

Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie?

Zur
Bedeutung des
Nicht-Darstellbaren
bei
Jean-François
Lyotard

Saskia Wendel

Die Frage nach einer möglichen Verbindung von Postmoderne und Theologie läßt sich wohl nur dann angemessen diskutieren, wenn man sich einen herausragenden Vertreter der postmodernen Philosophie herausgreift. Solch ein postmoderner Protagonist ist der Franzose Jean-François Lyotard, dessen Buch „Das postmoderne Wissen“¹ der neuen Denkrichtung ihren Namen gab und als ein grundlegendes Werk postmodernen Denkens gilt. Es liegt deshalb nahe, sich auf Lyotard zu konzentrieren und seinen philosophischen Ansatz auf theologische Implikationen hin zu überprüfen.² Als Grundlage bieten sich die ästhetischen Schriften Lyotards an, in denen er im Anschluß an Kants „Analytik des Erhabenen“ in der „Kritik der Urteilskraft“ eine Ästhetik des Erhabenen entwirft. Denn dort finden sich neben dem Begriff des Erhabenen der zentrale Terminus des Nicht-Darstellbaren, und beide Begriffe, sowohl der des Erhabenen als auch der des Undarstellbaren, sind religiös besetzt. Von den ästhetischen Schriften ausgehend können dann weitere Schlüsse auf das postmoderne Konzept Lyotards insgesamt gezogen werden.

Zum besseren Verständnis der Theorie des Erhabenen bei Lyotard ist es notwendig, zunächst einmal auf die Ästhetik des Erhabenen bei Kant einzugehen, die der Reflexion des postmodernen Denkers zugrundeliegt. In einem zweiten Schritt werden dann Parallelen zwischen Kant und Lyotard aufgezeigt. Danach wird der Versuch diskutiert, sowohl

1 J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz-Wien-Böhlau 1986, im folgenden zitiert als „Das postmoderne Wissen“.

2 Unter „Theologie“ bzw. „Religion“ verstehe ich im folgenden die christliche Theologie bzw. die monotheistischen Religionen, und deshalb geht es bei der Frage nach einer möglichen Verknüpfung von Theologie und dem postmodernen Ansatz Lyotards um die Verbindung von Postmoderne und christlicher Theologie.

die Kantische als auch die Lyotardsche Ästhetik des Erhabenen religiös zu interpretieren.

1. Das Erhabene bei Immanuel Kant

In der „Kritik der Urteilskraft“ unterscheidet Kant zwischen der ästhetischen und der teleologischen Urteilskraft.³ Während die teleologische Urteilskraft für die Frage nach dem Erhabenen bei Kant nicht relevant ist und deshalb hier nicht thematisiert werden soll, kommt der ästhetischen Urteilskraft besondere Bedeutung zu, da sie sich nämlich nicht nur auf das Schöne, sondern auch auf das Erhabene bezieht.⁴

Die ästhetische Urteilskraft beurteilt einen Gegenstand als schön, wenn die Vorstellung der Form des Gegenstandes von einem Gefühl der Lust begleitet wird.⁵ Das Lustgefühl ist „... an die bloße Darstellung oder das Vermögen desselben geknüpft ...“, wodurch das Vermögen der Darstellung oder die Einbildungskraft bei einer gegebenen Anschauung mit dem *Vermögen der Begriffe* des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird.⁶ Das Gefühl der Lust entspringt also aus dem Vermögen der Einbildungskraft, den Gegenstand darzustellen. Diese Darstellung gelingt nur, wenn die Einbildungskraft als Darstellungsvermögen mit dem Verstand, dessen Prinzip die Synthesis der Gegenstände möglicher Erfahrung ist⁷, zu einer Übereinstimmung gelangt. Jene Übereinstimmung findet dann statt, wenn das synthetisierende Streben des Verstandes in einem Gegenstand, den die Anschauung liefert, eine Entsprechung findet und somit das Prinzip der Einheit im Gegenstand dargestellt werden kann.⁸ Die Wurzel des Lustgefühls ist für Kant das Streben sowohl nach der Einheit der Gegenstände der Erfahrung als auch nach der Einheit zweier

3 Z.B. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1974 (im folgenden zitiert als KdU), 30 ff.

4 KdU, 29.

5 KdU, 27.

6 KdU, 74.

7 Nur dadurch, daß der Verstand die ihm in der Anschauung gegebenen Gegenstände möglicher Erfahrung durch seine Begriffe, die Kategorien, bestimmen und somit auch synthetisieren kann, ist Erkenntnis möglich. (vgl. z.B. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956 (im folgenden zitiert als KrV), 116 f).

8 KdU, 24.

Vernunftvermögen, der Einbildungskraft und des Verstandes. Kurz: Ohne die Möglichkeit von Identität kann es kein Gefühl der Lust geben. Das ästhetische Urteil ist jedoch „... nicht bloß als Geschmacksurteil auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das *Erhabene* bezogen ...“⁹ Ausgangspunkt des erhabenen Gefühls ist ebenfalls das Streben nach Einheit, diesmal jedoch nicht von Einbildungskraft und Verstand, sondern von Einbildungskraft und Vernunft, und dies ist ein wichtiger Unterschied.

Ebenso wie der Verstand besitzt die Vernunft synthetisierende Funktion, die Synthesis der Vernunft richtet sich allerdings nicht wie die Synthesis des Verstandes auf die in der Anschauung vermittelten Gegenstände, sondern auf den Verstand. Die Vernunft liefert dem Verstand durch reine Vernunftbegriffe, die Prinzipien der Vernunft, erkenntnisleitende Regeln¹⁰, die Möglichkeitsbedingungen der Kategorien und somit oberste Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt sind.¹¹ Die Prinzipien der Vernunft bezeichnet Kant auch als „transzendente Ideen“.¹² Da die Vernunft in ihrem Bemühen, die Objekte der Erkenntnis in eine größtmögliche Einheit zu bringen, auf die absolute Einheit der Allheit zielt, so richten sich die transzendentalen Ideen als oberste Bedingung der Möglichkeit der Synthesis auf genau jene absolute Einheit oder „absolute Totalität der Bedingungen“¹³. Kant nennt in der „Kritik der reinen Vernunft“ drei transzendente Ideen: Ich, Welt und Gott.¹⁴

Die Vernunft übersteigt also die auf die Gegenstände der Erfahrung, die Phänomene, begrenzte Erkenntnis des Verstandes und bezieht sich auf Objekte, die der Erfahrung entzogen sind, auf die Noumena. Damit übersteigt die Vernunft die Grenze von Erkenntnis überhaupt, da die Möglichkeit von Erkenntnis für Kant an die Phänomene gebunden ist.¹⁵

9 KdU, 29.

10 „Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien. So (A: Sie) geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgendeinen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.“ (KrV, 341).

11 KrV, 343.

12 KrV, 348.

13 KrV, 356.

14 KrV, 365.

15 KrV, 296 f.

Das Ziel der Identität von Einbildungskraft und Vernunft impliziert das Vermögen der Darstellung unbegrenzter, den Bereich der Erfahrung übersteigender Ideen. Die Einbildungskraft ist jedoch nicht imstande, diese Vernunftideen darzustellen, weil die Darstellungsfähigkeit an die Grenze der Erfahrung gebunden ist: Darstellbar sind lediglich Phänomene, nicht aber Noumena.¹⁶ Demzufolge kann die Einbildungskraft die angestrebte Einheit mit der Vernunft nicht erreichen. Die Folge des Unvermögens der Einbildungskraft ist ein Gefühl der Unlust, der Enttäuschung darüber, daß das Darstellungsvermögen gegenüber den Vernunftideen machtlos ist.¹⁷ Gleichzeitig, so Kant, entstehe aber ein Lustgefühl „... aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist.“¹⁸ Dieses ambivalente Gefühl von gleichzeitiger Unlust und Lust bezeichnet Kant im Unterschied zur positiven Lust am Schönen als „negative Lust“¹⁹, weil die Lust aus der Unlust resultiert. Jenes negative Lustgefühl ist das Gefühl des Erhabenen.²⁰

Im erhabenen Gefühl erfährt der Mensch seine Ohnmacht als Naturwesen, zugleich jedoch seine Überlegenheit als Vernunftwesen. Im Gefühl des Erhabenen zeigt sich die Macht und Autonomie des Subjekts.²¹ Die angestrebte Einheit, die im Bereich der Sinnlichkeit unmöglich ist, ist im Bereich der Vernunft erreichbar.

