zusammenhangs oder der Vermittlung könnte man auch negativ entwickeln, etwa in dem Ansatz von Kant, der die Grenzen und Felder der verschiedenen Diskursformationen gegenseitig zu bestimmen suchte.*

Das ist ein sehr schwieriges Problem, und ich muß, um einige Vorurteile zu korrigieren, etwas aushölen. Zunächst einmal gibt



es hier etwas, was man als Probität bezeichnen könnte, also eine Art Rechtschaffenheit oder Redlichkeit. Von einer Ethik würde ich dabei nicht sprechen, weil der Begriff in diesem Zusammenhang nicht treffend wäre. Probität in Bezug auf ein Diskursgenre meint das, was ich zuvor schon Verantwortlichkeit genannt habe: man muß sich, wenn man sich in einem bestimmten Diskursgenre bewegt, an dessen Spielregeln halten.

Nehmen Sie nur die Verwaltungssitzung des ›Collège‹, die ich vorhin erwähnte: es handelt sich darum, die Regeln einzuhalten und dabei das Bestmögliche zu tun. Das ist das Problem der Kompetenz, aber dieser Ausdruck beschreibt noch nicht ganz, was ich meine, weil es darüber hinaus eine Art Korrektheit gibt in Bezug auf das Spiel, das man spielt, eine Korrektheit, die z.B. darin besteht, daß man nicht über Philosophie zu diskutieren beginnt, wenn es gerade darum geht, das Forschungsprogramm des ›Collège‹ zu organisieren. In einer ersten Phase überprüft man den Inhalt der Programme und diese Phase ist philosophisch, dann versucht man in einer zweiten Phase, all das zu organisieren und steht damit vor einer ganz anderen Aufgabe. Die Probität verlangt, daß man dem, was bei diesen unterschiedlichen Aufgaben jeweils auf dem Spiel steht, Rechnung trägt.

Es gibt also zunächst einmal diese Probität, und das bedeutet alles andere, als daß man machen könnte, was einem beliebt, ganz im Gegenteil. Die Einsätze und die Spielregeln bei dem, was Wittgenstein Sprachspiele bzw. Lebensformen nannte und wofür ich eher den Ausdruck Diskursgenres verwende, sind festgelegt und jedes Diskursgenre erfordert eine spezifische Probität.

Selbst beim Tennis-Spiel – um ein Beispiel Wittgensteins aufzugreifen – findet sich diese Probität: es gibt Regeln und man versucht, so gut wie möglich Tennis zu spielen nach diesen Regeln. Wittgenstein stellt sich einen Tennisspieler vor, der es nicht darauf anlegt zu gewinnen. Das ist ein sehr interessanter Fall und ganz und gar der Geist Wittgensteins, wie ich ihn bewundere; er hat hier etwas von Lewis Carroll. Einem Tennisspieler, der nicht zu gewinnen versucht, fehlt es an Probität, was nicht etwa heißt, daß die Zielvorstellung immer die sein müßte, um jeden Preis zu

gewinnen. Im Gegenteil: gut zu spielen bedeutet etwas anderes als um jeden Preis gewinnen zu wollen. Das ist zwar schwer zu verstehen, aber mein Alter ermöglicht mir doch, den Unterschied zu begreifen.

Der zweite Punkt, auf den ich eingehen möchte, ist die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinn. Ich würde sagen, daß auch die Ethik ein spezifisches Diskursgenre ist (in ›*Le différend*‹ jedenfalls habe ich das ganz klar zum Ausdruck gebracht). Was Ethik ausmacht, ist das Bewußtsein der Pflicht: ›Du sollst dieses tun‹ oder ›Du sollst jenes nicht tun‹, ohne daß man von vornherein weiß, wie man zu handeln hat. In diesem Punkt stimme ich ganz mit Kant oder Levinas überein. Das Problem, das sich dabei stellt, ist folgendes: deckt die Ethik die Gesamtheit der Verhaltensweisen, wie sie in jedem einzelnen Diskursgenre einzunehmen sind, ab? Wenn ich von Probität rede, meine ich damit: ›Du sollst redlich sein‹, ›Du sollst dich verantwortungsvoll verhalten in jedem Diskursgenre, in dem du dich bewegst‹. So formuliert bedeutet das: die Ethik wäre genau das Diskursgenre, welches – weil es die Regel der Probität aufstellt – alle anderen Diskursgenres abdeckt; sie wäre also auf einer Meta-Ebene angesiedelt, eine Meta-Vorschrift gegenüber all den Vorschriften, wie sie für jedes einzelne Genre gelten. Das ist der Gedanke Kants; so verstehe ich ihn, wenn er vom Vorrang der praktischen Vernunft spricht.

