

ISSN 1027-5657

Castoriadis

PDF-Ausgabe

27/2007

Journal — **Phänomenologie**

Inhalt

Editorial	3
Schwerpunkt: Castoriadis	4
Castoriadis und die Phänomenologie – zum Schwerpunkt (Martin W. Schnell/Gerhard Unterthurner)	4
Selbstschöpfung und Selbstverlust. Castoriadis' Konstitutionstheorie des gesellschaftlich Imaginären (Peter Kelbel)	10
Radikale Imagination: zur Kulturtheorie von Cornelius Castoriadis (Andreas Hetzel)	22
Zur Verknüpfung von Philosophie und Psychoanalyse bei Castoriadis (Alice Pechriggl)	33
Castoriadis und das Politische (Martin W. Schnell)	45
Berichte	53
Das Fremde im Selbst. Transformationen der Phänomenologie: Intersubjektivität, Alterität, Politik, Wien, 13.–15.9.2006 (Michael Blamauer)	53
First Philosophy, Phenomenology and Ethics, Nimwegen, 21.–23.9.2006 (Annette Hilt / Joris van Gorkom / Tomas Folens)	55
Veranstaltungen	60
Rezensionen, Literaturhinweise	66
Sammelrezensionen	
Hannah Arendt zum Hundertsten II (Thomas Dürr)	66
Einführungen in Heidegger I (Matthias Flatscher / Amir Ferizagic)	74
Neuere Literatur	85
M. Diaconu: Tasten – Riechen – Schmecken (S. Stoller) 85 • S. Kadowaki: Riyuu no kuukan no genshougaku (T. Ikeda) 87 • B. Liebsch: Revisionen der Trauer (K. Ebner) 90 • D. Mersch: Medientheorie zur Einführung (St. Günzel) 94 • A. Pechriggl: Chiasmen (P. Gehring) 97 • I. Rode/H. Kammeier/M. Leipert (Hg.): Die Würde des Menschen ist antastbar? (A. Mitzkat) 99 • F. Uhl/A. R. Boelderl (Hg.): Das Geschlecht der Religion (S. Stoller) 101 • G. Zenkert: Die Konstitution der Macht (A. Großmann) 104	
Neuerscheinungen	108
Jobs for Phenomenologists	111
Impressum	115

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Die neue Ausgabe des *Journals Phänomenologie* hat zum Schwerpunkt das Denken des Philosophen und Psychoanalytikers Cornelius Castoriadis. Er starb vor zehn Jahren und bietet bis heute eine der eigenständigsten Ansätze zu einer politischen Philosophie – in Auseinandersetzung mit der Phänomenologie, dem Marxismus, der Psychoanalyse und der griechischen Philosophie der Antike. Bis heute werden Castoriadis' Texte vor allem im deutschsprachigen Raum viel zu selten gelesen. Unseren Schwerpunkt zu Castoriadis – mit Beiträgen von Andreas Hetzel, Peter Kelbel, Alice Pechriggl und Martin W. Schnell – haben Martin W. Schnell und Gerhard Unterthurner betreut. Eine Rezension zu Alice Pechriggls Buch *Chiasmen* korrespondiert mit dem Schwerpunkt.

Den für Castoriadis zentralen Begriff des *Magma*s haben wir zum Stichwort für die Umschlaggestaltung genommen und konnten hierfür Axel Malik gewinnen. Malik arbeitet seit Jahren an einem Projekt, das er »Die skripturale Methode« nennt: ein Schreibprojekt, bei dem Schrift in einem Prozess der Schwebung und Beweglichkeit vor jeder Differenzierung in konkrete Signifikanten gehalten wird. Wir danken herzlich für die generöse Gestaltung des Covers und empfehlen für weitere Einblicke Maliks Website www.die-skripturale-methode.de.

Weiters finden Sie im Heft zwei Sammelrezensionen, eine von Matthias Flatscher und Amir Ferizagic zu Heidegger-Einführungen und eine von Thomas Dürr zu Hannah Arendt – als Beitrag, der die Sammelrezension von Andreas Großmann im letzten Heft ergänzt.

Wie gewohnt haben wir darüber hinaus wieder Berichte, Veranstaltungshinweise, Rezensionen und aktuelle Neuerscheinungen zusammengetragen.

Die nächste Ausgabe des *Journal* wird sich dem Thema »Philosophie und Öffentlichkeit« widmen.

Viel Vergnügen bei der Lektüre wünscht Ihnen

die Redaktion

Castoriadis und die Phänomenologie – zum Schwerpunkt

Martin W. Schnell (Witten)/Gerhard Unterthurner (Wien)

Als der griechisch-französische Philosoph Cornelius Castoriadis (1922–1997) vor zehn Jahren am 26.12.1997 starb, stellte Alice Pechriggl in ihrem Nachruf fest: »Einer der wichtigsten zeitgenössischen Denker, dessen Bekanntheitsgrad hinter der Wirkung seiner Ideen einstweilen noch weit zurückliegt, ist tot« (Pechriggl 1998, S. 335). Diese Einschätzung hat sich nach zehn Jahren tendenziell geändert. Zwar ist Castoriadis vielen älteren deutschen Sozialphilosophen der Gegenwart kaum bekannt, einschlägige Lexika führen seinen Namen nicht (ausgenommen ist etwa *Das Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*). Seine Ideen wurden und werden allerdings seit circa 20 Jahren von jenen weiterverfolgt, die speziell Innovationen im Bereich der politischen Philosophie anstreben (vgl. Arnason 1988, Joas 1989, Rödel u. a. 1989, Beck 1993, Gamm 1994, Flügel/Heil/Hetzel 2004). Zudem hat der Verlag Edition AV im Jahre 2006 damit begonnen, in Zusammenarbeit mit dem Verein www.autonomieentwurf.de, einen ersten Band *Ausgewählter Schriften* zu publizieren.

Castoriadis gehört zu der Gruppe französischer Philosophen, die nach 1965 in Frankreich und nach 1980 auch allmählich in Deutschland diskutiert worden sind. Im Unterschied zu Foucault, Bourdieu, Lacan und Derrida war er jedoch nie ein umworbener Star. Wer ihn kannte, wusste, dass Castoriadis viel zu bodenständig gewesen ist, um als Kultobjekt zu taugen. Castoriadis war in Frankreich stets auch ein akademischer Außenseiter. Seine schon frühzeitige Kritik am Strukturalismus und sein eigenständiger Begriff des Imaginären, der dieses anders als Lacan denkt, waren nicht dazu angetan, dass er im Mainstream der Philosophie der 60er und 70er Jahre breit rezipiert wurde. Erst 1979 wurde er als Professor an die Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris berufen. Diesen Unterschied wusste Castoriadis zu kultivieren. Während die »französischen Philosophen« meist »Bücher schreiben« (Castoriadis 1987, S. 48), verfolge er ein »politisches Projekt« (ebd., S. 47). Um dieses Projekt verstehen zu können, ist es unverzichtbar, Castoriadis' Verhältnis zur Phänomenologie und das heißt vor allem zu Maurice Merleau-Ponty zu beleuchten.

Merleau-Ponty legt in die *Abenteuer der Dialektik* dar, dass Geschichte nicht durch ein Telos, sondern eher im Sinne eines offenen »Aufkommens [avènement] des Sinns« (Merleau-Ponty 1974, S. 23, Übers. geändert) zu verstehen sei. Wahlverwandtschaften sorgen für einen Zusammenhang der Teile. Innerhalb dessen kommt es zu wechselnden Dominanten, einem »Werden von Bedeutungen, die zu Mächten oder Institutionen wurden« (ebd., S. 43). Mit dem Aufkom-

men von Sinn ist eine »dritte Ordnung« zu Subjekt und Objekt bezeichnet, »die der Beziehungen zwischen den Menschen, die Werkzeugen und Symbolen einbeschrieben sind« (ebd., S. 48), woran Castoriadis mit seinem Konzept der *gesellschaftlich imaginären Bedeutungen*, die ebenfalls für eine dritte Dimension zu Subjekt und Objekt stehen, anknüpfen konnte (vgl. Castoriadis 1990, S. 579 ff.; Arnason 1989). In seiner Vorlesung »Die ›Institution‹ in der personalen und öffentlichen Geschichte« führt Merleau-Ponty aus, dass eine Stiftung nicht auf Leistungen des Bewusstseins reduzierbar ist. Der vielmehr historische Sinn dieser Schöpfung umfasse weiterhin nicht nur politische und öffentliche Räume (Staat, Kirche etc.), sondern jede wiederholbare und (im gestalttheoretischen Sinn) kohärente Bedeutung (vgl. Merleau-Ponty 1972). Der in diesem Zusammenhang verwendete Begriff der *Institution* verweist auf Husserls Begriff der *Stiftung* aus der *Krisis* zurück und findet sich in Castoriadis Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* (frz. 1975) in voller Entfaltung (vgl. Schnell 2005). Vor diesem Hintergrund setzt Peter Kelbel in seinem Aufsatz »Selbstschöpfung und Selbstverlust« bei einem Mangel gegenwärtiger Sozialphilosophie an: Heute würden Versuche, in Weiterführung von Marx' Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie Begriffe wie »Verdinglichung« und »Entfremdung« als kategoriale Bestimmungen einer Theorie gesellschaftlicher Praxis anzusehen, fälschlicherweise für irrelevant erklärt. Dagegen bietet er Castoriadis' Konstitutionstheorie des gesellschaftlich Imaginären als Alternative an, jedoch nicht ohne in ihr sozialontologische Mängel auszumachen.

Castoriadis' Konzept des *Magma* wäre ohne Merleau-Pontys Versuch einer neuen Ontologie im Hinblick auf ein *être brut/sauvage*, wie dieser ihn in *Das Sichtbare und das Unsichtbare* und in *Die Natur* unternommen hat, kaum denkbar. Diese Ontologie verweist auf ein Denken von Unbestimmtheit, das diese nicht mehr als Mangel ansetzt, sondern umgekehrt die abendländische These, dass Sein Bestimmtheit heißt, infrage stellt – womit Castoriadis und Merleau-Ponty in die Aufwertung des Unbestimmten nach Hegel gehören (siehe Castoriadis 1990, S. 372; Gamm 1994). Die direkte Auseinandersetzung von Castoriadis mit Merleau-Ponty ist kontrovers. In seinem Aufsatz »Das Sagbare und das Unsagbare« folgt Castoriadis Merleau-Pontys drittem Weg zwischen stummer Erfahrung und Linguistic Turn (vgl. Castoriadis 1983, S. 107 ff.). In einem späteren Text, der den Titel »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes« trägt, weicht die Bewunderung einer kritischen, vielleicht allzu kritischen und damit einseitigen Herangehensweise. Castoriadis wirft Merleau-Ponty vor, mal die Wahrnehmung, mal den Leib, mal die Subjektivität überzubetonen und damit den Prozess der Sinnbildung jeweils zu vereinsamen (vgl. Castoriadis 1986). Es stellt sich allerdings die Frage, wie Kritiker daraufhin formulierten, ob Casto-

riadis' »Primat der Einbildungskraft« (Waldenfels 1989) nicht ebenso einseitig sei und deshalb das Gewicht der Gewesenheit im Verhältnis zur Aktualität einer historischen Stiftung unterbestimme (vgl. Vajda 1983; Kiwitz 1987). Eine kritische Theorie der Kultur, so *Andreas Hetzel* in seinem Beitrag »Radikale Imagination«, der Castoriadis zu den Theoretikern von Kultur zählt, benötige beides: das Gewicht der Vergangenheit und den Entwurf von Zukunft, wie es im Begriff des Gesellschaftlich-Geschichtlichen anklingt.

Castoriadis ist als gebürtiger Grieche immer dem Projekt der Polis und der politischen Philosophie treu geblieben. Ausdrücklich ruft er neben Merleau-Ponty stets seinen »Ur-Urgroßvater, auch besser bekannt unter dem Namen Platon« (Castoriadis 1976, S. 81, 72 f.), als Zeugen für sein Unternehmen auf.

Castoriadis studierte Recht, Wirtschaft und Philosophie in Athen. 1942 schloss er sich einer trotzkistischen Bewegung an, die den Totalitarismus der Bürokratie und der Partei in den Mittelmeerdiktaturen (Nicos Poulantzas) kritisierte. 1945 ging Castoriadis nach Frankreich und gründete mit Claude Lefort und Jean-François Lyotard die Gruppe Socialisme ou Barbarie, die 1966 ihre gleichnamige Zeitschrift einstellte und sich über der Frage der politischen Repräsentation entzweite (vgl. Lyotard 1973; Lefort 1986; Schnell 2000, S. 75 ff.).

Sozialismus oder Barbarei? Die »Autonomie des Proletariats« (Castoriadis 1980, S. 110) gegen die Bürokratie zu verteidigen – das ist die »gegenwärtige Frage« (ebd., S. 46), wie es 1965 heißt. Der Hintergrund dieser Opposition ist die Einschätzung in Lenins *Testament*. Im Jahre 1922 schreibt Lenin in seinem politischen Testament an die Adresse des Parteitages der KP, dass es einen bösen Schüler der russischen Revolution gäbe, Stalin, und einen fähigen Mann, Trotzki. Der eine steht für die Wahrheitsdiktatur der Partei, der andere für die Spontaneität der Massen. Es war bekanntlich Merleau-Ponty, der in den frühen 50er Jahren diese Alternative als Konstellation zwischen Institution und Kreativität interpretierte (vgl. Merleau-Ponty 1994, 149 f.). Castoriadis und die Gruppe knüpfen an diese Konstellation nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Befreiung Frankreichs vom Regime Pétains durch de Gaulle an. Innerhalb der kritischen Begleitung Frankreichs der Nachkriegszeit nimmt Castoriadis in bestimmter Hinsicht eine trotzkistische Position ein. Der von Pierre-Joseph Proudhon stammende Begriff der *permanenten* Revolution bedeutet bei Trotzki, dass die Systeme einer Gesellschaft und damit die Gesellschaft selbst »nicht ins Gleichgewicht kommen« (Trotzki 1969, S. 28). Die Gesellschaft erschöpft das rohe Sein, von dem sie zehrt, nie gänzlich und erstarrt nicht in der versachlichten Herrschaft des Büros (Max Weber). Gesellschaft ist eine imaginäre Institution.

Bereits in den späten 50er Jahren entdeckt Castoriadis die Psychoanalyse als einen Baustein für seine politische Theorie. Die Psychoanalyse bietet nämlich die

Möglichkeit, die »Selbstschöpfung der menschlichen Subjektivität« (Castoriadis 1991, S. 38) zu denken und damit die Chance, Autonomie, in Ergänzung zum Politischen, nicht nur kollektiv, sondern auch individuell zu beschreiben. Dabei vermeidet Castoriadis sowohl die Rückführung der Psyche auf die Gesellschaft wie umgekehrt die Reduktion der Gesellschaft auf die Psyche (Castoriadis 1990, S. 455 ff.; Waldenfels 2002, 352). Die Verflechtung von individueller und kollektiver Autonomie untersucht *Alice Pechriggl* in ihrer Beschreibung der »Verknüpfung von Philosophie und Psychoanalyse bei Castoriadis«.

Das Ergebnis der trotzkistischen Problematik und der Rezeption der Psychoanalyse ist eine neue Sicht des Verhältnisses zwischen *Institution* und *Veränderung*, *Kreation* und *Autonomie*, der, mit Blick auf das Gesamtwerk, *Martin W. Schnell* in seinem Aufsatz »Castoriadis und das Politische« nachgeht. Neben einer kritischen Sicht geht es darin um eine Skizze weiterführender Perspektiven über die problematischen Aspekte von Castoriadis' Projekt hinaus.

Wie fast jeder Marxist oder jede linke Position, die nach 1945 entstanden ist, hat auch Castoriadis mit dem Problem zu kämpfen, wer die Funktion des Proletariats in Gesellschaft und Geschichte übernehmen soll und kann. Der vor zwei Jahren erschienene Interviewband *Une société à la dérive* gibt darauf eine resignierende Antwort: Ein wirkliches historisches Subjekt, wie man klassisch sagen würde, welches das durch die Griechen eingeborene Projekt der Autonomie fortsetzen und erneuern würde, ist nicht zu finden (vgl. Castoriadis 2005). Aber trotz dieser Resignation in Bezug auf das Subjekt der Autonomie werfen seine Analysen ein erhellendes Licht auf die derzeitige Krise der Demokratie und die »Bedeutungslosigkeit« (Bauman 2000, S. 11) der Politik in Zeiten des Neoliberalismus.

Die an dieser Stelle abgedruckten Beiträge wollen mit Castoriadis über Castoriadis hinaus weiterdenken. Sie knüpfen dabei an neuere Debatten um Demokratie, Kultur, Autonomie, den Sammelband *Die Institution des Imaginären* (Pechriggl/Reitter 1991) und an den Schwerpunkt »Phänomenologie und Demokratie« des *Journal Phänomenologie* 14 (2000) an.

Literatur

- Arnason, Johann P. (1988): *Praxis und Interpretation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
Arnason, Johann P. (1989): »Kulturelle Horizonte und imaginäre Bedeutungen«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien/Berlin: Turia + Kant 1991, S. 143–172.
Bauman, Zygmunt (2000): *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, Hamburg: Hamburger Edition 2000.
Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

- Castoriadis, Cornelius (1976): »Das Gebot der Revolution«, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Castoriadis, Cornelius (1980): *Sozialismus oder Barbarei*, Berlin: Wagenbach 1980.
- Castoriadis, Cornelius (1983): *Durchs Labyrinth. Seele. Vernunft. Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Castoriadis, Cornelius (1986): »Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes«, in: Alexandre Métraux/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München: Fink 1986, S. 111–143.
- Castoriadis, Cornelius (1987): »Im Gespräch mit Florian Rötzer«, in: Florian Rötzer (Hg.), *Französische Philosophen im Gespräch*, München 1987.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Castoriadis, Cornelius (1991): »Der Zustand des Subjekts heute«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien/Berlin: Turia + Kant 1991, S. 11–54.
- Castoriadis, Cornelius (2005): *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974–1997*, Paris: Seuil 2005.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien der Gegenwart*, Darmstadt: WBG 2004.
- Gamm, Gerhard (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang aus der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994.
- Joas, Hans (1989): »Institutionalisierung als kreativer Prozess. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis«, in: ders., *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 146–170.
- Kiwitz, Peter (1987): »Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution«, in: *Philosophische Rundschau* 34 (1987), S. 194–203.
- Lefort, Claude (1986): *Essais sur le politique*, Paris: Esprit/Seuil 1986.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1974): *Ökonomie. Theorie. Politik*, hg. v. Iring Fetscher, Stuttgart 1974.
- Liotard, Jean-François (1973): »Ein Barbar spricht von Sozialismus«, in: ders., *Intensitäten*, Berlin: Merve 1979, S. 7–14.
- Merleau-Ponty, Maurice (1972): »Die ›Institution‹ in der personalen und öffentlichen Geschichte«, in: ders.: *Vorlesungen I*, Berlin/New York: de Gruyter 1972, S. 74–77.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974): *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994): *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München: Fink 1994.
- Pechriggl, Alice (1998): »Nekrolog: Cornelius Castoriadis (1922–1997)«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), S. 335–337.
- Pechriggl, Alice/Reitter, Karl (Hg.) (1991): *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien/Berlin: Turia + Kant 1991.
- Rödel, Ulrich/Frankenberger, Günter/Dubiel, Helmut (1989): *Die demokratische Frage*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- Schnell, Martin W. (2000): »Merleau-Pontys Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen«, in: Regula Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München: Fink 2000, S. 65–80.
- Schnell, Martin W. (2005): Artikel »Gesellschaft«, in: Helmuth Vetter (Hg.), *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi, Hamburg: Meiner 2004, S. 230–233.
- Trotsky, Leo (1969): *Die permanente Revolution*, Frankfurt/M. 1969.
- Vajda, M. (1983): »Philosophie der absoluten Schöpfung«, in: *Philosophische Rundschau* 30 (1983).

- Waldenfels, Bernhard (1989): »Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des gesellschaftlich Imaginären bei Cornelius Castoriadis«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien/Berlin: Turia + Kant 1991, S. 55–80.
- Waldenfels, Bernhard (2002): *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

Selbstschöpfung und Selbstverlust. Castoriadis' Konstitutionstheorie des gesellschaftlichen Imaginären

Peter Kelbel (Tübingen)

Nachdem das ureigenste Thema kritischer Sozialphilosophie entgegen seiner objektiven Relevanz in Zeiten global entgrenzter Märkte aller Art über längere Zeit der Verdrängung anheimgefallen ist, wird die moderne Erfahrung der Verdinglichung neuerdings wieder ausdrücklich in den Blick gefasst. Beansprucht wird nicht weniger als die »Vergegenwärtigung des Entfremdungsbegriffs als sozialphilosophischem Grundbegriff« (Jaeggi 2005, S. 12) oder die »sozialontologisch« fundierte Aufklärung der »Logik« (Honneth 2005, S. 106 f.) verdinglichender Prozesse. Die Wiederkehr erfolgt allerdings in spezifisch verkürzter Form, zumal die genannten Untersuchungen ihr kategoriales Gerüst nicht von einer subjekt-hin auf eine gesellschaftstheoretische Ebene zu erweitern beziehungsweise beide miteinander zu verschränken vermögen. Mehr noch: Alle von Marx inspirierten Versuche, mit Begriffen wie »Entfremdung« oder »Verdinglichung« zu einer umfassenden Theorie gesellschaftlicher Praxis zu gelangen, werden als obsolet abgetan. Stattdessen fordern Honneth und Jaeggi deren ausschließlich normative Verwendung auf Basis einer unhistorisch gefassten Anthropologie.¹ Sie übersehen dabei, dass eine sozialphilosophische Reflexion, die ihren Gegenstand auf strukturell-analytischer Ebene nicht mehr erfasst, sich gerade seitens sozialwissenschaftlich dominierender Systemtheorien den berechtigten Vorwurf eines heillosen Romantizismus einhandelt. Um nicht normativistisch in der Luft zu hängen, so lautet mein Gegenvorschlag, bedarf jede kritische Sozialphilosophie eines handlungstheoretisch fundierten Begriffs gesellschaftlicher Praxis, der verdinglichende Prozesse als Folge einer spezifischen Dialektik zwischen Akteuren und den von ihnen hervorgebrachten gesellschaftlichen Strukturen konzeptualisieren kann.

Dazu liefert Castoriadis' Theorie des gesellschaftlichen Imaginären einen wichtigen Beitrag. Ihre Leitthese besagt, dass jede Gesellschaft als spezifischer Komplex von symbolisch vermittelten Institutionen sich letztlich dem Wirken einer sozialen Einbildungskraft, dem gesellschaftlichen Imaginären (*l'imaginaire social*), verdankt und die in ihr jeweils möglichen intersubjektiven und instrumentellen Verhältnisse holistisch umgreift. Komplementär dazu verhält sich seine psychoanalytische Subjekttheorie, die mit dem Dualismus von individuellem Imaginären und vergesellschaftetem Individuum operiert und sowohl sozialisations- als auch emanzipationstheoretisch aufschlussreich ist. Damit verfügt er über den Bezugsrahmen für eine eigenständige Reformulierung der Verdingli-

chungsthematik sowie für die Auszeichnung einer konkreten Utopie. Wie sich zeigen wird, liegt die Hauptschwierigkeit der Konzeption in der unzureichenden Vermittlung des genialen Grundbegriffs der imaginären Bedeutungen mit der fundamentalen Dialektik gesellschaftlicher Praxis.

I. Unbestimmtheit

Ausgangspunkt für Castoriadis' Überlegungen bildet wie bei vielen sozialphilosophischen Entwürfen des 20. Jahrhunderts eine Kritik der marxistischen Theorie. Sie unterscheidet zwei fundamentale Gedanken bei Marx, die in einem »antinomischen« Verhältnis zueinander stünden: Während das innovative Moment in der Betonung der konstituierenden Rolle menschlicher Praxis für die Gestaltung ihrer je eigenen Lebenswelt liege, seien insbesondere die späteren Schriften von einem hegelianisierenden Systemdenken gekennzeichnet, das sich als ökonomischer Determinismus im Rahmen einer objektivistischen Geschichtsphilosophie entfalte. Dadurch aber werde der leitende emanzipatorische Zweck notwendig unterlaufen: die Realisierung des Autonomieprinzips in möglichst allen Lebensbereichen der Menschen.² Deshalb verkürzt sich das mögliche Erbe am Marxismus für Castoriadis auf das handlungstheoretische Motiv der Kreativität sowie den damit verknüpften Gedanken einer radikalen Historizität von Gesellschaft überhaupt.

Seine Ausarbeitung hebt mit der Frage nach dem Verhältnis von Handeln und Wissen an. Wichtig dafür ist zunächst die an Aristoteles anknüpfende kategoriale Unterscheidung von Technik (*technique*) und Tun (*faire*). *Technik* bestimmt Castoriadis als »eine ›rein rationale‹ Tätigkeit«, basierend auf einem »praktisch erschöpfende[n] Wissen« (Castoriadis 1990, S. 123) über ihre Gegenstände und eingesetzt als Mittel zur kalkulierten Erreichung vorgegebener Ziele. Sie entspricht in etwa dem, was im Anschluss an M. Weber als zweckrationales oder instrumentelles Handeln bezeichnet wird. Umgekehrt wäre das *Tun*, dessen Kern er mit dem existenzphilosophischen Terminus des Entwurfs (*projet*) bestimmt, gerade unmöglich, wenn es derselben Prämisse unterläge. Es wird stets von einer Vorstellung seines eigenen Vollzugssinns und dem Willen seiner praktischen Verwirklichung begleitet. Zu denken ist dabei an pädagogische, politische oder künstlerische Tätigkeiten ebenso wie an die Hervorbringung der Technik(en) durch die Wissenschaften. Als Unterart wird die *Praxis* bestimmt, deren *differentia specifica* gegenüber objektorientierten Formen des Tuns in der direkten Ausrichtung auf menschliche Individuen als autonome Lebewesen liegt. Darunter versteht Castoriadis die Fähigkeit zu einem reflektierten Welt- und Selbstverhältnis, die für ihn untrennbar ist von der fortwährenden Erfahrung der Intersubjek-

tivität und eines gemeinsamen soziokulturellen Hintergrundes. Dass das Tun/die Praxis in ihren jeweiligen Entwürfen auf ein stets fragmentarisches und wandelbares Wissen zurückgreifen und sich insofern in partieller Unbestimmtheit vollziehen müssen, kann, so Castoriadis, keineswegs als Beleg für einen defizienten Handlungsmodus gelten, zielen sie doch auf die Hervorbringung von Neuem in einer als prinzipiell offen und unabschließbar geltenden Geschichte.

Entscheidend ist nämlich, dass die Verwirklichung der Autonomie notwendig eine im Entwurf festgehaltene Veränderung der menschlichen Realität in Richtung auf eine Erweiterung der Selbstbestimmung im Lebensvollzug impliziert. Dadurch wird der Praxisbegriff anders als bei Aristoteles kreativ-poietisch aufgeladen und zusammen mit dem der Autonomie historisiert. Gerade im Hinblick auf die gesellschaftstheoretischen Überlegungen ist es wichtig, Castoriadis' fundamentale Unterscheidung zwischen der relativen Unbestimmtheit des Tuns als anthropologischer Konstante, der auch gesellschaftlich die strukturelle Fähigkeit zur Selbstkonstitution (auto-constitution) entsprechen soll, und der Kontingenz des Entwurfs einer autonomen Lebensführung hervorzuheben. »Die Autonomie, und die *Praxis*, ist keine ›Gegebenheit‹ der menschlichen Natur. Sie taucht als gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung auf – genauer, als Schöpfung eines Entwurfs, der sich als teilweise schon verwirklicht erweist« (Castoriadis 1997, S. 62; Übers. P. K.).

Zeitweilige Realisierungen der Autonomie, wie sie sich in der abendländischen Geschichte von der attischen Demokratie bis zu den emanzipatorischen Arbeiter- und Bürgerbewegungen des 20. Jahrhunderts immer wieder finden, spielen für seine Argumentation eine wichtige Rolle. Dass dabei, wie einige Interpreten meinen,³ der exzeptionelle Fall revolutionärer Praxis unter der Hand zur vollgültigen Form von Handeln schlechthin generalisiert werde, verfehlt jedoch die grundlegende sozialphilosophische Unterscheidung zwischen instituierender und instituierter Gesellschaft.

II. Selbstkonstitution der Gesellschaft

Ein generalisierter, auf sämtliche Handlungs- und Denkformen bezogener Institutionenbegriff hinter dem Begriffspaar Institution/Instituierung markiert einen unvermittelten Übergang von der oben skizzierten handlungs- auf die strukturtheoretische Ebene der Konzeption. Castoriadis wendet sich damit einmal gegen funktionalistische Erklärungen, die im Ausgang von einem naiven Bedürfnisrealismus keine überzeugende Antwort auf das Bestandserhaltungsproblem finden. Bedürfnisse und die spezifische Weise ihrer Befriedigung variieren historisch und kulturell in Abhängigkeit vom jeweils leitenden Sinnentwurf einer Gesellschaft,

ohne dass sich dieser als bloß wechselnde Erscheinungsform eines realen oder rationalen Wesenskerns interpretieren ließe.

Mit strukturalistischen Konzepten teilt er die Auffassung, dass Sinn nur im Rahmen von Symbolsystemen und für Gesellschaften insbesondere als sprachlich vermittelter Sinn gegeben ist, der pragmatischen Erfordernissen gemäß durch eine konventionelle Verknüpfung von Zeichen und Bezeichnetem im lexikalischen und grammatischen Code dauerhaft etabliert wird. Der Fehler des strukturalistischen Institutionenverständnisses liegt allerdings darin, Bedeutung auf die Relationen zwischen den Signifikanten zu reduzieren und dadurch als ein rein zeicheninternes Phänomen aufzufassen, womit weder semantische Veränderungen in bestehenden Symbolsystemen noch gar deren Neuschöpfung zureichend erklärt werden können. Demgegenüber rechnet Castoriadis mit einem vorzeichenhaften Bedeutungskern: Die semantische Dimension der Sprache lässt sich nie in abgeschlossene Mengen diskreter und durchgängig aufeinander bezogener Signifikate auflösen, sondern zeichnet sich wesentlich durch Offenheit, Unbestimmtheit und »unbegrenzte *Verweisungen* auf *etwas anders*« aus. »Diese *andere* ist immer zugleich Bedeutung und Nicht-Bedeutung – das wozu sich Bedeutungen verhalten und worauf sie sich beziehen« (Castoriadis 1990, S. 408). Als drei mögliche Referenzbereiche unterscheidet er Wahrnehmbares/Reales, Denkbares/Rationales und Vorstellbares/Imaginäres. Wenn er Letzterem die eigentlich strukturierende Rolle in jeder Sprache zuerkennt, so betont er damit deren a-rationale Welterschließungsfunktion, die jedem Streit um Geltungsansprüche im Rahmen etablierter Sprachspiele letztlich vorausliegt, und zugleich ein irreduzibles Moment der Kontingenz. Gesellschaften müssen demnach als Institutionenkomplexe verstanden werden, die handlungs- und erfahrungskonstituierende Symbolsysteme etablieren, deren Kern, so Castoriadis, Bedeutungen sind, die das gesellschaftliche Imaginäre in kreativen Akten hervorbringt. »Ich nenne diese Bedeutungen imaginäre, weil sie nicht mit ›rationalen‹ oder ›realen‹ Elementen übereinstimmen und sich nicht in Bezugnahmen auf sie erschöpfen und weil sie durch *Schöpfung* gesetzt werden. Und ich nenne sie gesellschaftliche, weil sie nur dadurch existieren, dass sie durch ein unpersönliches und anonymes Kollektiv instituiert und geteilt werden.« Als illustrierende Beispiele nennt er »[...] Geister, Götter, Gott; *Polis*, Bürger, Nation, Staat, Partei; Ware, Geld, Kapital, Zinssatz; Tabu, Tugend, Sünde etc.« (Castoriadis 1986, S. 225; Übers. P. K.).

Der skizzierte sozialphilosophische Grundgedanke wird in einer totalisierenden Kritik des abendländischen Denkens, wie sie ähnlich auch von Nietzsche, Heidegger oder Adorno vorgetragen wurde, ontologisch erweitert. Die Unfähigkeit traditioneller Gesellschaftstheorien, ihren Gegenstand auf den wesentlichen Aspekt des Sinnentwurfs hin zu betrachten, resultiert für Castoriadis nämlich aus

einem einseitigen und dadurch falschen Verständnis des Seienden in einer Ontologie der Bestimmtheit, die den Regeln des identifizierenden Denkens folgt und die Kultur als »Identitäts- und Mengenlogik« (logique identitaire et ensembliste) durch und durch prägt. Zwei strukturelle Gründe unterstützen diese Entwicklung: (1) Sozialanthropologisch gibt es die Erfordernisse von Arbeit und Kommunikation, die jede Gesellschaft zwingen, diese Logik, ausgehend von den basalen Schemata des Bezeichnens/Unterscheidens und der Finalität/Instrumentalität, als »legein« und »teukein« zu instituieren. Beide sind gleichursprünglich und wesenhaft miteinander verschränkt – wie jedes Herstellen ein Mindestmaß an Bestimmtheit diskriminierbarer Objekte voraussetzt, so bedarf das theoretische Tun immer des Aufbaus sprachlicher Zeichensysteme, die ohne materielle Seite nicht auskommen. *Für* den Menschen, und d. h. *als* gesellschaftliche Institutionen, sind legein und teukein aber nicht nur notwendige Dimensionen jeder instituierten imaginären Bedeutung, sondern wurzeln selbst im Imaginären und müssen aus ihm geschaffen werden. Damit können sie reflexiv werden, sich in methodischer Hinsicht verändern, auf neue Bezugfelder erstrecken etc., kurz: Auch ihnen kommt die Historizität zu, die die »domaines de l'homme« insgesamt auszeichnet. (2) In Anbetracht der Vermittlungsprobleme transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorien hält Castoriadis dafür, dass sich der für jede Gesellschaft zentrale Stellenwert der Identitätslogik nicht allein auf die inneren Anforderungen allen Sprechens und Handelns zurückführen lässt, sondern zur Annahme eines ihr durch die materielle Welt Entgegenkommenden zwingt. Soweit die Natur an sich eine identitätslogische Dimension aufweist, bezeichnet er sie meist als die »primäre natürliche Schicht«. Sie ist »die feste und stabile Organisation desjenigen Teils der Welt, der der Organisation des Menschen als eines bloßen Lebewesens entspricht«. So wie dieser als Organismus unabdingbar an ihre Gesetze gebunden ist, so wird jede Gesellschaft ihre Institutionen an sie »anlehnen« müssen. Der aus Freuds Psychoanalyse entlehnte Terminus bezeichnet eine schwache Form der Abhängigkeit, die nur auf »eine Reihe von Bedingungen, Stützen, Anregungen, Grundpfeilern und Hindernissen« (Castoriadis 1990, S. 392) verweisen soll, die die Lebenswelt in der Natur antrifft. Gleichzeitig muss er die Vorstellung eines »reinen« Zugangs zu dieser Schicht zurückweisen, taucht sie doch je schon als instituierte auf, eingebettet in ein Geflecht gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen, die in ihrem historischen Wandel auch die Naturerkenntnis immer wieder neu strukturieren. Genau dies lasse sich aber im Rahmen der »traditionellen« Ontologie, die in der modernen Gesellschaft durch die Allmacht der instrumentellen Rationalität auch in praktischer Hinsicht triumphiert, nicht in den Blick bringen, da sie das Seiende nur mit den Mitteln der

Identitätslogik als historisch invariante, geschlossene Struktur beschreiben könne.