Kant erläutert das Gefühl des Erhabenen an dessen beiden Teilen, dem mathematisch- und dem dynamisch-Erhabenen. Das mathematisch-Erhabene ist die Erfahrung dessen, was bei der Betrachtung der Natur „... schlechthin, absolut, in aller Absicht (über alle Vergleichung) groß ...“ erscheint.²² Es zeigt sich aber, daß das schlechthin Große kein Gegenstand möglicher Erfahrung, also kein Phänomenon, sondern ein für unseren Verstand unerkennbares Noumenon ist, das „... nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unseren Ideen zu suchen ist.“²³ Die Naturerfahrung ist zwar die Vorbedingung für das mathematisch-Erha-

16 KdU, 99 f.

17 KdU, 102.

18 Ebd.

19 KdU, 88.

20 Ebd., vgl. auch S. 102.

21 KdU, 107.

22 KdU, 93.

23 KdU, 94.

bene, letzteres aber ist kein Teil der Natur. Das schlechthin Große ist Attribut des Unendlichen, so daß das, was schlechthin groß genannt werden kann, mit der Idee des Unendlichen korrespondiert. Das Unendliche wiederum ist ein Noumenon, das durch die Einbildungskraft nicht dargestellt werden kann²⁴, die Übereinstimmung von Einbildungskraft und Vernunft scheitert. Das Resultat ist die ambivalente „erhabene Stimmung“, das negative Lustgefühl. Kant nennt das Gefühl des mathematisch-Erhabenen auch Achtung, denn aus dem Gefühl der Unlust erwächst die Lust an der „Idee der Menschheit in unserem Subjekte“²⁵, und diese Lust ist die „Achtung für unsere eigene Bestimmung“²⁶, der Autonomie des Subjekts.

Das Dynamisch-Erhabene ist ebenfalls ein Gefühl, das in der Naturerfahrung wurzelt. Es richtet sich allerdings nicht auf das schlechthin Große, sondern auf die Erfahrung der Natur als Macht. Das Ergebnis ist erneut ein erhabenes Gefühl von Unlust und Lust: die Unlust basiert auf dem Gefühl des Schreckens, des Ausgeliefertseins der Natur gegenüber:

„Kühne, überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen in Vergleichung mit ihrer Macht zur unbedeutenden Kleinigkeit.“²⁷

Mit dem Furchtgefühl paart sich aber ein Gefühl der Sicherheit, der Lust, denn in der Ohnmacht der Sinne offenbar sich die Macht der Vernunft, die den Menschen aus der Naturverfallenheit löst. Wie das mathematisch-Erhabene, so führt auch das dynamisch-Erhabene zum Gefühl der Achtung des Subjekts.²⁸

Am mathematisch- und dynamisch-Erhabenen zeigt sich, daß trotz der Unangemessenheit des Darstellungsvermögens die Darstellung von Vernunftideen und damit die Einheit von Einbildungskraft und Vernunft möglich ist. Das erhabene Gefühl nämlich stellt die Vernunftideen dar, die für die Einbildungskraft unerreichbar sind: Denn zum einen

24 KdU, 100.

25 KdU, 102.

26 Ebd.

27 KdU, 107.

28 KdU, 107 f.

offenbart das Gefühl des Erhabenen die Autonomie des Subjekts, und zum anderen stellt es das Prinzip der Einheit dar, weil sich die Übereinstimmung von Einbildungskraft und Vernunft im Gefühl des Erhabenen vollzieht.²⁹ Diese Art „negativer Darstellung“³⁰ des Unendlichen in der negativen Lust des erhabenen Gefühls kann als Darstellung des Undarstellbaren bezeichnet werden.

Kant warnt allerdings mehrfach vor der Gefahr der „Subreption“³¹ und damit vor einem dialektischen Schluß: Das Erhabene ist kein Gegenstand, keine Wesenheit, sondern ein Gefühl, das seinen Ort im Subjekt hat.³² Damit ist das Gefühl des Erhabenen von seiner Stellung her mit den transzendentalen Ideen der reinen theoretischen Vernunft vergleichbar, denen kein eigenes Sein zugesprochen werden darf und die nicht als Wesenheit hypostasiert werden können.³³ Wenn Kant also vom mathematisch- und dynamisch-Erhabenen spricht, dann meint er damit keinen erhabenen Gegenstand, sondern eine Stimmung, die durch bestimmte Gegenstände ausgelöst wird und nicht hypostasiert werden darf.³⁴ Ebensovienig dürfen die Ideen der Vernunft, die mit der Einbildungskraft in Übereinstimmung gebracht bzw. durch die Einbildungskraft dargestellt werden sollen, als das Erhabene angesehen oder als Wesenheit hypostasiert werden. Letzteres hatte Kant bereits in der „Kritik der reinen Vernunft“ als Fehlschluß entlarvt.

Trotz seiner Zuordnung zum Bereich der ästhetischen Urteilskraft hat das Gefühl des Erhabenen für Kant allerdings auch einen Bezug zum Feld der praktischen Vernunft und besitzt damit genau jene Funktion des „Mittelgliedes“³⁵ oder Übergangs zwischen theoretischer und praktischer Vernunft bzw. Natur und Freiheit, die Kant der Urteilskraft als drittes „Seelenvermögen“³⁶ zuweist.³⁷

Im Gefühl des Erhabenen wird die Überlegenheit der Vernunft und dadurch die Autonomie gegenüber der Natur deutlich. Damit erfahren wir auf ästhetische Weise, was uns in praktischer Hinsicht evident ist:

29 KdU, 114 f.

30 KdU, 122.

31 KdU, 102.

32 Vgl. Anm. 21.

33 KrV, 672 und 675.

34 KdU, 88, 102, 108.

35 KdU, 3.

36 KdU, 13.

37 KdU, 12 und 14.

die Freiheit des Willens jenseits empirischer Bedingtheit. Zudem werden wir im erhabenen Gefühl über die Grenzen sinnlicher Erfahrung hinaus auf die Unendlichkeit der Vernunftideen, insbesondere dem Streben nach Einheit von Einbildungskraft und Vernunft, verwiesen. Auch hier liegt für Kant eine Analogie zur Moral³⁸, weil auch das moralische Gesetz den Bereich des Sinnlichen überschreitet, das für die theoretische Vernunft als Noumenon unerkennbar ist, in praktischer Hinsicht jedoch objektive Realität besitzt. Durch die Unbedingtheit und Unbegrenztheit des Sollens werden wir in eine Stimmung versetzt, die, wie auch das Gefühl des Erhabenen, als Achtung, als Bewunderung und Schrecken zugleich, bezeichnet werden kann:

„Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letzteren, mithin nur unter der Voraussetzung derselben, und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letzteren zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist: weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist.“³⁹

Der Bezug des erhabenen Gefühls zur Achtung für das moralische Gesetz wird dadurch möglich, daß es sich beim Erhabenen ebenso wie beim Schönen um eine interessenlose, intellektuelle Lust handelt, die ebenso wie die Achtung für das moralische Gesetz nicht empirisch bedingt ist.⁴⁰ Zwar kann auch diese intellektuelle Lust nicht Grundlage der Moral sein, weil es sich trotz empirischer Unabhängigkeit um einen Affekt handelt, und Affekte können nicht als Begründung moralischen Handelns dienen.⁴¹ Das Gefühl der Achtung ist Folge, nicht Grund der Evidenz des unbedingten Sollens. Aber dennoch kann das ästhetische

38 „In der Tat läßt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüts, die der zum Moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden ...“ (KdU, 115); vgl. auch KdU, 114: „... das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urteilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d.h. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüßen ...“.