Ich bin mir indes, was diesen Punkt anbelangt, nicht so sicher. Ich sehe sehr wohl, daß die Ethik nicht zu umgehen ist, daß man urteilen muß, um sich verhalten zu können, und daß man also die Verantwortung auf sich nimmt, reflektiert zu urteilen, ohne jedoch die Regel zu kennen. Aber andererseits bin ich versucht, die Behauptung aufzustellen: die Ethik stellt keine Meta-Vorschrift dar, sie ist dasjenige Diskursgenre, in dem die Frage nach der Probität gestellt wird. Statt einfach zu sagen: ›Man muß redlich sein‹, fragt sie: ›Was heißt es überhaupt, redlich zu sein, wenn man die Regeln nicht kennt?‹ Wenn man Tennis spielt, sind die Regeln festgelegt; redlich zu sein, heißt in diesem Fall, sich korrekt zu verhalten im Hinblick auf die Tennis-Spielregeln. Vielleicht wäre auch das Ethik, aber die wirklich ethische Fragestellung taucht

erst dann auf, wenn keine Regeln vorgegeben sind und man trotzdem urteilen muß, d.h. man hat sich, ob bewußt oder unbewußt, als gerecht zu erweisen, ohne dafür Regeln oder Kriterien an der Hand zu haben. Wir geraten – Gott sei Dank! – nicht Tag für Tag in diese Situation, aber sie tritt immer wieder ein und dann gewöhnlich unter schwierigen Umständen.

All das bedeutet keinesfalls, daß es keine Gerechtigkeit mehr gibt, sondern im Gegenteil, daß sich das Problem der Gerechtigkeit heute auf besonders dringliche Weise stellt, einmal aufgrund der Zunahme an Diskursgenres, die jeweils ihre spezifische Probität verlangen, und dann aufgrund der Tatsache, daß uns gerade wegen dieser inflationären Zunahme die Regel des Zusammenhangs fehlt. Man hat es mit einem Phänomen der Wucherung und der Zersplitterung zu tun. Die Verantwortlichkeit, für sich selbst, d.h. ohne allgemeinverbindliche Kriterien zu urteilen, ist größer geworden. Es gibt – so nennt das Jean-Claude Milner – ein Mehr an materialer Freiheit. Immer mehr Entscheidungen sind zu treffen, während gleichzeitig dafür keine Regeln bereitstehen. Wie soll ich zum Beispiel heute die Tat eines Kriminellen beurteilen, der einen Mord begangen hat, wie ist seine Bestrafung zu denken? An der Diskussion über die Todesstrafe zeigt sich sehr deutlich, daß es keine Regeln gibt. Es gab einmal die Regel: er hat getötet, also tötet man ihn, das läßt sich zurückverfolgen bis auf die Gesetzessammlung von Hammurabi und hat sich – wie immer abgeschwächt und modifiziert – über lange Zeit erhalten, immer auf der Grundlage der fundamentalen Regel: ein Leben für ein anderes Leben. Dahinter stand die Auffassung, daß wir nicht selbst Herr über unser Leben sind: wer ein Leben vernichtet, hat kein Recht dazu, weil dieses Leben Gott gehört. Mit der Krise der Metaphysik ist diese Vorstellung zum Verschwinden verurteilt. Die Aufklärung und das Denken der Moderne haben dem die Idee entgegengesetzt, daß das Leben uns selbst gehört. Daraus resultiert grundsätzlich das Recht auf Selbstmord – der Selbstmord erscheint als zulässig und nicht mehr als eine Sünde – und indirekt auch das Problem, das sich im Hinblick auf den Mord ergibt. Es geht dabei nicht mehr um eine metaphysische Fragestellung, son-

dern um das Problem der Menschenrechte. Aber was bedeutet das, die Menschenrechte? Die Rechte Gottes waren etwas, was sich von selbst verstand; was die Rechte des Menschen sind, ist viel weniger klar. Wenn ich jemanden umbringen würde, der – wie man sagt – nicht verdient hat zu leben, weil er ein Dreckskerl ist oder ein Kriegsverbrecher, was auch immer, hätte ich dann nicht ein Recht dazu, ihn zu töten? Und wenn ich ihn getötet habe, muß ich dann mit dem eigenen Leben dafür bezahlen? Man kommt hier in die Position eines Richters, der kein Gesetzbuch mehr hat. Man hat jetzt den Prozeß gegen Barbie in Lyon eröffnet. Zu welchem Urteil soll man dabei kommen? Die Situation ist die, daß wir die Regeln, nach denen solche Fälle zu beurteilen sind, nicht mehr besitzen und damit ist die Eigenverantwortung des Urteilens größer geworden. Ich würde geradezu sagen, daß die Frage der Gerechtigkeit zu einem vorherrschenden Problem geworden ist. Es gibt keine Gerechtigkeit mehr im Sinne einer universellen Gesetzgebung, die erlaubt, in all diesen Fällen zu entscheiden, was man zu tun und was man zu lassen hat. Aber gerade das ist der Grund, weshalb von jedem von uns weiter Gerechtigkeit hergestellt werden muß. Auf gewisse Weise stimmt mich das sogar optimistisch, weil damit ganz notwendig ein Fortschritt in der Moralität verbunden ist.