Eingedenk der Aporien jeder radikalen Rationalitätskritik versucht Castoriadis im Anschluss an seinen sozialphilosophischen Grundgedanken der kreativen Hervorbringung immer neuer Sinnhorizonte die ontologische Idee der *Andersheit* (*altérité*) zu profilieren, weil letztlich nur so den Zwängen der Tradition zu entkommen sei. Identität und Differenz bilden ein identitätslogisches Begriffspaar, das kategorial von der Andersheit unterschieden werden kann und muss, insofern im historischen Prozess Formen im weitesten Sinne auftauchen, die sich weder in ihrem Dass- noch in ihrem Was-Sein aus der Gesamtheit von Bestimmungen bereits vorliegender Formen ableiten und auf ein einheitliches Prinzip zurückführen lassen. Erst wenn man diesen gegen das Ursprungsphilosophische Denken gerichteten Gedanken ernst nehmen, könne das ontologische »Rätsel der Welt als solcher« gelöst werden, »die hinter der gemeinsamen gesellschaftlichen Welt steht, als Sein-zu, das heißt als unerschöpflicher Vorrat an Andersheit« (Castoriadis 1990, S. 605). Konsequenterweise kann dann der letzte Grund dafür, dass die Welt in der Vielfalt gesellschaftlicher Institutionen immer wieder anders vorgestellt und bearbeitet wird, nur noch mit metaphorischen Mitteln umschrieben werden: Das im strikten Sinne un-begreifbare Sein des Seienden als dieses Sein-zu bezeichnet Castoriadis als *Magma* und evoziert dadurch das Bild einer energiegeladenen, unförmigen, stets prozessierenden und insgesamt unkontrollierbaren Masse.

Diese ontologischen Weiterungen, zu denen Castoriadis nicht zuletzt durch seine Kenntnis der naturwissenschaftlichen Grundlagenforschung angeregt wird, stoßen bei anthropologisch ansetzenden Subjekt- und Gesellschaftstheorien auf Skepsis. Man mag die kosmologischen Ausgriffe, die die Unabschließbarkeit einer immer wieder anders sich darstellenden Strukturierung des Seienden nach Regeln der Identitätslogik behaupten, als spekulativ abtun, wenn jedoch der Begriff des Magma als Vorstellung einer kreativen Potenz interpretiert wird, so scheint mir die Kritik⁴ zu überziehen. Die schöpferische Macht zeigt sich allein instituierenden Akten, die Castoriadis auf der allgemeinsten Ebene jedem Für-sich (*pour soi*) im Aufbau seiner je eigenen Welt zuschreibt. Das Magma, das alles in der Welt Begegnende ontologisch charakterisieren soll, ist keine Substanz, und es tut auch nichts, vielmehr ist es als ubiquitäres Bedeutungsreservoir für schöpferische Akte konzipiert, wie sie exemplarisch die instituierende Gesellschaft vollzieht.

Allerdings stellt sich noch die Frage, wie seine Erläuterung der Konstitutionstheorie mit der alten theologischen Idee der *creatio ex nihilo* genauer zu verstehen ist. Offenbar richtet sich die emphatische Verwendung des Schöpfungsbegriffs

gegen Gesellschaftstheorien mit ausschließlich kausalen, im Extremfall deterministischen Erklärungsmustern. Castoriadis insistiert vor allem auf der Unabschließbarkeit von Determinierungen, der Irreduzibilität neuer Formen auf immer schon gegebene Bestimmungen im gesellschaftlich-geschichtlichen Feld. Umgekehrt wird damit freilich nicht behauptet, kreative Akte geschähen gänzlich voraussetzungslos: Ex nihilo heißt für ihn weder in noch cum nihilo. Unterschiedlichste Faktoren, die dabei eine Rolle spielen können, fungierten allenfalls als notwendige, nie jedoch als hinreichende Gründe des konstituierenden Geschehens. Wenn ich recht sehe, lassen sich in Castoriadis' verstreuten Überlegungen dazu vier Punkte ausmachen. Der oben angesprochenen Notwendigkeit, die Eigenlogik der für jedes gesellschaftliche Leben unhintergehbaren natürlichen Grundlagen zu berücksichtigen, korrespondiert, wie schon gesagt, der Zwang zur Festlegung fundamentaler identitätslogischer Bestimmungen, die für den Aufbau und die Verwendung von handlungstragenden Symbolsystemen unabdingbar sind. Darüber hinaus dienen der kreativen Veränderung des Gesellschaftlichen immer auch die historischen Institutionen als Material, an dem eine kritische Hermeneutik in praktischer Absicht sich abarbeiten kann und das der Errichtung des Neuen Anknüpfungspunkte, sei es in Form verschütteter Traditionen oder unrealisierter Möglichkeiten, liefert. Alle bisher erwähnten Bedingungen umfassend, muss schließlich das Gesellschaftlich-Geschichtliche als solches vorausgesetzt werden, zumal sich überhaupt nur auf dem Boden einer bereits instituierten Gesellschaft sprechen lässt.

III. Verdinglichung als »Schließung«

Die Konstitutionstheorie des gesellschaftlichen Imaginären erlaubt eine eigenständige Reformulierung der Verdinglichungsthematik. Wenn Castoriadis von der Selbstentfremdung (auto-aliénation) oder der Verdinglichung (réification) der Gesellschaft spricht, die er als Zustand der Heteronomie charakterisiert, so will er sie keinesfalls wie der späte Marx mit seiner These vom Warenfetisch auf immanente Zwänge einer systemischen Logik zurückführen. Er begründet sie aber auch nicht machttheoretisch als organisierte Besetzung sozialer Positionen oder strukturell bedingte ungleiche Verteilung von Machtressourcen, die zur Herausbildung klassenspezifischer Herrschaftsbeziehungen führt. Vielmehr setzt er sie vor allem als ein bestimmtes Verhältnis zwischen der je aktuellen gesellschaftlichen Praxis und dem institutionellen Gerüst an, in dem und über das diese sich vollzieht. »Entfremdung ist die Verselbständigung und Vorherrschaft des imaginären Moments der Institution, deren Folge wiederum die Verselbständigung und Vormachtstellung der Institution gegenüber der Gesellschaft ist. [...] Anders

gesagt, die Gesellschaft vermag im Imaginären der Institution nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen« (Castoriadis 1990, S. 226).

In impliziter Abgrenzung zu anarchistisch akzentuierten Politikkonzepten betont Castoriadis zu Recht, dass von gesellschaftlicher und individueller Heteronomie keineswegs schon wegen des schieren Faktums institutioneller Regelungen die Rede sein kann – ohne sie ist menschliche Praxis nicht einmal denkbar. Vielmehr erscheint sie wie bei Marx als verkehrtes Verhältnis zwischen dem lebendigen Prozess (potentiell) kreativer sozialer Interaktionen und seinem jeweiligen institutionellen Rahmen, d. h., dieser dominiert jenen und erscheint im Bewusstsein der Akteure als eigentliches Agens des gesellschaftlichen Verkehrs. Die Gefahr der »Schließung«, wie er in Anlehnung an die Sprache der Systemtheorie formuliert, einer Abkoppelung der Institutionen von der konstituierenden Potenz in und durch die sinnerschöpfende Praxis, ist in ihrem Selbstzweckcharakter zwar immer schon angelegt, sie kann jedoch keineswegs als strukturelle Bestimmung des Gesellschaftlichen schlechthin gelten. Ob und inwieweit sie tatsächlich eintritt, hängt nach Castoriadis nicht zuletzt vom Sinngehalt der zentralen imaginären Bedeutungen ab, die die Institutionen verkörpern.

Was bedeutet dies nun für eine kritische Analyse *moderner* Gesellschaften? Das verselbstständigte Imaginäre, das ihnen zugrunde liegen soll, ist die in der Identitätslogik wurzelnde Rationalität, mit der tendenziell alles in der Welt Begegnende als distinktes Element einer Menge neben anderen Mengen von Elementen gedacht und mit mathematischen Mitteln bearbeitet wird. Basierend auf dem Kriterium der Berechenbarkeit, ist das Quantifizieren ihr zentraler Operationsmodus, für dessen tendenziell unbeschränkte Geltung in beliebigen Handlungsfeldern freilich keine rationale Begründung im angegebenen Sinne geleistet werden kann.

Der Prozess ihrer Verselbstständigung ist nach Castoriadis untrennbar mit der Durchsetzung des Kapitalismus verknüpft. Die Ausbreitung kapitalistischer Denk- und Handlungsformen, die subjektiv auf eine »anthropologische Mutation« hin zum »homo computans«, zum berechnenden Menschen, und einer universellen »Mentalität des Kalküls und des Gewinns« (Castoriadis 1999, S. 74 f.; Übers. P. K.) führt, institutionell zur Herausbildung von *Marktgemeinschaften*, wäre nach Castoriadis jedoch unmöglich gewesen, wenn die instrumentelle Rationalität als imaginäre Bedeutung nicht auch für weitere Faktoren der Moderne konstitutiv wäre. Dabei muss an erster Stelle der enorme kulturelle Stellenwert der Technik und ihr beschleunigter Wandel auf Basis organisierter wissenschaftlicher Forschung genannt werden. Anstatt dass sie in ihren Entwicklungsrichtungen und Anwendungen als notwendig beeinflusst durch externe, ihrerseits auch im Imaginären wurzelnde Zwecksetzungen (wie quantitatives Wachstum)

durchschaut würde, erscheint sie in dieser Epoche zunehmend als Selbstzweck: Das im gegebenen Paradigma Machbare gilt ihr per se als das Wünschenswerte. Als anderen fundamentalen Aspekt diskutiert er seit seinen frühesten Arbeiten die mit der Entstehung des absolutistischen Staates in Europa sich ausbreitende bürokratische Herrschaft, die den Bereich des Politischen immer mehr von demokratischen Prozessen abkoppelt und öffentliche Belange als technokratisch zu lösende Probleme darstellt. Sie trägt ganz entscheidend dazu bei, dass bislang noch in jedem Gesellschaftsmodell der Moderne die Menschen antagonistisch in Leitende und Ausführende aufgeteilt wurden, was für Castoriadis einen Grundkonflikt dieser Epoche ausmacht.

IV. Autonomie als dauerhafte reflektierte Selbstkonstitution

Die Kritik an der bürokratischen Aushöhlung der Demokratie verweist darauf, dass Castoriadis' Analyse der Moderne keineswegs eindimensional ausfällt. Konträr zu den verdinglichenden Prozessen, die auf einen geschlossenen Sinnhorizont technikbezogener Allmachtsphantasien hinauslaufen, macht er in ihr Praktiken aus, die Autonomie als ein ebenfalls im modernen Imaginären wurzelndes, immer nur partiell realisiertes und deshalb konkret-utopisches Projekt erscheinen lassen. Dazu zählen für ihn zeitweilige Demokratisierungsbestrebungen ebenso wie emanzipatorische pädagogische oder psychoanalytische Strömungen.

Autonomes Handeln im politischen und ethischen Sinne, als Prozess der Selbstgesetzgebung und als praktische Anerkennung des Gesetzes aus Einsicht in seine Legitimität, basiert für Castoriadis auf der dem Menschen vorbehaltenen Fähigkeit, sich von den faktisch eingespielten Mustern seiner Weltbezüge zu distanzieren und sie reflektierend in all ihren Aspekten prinzipiell in Frage zu stellen. Damit fällt sie für ihn mit dem zusammen, was sich heute noch unter dem Begriff der Vernunft fassen lässt, die er der Rationalität als diejenige Instanz überordnet, die das Denken durch die grundlegende Unterscheidung von faktischer und rechtmäßiger Geltung antreibt. Für die gesellschaftliche Praxis bedeutet dies, entgegen der strukturell angelegten Verdinglichungsgefahr die Möglichkeit einer dauerhaften, reflektierten Selbstkonstitution zu eröffnen, was zunächst und vor allem eine Erweiterung individueller Autonomie voraussetzt, denn die vergesellschafteten Individuen sind es ja, die den Institutionen durch ihre Praktiken die Richtung geben.

Sein psychoanalytisch geschultes Verständnis von Subjektivität führt zu der These einer notwendigen Spaltung des Individuums in ein gesellschaftlich formiertes Wesen und einen ursprünglichen, asozialen psychischen Kern. Kurz gesagt, besteht der sprachlich vermittelte Sozialisationsprozess in einer Aufspren-

gung des ursprünglichen Zustands präreflexiver Selbstbezüglichkeit, der »als ungeteilter Strom von Vorstellungen/Affekten/Intentionen« (Castoriadis 1990, S. 457) keinerlei Differenzierung von Selbst und Umwelt kennt, um das Individuum in ein interaktionsfähiges Wesen zu verwandeln, das seine Weltbezüge im gesellschaftlichen Sinnhorizont organisieren kann. Dies impliziert eine Ausrichtung des Begehrens aufs Reale, das freilich für das Individuum lebbar Sinnentwürfe ermöglichen muss, ohne dass dabei das psychische Erleben gänzlich durch die instituierten imaginären Bedeutungen absorbierbar wäre. Für die fragile Autonomie des Individuums stellt die innerpsychische Verschränkung von gemeinsamem und je eigenem Universum eine doppelte Aufgabe dar. Eine reflektierte Subjektivität hat sich nicht nur fortlaufend kritisch mit vorgegebenen Interpretationen und Normen auseinanderzusetzen, sie muss auch einen hell-sichtigen Umgang mit den im Unbewussten wurzelnden Vorstellungen und Bestrebungen pflegen, und das heißt, vernünftige Äußerungsformen für sie schaffen.

Von den methodischen Problemen einer Analyse des Unbewussten einmal abgesehen, bleibt die sozialphilosophisch ungelöste Frage die nach der anfänglichen Genesis der Autonomie. Wie, wenn nicht durch autonome Individuen, soll eine gesellschaftliche Ordnung errichtet werden, deren normativer Kern im Primat der Volkssouveränität und in der egalitären Partizipation an der politischen Macht bestünde? Und woher sollen solche Wesen ohne instituierte Autonomie kommen? Individuelle und gesellschaftliche Autonomie bedingen sich wechselseitig, sobald Letztere in Formen direkter Demokratie institutionelle Gestalt angenommen hat. Deren Entstehung kann jedoch im Rahmen von Castoriadis' Theorie nur als schlagartiges Geschehen gedacht werden.

V. Sozialontologische Blockaden

Auf emanzipationstheoretischer Ebene kehren somit Schwierigkeiten wieder, die mit der sozialontologischen Ausrichtung der Konzeption zu tun haben. Sie führt dazu, dass der Grundgedanke einer unabschließbaren Schöpfung immer neuer Sinnhorizonte als Basis jeder gesellschaftlichen Praxis mit einem implizit auftauchenden Makrosubjekt »Gesellschaft« kurzgeschlossen wird. *Handlungstheoretisch* kommt Castoriadis deshalb trotz seiner berechtigten Kritik an rationalistischen Konzepten nicht dazu, Kreativität als den Grundbegriff zu entfalten, der zwischen den Extremen radikaler Phantasiebildung sowie eines Schematismus im Handeln vermittelte. Dafür wäre freilich eine genauere Analyse des stets in Situationen sich vollziehenden alltäglichen Handelns notwendig, das sich zwischen den Polen eines innovativen Umgangs mit vorgegebenen Problemen und ihrer Bewältigung mittels bewährter Routinen abspielt und dabei die in den prakti-

schen Beziehungen des menschlichen Organismus zu seiner Umwelt immer schon bestehenden präreflexiven Intentionen auf ein anderes Niveau zu heben oder aber zu verändern vermag. Zugleich kann der Kreativitätsbegriff *gesellschaftstheoretisch* für eine Analyse kollektiven Handelns fruchtbar gemacht werden, zumal diesem für den Wandel gesellschaftlicher Praxis eine fundamentale Relevanz zukommt und weil sich in ihm selbst wichtige Formen dieser Praxis direkt manifestieren. Die funktionalismuskritische Intention im Gedanken der imaginären Bedeutungen lässt sich festhalten, wenn man die Analyse gesellschaftlicher Strukturen in ein Verhältnis zu einschlägigen Akteuren bringt. Deren Selbstverständnis bildet sich stets im Verlauf einer mit sozialen Konflikten durchsetzten Praxis und geht deshalb einher mit wandelbaren Problemdefinitionen und Zielsetzungen, die institutionell mehr oder weniger auf Dauer gestellt werden. Die instituierende Gesellschaft wird dann als ein prozesshaftes Geschehen verstanden, in dem vernünftige Argumentation allein aufgrund der sprachlichen Strukturiertheit von Interaktionen eine große Rolle spielt, das jedoch untrennbar mit der Generierung und Verteilung von Handlungsmacht verbunden ist. Die Gefahr von Totalitätsvorstellungen in Bezug auf die je instituierten imaginären Bedeutungen wird so von vornherein durch einen Sinn für Spannungen und Gegensätze in und zwischen einer Pluralität von Sinnentwürfen abgewendet, während Verdinglichung als objektiv sich durchsetzende Strukturierung gesellschaftlicher Praxis, die aus dem Zusammenwirken vielfältiger Handlungsfolgen resultiert, konzeptionell berücksichtigt und im Rekurs auf Handlungsintentionen in ihrer praktischen Genese auch verstehbar gemacht werden kann.

Anmerkungen

- 1 Während Jaeggi in einer anregenden Analyse von Selbstverhältnissen lediglich das Faktum ihrer Sozialität betont, ohne das Wie und d. h. zugleich die gesellschaftlichen Bedingungen von Verdinglichung *und* deren Kritik in den Blick zu bringen, privatisiert Honneths Anerkennungstheorie die Konstitution von Subjektivität als Eltern-Kind-Dyade und entkoppelt diese von den epochal sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen, um auf diese Weise, so scheint es, einen verdinglichungsresistenten Kern in einer unwirtlicher werdenden Umwelt zu retten. Zur Zurückweisung einer gesellschaftstheoretischen Verwendung des Entfremdungs- oder Verdinglichungsbegriffs siehe Jaeggi 2005, S. 15, sowie Honneth 2005, S. 17, 28.
- 2 Siehe etwa Castoriadis 1990, S. 19–120. Ähnliche Interpretationen vertreten in den 60er Jahren auch Jürgen Habermas und Albrecht Wellmer. Im Unterschied zu diesen bietet Castoriadis jedoch eine instruktive Kritik am theoretischen Fundament des Historischen Materialismus, wenn er die Aporien im zentralen Problem der Warenabstraktion herausarbeitet. Ausführlicher dazu und zum Folgenden Kelbel 2005, S. 55–69, 219–281.
- 3 Vgl. etwa Habermas 1985, S. 382, oder Honneth 1990, S. 130.
- 4 So etwa Honneth 1990, S. 143.

Literatur

- Castoriadis, Cornelius (1986): »L'imaginaire: La création dans le domaine social-historique«, in: ders., *Domaines de l'homme*, Paris: Seuil 1986, S. 219–237.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Castoriadis, Cornelius (1997): »Fait et à faire«, in: ders., *Fait et à faire*, Paris: Seuil 1997, S. 9–81.
- Castoriadis, Cornelius (1999): »La ›rationalité‹ du capitalisme«, in: ders., *Figures du pensables*, Paris: Seuil 1999, S. 65–92.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985.
- Honneth, Axel (1990): »Eine ontologische Rettung der Revolution«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 123–143.
- Honneth, Axel (2005): *Verdinglichung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
- Jaeggi, Rahel (2005): *Entfremdung*, Frankfurt/M./N. Y.: Campus 2005.
- Kelbel, Peter (2005): *Praxis und Versachlichung*, Hamburg: Philo 2005.

Radikale Imagination: zur Kulturtheorie von Cornelius Castoriadis

Andreas Hetzel (Darmstadt)

Die zeitgenössischen Kulturwissenschaften interpretieren ihren Gegenstand – häufig in ungebrochen neukantianischer Tradition – als Archiv, Symbolsystem, Text, Code, Horizont oder Gesamtheit von Werten und Regeln; Kultur gilt ihnen als semantischer Rahmen, der Handlungsspielräume ebenso eröffnet wie begrenzt. Einer Kultur korrespondiert hier ein einheitliches Weltbild, welches Entzweiungen zwischen Individuen sowie zwischen Individuum und Welt kompensieren kann und soll.

Ein solchermaßen restaurativ und identitätslogisch gefasster Kulturbegriff blendet aus, dass Kultur nicht nur Handlungen ermöglicht, sondern selbst in und durch Handlungen hervorgebracht wird; sie muss insofern immer auch als *praxis*¹ expliziert werden. Damit geht einher, dass Kultur nie in einem einfachen Sinne vorhanden ist, sondern in jeder ihrer Manifestationen über sich hinausweist. »*Es ist einer Kultur eigen*«, schreibt Jacques Derrida, »*daß sie nicht mit sich selber identisch ist.*«² Sie existiert nur in Form singulärer Akte, die allgemein verbindliche semantische Rahmen (Archive, Sinnhorizonte, symbolische Formen ...) kritisch transformieren und ex negativo konstituieren. Kultur *ist* nie, sondern war und wird sein. Sie existiert einerseits immer nur als vergangene, als retroaktiv gesetzter Bezugspunkt innovativer Praktiken. Andererseits ist sie Vorgriff oder Entwurf, hat eine irreduzibel performative und imaginative Dimension. Auf diese spezifische, zugleich retro- wie prospektive Zeitlichkeit der Kultur haben in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Autoren wie Ernst Bloch und Walter Benjamin aufmerksam gemacht, für die sich kulturelle Manifestationen durch eine Abständigkeit von sich selbst auszeichnen, durch einen Vorschein auf Neues (Bloch) sowie eine rettende Kritik des Vergangenen (Benjamin). In diese Tradition einer mit Benjamin und Bloch eröffneten kritischen Theorie der Kultur möchte ich im Folgenden auch Cornelius Castoriadis stellen.

Castoriadis gilt als einer der wichtigsten politischen Theoretiker des 20. Jahrhunderts. Er formuliert eine radikaldemokratische Position, die das Politische als autonome Instanz der Selbstinstitutionierung von Gesellschaften begreift. Von seinen theoretischen Weggefährten Claude Lefort und Jean-François Lyotard läuft eine direkte Linie zum radikaldemokratischen Diskurs unserer Tage, dem sich Autorinnen und Autoren wie Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Etienne Balibar und Jacques Rancière zuordnen lassen.³ Insbesondere die direkte und radikale Demokratie der klassischen athenischen Polis gilt Castoriadis, darin Hannah

Arendt vergleichbar, als innerweltliches Maß, an dem er moderne westliche Gesellschaften misst, in denen alle Bereiche des Lebens einer instrumentellen Rationalitätsform unterstellt sind, welche mit einem schrankenlosen Ökonomismus korrespondiert.

Mit dem Versuch, Castoriadis als Kulturtheoretiker zu interpretieren, soll der politische Fokus seines Denkens nicht geleugnet werden. Im Gegenteil: Ein gelungenere kultureller Akt wäre für ihn zugleich immer auch ein politischer Akt. Castoriadis steht hier in großer Nähe zu Theodor W. Adorno, für den diejenigen kulturellen Gebilde, die sich einer expliziten Indienstnahme für die gesellschaftliche Praxis verweigern, eine »gesellschaftliche Antithesis zur Gesellschaft«⁴ verkörpern. Was sie der Gesellschaft entgegenhalten, ist die irreduzible *Neubheit* der Imagination. Diese erlaubt uns zu sehen, dass »das, was ist, nicht alles«⁵ ist.

Wie für Adorno haben sich unsere spätkapitalistischen Gesellschaften auch für Castoriadis zu einer Pseudonatur verdichtet, die jede Möglichkeit geschichtlicher Innovation zu unterbinden droht. Der Pseudonatur korrespondiert eine auf universelle Verfügung ausgerichtete Rationalitätsform, eine Reduktion des Denkens auf *legein* (Bestimmen durch den Verstand) und des Handelns auf *teukein* (Zurichten, Herstellen, Aufbauen).⁶

Postmarxistische Kulturphilosophie

Ausgehend von einer Kritik am Objektivismus der marxistischen Geschichtsphilosophie entwickelt Castoriadis einen Begriff gesellschaftlich-geschichtlicher Praxis, welcher der Einbildungskraft eine entscheidende Rolle einräumt. Die Fähigkeit zur Innovation, zur Veränderung des Gegebenen, wird an die objektive Phantasie von Individuen und Kollektiven gebunden. Arbeit⁷ und Imagination gelten ihm als Instanzen, in denen die instituierende Kraft der Praxis in die pseudonaturliche Welt bereits bestehender Institutionen einbricht. Beide Instanzen verweisen auf eine poetische Kraft, die bestehende Realitäten umgestaltet und neue Realitäten setzt.

Ausgehend von Castoriadis ließe sich Kultur als Zone der Indifferenz von Arbeit und Imagination begreifen; in ihr kommen die pragmatischen und symbolischen Anteile der Praxis zur Deckung. In seinem Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* (1975) spricht Castoriadis selten explizit von Kultur. Im Mittelpunkt steht hier vielmehr das dezidiert politische Konzept des Gesellschaftlich-Geschichtlichen. Der Autor geht von einer »spannungsvollen Einheit von instituierender und instituiertes Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte« (S. 185)⁸ aus, die im Begriff des Gesellschaftlich-Geschichtlichen verklammert werden. Das Gesellschaftliche entspricht dabei den Institutionen und

objektiven Manifestationen der Kultur, das Geschichtliche steht demgegenüber für die transformative kulturelle Praxis selbst. Beide Seiten, »fließende Selbstveränderung« und »stabile Gestalten« (S. 347), bleiben aufeinander verwiesen. Das Gesellschaftliche wird als Negation des Geschichtlichen, das Geschichtliche als Negation des Gesellschaftlichen begriffen. Nur im Modus wechselseitiger Negation haben sie Bestand.

In jüngeren Aufsätzen ergänzt Castoriadis das Gesellschaftlich-Geschichtliche explizit um ein Konzept der Kultur.⁹ Die instituierende Kraft des Imaginären wird nun mit der performativen Kraft kultureller Praxis gleichgesetzt: »Kultur nennen wir all das, was [...] in dieser Gesellschaft Bezug zum Imaginären *stricto sensu* hat, zum poetischen Imaginären, wie es sich in den Werken oder Handlungen verkörpert, die über das Funktionelle hinausgehen.«¹⁰ Kultur steht für eine »nicht prädestinierte *vis formandi*«, die sich aus einer »*libido formandi*«¹¹ speist, für einen ungedeckten Schöpfungsprozess, der von keinen externen Faktoren determiniert wird; die kulturelle Schöpfung bewegt sich auf einem »bodenlosen Boden«¹², auf dem die neu geschaffene Institution »keinerlei ›Garantie‹ außerhalb ihrer selbst«¹³ findet.

Kultur vermittelt für Castoriadis zwischen *poiesis* und *praxis*, den beiden von Aristoteles unterschiedenen Tätigkeitsformen. Sie stellt etwas anderes her, das sie zugleich selbst ist: Sie produziert sich selbst als ihr eigenes Anderes. Dieser exzentrische Charakter spiegelt sich im Begriff der Institution, welcher für Castoriadis zweierlei bedeutet: die Summe des Instituierten und die instituierende Praxis. Mit der Verklammerung beider Perspektiven kritisiert er den Schein des Pseudonaturalen, in den sich moderne Gesellschaften hüllen: »Die Entfremdung der Gesellschaft wurzelt darin, daß sie sich so instituiert, daß sie nicht sehen will, daß sie sich instituiert« (S. 362). Castoriadis weist hier auf den Anteil des Machens, des *facere*, an jeder Faktizität hin. Als »Realität« gilt ihm das, »was verändert werden kann« (S. 440). Rückblickend von Castoriadis' späten, explizit kulturtheoretischen Aufsätzen läßt sich das »Gesellschaftlich-Geschichtliche«, die Schlüsselkategorie des Hauptwerks, als Umschreibung des Kulturellen lesen.¹⁴

Kultur und Einbildungskraft

Im Zentrum der Philosophie von Castoriadis steht der Begriff einer produktiven Einbildungskraft, deren Logik diejenige der Kultur präfiguriert. Imagination »ist nicht bloß das Vermögen, »sich etwas einzubilden, was nicht ist«, sondern sich etwas durch etwas anderes zu bilden/zu gestalten, Nicht-Seiendes in Seiendem »sehen« zu können, etwas durch etwas anderes anwesend oder gegenwärtig sein zu lassen« (S. 423). Für Castoriadis drückt sich in der imaginativen Darstellung von

etwas als etwas anderem ein Überschuss aus, der die Einbildungskraft, welche bereits von Kant als das »Vermögen der Darstellung«¹⁵ bezeichnet wird, zum Motor kultureller Innovationen werden lässt. Die Einbildungskraft ist für Kant sowohl rezeptiv (sie bringt »eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurück«¹⁶) als auch produktiv (sie ist »ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung«¹⁷, d. h. der Herstellung von etwas radikal Neuem).

Castoriadis rückt die Einbildungskraft und das Kulturelle in ein Verhältnis wechselseitiger Bedingung. Imaginationen beziehen sich auf konkrete Kontexte, die sie zugleich überschreiten; Kultur bildet das Resultat einer Praxis, die von Imaginationen ihren Ausgang nimmt. Wie in der *Neuen Wissenschaft* (1744) Giovanni Battista Vicos gilt die Einbildungskraft auch für Castoriadis nicht nur als privates Vermögen, mit dem sich das einzelne Individuum Traumwelten schafft, die es ihm erlauben, seinem tristen Alltag zu entfliehen, sondern als exoterisch, kollektiv und geschichtsmächtig. Für Vico und Castoriadis macht der Mensch Geschichte, indem er seine Imaginationen in Wirklichkeit überführt. Castoriadis arbeitet deutlich die politische Dimension der Einbildungskraft heraus, die Sprengkraft der menschlichen Phantasie, die in immer wieder neue geschichtliche Gestalten emaniiert. Das Imaginäre steht in seinem Werk nicht für eine Sphäre phantastischer Traumgebilde, die sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schieben, sondern meint eine ursprüngliche Kraft des Bildens, die das Auftreten von irreduzibel Neuem ermöglicht. Er betont, »daß [...] die Imagination radikal bildend ist, [...] *Bildungskraft*« (S. 553). Als Poiesis stellt das Imaginäre etwas radikal Neues nicht nur dar, sondern auch her.

Castoriadis verankert die Einbildungskraft in der menschlichen Praxis. Diese beschränkt sich nicht auf das Befolgen von Regeln, sondern hat immer auch ungedeckte und spontane Züge; sie entwirft sich ins Offene, nicht bereits durch Regeln Determinierte. Das Imaginäre drückt sich dabei nicht nur in exorbitanten Handlungen wie künstlerischen Schöpfungsakten aus, es spielt vielmehr in jedes Handeln hinein. Kultur lässt sich nicht als Sphäre isolieren, sondern, so Castoriadis, nur als universeller Aspekt des Handelns ansprechen, als eine Art *agency*, die allerdings in unseren auf Konformität bedachten Gesellschaften unterdrückt wird.

Eine konkrete oder objektive Phantasie transformiert etablierte kulturelle Bedeutungssysteme, welche Castoriadis auch mit dem Begriff des »Symbolischen« (S. 199) belegt: »Eine bestimmte Organisation der Ökonomie, ein juridisches System, eine instituierte Macht oder eine Religion existieren als gesellschaftlich anerkannte Symbolsysteme. Ihre Leistung besteht darin, [...] Signifikanten [...] mit Signifikaten [...] zu verknüpfen und ihnen als solchen Geltung zu verschaffen« (S. 200). Im Gegensatz zu Autoren wie Ernst Cassirer oder Clifford Geertz,

die Kultur mit einem System von Symbolen gleichsetzen, verweist Castoriadis auf die Abhängigkeit kultureller Symbolsysteme von einem Quellpunkt allen Symbolisierens, einem präsymbolischen Zwischenreich der Zeichen. Dieses Zwischenreich wäre eine Praxis der Produktion und Transformation von Zeichen, eine Praxis, die keinen externen grammatischen Regeln folgt, sondern sich entlang immanenter, allenfalls rhetorisch oder topikisch rekonstruierbarer Figuren entfaltet: »Da aber in der gesellschaftlichen [...] Verwendung des Symbolismus ständig ›Verschiebungen‹ und ›Verdichtungen‹ auftreten [...], läßt sich die Logik des sozialen Symbolismus nicht einfach mit einer ›reinen Logik‹ [...] gleichsetzen« (S. 208 f.). Die objektivistische Logik der gesellschaftlichen Institutionen muss um eine Topik und Rhetorik kultureller Instituierungsfiguren ergänzt werden. Castoriadis bezieht die Strukturen kultureller Bedeutungssysteme zurück auf Praxen der Um- und Neuschöpfung von Bedeutung.