39 KdU, 111.

40 KdU, 118.

41 KdU, 119.

Gefühl in seiner Analogie zur moralischen Stimmung des Erhabenen quasi als Vorstufe zur Sittlichkeit dienen, denn es macht die Macht des moralischen Gesetzes, welche auch Gegenstand der Achtung ist, ästhetisch kenntlich⁴² und bereitet so den Boden für die praktische Vernunft und deren Evidenz des unbedingten Sollens. Als Beispiel für diese „Idee des Guten mit Affekt“⁴³ nennt Kant den „Enthusiasmus“⁴⁴; in ihm verbindet sich das Gefühl des Erhabenen mit dem moralischen Gefühl, denn „... ästhetisch ist der Enthusiasmus erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüte einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt als der Antrieb durch Sinnesvorstellungen.“⁴⁵ Umgekehrt kann das erhabene Gefühl nur deshalb als Vorstufe für die Sittlichkeit dienen, weil es eine „... Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d.i. zu dem moralischen: ...“⁴⁶ gibt. Ein weiterer Bezug zur Moral ergibt sich dadurch, daß das Gefühl des Erhabenen eine negative Darstellung des Unendlichen ist. Dies gilt auch für die unendliche, undarstellbare Vernunftidee der Freiheit, die ebenfalls nur negativ darstellbar ist. Für Kant geschieht dies im Enthusiasmus⁴⁷, dessen „bloß negative Darstellung der Sittlichkeit“⁴⁸ er mit dem jüdischen Bilderverbot vergleicht:

„Vielleicht gibt es keine erhabeneren Stelle im Gesetzbuch der Juden als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgendein Gleichnis, weder dessen, was im Himmel noch auf der Erden noch unter der Erden ist usw. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Periode für seine Religion fühlte, wenn es sich mit anderen Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt. Ebendasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns.“⁴⁹

42 KdU, 118.

43 KdU, 119.

44 Ebd.

45 KdU, 120.

46 KdU, 112.

47 KdU, 123.

48 Ebd.

49 KdU, 122.

2. Die Rezeption der „Analytik des Erhabenen“ bei Lyotard

Jean-François Lyotard benutzt die „Analytik des Erhabenen“ der dritten Kritik Kants als Grundlage für seine eigene, postmoderne ästhetische Theorie, in der er sich von der Theorie des Schönen abwendet und für ein Kunstverständnis plädiert, das sich am Erhabenen orientiert. Dabei bezieht er sich einerseits auf die Kantische Definition des Erhabenen als ambivalentes Gefühl von Lust und Unlust⁵⁰, andererseits auf die Ursache der Unlust, die Nicht-Darstellbarkeit der Vernunftideen bzw. die Unmöglichkeit der Einheit von Einbildungskraft und Vernunft. Lyotard bezeichnet die Vernunftideen auch als „Absoluta“⁵¹, und als solche sind sie undarstellbar:

„Das Undarstellbare ist Gegenstand einer Idee, für die sich kein Beispiel, kein Fall und auch kein Symbol zeigen (darstellen) läßt. Das Universum ist nicht darstellbar, auch nicht die Menschheit, das Ende der Geschichte, der Augenblick, die Gattung, das Gute etc. Kant schreibt: Das Absolute schlechthin. Denn darstellen heißt relativieren ...“⁵²

Wie Kant geht Lyotard davon aus, daß zwar eine positive Darstellung des Absoluten, das er an anderer Stelle auch das Unsichtbare⁵³ oder Unbestimmte⁵⁴ nennt, unmöglich ist, daß aber das erhabene Gefühl die Möglichkeit einer negativen Darstellung bietet. Dabei zitiert er auch Kants Bezugnahme auf das jüdische Bilderverbot als „herausragendes Beispiel einer negativen Darstellung“⁵⁵. Für Lyotard bedeutet die Möglichkeit der negativen Darstellung, daß man zwar nicht das Wesen des Absoluten, jedoch dessen Existenz darstellen kann: „Das Absolute kann

50 vgl. z.B. J.-F. Lyotard, Das Erhabene und die Avantgarde, in: ders., Das Inhumane, Wien 1990 (im folgenden zitiert als „Erhaben“), 173; vgl. auch ders., Beantwortung der Frage: Was ist postmodern, in: W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988 (im folgenden zitiert als „Beantwortung“), 199.

51 Erhaben, 173.

52 J.-F. Lyotard, Vorstellung, Darstellung, Undarstellbarkeit, in: ders., Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985 (im folgenden zitiert als „Vorstellung“), 98.

53 AaO., 99.

54 Erhaben, 178.

55 Erhaben, 173 f, vgl. auch J.-F. Lyotard, Der Augenblick, Newman, in: ders., Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, Berlin 1986 (im folgenden zitiert als „Augenblick“), 17 f; ders., Beantwortung, 200.

man ... nicht darstellen. Man kann jedoch darstellen, daß es Absolutes gibt.“⁵⁶

Dieses Darstellen und Bezeugen des Undarstellbaren geschieht für Lyotard in der Kunst der Avantgarde.⁵⁷ Sie erfüllt damit die Aufgabe, die Lyotard der Kunst zuweist, nämlich erhaben zu sein:

„Als Malerei würde diese (die erhabene Kunst, Anm. d. Autorin) zwar etwas ‚darstellen‘, aber nur in negativer Weise, sie würde also alles Figurative und Abbildliche vermeiden, sie wäre „weiß“ wie ein Quadrat von Malevitsch, sie würde nur sichtbar machen, indem sie zu sehen verbietet, sie würde nur Lust bereiten, indem sie schmerzt.“⁵⁸

3. Lyotards Ästhetik des Erhabenen – eine „heimliche“ Theologie?

3.1 Anknüpfungspunkte für die Theologie

Sowohl bei Kant als auch bei Lyotard finden sich Formulierungen, die eine theologische Interpretation der Theorie des Erhabenen nahelegen. Die Definition des Erhabenen beispielsweise als ein Zusammenspiel von Lust und Schrecken erinnert an den Begriff des Heiligen als *mysterium fascinosum et tremendum* bei Rudolf Otto.⁵⁹

Mit Überlegungen aus der mystischen Tradition läßt sich die Reflexion über die negative Darstellung im Gefühl des Erhabenen vergleichen: Auch Gott ist nicht sinnlich darstellbar, die Einbildungskraft scheitert, ein Zugang zu Gott ist lediglich „via negativa“ möglich. Parallelen zu Formulierungen negativer Theologie weisen auch Lyotards Definitionen des Undarstellbaren als Unsichtbares im Sichtbaren, als „abwesen-

56 Vorstellung, 98; vgl. auch folgende Ausführungen Lyotards: „... es gibt ein Undarstellbares, das nicht exponibel ist, in dem Sinne, daß es rational nicht faßbar ist.“ (aus: W. Van Reijen, O. Veerman, Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik. Interview mit Jean-François Lyotard, in: W. Reese-Schäfer, Lyotard zur Einführung, Hamburg 1989 (im folgenden zitiert als „Interview“), 123).

57 „... in dieser Erfordernis indirekter, fast unangreifbarer Anspielung aufs Unsichtbare im Sichtbaren liegt der Ursprung der ‚abstrakten‘ Malerei seit 1912. Nicht das Schöne, sondern das Erhabene ist das Gefühl, das jene Werke erwecken.“ (Vorstellung, 99); vgl. auch Beantwortung, 200.