*Sie führen die Moderne auf die Entdeckung der Unendlichkeit des Willens, was sich zum Beispiel im Kapital präsentiert, zurück. Das Erhabene ist ein anderer Name dafür, scholastisch besetzt durch den Namen Gottes – das, was nicht größer gedacht werden kann. Wenn man nun die Moderne als die Suche nach dem Erhabenen charakterisiert, also nach dem, was nicht darstellbar ist, heißt das auch, daß sie noch oder schon wieder nach Gott sucht?*

Ja, das könnte man sagen. Es kommt darauf an, was Sie Gott nennen. Ich würde das in der Tradition etwa von Hölderlin einordnen, der sagt, daß wir uns in der Not der Götterferne befinden. Das Schicksal ist es, was uns fehlt. Daraus erklärt sich auch die Rückkehr zur Religion, das Verlangen nach Mythen und so fort –

wovon ich nichts halte. Wenn man sich aber die Texte der Künstler der Avantgarde anschaut, ob von Kandisky, Klee oder Newman, dann sieht man auch dort eine Suche nach Gott. Sie haben keine Angst vor diesem Wort, aber es ist besser, es nicht zu verwenden, weil das nur Anlaß zu Mißverständnissen gibt und die Illusionen einer neuen Religion nährt. Es läßt alle Pfaffen dieser Welt wieder aus der Versenkung auftauchen, wovor mir graut. Die Suche nach dem Inkommensurablen meint nach Kant nicht Gott, sondern die Freiheit, einen unbestimmbaren Begriff. Man muß ihn in seiner Unbestimmtheit belassen, denn in dem Augenblick, wo sich jemand an die Stelle des Nicht-Darstellbaren setzt und sagt, daß es dieses oder jenes von uns verlangt, wird das sehr gefährlich. In unserer abendländischen Geschichte haben wir diese Erfahrung gemacht, Sie in Deutschland ganz besonders. Aber daß die Aufgabe bestimmt wird von der Unmöglichkeit, auf den Appell des ›Großen Anderen‹ eine abschließende Antwort zu finden, ist evident. Das ist keine metaphysische, sondern eine ontologische, vielleicht auch ethische Dimension. Ich wüßte nicht, wie man das, was die Menschen tun, sonst erklären könnte: nichts zwingt uns dazu, den Stand der Erkenntnisse zu erweitern, die Erkundungen in der Malerei und in der Musik weiter voranzutreiben oder das Experiment des Denkens fortzusetzen, wenn es nicht einen Appell gäbe, der uns übersteigt.

[Übersetzung: Reinhard Kuh]

à l'idée, 1982); Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg 1986 (Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité, 1961).  
[18.3.86]

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, geb. 1924, lehrt Philosophie in Paris. Deutsche Veröffentlichungen: Das Patchwork der Minderheiten, Berlin 1977; Intensitäten, Berlin 1978 (Aus: Des dispositifs pulsionnels, 1973); Apathie in der Theorie, Berlin 1979 (Aus: Instructions païennes, 1977, und Rudiments païens, 1977); Essays zu einer affirmativen Ästhetik, Berlin 1982 (Aus: Des dispositifs pulsionnels, 1973); Das postmoderne Wissen, Bremen 1982 (La condition postmoderne, 1979); Streitgespräche oder »Sprechen nach Auschwitz«, Bremen 1982; Grabmal des Intellektuellen, Wien/Köln/Graz 1985; Die Mauer des Pazifik, Wien/Köln/Graz 1985 (Le mur de pacifique, 1979); Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985; Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986; Der Widerstreit, München 1986 (Le différend, 1983).  
[19.12.85]

GÉRARD RAULET, geb. 1949, lehrt Germanistik und Philosophie an der Sorbonne in Paris. Deutsche Veröffentlichungen: Gehemmte Zukunft. Zur gegenwärtigen Krise der Emanzipation, Neuwied und Darmstadt 1986; Natur und Ornament. Zur Erzeugung von Heimat, Neuwied und Darmstadt 1986; Verabschiedung der Postmoderne (Hg. zusammen mit J. Le Rider und G. Wunberg), Tübingen 1986.  
[17.10.85 F. Rötzer zusammen mit Sara Rogenhofer]

RAINER ROCHLITZ, geb. 1946 in Hannover, lehrt derzeit am Collège International de Philosophie. Übersetzungen ins Französische von Lukács, Kracauer, Adorno und Habermas, ins Deutsche von Goldmann, Lévi-Strauss und Ricoeur. Aufsätze in Critique und in Revue d'esthétique.

FLORIAN RÖTZER, geb. 1953, lebt als »freier« Schriftsteller und Journalist in München.

MICHEL SERRES, geb. 1930, lehrt Wissenschaftsgeschichte an der Sorbonne in Paris. Deutsche Veröffentlichungen: Carpaccio. Ästhetische Zugänge, Reinbeck 1981 (Esthétiques. Sur Carpaccio, 1975); Der Parasit, Frankfurt 1981 (Le Parasite, 1980); Ablösung. Eine Lehrfabel, München 1986 (Détachement. Apologue, 1983).  
[18.3.86]

PAUL VIRILIO, geb. 1932, lehrt Urbanistik an der École spéciale de l'architecture in Paris. Deutsche Veröffentlichungen: Fahren, fahren, fahren ...,