Als zentrale Instanz dieser Um- und Neuschöpfung gibt er das Imaginäre an, welches seinen sprachlichen Ausdruck in Metaphern findet. Das Imaginäre bildet die Gegeninstanz zum Symbolischen. Beim Imaginären handelt es sich »um ein Gleiten [...], eine Sinnverschiebung, bei der vorliegende Symbole mit anderen als ihren ›normalen‹, rechtmäßigen Bedeutungen beladen werden« (S. 217 f.). Sprechen und Handeln folgen nicht einfach einem »Code« (S. 398 ff.), sondern schreiben Codes um. Die instituierten sprachlichen Codes werden von der instituierenden Kraft der Rede einer ständigen metaphorischen Revision unterzogen. In der Figuration erblickt Castoriadis die wesentlichste aller sprachlichen Funktionen. Er dekonstruiert die Idee mit sich identischer, letzter Bedeutungsatome, die unserer Sprache zugrunde liegen: »An sich‹ ist eine Bedeutung nichts, nur ein gigantisches Erborgten, aber dennoch notwendigerweise *dieses* Erborgten; sie ist, könnte man sagen, ganz und gar außer sich, und dennoch ist *sie* es, die außer sich ist« (S. 409).

Sprachliche Bedeutung konstituiert sich hier nach dem hegelschen Modell selbstbezüglicher Negativität. Es ist für Castoriadis »wesentlich, daß die Sprache dieselbe bleibt, indem sie nicht dieselbe bleibt, und umgekehrt« (S. 369). Der figurative als der uneigentliche, abweichende und impertinente Sprachgebrauch geht der wörtlichen Bedeutung voran. Erst ausgehend von der Abweichung gewinnt eine Bedeutung ihre Kontur. Sprache kann als solche – in dieser Hinsicht bildet sie in Castoriadis' Argumentationsgang ein *pars pro toto* der Kultur – nur über ihr Sich-anders-Werden verstanden werden. Jede Reduktion der Sprache auf den Dualismus von Regelsystem und Regelbefolgung verfehlt ihre geschichtliche Dimension.

So wie der späte Schelling Geschichte als Arbeit *am* Mythos definiert, fasst Castoriadis das Imaginäre als Arbeit *am* Symbolischen. »Das Imaginäre muß das

Symbolische benutzen, nicht nur um sich ›auszudrücken‹ – das versteht sich von selbst –, sondern um überhaupt zu ›existieren‹, um etwas zu werden, das nicht bloß virtuell ist« (S. 218). Es verkörpert keinen vom Symbolischen zu unterscheidenden Bereich des Geistigen, sondern vollzieht sich als transformierende Verwendung des Symbolischen zwischen den Symbolen.

Sowohl das Symbolische als auch das Imaginäre, welches ein Symbolisches metaphorisch umdeutet, bleiben im Denken von Castoriadis auf ein *radikal* Imaginäres verwiesen, auf die Möglichkeit einer *creatio ex nihilo*. Castoriadis spricht von einem »*radikalen Imaginären* als der gemeinsamen Wurzel des aktuellen Imaginären und des Symbolischen [...]. Es handelt sich dabei um die elementare Fähigkeit, ein Bild hervorzurufen« (S. 218), um Kants »produktive Einbildungskraft«. Diese liefert keine Abbilder, sondern Vorbilder: Bilder, die einer möglichen Realität vorausgehen und selbst keine reale Entsprechung haben. Castoriadis beruft sich in seiner Theorie eines radikalen Imaginären auch auf Hegel, der in seiner *Jenaer Realphilosophie* von einer »*Macht*« spricht, »*aus dieser Nacht* [= der »Nacht«, in die man sich gestürzt sieht, »wenn man dem Menschen ins Auge blickt«] *die Bilder hervorzuziehen oder sie hinunterfallen zu lassen: Selbstsetzen, innerliches Bewußtsein, Tun, Entzweien*«. ¹⁸ Entscheidend für Hegels Theorie der produktiven Einbildungskraft ist der Blick in das Auge des Anderen. Das radikal Imaginäre, die Bilder, die aus dem Nichts auftauchen, finden ihren Ursprung nicht im einzelnen Subjekt, sondern entspringen zwischen den Subjekten, aus ihren Praxen wechselseitigen Anerkennens. Die Möglichkeit der produktiven Einbildungskraft bleibt für Hegel gebunden an die Möglichkeit einer Einbildung der Position des Anderen. Dieser Andere, dessen Einstellung oder Rolle ich zu übernehmen versuche, bleibt mir zugleich unendlich fern; in seinem Innersten, dem meinen Blick erwidern Auge, sehe ich nur eine schwarze Nacht. Erst diese »leere Nacht«, die mir der Andere in seiner irreduziblen Andersheit eröffnen kann, vermag mich von mir selbst zu entzweien und ein Neues zuzulassen. Das radikal Imaginäre entspringt also nicht dem Selbst, sondern findet zwischen Selbst und Anderem statt; es wird vom Anderen provoziert. Imagination verweist auf eine Offenheit für die Erfahrung einer unüberbrückbarer Alterität, die vom Anderen ausgeht. Die Andersheit des Anderen verführt uns zur Produktion von radikal anderen Bildern. Kulturelle Praxis geht insofern nie von Einzelnen aus, sondern ereignet sich zwischen ihnen. In diesem Punkt hebt sich Castoriadis von allen klassischen Genie-Ästhetiken ab, welche die Fähigkeit zur imaginativen Neuschöpfung außergewöhnlichen Einzelnen vorbehalten.

Radikal Neues

Theoriegeschichtlich bemüht sich Castoriadis um eine Transformation sowohl des orthodoxen Marxismus als auch des orthodoxen Freudianismus. Er versucht, Marx und Freud gegen ihren eigenen latenten Objektivismus zu verteidigen und als Denker einer innovatorischen kulturellen Praxis zu lesen. Marx dient ihm dabei als Gewährsmann einer Theorie kollektiver kultureller Praxis, Freud dagegen als Gewährsmann einer Theorie kreativer Selbstverhältnisse. Ausgehend von Marx analysiert Castoriadis Praxen gesellschaftlicher, ausgehend von Freud Praxen individueller Selbstschöpfung.

In seiner Auseinandersetzung mit der marxistischen Geschichtsphilosophie stärkt Castoriadis die Position des frühen gegenüber der des späten Marx. Castoriadis wendet sich vor allem gegen die Annahme des späten Marx, dass sich Geschichte nach objektiven Gesetzen richte. Marx verkenne damit die Eigenart des Geschichtlichen. Geschichte zeichne sich als solche durch Unvorhersehbarkeit, Offenheit und Kontingenz aus. Sie vollziehe sich nicht als Veränderung innerhalb eines invarianten gesetzlichen Rahmens, sondern als Neuschöpfung, die nicht von Gesetzen gedeckt werde. Nichts außerhalb der geschichtlichen Neuschöpfung selbst vermag als deren Grund angeführt zu werden. Geschichte könne letztlich nur zirkulär, eben als geschichtlich, bestimmt werden und entziehe sich allen kausalen Erklärungen. Das Geschichtliche kenne keinen Maßstab, der es erlauben würde, das Spätere mit dem Früheren zu vergleichen. Alle Versuche einer Erklärung von geschichtlichen Ereignissen projizierten eine ungeschichtliche Logik auf die Geschichte. Geschichte wird von Castoriadis geradezu als das »Nicht-Kausale« (S. 77) schlechthin bezeichnet.

Im Gegensatz zu teleologischen und strukturalistischen Geschichtsbetrachtungen kann Geschichte für Castoriadis nur als plötzliches Auftauchen eines unableitbar Neuen begriffen werden. Er deutet die Entstehung von Neuem insofern nicht als ein »Entdecken«, sondern als ein »Erschaffen« (S. 229). Das geschichtliche Neue gehe über die neue Anordnung des Alten hinaus. Ohne die Möglichkeit eines radikal Neuen, wie es noch in der Revolutionstheorie des frühen Marx anklingt, wäre Geschichte nicht denkbar; ihre Bewegung würde sich auf die ewige Wiederkehr des Gleichen beschränken.

Castoriadis kritisiert in seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus insbesondere dessen Begriff von Praxis, welcher sich auf Prozesse der materiellen Selbstreproduktion von Gesellschaften reduziere. Orthodoxe Marxisten neigen dazu, Praxis als einen gesonderten Bereich des Seins zu denken, als Basis der Gesellschaft, die den kulturellen Überbau determiniere. Sie reduzieren Praxis auf ein »Zweck-Mittel-Schema« (S. 129), auf instrumentelles, regelgeleitetes Han-

deln. Castoriadis fasst Praxis demgegenüber ganz anders auf. Der Praxis wird kein gesonderter Ort zugewiesen, kein spezieller Bereich des Seins vorbehalten; Praxis entfalte sich zwischen Gegenwart und Zukunft sowie zwischen Selbst und Anderen. Wie für Aristoteles und Arendt ist Praxis auch für Castoriadis wesentlich intersubjektiv vermittelt, sie verschränkt sich mit Verhältnissen wechselseitigen Anerkennens. Gleichzeitig bindet Castoriadis seinen Begriff der Praxis an den der Poiesis. Als »Entwurf« (S. 128) verweist Praxis immer schon auf die Zukunft, auf ein Noch-nicht-Sein. Sie entwirft sich selbst, ohne auf externe Vorbilder zurückgreifen zu können: »der Gegenstand der Praxis ist ja gerade das Neue, das mehr ist als bloß die materialisierte Kopie einer vorgebildeten rationalen Ordnung« (S. 131). Das Neue als ungegenständlicher Gegenstand der Praxis lasse sich nicht über eine Differenzrelation zum Alten begreifen, sondern nur als Bruch, Andersheit oder Nichtrelation. *Differenz* variere ein Geschehen innerhalb eines selbst der Veränderung entzogenen Rahmens; *Andersheit* stehe dagegen für ein radikal Neues, für das jede Vergleichsmöglichkeit fehle. »*Dia-pherō, differre, différer* bedeutet aufschieben, transportieren; aber auch: sich beziehen auf ..., benachbart liegen, *zusammengesetzt* oder (je nach Schulmeinung), *zusammengefaßt* werden. Es geht also um die Einheit einer Verräumlichung oder eines Abstands« (S. 324). Während Differenz auf einen mit sich identischen Raum verwiesen bleibe, in dem das voneinander Differenten weiterhin aufeinander bezogen werden könne, sei Andersheit unvergleichlich und könne nur zeitlich expliziert werden: »Solange die Zeit nicht Selbsterzeugung absoluter Andersheit ist, solange sie nicht ontologische Schöpfung ist – also das, wodurch Anderes entsteht und nicht bloß Identisches unter der notwendig äußerlichen Form des Unterschieds –, solange ist die Zeit überflüssig, eine Wiederholung in einem Kreislauf oder bloße Täuschung eines ›endlichen Geistes‹, jedenfalls nur eine Variante der ursprünglichen *chora* unter anderen (eine andere wäre der ›Raum‹)« (S. 326). Die Möglichkeit geschichtlicher Zeit als ein Anders-Werden der Gesellschaft bleibe abhängig von der Möglichkeit radikaler Andersheit, die nicht in Begriffen der Differenz, der Variation oder der Verräumlichung beschrieben werden könne. Geschichte lasse sich nicht als kontinuierliche Verräumlichung begreifen, sondern vollziehe diskontinuierliche Sprünge. Sie ereigne sich im strengen Sinne nur dort, wo etwas Unvorhersehbares geschehe, wo ein instituierendes Anderes in den Identitätszusammenhang gesellschaftlicher Institutionen einbreche: »die Frage nach der Geschichte fragt nach dem Erscheinen radikaler Andersheit, eines absolut Neuen« (S. 294).

Castoriadis verdeutlicht den Unterschied von Differenz und Andersheit am Beispiel von geometrischen und kulturellen Figuren. Geometrische Figuren sind immer nur *verschieden* von anderen geometrischen Figuren. Die Ellipse geht aus

dem Kreis hervor; sie ordnet dieselben Punkte in einer unterschiedlichen Weise an; der Kreis und die Ellipse beziehen sich auf ein gemeinsames Koordinatensystem, welches den Vergleich zwischen beiden Figuren möglich macht. Wirkliche Andersheit findet sich demgegenüber nur auf dem Feld kultureller Produktionen: »Und darum sage ich, daß der Kreis von der Ellipse *verschieden* ist, während die *Göttliche Komödie* anders als die *Odyssee* und die kapitalistische Gesellschaft anders als die *feudale* Gesellschaft ist« (S. 331). Die *Odyssee* könne mit der *Göttlichen Komödie* nicht im gleichen Sinne verglichen werden wie die Ellipse mit dem Kreis. Zwischen der *Odyssee* und der *Göttlichen Komödie* existiere kein neutrales Drittes, kein überzeitlicher Maßstab, der einen solchen Vergleich legitimieren könnte. Die beiden Werke enthielten den Maßstab ihrer möglichen Beurteilung vielmehr ausschließlich in sich selbst.

Der kollektiven Selbsterschaffung einer Gesellschaft stellt Castoriadis individuelle Formen der Selbsterschaffung an die Seite; als wichtigsten Theoretiker kreativer Selbstverhältnisse liest er Freud. Das Subjekt lasse sich aus der Perspektive der Psychoanalyse nicht als statischer Strukturzusammenhang begreifen, sondern nur als Praxis permanenter Selbsterschaffung. Auch auf individueller Ebene folge die Praxis der Selbsterschaffung dabei dem Leitfaden des Imaginären. Das Subjekt entäußere sich in seine Imaginationen, entfremde sich in einem positiven Sinne. Auch die Psyche folge einer Logik des Sich-anders-Werdens. Mit unseren Imaginationen bringen wir auch uns selbst hervor, ohne dass wir dieses Hervorbringen vollständig zu kontrollieren vermöchten. Unsere Imaginationen entziehen sich unseren Intentionen, sie führen uns an unerwartete Orte. Imaginationen können letztlich nicht nach dem Zweck-Mittel-Schema hergestellt, sondern nur zugelassen werden. Das Imaginäre verdankt sich nie einer bewussten Schöpfung. Es wirkt vielmehr auf den Schöpfenden zurück und produziert diesen. Nicht nur wir erschaffen unsere Imaginationen, sondern unsere Imaginationen erschaffen auch uns.¹⁹ Die Entäußerung des Subjekts in seine Imaginationen lässt keine einfache Rückkehr zur Ausgangsposition zu. Die Produkte unserer instituierenden Einbildungskraft stellen sich uns als absolut von uns unterschiedene gegenüber. Doch »diese Wesensgleichheit, partielle Identität, Teilhabe an etwas, was grenzenlos über uns hinausgeht, ist keine Entfremdung« (S. 192). Erst in der Fremde, im Sich-anders-Werden, ist Subjektivität möglich. Entfremdend ist in diesem Sinne letztlich jeder neue Gedanke: »Ein neuer Gedanke ist eine neue Weise, einen neuen Gegenstand zu denken.«²⁰ Der neue Gedanke erschöpft sich weder in einer neuen Sicht auf einen alten Gegenstand noch in einer etablierten Sicht auf einen neuen Gegenstand. Die castoriadisische Formel des Neuen arbeitet vielmehr mit zwei Unbekannten, mit einer doppelten Kontingenz. Die doppelte Kontingenz des neuen Gedankens erlaubt

es mir nicht, diesen Gedanken als meinen Gedanken anzusprechen. Mit dem neuen Gedanken erschaffe ich mich vielmehr selbst neu.

Castoriadis lässt eine Frage unbeantwortet: die Frage nach einer möglichen Geschichtlichkeit des Imaginären selbst. Wie ist es in einer Welt des Techno-Imaginären um die Möglichkeit objektiver Phantasie bestellt? Schaffen nicht die Medien »eine neue Macht des Imaginären«, in der die »uralten Zwänge prolongiert«²¹ werden, gegen die Castoriadis das Imaginäre ins Feld führt? Im Anschluss an Guy Debords Analysen einer »Gesellschaft des Spektakels« weist insbesondere Dietmar Kamper auf eine Gefahr hin, die heute jedem Imaginären droht: »Unter den Bedingungen eines fortgeschrittenen Kapitalismus kann das ›Wirkliche‹ nicht mehr vom ›Vorgestellten‹ unterschieden werden, oder präziser: auch das Wirkliche ist bloß ein bestimmtes Vorgestelltes.«²² Und weiter: »Das Leben der Menschen gerät zu einem bebilderten Gefängnis.«²³ Die Grundforderung der 68er, »L'imagination au pouvoir«, wurde von der Kulturindustrie ironisch eingelöst und sogar noch überboten: »Die Phantasie ist an der Macht, wenn auch in einer Pseudo-Gestalt, und die Macht der Phantasie hat deren Freiheit haltlos hintertrieben.«²⁴

Anmerkungen

- 1 Vgl. Bauman 1973 und Hetzel 2001.
- 2 Derrida 1992, S. 12 f.
- 3 Vgl. die Beiträge in Heil/Flügel/Hetzel 2004 sowie in Heil/Hetzel 2006.
- 4 Adorno 1996, S. 19.
- 5 Adorno 1975, S. 391.
- 6 Vgl. Castoriadis 1990, S. 431–454.
- 7 Vgl. Castoriadis 1974 sowie Castoriadis 1980.
- 8 Die den Zitaten im Text folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf Castoriadis 1990.
- 9 Vgl. Castoriadis 1994, S. 14–17.
- 10 Ebd., S. 14.
- 11 Ebd., S. 15.
- 12 Ebd., S. 16.
- 13 Ebd.
- 14 Berufen kann sich dieser Versuch auf Johann P. Arnason, der Castoriadis' Hauptwerk ebenfalls als Kulturtheorie deutet. Arnason weist darauf hin, »daß ein stärker ›kulturologisch‹ akzentuierter Ansatz zu einer adäquateren Auffassung der imaginären Bedeutungen führen könnte« (Arnason 1991, S. 143), als das in der bisherigen Literatur zu Castoriadis geschehen ist. Vgl. ferner Arnason 1988.
- 15 Kant 1974a, B 74.
- 16 Kant 1974b, B 80.
- 17 Ebd.
- 18 Hegel 1974, S. 204. – In Castoriadis 1990 zitiert auf S. 219.

- 19 »Beim Träumen«, so schreibt schon Lichtenberg, »ist doch dies merkwürdig, daß Traum [...] nichts sein kann als Erinnerung oder Zusammensetzung in unserem Kopfe liegender Begriffe; es entsteht dabei eine Person dazu« (Lichtenberg 1968, F 1229).
- 20 Castoriadis 1981, S. 22.
- 21 Kamper 1990, S. 22.
- 22 Ebd., S. 32.
- 23 Ebd., S. 33.
- 24 Ebd., S. 36.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.
- Adorno, Theodor W. (1986): *Ästhetische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Arnason, Johann P. (1988): *Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Arnason, Johann P. (1991): »Kulturelle Horizonte und imaginäre Bedeutungen«, in: Alice Pechriggl / Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien/Berlin, Turia & Kant 1991, S. 143–172.
- Bauman, Zygmunt (1973): *Culture as Praxis*, London/Boston 1973.
- Castoriadis, Cornelius (1974): *Arbeiterräte und selbstverwaltete Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Verlag Neue Kritik 1974.
- Castoriadis, Cornelius (1980): *Sozialismus oder Barbarei: Analysen und Aufrufe zur kulturrevolutionären Veränderung*, Berlin: Wagenbach 1980.
- Castoriadis, Cornelius (1981): *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M.: EVA 1981.
- Castoriadis, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Castoriadis, Cornelius (1994): »Kultur und Demokratie«, in: *Lettre International*, Heft 15, Winter 1994, S. 14–17.
- Derrida, Jacques (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien der Gegenwart*, Darmstadt: WBG 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974): »Jenaer Realphilosophie. Die Vorlesungen von 1805/06. Philosophie des Geistes«, in: ders., *Frühe politische Systeme*, hg. v. Gerhard Göhler, Frankfurt/M./Berlin/Wien: Ullstein 1974, S. 201–290.
- Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2006): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, Bielefeld, transcript 2006.
- Hetzel, Andreas (2001): *Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001.
- Kamper, Dietmar (1990): *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990.
- Kant, Immanuel (1974a): *Kritik der Urteilkraft*, in: ders., *Werkausgabe, Bd. 10*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel (1974b): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Werkausgabe, Bd. 12*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1968): *Sudelbücher*, in: ders., *Schriften und Briefe. Bd. 1*, München: Hanser 1968.

Zur Verknüpfung von Philosophie und Psychoanalyse bei Castoriadis

Alice Pechriggl (Klagenfurt)

Einleitung

Dieses Thema zu behandeln verbietet einen scholastisch exegetischen oder auch nur hermetisch hermeneutischen Zugang, und zwar nicht so sehr aufgrund der Skepsis gegenüber einer sich mit der akribischen Deutung begnügenden und der herkömmlichen Ontologie verhafteten Hermeneutik, die Castoriadis immer wieder zum Ausdruck brachte.¹ Vielmehr sind es die von ihm geprägte »praktisch-poietische« Haltung zur und Umsetzung von Philosophie, Psychoanalyse und Politik, welchen eine exegetisch-philologische Zugangsweise nicht gerecht werden kann. Es ist allerdings nicht ausgemacht, ob irgendeine Zugangsweise im strengen Sinn von Methode dem Denken und Handeln von Castoriadis in seinen mäandrischen Verzweigungen und seinem dabei doch erstaunlich kontinuierlichen wie auch systematischen Guss gerecht werden kann. Dessen eingedenk wähle ich für meine Annäherung mehrere Eingänge. Zum einen den – kurz gehaltenen – Eingang über die Biographie, zum anderen den über das Werk, insbesondere die darin herausgearbeiteten Begriffe der radikalen Einbildungskraft und der psychischen Monade. Danach möchte ich den Eingang oder vielmehr den Ausgang über sein Seminar an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) in Paris nehmen, das er zwischen 1993 und 1995 immer wieder dem Thema »philosophische Implikationen der Psychoanalyse« widmete. Dazu werde ich mich unter Bezugnahme auf meine Mitschriften nicht zuletzt dem Stellenwert der Sexualität in seiner psychoanalytisch-philosophischen Anthropologie widmen. An den Schnittstellen ließen sich, wenn genügend Raum zur Verfügung stünde, Einblicke geben in so bahnbrechende Texte wie »Epilégomènes pour une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science«, »La psychanalyse, projet et élucidation« (Castoriadis 1978, S. 29–64, 65–122); »La découverte de l'imagination« (Castoriadis 1986, S. 327–363); »Der Zustand des Subjekts heute« (Castoriadis 1991, S. 11–53); »De la monade à l'autonomie«, »La construction du monde dans la psychose«, »Passion et connaissance«, »Psychanalyse et philosophie«, »Imagination, imaginaire et réflexion« (Castoriadis 1996, S. 85–108, 141–154, 227–281), oder »Les racines psychiques et sociales de la haine« (Castoriadis 1999, S. 183–196)², um nur die wichtigsten zu nennen. Hauptreferenz ist das *opus magnum* *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*.

Biographisches

Das Interesse, das Castoriadis der Psychoanalyse entgegenbrachte, findet sich schon in seinen Texten aus den 50er-Jahren zur Arbeiterbewegung und über den »Inhalt des Sozialismus« (*Le contenu du socialisme*), in denen er im Rahmen der linken und zunehmend radikaldemokratisch ausgerichteten Zeitschrift *Socialisme ou barbarie* seine Kritik am Marxismus weiterentwickelt.³ Dieses Interesse an der Psychoanalyse teilt er nicht zuletzt mit der russischen Revolutionärin Alexandra Kolontaj, deren Schriften er – gemeinsam mit seinen RedaktionskollegInnen⁴ – in Frankreich bekannt machte. Castoriadis wird 1964 Mitglied der von Lacan begründeten Société Psychanalytique de France und beteiligt sich 1969, mehr im Hintergrund, an der Abspaltung und der Gründung des Quatrième groupe durch seine damalige Ehefrau Piera Aulagnier, François Perrier und Jean Valabrega. 1973 gibt er seinen »Brotberuf« als Ökonom und zeitweiliger Statistikdirektor der OECD auf und arbeitet fortan als Psychoanalytiker in eigener Praxis. 1980 wird er – fünf Jahre nach Erscheinen seines für die französischen Sozialwissenschaften bahnbrechenden Hauptwerks *Die Gesellschaft als imaginäre Institution* – als Directeur d'études für das PhD-Studium »Philosophie und Sozialwissenschaften« an die EHESS berufen, wo er bis zu seiner Pensionierung 1995, neben Jacques Derrida und Louis Marin, Philosophie lehrt. Castoriadis stirbt im Dezember 1997 75-jährig an den Folgen einer komplizierten Bypass-Operation. Sein letzter Text ist eine aktuelle Kritik des neoliberalen Kapitalismus und erschien kurz nach seinem Tod in *Le Monde diplomatique*.

Die erwähnte praktisch-poietische Haltung weist – mit explizitem Blick auf die Feuerbachthesen – die Verknüpfung zwischen Philosophie und Psychoanalyse als eine politische aus, insofern sie für Castoriadis im Zeichen der Autonomie bzw. ihrer bestmöglichen Verwirklichung steht. Was den Einzelnen anlangt, so sieht er in der Psychoanalyse einen adäquaten Weg, sich von den inneren Heteronomien, den Hörigkeiten und Zwängen gegenüber den eigenen psychischen Instanzen und ihren Externalisierungen zu befreien oder vielmehr seine psychische Energie für realistischere Projekte freizumachen, um sie nicht zuletzt auch im Sinne der kollektiven Autonomie ebenso kreativ wie beharrlich umzusetzen. Diese Gleichzeitigkeit von individueller und kollektiver Autonomie (die eine ist ohne die andere nicht zu haben bzw. beide setzen einander minimal voraus und befördern einander) liegt also der gesamten Verknüpfung zugrunde; sie ist es zwar, die uns der Wiederholung preisgibt, aber nicht im Sinne des rituellen Wiederholungszwangs, sondern im Sinne dessen, dass sie uns – ähnlich wie die Reflexion – immer wieder (*encore!*) zu neuen Ufern aufbrechen lässt, weil Kollektiv und Einzelne/Einzelnere nie zu einer Deckung kommen (ebenso wenig wie Begehren und

Genuss, Subjekt und Objekt etc.). Vielmehr haben beide – Einzelne/Einzeller und Gesellschaft – sich auf eine die Gegensätze vermittelnde Erkenntnis und Verwirklichung ihrer Wünsche, Bedürfnisse, Interessen und Grenzen hin zu entwerfen. Die Konflikthaftigkeit und Unabgeschlossenheit des Individuums (als notwendig gesellschaftliches) und der Gesellschaft als stets sich veränderndes Institutionen- und Bedeutungsgefüge er-/fordert und befördert die psychischen Kräfte: allen voran die Einbildungskraft, aber auch die affektive Besetzung der Bedeutungen sowie den antreibenden Wunsch bzw. die strebende oder volitive Kraft. Die Hybris, bzw. die »monadische« Tendenz der Psyche zur Hybris, fordert und fördert die Fähigkeit zur Selbstbestimmung als Selbstbegrenzung, wenn die Menschen sich erst einmal von ihrer religiösen Unmündigkeit befreit haben und dieser Tendenz anerkennend Rechnung tragen. Castoriadis sieht diese Unmündigkeit vor allem in dem Glauben daran, dass es außergesellschaftliche Sinnquellen, transzendente oder technische bzw. mechanische Garanten für diese Begrenzungen, ja für das Denken, Tun und Handeln in/der Gesellschaft gäbe.

Einbildungskraft und psychische Monade

Nun hat Castoriadis die Psychoanalyse vor allem über den Begriff der Einbildungskraft neu ins Spiel philosophischer Begriffsbildung gebracht; ein Begriff, der bei Freud erstaunlicherweise nicht als solcher existiert. Erst die philosophiegeschichtliche und daran anknüpfend die genuin philosophische Reflexion führten Castoriadis dazu, diesen Begriff in seiner ontologischen, d. h. in seiner Sein stiftenden Relevanz zu vertiefen und im selben Zug die herkömmliche Ontologie als eine der Wiederholung des immer Selben, immer schon (so) Gewesenen, d. h. des wesenhaften *to ti ên einai*, radikal zu kritisieren (siehe hierzu Pechriggl 1991 und 1993 sowie Waldenfels 1991).

Gegen diesen abgeschlossenen Zirkel herkömmlicher (»ererbter«) Ontologie stellt Castoriadis die Magmalogik als eine Ontologie vor, die der komplexen »Geschichtung« der Psyche, der Unbestimmbarkeit des Seins, dem Entstehen von Neuem *ex nihilo* (nicht *cum* und *in nihilo*) und dem instituierenden Imaginären auf der Ebene der Gesellschaft Rechnung trägt. Auf der Seite der Praxis siedelt er – gegen diese ontologische und letztlich auch praxeologische Abgeschlossenheit – das Projekt der Autonomie als eines der beratenden und beschlussfassenden Gestaltung und Veränderung der Gesellschaft an. Die psychoanalytische Erhellung der Triebdialektik (Eros/Thanatos bzw. Eros/Hass, Lust/Unlust), aber vor allem die philosophisch-anthropologischen Implikationen der Theorie von der psychischen Monade stecken dabei die negativen wie auch positiven Bedingungen der Verwirklichung dieses Projekts ab. »... was uns in der Psychoanalyse vordergrün-

dig interessiert, ist das *menschliche Subjekt* im eigentlichen Sinn, das Subjekt, welches zugleich Mitte/Milieu, Mittel und Zweck der Kur ist. Denn dieses Subjekt ist nicht lediglich real, es ist nicht gegeben. Es ist zu machen, und es macht sich vermittels bestimmter Bedingungen und unter bestimmten Umständen. Der Zweck der Analyse ist der, es auftauchen, aufkommen zu lassen (*faire advenir*). Es ist eine (abstrakte) Möglichkeit, aber keine Fatalität für jegliches menschliche Wesen: Es ist *geschichtliche Schöpfung* und Schöpfung, deren Geschichte sich verfolgen lässt. Dieses Subjekt, die menschliche Subjektivität, ist charakterisiert durch die *Reflexivität* (die nicht mit dem bloßen ›Denken‹ zu verwechseln ist) und den Willen oder die Fähigkeit zu beratendem, Beschluss fassendem Tun im strengen Sinn des Wortes« (Castoriadis 1991, S. 18).

Die psychische Monade ist als allmächtsphantastischer »Kern« der Psyche sowohl an der Verwirklichung dieser Subjektwerdung als auch am Widerstand gegen sie beteiligt. Ihrer Struktur ist es zwar zu verdanken, dass die Psyche vermittels ihrer »monadisch«-selbstbezüglichen Abgeschlossenheit gegenüber der Welt ein Selbstgefühl überhaupt zu entwickeln beginnt, aber zugleich ist sie es, die der Selbst-/Reflexion (vor allem als Selbstinfragestellung) und dem verändernden Projekt der Autonomie gerade vermittels dieser Abgeschlossenheit die illusionäre Selbstbeharrung am vehementesten entgegensetzt, also das »Ich bin ich und nicht/nichts ander(e)s ...« Doch in eben dieser ab- und ausgrenzenden Funktion ist sie es auch, mit der wir uns gegen Übergriffe sowie gegen die unterschiedlichen Heteronomiedispositive und Beherrschungsmodi mit der gebotenen Vehemenz und Zivilcourage zur Wehr zu setzen vermögen.⁵

Ich betonte Triebdialektik, weil Castoriadis zu jenen PhilosophInnen und PsychoanalytikerInnen gehört, welche die Dialektik in Freuds Werk ernst genommen und vertieft haben (anstatt sie einfach – weil nicht hegelomarxistisch genug – abzustreiten).⁶ Aber noch wichtiger für seine Zugangsweise (mehr als Haltung denn als Methode) scheint mir die Chiasmantik (Pechriggl 2006, S. 9–14), die sich nicht nur in seiner Konzeption des Psyche-Soma-Komplexes abzeichnet, sondern vor allem in der ständigen Gratwanderung zwischen der Erfordernis, analytisch zu arbeiten, und jener, die Verwobenheit und Überlappung der Elemente, diskreten Einheiten, Kategorien etc. nicht zu vernachlässigen.

Nun kann die psychische Monade, die niemals aufzulösende, uns bis zum Tod begleitende oder vielmehr reitende, stärker im Zeichen des Eros oder stärker im Zeichen von Thanatos bzw. von Zerstörung und Hass agieren bzw. kann sie das Handeln eher befördern oder blockieren. Ebenso können die Einbildungskraft und auf der Ebene der Gesellschaft das instituierende, das heißt vor allem das Bedeutungen stiftende Imaginäre sowohl Schönes als auch Schreckliches hervorbringen: Ob wir es mit dem balinesischen Tanz, der athenischen Demokratie

oder den NS-Vernichtungslagern zu tun haben: Sie alle sind gesellschaftlich-imaginäre und institutionalisierte Schöpfungen.