58 Beantwortung, 200.

59 vgl. R. Otto, Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha 1926.

den Inhalt⁶⁰ auf – ein Eindruck, der durch den mehrfachen Bezug auf das Bilderverbot verstärkt wird. Die Nähe zur Theologie scheint auch Lyotards These zu bestätigen, daß nicht das Wesen des Undarstellbaren und Absoluten, wohl aber dessen Existenz dargestellt werden kann und muß. Das Gefühl des Erhabenen könnte auf diese Weise als mystisches Erlebnis begriffen, die erreichte Einheit von Einbildungskraft und Vernunft mit der „unio mystica“ identifiziert werden. Zu einem Vergleich mit dem mystischen Erleben Gottes jenseits eines rationalen Zugangs zum Göttlichen läßt sich auch Lyotards Meinung heranziehen, daß das Undarstellbare rational nicht faßbar sei. Außerdem spricht Lyotard vom Erhabenen als Gefühl des Sublimen, d.h. als Gefühl des Erstaunens und der Bewunderung⁶¹, das „die Aktivität des Geistes unterbricht“⁶² und in seiner Unmittelbarkeit eine Präsenz, eine „Anwesenheit“⁶³ erfahrbar macht, die „... nicht schlicht Anwesenheit im klassischen Sinn ist, denn der Geist ist darin abwesend.“⁶⁴ Die Aussagen über diese nicht-präsentierbare Präsenz treffen sich mit denjenigen über die Darstellung des Undarstellbaren. Dabei zieht Lyotard sogar einen expliziten Vergleich mit dem mystischen Denken: „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. Das ist eine Vorstellung, die man mystisch nennen kann, da es sich um das Geheimnis des Seins handelt.“⁶⁵

Die unmittelbare Erfahrung der Präsenz des nicht präsentierbaren Absoluten im erhabenen Gefühl vollzieht sich laut Lyotard in einem Augenblick, in einem Blitz⁶⁶, welcher als Epiphanie bzw. als Enthüllung⁶⁷ angesehen werden kann. Lyotard verwendet hier nicht nur eine Begrifflichkeit, die eindeutig religiös besetzt ist, sondern greift auch einen Grundgedanken theologischer Reflexion auf: die Offenbarung des Göttlichen im Augenblick, im Blitz der mystischen Erfahrung. Darüber hinaus vollzieht sich die Epiphanie des Undarstellbaren im Erhabenen nicht visuell, sondern wie ein Anruf: die Präsentation des

60 Beantwortung, 202.

61 Erhaben, 164.

62 Interview, 129.

63 Ebd.

64 Ebd.

65 Augenblick, 20.

66 Augenblick, 8.

67 Ebd.

Nicht-Präsentierbaren ereignet sich im Hören.⁶⁸ Die Offenbarung durch das Hören des Wortes aber ist für die jüdische Religion charakteristisch, erneut zeigt sich ein Bezug zum jüdischen Bilderverbot.

Die Reaktion auf das Vernehmen des Nicht-Darstellbaren im Augenblick ist zum einen das Staunen, zum anderen das Schweigen, das Nicht-Benennen-Können: Die Darstellung des Nicht-Darstellbaren ist erneut nicht darstellbar, nicht artikulierbar.⁶⁹ Gleichzeitig bleibt aber die Aufforderung, für das „Unausdrückbare Zeugnis abzulegen“⁷⁰, „... nicht, damit es artikulierbar werde, sondern um empfänglich zu werden für das, was vor dem diskursiven Denken war.“⁷¹ Auch dieser Satz könnte mystisch interpretiert werden.

Es liegt also nahe, entweder das Erhabene selbst (im Sinne des *mysterium fascinosum et tremendum*) als das Göttliche zu begreifen oder das Nicht-Darstellbare, wobei dann das Gefühl des Erhabenen als Gotteserfahrung anzusehen wäre. Damit stünde der jüdische Philosoph Lyotard in der Tradition jüdischer Mystik und wäre ein religionsphilosophischer Denker, den auch die christliche Theologie rezipieren könnte. Die postmoderne Philosophie wäre dann nicht das Ende theologischen bzw. religionsphilosophischen Denkens, sondern der Beginn einer neuen Art von ästhetischer Theologie. Doch die Freude über die „Rettung“ der Theologie (bzw. der Postmoderne für die Theologie) kommt zu früh, denn die religiöse Interpretation des Nicht-Darstellbaren wie des erhabenen Gefühls beruht meiner Meinung nach erstens auf einer verkürzten Deutung des Erhabenen schon bei Kant, das dann auf Lyotard übertragen wird, und zweitens auf einer ebenso verkürzten Interpretation der Texte Lyotards.

3.2 Einwände gegen die theologische Interpretation des Erhabenen

Zunächst möchte ich darlegen, weshalb sich schon von Kant her eine theologische Interpretation des Erhabenen verbietet. Danach werde ich noch einmal auf das Erhabene bei Lyotard eingehen.

Die erste Variante einer theologischen Deutung der Ästhetik des Erhabenen, die Gleichsetzung des Erhabenen mit Gott, löst die Reflexionen

68 Augenblick, 11 und 15.

69 Erhabene, 167 f.

70 Erhabene, 164.

71 Interview, 118.

Kants über das Erhabene völlig aus dem Kontext seiner Philosophie, insbesondere seiner Metaphysik-Kritik heraus und erliegt dadurch dem transzendentalen Schein, den Kant in der Transzendentalen Dialektik der „Kritik der reinen Vernunft“ kritisiert. Denn wer das Erhabene mit dem Göttlichen identifiziert, vollzieht die Subreption, vor der Kant mehrfach gewarnt hatte: Das bloß subjektive Gefühl des Erhabenen wird zu einer Wesenheit hypostasiert. Über das Gefühl des Erhabenen gelangt man bestenfalls zur Gewißheit des Subjekts⁷² bzw. zur Gewißheit der Überlegenheit der Vernunft, „dem Inbegriff des Absoluten schlechthin“⁷³, nicht aber zur Gewißheit der Gottesexistenz, wie Hartmut Böhme verdeutlicht:

„Das Heilige etwa, das in seiner Doppelgestalt als Tremendum und Fascinosum genetisch vielleicht den Ursprung des Erhabenen ausmacht, ist für Kant kein Paradigma mehr; ebensowenig die Majestät Gottes, der in seiner unerreichbaren Superiorität einst eine erhabene Figur darstellte. (...) Die traditionelle religiöse Erhabenheit ist für Kant offenbar das Modell für *alle* vormodernen Formen des Erhabenen. (...) Kant zieht die Grandiosität der überhimmlischen Sphären und die Macht der subhumanen und unterirdischen Dämonen ins Innere des Subjekts hinein.“⁷⁴

Ebenso abzulehnen ist die zweite Variante religiöser Interpretation, die sich auf den Terminus des Undarstellbaren konzentriert und das Gefühl des Erhabenen mystisch deutet. Hier findet sich die transzendente Illusion nicht in einer Hypostasierung des erhabenen Gefühls, sondern in der Hypostasierung der undarstellbaren Vernunftideen zu einem undarstellbaren göttlichen Wesen. Gott ist zwar eine notwendige Idee der Vernunft, ihr kommt aber keine objektive Realität zu, aus der Denknöwendigkeit der Vernunftidee „Gott“ kann nicht die Existenz dieser Idee gefolgert werden. Aus diesem Grund ist auch ein Vergleich des erhabenen Gefühls mit dem mystischen Erleben abzulehnen.

Schließlich wehrt sich Kant explizit gegen eine Interpretation, die das Gefühl des Erhabenen religiös definiert, denn eine Religion, die die

72 KdU, 102 und 108.

73 Ch. Pries, „Königsberger Avantgarde“, oder: Wie modern war Immanuel Kant?, in: W. Welsch, Ch. Pries (Hg.), Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard, Weinheim 1991, 156.

74 H. Böhme, Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“, in: Ch. Pries (Hg.), Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn, Weinheim 1989, 121 f.

Ehrfurcht vor dem Erhabenen mit der Unterwerfung des Menschen unter die Erhabenheit Gottes gleichsetzt, widerspreche dem Prinzip der Freiheit und damit der Sittlichkeit:

„Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemütsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt, und auch gewöhnlichermaßen mit der Idee desselben verbunden zu sein pflegt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Gebärden und Stimmen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten.“⁷⁵

Wenn aber schon das Kantische Erhabene nicht religiös gedeutet werden kann, dann gilt dies um so mehr für die Ästhetik des Erhabenen Lyotards, der sich explizit auf Kant bezieht. Lyotard weist nämlich darauf hin, daß er das Erhabene wie das Undarstellbare nicht als etwas Transzendentes, als Göttliches, verstanden wissen will. Im Anschluß an Kant definiert er das Nicht-Darstellbare als Ideen, durch die „... nichts Wirkliches (was der Erfahrung angehörte) erkannt ...“⁷⁶ wird. Das Undarstellbare ist allein die Tatsache, daß „etwas geschieht und nicht vielmehr nichts“:

„Das Unausdrückbare ist nicht in einem Jenseits, einer anderen Welt oder einer anderen Zeit beheimatet, sondern darin, daß es geschieht, daß etwas geschieht. In der bildenden Kunst ist es das unbestimmte, das *Es geschieht*, die Farbe, das Bild. Die Farbe, das Bild ist als Vorkommnis, als Ereignis nicht ausdrückbar, und davon hat sie Zeugnis zu geben.“⁷⁷

Beim Ereignis „... handelt es 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,

75 KdU, 109.

76 Beantwortung, 199; vgl. auch folgendes Zitat: „Es sollte endlich Klarheit darüber bestehen, daß es uns nicht zukommt, *Wirklichkeit zu liefern*, sondern Anspielungen auf ein Denkbare zu erfinden, das nicht dargestellt werden kann.“ (Beantwortung, 203).