Explizit zeigte Castoriadis die Verbindung zwischen einer im Zeichen der Übermacht von Thanatos bzw. Zerstörung stehenden monadischen Struktur und dem gesellschaftlichen Imaginären in seinem Aufsatz zu Hass und Rassismus auf (Castoriadis 1999, S. 183–196). Doch am originellsten und philosophisch am brisantesten sind seine Ausführungen zu dem, was er für die Hauptaufgabe der Monade hält: die *Verleugnung* des Todes (womit er sich von Freuds Theorie des Todestriebs weitgehend abwendet) und die Aufrichtung von deterministischen Denksystemen, welche diese Verleugnung aufrechterhalten, sanktionieren und totalisieren. Die zu diesem Behuf in Szene gesetzten Instanzen der Allmacht, der Vorsehung und der totalen Kontrolle (Gott, Vernunft, großer Bruder, Führer etc.) entlarvt Castoriadis im Anschluss an Kant, Hegel, Feuerbach und Marx nicht nur als die Instanzen der Entfremdung, sondern er zeigt dabei im Anschluss an – und in Weiterführung von – Freud plausible psychische Ursachen dafür auf. Das hat vor ihm vor allem Theodor Reik (1927) vermocht, der jedoch weniger die allmächtsphantastischen und die den Tod verleugnenden Aspekte der psychischen Abwehr in ihren gesellschaftlichen und ideologischen Wirkungen analysierte, als vielmehr die Zwangsideen, welche in einem allgemeineren Sinn die Destruktionsangst (bzw. die Angst vor dem verdrängten Destruktionswunsch) abwehren.⁷

Triebtheorie und Hybris

Ein für Castoriadis von Anfang an zentraler Topos für die hier behandelte Verknüpfung ist jener des Triebvorstellungsrepräsentanten oder des Vorstellungsrepräsentanten des Triebes. Dessen Mittlerfunktion zwischen Vorstellung und Trieb siedelt sich an der Schnittstelle (*metaxy*) zwischen dem Somatischen und dem Psychischen an. Genauer gesprochen sind Trieb wie auch Vorstellung selbst schon, wie Platons »dritter Mensch«, an dieser Schnittstelle anzusiedeln, an der sie einander berühren können, damit er, der Trieb, durch die Vorstellung (»mit Rücksicht auf Darstellbarkeit«) überhaupt repräsentiert werden kann bzw. damit sie, die Vorstellung, ihn überhaupt in Szene setzen und dadurch vertreten kann. An dieser Schnittstelle zwischen Somatischem und Psychischem, zwischen Vorstellung und Trieb, spielt sich das Wesentliche des psychoanalytischen Beitrags zur Philosophie der Seele und im Weiteren zur philosophischen Anthropologie ab. Hier nämlich entsteht das Schema der Vorstellung, oder – um es mit Kant zu sagen – hier siedelt sich der transzendente Schematismus an, in Castoriadis Worten: das letztlich rätselhafte Schema der radikalen Einbildungskraft. Inso-

fern ist die psychische Monade, soll sie in diesem letztgenannten Sinn als »Schema aller Vorstellungen« (sowie Wünsche und Affekte) gefasst werden, nicht nur der noch weitgehend undifferenzierte Affekt-Vorstellungs-Wunsch-Fluss, sondern immer auch schon psychosomatische Monade. In sie brechen die Sprache und mit ihr die Welt nicht nur herein, sondern sie ist es auch, welche die Welt in Anlehnung an die leiblichen Schemata und Prozesse auch vorstellend bzw. imaginierend und repräsentierend aus sich/durch sich hervorbringt.⁸ Umgekehrt wird die »Kernpsyche« aber als psychische auch dem Körper (als funktionierendem Organismus) entgegengesetzt, den sie, insofern er reale Bedürfnisse hat und anmeldet, auch als ihr Anderes – bis hin zur Vernichtung (und damit zur verkannten Selbstvernichtung) – inszenieren bzw. abspalten kann.

An diesem Punkt der »verkannten Selbstvernichtung« setzt Castoriadis mit einer dezisiven Frage bezüglich des Todestrieb an. Wenn der Todestrieb als Nirwanaprinzip verstanden wird, stellt sich die Frage, welche seine psychischen Repräsentanten sind. Und hier tut sich eine zentrale Aporie auf, weil für die psychische Monade, in Freuds Termini für das Es, dem ja der Trieb zugeschrieben wird, die Vorstellung vom (eigenen) Tod nicht existiert: Wir träumen nicht unseren eigenen Tod, bestenfalls träumt ein Subjekt von seiner Leiche; im Traumsterben jedoch wachen alle auf.

Die Monade ist also der nicht sozialisierte und auch nicht sozialisierbare Kern der Psyche, in dem die Wünsche erfüllt sind und die Realität der Gesetzmäßigkeiten ausgeklammert ist.⁹ Der Tod existiert *für sie* nicht, sie wünscht und realisiert die Erfüllung phantasmatisch und ist schon deshalb Quell der Verdrängung, die unaufhörlich am Werk ist, weil psychischer und gesellschaftlicher Sinn (und/oder Realitätssinn) sich niemals decken (Seminar 3.2.1993). Castoriadis leugnet den Todestrieb nicht gänzlich, vielmehr fragt er sich nach der begrifflichen Plausibilität des Nirwanaprinzips als Todestrieb, und er stellt in den Raum, dass es eventuell plausibler und begrifflich kohärenter sei, dieses »Prinzip« als Effekt der Tendenz zur Entspannung zu betrachten, anstatt es als Todestrieb zu fassen. Er selbst siedelt das Negativ zum Eros mehr aufseiten des Hasses, des (gegen sich bzw. andere gerichteten) Destruktionstrieb und der Hybris an, also aufseiten der Vermessenheit bzw. des Übermaßes, das die Menschen in den Abgrund, den Tod oder den Selbstmord zu stürzen vermag. Die »Entspannungstendenz« wäre davon nur ein Teilaspekt.

Die Hybris ist eine *der* zentralen Thematiken, die Castoriadis nicht nur als Psychoanalytiker, sondern auch als Historiker der griechischen Antike interessierte. Immer wieder, so auch in dem erwähnten Seminar, kommt er auf die Rolle der Hybris im antiken Mythos, der Tragödie oder der Philosophie zu sprechen. Nicht Kelsens *Kausalität und Vergeltung* ist das Begriffspaar, dessen Verwirkli-

chung bei den Griechen ihn am meisten faszinierte, sondern *Hybris und Selbstbegrenzung*, aus dem heraus er die Erfindung der Freiheit und der Demokratie als kollektive Selbstbestimmung (nicht ohne Verwunderung) zu begreifen sucht.¹⁰ Hier liegt zum einen die für ihn unauflösbare Verbindung zwischen Ethik und Politik begründet (Selbstbeschränkung um des guten Lebens in der Polis willen, Selbstbestimmung auch als Selbstbegrenzung und Selbstinfragestellung um der besonnenen Beschlussfassung in der Ekklesia willen etc.), aber auch die Lektüre der aristotelischen Ethik, aus der Castoriadis nicht nur eine gültige Werttheorie herausgearbeitet hat (Castoriadis 1984b), sondern die er gerade in ihrer psychologischen Dimension als systematische und zugleich pragmatische Auseinandersetzung mit dem Problem der Hybris zu begreifen vermochte. Aristoteles geht es in der *Nikomachischen Ethik* nicht, wie manche meinen, um die Etablierung oder Restauration einer erbaulichen Mittelmäßigkeit; vielmehr geht es ihm systematisch um das Erlernen des Maßhaltens inmitten von turbulenten menschlichen Hybristendenzen. Die hier gemeinte Mitte, *meson*, ist nicht jene kleinbürgerliche, die Bachmann meinte, als sie davon sprach, dass wir auf mittlere Temperaturen eingestellt seien. Im Gegenteil, auf das Maß(halten) kann niemand eingestellt werden, es ist keine quantitative Angelegenheit, auch wenn sich das *meson* rein begrifflich an die mathematische Mitte, das *metaxy* von Euklid lose anlehnt. Vielmehr bezieht sich das aristotelische Maßhalten auf ein Maß, das immer von neuem herausgefunden werden muss, und zwar gerade über das Ausloten der Extreme, und sei es nur in der – die Erfahrung antizipierenden oder nachvollziehenden – Vorstellung. Alles andere wäre sterile Spekulation über Benimmregeln. Castoriadis geht es allerdings nicht um Ethik, schon gar nicht um angewandte Ethik (deren kommissionelles Aufblühen im ausgehenden 20. Jahrhundert er als »Feigenblatt der Politik«¹¹ bezeichnete), sondern um individuelle wie auch politische Befreiung und Freiheit sowie um die bestmögliche Erziehung zu dieser, also um Paideia im Zeichen der Autonomie und um die psychischen A-/Dispositionen zur Freiheit.

Der Mensch als dys- und transfunktionales Wesen

Castoriadis hat die Dysfunktionalität des Psychischen nicht so sehr im Sinne von Somatisierungen, sondern vor allem im Sinne einer von der Biologie und der Fortpflanzungsteleologie abgelösten Sexualität des Menschen aufzuzeigen versucht, die unter dem Primat der Vorstellungslust stehe (gegenüber jenem der Organlust, die von ihm jedoch keineswegs als irrelevant eingestuft wird).

Die Implikationen dieses Ansatzes für die philosophische Anthropologie sind weitreichend, hat diese sich doch im Gefolge der Kirchenväter bis zu den heuti-

gen Anthropologiespezialisten marxistischer wie auch kirchlicher Provenienz in der Gleichung Mensch = Gattungswesen erschöpft und die Sexualität (und Partnerschaft) als wesentlich der Fortpflanzung dienende bestimmt (und sanktioniert). Dabei hatte Aristoteles, der – im Gegensatz zu Platon – nicht gerade durch seine innovative Haltung in Sachen Geschlechterpolitik brillierte, die Heterosexualität deshalb der Homosexualität vorgezogen, weil sie das Angenehme mit dem Nützlichen verbinde.¹²

Anders Castoriadis, der eine zentrale Passage in *Die Gesellschaft als imaginäre Institution* genau diesem Verhältnis widmete. Hinsichtlich der Anlehnung des gesellschaftlichen Imaginären und der Kultur an die Vorhandenheit dessen, was er die »erste natürliche Schicht« nennt, schreibt er, dass diese Anlehnung auch sehr lose sein kann und meistens auch ist. Als Beispiel nennt er das Verhältnis zwischen Fortpflanzung im Bereich des Bios und Sexualpraktiken im Bereich des Ethos oder Nomos: »So kann zwar gesagt werden: Es ist ausgeschlossen, dass eine Gesellschaft die Männer und Frauen so instituiert, dass sie füreinander absolut unbegehrbar sind. Aber sagen, dass ein minimales heterosexuelles Begehren von der Institution der Gesellschaft bei Strafe raschen Aussterbens der in Betracht kommenden Kollektivität toleriert werden muss, sagt noch nichts aus über die unbegrenzte Alchimie des Begehrens, die wir in der Geschichte beobachten können – und sie ist es, die uns wichtig ist« (Castoriadis 1975, S. 313, Üb. A. P.).

Dieser Satz wurde 20 Jahre vor dem Entstehen der *queer theory* geschrieben und aus dieser Perspektive wäre eventuell einzuwenden, dass eine Gesellschaft ihre Individuen ja auch in drei bzw. mehrere Geschlechter einteilen könnte, ja dass manche Gesellschaften das taten und immer noch tun. Doch das ginge am Kern des Arguments vorüber, in dem es ja gerade um die sozialen Geschlechterklassen in ihrem Verhältnis zu den biologischen (also fortpflanzungskomplementären) Geschlechterklassen (»fortpflanzungsfähige Weibchen/fortpflanzungsfähige Männchen«) geht. Und dieses Verhältnis verweist nun einmal auf die Binarität, egal wie viele Geschlechter es sonst noch in der betreffenden Gesellschaft geben mag (drittes Geschlecht im römischen Recht, Berdache, Billy Boy, Butch oder Tunte, Transgender, Hermaphrodit etc.).

Nachdem aber heute in manchen Ländern bald ebenso viele Kinder *in vitro* wie durch herkömmlichen Geschlechtsverkehr gezeugt werden, ließe sich der Satz allerdings dahingehend radikalisieren, dass es – rein technisch gesprochen – für die Fortpflanzung nicht mehr des Geschlechtsverkehrs bedarf und damit auch nicht mehr der Geschlechterbinariät sowie des damit untrennbar verbundenen heterosexuellen Begehrensmodells. Wobei sich überhaupt die Frage stellt, ob die – auch bei Freud zu findende – Subsumierung der Sexualität unter das Telos der Fortpflanzung dem psychischen Begehren nicht als solche abträglich sein

kann (durchaus im Sinne Platons). Dies umso mehr, als eine so sehr auf die Fortpflanzung abgestellte Sexualität das erotisch-sexuelle Begehren auszuklammern oder zumindest stark einzugrenzen ja gerade die Aufgabe hat (zumindest in der christlichen Tradition, in der das Angenehme und das Nützliche oftmals mehr schlecht als recht und zumeist nur für den Mann miteinander vereinbar waren).

Solche Betrachtungen schienen dem 75-jährigen Philosophen fast zu radikal und er sagte mir, dass ich die Geschlechterdifferenz für seinen Geschmack zu sehr diffundiere, dass er aber vom Begrifflichen nichts dagegen einwenden könne. Die Gesellschaft und ihre Instituierung von (technischer) Fortpflanzung, von Sexualität und Geschlecht hatten seinen psychisch-ästhetischen Rahmen irgendwie gesprengt. Dasselbe galt übrigens für die zeitgenössische Kunst, der er nur noch wenig abgewinnen konnte. Er wertete dies als ein weiteres Zeichen für den Verfall unserer westlich liberalen Demokratien, die nur noch zunehmend konformistische Individuen hervorbrachten und die den Namen Demokratie eigentlich nicht verdienten. Für meinen Geschmack eine zu pessimistische Diagnose, was die Kunst betrifft, aber keineswegs abwegig, was das Klaffen zwischen der Bezeichnung und der Bedeutung »Demokratie« anlangt.

Anmerkungen

- 1 Das schmälert nicht den Ansatz von Johann P. Arnason, der für die Analyse des Begriffs der imaginären Bedeutungen im Kontext zeitgenössischer Kulturwissenschaften einen »mehr« hermeneutischen Zugang vorschlägt (Arnason 1989, S. 33).
- 2 Die genannten Artikel werden nach den Erscheinungsdaten in den Bänden der *Carrefours du labyrinthe* (CL) zitiert; die meisten wurden Jahre zuvor in verschiedenen Zeitschriften oder Tagungsdokumentationen veröffentlicht und danach nochmals überarbeitet. Band VI der CL ist posthum erschienen, war von Castoriadis jedoch schon zum größten Teil vorbereitet worden. Ins Deutsche ist derzeit nur der 1. Band übersetzt worden.
- 3 Castoriadis war Ende 1945 aus Athen nach Paris gegangen, um seine philosophische Doktorarbeit zu beenden. Da er nach dem zwischenzeitlich verübten Militärputsch in Griechenland zu den politisch Verfolgten gehörte, blieb er in Paris im Exil. Seine systemkritischen Texte für *Socialisme ou barbarie* veröffentlichte er unter mehreren Pseudonymen (Chaulieu und Cardan), um seine Anstellung in der OECD nicht zu gefährden.
- 4 Zu den bekanntesten zählen Claude Lefort, François Lyotard sowie – etwas weniger in das Gruppengeschehen involviert – Marie Cardinal und Jean Laplanche.
- 5 Wiederholt erinnerte Castoriadis in seinem Seminar an das Beispiel des Sokrates, der aufgrund seiner idealischen Vorstellung von sich eher den Selbstmord als die Flucht in die Ungesetzmäßigkeit und vor allem in die eigene Inkohärenz wählt.
- 6 Das liegt nicht nur daran, dass Castoriadis bei Lacan seine analytische Ausbildung begann und damit auch die für diesen zentrale Hegellektüre Kojèves in ihrer Anwendung auf die freudsche Psychoanalyse studierte. Castoriadis war – wie auch die meisten Phänomenologen in Frankreich – zuerst ein Philosoph marxistischer und das heißt auch hegelscher Prägung; aber er war auch ein hervorragender Kenner der antiken griechischen Philosophie, die mit Platon die Dialektik lange

vor Hegel, wenngleich in einer anderen Bedeutung, hervorgebracht hatte. Die Triebdialektik Platons (Begehren/Mangel- bzw. Lust/Unlust-Dialektik), die nicht nur Freud sondern auch Castoriadis immer wieder zitiert, findet sich in den Erosththeorien im *Symposion*, die Lacan in der ihm eigenen »freien« Art und Weise kommentierte, und vor allem im Gleichnis des Pferdege- spans im *Phaidros* (siehe hierzu Pechriggl 2006). Wie stark sich der Begriff der psychischen Mo- nade am Aristophanes-Gleichnis vom Kugelmenschen (und nicht nur an Leibniz) anlehnt, zeigt die Unumgänglichkeit der »Kastration« im Sinne des Bruchs der Monade, des Aufbruchs jenes die Realität verleugnenden Allmächtsphantasmas, das zugleich jedem Begehren zugrunde liegt, ja gewissermaßen seinen Kern ausmacht (als Wunsch nach der – unmöglichen – Rückkehr zu diesem phantasmatisch vollkommenen Zustand). Für eine genauere Auseinandersetzung mit der Freudrezeption von Castoriadis siehe vor allem den Aufsatz von Karl Reitter, in dem er schreibt: »Der Begriff des Imaginären eröffnet ein Freudverständnis, das dieses [Freuds, A. P.] Schwanken nicht wegerklären will, sondern die Ambiguitäten im freudschen Denken als Konsequenz der Schwierigkeit versteht, das Imaginäre zu denken«, und er zitiert Castoriadis: »Es ist weder Zufall noch Provisorium, sondern ein wesentliches Merkmal der Psychoanalyse, dass in ihr eine wissen- schaftliche Begriffsbildung ebenso unumgänglich wie unmöglich ist« (Reitter 1991, S. 102, Cas- toriadis 1984b, S. 50).

- 7 Es würde hier zu weit führen, eine Brücke zu schlagen zwischen Zwang und Paranoia im klini- schen Sinn einerseits, zwischen der von Reik im Christentum untersuchten Verbindung zwischen Dogma und Zwangsidee und der von Castoriadis (1975), aber vor allem auch von Au- lagnier (1984) analysierten monadisch-psychotischen Struktur des totalitären Systems bzw. der totalen Abgeschlossenheit von Systemen. Ich bearbeite diesen Strang ausführlicher in dem in Ar- beit befindlichen Projekt zu »Psyche-Soma und Gesellschaft«.
- 8 Ich spreche im Kontext dieser originären Verknüpfung auch von einer somatischen *vis formandi* (Pechriggl 2000).
- 9 Talking Heads:

Heaven

Everyone is trying to get to the bar.
The name of the bar, the bar is called Heaven.
The band in Heaven plays my favorite song.
They play it once again, they play it all night long

Heaven, Heaven is a place, a place where nothing, nothing ever happens.
Heaven, Heaven is a place, a place where nothing, nothing ever happens.

There is a party, everyone is there.
Everyone will leave at exactly the same time.
It's hard to imagine that nothing at all
could be so exciting, could be so much fun.

Heaven, Heaven is a place, a place where nothing, nothing ever happens.
Heaven, Heaven is a place, a place where nothing, nothing ever happens.

When this kiss is over it will start again.
It will not be different, it will be exactly the same.
It's hard to imagine that nothing at all
could be so exciting, could be that much fun.

Heaven, Heaven is a place, a place where nothing, nothing ever happens.
Heaven, Heaven is a place, a place where nothing, nothing ever happens.

- 10 Es gibt einige interessante Parallelen zwischen Kelsen und Castoriadis, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, aber was die Auseinandersetzung mit der Antike betrifft, so heben beide sich durch ihre eigenständige, umsichtige und zutiefst moderne Zugangsweise zur Antike hervor, wobei Castoriadis von seiner Herkunft und Ausbildung her gewiss ein besserer Kenner der griechischen Kultur und Philosophie war.
- 11 Castoriadis 1990.
- 12 Damit stellte er sich gegen die Erosthese seines Lehrers Platon, der die Homosexualität aufspaltete und ihr – philosophisch gesprochen – aus sublimatorischen Gründen gegenüber der Heterosexualität den Vorzug gab (und zwar als letztlich entsexualisierte), während er aus demographischer oder biopolitischer Perspektive die Heterosexualität zum einzigen Modell erklärte, gegenüber dem die Homosexualität zu »tabuisieren« sei.

Literatur

- Arnason, Johann P. (1989): »Culture and Imaginary Significations«, in: *Thesis Eleven* 22 (1989), S. 25–45.
- Aulagnier, Piera (1984): *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris: PUF 1984.
- Castoriadis, Cornelius (1979): *Le contenu du socialisme*, Paris: Union générale d'édition 1979 (zuerst erschienen 1955–1958 in: *Socialisme ou Barbarie*).
- Castoriadis, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975, dt. (1984a): *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Castoriadis, Cornelius (1978): *Les carrefours du labyrinthe I*, Paris: Seuil 1978, dt.: (1984b): *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Castoriadis, Cornelius (1986): *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris: Seuil 1986.
- Castoriadis, Cornelius (1987): »Notations sur le racisme«, in: *Connexions* 48 (1987), S. 107–118.
- Castoriadis, Cornelius (1990): »L'éthique comme cache-misère de la politique«, in: *Lettre internationale* 3 (1990).
- Castoriadis, Cornelius (1991): »Der Zustand des Subjekts heute«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien: Turia & Kant 1991.
- Castoriadis, Cornelius (1993): Unveröffentlichtes Seminar gehalten an der EHESS 1992/93, nach eigenen Mitschriften, 1993.
- Castoriadis, Cornelius (1996): *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris: Seuil 1996.
- Castoriadis, Cornelius (1999): *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris: Seuil 1999.
- Pechriggl, Alice (1991): »Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien: Turia & Kant 1991, S. 81–102.
- Pechriggl, Alice (1993): *Utopiefähigkeit und Veränderung*, Pfaffenweiler: Centaurus 1993 (Diss Wien 1990).
- Pechriggl, Alice (2000): *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres. Bd. I: Du corps à l'imaginaire civique*, Paris: l'Harmattan 2000.
- Pechriggl, Alice (2006): *Chiasmen. Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns*, Bielefeld: Transcript 2006.
- Reik, Theodor (1927): *Dogma und Zwangsidee*, Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler psychoanalytischer Verlag 1927.
- Reitter, Karl (1991): »Perspektiven der Freudrezeption«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien: Turia & Kant 1991, S. 103–128.

Waldenfels, Bernhard (1991): »Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis«, in: Alice Pechriggl/Karl Reitter (Hg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien: Turia & Kant 1991, S. 55–80.

Castoriadis und das Politische

Martin W. Schnell (Gelsenkirchen)

Das Politische versteht Cornelius Castoriadis als eine zwischen individueller und kollektiver Autonomie variierende Kraft, die im Zeichen des Schöpferischen eine Kreation darstellt und sich in Form einer direkten Demokratie organisiert. Jede dieser Bestimmungen ist bedeutsam und umstritten zugleich. Das Politische wird von Castoriadis konzipiert im Ausgang von einer kritischen Analyse des Gesellschaftlich-Geschichtlichen eines bestimmten Hegelmarxismus.

Der Marxismus als revolutionäre Theorie ist zu erhalten, aber von allen metaphysischen und mechanistischen Prinzipien zu befreien! Der letzte Bezugspunkt des Logos ist stattdessen ein »Element des Imaginären« (Castoriadis 1984, S. 11). Das *Imaginäre* spielt auf eine schöpferische Autonomie an, die Platon, Kant und die Psychoanalyse in sich vereint; die Rede von einem *Element* verweist zudem auf die Tradition der vorsokratischen Naturphilosophie. Ein Element ist demnach kein Objekt für Manipulationen, sondern zunächst das Sein, worin und woraus wir leben. Merleau-Ponty und Levinas vertreten ähnliche Positionen.

Der von Castoriadis kritisierte Marxismus ignoriert, dass Gesellschaft und Geschichte nicht festen Gesetzen der Entwicklung unterliegen, die »in den Tatsachen, objektiv, außer uns« (Friedrich Engels, MEW 19, S. 211) wirken, sondern von der Praxis her zu verstehen sind, die gegen eine Verdinglichung ankämpft, welche im Mittelpunkt des *Kapitals* und der Schriften von Georg Lukács und Alfred Sohn-Rethel steht. Die zentrale und alles beherrschende Position der Ökonomie wird aufgegeben. Die Motive menschlicher Praxis sind nicht wesensmäßig ökonomisch, da es sich beim Ökonomischen und auch bei allen anderen Rationalitätsmustern um »gesellschaftliche Schöpfungen« (Castoriadis 1984, S. 45 f.) handelt. In diesem Sinne werden alle festen Formen eingeschmolzen. Dazu zählen auch beliebte Autoritäten wie die Biologie und die Spekulationen über einen Selbsterhaltungstrieb des Menschen (vgl. Schnell 2004a, Kap. 13). Das Ergebnis der Destruktion lautet schließlich: »Die marxistische Philosophie der Geschichte ist nicht mehr zu retten« (Castoriadis 1984, S. 65).

Die Alternative beginnt mit der Einsicht, dass Kausalität selbst eine nicht-kausale Schöpfung sei und dass die Geschichte quasi der Ort des »Nicht-Kausalen« (ebd., S. 77) ist, welches als *Abweichung* (Deformation) oder als *Stiftung* erscheint, wie es mit Husserl heißt. Die Geschichte ist »der Bereich der Schöpfung« (ebd.), der »ontologischen Schöpfung« (ebd., S. 13), durch die etwas vom Nicht-Sein ins Sein tritt. Das Nicht-Sein ist dabei nicht Nichts, sondern pure Potenzialität, rohes Sein, ein »unerschöpflicher Vorrat an Andersheit«

(ebd., S. 605) oder »Magma« (ebd., S. 564 f.), das Stiftungen ermöglicht, die das nie gänzlich geschlossene Sein gleichermaßen zulässt und realisiert. Die bisherige Philosophie habe dieses Denken ausgeschlossen, da es das Schöpferische als *mi-mesis* bzw. *imitatio* missverstanden oder auf die Kunst im engeren Sinne beschränkt habe (ebd., S. 332 ff.). Castoriadis tritt als Befreier auf, da er dem Schöpferischen zu Eigenrecht und Durchbruch verhelfen möchte. »Die Geschichte ist ontologische Genese« (ebd., S. 607). Heroische Posen und ebensolche Thesen wecken in der Tat gelegentlich den Verdacht, Castoriadis ginge es um eine ontologische Rettung der Revolution (vgl. Honneth 1990, S. 123 ff.).

Das schöpfungsvergessene Abendland ist noch nicht ganz verloren, lassen sich in seinen Beständen doch brauchbare Anknüpfungspunkte finden. Platons Definition der *poiesis* als einer Führung »aus dem Nichtsein in das Sein« (Symposion, 205b) wird zum Urbild der ontologischen Schöpfung (vgl. Castoriadis 1983a, S. 197 f.). Aus der jüdischen Religion entlehnt Castoriadis zugleich die Definition der Schöpfung als einer *creatio ex nihilo*, welche der traditionellen Bedeutung nach dem Griechischen eigentlich entgegensteht (vgl. Scholem 1970). Hier tritt nun ein *Problem* im Verständnis des *Schöpferischen* auf.

Eine Schöpfung aus dem Nichts wäre, im Hinblick auf die Kontexte des Handelns, die Castoriadis neu beschreiben möchte, eine willkürliche Tat und als solche kaum verteidigungswert. Es fehlt eine Motivation zur Kreation, die natürlich kein Mechanismus oder Determinismus sein darf (vgl. Schnell 1995, S. 304 ff.). *Motivation* ist laut Husserl in gewisser Hinsicht das Gegenstück zur *Kausalität*. Einen solchen Gesichtspunkt scheint Castoriadis einzunehmen, wenn er mit Freud von der »Idee der Anlehnung« (Castoriadis 1984, S. 481) spricht. Eine sich anlehrende Schöpfung kommt aber nicht ausschließlich aus dem Nichts! Sie ist lediglich nicht vollständig auf ihre unvermeidlichen Vorbedingungen zurückführbar.

Schöpfung ist, so können wir zusammenfassend sagen, ein Grundlogos, der der Unterscheidung einzelner Rationalitäten wie der ästhetischen, ethischen, kognitiven usw. vorausgeht, kurz: Sie ist »absolute ontologische Schöpfung« (ebd., S. 335) (I). Sie lässt ferner ein *eidōs* (eine maßgebliche Grundgestalt) ins Sein treten (II) und ist schließlich in produktive und reproduktive Dimensionen unterscheidbar (III). Das Politische ist nun das Medium, das die Veränder- und Gestaltbarkeit des Seins praktizieren soll.

Die Gerechtigkeit ist der Grundbegriff der politischen Ethik und der Sache nach auf die Frage der Gleichheit bezogen. Castoriadis fragt hier nach der Macht der Gleichheit in der kapitalistischen Gesellschaft und legt damit einen eigenen Beitrag zur internationalen Debatte um die Gerechtigkeit vor, der von dieser

durch John Rawls' *Politischen Liberalismus* viel zu stark dominierten Debatte völlig vernachlässigt worden ist (vgl. Schnell 2004b).

Ist kapitalistische Gleichheit Schein, macht sie Ungleiches real gleich oder ergänzt sie nur die Natur? In einer sehr gründlichen Lektüre der Texte von Aristoteles und Marx zeigt Castoriadis, dass Gleichheit und Vergleichbarkeit »eine gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung« (Castoriadis 1983a, S. 275) darstellen und eine »imaginäre Bedeutung« (ebd., S. 235) besitzen. Somit lässt sich nur im Rahmen eines »politischen Projekts und einer politischen Zielsetzung eine andere Einrichtung/Institution der Gesellschaft vorschlagen« (ebd., S. 275).

Die Form des Politischen, die der Gesellschaft als imaginärer Institution am nächsten kommt, ist die *direkte Demokratie*. Im Konzert der Theoretiker, die einer *Phänomenologie des Politischen* zuzurechnen sind und zu denen Merleau-Ponty, Bourdieu, Lefort, Lyotard, Baudrillard, Virilio, Latour und andere zählen, nimmt Castoriadis die radikalste und in gewisser Hinsicht eine trotzkistische Position im Hinblick auf Demokratie und Autonomie der Zivilgesellschaft ein (vgl. Schnell 2000 und die Einleitung »Castoriadis und die Phänomenologie« in dieser Ausgabe). Radikal, weil am weitesten von den Formen repräsentativer Demokratie entfernt.

Castoriadis knüpft an die Geschichte der griechischen Demokratie an und geht somit nicht von der metaphysischen Philosophie der Antike aus, wenn er, ähnlich wie Hannah Arendt fragt, was wir *heute* von der antiken griechischen Demokratie lernen können. Im Unterschied zu Hegel und Max Weber wird hier eine gewisse Wirkungsgeschichte unterstellt, die eine positive Antwort ermöglicht: Die Griechen sind vorbildlich, weil deren *polis* autonom war und ihre eigenen Institutionen und Grundnormen geschaffen hat. Herrschaft des Gesetzes (*nomos*), Gleichberechtigung und Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz (*homoioi, isonomia*), Teilhabe an der Volksversammlung (*ekklesia*) und andere Errungenschaften mehr sind hier relevant. Das damit verbundene Verständnis der Autonomie wird ausdrücklich von »Kantische[r] Begriffsbildung« (Castoriadis 1983b, S. 323) abgerückt. Hier zeigt sich ein *Problem* der *Autonomie*, das aus dem Konnex von Autonomie und Kreation resultiert (vgl. Arnason 1986, S. 286 ff.).

Autonomie ist nicht zu verstehen als »Handlung im Einklang mit dem Gesetz«, sondern im Sinne einer »Schöpfung von Rationalität« (Castoriadis 1989, S. 473). Damit kommt Autonomie Willkür und Beliebigkeit gefährlich nahe, zumal uns mitgeteilt wird, dass die Inquisition, der Gulag und Auschwitz ebenfalls als Schöpfungen begriffen werden können (vgl. Castoriadis 1983b, S. 305). Dem entsprechend lassen sich auch neutralisierte Definitionen der Autonomie finden: »autonom bedeutet: die sich selber leitet, die nur auf sich selber hört« (Castoriadis 1980, S. 110). Eine solche Konzeption von Autonomie und Kreation ist

kaum verteidigenswert (vgl. Schnell 1995, S. 304 ff.). Abhilfe soll folgender Gedanke schaffen, der allerdings mehr einer Beschwörung gleicht:

»In einer Demokratie *kann* das Volk machen, was immer es machen will – und muß dabei wissen, daß es nicht machen *soll*, was immer es machen will. Demokratie ist die Herrschaft der Selbstbegrenzung« (Castoriadis 1983b, S. 317). Vom Können zum Sollen führt im Zeichen einer kreationistischen Deutung der Autonomie jedoch kein wirklicher Weg! Ein Konnex zwischen Ästhetischem, Politischem und Ethischem, wie etwa bei Lyotard, ist hier nicht vorgesehen (vgl. Lyotard 2006). Castoriadis spielt vergeblich verschiedene Möglichkeiten durch. Worin könnte eine Selbstbegrenzung bestehen? In Normen, in bestimmten Institutionen, in Inhalten oder in Traditionen? Nichts von all dem verhindert eine Verflachung der Autonomie durch Selbstbegrenzung, da keiner der vier Kandidaten als verbindlich einer als Kreation verstandenen Autonomie vorausgeht oder ihr beigemischt wäre! In der Sache bleiben drei Dinge, die wir Heutigen von der direkten Demokratie der Alten lernen sollen (vgl. ebd., S. 307 ff.).

Direkt ist eine Demokratie, die die Eigengesetzlichkeiten der Repräsentation umgeht (I), die die Macht der Experten begrenzt (II) und die den Staatsapparat als Mittel zum Zweck ansieht (III). All dies aus Sicht und zugunsten der Bürgergemeinschaft, die ein autonomer Souverän über sich selbst ist und sich auch nur selbst begrenzen kann. Wenn aber die Polis insgesamt verrückt wird, sind wir verloren! Von ihren positiven Möglichkeiten her ist die direkte Demokratie dem Bild, dass das Politische in den »westlichen Gesellschaften heute« bietet, »diametral entgegengesetzt« (ebd., S. 313). Es stellt sich nur die Frage, wie die am Vorbild der Griechen gewonnene Kraft der einheitlichen politischen Versammlung der Bürger *heute* als zu realisieren gedacht werden kann.

Vermutlich unter dem Eindruck der Diskursethik und in Kenntnis gewisser Schwächen seiner Theorie, nimmt Castoriadis kurz vor seinem Tod einen neuen Anlauf. Die Frage lautet jetzt: »Wie können wir den Gegenstand der Politik erläutern und für unsere politischen Entschlüsse und Handlungen Rechenschaft ablegen und Gründe angeben (*logon didonai*)?« (Castoriadis 1992, S. 51). Die Gründe sollen die Autonomie davor schützen, alle möglichen historischen Schöpfungen verteidigen zu müssen, nur weil es Schöpfungen sind. Diese Gefahr tauchte ja auf, weil Geschichte ohne Telos und ohne andere Mechanismen auskommen muss, die ein gutes Ende garantieren könnten. Castoriadis wendet seinen Ansatz nun erstmals in eine transzendentalpragmatische Richtung, wenn er sagt, dass die Frage nach den Gründen für das Engagement zugunsten von Autonomie bereits »die Anerkennung des Werts der Autonomie in der Sphäre des Denkens« (ebd., S. 57) impliziere. Wer nach Gründen für das Projekt der Autonomie fragt, nimmt Autonomie bereits in Anspruch und beweist damit, dass eine be-

stimmte Autonomie gar nicht verfehlt werden könne, nämlich die des Denkens. Die Unterscheidung zwischen kognitiver und politischer Autonomie ist leider unproduktiv, weil aus der einen die andere nicht folgt und es auf diese andere, die politische Autonomie und zwar in Verbindung mit der kognitiven, ankommt. Zudem wäre eine Autonomie, die bereits in rationalen Bahnen verläuft, keine Schöpfung und somit eine Art kantischer Begriffsbildung, die Castoriadis eigentlich ablehnt. Blicke ein Blick in die Empirie.

Der Alltag ist grau, eine politische Bewegung, die Autonomie befördern könnte, ist nicht auszumachen. Statt dessen »Rückzug ins Private, Apathie, den Zynismus und die nackte Verfolgung von Konsumzielen um des Konsums willen« (ebd., S. 59). Diese Aporie zeugt von einem *Problem des Politischen*.

»Wir wollen also Autonomie – für uns selbst und für alle« (ebd., 58). Das Problem dieser Konzeption betrifft das unklare Verhältnis von Kreation und Autonomie im Politischen. So lässt sich folgende Zuspitzung formulieren: Wenn der Wille Autonomie wählt, obwohl er gar nicht auf Autonomie oder etwas anderes angelegt ist, dann handelt es sich um eine grundlose Entscheidung. Wenn der Wille aber auf Autonomie angelegt ist, dann ist das Wollen keine Wahl oder Kreation, sondern eine Entfaltung. Im ersten Fall gibt es zu viel zu wählen, in zweiten Fall gar nichts.

»Hier stehen wir und können nicht anders« (ebd., S. 59). Mit dieser von Luther und Max Weber entlehnten Formel setzt Castoriadis einen Schlussstein, der der Sache nach aber kein befriedigendes Ende bedeutet.

Es bleiben drei Problemfelder: Politisches (I), Autonomie (II), Kreation (III). Sie sind bedeutsam für eine *Phänomenologie des Politischen* und wurden von Castoriadis mitgestaltet. Gleichwohl gilt es nun, über Castoriadis hinauszudenken.

Politisches (I): Im Unterschied zu Claude Lefort, Marcel Gauchet, Ulrich Beck und Reinhart Kößler/Henning Melber hat Castoriadis den Schritt zur systematischen Analyse dessen, was die Politikwissenschaft als *Zivilgesellschaft* bezeichnet, nie vollzogen. Er hätte andernfalls aktuelle systematische und auch historische Anknüpfungen für das Projekt der Gesellschaftsveränderung gefunden, die über Antigone, Perikles oder das Proletariat hinausgehen.

Autonomie (II): Ein Element des Ethischen innerhalb der Autonomie würde die Autonomie der Praxis auf etwas beziehen, das zu tun ist. Der gesamte Ansatz würde dann um ethische Aspekte des politischen Ausdrucks bereichert (vgl. Schnell 1995, 193 f.) oder um eine Nicht-Indifferenz, wie wir sie auch bei Hans Jonas finden können (vgl. Schnell 2003a).

Kreation (III): Tätigkeit und Geschehen der Kreation müssten dem Verdacht der Willkür entzogen werden. Eine *Erfindung des Politischen*, wie Ulrich Beck

sagt, enthält verschiedene Segmente und dementsprechend auch programmatische Richtungen.

Das Verhältnis von instituierter und instituierender Gesellschaft (vgl. Castoriadis 1984, S. 605) müsste so gedacht werden, dass Traditionen darin ein Widerlager bilden, von dem aus der Gedanke der *Anlehnung* konkretisiert werden kann. Schöpfung könnte dann als etwas verstanden werden, dass zu tun ist. »Unsere Freiheit zerstört nicht unsere Situation, sondern greift in sie selber ein: unsere Situation ist, solange wir leben, eine offene, was zugleich besagt, daß sie privilegierte Weisen ihrer Auflösung fordert, von sich aus dabei aber ohnmächtig ist, eine solche herbeizuführen« (Merleau-Ponty 1966, S. 502). Deutlich wird hier, dass mehrere Antworten auf die historische Situation gegeben werden können, es sich also um wirkliche Erfindungen handelt. Der Verdacht der Willkür käme bei einer solchen Lesart von Kreation nicht auf.

Castoriadis neigt dazu, politisches Handeln von oben zu begutachten, als ob Gorbatschows Perestroika oder Sadats Reise zu Begin, die Levinas als gelungene Politik des Anderen im Zeichen des Dritten wertet, ohne Verständnis der konkreten historischen Herausforderungen möglich gewesen wären. Eine Zivilgesellschaft der Gegenwart sollte gewiss mehr als nur Trends begleiten; dass sie aber nur das tun würde, gehört zu den unsensiblen Verallgemeinerungen Castoriadis'.

Autoren wie Levinas, Ricoeur, Derrida umkreisen das Problem des – Levinas zitiert Ricoeur und Derrida zitiert wiederum beide – *Gründungsereignisses*. Ein solches Ereignis ist a) eine präzedenzlose Stiftung, b) eine Gabe zugunsten Anderer, c) ein Appell: aus dem Außerordentlichen Normalität werden zu lassen! Diese außerordentliche Stiftung steht wesensmäßig auf unzureichenden Gründen und verfügt über konstitutive Licht- und Schattenseiten (vgl. Schnell 1995, S. 196 ff.; Schnell 2003b). Aus der Analyse von Gründungsereignissen wäre vielleicht zu entnehmen, wie Politisches, Autonomie, Ethisches und Kreatives miteinander zusammenhängen können.

Von Bruno Latour ist schließlich zu lernen, dass zur Wahrnehmung zeitgemäßer politischer Bewegungen auch ein Weiter- oder Umdenken der politischen Formen gehört. Castoriadis' bloße Kritik an der politischen Repräsentation musste immer schon als problematisch angesehen werden (vgl. Schnell 1995, S. 143 ff., 164 f.). Latours Ruf *Zurück zu den Dingen!* in einer objektorientierten Demokratie, die Dingpolitik in einem Verbund von Parlamenten betreibt, antwortet auf eine Krise der formalen Repräsentation durch Verfahrensweisen, die den Kontakt zur Sache verloren haben. Vor allem Kontraktualisten wie Hobbes und Rawls sind damit gemeint. Weder die eine Repräsentation noch relativ viele Repräsentationen, sondern ein dritter Weg sei hier anzustreben (vgl. Latour 2005, S. 58 ff.). Im Zentrum stehe eine Art Mikrologie der zu fragenden und zu

tuernden Dinge. Der Gedanke einer *kreativen Demokratie* tritt bereits bei John Dewey auf, den Latour ausdruecklich erwahnt. Gewisse Beruehrungspunkte zwischen Castoriadis und Dewey in Sachen der Macht des Handelns sind ebenfalls nachweisbar (vgl. Schnell 1994).

Im Hinblick auf das Politische verdanken wir Cornelius Castoriadis insgesamt die Stiftung des Gedankens, dass es im Politischen nicht nur um eine Rechtfertigung von Normen und die Bewertung von Tatsachen geht, sondern um ein Projekt, das nun an uns adressiert und somit von uns weiterzufuehren ist.

Literatur

- Arnason, Johann P. (1988): *Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Castoriadis, Cornelius (1980): *Sozialismus oder Barbarei*, Berlin: Wagenbach 1980.
- Castoriadis, Cornelius (1983a): *Durchs Labyrinth. Seele. Vernunft. Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Castoriadis, Cornelius (1983b): »Die griechische polis und die Schaffung der Demokratie«, in: Ulrich Ruedel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertaere Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, S. 298–328.
- Castoriadis, Cornelius (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Castoriadis, Cornelius (1989): »Power, Politics, Autonomy«, in: Axel Honneth et al. (Hg.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklaerung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 453–481.
- Castoriadis, Cornelius (1992): »Die Krise des Marxismus und die Krise der Politik«, in: Institut für Sozialforschung (Hg.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 51–60.
- Honneth, Axel (1990): »Eine ontologische Rettung der Revolution. Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis«, in: ders., *Die zerissene Welt des Sozialen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, S. 123–143.
- Latour, Bruno (2005): *Von der Realpolitik zur Dingpolitik*, Berlin: Merve 2005.
- Liotard, Jean-François (2006): *Das Inhumane*, Wien: Passagen 2006.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter 1966.
- Schnell, Martin W. (1994): »Kreativität, Normativität und Gesellschaft«, in: *Philosophische Rundschau* 1 (1994), S. 74–85.
- Schnell, Martin W. (1995): *Phänomenologie des Politischen*, München: Fink 1995.
- Schnell, Martin W. (2000): »Merleau-Pontys Beitrag zu einer Phänomenologie des Politischen«, in: Regula Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München: Fink 2000, S. 65–80.
- Schnell, Martin W. (2003a): »Zeit der Verantwortung. Ethik im Ausgang von Hans Jonas«, in: *Journal Phänomenologie* 20 (2003), S. 44–56.
- Schnell, Martin W. (2003b): »Unforgettable. Macht und Gewalt politischer Stiftungen«, in: Burkhard Liebsch/Dagmar Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin: Akademie Verlag 2003, S. 141–156.
- Schnell, Martin W. (Hg.) (2004a): *Leib.Körper.Maschine. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen II*, Düsseldorf: SelbstbestimmtesLeben 2004.

- Schnell, Martin W. (2004b): »Rawls und die Unterbestimmung des Politischen«, in: *Journal Phänomenologie* 21 (2004), S. 64–73.
- Scholem, Gershom (1970): »Schöpfung aus den Nichts und Selbstverschränkung Gottes«, in: ders., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, S. 53–89.

Berichte

Das Fremde im Selbst. Transformationen der Phänomenologie: Intersubjektivität, Alterität, Politik (Wien, 13.–15.9.2006)

Schon der Titel der Tagung »Das Fremde im Selbst« – organisiert von Matthias Flatscher und Sophie Loidolt –, die vom 13. bis 15. September in Wien stattfand, ließ eine spannende Vielfalt an Vorträgen erwarten. Diese Erwartung wurde in keiner Weise enttäuscht. Vielmehr zeigte sich trotz der inhaltlich und methodisch unterschiedlichen Ansätze in den Beiträgen, dass die Möglichkeit besteht, zwischen transzendentalphilosophischen, ethischen und politischen, phänomenologischen und dekonstruktivistischen Ansätzen zu vermitteln und einen fruchtbaren Dialog aufzubauen. Während sich die Beiträge von Dan Zahavi, Wolfgang Fasching, James Dodd und Sonja Rinofner thematisch im Bereich der Fragen nach dem Zusammenhang zwischen Bewusstsein, Selbstheit, Alterität und personaler Identität ansiedelten, versuchten die Vortragenden des zweiten Blocks – Michael Staudigl, Pascal Delhom, Branko Klun, Kathrin Busch, Thomas Khurana und Peter Zeillinger – am folgenden Tag einen Brückenschlag zwischen phänomenologischen und ethischen Ansätzen. Die letzte Gruppe der Tagung – Peter Trawny, Tobias Klass und Gerhard Unterthurner – beleuchtete das Thema vonseiten der politischen Philosophie.

Um einen kleinen Einblick in die Thematik der Tagung zu geben, möchte ich im Folgenden einige ausgewählte Vorträge genauer vorstellen.

Eröffnet wurde die Tagung mit Dan Zahavis Beitrag »Expressivity and Alterity«. Sein Vortrag war im Wesentlichen eine Kritik an der sogenannten Konzeption eines »narrativen Selbst« als Kriterium personaler Identität. Er argumentierte, dass ein solches Selbstkonzept nicht ausreicht und eine fundamentalere Dimension von Selbstheit voraussetzt. Das Konzept von der Einheit des Egos als Einheit einer Geschichte muss sich die Frage stellen lassen, wie sich die Einheit dieser Geschichte als Einheit *meiner* Geschichte begreifen lässt, d. h., wie diese Selbstzuschreibung möglich ist. Es muss also gefragt werden, was es heißt, ein Selbst zu sein. Somit weist das Konzept eines narrativen Selbst laut Zahavi eher auf ein Problem hin, als eine Lösung zu bieten.

Eine weiterer interessanter Vortrag zum Problem von personaler Identität und Selbstheit wurde von Wolfgang Fasching mit dem Titel »Eigene« und »fremde« Gegenwart« gehalten, der eine Analyse des Verhältnisses von *eigener* und *fremder* Subjektivität unternahm. Was bedeutet es, wenn wir von eigener Selbstheit im Gegensatz zu fremder Selbstheit reden? Zum Zwecke einer Begriffsklärung stellte Fasching zunächst eine Analogie zwischen der Anderheit, in der die eigene Ver-

gangenheit einer Person zu derselben steht, und der Anderheit anderer Subjekte her, d. h. eine Analogie zwischen dem »Fremdwerden« der eigenen Erlebnisse und Erfahrungen und somit seiner selbst durch ihr bzw. meiner selbst Vergan- genwerden und dem Fremdsein anderer Subjekte und der Unzugänglichkeit von deren gegenwärtigen Erfahrungen. Nach einer Klärung dieser Analogie wurde in einem abschließenden Schritt der Unterschied zwischen den genannten Begrif- fen herausgearbeitet.

Den zweiten Tag eröffnete Michael Staudigl. Er bot in seinem Vortrag »Zur Phänomenologie des gewalttätigen Subjekts« eine phänomenologische Perspek- tive auf den Begriff Gewalt. Gewalt wird von ihm als ein intersubjektives Phäno- men verstanden, dessen Sinn darin liegt, Sinnstrukturen zu zerstören. Es lässt sich niemals in einem eindeutigen Sinn aussprechen und entzieht sich jeglicher reflexiver Analyse. Damit steht die Phänomenologie jedoch vor einem Problem, insofern sie sich selbst als reflexive Analysemethode versteht. Staudigl plädierte deshalb für eine Radikalisierung der Phänomenologie als Suche nach einer ande- ren Weise, dieses Phänomen ans Licht zu bringen. Dabei orientierte er sich in sei- nem Vortrag zunächst an Levinas und zeigte, dass die Ethik als Horizont der Phä- nomenalität nicht imstande sei, dem Phänomen Gewalt gerecht zu werden. Er forderte in seinem Vortrag deshalb in Anlehnung an Jean-Luc Marion, Marc Ri- chir und Michel Henry eine Revision der Phänomenologie mittels einer Rückfra- ge an die Leiblichkeit des Menschen als fundamentaler Modus seines Zur- Welt-Seins, um das Phänomen Gewalt in den Blick zu bekommen. Erst dann könne eine Verortung des gewalttätigen Subjekts vorgenommen werden.

Anschließend brachte Pascal Delhom in seinem Vortrag mit dem Titel »Gast- lichkeit und Verletzlichkeit« eine sehr interessante Diskussion des Begriffs der Verletzlichkeit, die der Gastlichkeit eigen ist. Dies beleuchtete er aus zwei Per- spektiven: (1) des aktiven Parts, d. h. des Gastgebers, und (2) des passiven Parts, des Gastes. Gastlichkeit wird dabei als Überschreitung einer Grenze zwischen ei- nem Außen und einem Innen durch den Gast verstanden, der jedoch insofern kein Feind ist, als er ja empfangen wird. Der Gast respektiert dabei diese Über- schreitung und die Regeln der Gastlichkeit. Insofern er diese respektiert, kann er als jemand integriert werden, der in dem Raum der Fremde heimisch wird. Die besagte Grenze wird aber dabei niemals zur Gänze überschritten und aufgeho- ben. Der Gast bleibt ein Fremder im Innen. Diese Fremdheit drückt den Unter- schied zwischen Gast und Gastgeber aus. In dieser Situation ist der Gast verletz- lich, und die Gastfreundschaft ist eine Antwort auf diese Verletzlichkeit. Diese Verletzlichkeit, so Delhom, gibt es aber auch aufseiten des Gastgebers, denn der Fremde ist in der Lage, die Grenze zu überschreiten, indem er die Regeln der Gastfreundschaft bricht.

Nach den Beiträgen von Peter Trawny »Fremde Philosophie oder Sokrates«, der die Frage nach einer Reformation der Phänomenologie in Rückbesinnung auf die politische Dimension in der sokratischen Philosophie behandelte, und Tobias Klass, der sich mit Carl Schmitts Politik der Feindschaft befasste, brachte Gerhard Unterthurner den letzten Beitrag dieser Tagung. Der Titel seines Vortrags lautete »Logiken des Innen und Außen nach Waldenfels«. Unterthurner zeigte, dass der Gebrauch von Kategorien wie Innen/Außen eine zentrale Rolle in der Bestimmung der Begriffe Eigenes/Fremdes spielt. Er konzentrierte sich in seiner Analyse vornehmlich auf die Überlegungen, die Bernhard Waldenfels zu diesem Thema angestellt hat.

Schon anhand dieses kurzen und holzschnittartigen Überblicks über einige ausgewählte Vortragsthemen dieser Tagung konnte – so hoffe ich – ein Eindruck vom Facettenreichtum des Tagungsthemas »Das Fremde im Selbst« gewonnen werden. Aufgrund des regen Interesses an diesem Thema bei Studierenden und Lehrenden – die Tagung war sehr gut besucht – war es besonders erfreulich und spannend, den Diskussionen und Vorträgen beizuwohnen.

Michael Blamauer, Wien

First Philosophy, Phenomenology and Ethics (Nimwegen, 21.–23. 9. 2006)

Zum Abschluss des 100. Geburtsjahres von Emmanuel Levinas fand an der holländischen Universität Nijmegen eine Tagung zum Thema »First Philosophy, Phenomenology and Ethics« statt, die von Chris Bremmers (Nijmegen), Arthur Cools (Antwerpen) und Andris Breitling (Rostock) organisiert wurde. Im Anschluss daran kam die neu gegründete niederländisch-belgische Society for Phenomenological Philosophy zu ihrem ersten Treffen zusammen. Eröffnet wurde die Tagung von Bernhard Waldenfels mit Gedanken zur phänomenologischen Radikalisierung von Erfahrung.

Die Frage, wie heute (phänomenologisch) zu philosophieren möglich sei, stellte sich auch der internationalen Referentengruppe, die in mehreren Hauptvorträgen und Sektionen den Levinas'schen Anspruch aus politischer, theologischer und ästhetischer Perspektive, in Gegenlektüre zur philosophischen Gegenwart und Geschichte, diskutierte.

Chris Bremmers brachte Heidegger und Levinas in einem Gespräch über Platons Idee des Guten zusammen. In Auseinandersetzung mit der Entbergung des Guten im Seinsgeschehnis für das Dasein und der inkommensurablen Alterität

des Antlitzes suchte Bremmers einen dritten Weg der Phänomenalität des Guten im Sein.

Alwin Letzkus (Freiburg) ließ Levinas mit Heidegger und schließlich die beiden mit Derrida auf den Spuren der Geschichte einander begegnen. Treffen sie sich zwar in dem Versuch, die Metaphysik anders und nicht mehr von einem Blick außerhalb und am Ende der Geschichte zu verstehen, so nehmen sie doch unterschiedliche Standpunkte zur metaphysischen Tradition ein: Heidegger mit dem neutralen Verhältnis von Denken und Sein – für Levinas nur erneute Wiederholung dieser Tradition; Derrida als Empfänger der aufeinander verweisenden, sich vervielfältigenden und verschiebenden Spuren der Tradition, in denen die Einheit des Denkens geschichtlich aufbricht. Levinas schließlich blickt auf die Geschichte von der erst durch den Anderen verliehenen Verantwortlichkeit: Das Fragen nach der Geschichte wird dann möglich, wenn ihre Spuren nicht nur in die Vergangenheit zurückführen, sondern wenn sie Verpflichtung für das Kommende sind.

Nicht nur in der Zwiesprache mit Levinas, dem Selben und dem *einen* Anderen suchte Rudi Visker (Leuven) das Gespräch: Visker stieß sich an den Grenzen der Levinas'schen Philosophie und ging alternativen Spuren der Anerkennung von Alterität und Identität nach, die er im Weg über Foucaults archäologische Analysen bei Ricœur fand. Levinas' *Autrui* nährt sich ausschließlich vom Guten und verspricht die Befreiung des Selbst. Wie steht es jedoch mit der Möglichkeit des »bösen Anderen«, wenn der Andere im eigenen Selbst vergessen und verdrängt ist? Dieses vergessene und verdrängte Etwas bleibt stumm, und es lässt sich weder auf das Sichtbare noch auf das Unsichtbare, weder auf das Ethische noch auf das Ontologische reduzieren; es ist auch nicht Spur des Antlitzes des Anderen, auf dessen Exteriorität selbst ich mich nicht mehr verlassen kann. Diese Unsichtbarkeit des Selbst für sich selbst kann erst über die Begegnung mit anderen sichtbar gemacht werden: in einem öffentlichen Raum, wo sie sich in der Perspektivität von Diskursen ausdrücken und so dann auch verstanden werden können.

Weiter vertieft und konkretisiert wurde diese Kritik an der absoluten Differenz von Andris Breitling (Rostock), und zwar anhand der Begriffe von Rede und Verständigung bei Levinas und Ricœur. Drückt sich für Levinas die Rede – das Sagen – allein und erst in der Erfahrung des Ethischen aus, verteidigt Ricœur Benvenistes strukturelle Sprachphilosophie und sein Konzept der sprachlichen Grundsituation, in der einer *zum* anderen *über* etwas spricht. Die in dieser Kommunikationssituation entstehenden Metaphern und Symbole bilden für Breitling eine mit dem Anderen geteilte Basis, die die Levinas'sche absolute Differenz von Ipseität und Alterität unterläuft, weil sich erst über diese Formen der »lin-

guistischen Differenz« und wechselseitiger Kommunikation Identität und Alterität so zeigen, dass von ihnen aus Intersubjektivität, eine gegenseitige Anerkennung, konstituierende Selbstreflexivität und Verpflichtung möglich werden. Dies wäre freilich noch weiter über die Analyse von Metaphorik und Symbolik wechselseitiger Kommunikation zu entwickeln.

Mehr Kleingeld wurde auf die mit Levinas aufgeworfenen Fragen in Vorträgen und lebhaften Diskussionen zweier Sektionen über die soziale und politische Dimension der Levinas'schen Ethik herausgegeben. So untersuchte Michel Vanni (Lausanne) die Figur des Dritten als konkretisierbares Maß für unbedingte Verantwortlichkeit in solchen Situationen, wo weder formale Ethiken noch politisch formalisierte Prozesse aus ihren eigenen Strukturen das ihnen Fremde in ihre Ordnung integrieren können. Statt die Exteriorität des inkommensurabel gegebenen Dritten zu theologisieren, wie dies Levinas-Interpretationen häufig nahe legen, entwarf Vanni im Spiel mit Derridas *mal-adresse* Praxen der »demokratischen Ungeschicklichkeit«: der auf sich selbst aufmerksam werdenden Verlegenheit über Regelstörung und Ordnungsbruch, die sich nicht mehr in dem Raster von Besonderem und Allgemeinem fassen lassen, sondern neue Bestimmungen der Singularität fordern.

Pascal Delhom (Flensburg) stellte den Ort der Legitimation von (politischer) Freiheit in Frage. Mit dem Einsatz von Montesquieus Gesetz der Gesetze zeigte er die Unmöglichkeit auf, den Grund von Freiheit in einen verfassungsrechtlichen Diskurs zu integrieren, solange dieser allein durch autonome und selbstdurchsichtige Vernunft legitimiert scheint. Erfahrung und Denken der Heteronomie von Freiheit können auf unterschiedliche Weise zum Korrektiv politischer und ethischer Kategorien und ihrer philosophischen Kritik werden, wenn in ihren Gesetzen selbst nach Zeichen gesucht wird (wofür Delhom den Lefort'schen Symbolbegriff vorschlug), die bei ihrer Einsetzung als verpflichtend wirken und darin die absolute Freiheit einschränken.

Antje Kapust (Hannover) und Alfred Hirsch (Essen) gingen mit und von Levinas aus klassischen Konzeptionen von Verantwortlichkeit und Menschenwürde nach, die sich in den gegenwärtigen politischen und ethischen Diskursen immer wieder aufs Neue als widersprüchlich oder zumindest ambivalent erweisen. Kapust stellte zunächst einige Möglichkeiten vor, das »Antlitz des Anderen« in verschiedene konzeptionelle Ursprünge der Idee der Menschenwürde zu übersetzen: strukturelle Analogien finden sich im Erbe des Naturrechts, der Personalität und der Gottesebenbildlichkeit, aber auch in relationalen Begründungsversuchen der Kommunikation und des Performativen.

Über diese Analogien hinaus lässt sich bei Levinas jeweils ein Überschuss zu Rationalisierungen und Anwendungsregeln finden. Beispielfhaft für diese »hyper-

bolische Ambivalenz« ist die Unverletzlichkeit des Anderen in der Weise seines störenden Anspruchs. Kapust konkretisierte die abstrakte Figur der Nicht-Darstellbarkeit über eine Analyse der »hyperbolischen Konkretheit« und führte fast durch die Hintertür so handfeste Tugenden wie Freigiebigkeit und Güte ein.

Alfred Hirsch (Essen) stellte einen Werkstattbericht seines Forschungsprojekts über Verantwortung und Menschenwürde vor. Als Begriff taucht »Verantwortlichkeit« erst spät in der Philosophiegeschichte auf, und anders auch als Kants Zentralbegriff der Pflicht. Erst mit Lévy-Bruhls *L'idée de la responsabilité* beginnt die Problemgeschichte der Verantwortung ohne Prinzip, die Hirsch über den Verantwortungsüberschuss zu Jonas' Verantwortlichkeitsethik und deren Anspruch durch die Zukunft führte, in einem impliziten Dialog mit Bernhard Waldenfels' Theorie der Responsivität.

Eine andere Perspektive auf die Frage nach dem Ort einer ersten Philosophie entwickelte Thomas Baumeister (Nijmegen) in seinem Abendvortrag über ästhetische Phänomene: Kann in einem Porträt das Antlitz des Anderen sprechen? Baumeister konfrontierte Levinas' Kritik an der ethischen Bedeutung des Ästhetischen mit verschiedenen, mit Diaprojektionen gesättigten Beispielen: Sein größtes Anliegen galt dem Nachweis, dass Levinas die bildende Kunst mit seinem Verdikt der leblosen Karikatur schlechthin missverstanden habe. So berechtigt diese Kritik an einer platonisierenden Mimesis-Konzeption auch sein mag, stellte sich die »Essenz des Gemäldes« in der Alterität dargestellter Subjektivität anhand Baumeisters Reproduktionen von Porträtdarstellungen nicht ein, doch das Argument der Asymmetrie von Selbstheit und Andersheit auf der Darstellungsebene, die sich unabhängig von einem ethischen Anspruch finden lässt, sorgte für Diskussion und die Hoffnung, beim nächsten Museumsbesuch dem porträtierten Anderen im Original zu begegnen.

Von der Darstellungsproblematik zu Fragen nach den Grenzen der Sagbarkeit bei Levinas führten Roger Burggraeve (Leuven) und Marcel Porthuis (Utrecht) mit theologischen Lesarten von Levinas' erster Philosophie: Burggraeve stellte mit Levinas die Frage, wie *nicht* über Gott zu sprechen sei. Levinas' Annäherung an religiöse Erfahrungen des Transzendenten zeige immer wieder die Grenzen von Gottesbeweisen, aber auch das Unzureichende der unmittelbaren Erfahrung des Kosmischen und naturreligiösen Exoterischen an. Jede Suche nach Teilhabe am Göttlichen führe notwendig mit der Auslöschung des individuellen Selbst zu einem »naturalen Atheismus« und zu der von Levinas so aporetisch interpretierten Einsamkeit eines solipsistischen Selbst. Gott lässt sich nicht als der subjekt-hafte Schöpfer denken, ohne über die Analogie zu einem geschlossenen System von »Zielen der Schöpfung« die religiöse Transzendenz zu verlieren.

Einen anderen kontroversen Aspekt stellt Poorthuis zur Diskussion: Ist Levinas ein postkritischer Interpret der Tradition oder nicht vielmehr ein Fundamentalist, was seine Lektüre des Talmud betrifft? Gerade die historische Lektüre der Auslegungstradition werde von Levinas zurückgewiesen, und gerade an diesem Punkt argumentiere er mit einer Wahrheit und einer originären Essenz der überlieferten Kommentartradition des Talmuds. Man vermisst hier jedoch die – von Levinas-Interpreten zu deutenden – Einführungen, die Levinas selbst jeder seiner theologischen Lektüren vorangestellt hat.

Die Tagung mit ihrer offenen Atmosphäre war sehr anregend. Das hatte vor allem damit zu tun, dass einige Sektionen als Workshops mit gemeinsamer Textlektüre organisiert waren, wie diejenigen von Rolf Kühn und Ruud Welten zur (Henry'schen) Lebensphänomenologie. Es ist zu hoffen, dass solche Tagungen mit der neuen Gesellschaft und Chris Bremmers phänomenologischen Arbeitsgruppen eine Fortsetzung finden.

Annette Hilt, Freiburg

Joris van Gorkom, Tilburg

Tomas Folens, Leuven

Rezensionen, Literaturhinweise

Sammelrezensionen

Hannah Arendt zum Hundertsten (II)
Über das Böse, Adolf Eichmann und den
Antisemitismus

- ▶ Thomas Wild: *Hannah Arendt. Leben Werk Wirkung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2006. 160 S., ISBN 3-518-18217-X, EUR 7,90.
- ▶ Hans-Martin Schönherr-Mann: *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*. München: Verlag C. H. Beck 2006. 208 S., ISBN-10 3-406-54107-0, ISBN-13 978-3-406-54107-0, EUR 12,90.
- ▶ Christian Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts »Banalität des Bösen«*. Berlin: Lukas Verlag 2005. 152 S., ISBN 3-936872-54-6, EUR 16,90.
- ▶ Elmar Willnauer: *heute das Böse denken. Mit Immanuel Kant und Hannah Arendt zu einem Neuanatz für die Theologie*. Berlin: Rhombos Verlag 2005. 318 S., ISBN 3-937231-63-3, EUR 27,50.
- ▶ Julia Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag 2006. 248 S., ISBN 3-518-29396-6, EUR 10,-.

Der 100. Geburtstag Hannah Arendts am 14. Oktober 2006 hat der Flut von Sekundärliteratur eine stattliche Anzahl von Titeln hinzugefügt, von denen hier fünf vorgestellt werden sollen. *Thomas Wild* und *Hans-Martin Schönherr-Mann* haben die

lange Liste der Einführungen um zwei Einträge verlängert. Innerhalb der für die »Suhrkamp BasisBiographie« verbindlichen Dreiteilung in Biografie, Werklexikon und Wirkungsgeschichte gelingt Wild eine klug ausgewählte Zusammenfassung der wesentlichen Informationen, die im Anhang um eine Zeittafel und ein gründliches Register erweitert wird. Wild bietet eine verlässliche, chronologisch vorgehende Kombination von Einführungen in die einzelnen Werke und deren Erläuterung durch biografische, historische und werkgeschichtliche Ergänzungen, was angesichts der thematischen und stilistischen Vielfalt des arendtschen Werkes keine geringe Leistung ist. Überzeugend sind auch die behutsamen Versuche, die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von dem eher irrigen Etikett »Totalitarismus« oder gar »Totalitarismustheorie« zu lösen, indem auf den tastenden Charakter des Buches verwiesen wird (S. 76), von wo aus sich die Brücke zum Denkstil Arendts schlagen lässt. Hilfreich für den Arendt-Anfänger wie den -Forscher wäre eine quellenkritische Einordnung des *Denktagebuches* in Bezug auf dessen überschwengliche Aufnahme gewesen, die bisweilen die notwendigen Erwägungen in den Hintergrund treten lässt, in welchem Verhältnis diese Gedanken zu den veröffentlichten Texten stehen. Gegen die ersten beiden Teile fällt der letzte Teil ein wenig ab, was nicht zuletzt an den prinzipiellen und methodischen Problemen aller Wirkungsgeschichte liegt. Gleichwohl bleibt es nicht bei einer Aufzählung von Publikationen, Preisen und Auszeichnungen, Konferenzen und Tagungen zu Ehren Arendts, sondern dieser Abschnitt zeichnet sich dadurch aus, dass er die Arendt-Rezeption außer für Deutschland (S. 120–127) zum einen für

weitere Länder nachzeichnet (S. 127–131) und zum anderen nach Wissenschaften und Künsten differenziert (S. 131–136).

Im analytischen Zugriff pointierter ist *Schönherr-Manns* Buch *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*, das in neun Kapiteln und werkgeschichtlicher Folge die wichtigsten Schriften Arendts unter der Leitfrage abhandelt, wie »nach dem Zweiten Weltkrieg« und mit der andauernden »Bedrohung durch Antisemitismus, Rassismus und Totalitarismus« (S. 10) unter den Bedingungen der modernen Verlassenheit und des Niederganges der sinnstiftenden Traditionen (S. 14) sich eine gemeinsame Welt wieder errichten lasse. Leitfaden für die Beantwortung dieser zu Beginn eines jeden Kapitels neu aufgeworfenen Ausgangsfrage ist die von Sartre übernommene und auf Arendt angewendete Überzeugung, dass der moderne Verlust von Sinn dem Menschen gerade aus dieser »Kontingenz und Sinnlosigkeit« (S. 15) heraus zur verantwortlichen Gestaltung seiner Lebenswelt zwingt, was im Blick auf Arendt dann heißt, »mit anderen gemeinsam *eine* Welt aufzubauen« (S. 17). In dieser Perspektive erscheint *Rabel Varnhagen* als Arbeit über eine private und trügerische Scheinwelt ohne die Stabilität öffentlicher Bestätigung des eigenen Seins (S. 36, 38), in der auch die bewusste Existenz des *Parias* nichts daran ändert, dass ihm diese gemeinsame Welt verweigert wird (S. 50). Die *Elemente und Ursprünge* zeigen, wie das Ideal der gemeinsamen Welt durch die absolute Kontrolle über die Menschen bis zur völligen Zerstörung aller zwischenmenschlichen Räume verdreht wird (S. 65 f.). Und in der *Vita activa* zeigt sich in der mangelnden Differenzierung der Moderne zwischen Handeln und Herstellen, dass die Politik die Herstellung von Gesetzen mit politi-

schem Handeln verwechselt (S. 120) und sie ihre Aufgabe, handelnd eine gemeinsame Welt zu errichten, aus den Augen verliert. Im *Leben des Geistes* lenkt Arendt zuletzt den Blick auf die Voraussetzungen, ohne die es kein gemeinsames Handeln geben kann. Dabei kommt dem Denken die Aufgabe zu, über die konkrete Erfahrung hinaus Zusammenhänge herzustellen (S. 158) und den Menschen vor der schlichten Unterordnung unter die Kraft der bestehenden Wirklichkeiten oder vor der Einordnung in die ideologischen Zurichtungen der Welt zu bewahren (161 f.). Das Wollen führt auf einen Begriff der Freiheit aus dem Faktum der Gebürtlichkeit, der in eine persönliche Verantwortung eines jeden für die gemeinsame Welt mündet (S. 174). Beide Fähigkeiten blieben ohne die notwendige Anleitung, käme nicht das Urteilen hinzu, das erst das Denken und Wollen mit dem anderer Menschen ins Gespräch bringt und die eigentliche politische Fähigkeit ist, weil erst sie die kommunikative Vereinigung von Menschen und damit eine gemeinsame Welt in Reichweite rückt (S. 181).