77 Erhaben, 164 f.

,voraus‘.⁷⁸ Die Frage nach dem Sinn des Seins, „Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts?“, müßte also in „Ist etwas oder nicht vielmehr nichts?“ umformuliert werden, eine Frage, die sich nicht mehr auf den Sinn des Seins, sondern auf das Sein selber richtet.⁷⁹ Das Undarstellbare ist somit kein Absolutes im Sinne eines Ursprungs, absolut ist lediglich, daß etwas geschieht, die Unendlichkeit der Ereignisse.⁸⁰ Lyotard wählt die Sprachphilosophie als Methode, um die Immanenz und Kontingenz des Ereignisses zu beweisen. Dabei identifiziert er das Ereignis mit dem Satz bzw. mit den Satz-Verkettungen innerhalb bestimmter Sprachspiele und Diskursgenres.⁸¹ Das Satz-Ereignis ist notwendig und unbezweifelbar, da schon der Satz „Es gibt keinen Satz“ wieder ein Satz ist.⁸² Die Notwendigkeit des Satzes läßt sich aber für Lyotard nicht in einem ersten Satz begründen: Es gibt keinen ersten Satz und demgemäß auch keinen Ursprung des Ereignisses.⁸³

Der Augenblick des Satz-Ereignisses läßt sich allerdings nicht mehr artikulieren, er ist nicht darstellbar. In dieser Hinsicht kann Lyotard sagen, daß das Absolute, also das Ereignis selbst, nicht darstellbar ist, und daß das Schweigen die einzige angemessene Reaktion auf das ist, was nicht darstellbar, nicht sagbar ist: „Wovon man nicht sprechen

78 Erhaben, 160 f.

79 Dieser Auffassung ist auch Bernhard Taureck: „... Die metaphysische Frage ‚pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?‘ wird aus dem vertikalen metaphysischen Anspruch auf extramundane Begründung ins Horizontale gedreht. Das Kontingente ist nicht vollendet.“ (B. Taureck, Unverfügbarkeit des Zeitlichen, Zeitlichkeit des Unverfügbaren. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit von Montaigne bis zu Lyotard und Michel Tournier, in: Ch. Pries, Das Erhabene, aaO., 170).

80 Vorstellung, 99. In frühen Texten Lyotards findet sich auch die Gleichsetzung des Undarstellbaren mit dem Unbewußten, genauer: mit dem Begehren, dem Wunsch, an dem sich das erhabene Gefühl von Lust und Unlust entzündet (vgl. J.-F. Lyotard, Malerei des Geheimnisses im Zeitalter der Postmoderne. Gianfranco Barucello, in: ders., Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, aaO. (im folgenden zitiert als „Malerei“), 113 f und 120 ff; sowie ders., Essays zu einer affirmativen Ästhetik, Berlin 1982). In den späteren Texten Lyotards, in denen das Ereignis im Mittelpunkt steht, findet sich dieser psychoanalytische Bezug leider nicht mehr, böte doch gerade eine Reflexion auf das Begehren einen interessanten Vergleich mit anderen, poststrukturalistisch orientierten Theoretikerinnen und Theoretikern wie Lacan, Derrida oder Irigaray.

81 J.-F. Lyotard, Der Widerstreit, München 1987, (im folgenden zitiert als „Widerstreit“), 10 ff, 119.

82 Widerstreit, 117 f, 120.

83 Auch das Cartesische ‚ego cogito‘ ist kein erster Satz, denn das ‚ich denke, ich bin‘ setzt wiederum andere Sätze voraus. (Widerstreit, 108 ff).

kann, darüber muß man schweigen“.⁸⁴ Das Wittgenstein-Zitat gilt also nicht für etwas Transzendentes, sondern lediglich für die Nicht-Darstellbarkeit des immanenten Ereignisses selbst. Als Nicht-Darstellbares wird es einerseits im Satz negativ dargestellt (die Darstellung des Undarstellbaren im Satz-Ereignis), andererseits aber geht es der Darstellung voraus.⁸⁵ Jenes „Voraus“ darf jedoch nicht mit einem undarstellbaren Ursprung der Darstellung, mit einer Wirklichkeit jenseits des Satz-Ereignisses, verwechselt werden. Die Sprache besitzt keinen Ursprung, kein „... sagbares Prinzip, worauf der Sinn sich gründen und woraus die Welt sich ableiten ließe.“⁸⁶ Infolgedessen gibt es nicht *die* Sprache, sondern nur die Vielfalt von Sätzen, von Ereignissen.⁸⁷ Sprache existiert nur im Plural der heterogenen Diskursgenres, die nicht auf ein bestimmtes Diskursgenre zurückgeführt werden können.

Das Undarstellbare und Absolute ist also, insofern es das Ereignis und somit das Sein selber ist, kein Eines, Allgemeines oder Ganzes. Wie die Vorstellung vom Ursprung, so ist auch die Vorstellung eines letztbegründenden Einen für Lyotard eine transzendente Illusion, die er im Zusammenhang mit dem Erhabenen als Wurzel des Terrors kritisiert:

„... man hat sich von dieser Aufgabe nicht die mindeste Versöhnung zwischen ‚Sprachspielen‘ zu erwarten: Kant, er nannte sie Vermögen, wußte, daß sie durch einen Abgrund voneinander geschieden sind und daß nur eine transzendente Illusion (die Hegelsche) hoffen konnte, sie in einer wirklichen Einheit zu tolerieren. Aber er wußte auch, daß für diese Illusion der Preis des Terrors zu entrichten ist. Das 19. und 20. Jahrhundert haben uns das ganze Ausmaß dieses Terrors erfahren lassen. Wir haben die Sehnsucht nach dem Ganzen und Einen, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung teuer bezahlt.“⁸⁸

Mit seiner Kritik an der Vorstellung von Ursprünglichkeit und absoluter Einheit greift Lyotard zwei Konstitutiva traditionellen philosophischen Denkens an: den Satz der Identität und den Satz vom zureichenden Grund.⁸⁹ Dieses Denken von Identität und einem letzten Grund erstreckt

84 Widerstreit, 142.

85 Interview, 117.

86 Malerei, 109.

87 Widerstreit, 230.

88 Beantwortung, 203.

89 „Als das Intendierte der traditionellen Philosophie erscheint von daher ein durch Identität, Grundhaftigkeit und Allgemeinheit zu kennzeichnendes Eines innerhalb des

sich nicht nur auf die Ontologie, sondern ebenso auf die Erkenntnistheorie und auf die Ethik. In der Erkenntnistheorie zeigt es sich auf zweierlei Weise, zum einen im Cartesischen „ego cogito“, der Wurzel des neuzeitlichen Subjektbegriffs⁹⁰, den Kant in modifizierter Form in der transzendentalen Apperzeption des Bewußtseins übernimmt⁹¹, und zum anderen im identifizierenden Denken der Vernunft, die in der Subsumierung des Mannigfaltigen der Erfahrung unter die Begriffe des Verstandes ihre synthetisierende Funktion erfüllt.⁹² Letzteres ist Teil des transzendentalphilosophischen Programms von Immanuel Kant. Innerhalb der Ethik findet sich das Identitätsdenken in der Suche nach Prinzipien, die das Handeln begründen.⁹³ Ein herausragendes Beispiel für solch ein begründendes Prinzip innerhalb der Ethik ist der kategorische Imperativ Kants.