Inwiefern in der Summe dieser Durchgang die These von der »häretischen Theorie der *Demokratie*« (S. 189) Arendts rechtfertigt, weil ihre politische Handlungstheorie nicht das Regieren, sondern die zwischenmenschliche Begegnung in der Öffentlichkeit zur Begründung von Freundschaft unter den Menschen als Sinn der demokratischen Ordnung bestimme, muss so lange fraglich bleiben, bis das Verhältnis von Gründung und Bewahrung der Freiheit, wie es etwa *Über die Revolution* entwickelt, seinerseits geklärt und in Beziehung zur demokratischen Häresie Arendts gesetzt ist, welche als ein um einiges zu starkes Wort erscheint. Dass im Zuge analytisch

pointierter Werkinterpretationen hier und da einiges unter den Tisch fällt, ist mehr eine Stärke denn eine Schwäche solcher Unternehmungen. Darüber hinaus ist einer der Vorzüge des Buches die auch schon bei Thomas Wild gesehene Überzeugung, dass Arendts Werk über die totale Herrschaft einer umfassenden Kontextualisierung mit anderen Interpretationen nationalsozialistischer Herrschaft – hier werden die Poppers und Cassirers genannt (S. 61) – bedarf und aus den Fängen der Totalitarismustheorie zu lösen ist (S. 73). Denn nur so kann eine umfassende Würdigung dieses vielschichtigen Buches gelingen, das auch als philosophische Theorie der modernen Welt zu lesen und charakteristisch für Arendts Denkstil der vielen Perspektiven ist, der die Dinge nicht unter kausalen Genealogien verdeckt, sondern in ihrer Vielschichtigkeit zu erfassen sucht (S. 78 f.).

Mit seinem Vorschlag, *Eichmann in Jerusalem* als moralphilosophischen Essay zu lesen (S. 90), befindet sich Schönherrmann im Einklang mit der dominierenden Tendenz, den *Bericht von der Banalität des Bösen* einer um Nüchternheit bemühten Analyse zu unterziehen. Was kann eine abendländische Ethik zur Wiederherstellung der Welt beitragen, deren Geltung in der totalen Herrschaft nicht nur Schaden genommen hat, sondern gar in »die Rolle des Komplizen des Bösen« geriet (S. 93)? Wie geht man mit dieser Verkehrung der ethischen Empfindungen und moralischen Prinzipien in ihr Gegenteil um, für die der verwaltungsmäßige Massenmord und seine Exekutoren stehen (S. 101)? Im Anschluss an solche Fragen sollen drei Monografien in den Blick genommen werden, insofern sie sich um eine Klärung von Arendts Begriff des Bösen verdient machen.

Christian Volk nimmt sich viel vor in seinem aus einer Magisterarbeit hervorgegangenen Buch über das *Urteilen in dunklen Zeiten*, für das er im Untertitel *Eine neue Lesart von Hannah Arendts »Banalität des Bösen«* ankündigt, die »ausgiebig auf ihren theoretischen Gehalt hin« (S. 13), und das heißt auf ihre »juristischen, moralischen und ethischen Fragen und Probleme« (S. 11, Fn. 6) hin, untersucht werden soll. Zudem bürdet der Verfasser sich den doppelten Nachweis auf, die »Banalität des Bösen« als Schlüssel zu Arendts Verständnis der Moderne zu erweisen und das Eichmann-Buch als zentralen Angelpunkt ihres Gesamtwerkes zu etablieren, von dem aus sich der Blick auf »alle Schriften bis 1963« richten lasse und der Horizont sich öffne für das Spätwerk (S. 12). In dezidierter Abgrenzung gegen die bisherige Forschung, die Arendts Charakterisierung Eichmanns im Begriff der Banalität habe erstarren lassen, will Volk im ersten Teil seines Buches diesen Begriff »auftauen« und seine vier Komponenten der Realitätsferne, der inneren Leere, der unerbittlichen Pflichttreue und der Verantwortungslosigkeit als Bestandteile einer Physiognomie der Moderne erläutern (S. 13), um dann in einem zweiten Teil jene Physiognomie im »inneren Aufbau der modernen Welt« (S. 14) verorten zu können.

Die Einschätzung dieses Buches ist kein einfaches Geschäft, weil unklar bleibt, wie dünn das Eis ist, auf dem wir uns bewegen. So werden nicht nur das *Denktagebuch* und *Responsibility and Judgment* nicht berücksichtigt, sondern auch *Was ist Politik?*, das entgegen der Meinung des Verfassers (S. 12, Fn. 11) einiges zu seiner Physiognomie der Moderne hätte beitragen können. Auch fragt man des Öfteren nach präziseren Auskünften über die angeblichen Unzuläng-

lichkeiten der Forschung, denn die von Volk konsultierten Leistungen bieten weit mehr, als dass sich solche Urteile fällen ließen, wie das von der mangelhaften theoretischen Durchdringung der Banalität des Bösen (S. 13) oder der wortkargen Abfertigung aller Beiträge zur arendtschen Urteilstheorie (S. 15), die ebenso ohne sachliches Argument auskommt, wie es an näherer Erläuterung fehlt für die Behauptung, dass es an einem politiktheoretischen und philosophischen Verständnis des Eichmann-Buches mangle (S. 16).

Die Schwierigkeiten verschärfen sich, wenn Volk Arendts Beschreibung von Eichmann als Hanswurst übernimmt, der vorgab, kein antisemitischer Hetzer gewesen zu sein, sondern seine Aufgabe mit sachlicher Konsequenz erledigt zu haben (S. 25 ff.). Das irritiert vor allem deswegen, weil Volk zumindest die Arbeit von Irmutrud Wojak zur Kenntnis genommen hat (andere, ähnlich gelagerte Kritik ignoriert er) und daher von der veränderten Forschungslage zu Arendts Eichmann-Bild hätte wissen müssen, die sich vor allem aus dem auch von ihm erwähnten Sassen-Interview ergibt. So hätte Volk abseits der Person Eichmanns an den Erkenntnissen über die Banalität des Bösen festhalten können und sie mit Bezug auf die neuere Täterforschung an anderen Demonstrationsobjekten nachweisen und auf diese Weise seine vierfache Physiognomie der Moderne plausibilisieren können.¹

Insofern ist es eine Stärke, dass Volk sich (ohne Kenntnis des quellenkritischen Grundes) zur Aufgabe macht, abgesehen von Eichmann selbst die Banalität des Bösen zu einem Interpretament der Moderne überhaupt zu machen. Dass dies nach Meinung des Rezensenten nicht gelingt, liegt an der wenig überzeugenden Durchfüh-

rung der zwei Seiten der einen Grundthese Volks. *Eichmann in Jerusalem* ist nicht der Angelpunkt in Arendts Gesamtwerk. Wenn man vom »turning point« (S. 46, 134) in Bezug auf ein »Spannungsfeld« solcher Begriffe wie »Vorstellen, Denken, Urteilen, Handeln, Verantwortung und Freiheit« (S. 45) sprechen will, das im Eichmann-Buch erzeugt werde, verstärken sich die quellenkritischen Bedenken. Eine Begründung jener Angelstellung fehlt, und sie wird auch nicht durch die Kennzeichnung als neue Frage nach den Konsequenzen des Denkens für das menschliche Tun plausibler (S. 137). Noch ratloser wird man angesichts dessen, dass Volk neben den genannten Werken auch die *Vita activa* weitgehend beiseite lässt, ohne die sich genauso wenig Arendts Begriffe von Handeln, Verantwortung und Freiheit verstehen lassen, wie umgekehrt ihre Urteilstheorie aus dem *Eichmann* gerade dann nicht fragmentarisch (S. 15) bleiben müsste, zöge man alle drei Teile *Vom Leben des Geistes* zurate.

Diese Zweifel verstärken sich, schaut man auf die inhaltliche Wendung von Volks Grundthese, dass *Eichmann in Jerusalem* einen Schlüssel für Arendts Theorie der Moderne an die Hand geben könne. Dass aus der »Banalität Eichmanns« unversehens »die des modernen Menschen« (S. 59) wird, macht noch keine Theorie der Moderne aus, für die die *Elemente und Ursprünge* die richtige Bezugsgröße gewesen wären und die sich nicht auf jene Eichmann-Physiognomie der Moderne reduzieren lässt. Der rudimentäre Bezug auf die *Elemente und Ursprünge* wirkt sich so aus, dass der analytischen Idee, den *Eichmann* als Leseanweisung für das vorangehende Werk zu lesen, der angemessene Prüfstein fehlt und in die *Vita activa* im Stile einer selbsterfüllenden Prophezeiung all das hin-

eingelegt wird, was zuvor dem Eichmann-Buch entnommen wurde. Aufgrund solcher konzeptioneller Entscheidungen vermisst man im Abschnitt »Der Wirklichkeitsbegriff und das Eichmann-Buch« (S. 76 ff., vgl. 108 ff.) den Einbezug von Arendts Gedanken zum ideologischen Denken aus den *Elementen und Ursprüngen* und steht erstaunt vor dem Schlusswort, dass die *Vita activa* ohne den *Eichmann* schweige (S. 141) und erst nach dem Zerschlagen des forschungsbedingt eingefrorenen Begriffs der Banalität des Bösen und seiner Neuzusammensetzung durch Volk »ihren theoretischen Gehalt« im Blick auf die »Konstitution des modernen Menschen im Allgemeinen und seine Denkungsart im Besonderen« entfalten könne (S. 140).

Einen anderen Weg, sich Arendts Auffassung des Bösen zu nähern, nimmt Elmar Willnauer mit seiner (an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg entstandenen) Dissertation *heute das Böse denken. Mit Immanuel Kant und Hannah Arendt zu einem Neuanatz für die Theologie*. Es geht ihm um die Entwicklung eines Begriffes des Bösen, der der Wirklichkeit unserer gegenwärtigen Moderne entspricht. Die Wirklichkeit, von der die Rede ist, ist die der Vernichtungslager, von Auschwitz, das als »das reale Böse in seiner bisher größtmöglichen Entfaltung in der Wirklichkeit« (S. 29) vorgestellt wird und das mit Dan Diner als schwarzer Kasten des Verstehens gilt (ebd., S. 41). Theologisch lässt er sich von der Überzeugung leiten, dass Auschwitz für das Böse stehe, das sich mit individuellen Handlungstheorien nicht mehr begreifen lasse und gerade wegen dieser Sprengung aller personalen Kategorien von Verantwortlichkeit »nur noch mit dem Begriff ›Teufel« eingeholt werden könne (S. 30). Die Rede vom Bösen müsse

daher die institutionelle und die personale Handlungsebene gleichermaßen berücksichtigen (S. 31) – und genau in diesem doppelten Zugriff auf das Böse liegt der Paradigmenwechsel beschlossen, den Willnauer einer sich dann politisch nennenden Theologie verordnen möchte. Der Teufel steckt nicht im Detail, sondern im modernen System (S. 50 f.). Und Eichmann sei Arendts Lernobjekt gewesen für die wechselseitige Beziehung der individuellen mit der gesellschaftlichen Handlungsdimension in der Verursachung des Bösen und habe zu ihrem Begriff der Banalität des Bösen geführt, der eine neue Qualität desselben benenne (S. 220), nämlich seine unauflöslliche Verzahnung mit einer spezifisch modernen – weil weltlosen (S. 223) – Unfähigkeit zu denken (S. 221).

Dass eine philosophische Handlungstheorie die Verschränkung von personaler mit der gesellschaftlichen Ebene zu bedenken hat, lässt sich nicht als Fortschritt gegenüber der Forschung kennzeichnen. Und ob die Theologie dieses Erfordernis bisher verkannt hat, ist eine zumindest zweifelhafte These, die gründlicher hätte belegt werden sollen. Aber weshalb wurde in dieser Frage nicht auf Arendts Handlungstheorie hingewiesen, die zwischen Anfangen und Durchführen einer Handlung unterscheidet und Verantwortlichkeit im strengen Sinne dem Anfang zuschreibt, während die weitere Geschichte einer Handlung unter den Bedingungen der Pluralität keine eindeutige Verantwortungszuschreibung mehr zulässt? Bei Arendt gilt dies prinzipiell für jede Handlung, und das lässt Willnauers Interpretation des spezifisch modernen Bösen unter dem Namen »Teufel« wenig aussagekräftig aussehen.

Der Eindruck eines im Unklaren verbleibenden Begriffs des Bösen verstärkt sich,

lenkt man das Augenmerk auf seine Auseinandersetzung mit Richard Bernsteins Vorschlag, Radikalität und Banalität des Bösen zusammenzudenken, denn er lehnt ihn mit dem Hinweis ab, dass Arendt sich dieser Interpretation des Bösen verweigert habe. Daher sei »[e]ine hermeneutische Erklärung von außen« unzulässig, vielmehr müsse man »Arendt selbst verstehen« und einen Grund angeben, weshalb sie sich von der Radikalität ab- und der Banalität des Bösen zugewandt habe (S. 225). Diesen Grund findet Willnauer im Scheitern von Arendts Denken an den drei Definitionsmerkmalen des radikal Bösen Unbestrafbarkeit, Unverzeihlichkeit und Unverständlichkeit, denn ihretwegen verlören ihre Kategorien des Versprechens und Verzeihens jegliche Bedeutung (S. 225 f.). Dieses radikal Böse zerstöre die Menschen und ihre Welt gleichermaßen und sei mit Mitteln des Handelns wegen seiner »metaphysischen Tiefe und Realität« unüberwindlich und für Arendt »jenseits der subjektiven Ebene« nicht mehr als »wirkliches Böse[s]« (S. 226) begreifbar. Der Eichmann-Prozess aber habe ihr nach diesem Scheitern eine neue Sicht auf das nun banale Böse ermöglicht, nach der die Täter ungeheuerlicher Taten »keine übermenschlich-teuflischen Täter [...], sondern nur banale Persönlichkeiten« (ebd.) gewesen seien, die sich durch Gedankenlosigkeit auszeichneten (S. 227). Das radikal Böse scheitert also in der Sicht Willnauers an seinem Unvermögen, Handlungen auch in ihrer überpersönlichen Dimension zu begreifen, während das banale Böse den Vorteil besitzen soll, die Täter und ihre Motivstruktur in den Blick zu rücken. So verstanden rückt die von Willnauer so vehement eingeforderte überindividuelle Dimension

menschlicher Handlungen in der Tat in den Hintergrund.

Er fügt sie wieder in seine Gedanken ein, indem er diese widersprüchlichen Überlegungen anstellt: Bei Arendt habe eine Ersetzung des radikalen durch das banale Böse stattgefunden. Das Wort »banal« soll einen Zusammenhang beschreiben, in dem Menschen sich an den herrschenden, aber verbrecherischen Gesetzen orientieren und sie zu ihren persönlichen Handlungsmaximen machen. Wenn sich das handelnde Subjekt so selbst in die Mechanismen der totalen Herrschaft einschalte, tue es das banale Böse (S. 230). Denn in der totalen Herrschaft manifestiere sich das Böse in seiner radikalen Form, und im banalen Bösen tauche das Böse subjektiv gewendet in der dann bürgerlichen Form des radikal Bösen wieder auf (S. 231). Deshalb müsse man »das Böse in seiner Radikalität banal und die Banalität radikal denken« (S. 233).

Wenn darin eine These zu erkennen sein soll, dann die, dass bei Arendt Radikalität und Banalität des Bösen doch zusammengehören – was Bernstein schlüssig herausgearbeitet hat und wovon sich Willnauer ohne triftiges Argument und mit Verweis auf Arendts Brief an Gershom Scholem distanziert, in dem sie gerade nicht »radikal« durch »banal« ersetzt, sondern nicht mehr vom radikal Bösen sprechen will, weil das Böse im Unterschied zum Guten niemals radikal sei, sondern extrem; ein Oberflächenphänomen, das die ganze Welt verwüsten könne. Demzufolge ist zu klären, welcher Unterschied zwischen einem radikal und einem extrem Bösen besteht, ob Arendt die mit dem radikal Bösen verbundenen Erkenntnisse verwirft und wie sich dann das banale Böse in dieses Bild einfügen lässt. Aus ihren Schriften wird sich auf diese Fragen eine Antwort nicht wie von

selbst ergeben, aber sie lassen sich nicht mit dem bloßen Verweis auf den Brief an Scholem oder die Thesen von Willnauers Gewährsmann Dana R. Villa abweisen.² Hingegen sind die Gedanken Arendts in *Was ist Politik?* über die Wüsten, die Oasen und die von der totalen Herrschaft entfesselten Sandstürme geeignet, um das extrem Böse als Oberflächenphänomen zu verstehen und auf den von Bernstein geebneten Wegen ein Stück voranzukommen.³

Im Unterschied zu Volk und Willnauer bringt Julia Schulze Wessels durchweg lesenswerte und analytisch produktive Untersuchung über die *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus* neue Deutungsvorschläge in die Arendt-Forschung im Allgemeinen und zum Eichmann-Buch im Besonderen ein. Sie möchte die irreführende Alternative in der Auseinandersetzung um *Eichmann in Jerusalem*, nach der Eichmann entweder ein fanatischer Antisemit oder ein gewissenloser Bürokrat gewesen sei, hinter sich lassen (S. 8). Arendt habe ein weitaus differenzierteres Bild des modernen Verbrechertypus entwickelt, als ihr diejenigen zugestehen, die ihr die Verknennung von Eichmanns manifestem Antisemitismus ankreiden – etwa Hans Mommsen und Yaacov Lozowick oder die hier schon erwähnten Irmtrud Wojak und David Cesarani (S. 11). Schulze Wessel nimmt sich die Beantwortung der Frage vor, ob nicht zwischen dem ideologiefernen Schreibtischtäter aus dem Eichmann-Buch und den Erkenntnissen aus dem ersten Teil der *Elemente und Ursprünge* über die Bedeutung des Antisemitismus für die moderne Gesellschaft, den Nationalsozialismus und die Vernichtungspolitik ein unauflösbarer Widerspruch bestehe, der ihrer Ansicht nach keiner ist (S. 13). Sie liest den *Eich-*

mann als Fortsetzung und Vollendung der in den *Elementen und Ursprüngen* angelegten Logik eines Antisemitismus, in dem das reale Bild vom angefeindeten Juden immer mehr an Bedeutung verliert und schließlich ganz durch eine Reihe von pathologischen Reaktionen auf Krisenerscheinungen der modernen Gesellschaft ersetzt wird – gemeint sind der Zerfall des Nationalstaates mit Vertreibung, Flucht und Staatenlosigkeit, der Zusammenbruch der Tradition, das Aufkommen völkischer Ideologien und die Atomisierung und Vermassung der Individuen. Arendts Phänomenologie des Antisemitismus, der sich von den realen Erfahrungen mit jüdischen Mitbürgern löst und in den gesellschaftlichen und politischen Verwerfungen der Moderne neuen Grund findet, greife deren destruktive Potentiale auf und bilde den Hintergrund ihres politischen Denkens (S. 15), mehr noch gründe in ihrem Antisemitismusbegriff ihre politische Theorie, die sie später in der *Vita activa* entfaltet habe, deren zentrale Kategorien aber bereits die *Elemente und Ursprünge* strukturierten (S. 16). Inwiefern Schulze Wessels präzise und kenntnisreich in den Forschungskontext eingebundene Untersuchung die starke Betonung der Antisemitismus-Studien Arendts hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Grundlegung ihrer politischen Theorie zu rechtfertigen vermag, kann hier offen bleiben, allerdings zeigt der Gang der Argumentation vor allem im Teil III über die verschiedenen Dimensionen des Antisemitismusbegriffs Arendts, dass deren Imperialismus-Studien entgegen der Ankündigung der Verfasser von unerlässlicher Bedeutung für Arendts Auffassung der modernen Welt und ihrer Janusköpfigkeit im Allgemeinen und für Schulze Wessels Interpretation von Arendts Eichmann-Bild im Besonderen ist.

Dabei gelingt es Schulze Wessel, die vor allem von Historikern geäußerte Kritik an Arendt, sie sei Eichmanns Verteidigungsstrategie aufgesessen, aufzunehmen, ohne Arendts Erkenntnisse über die ideologische und propagandistische Funktion des Antisemitismus für die totale Herrschaft aus den *Elementen und Ursprüngen* aufzugeben und zugleich eine inhaltliche Kontinuität zu den eben nur scheinbar entgegengesetzten Überlegungen aus dem Eichmann-Buch herzustellen. In anderen Worten: Sie argumentiert – in der hier im Vordergrund stehenden Angelegenheit – auf neue und überzeugende Art und Weise für die Zusammengehörigkeit des radikalen und banalen Bösen. In der Erzählung Schulze Wessels sind fünf Phasen einer Geschichte eines immer abstrakter und dadurch immer radikaler werdenden Antisemitismus zu gewärtigen, an deren Ende die Ideologie der Sachlichkeit steht, deren Sinnbild Eichmann ist. Der sachliche Antisemit tut das radikal Böse und hat sich dabei vollständig vom Straßen- und Radau-Antisemitismus der Julius Streichers gelöst und betrachtet die Unberechenbarkeiten des Mobs gerade als Hindernis seiner Bestrebungen, die Wirklichkeit nach Maßgaben der (antisemitischen) Ideologie umzugestalten. Ist die Ideologie Wirklichkeit geworden, geht das Ressentiment darin auf (S. 150), und gerade im Verschwinden des Juden aus dem antisemitischen Furor liegt die letzte Radikalisierung des Antisemitismus, die von der Vernichtung einer konkreten Gruppe zur Vernichtung des Menschen als Menschen übergeht (ebd.). In der wirklich gewordenen Ideologie entspricht dem erfahrungsentleerten Antisemitismus die völlige Abwesenheit des Denkens und der Urteilsfähigkeit, so dass dieses radikal Böse von den Jobholdern und Familienvätern vom

Schlage Eichmanns oder Himmlers mit den Mitteln einer möglichst effektiven Vernichtungspolitik getan wird, der es nur noch um Vernichtung überhaupt geht (S. 177).

Es wäre sicherlich von einigem Nutzen gewesen, hätte Schulze Wessel ihre »Ideologie der Sachlichkeit« zu der »Generation der Sachlichkeit« bei Ulrich Herbert und anderen Historikern in Beziehung gesetzt, weil sich dort vieles beschrieben findet, was Schulze Wessel auch für Eichmann geltend macht. Herbert, auf den sie sich in der Bestimmung des Verhältnisses von Radau- und sachlichem Antisemitismus bezieht (S. 131), untersucht in Werner Best gerade jenen SS-Intellektuellen, der nicht nur maßgeblich an der Durchsetzung jenes sachlichen Antisemitismus in der SS beteiligt war, sondern den Arendt für die *Elemente und Ursprünge* gelesen hat.⁴

Solchermaßen auf der Höhe der Quellen und der Forschung angelangt, stellt sich von neuem die Frage, wie radikal und banal Böses zusammengedacht werden können. Denn wenn im abstrakt gewordenen Antisemitismus die totale Austauschbarkeit der Opfer herrscht und es um Vernichtung als Vernichtung der unberechenbaren Menschen geht, wenn also nicht mehr die Juden, sondern die Menschen vernichtet werden sollen, dann fragt sich – auf höherem Differenzierungsniveau als bei Volk und Willnauer –, für was für eine Art von Antisemitismus Eichmann überhaupt das Sinnbild sein kann? Anders gesagt: Man kann und sollte radikal und banal Böses so zusammenführen, wie Schulze Wessel dies in der Durchführung des Antisemitismusbegriffes durch das Gesamtwerk Arendts hindurch vorgeführt hat. Diese Leistung ist einer der Vorzüge von Schulze Wessels Buch und macht den längst überfälligen Anfang

damit, die zentralen analytischen Begriffe aus den *Elementen und Ursprüngen* in ihrer Begriffsgeschichte von den Teilen I und II über ihre Verwandlungen in Teil III bis zu ihren Verwendungsweisen in den späteren Schriften Arendts gründlich nachzuzeichnen und zu interpretieren, womit sich nicht zuletzt gegen die von Eric Voegelin in die Welt gesetzte und von anderen wiederholte oder abgewandelte, aber darum nicht richtigere Behauptung angehen lässt, die *Elemente und Ursprünge* entbehrten eines sachlichen Zusammenhanges, seien ein nachlässig komponiertes Buch und dergleichen mehr.⁵

Nur wäre nach diesem Durchgang von neuem zu überlegen, ob der abstrakte, der instrumentale und auf technische Perfektion bedachte Antisemitismus der Sachlichkeit tatsächlich in einen abstrakten Antisemitismus mündet, der diesen Namen noch verdient, oder ob das, was Arendt an Eichmann aufzeigen wollte, nicht doch nach einem anderen Begriff verlangt. Und wie lautete dann die Antwort auf die, wie Schulze Wessel nachgewiesen hat, zu kurz greifende Kritik der Historiker an Arendts Eichmann-Bild?

Thomas Dürr, Freiburg

Anmerkungen

- 1 Zu den möglichen Konsequenzen, die sich aus den neueren Ergebnissen der NS-Täterforschung im Blick auf Arendts Eichmann-Bild ergeben, siehe Harald Welzer: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, Frankfurt/Main: S. Fischer 2005; Irmtrud Wojak: *Eichmanns Memoiren. Ein kritischer Essay*, Frankfurt/Main: S. Fischer 2001.
- 2 Siehe Dana R. Villa: »Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke eines repräsentativen Täters«, in: Gary Smith (Hg.), »Eichmann in Jerusalem« und die Fol-

gen, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 231–263. Willnauer verweist für sein entscheidendes Zitat auf S. 254 (S. 225), wo der Leser aber nicht fündig wird.

- 3 Siehe Richard Bernstein: *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge/Mass.: Polity Press 1996; Hannah Arendt/Gershom Scholem: »Ein Briefwechsel«, in: Hannah Arendt: *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, Hamburg: Rotbuch 1989, S. 63–79, hier S. 78; Hannah Arendt: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2003, bes. das Fragment 4.
- 4 Siehe zur »Generation der Sachlichkeit« Ulrich Herbert: *Best. Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903–1989*, Bonn: Dietz 1996, S. 42 ff., 203 ff., Zitat S. 203.
- 5 Siehe Eric Voegelin: »The Origins of Totalitarianism«, in: *The Review of Politics* 15 (1953), S. 68–85.

Einführungen in Heidegger (I)

- ▶ Byung-Chul Han: *Martin Heidegger – Eine Einführung*. München: Fink 1999. 224 S., ISBN 3-7705-3364-X, EUR 14,90.
- ▶ Udo Tietz: *Heidegger*. Leipzig: Reclam 2005. 168 S., ISBN 3-379-20117-0, EUR 9,90.
- ▶ Peter Trawny: *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main/New York: Campus 2003. 191 S., ISBN 3-593-37359-9, EUR 12,90.

Diese Sammelrezension berücksichtigt einige wichtige Einführungen zu Martin Heidegger, die in den letzten Jahren bei deutschsprachigen Verlagen erschienen sind.¹ Auffallend ist dabei nicht nur ihre beträchtliche Anzahl, sondern darüber hinaus die sich darin widerspiegelnden unterschiedlichen Zugänge zu und Akzentuierungen in der Darstellung von Heideggers

Denken. Die Gründe für diese verstärkte Rezeption mögen vielfältig sein: Einerseits gewährt das Fortschreiten der Gesamtausgabe neue Einsichten in das umfangreiche Œuvre, welche die altgedienten und vielgelesenen Monografien von Biemel oder Pöggeler ergänzungsbedürftig erscheinen lassen. Andererseits stößt das Werk Heideggers gerade heute wieder auf ein reges Interesse, wie die nachhaltige Lektüre seiner Schriften – weit über den philosophischen Tellerrand hinaus – eindrücklich unterstreicht. Für die Besprechung der Einführung von Han zeichnet Amir Ferizagic, für die von Tietz und Trawny Matthias Flatscher verantwortlich.

Wie *Byung-Chul Han* gleich zu Beginn schreibt, gleicht sein Buch mehr einer »Orientierungsskizze« – einer »Art geographischen Verzeichnisses« (S. 7 f.) – als einer in sich geschlossenen und letztgültigen Auseinandersetzung mit dem Denker Martin Heidegger. Das Ziel, das Byung-Chul Han verfolgt, ist, die »wichtigsten Termini der Heideggerschen Philosophie« (S. 9) zu erläutern. Dabei gelingt es ihm auf eine erhellende Art und Weise, das ganze Œuvre Heideggers unter die Lupe zu nehmen: Die Anfragen reichen von Heideggers Früh- und Hauptwerk *Sein und Zeit* über die so genannte »mittlere Phase« bis hin zum Spätdenken Heideggers. Das Buch ist eine der anspruchvollsten Einführungen in das heideggersche Denken, das sich auf einem hohen Niveau ausschließlich mit dessen Philosophie beschäftigt.

Mehr als ein Drittel des Buches ist dem transzendental-horizontalen Denken von *Sein und Zeit* gewidmet. Auf eine luzide Art und Weise wird zuerst die Leitfrage Heideggers – die Frage nach dem *Sinn von Sein* – herausgearbeitet und der erste Ansatz ihrer Beantwortung in Grundzügen nachge-

zeichnet. Dabei begnügt sich Han jedoch nicht mit einer kritiklosen Wiedergabe des heideggerschen Gedankenguts, sondern versucht immer auch die Grenzen der einzelnen Themenkomplexe aufzuzeigen. So untersucht er z. B. die *Entschlossenheit*, wie sie im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* entfaltet worden ist, und stellt die Problematik heraus, die sich daraus ergibt, dass sich Heidegger hier von einem »*Heroismus des Selbst*« (S. 40) und einem »*Pathos der Echtheit*« (S. 42) leiten lässt. »Die Entschlossenheit soll die [...] »*Blindheit* des Man« austreiben. [...] Die eigentliche Seins- oder Handlungsmöglichkeit unterscheidet sich von der »*nichtigen*« allein durch die Emphase des Selbst. [...] Gerade das »*echte Scheitern*« gehört zur eigentlichen, »*selbstgewählten*« Existenz. Ob eine Handlung gelingt oder scheitert, ist nicht von Bedeutung. Sie muß nur »*echt*« sein. Dieses *Pathos der Echtheit*, das sich gegen die *Blindheit* des »*Man*« wendet, droht seinerseits in eine *Blindheit* umzuschlagen« (S. 41 f.).

Im mittleren Teil untersucht Han die Bedeutung der Worte *Grund*, *Zeit*, *Raum* und *Ereignis*, indem er in einem ersten Schritt deren Sinn in der frühen und mittleren Phase herausarbeitet, um sodann – in einem zweiten Schritt – auf deren gewandelte Bedeutung im Spätwerk einzugehen. So erläutert er z. B. die spezifische Abhängigkeit der Räumlichkeit von der Zeitlichkeit in *Sein und Zeit* im Gegensatz zu dem gleichberechtigten Nebeneinander von Raum und Zeit beim späten Heidegger. Überhaupt ist das Spezifische dieser Einführung, dass sie den Wandel der heideggerschen Fragestellung – das, was man in der Heidegger-Literatur allgemein als »*Kehre*« bezeichnet – sehr genau in Augenschein nimmt. Ein weiteres Beispiel sei hierfür angeführt: Die Bewegung – bzw.

der Wandel – von *Sein und Zeit* hin zum seinsgeschichtlichen Denken besteht in einem wesentlichen Punkt darin, dass in *Sein und Zeit* immer noch begründend – d. h. metaphysisch – gesprochen wird, sodass die Sicht für die *Abgründigkeit* – und zwar die *Abgründigkeit* des *Ereignisses* – noch nicht eigens ins Blickfeld gelangen konnte. »Signifikanterweise ist in ›Sein und Zeit‹ vom *Abgrund* nicht die Rede. Der Gesichtskreis des *sich wollenden, unwillen seiner selbst* existierenden Daseins öffnet sich nicht für die Abgründigkeit des Seins. [...] In ›Sein und Zeit‹ wird insofern ›metaphysisch‹ gedacht, als das Sein nur im Hinblick auf das zu verstehende Seiende als dessen Verstehensgrund gedacht wird« (S. 81 f.). Konsequenterweise nennt also *Abgrund* im seinsgeschichtlichen Denken diejenige Schrittbewegung, die weg vom metaphysischen – d. h. begründenden – Denken hin zum Ereignisdenken führt. »Der abgründige Grund entzieht sich radikal dem ›Willen‹ und der ›Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst‹, worauf Heidegger zunächst das Dasein gründen wollte« (S. 64).

Der letzte Teil ist vorwiegend den Themen aus dem heideggerschen Spätwerk gewidmet. Han zeichnet hier in einer sehr ausführlichen Art und Weise die Bedeutung der Worte *Wahrheit, Aufenthalt, Gott, Ding, Welt, Wohnen* und *Gelassenheit* nach. Zu kurz kommt hierbei vielleicht nur, dass er dem für den späten Heidegger immens wichtigen Thema der *Sprache* viel zu wenig Platz einräumt – obwohl das Spezifische des heideggerschen Sprachverständnisses nicht ganz unerwähnt bleibt: »Das Wort ist mehr als eine bloße Bezeichnung einer Sache. Vielmehr *ereignet sich* mit dem Wort erst die Sache oder der Sachverhalt. [...] So wird die ›Welt‹ selbst anders. Sie ist ein

Phänomen der *Sprache* als *Ereignis*« (S. 198). Doch wäre eine ausführlichere Thematisierung des heideggerschen Sprachverständnisses in diesem Zusammenhang sicherlich angemessener gewesen.