Das auf Heterogenität, Widersprüchlichkeit und Offenheit aufbauende Denken, das Lyotard dem Identitätsdenken entgegensetzt, faßt er unter dem Namen „Paralogie“ zusammen.⁹⁴ Jenes paraloge Denken steht nicht nur allgemein im Gegensatz zum Identitätsdenken, sondern insbesondere zur traditionellen christlichen Theologie. Die christliche Tradition nämlich definiert Gott im Anschluß an das metaphysische Denken zum einen als Ursprung und Schöpfer der Welt, der die Immanenz der Welt transzendiert, und zum anderen zwar als Dreiheit und damit als Differenz, jedoch als Dreiheit der Einheit. Folglich steht das

oder über dem mannigfaltigen Seienden – sei dieses Eine nun ein numerisch eines Prinzip, eine allgemeine Struktur oder Form, eine in sich gegliederte ideale Seinsmannigfaltigkeit. Gegenüber dem endlichen, veränderlichen, schlechthin differenten Seienden wird ein invariant *Wahres* gesucht, das allgemein und notwendig bleibt, was und wie es ist, und als solches erkennbar ist, vielleicht auch jeweils überhaupt erst ein Erkennen möglich macht.“ (U. Guzzoni, *Identität oder nicht. Zur Kritischen Theorie der Ontologie*, Freiburg-München 1981, 132).

90 vgl. U. Guzzoni, *Kritik am Subjekt*, in: dies., *Verändertes Denken. Kritisch-ontologische Stücke zum Verhältnis von Denken und Wirklichkeit*, Freiburg-München 1985, 13 ff; vgl. auch J. Habermas, *Motive nachmetaphysischen Denkens*, aaO., 38 f.

91 Kant lehnt zwar im Paralogismuskapitel der ersten Kritik eine Hypostasierung der Denknotwendigkeit des transzendentalen Ich zu einer *res cogitans* ab und setzt sich von Descartes ab (vgl. KrV, 370-436), behält aber in der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die begründende Funktion des Subjektbegriffs als oberste Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis bei (vgl. KrV, 137 b- 191 b).

92 U. Guzzoni, *Identität oder nicht*, aaO., 9.

93 vgl. U. Guzzoni, *Überlegungen zur Frage nach einer Ethik*, in: dies., *Verändertes Denken*, aaO., 78 f.

94 *Das postmoderne Wissen*, 175 ff, Der Name „Paralogie“ leitet sich von „Paralogismus“ ab, der Bezeichnung der traditionellen Logik für einen Trugschluß.

Undarstellbare Lyotards, das gerade nicht als transzendente, ursprüngliche Einheit aufzufassen ist, eindeutig im Gegensatz zum Gottesbegriff traditionellen theologisch-christlichen Denkens, wie Lyotard deutlich macht: „Das Vorkommnis ist nicht der Herr. Die Heiden wissen darum und lachen über diese erbauliche Verwechslung.“⁹⁵

Aus diesem Grund ist der Augenblick bei Lyotard nicht als Epiphanie Gottes zu verstehen, sondern allein als „Epiphanie“ des immanenten Ereignisses, die Lyotard in Anlehnung an den Künstler Barnett Newman auch das „Now“⁹⁶, das Jetzt und Hier, nennt.⁹⁷ Auf dieses „Now“ verweist das Bild des Malers, und da das Bild selbst solch ein „Now“, ein Ereignis ist, verweist es letztlich auf sich selbst: „Ein Bild von Newman ... will selbst das Ereignis sein, der Augenblick, der geschieht.“⁹⁸ Die Selbstreferenz des avantgardistischen Kunstwerks, welches das Nicht-Darstellbare darstellt, möchte Lyotard mit religiös anmutenden Sätzen wie „Ein Bild Newmans ist ein Engel. Er verkündet nichts, er ist selbst die Verkündigung“⁹⁹ oder „Die Botschaft ist der Botschaftsträger, es ‚sagt‘: *Hier bin ich*, d.h.: *Ich gehöre Dir*, oder: *Gehöre mir*“¹⁰⁰ ausdrücken, nicht aber die Referenz auf das Göttliche. Wie die religiös konnotierten Begriffe „Epiphanie“, „Verkündigung“ oder „Botschaft“ für Lyotard lediglich Analoga für säkulare Sachver-

95 Widerstreit, 197. Man könnte zwar dagegen einwenden, daß ein weiteres Charakteristikum des Göttlichen seine Notwendigkeit ist, und Lyotard das Ereignis ebenfalls als Notwendigkeit charakterisiert habe. Die Notwendigkeit allein ist jedoch kein ausreichendes Kriterium dafür, das Ereignis mit Gott gleichzusetzen.

Wolfgang Welsch ist der Meinung, daß man durchaus noch von einem „Absoluten“ in Lyotards Denken sprechen könne, welches allerdings nur als negatives Absolutes, als Grenzbegriff zu verstehen sei, das vor Absolutheitsanmaßungen bewahre. Solch eine Definition des Absoluten bei Lyotard ist mit dem Begriff des Noumenon bei Kant vergleichbar. Welsch rückt die Konzeption des Absoluten bei Lyotard in die Nähe jüdischer Religiosität, betont aber zugleich, daß das negativ gedachte Absolute nichts mit einem sich offenbarenden Gott zu tun habe. (vgl. W. Welsch, Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen „postmodernen“ Denkens, in: A. Halder, K. Kienzler, J. Möller, Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, Düsseldorf 1988, 126 ff).

So sehr Welschs Abgrenzung des Lyotardschen „Absoluten“ gegenüber dem Offenbarungsdenken zu begrüßen ist, so problematisch ist aber auch sein Vergleich mit der jüdischen Religion. Der Gottesbegriff des Judentums ist kein bloßer Grenzbegriff, sondern eine Wesenheit, die allerdings nur auf negative Weise erkennbar ist.

96 Erhaben, 160.

97 vgl. auch Augenblick, 13.

98 Augenblick, 8; vgl. auch Erhaben, 182: „... das *Es geschieht*, das das Werk ist ...“.

99 Augenblick, 9.

100 Augenblick, 11.

halte sind, so auch die Definitionen, die die Erfahrung des Nicht-Darstellbaren im Erhabenen mit einem Anruf vergleichen oder die Aufgabe der Kunst als Zeugnis für das Undarstellbare bezeichnen.¹⁰¹

Entzieht sich das Undarstellbare jeglicher religiösen Deutung, so gilt dies auch für das Gefühl des Erhabenen, das nichts mit einem mystischen Erlebnis zu tun hat, sondern durch die Erfahrung des Ereignisses hervorgerufen wird. Denn das Ereignis ruft das ambivalente Gefühl von Lust und Unlust hervor: Unlust bzw. Angst davor, daß eventuell nichts geschieht, Angst vor dem Nahen des Todes¹⁰², gleichzeitig aber auch die Lust, die aus dieser Drohung hervorgeht, die Erleichterung darüber, daß etwas geschieht und nicht nichts.¹⁰³

Festzuhalten bleibt also, daß weder das Nicht-Darstellbare noch das erhabene Gefühl bei Lyotard in die Theologie integriert werden können. Lyotard ist kein „heimlicher“, „anonymer“ Theologe, die Postmoderne keine Religionsphilosophie wider Willen.

Nun könnte man dagegen einwenden, daß man durchaus zugeben müsse, daß sich Lyotard selbst gegen jede theologische Deutung des Erhabenen ausspricht. Das schließe aber nicht aus, seine Reflexionen über das Erhabene für die Theologie nutzbar zu machen, ähnlich der Marx-Rezeption innerhalb der Befreiungstheologie. Denn auch die Theologie der Befreiung bezweifelt nicht die atheistische Überzeugung von Marx, kann aber dennoch Teile seines Denkens theologisch rezipieren. Bei solch einer Lyotard-Rezeption müsse man auf Fehler bzw. Widersprüche innerhalb des Lyotardschen Denkens hinweisen und darauf aufbauend eine neue, ästhetische Theologie entwerfen, die mystisch ausgerichtet wäre. Ist solch eine „postmodern“ ausgerichtete Theologie, die Lyotard entgegen seinen eigenen Absichten rezipiert, möglich?¹⁰⁴

101 W. Welsch/Ch. Pries, Einleitung zu „Ästhetik im Widerstreit“, in: dies. (Hg.), *Ästhetik im Widerstreit*, aaO., 8 f.

102 Erhaben, 163 und 174 f.

103 Erhaben, 163, 174 f und 177, Vgl. dazu auch Walter Reese-Schäfer, für den das Gefühl des Erhabenen in seiner postmodernen Version bei Lyotard die „... Einsicht ist, daß es keine umfassenden, verbindlichen universalistischen Ideen mehr gibt. Bildhaft und keineswegs *affirmativ* gesprochen, ist gemeint, daß der Kern des Denkens vielfältig gespalten ist.“ W. Reese-Schäfer, *Vom Erhabenen zum Sublimen ist es nur ein Schritt. Moderne und postmoderne Ästhetik bei Jean-François Lyotard*, in: ders., B.H.F. Taureck (Hg.), *Jean-François Lyotard, Cuxhaven 1989 (Denker des 20. Jahrhunderts, Bd. 2)*, 172

104 Die folgenden Überlegungen zu einer möglichen Verbindung von Theologie und Postmoderne beziehen sich dabei auf eine Rezeption des Lyotardschen Ansatzes. Es geht

4. Die Postmoderne Lyotards – Anknüpfungspunkt einer ästhetischen Theologie?

Die Frage nach der Möglichkeit einer Theologie, die sich am Erhabenen orientiert, konzentriert sich auf drei Punkte:

- der Bezug zum Gottespostulat in der Verbindung von Ethik und Ästhetik bei Kant
- die Negierung der Sinnfrage durch Lyotard
- die Definition des Gottesbegriffs.

4.1 Der Bezug zum Gottespostulat in der Verbindung von Ethik und Ästhetik bei Kant

Auch wenn es Kant ablehnt, unmittelbar aus dem Erhabenen einen Bezug zum Religiösen zu folgern, so gibt es für ihn doch mittelbar über die Moral eine Beziehung zwischen dem Erhabenen und der Religion. Denn das erhabene Gefühl besitzt eine Analogie zur Achtung für das moralische Gesetz und ist auf diese Weise quasi eine Vorstufe zur Sittlichkeit. Die Moral ist für Kant auch das Feld der Religion: Die Gottesexistenz kann zwar nicht theoretisch erkannt, aber praktisch postuliert werden. Was im Bereich der theoretischen Vernunft lediglich eine regulative Idee ist, erreicht im Bereich der praktischen Vernunft durchaus objektive Realität. Kant folgert das Gottespostulat aus der für die praktische Vernunft notwendigen Einheit von Tugend und Glückseligkeit, die nur durch ein vollkommenes Wesen realisiert werden kann, das sowohl Tugend als auch Glückseligkeit in sich auf vollkommene Weise vereinigt. Dieses Wesen ist Gott.¹⁰⁵ Das Gottespostulat der praktischen Vernunft ist die Grundlage für Kants Konzept einer „moralischen Religion“¹⁰⁶, deren Inhalt sowohl die Achtung des Sittengesetzes als auch die Realisation des höchsten Gutes ist, die auch vom

also nicht um die Frage, ob eine generelle Verknüpfung von Theologie und Postmoderne möglich ist. Dies ist bei der Vielzahl sogenannter „postmoderner“ Philosophen gar nicht leistbar. Diese Begrenzung auf den postmodernen Ansatz Lyotards muß bei der Lektüre des folgenden Kapitels berücksichtigt werden, wiewohl ebenfalls beachtet werden muß, daß es sich bei Lyotards Entwurf um einen maßgeblichen, wenn nicht sogar den zentralen postmodernen philosophischen Ansatz handelt.

105 Auf den moralischen Gottesbeweis bei Kant kann hier nicht detailliert eingegangen werden.

106 Dieses Konzept entwirft Kant in seinem Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, Hamburg 1978 (im folgenden zitiert als RGV).

Menschen erstrebt werden soll. Das Gefühl der Achtung erstreckt sich also nicht nur auf das moralische Gesetz, sondern auch auf Gott, und ist deshalb nicht nur ein moralisches, sondern auch religiöses Gefühl. Die moralische Religion grenzt Kant vom „Religionswahn“ und „Afterdienst“¹⁰⁷ ab, durch den der Mensch durch Kult und „willkürliche Observanzen“¹⁰⁸ versucht, sich der göttlichen Gnade zu versichern. Jene Kult- und Observanzenreligion kritisiert Kant in der „Kritik der Urteilskraft“; sie ist das Ergebnis der „Superstition“¹⁰⁹, der Unterwerfung unter das fälschlicherweise mit Gott gleichgesetzte Erhabene. Die „Religion des guten Lebenswandels“¹¹⁰ besitzt dagegen einen Bezug zum erhabenen Gefühl, denn das Gefühl des Erhabenen ist dem der Achtung analog, und weil das Gefühl der Achtung ein religiöses Gefühl ist, besteht auch eine Analogie des erhabenen Gefühls zur religiösen Stimmung: Im Gefühl des Erhabenen kündigt sich ästhetisch an, was praktisch gewiß ist. Das Erhabene ist folglich nicht nur eine Vorstufe zur Sittlichkeit, sondern auch zur Religion, und in dieser Weise besitzt die Ästhetik des Erhabenen theologische Relevanz und kann von der Theologie in Verbindung mit der Ethik rezipiert werden.¹¹¹ Ist diese theologische Interpretation der Kantischen Ästhetik des Erhabenen auch auf Lyotard übertragbar?

Unbestreitbar weisen die Formulierungen Lyotards über das Ereignis Parallelen zum Kantischen Sittengesetz auf. Das Ereignis fordert in seiner Unbedingtheit heraus und verpflichtet mich dazu, das Ereignis zuzulassen, offen zu sein für das Geschehen und dafür zu sorgen, daß etwas ist und nicht nichts. Parallelen ergeben sich auch beim Gefühl des Erhabenen, denn sowohl das moralische Gesetz als auch das Ereignis rufen ein interesseloses Gefühl hervor, das Gefühl der Achtung.¹¹² Dieses Gefühl ist eine negative Darstellung des Undarstellbaren, sei es das Gesetz oder das Ereignis. Besonders trifft dies auf den Enthusiasmus

107 RGV, 187 f.

108 RGV, 198.

109 KdU, 110.

110 Ebd.

111 Dieser Übergang von Ästhetik zu Ethik und dann zu Religion stimmt mit Kants Intention überein, trotz der unüberwindlichen Trennung der verschiedenen Vernunftvermögen Übergänge zu ermöglichen, deren Möglichkeitsbedingung die Urteilskraft ist.

112 Vgl. dazu „Das Undarstellbare – wider das Vergessen. Ein Gespräch zwischen Jean-François Lyotard und Christine Pries, in: Ch. Pries (Hg.), Das Erhabene, aaO., 332 f.

zu, auf den sich Lyotard explizit bezieht.¹¹³ Schließlich könnte man die Unableitbarkeit des moralischen Gesetzes mit der Unableitbarkeit des Ereignisses vergleichen. Wie die Frage nach dem Ursprung des Gesetzes für Kant, so ist für Lyotard die Frage nach dem Ursprung, dem Sinn des Ereignisses sinnlos.¹¹⁴

Folgt man nun aus den genannten Parallelen zwischen Gesetz und Ereignis deren Identität und verbindet diese Folgerung mit dem moralischen Argument Kants, besteht die Möglichkeit, den Begriff des Ereignisses als Basis einer Religionsbegründung zu benutzen, die von der Ästhetik ausgehend über die Ethik zur Religion gelangt.

Doch dieser Gedankengang greift zu kurz: Wenn es auch Gemeinsamkeiten zwischen dem Sittengesetz und dem Ereignis gibt, so gibt es ebenfalls gravierende Unterschiede, die eine Identifikation des Ereignisses mit dem moralischen Gesetz nicht zulassen. Denn Lyotard versteht das Ereignis als Pluralität verschiedener Einzelgeschehen, als Heterogenität der Diskursgenres, die nicht synthetisiert werden können. Damit steht es in deutlichem Gegensatz zur Singularität und Homogenität des Sittengesetzes. Das ästhetische Gefühl des Erhabenen macht den Anspruch des Ereignisses sinnlich vernehmbar und ist deshalb zwar auch für Lyotard ein Zeichen, das im Bereich des Ästhetischen auf das Ethische hinweist.¹¹⁵ Das Ethische, das das Gefühl des Erhabenen ästhetisch kenntlich macht, korrespondiert allerdings nicht mit dem homogenen Gesetz, sondern mit dem heterogenen Ereignis.