Verhältnismäßig umfangreich fallen hingegen Hans Ausführungen über das heideggersche Gottesverständnis aus. Heideggers Versuch, »Gott jenseits des Kausalitätszusammenhanges und des Erklärungszwanges« (S. 125) zu denken, wird besonders detailliert dargestellt. »Gott darf weder Entstehungs- noch Erklärungsgrund der Welt sein. Jenes *andere Gründen*, worauf sich Heideggers Denkbemühungen konzentrieren, darf weder genealogisch noch kausal vorgestellt werden. Er ist nicht die *causa sui*, in der die Frage nach dem Grund zur Ruhe käme« (S. 126). Doch stellt Han nicht minder auch die Probleme einer solchen Herangehensweise an das so genannte »Gottesproblem« heraus: »Heideggers Gott schlummert gleichsam in Bildern und Reimen. [...] Er schwebt *über* Heideggers Denken als Wunschbild oder Zwang, ohne jedoch *innerhalb* seines Denkens einen gesicherten Platz einnehmen zu können« (S. 136 f.).

Fazit: Hans erklärtes Ziel, die »wichtigsten Termini der Heideggerschen Philosophie« (S. 9) zu erläutern, ist ihm im Großen und Ganzen gelungen. Das Buch ist eine streng philosophische Auseinandersetzung mit Heidegger und eine sehr gute Einführung in sein Denken, die nicht nur für Laien, sondern vor allem auch für Heidegger-Kenner geeignet ist. Über die Person Martin Heidegger erfährt man »nur« in einer als Anhang hinzugefügten Zeittafel, in der die wichtigsten biografischen Eckdaten angeführt sind.

Die Einführung von *Udo Tietz* versucht – frei nach dem Motto »Heidegger ist kein

philosophischer Ignorant – wie viele seiner Adepten« (S. 21) – neue Wege der Heidegger-Rezeption zu beschreiten und stellt dabei weniger eine hermeneutische Rekonstruktion der Grundthemen als vielmehr eine kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken in den Mittelpunkt der Arbeit, indem der Versuch unternommen wird, sein Œuvre mittels der Kategorien der sprachanalytischen Philosophie gegenzulesen. Zwar gesteht Tietz zu, dass Heidegger durchaus neue Felder des philosophischen Diskurses eröffnet hat, dabei aber in bestimmten Grenzen befangen geblieben ist, die es nun aufzuzeigen gelte. Dieser durchaus vielversprechende Ansatz birgt jedoch zumindest zwei Gefahren in sich: Erstens scheint dieses kritische Verfahren den Einstieg in Heideggers Denken nicht gerade zu erleichtern, da eine Grundvertrautheit mit der analytischen Tradition vorausgesetzt wird und der Text permanent zwischen Nachzeichnung und Beurteilung changiert. Zweitens werden bei Heidegger vornehmlich Antworten auf genuine Fragestellungen der Sprachanalyse gesucht, die für Tietz nicht in der gewünschten Prägnanz erläutert werden. Das verdienstvolle Unternehmen, Heideggers Denken mit der analytischen Tradition zu konfrontieren und produktive Wechselwirkungen zu initiieren, ist wohl dadurch zum Scheitern verurteilt, dass allzu einseitig am Maßstab der analytischen Philosophie gemessen wird. So müssen nach Tietz immer wieder größere Defizite in den Arbeiten Heideggers konstatiert werden, die von der vermeintlich überlegenen Position der gegenwärtigen Diskussion aus als überholt anzusehen sind. Bei aller berechtigten Kritik am Denken Heideggers stellt sich dabei die Frage, ob solch eine destruktive Lektüreweise eine geeignete ist, um aufzuzeigen,

»inwieweit wir noch heute von den Fragen betroffen sind, die Heidegger umtrieben, und [...] wie sich einzelne Intuitionen und Motive Heideggers retten lassen« (S. 8). Gerettet werden kann nach Tietz bei Heidegger herzlich wenig, dafür muss vieles als unhaltbar verworfen werden.

Eine verstärkte Aufmerksamkeit erfahren dabei die in der Forschung meist unterrepräsentierten *Frühen Schriften*. Gerade aufgrund der Beschäftigung mit der Logik in seiner Dissertation und Habilitation – es finden sich in diesen ersten Schriften Lesezeichen von Frege, Russell oder Whitehead – lassen sich für Tietz weitreichende philosophische Mängel in Heideggers Psychologismuskritik ausmachen. Sowohl in der phänomenologischen als auch neukantianischen Tradition (ob diese beiden Strömungen – gerade in dieser Fragestellung – einfachhin gleichgesetzt werden können, darf zumindest bezweifelt werden) werde nämlich die Struktur des Urteils nicht genügend geklärt, da ihnen die gegenstandstheoretischen Voraussetzungen der Urteiltheorie nicht bewusst gewesen seien. Als Ausweg aus diesem Ungenügen erscheint für Tietz der funktionalistische Ansatz der Sprachanalyse: »Während Frege und der frühe Wittgenstein eine *Theorie der Intentionalität* bei der Erklärung des Sinnes als psychologismusverdächtig zurückweisen, glaubt Heidegger das Bedeutungsproblem intentionalitätstheoretisch lösen zu können« (S. 30). Anstelle einer Analyse der Gedanken mittels einer Analyse der Sprache zu bewerkstelligen, verfähre Heidegger – aufgrund seiner Orientierung an den intentionalen Akten – mentalistisch. Doch auch in *Sein und Zeit* bleibe Heidegger »in den Zwängen der Subjektphilosophie gefangen« (S. 50). Zwar wird dort eine erkenntnistheoretische Zugangsart zugunsten einer

hermeneutisch-pragmatischen fallen gelassen, doch Heidegger schaffe es nicht, sich aus den Fängen der Subjektmetaphysik zu befreien, da er den Zeichensinn aus dem Handlungssinn ableite: »Heidegger meint anscheinend, den Zeichensinn und damit das Bedeutungsverstehen auf die zweckrationale Erzeugung von Handlungseffekten zurückführen zu können. Analog zur intentionalistischen Semantik ist er damit genötigt, die zeichenvermittelte Kommunikation auf strategische Interaktion zu reduzieren. Dies hat zur Konsequenz, daß die Bedeutungs*intention* gegenüber der Bedeutungskonvention dominiert, so daß die Bedeutung sprachlicher Zeichen als *Mittel* zur Enthüllung von Intentionen expliziert werden muß. Damit bleibt jedoch Heideggers Zeichenanalyse den grundbegrifflichen Analysen der Bewußtseinsphilosophie verhaftet« (S. 55 f.).

In eine ähnliche Richtung zielt Tietz' Kritik an Heideggers Konzeption des so genannten »hermeneutischen Als«, das er weniger in einen a-theoretischen und prä-reflexiven Bereich, sondern weitgehend in die Kategorie der epistemischen Intentionalität rückgebunden sieht. So konstatiert Tietz: »Obwohl die von Heidegger analysierten Erschließungsleistungen recht besehen gar nicht vorprädikativer Art sind, eben weil das »epistemische Sehen« die Form »... daß p« aufweist, obwohl die von Heidegger analysierte Als-Struktur der Wahrnehmung nicht nur zeigt, daß wir hier immer schon den Bereich des Sprachlichen betreten haben, sondern auch den der Prädikation, kommt er zu der völlig unplausiblen Schlußfolgerung, daß das hermeneutische Als, das eine Bedingung der Möglichkeit der Prädikation darstellt, zwar intentional, aber eben vorprädikativ verstanden werden muß« (S. 65). Ist Heideggers Schlußfolge-

rung tatsächlich so unplausibel? Es stellt sich zunächst die Frage, ob die Dimension des Hermeneutischen mit dem epistemischen Sehen vorschnell gleichzusetzen ist oder sich hier – zumindest nach Heideggers Selbstverständnis – eine gewichtige Differenz auftut. Laut Heidegger wird ja der hermeneutischen Phänomenologie die Aufgabe zugebilligt, das kontextuelle Gegebensein von Phänomenen durchsichtig zu machen und darauf hinzuweisen, dass wir stets an unsere Faktizität rückgebunden sind und uns je schon aus einer welthaften Bewandnisganzheit heraus verstehen. Ohne dieses Verwurzelte in ein Vorverständnis wäre ein auslegendes Verstehen von innerweltlichem Seienden, auch jedes epistemische, unmöglich. Dieses Durchsichtigmachen der menschlichen Faktizität kommt jedoch nicht einer Aufhebung gleich, sondern erkennt diese Bedingtheiten des In-der-Welt-seins als konstitutiv an. Ein Sehen von nirgendwo wäre gemäß den Einsichten der hermeneutischen Phänomenologie überhaupt kein Sehen. Nicht nur ist uns alles faktisch perspektivisch gegeben, diese Perspektivität ist zugleich – ontologisch positiv gelesen – auch Ermöglichungsbedingung jedes Sehens und nicht ein bloß zu behebender Mangel. Die Struktur des Verstehens von Sinnhaftem ist somit immer schon in ein Vor-Verständnis rückgebunden, da sich das geschichtliche Dasein nie bei einem absoluten und indifferenten Nullpunkt zu sich und zur Welt verhält. Auch die zweite Grundannahme Tietz', dass das Sprachliche stets als Prädikation anzusetzen sei, muss wohl in Frage gestellt werden, da Heidegger dem Existenzial der Rede, das nicht mit der akustischen Verlautbarung gleichzusetzen ist, eine herausragende Rolle zubilligt, da Befindlichkeit und Verstehen je schon durch sie (als

gegliederte Artikulation der Verständlichkeit) bestimmt sind.

Auch in der Konzeption des Mitseins bleibt Heidegger für den Verfasser ein »Gefangener der Husserlschen Strategie« (S. 80), da er sich nicht vom transzendentalphilosophischen Erbe zu lösen vermöge und ein »solipsistisch angesetzte[s] Dasein« (S. 82) forcieren. Bei allen Bedenken, die man gegen Heideggers Existenzial des Mitseins – gerade in Hinblick auf die Vereinzelnung des Daseins im Vorlaufen zum Tode – vorbringen kann, scheint die Rückführung des heideggerschen Ansatzes auf ein privatsprachliches und isoliertes Ego weit über das Ziel hinauszuschießen. Zumindest versucht Heidegger das Selbstsein gleichursprünglich als Mitsein zu erörtern, indem er in einer positiven Weise das Phänomen der Fürsorge und damit ein Angegangen-sein vom Anderen in einer immer schon geteilten Welt in den Blick nimmt. Der von Tietz vorgeschlagene Ausweg in Richtung einer symmetrischen Ich-Du-Beziehung, wie es die Dialogphilosophie fordert, scheint am heideggerschen Anliegen vorbeizugehen, das Denken als Antwort auf einen je schon ergangenen und uneinholbaren Anspruch zu verstehen. In dieser Dimension der Responsivität lässt sich auch die Rückgebundenheit jedes Entwurfs auf seine Geworfenheit und das Entsprechen auf die Erschlossenheit von Sein verstehen. Gerade im Hinblick auf den fundamentalen Antwortcharakter der menschlichen Seinsweise, dem Heidegger sein gesamtes Spätwerk widmet, scheint der Vorwurf, Heidegger vertrete eine anthropozentrische Sprachauffassung – auch schon in *Sein und Zeit* – ziemlich fragwürdig zu sein. Nichtsdestotrotz folgert Tietz: »Denn die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke läßt sich nicht, wie Heidegger es versucht, mit einer

›Humpty-Dumpty-Auffassung, der Sprache plausibel machen, sondern nur mit Bezug auf die Regelstruktur der Sprache« (S. 104).

Tendenziös erscheint auch die existenzialistische Lektüre von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, da Tietz sich weniger bemüht, die ontologische Struktur herauszuarbeiten, sondern eine eher moralistische und kulturkritische Interpretation liefert. Mit Tugendhat wendet er gegen Heideggers ontologische Wahrheitskonzeption im Sinne der Erschlossenheit von Sein überhaupt ein, dass diese den genuin ontischen Aspekt von Wahrheit und Falschheit nicht mehr berücksichtigen könne, ja dass von Heidegger die »zweidimensionale syntaktisch-semantische Explikation des Sinns von Wahrheit als Minimalbedingung jeder Wahrheitstheorie über Bord geworfen werden muß« (S. 117). Zwar werden noch Einwände vonseiten Gethmanns gegen diese These angeführt, aber der Autor kann sich nicht durchringen, Heideggers Rückgriff auf eine Wahrheit qua Unverborgenheit, die jede Sach- und Satzwahrheit erst ermöglicht, positive Aspekte abzugewinnen. Daher legt sich ihm im Hinblick auf *Sein und Zeit* der Schluss nahe, den »Bankrott der Daseinsanalyse« (S. 125) zu konstatieren. Solche Folgerungen erscheinen mehr als verwunderlich, da Heideggers Frageansatz von *Sein und Zeit* und damit das Projekt der Fundamentalontologie, nämlich die Frage nach der Erschlossenheit von Sein überhaupt in seiner Temporalität erneut zu stellen, gänzlich vernachlässigt wird und der gesamte Aufbau des Werkes in dieser perspektivischen Darstellung aus dem Blick gerät. So wird weder die Seinsfrage eingängig erörtert, noch, was Heidegger unter Geschichtlichkeit bzw. Destruktion der Geschichte der Philosophie verstanden

haben könnte. Auch auf fundamentale Einsichten der Daseinsanalytik, das Dasein als ein Zumal von Selbst- und Weltverhältnis bzw. Selbst- und Mitsein zu erläutern, wird ebenso verzichtet wie auf eine Nachzeichnung der spezifischen Ausprägung einer hermeneutischen Phänomenologie bei Heidegger. Die Akzentuierung der radikalen Endlichkeit des Menschen und dessen Möglichkeitssinn, aber auch das Existenzial der Befindlichkeit und Geworfenheit harrt dabei einer genuinen Deutung.

Im dritten und letzten Abschnitt behandelt der Autor im Eilverfahren gewichtige Themenfelder wie Metaphysik- und Technikkritik, Heideggers Besinnung auf die abendländische Tradition sowie seine Annäherung an die Dichtung. Dabei werden diese Grundworte meist karikierend dargestellt oder ohne weitere Erklärung übergangen. Exemplarisch kann hierzu Tietz' Erörterung der so genannten »Kehre« angeführt werden, indem er auf eine Aussage von Heidegger hinweist, dass diese nicht von ihm erfunden sei: »Die Kehre spielt im Sachverhalt selbst und ist insofern keine private Angelegenheit, die eine persönliche Verirrung korrigieren würde, etwa die seiner zeitweiligen Sympathie für das Naziregime und für Adolf Hitler, den der Philosoph aus dem Schwarzwald führen wollte« (S. 130 f.). Problematisch erscheint nicht nur die unmotivierte und verdunkelnde Vermischung zwischen Werk und Leben (die Kehre ist nämlich mit diesem Statement für Tietz eingehend erklärt), sondern auch die unausgegorene, ja vollkommen verharmlosende Darstellung von Heideggers universitätspolitischen Engagement, das mit keinem weiteren Wort mehr erwähnt wird. Die Leserschaft wird – konfrontiert mit solchen Aussagen – hier und andernorts sich selbst überlassen. Auf zen-

trale Begriffe des Spätwerks, wie »Ereignis« oder »Geviert«, geht der Autor überhaupt nicht ein. Obwohl für Tietz Heidegger zu den Denkern zu zählen ist, die »den philosophischen Diskurs der Moderne im 20. Jahrhundert entschieden geprägt haben« (S. 7), kommt er am Ende seiner Abhandlung zu dem Schluss, dass »es den Ort, von dem aus Heidegger zu sprechen meint, für ein endliches Wesen einfach nicht gebe. Nirgends« (S. 150).

Tietz gelangt somit zu einschlägig negativen Ergebnissen, da für ihn einerseits Heideggers Denken weit hinter den Einsichten der analytischen Philosophie oder des späten Wittgenstein in die traditionelle Bewusstseinsphilosophie zurückfällt und andererseits gerade Heideggers Spätwerk lediglich als eine Poetisierung der Philosophie abzustempeln sei. Tietz kann daher nur eine mangelnde Bereitschaft attestiert werden, sich auf das gewiss nicht immer leicht zugängliche Denken Heideggers eingelassen und in es in einem verstehenden Nachvollzug eingeleitet zu haben.

Eine umsichtige, stets verständliche und vor allem spannende Einführung in Heideggers Denken stellt das Buch von *Peter Trawny* dar. Der Autor versteht es zum einen, den bewegten Denkweg des Philosophen von seinen Anfängen an bis hin zu den spätesten Aufzeichnungen konzise darzustellen und dabei mit einer beachtlichen Textkenntnis auf erhellende Parallelpassagen im weit gestreuten Œuvre Heideggers hinzuweisen, und es gelingt ihm zum anderen, vielschichtige Bezüge zu diversen Denkern der Tradition (Platon, Aristoteles, Kant) und der Gegenwart (Arendt, Derrida, Levinas) herzustellen sowie hellhörig auf den eigentümlichen Stil des Philosophen einzugehen. Trawny hält dabei von Anfang an fest, dass sich Heidegger durch-

aus auch auf Um- und Abwege begeben hat, die für die Leserschaft bedenklich sind und denen es sich auch als Interpret zu stellen gilt: »Dieses Pathos, im Denken irren zu können, weil das Leben irren kann, ist eines der Ärgernisse, die Heideggers Philosophie auch heute noch immer wieder erregt. [...] Immer wieder thematisiert er [Heidegger, M. F.] die ›Entscheidungen‹ und Brüche, die tiefen Einschnitte und Schrecken der Existenz, aber auch das Heilende, das jedes Leben kennt« (S. 12). Trawny möchte aus diesem Grund dem Provozierenden und der Ablehnung, die Heideggers Denken immer wieder erfährt, nachgehen und dabei Tiefen sowie Spitzen ausloten. Diese Zurückweisung geht großenteils auf Heideggers »Verirrung in den Nationalsozialismus« (S. 12) zurück, doch sie lässt sich nach Trawny nicht darauf beschränken.

Der erste Abschnitt widmet sich vornehmlich den *Frühen Freiburger* und *Marburger Vorlesungen*, in denen sich die Anfänge des heideggerischen Denkens durch eine intensive Auseinandersetzung mit dem Urchristentum und der griechischen Philosophie rund um die Faktizität des Lebens und den damit einhergehenden Phänomenen von Sprache, Zeit und Geschichtlichkeit herausbilden. Gerade in der Unterscheidung zwischen diesen beiden Traditionsträngen findet er einen Boden für das eigene fundamentalontologische Projekt. In einer Vermengung von griechischer Philosophie und christlicher Theologie – diese artikuliert sich großenteils in der Begrifflichkeit der Metaphysik – findet eine »Traditionsvermischung« (S. 43) statt, die für Heidegger das Grundanliegen der Philosophie mit der ihr inhärenten Seinsfrage sukzessive verschleiert. Darüber hinaus macht Trawny deutlich, wie sehr Heidegger be-

reits in seinen ersten Ausführungen einer hermeneutischen Phänomenologie darauf bedacht war, die Rückgebundenheit jedes Erkennens an eine lebensweltliche Erfahrung aufzuzeigen, um die unauflösbare »Verstricktheit von Denken und Leben« (S. 23) in den Mittelpunkt seiner philosophischen Überlegungen zu stellen. Entgegen den Verobjektivierungstendenzen der Wissenschaften, die eine nachträgliche Verbindung zwischen der Innensphäre des Subjekts und der Außenwelt alles Objekthaften annehmen, bewegen wir uns immer schon in einem Netz von Bedeutsamkeiten innerhalb eines welthaften, d. h. bedeutungshafte Horizons.

Im zweiten Teil seiner Einleitung zeichnet der Verfasser das Grundanliegen und den Aufbau von *Sein und Zeit* nach. Neben einer konzisen Zusammenschau der Analytik des Daseins in seiner Alltäglichkeit – ausgehend von der Frage nach der Erschlossenheit von Sein – wird in der Darstellung immer wieder auf offene Punkte von Heideggers Denken hingewiesen, die weiter diskutiert werden müssen, ohne jedoch die Spannung sogleich in eine Apologetik oder Kritik aufzulösen. So werden zum einen Heideggers Fokussierung auf den eigenen Tod (die es uns allererst ermöglichen soll, das Todesphänomen überhaupt verständlich zu machen) Levinas' Einwände vom Tod des Anderen als »erstem Tod« entgegengehalten. Zum anderen wird Heideggers Erörterung der Geschichtlichkeit des Daseins als Geschick des Volkes näherhin beleuchtet. Dabei verschweigt Trawny nicht, dass sich Heidegger vom »revolutionären Elan Hitlers [...] sowie von seinem entschieden vorgetragenen Nationalsozialismus (der sich später als verlogen herausstellen sollte) ohne Zweifel angezogen gefühlt« (S. 73 f.) hatte. In der natio-

nalsozialistischen Machtergreifung erblickt Heidegger laut Trawny das »Geschick« Deutschlands als »die mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität« für ein »freies Existieren [...] vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz« (GA 2, 516). Dieser philosophisch-biografische Irrweg wird jedoch von Heidegger selbst grundlegend zu revidieren versucht. So hält Trawny fest: »Wie verblendet diese Affirmation des Nationalsozialismus gewesen ist, hat später kein anderer als Heidegger selbst vor allem in seinen Vorlesungen und Aufsätzen über Hölderlins Dichtung deutlich werden lassen« (S. 74). In den Texten nach 1934 sieht Trawny eine »Art philosophischer Selbstkritik« (S. 90), die sich dezidiert gegen jede Form des Faschismus, vornehmlich aber gegen die nationalsozialistische Ausprägung, wendet. Da sich Heidegger nie direkt zu seinem Rektorat geäußert hat, erblickt Trawny mit Derrida in diesem Schweigen einen »Stachel für das Philosophieren der Gegenwart, eine ständige Herausforderung, sich der Verstrickung des Denkens in die Geschichte, in der so etwas wie die Shoah geschehen konnte und wieder geschehen kann, auszusetzen« (S. 76). Das Bemerkenswerte an Trawnys Ausführungen besteht darin aufzuzeigen, dass Werk und Leben bei Heidegger nicht einfachhin zu trennen sind und es sich beim hochschulpolitischen Engagement des Philosophen nicht lediglich um eine persönliche Betätigung handelt, die keinerlei Auswirkungen auf sein Denken hat. Trawny vertritt zudem die streitbare These, dass das Spätwerk Heideggers – vornehmlich die Besinnung auf die Dichtung und die Überlegungen zur Technik – als permanente Auseinandersetzung mit Totalitarismen zu lesen sei. In einer positiven Weise geht er den Möglichkeiten einer ethisch relevanten

Lektüre in erhellenden Ausführungen zur ontologischen Differenz nach, die das heideggersche Philosophieren für einen Diskurs der Freiheit eröffnen könnten, da sich dieses Denken eines vorursprünglichen Zwischen jeder Tendenz der Identität und Totalität, jeder Synthesis oder Rückbindung auf ein festes Fundament entschieden verweigert und damit entscheidende Impulse für weitere Überlegungen – etwa bei Derrida, Levinas oder Irigaray – liefern kann.

Der dritte Teil setzt sich mit dem Ereignisdenken nach der so genannten »Kehre« auseinander und berücksichtigt dabei vor allem Heideggers vermeintlich »zweites Hauptwerk«, die *Beiträge zur Philosophie*. Dort schreibt Heidegger nicht nur gegen eine Reduktion des Seienden auf seine technische Machbarkeit und Nutzbarkeit für ein Subjekt an, sondern er ringt in erster Linie darum, das Seinsgeschehnis selbst zu bedenken, ohne jedoch – wie noch in der Fundamentalontologie – von einem Seienden, auch nicht von einem ausgezeichneten, auszugehen. Die Eigenart des Seyns artikuliert sich darin, nur als sich verbergende Lichtung verstanden werden zu können. Denn in jedem Offenbarwerden von etwas Seiendem zeigt sich das Erscheinen selbst gerade nicht, sondern es entzieht sich. Das menschliche Dasein kann weder diese Verweigerung des Seyns einholen noch weiß es darüber zu verfügen, es vermag ihr lediglich zu entsprechen. Menschsein besagt demnach, sich aus diesem Moment der Responsivität her zu verstehen. Die Identität des Vollzuges von Zuspruch des Seyns und Entsprechen des Menschen ereignet sich zugleich als Austrag der Differenz, aus dem die Relata allererst hervorgehen und sich somit einer deckungsgleichen Kongruenz entziehen: »Einerseits ist das ›Ereignis‹ mit

dem ›ereigneten‹ ›Dasein‹ identisch, andererseits entfaltet es in der ihm immanenten ›Verweigerung‹ eine Differenz« (S. 99). Folglich geschieht das dialogische Denken *in* der Kehre nur als ein Zumal von »[A]ufeinanderzu- bzw. [V]oneinanderwegbewegen« (S. 99).

In einer Destruktion der metaphysischen Tradition zeichnet Heidegger die für das abendländische Denken wirkmächtigen Weichenstellungen nach: Der philosophische Diskurs, aber auch alle anderen Wissenschaften sind dabei seit der klassischen Antike vornehmlich vom Vorrang der Logik und der damit einhergehenden Ontologie der Vorhandenheit geprägt. Dieser methodischen Zugangsart wohnt eine Universalisierungstendenz inne, die sämtliche Bereiche – etwa auch die der Ethik und der Natur – dominiert. Dieser Verengung versucht Trawny im vierten Abschnitt seiner Einführung mit Heideggers Überlegungen zur Dichtung ein alternatives Verständnis von Sprache entgegen zu halten. Gegen eine instrumentalistisch-anthropozentrische Sprachauffassung versteht er das menschliche Sprechen als ein Entsprechen, das den Zuspruch zu vollbringen, nicht jedoch zu bewirken hat. Doch darüber hinaus weist Trawny darauf hin, dass Heideggers Hölderlin-Interpretation eine eminent politische Dimension aufweist, indem er nicht nur einer Vereinnahmung dieser Dichtung für chauvinistische Zwecke deutlich entgegentritt, sondern zudem einer Europäisierung des heideggerschen Denkens, insbesondere durch die Deutung der »vaterländischen Umkehr«, Vorschub leistet: Das »Eigene« kann nur in Berührung mit dem »Fremden« aufbrechen und ist somit nicht etwas, worin man sich immer schon befindet oder das man gar im Vorhinein bereits besitzt, sondern dorthin bleibt man immer

über das Angesprochensein durch das Fremde unterwegs. Für Trawny weist Heidegger damit die »faktische Politik der Nationalsozialisten« (S. 134) zurück.

Im fünften Kapitel widmet sich der Autor Heideggers Auseinandersetzung mit der Technik, die nicht als pauschale Ablehnung aller Modernisierungsversuche vonseiten eines naiven Heimatverbundenen zu interpretieren sei, sondern in ihrer spezifischen Ambiguität verstanden werden müsse: In der Verwendung der Technik beherrscht der Mensch nicht nur die Natur, sondern er wird auch von ihr bestimmt, da er im Alltag zumeist unfähig ist, ihr Funktionieren oder ihr Nichtfunktionieren zu erfassen. Die *téchne* wurde bei Aristoteles noch als eine dianoetische Tugend und damit als eine Wissensform angesehen; uns aber ist ein verständnisvoller Umgang abhanden gekommen. In der Technik wird zudem alles Seiende auf seine Machbarkeit reduziert – eine gefährliche und besorgniserregende Dynamik, die selbst vor dem Menschen nicht mehr Halt macht. Unterschiedlos wird dabei das menschliche Dasein mit anderen zweckrationalen Prozessen vermengt. In dieser Analyse sieht Trawny auch deutlich Heideggers philosophische Kritik an der nationalsozialistischen Massenvernichtung, indem das Einzigartige der Shoah nicht nur darin gesehen wird, »dass sie überhaupt, sondern *wie* sie stattgefunden hat« (S. 156). Mit Adorno und Arendt teilt Heidegger laut Trawny die Auffassung einer geschichtlich angelegten Totalisierung eines bestimmten Menschen- und Weltverständnisses, »in dessen Konsequenz der ›Verwaltungsmassensmord‹ erst möglich wurde« (S. 156). Der Ort dieser Besinnung bei Heidegger ist ein dichterischer: Bereits Sophokles hat die eigentliche Hybris des Menschen darin fest-

zumachen versucht, dass er nicht um seine Endlichkeit und Begrenztheit weiß und sich über das ihm zugestandene Maß hinaus erhebt. Einzig die Dichtung – vornehmlich die Hölderlins – weiß um die »existenziellen Nöte und Quellen unseres Lebens« (S. 159) und eröffnet mit dieser alternativen Sicht innerhalb der totalisierenden Technikwelt – und hierin erblickt Heidegger ein rettendes Moment – einen »Durchblick in ein anderes freies Dasein« (S. 160).

Im sechsten und letzten Abschnitt skizziert Trawny die breite Rezeption des heideggerschen Denkens in der Philosophie und darüber hinaus (u. a. in der Literatur bei Celan oder Handke), auf die er schon in der gesamten Einleitung immer wieder hinweist. Dabei kommen aber nicht nur Denker zu Wort, die sich intensiv – wie etwa Gadamer, Derrida, Levinas oder Arendt – mit Heidegger auseinandergesetzt haben. Angeführt werden auch Philosophen (wie Adorno, Carnap und Anders), die sich schroff von diesem Denken abzugrenzen suchten.

Trawnys Einleitung in Heidegger ist eine rundum lesenswerte und gelungene Hinführung zu dieser schwer zugänglichen Art des Philosophierens – nicht nur für beginnende Ein- und voreilige Aussteiger. Er scheut sich nicht, Worte wie »Geviert« oder »Ereignis«, »Gestell« oder den »letzten Gott« zu gebrauchen, nachdem er sie jedoch eingängig mit eigenen, gut nachvollziehbaren Erläuterungen der Leserschaft näher gebracht hat, und versteht es auch didaktisch, sie umsichtig in das Grundanliegen des Philosophen einzubetten. Daneben vermag er auch dem Kenner der heidegger-

schen Texte neue Wege einer ethisch-politischen Lektüre aufzuzeigen.

Amir Ferizagic / Matthias Flatscher, Wien

Anmerkung

- 1 Der zweite Part der Sammelrezension wird die Monografien von Geier (Geier, Manfred: *Martin Heidegger*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005) und Jahraus (Jahraus, Oliver: *Martin Heidegger. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam 2004) besprechen.

Neuere Literatur

- ▶ Madalina Diaconu: *Tasten – Riechen – Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*. Würzburg: Königshausen & Neumann [Orbis Phaenomenologicus, Studien 12]. 494 S., ISBN 3-8260-3068-0, EUR 49,80.

Tastsinn, Geruchssinn und Geschmackssinn stellen innerhalb der Philosophie nach wie vor ignorierte Sinne dar. Das gilt auch für philosophische Disziplinen wie die Phänomenologie, die der Sinnlichkeit ihre besondere Aufmerksamkeit schenken. Diesem Manko will Madalina Diaconu Abhilfe verschaffen. Vieles spricht dafür, dass ihr das in ihrer voluminösen, fast 500 Seiten umfassenden Arbeit gelungen ist. Die Arbeit versteht sich als der Entwurf einer »Ästhetik des Tastens, Riechens und Schmeckens« in phänomenologischer Perspektive (S. 16). Diaconu schließt dabei ausdrücklich an die ästhetischen bzw. ästhetischen Entwürfe von Wolfgang Welsch, Gernot Böhme, Martin Seel und Arnold Berleant an. Das Spektrum der von ihr herangezogenen Phänomenologen wiederum reicht von Husserl über Heidegger zu Merleau-Ponty, bleibt aber nicht auf diese beschränkt. So wird beispielsweise auch Hermann Schmitz' leibphänomenologischer Ansatz – insbesondere seine Theorie von den Atmosphären – ausgiebig wahrgenommen. In auffälliger Weise bleibt dabei eine Festlegung auf einen phänomenologischen Ansatz aus, vielmehr wird immer dann auf phänomenologische Konzepte zurückgegriffen, wenn sie sich für eine bestimmte Thematik als sinnvoll erweisen (gleiches gilt im Übrigen auch für andere Vertreter der Philosophiegeschichte). Daraus ergibt sich, dass die Phänomenologie nicht Gegenstand der Arbeit, sondern deren Mittel

bildet. Die Wahl der Themen stellt ein weiteres augenfälliges Charakteristikum dieser Arbeit dar. Es sind nicht unbedingt klassische philosophische Fragen, denen Raum gegeben wird. Es sind großteils außerphilosophische Themenkomplexe, denen nachgegangen wird. Bezüglich der ästhetischen Komponente des Tastsinns werden die bildenden Künste, hier insbesondere die moderne Kunst, sowie das modische Phänomen des Tattoos oder der Tanz untersucht. Bezüglich des Geruchssinnes geht Diaconu den Weg einer Konfrontation der olfaktorischen Kunst mit einer »Theorie der Parfümeure«. Schließlich wird der Geschmackssinn anhand von Beispielen aus der Gastronomie und der so genannten Eat-Art näher untersucht. Eine interdisziplinäre Zugangsweise ist folglich neben der phänomenologischen Perspektive das zweite charakteristische Merkmal dieser Arbeit. Der philosophische Entwurf einer »Ästhetik der anästhesierten Sinne« nimmt Züge einer breit angelegten Kulturanalyse an, wie man sie in den philosophischen Cultural Studies zu finden vermag. Dass solche Themen und kulturellen Phänomene wie Tattoos, die Kultur und Industrie der Düfte sowie die moderne Gastronomie Eingang finden, kann als Besonderheit dieser Studie angesehen werden.

Den Beginn machen einige einführende Überlegungen zur Ästhetik der so genannten Sekundärsinne sowie eine Darstellung der für Diaconu wichtig gewordenen Ansätze von Welsch, Böhme, Seel und Berleant. Die Bedeutung der synästhetischen Wahrnehmung wird eigens hervorgehoben. Im anschließenden Hauptteil werden Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn hintereinander separat in einem eigenen Teil behandelt. Ausführlich werden unterschiedliche, vor allem kulturspezifische

Aspekte des jeweiligen Sinnes behandelt. Dieser Teil ist der umfangreichste Teil der ganzen Arbeit, und er zeichnet sich durch besonderen Materialreichtum aus. Das Spektrum der Thematisierungen in den einzelnen Unterkapiteln ist ziemlich breit gefächert. So werden im ersten Teil zum Tastsinn physiologische Aspekte sowie kulturtheoretische Interpretationen des Tastsinns ebenso aufbereitet, wie eine Ästhetik der Taktilität in der Kunst nachgezeichnet. Blindenkunst, Body Art und das Phänomen des Tattoos finden hier neben vielen anderen ihren Platz. Ebenso breit gefächert stellen sich die Teile zum Geruchs- und Geschmackssinn dar. Was den Geruchssinn anbelangt, wird man beispielsweise mit ausgewählten Aspekten einer Kulturgeschichte der Parfümerie konfrontiert, einschließlich der Geschichte des Parfumflaschendesigns. Und betreffend den Geschmackssinn findet zum Beispiel auch die legendäre Kochphilosophie des österreichischen Filmtheoretikers Peter Kubelka Aufnahme in die Arbeit, indem unter anderem nach Art einer »Metaphysik des Kochens« das »geheime Wesen des Wiener Schnitzels« nachgezeichnet wird (S. 415).