Ein weiterer Grund dafür, daß die Kantische Ethik und die Lyotardsche Konzeption des Ereignisses nicht identifiziert werden können, ist die Absage Lyotards an jegliche Art von Versöhnung oder Erlösung, ebenfalls eine Konsequenz seiner Kritik am Identitätsdenken.¹¹⁶ Denn wenn das Viele und Heterogene nicht in einem homogenen Einem zusammengefaßt werden kann, dann ist auch die Möglichkeit von Versöhnung, die ja gerade das Aufheben von Unterschieden in einem übergeordneten Ganzen meint, hinfällig geworden. Fällt aber der Versöhnungsgedanke,

113 Vgl. dazu insbesondere J.-F. Lyotard, *Der Enthusiasmus. Kants Kritik der Geschichte*, Wien 1988.

114 *Widerstreit*, 200 f.

115 Ästhetik ist hier in einem weiten Sinne gebraucht und meint nicht nur den Bereich der Kunst, sondern die sinnliche Wahrnehmung überhaupt. (vgl. hierzu u.a. W. Welsch, Ch. Pries, *Einleitung zu „Ästhetik im Widerstreit“*, aaO., 9 f.)

116 Lyotard wendet sich hier eindeutig gegen das teleologische Denken, in das er auch den Erlösungsgedanken des Christentums miteinbezieht. (*Widerstreit*, 257 ff.)

dann auch die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, denn diese Verbindung setzt nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Notwendigkeit von Versöhnung voraus. Damit ist auch das Gottespostulat obsolet geworden, das aus der Notwendigkeit der Verbindung von Tugend und Glückseligkeit resultiert.

4.2 Die Negierung der Sinnfrage durch Lyotard

Für Lyotard ist das Nicht-Darstellbare die Immanenz des Ereignisses. Dabei fragt er lediglich nach der Möglichkeit des Seins, nicht aber nach dem Grund jener Möglichkeit und damit nach dem Sinn des Seins. Das „quod“ des Geschehens ist nicht mehr im Sinne eines letzten Grundes oder eines Ursprungs zu verstehen. Aus theologischer Perspektive könnte man deshalb Lyotard erstens einen dogmatischen Abbruch seines Fragens vorwerfen, weil er die Frage nach dem Grund des Seins ausklammert. Dabei scheint er sich einfach mit der Möglichkeit des Ereignisses zufrieden zu geben, ohne sich wirklich der Möglichkeit des Nichts zu stellen. Zweitens könnte eine theologisch motivierte Kritik an Lyotard darauf hinweisen, daß die Gefahr eines unendlichen Regresses besteht, wenn die Reihe der Ereignisse nicht auf einem letzten Grund basiert, der nicht selbst wieder Teil dieser Reihe ist. Diese Einwände gegen Lyotard – dogmatischer Abbruch, unendlicher Regreß – greifen jedoch nicht, übersehen sie doch zum einen die Kritik Kants an der Metaphysik, insbesondere den Gottesbeweisen, und zum anderen die Kritik der Postmoderne am Identitätsdenken.

Kant hatte dargestellt, daß nicht derjenige dogmatisch ist, der die Frage nach dem Grund des Seins nicht mehr beantwortet, sondern vielmehr derjenige, der die Grenze der Möglichkeit von Erkenntnis überschreitet und darüber hinaus in einem dialektischen Schluß von der Denknichtigkeit der transzendentalen Ideen Ich, Welt und Gott auf deren objektive Realität schließt. Kant weist zwar darauf hin, daß unsere Vernunft in ihrem Verlangen nach Synthesis den unendlichen Regreß vermeiden will. Dazu benutzt die Vernunft die transzendentalen Ideen, die aber lediglich als regulative Prinzipien für unsere Erkenntnis fungieren; ihnen kann keine objektive Realität zugesprochen werden. Wer also Lyotard mit dem Hinweis auf den dogmatischen Abbruch bzw. unendlichen Regreß eines Fehlschlusses überführen will, bleibt der transzendentalen Illusion verhaftet.

Außerdem kann Lyotards paraloges Denken nicht mit dem Hinweis auf

die Notwendigkeit letztgültigen Sinns kritisiert werden, denn die Paralogie stellt ja genau diese Notwendigkeit infrage. Für das paraloge Denken ist der unendliche Regreß keine Gefahr, sondern im Gegenteil eine Chance, die es zu verteidigen gilt. Wer die Paralogie Lyotards ablehnt, lehnt einen wichtigen Bestandteil seiner postmodernen Philosophie ab – und kann dann konsequenterweise keine „postmoderne“ Theologie treiben.¹¹⁷

4.3 Die Definition des Gottesbegriffs

Ein letzter Versuch, die Theorie des Erhabenen und mit ihr die Postmoderne in die Theologie zu integrieren, setzt bei der Definition des Gottesbegriffs an: Lyotards Absage an eine religiöse Interpretation des Erhabenen wird dann fragwürdig, wenn sich dessen Definition des Gottesbegriffs als überholt erweisen würde. Muß Gott mit Notwendigkeit definiert werden, wie Lyotard dies tut? Oder ist es nicht eher angebracht, Gott im Anschluß an die Kritik des Identitätsdenkens nicht mehr als Ursprung, als Eines, aufzufassen, sondern im Sinne dessen, was Lyotard als Ereignis, als Geschehen versteht? Solch eine „postmoderne“ Definition Gottes würde eine postmoderne Theologie ermöglichen, die durchaus bei Lyotards Ästhetik des Erhabenen ansetzen könnte, ohne seinen Grundaussagen zu widersprechen.

Es ist Theologinnen und Theologen unbenommen, den traditionellen Gottesbegriff zu hinterfragen. Das geschieht ja auch auf vielfache Weise, z.B. in der Feministischen Theologie. Grundlegende Attribute des Göttlichen, seine Allmacht, sein Vater- und Herr-Sein, sein Richter-Sein, seine absolute Transzendenz, werden dort ebenso wie die aristotelisch beeinflusste Vorstellung von Gott als unbeweglicher Substanz aufgegeben. Die Kritik des traditionellen Gottesbegriffes findet jedoch in christlich-theologischer Sicht dort ihre Grenze, wo das Wesen des Göttlichen infrage gestellt wird. Und genau das geschieht, wenn die Definition Gottes als Ursprung, als Einheit in der Dreiheit, als Transzendenz in der Immanenz, aufgegeben wird. Selbstverständlich soll hiermit

117 Damit soll nicht bestritten werden, daß man Lyotards paraloges Denken und dessen Votum für radikale Heterogenität und Differenz durchaus kritisieren und zumindest für einen Moment von Identität plädieren kann. Diese Kritik ist aber nicht mehr „postmodern“ im Sinne Lyotards, und eine Theologie, die diese Kritik äußert, kann sich deshalb auch nicht „postmodern“ nennen.

nicht ausgeschlossen werden, daß die Theologie, angeregt und motiviert durch die Postmoderne, überprüfen kann, ob das ihr zugrundeliegende Konzept des Identitätsdenkens sowohl zu unterdrückenden Absolutheitsansprüchen als auch zu einem Dualismus von Transzendenz und Immanenz führt, der die Lebenswirklichkeit der Menschen nicht berücksichtigt. Die Theologie kann durchaus das Konzept einer „abgeschwächten“ Identität vertreten und für die stärkere Bedeutung der Differenz votieren, z.B. auch im Anschluß an die Philosophie von Emmanuel Levinas, der für die Anerkennung der Differenz plädiert, ohne jedoch das Identische völlig preiszugeben. In diesem Punkt aber liegt der Unterschied zur Postmoderne (jedenfalls zur postmodernen Philosophie Lyotards), die das Denken von Identität ablehnt, und somit ist auch der dritten Variante einer theologischen „Rettung“ der Postmoderne kein Erfolg beschieden.

Der Versuch einer theologischen Rezeption der Ästhetik des Erhabenen bei Lyotard ist also zum Scheitern verurteilt; wer sowohl dem Anliegen der Lyotardschen Postmoderne als auch dem Interesse der Theologie wirklich gerecht werden will, wird sich m.E. entscheiden müssen: für die Theologie oder für die Postmoderne.