Eine phänomenologische Theorie der Sinneserfahrung in systematischem Sinne, wie man sie früher etwa von Erwin Straus her kannte und wie man es sich vielleicht zu Beginn für den Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn erwartet hatte, bleibt aus. Es dominieren Darstellungen verschiedener kultureller Phänomene die drei Sekundärsinne betreffend. Die Beispiele sind derart umfangreich, dass man nicht alle aufzuzählen vermag. In der Vielzahl liegt eine gewisse Stärke, denn die vielen Beispiele öffnen den Blick für die Ästhetik der Sekundärsinne in unserer Kultur, und wer sich je mit diesen Sinnen beschäftigen möchte, wird

zweifelsohne fündig werden in dieser Studie. Andererseits besteht möglicherweise die Gefahr, dass man sich als Leserin in diesen hunderten von Seiten – und den roten Faden der Theorie verliert.

Im Schlussteil (»Der primäre Sinn einer Ästhetik der Sekundärsinne«) werden einige theoretische Schlussfolgerungen aus den detailreichen Ausführungen im Hauptteil gezogen. »Ansätze einer allgemeinen ästhetischen Theorie« werden vorgeschlagen. Praktisch gesehen, wird dieser Anspruch auf zweifache Weise eingelöst. Erstens werden drei Begriffe, nämlich »Patina« (Tastsinn), »Atmosphäre« (Geruchssinn) und »Aroma« (Geschmackssinn) eingeführt, um sie als eigenständige »ästhetische Werte« (S. 437) für eine ästhetische Theorie der Sekundärsinne fruchtbar zu machen. Wird der Metaphorik sprachlicher Begriffe schon im Hauptteil immer wieder Bedeutung zugemessen, so wird diese auch auf die Begriffe Patina, Atmosphäre und Aroma zur Geltung gebracht, womit ihnen eine sehr viel größere kulturelle Semantik zukommt. Zweitens macht Diaconu einen Schritt in Richtung pädagogischer Aufklärung. Offenbar ist für sie die Frage, was angesichts der »Unterentwicklung« der Sekundärsinne in der westlichen Kultur gefordert ist, eine wichtige gesellschaftliche Frage. Die Lösung liegt ihrer Meinung nach in der Erziehung von Kindern und Erwachsenen hinsichtlich der von ihr dargelegten Sinne. Es handelt sich hierbei allerdings um eine »Sinnespädagogik« mit hohem Anspruch, denn letztendlich sollte es bei diesem Erziehungsprogramm zugleich auch immer um einen »Wandel des Wesens« gehen oder, wie mit Anklängen an Heidegger formuliert wird, um eine »Entfaltung seines Wesens [des Menschen] unterwegs« (S. 463). Der Kunst wird diesbezüglich eine beson-

dere Rolle beigemessen. Sie wird über das Denken gestellt: Sie sei »kritischer als das so genannte kritische Denken« (S. 462), so Diaconus Ansicht.

Silvia Stoller, Wien

- ▶ Shunsuke Kadowaki: *Riyuu no kuukan no genshougaku. Hyushouteki shikusei hihan* [Phänomenologie des Raums der Gründe: Kritik der repräsentationalen Intentionalität]. Tokio: Soubunsha 2002. 197 S., JYen 3800,-.

Die Geschichte der Phänomenologie in Japan ist fast so alt wie in ihrem Herkunftsland. Schon in den 1920er Jahren begaben sich zahlreiche Philosophen wie Shuuzou Kuki, Kiyoshi Miki und Gen Tanabe nach Marburg oder Freiburg und studierten direkt bei Edmund Husserl und Martin Heidegger. Der wissenschaftliche Austausch war damals keinesfalls einseitig. Husserl schrieb beispielsweise im Jahr 1923 für die japanische Zeitschrift *Kaizou*, und Karl Löwith, einer der bekanntesten Schüler Heideggers, arbeitete zwischen 1936 und 1941 an einer Universität im Norden Japans.

Auch die nachkommenden Generationen setzten sich sehr intensiv mit der Phänomenologie auseinander, was daraus ersichtlich ist, dass das Übersetzungsprojekt der Gesamtausgabe Heideggers erfolgreich fortschreitet (bis jetzt sind über 40 Bände ins Japanische übersetzt worden). Jedoch ist auch kaum zu übersehen, dass die Phänomenologie nicht mehr wie früher den höchsten Status in der philosophischen Forschung genießt und der Einfluss der analytisch-philosophischen Fragestellungen und Lösungen immer größer wird. Damit beschäftigen sich vor allem die angelsächsischen Philosophen, und sie scheinen

sich von denen der Phänomenologie zu unterscheiden.

Kadowaki widmet sich einerseits als Mitherausgeber der japanischen *Heidegger-Gesamtausgabe* und als Mitglied des Wissenschaftsbeirats für das *Heidegger-Jahrbuch* dem Dialog der phänomenologischen Forschung zwischen Japan und Europa. Andererseits beschäftigt er sich seit seinem Aufenthalt an der University of California in Berkeley mit der analytischen Philosophie. In seinem Buch verdeutlicht er vor diesem Hintergrund die schwer zu verstehende Philosophie Husserls und Heideggers in klar formulierter analytisch-philosophischer Terminologie und zeigt erneut ihre Bedeutsamkeit und Tragweite auf. Dabei beruht seine Strategie auf der Unterscheidung von drei Positionen in Bezug auf die *Intentionalität*: Repräsentationalismus 1 (R1), Repräsentationalismus 2 (R2), und Anti-Repräsentationalismus (AR). Der R1 ist eine Position, welche seit Descartes die neuzeitliche Philosophie stark prägt, wobei die Intentionalität in einem *Referenz-Modell* interpretiert wird. Nach dem R1 besteht der intentionale Zusammenhang darin, dass das Vorstellende (Idee, die als Zeichen sprachlich ausgedrückt werden soll) für das Vorgestellte (Gegenstand) steht. Dabei wird vorausgesetzt, dass es eine Stück-für-Stück-Übereinstimmung zwischen einem intentionalen Erlebnis und seinem intentionalen Gegenstand geben soll.

Aber wie kann diese normative Forderung der Übereinstimmung erklärt werden? Laut Kadowaki trägt der R2, welcher am Anfang der gegenwärtigen Philosophie bzw. in der Zeit von Gottlob Frege und Edmund Husserl entstanden ist, dazu bei, diese normativen Aspekte der Intentionalität zu erläutern, wobei der Idee der Überein-

stimmung interessanterweise keine Bedeutung mehr beigemessen wird. Für die analytische Philosophie und die Phänomenologie ist die Intentionalität im Wesentlichen normativ, weil der Glauben (*belief*), der im Repräsentationalismus immer als erstes Exempel der Intentionalität herangezogen wird, in Form der bedeutungsvollen Proposition *wahr oder falsch sein soll*. Dieser Punkt, dass die Intentionalität mit der normativen Forderung der Wahrheit zusammenhängt, war schon im neuzeitlichen Ansatz impliziert, wurde aber noch nicht klar herausgestellt.

Dies kommt nach Auffassung Kadowakis daher, dass der R1 zwei wichtige Charakteristika der Intentionalität übersieht. Ersteres besteht darin, dass der intentionale Akt ein *commitment* sei. Der Wahrnehmungssatz stehe nicht wegen der magischen Kraft für die ihr entsprechende Tatsache der Außenwelt, sondern weil der Wahrnehmende selbst ihn für wahr halte. Dieser Commitment-Charakter führt zu einem anderen Charakteristikum. Solange das Subjekt ein einzelnes intentionales Erlebnis im Sinne eines »etwas für wahr halten« durchführt, soll es seinen eigenen Glauben rechtfertigen (*justify*) können. Um zu glauben: »Die Prüfung fällt aus« und diesen Glauben für wahr zu halten, muss man zahlreiche Gegebenheiten auch glauben bzw. für wahr halten, die den betreffenden Glauben rechtfertigen können, wie etwa: »Diese Information steht auf der Tafel«, »Die Informationen auf der Tafel sind zuverlässig« usw. Die Intentionalität ist nur als ein Teil eines *intentionalen Netzwerkes* möglich, das Kadowaki, die Terminologie von Wilfrid Sellars übernehmend, den »Raum der Gründe« (*space of reasons*) als holistisches System des Schließens nennt.

Aber zu diesem intentional-holistischen Netzwerk gehört nicht nur Glauben, sondern gehören auch Intentionen für eine Handlung. Die Intention »Ich mache einen Spaziergang (statt zur Uni zu fahren)« kann durch den Glauben »Die Prüfung fällt aus« gerechtfertigt werden. Kadowaki macht in diesem Kontext auf folgenden, entscheidenden Punkt in seinem Buch aufmerksam, der schon im Nebentitel »Kritik der repräsentationalen Intentionalität« angedeutet wird. Er meint, dass Intentionen für eine Handlung zunächst und zumeist nicht explizit bzw. ausdrücklich in einem klar formulierten Satz vorgestellt werden, sondern dass die Unausdrücklichkeit den wesentlichen Charakter darstellt.

Hierzu ein Beispiel in Form einer Frage: Handeln wir nicht in den meisten Fällen, ohne zuvor eine propositionale Repräsentation gebildet zu haben? Wenn ein erfahrener Handwerker z. B. mit einem Hammer nagelt, hätte vor Beginn der Arbeit seine Intention dafür in einer expliziten Repräsentation liegen müssen, die in dem Satz formuliert werden sollte: »Ich hämmere, um den Nagel einzuschlagen«. In Wirklichkeit gehen wir, wie dieses Beispiel andeutet, mit den weltlichen Dingen um, ohne uns die Intention für eine Handlung jedes Mal thematisch bzw. propositional vorzustellen.

Solche Überlegungen führen zur dritten Position: Hier ist die Intentionalität für uns, die In-der-Welt-Handelnden, zumeist keine propositionale Repräsentation, und der unthematische bzw. implizite Charakter – im Gegensatz zum Repräsentationalismus – ist nicht irgendein Mangel, sondern konstitutiv für die Intentionalität. Für diesen Anti-Repräsentationalismus ist die propositionale Repräsentation höchstens ein sekundäres Phänomen, das auf der »ur-

sprünglichen Intentionalität« basiert, die den »Raum der Gründe« nicht auf das repräsentationale, kognitive Erkennen, sondern auf die praktische Handlung hin kontextualisiert.

Die Unterscheidung der drei Positionen in Bezug auf die Intentionalität bietet Kadowaki einen neuen Gesichtspunkt für den Diskussionsstand der gegenwärtigen Philosophie. Der R1 ist laut Kadowaki auch noch in der Gegenwart wirkmächtig. Neuere Versionen findet man in der englischen empiristischen Tradition des 20. Jahrhunderts oder auch bei Autoren wie z. B. Gareth Evans und Fred Dretske, die die Wahrnehmungserfahrung als einen vorbegrifflichen, d. h. vom begrifflichen Netzwerk unabhängigen »Informationszustand« ansehen. Ohne Zweifel geht der Großteil der gegenwärtigen Philosophie sowohl in der analytischen Philosophie als auch in der Phänomenologie auf die Kritik am R1 ein. Diesem R2 können unter den analytisch-philosophischen Autoren Donald Davidson und John R. Searle zugeordnet werden. Kadowaki ist jedoch der Meinung, dass Husserl den R2 am radikalsten entwickelt hat.

Husserl zeigt, warum wir über die intentionale Wahrnehmung *eines* Dinges sprechen, obwohl das, was uns je gegeben ist, nur ein Aspekt jenes Dinges ist. Husserl würde nach der Interpretation Kadowakis folgendermaßen auf die oben genannte Frage antworten: Der holistisch-horizontale Zusammenhang der Motivationen wirkt schon in der jeweiligen Wahrnehmung, und die weltlichen Dinge oder die Welt im Ganzen erscheinen uns als Korrelat des gesamten Netzwerkes des motivierenden Glaubens. Der zunächst gegebene Aspekt eines Dinges wird nämlich ein Grund dafür bzw. motiviert zu glauben, dass dieses Ding

möglicherweise in allen Aspekten erfahren werden kann. Jeder gegebene Aspekt kann seinerseits nicht als *ein* Aspekt *desselben* Dinges erfahren werden, ohne sich auf die mögliche Realisierung seiner vollkommenen Erfahrung zu richten. Von daher gesehen ist es unmöglich zu denken, dass jede Intentionalität, wie das Referenz-Modell annimmt, ohne weiteres für ihren Gegenstand steht.

Kadowaki legt ferner dar, dass die husserlsche Erklärung der Intentionalität schon einen ersten Schritt zum AR darstellt. Denn Husserl behandelt in seiner späten Periode das *passiv-vorprädikative* Wahrnehmungsurteil, welches nicht in einem expliziten Satz formuliert wird, sondern als nicht repräsentierbare Intentionalität gilt.

Solch nicht propositionales oder vorpropositionales Artikulieren des menschlichen Verständnisses zu untersuchen, ist für Kadowaki der Kern der Philosophie Heideggers. Diese kommt bei ihm als epochemachender Versuch vor, der den Übergang vom R2 zum AR ganz bewusst als eigene Aufgabe übernommen hat. Während der Repräsentationalismus, vom Unterschied zwischen dem R1 und dem R2 abgesehen, es für selbstverständlich hält, dass die Intentionalität in erster Linie propositionale Repräsentation bedeutet, analysiert Heidegger die Intentionalität als praktisches Umgehen mit Zuhandenem, das durch das unthematische bzw. nicht repräsentierbare Verständnis des In-der-Welt-Seins vorgezeichnet wird. Kadowaki macht darauf aufmerksam, dass das In-der-Welt-sein, das durch das Selbstverständnis als Zweck des Umgehens mit Zuhandenem (Worumwillen) und den praktischen Sinnzusammenhang des Zuhandenen (Um-zu) in der einheitlichen Bedeutsamkeit strukturiert ist,

nach Heidegger als etwas Unthematisches oder Verborgenes verstanden werden muss, solange uns das Zuhandene ohne Störung begegnet, und dass dieses Verständnis explizit bzw. propositional thematisiert werden kann, wenn der Umgang mit Zuhandendem gestört ist. Die propositionale Repräsentation kann nur in einer ungewöhnlichen Situation in der Praxis entstehen und ist insofern im Wesentlichen unpropositionalen Verständnis des In-der-Weltseins fundiert. Durch das Hervorheben dieses Arguments bietet Kadowaki ein klares Bild von Heidegger als Anti-Repräsentationalisten.

Die Bedeutsamkeit dieses Buches besteht darin, dass es, von der Debatte zwischen dem R1, R2 und AR ausgehend, die Problematik der gegenwärtigen Philosophie umfassend und deutlich darstellt und für einen produktiven Dialog eine Brücke zwischen der Phänomenologie und der analytischen Philosophie baut. Am Schluss soll auf eine Diskussion von Michael Dummett hingewiesen werden, die für weitere Überlegungen zu dem in diesem Buch behandelten Thema sehr wichtig ist.

In seinem Buch *The Seas of Language* erläutert Dummett, dass unser Verstehen im Wesentlichen praktisches Können sei.¹ Dieses Können kann seiner Ansicht nach auch im propositionalen bzw. theoretischen Verstehen vorgestellt werden. Die Unterscheidung zwischen dem praktischen Können und seiner theoretischen Vorstellung entspricht dem Anschein nach der heideggerschen Unterscheidung zwischen dem praktisch-hermeneutischen Als und dem theoretisch-apophantischen Als. Aber sie entspricht ihr nicht tatsächlich. Denn Dummett behauptet ferner, dass das theoretische Verstehen von Propositionen *nur implizit* durchgeführt werden kann. Hier

wird die vorurteilshafte Idee infrage gestellt, die auch Heidegger nicht ablehnt, dass das propositionale Verstehen im Gegensatz zum praktischen ein explizites bzw. ausdrückliches Vorstellen sei. Der Idee nachzugehen, dass das theoretische Verstehen von Propositionen selbst nur als implizites möglich ist, könnte ein Schlüssel für die weitere Radikalisierung des anti-repräsentationalistischen Projekts sein.

Takashi Ikeda, Wien

Anmerkung

1 Michael Dummett: *The Seas of Language*, Oxford, New York: Oxford University Press 1993.

► Burkhard Liebsch: *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2006. ISBN 3-938808-10-1, EUR 32,-.

In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven, wie der Untertitel des Buches von Burkhard Liebsch lautet, soll das Phänomen der Trauer einer erneuten Betrachtung unterzogen werden. Die von Liebsch vorgenommene Sichtung dient dabei weniger einem Resümee des nicht gerade unbescheidenen Literaturkanons zum Thema Trauer als einer Arbeit am Phänomen: Es geht um die Frage nach dem *Sinn der Trauer*. Diesen gilt es, so die Ausgangshypothese des Buches, quer zur *Funktion der Trauer* (nämlich die Überwindung des Verlusts und der Ersatz des Verlorenen) erst aus dem zum Allgemeingut geratenen Terminus der Trauerarbeit und dem klinischen Diskurs der Normalität wieder freizulegen. Diese

Wiedergewinnung der Trauer soll letztlich ausgestattet mit dem neu bedachten Begriff einer *anderen oder dritten Trauer* (jenseits deren normaler oder pathologischer Formen) zu einer *Ethik* beitragen, die sich »der ökonomischen« Logik der Substituierbarkeit und der Vergleichbarkeit überhaupt entzieht« (S. 15). Im Anschluss daran versucht Liebsch die Ergebnisse seiner theoretischen Klärung am Diskurs anderer Disziplinen, insbesondere jenem der Geschichtswissenschaft, weiter auszuloten bzw. zu nuancieren.

Dass die Frage nach der Bedeutung der Trauer (und der Melancholie) und dem Verhältnis zum Anderen *als* Anderen gerade in der Moderne (Freuds wenige Seiten in *Trauer und Melancholie* zu diesem Thema liefern dazu nur den – allerdings labyrinthischen – Schlüsseltext) so virulent wird, sieht Liebsch im Aufbrechen der Ökonomie des Ausgleichs durch die Auflösung transzendenter Heilsvorstellungen begründet. Die Moderne lässt eine »jeglicher metaphysischen Garantie entbehrenden Trauer« (S. 53) als neues Phänomen erst eigentlich hervortreten. Sie geht einher mit einer Zuspitzung der Erfahrung von Alterität, indem sie »den der Zeit preisgegeben Anderen *als solchen*« (S. 53) erstmals (außerhalb eines transzendenten Rahmens) radikal zum Vorschein kommen lässt. Es fällt nun deutlicher aus, dass für das Nachleben des Anderen einzig die Überlebenden (qua Trauernden) die Verantwortung tragen: »Wie wir uns im Modus der Erinnerung, des Gedächtnisses und der Trauer zum abgeschiedenen Anderen verhalten, davon hängt nun erst, in der Moderne, seine Zukunft *ganz und gar* ab« (S. 53). Dies impliziert eine veränderte Gewichtung in der Ethik der Trauer, die sich von einer Pflicht des Über- und Weiterlebens (wie sie etwa

Freud – ohne jedoch transzendenten Trost noch anbieten zu können – forderte) zu einer Pflicht des Gedenkens und der Treue zum Anderen in einer Trauer, die sich nicht aufzehrt, verschiebt. Diese radikalisierte Form der Endlichkeit stellt die Perspektive dar, unter welcher Liebsch seine *Revisionen der Trauer* einrückt und mit seiner Theorie der *dritten Trauer* zu beantworten versucht.

Zur Wiedergewinnung der Trauer wertet Liebsch diese gegenüber einer als pathologisch qualifizierten Melancholie zunächst deutlich auf. Die Melancholie sei gerade eine »*Verdrängung der Trauer*« (S. 39), die mit einem Verlust des intentionalen Gegenstands einhergeht. Liebsch vertieft in diesem Punkt noch die Unterscheidung Freuds, dass im Gegensatz zum Trauernden der Melancholiker gerade nicht wisse, »*was*« er am geliebten Anderen verloren habe (vgl. Freud, SA III, S. 199), wenn er der so revidierten Melancholie jeglichen erkennbaren Bezug zu einem konkreten Anderen abspricht: »Während die Trauer in Wahrheit stets den *Sinngehalt des Betrauernden von etwas oder jemanden hat*, büßt die Melancholie genau diesen Sinn ein und reduziert sich allzu bereitwillig auf [...] eine Traurigkeit im allgemeinen, die aber kein Verhältnis zu einem Verlust im besonderen mehr hat« (S. 73).

Die ganze Last der Intentionalität, Geschichtlichkeit und Alterität wird damit der Trauer aufgebürdet, während die Melancholie als »gegenstandslose Befindlichkeit« (S. 36), die »von der Larmoyanz nicht mehr weit entfernt ist« (S. 39), vielleicht etwas vorschnell abqualifiziert wird. Liebsch scheint hier tatsächlich nur mehr ein Zerrbild der oft grüblerischen und unkonventionellen Formen der Melancholie vor Augen zu haben, wenn er diese als »bequeme Ohnmacht«, die sich in »Plattitüden voller

Wehmut« bekundet, abtut. Nur die Trauer halte dem verlorenen Anderen die Treue, indem sie unter Zurückweisung jeglicher Äquivalente sich sowohl einer »ökonomischen Lebensrechnung« als auch einer Vergleichsgültigung des Verlusts in einer diffusen, inhaltsleeren und letztlich rein selbstbezogenen Befindlichkeit widersetzt.

Diese hellsichtige Form der Trauer ohne unbewussten Schatten fasst Liebsch unter dem Begriff der schon erwähnten »dritten Trauer« zusammen. Die dritte Trauer würde damit eine »nicht melancholische Treue zum Verlorenen, die sich über die Wirklichkeit nicht hinweg täuscht« (S. 93), beinhalten. Sie gelte, »jenseits von Normalität und Pathologie psychischen Lebens, dem Anderen als Anderem« (S. 101). Diese Trauer würde das verlorene Objekt »als abwesendes und in seiner Abwesenheit durch die Trauer erst rückhaltlos ›realisiertes‹ der Erinnerung aufgeben« (S. 94). Sie soll somit »die schlechte Alternative« (S. 105) von normaler Trauer einerseits und pathologischer Melancholie andererseits überwinden und das Auseinandertreiben von *Sinn und Funktion der Trauer* ausgleichen helfen. Es stellt sich allerdings an dieser Stelle die Frage, ob es eine so beschaffene Trauer tatsächlich geben kann (und Liebschs positive Antwort geschieht nicht ohne Zögern, wie seine zahlreichen Fragesätze andeuten) oder ob diese Form der Trauer nicht doch die Projektion eines ethischen Desiderats bleibt.

Vom Standpunkt der Psychoanalyse aus, auf deren Archäologie sich Liebsch in seiner philosophischen Reflexion ausdrücklich bezieht, finden zwei wesentliche Aspekte der Psychodynamik der Trauer in der Syntheseleistung der dritten Trauer möglicherweise zu wenig Beachtung. Es ist dies zum einen die unreduzierbare »An-

dersartigkeit«, »Fremdheit« bis »Feindlichkeit« des (auch geliebten) Andern, die sich in dem von Liebsch vielleicht unterbewerteten Phänomen der *Ambivalenz* niederschlägt. Gerade die Annahme, dass die Trauer dem Anderen *als* Anderen gilt, fordert die Frage nach dem Umgang mit dem, was am geliebten Andern fremd geblieben war oder gar »feindselige Gefühle« (Freud, SA IX, S. 53) auslöste und dem daraus resultierenden Gefühlskonflikt heraus. Denn es ist oftmals gerade diese Ambivalenz, welche sich posthum verstärkt, die die Not des Trauernden oder Verlassenen verkompliziert und die kontemplative Form des »Andenkens« erschwert. Das Verhältnis zum »verinnerlichten Anderen« ist somit kein eindeutiges sondern zumeist ein höchst spannungsgeladenes. Dies führt zur Frage, in welchen Formen sich der »verinnerlichte Andere« in der innerpsychischen Repräsentation darstellt. Geschieht die »Verinnerlichung« tatsächlich in der »reinen« Form von sprachlich markierten Zeichen qua Erinnerung, wie es Liebsch für seine Trauertheorie postuliert, oder gibt es am Anderen nicht doch ein »Mehr«, das sich der Benennbarkeit und Bezeichnung entzieht? Ist das Gedächtnis nicht immer schon mit den problematischeren und unreifen Vorstufen der inneren Objektwelt kontaminiert, die den Stachel des Anderen aber umso deutlicher und schmerzlicher in den Selbstbezug übertragen? Bestünde die Repräsentation des Anderen aber nicht mehr einzig in der Repräsentation durch Zeichen, sondern trüge immer auch archaischere Introjekte in sich, ließe sich die klare Scheidung zwischen »normaler« und »pathologischer« Trauer(-arbeit) gerade nicht mehr halten.

Trotz eines Exkurses zum Begriff der nicht aufhebbaren Exteriorität des Anderen bei Levinas hält Liebsch aber weitgehend

an der begrifflichen Trennschärfe der dritten Trauer und der Möglichkeit der Repräsentation des Anderen in der Erinnerung fest, die zwar die Abwesenheit weder »beschönigen noch vergleichgültigen« (S. 94) würde, die unreiferen, roheren und widersprüchlichen Bezüge zum verlorenen Anderen aber umgeht. Die Anerkennung und das Austragen dieser »Paradoxie der Verinnerlichung« in einem schmerzhaften Selbstwiderspruch, den Liebsch, als »das Äußerste, was die dritte Trauer leisten könnte« (S. 101), zwar durchaus in Erwägung zieht, stellt er in der Hoffnung auf eine mögliche Synthese letztlich wieder in Frage.

Liebsch bleibt jedoch nicht bei der Kennzeichnung der dritten Trauer stehen, sondern erweitert diese zu einer Theorie der Subjektivität, die sich »im Zeichen des Abschieds« (S. 84) konstituiert. Die Rekonstruktion eines sich »abschiedlich formierenden Ichs« (ebd.), das sich im Niederschlag der verlorenen Objekte herausbildet, führt Liebsch wieder näher an psychoanalytisches Terrain heran und legt die Spur der Trauer in die ersten Anfänge der »Ontogenese des Ichs« (ebd.) hinein. Aus den psychoanalytischen Prämissen zieht er die entscheidende philosophische Konsequenz, dass sich das Subjekt erst aus dem »Ereignis des Verlierens« (S. 55) heraus gebiert und man diesem Ereignis nur gerecht wird, wenn es nicht überdeckt wird von »Vorstellungen der Kompensation, der Wiedergutmachung, der Egalisierung« (ebd.). Die Spur der Trauer wird damit zu jenem Riss im Selbst, der sich nicht mehr kitten lässt. Das Selbstverhältnis kann durch die Erfahrung des Verlusts des Anderen in keinen »reinen« Selbstbezug mehr aufgelöst werden. Das Ich, schreibt Liebsch, ist »das verlassene, aber »aufgeschlossene« Haus des

Anderen« (S. 85). Eine »bruchlose« Identität wird damit von Anfang an untergraben. Dieses Aufbrechen der Identität(en) ist allerdings mit der scheinbar klaren Trennung von Trauer und Melancholie kaum mehr in Einklang zu bringen. Liebsch akzentuiert also nochmals seine Auffassung: Selbstwerdung und »Veränderung« (S. 133) werden nun enger zusammengezogen, wenn er schreibt: »Ein Selbst gibt es nur, insoweit psychisches Leben die dramatischen Erfahrungen des Wahrnehmungs-, des Objekts- und Liebesverlusts überlebt, um den nach Maßgabe dieser Erfahrungen überlebten Anderen zu verinnerlichen« (S. 132). Genauso spricht Liebsch von einer »Widersetzlichkeit des Anderen gegen jede rückhaltslose Verbildlichung« (S. 270), die, indem sie den Andern auf ein »lesbares Objekt« reduziere, nur einer »besonderen Art der Blindheit« entspreche. Diese »Unlesbarkeit des Anderen«, die immer etwas Offenes, ein Stückchen »vergangener Zukunft«, etwas auf immer Entzogenes beinhaltet, ist es zugleich, welche das trauernde Subjekt weiterhin affiziert und jede »Reinform« der Trauer, der Repräsentation und der Subjektivität sprengt. Liebsch selbst kommt nun auf die von ihm zuvor noch auflösbar erscheinende aporetische Grundsituation zurück. Das »Geschehen der Trauer«, heißt es nun in einer Fußnote, kann *nur* [Kursivierung K. E.] im *Widerstreit* des ethischen Sinns und der Funktion der Trauer wirklich verstanden werden« (S. 151). Jede einseitige Auflösung des Widerspruchs, sei es zur Reduktion des Schmerzes oder der »Glättung« der Theorie, würde ein vorschneller Kompromiss bleiben. Die Maßgabe der Trauer (und der Umgang mit diesem Widerstreit) wird in eine Frage der geschichtlichen Verantwortbarkeit hinein gelegt.

Auf die »Bedeutung der Trauer als Dimension geschichtlicher Existenz« (S. 66) wurde von Liebsch schon zu Beginn hingewiesen. Dass eine Philosophie der Trauer zu den Grundlagen der Geschichtswissenschaft einen wertvollen Beitrag leisten kann, zeigt Liebsch ausdrücklich, wenn er die Erfahrung des Todes des Anderen in die Geschichtswissenschaft re-introjiert. Letztere, so Liebsch, ist als Diskurs »nur auf der Basis des zuvor erfahrenen Zusammenhangs von Tod und Trauer« (S. 123) entstanden, welcher aber durch eine »nachträgliche epistemologische Neutralisierung« (S. 122) vergessen worden ist. Auf diesem Nicht-Vergessen beruhe aber gerade die Ethik der Geschichtswissenschaft als Verantwortung für das kollektive Gedächtnis, das in der Allgemeinheit des Begriffs über das Schicksal der Einzelnen (der Feinde eingeschlossen) nicht hinweggeht. Auch die Geschichtswissenschaft ist somit von den unbequemen Phänomenen der Ambivalenz und der Antinomie nicht verschont. Eine »lebendige« Form der Geschichtswissenschaft bleibt aber gerade »von einer *unaufhebbaren Inspiration der Trauer*« (S. 160) getragen. Auf die lesenswerten Ausführungen Liebschs zu *Trauer, Gedächtnis und Geschichte* mit Bezugnahmen (und Kritikpunkten) zu Noras und Assmanns Gedächtnistheorien – insbesondere der Frage nach der Stellung eines »nationalisierten kollektiven Gedächtnisses« (S. 215) und der Möglichkeit der Trauer um Unbekannte – kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.

Es soll aber nochmals deutlich gemacht werden, in welchem Sinne es Liebsch über den Exkurs zur Geschichtswissenschaft gelingt, gerade das Phänomen der Trauer für eine Ethik stark zu machen. Diese geht aus von der »Gabe der Nicht-Indifferenz« (S.

143), die sich nicht in einer neuen Form der Ontologie oder Logik ausdrückt, sondern im Akt der »Zeugenschaft« und des »Versprechens« kundtut; eines Versprechens im Sinne einer Weigerung sich auch in der Zukunft mit den »Tatsachen« einfach abzufinden und einer Zeugenschaft, die sich auf den Ereignischarakter des Verlusts beruft und sich nicht in Substituten begleicht. Diese »Nicht-Indifferenz« gilt dem unersetzbaren Andern und stellt sich der Maßlosigkeit des Verlusts, einer Maßlosigkeit, wie sie sich vielleicht nur in dem der Trauer korrespondierenden Phänomen der Liebe wiederfindet.

Klaus Ebner, Augsburg

► Dieter Mersch: *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006. ISBN 987-3-88506-618-7, EUR 14,90.

Dieter Mersch ist seit 2004 Inhaber des Lehrstuhls Medienwissenschaft am Institut für Künste und Medien der Universität Potsdam. In der Einführungsreihe bei Junius hat er den Band zur Einführung in Medientheorien verfasst und damit eine bestehende Lücke geschlossen. – Der Zeitpunkt ist gut gewählt: Tatsächlich kann man von einer Konsolidierung des Spektrums an Disziplinen sprechen, die sich den Medienwissenschaften zurechnen. Zu einer solchen Festigung gehört immer auch das Festschreiben von Themensträngen und Theorieschulen.

Wie wenige andere Bereiche polarisieren sich die Medienwissenschaften im deutschsprachigen Bereich in soziologisch-kommunikationswissenschaftliche, philosophisch-kulturwissenschaftliche und künstlerisch-praktische Ansätze. Die Einführung versucht nun nichts Geringeres als eine

Vermittlung der drei Gebiete, indem sie sich auf die der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Medien insgesamt zugrunde liegenden Theorien konzentriert, insofern diese einen spezifischen Medienbegriff aufweisen. Die bisher vor allem im Rahmen von Anthologien (erinnert sei etwa an das *Kursbuch Medienkultur*) vorliegenden Grundlagentexte werden dabei in kongenialer Weise eingeordnet und bewertet. Dem Autor gelingt es daher zu zeigen, wie auf der Ebene der grundsätzlichen Positionierung die verschiedenen Stränge der Medienwissenschaften nicht nur vergleichbar werden, sondern zueinander in einem geradezu symbiotischen Verhältnis stehen. Nach Mersch kommt jedem Bereich seine eigene Bedeutung im Mediendiskurs zu: Kommunikationstheoretischen Ansätzen ist es überhaupt erst zu verdanken, dass Medien als solche in den Blick rückten, und das heißt vor allem die Debatte um Massenmedien im 20. Jahrhundert. In der Rückschau setzt die Diskussion im Zusammenhang mit der Reflexion des Kinos und Radios, aber insbesondere auch des Pressewesens ein. Die Funktion philosophischer Ansätze wiederum besteht darin, sich erst spät, dann aber dafür verstärkt programmatisch in die Diskussion einzumischen, wodurch die Philosophie ihre Vorläuferschaft wie darüber zugleich auch ihre Zuständigkeit erkennt. Es ist also nur konsequent, dass die Einführung von Mersch chronologisch mit Medientheorien vor dem Medienzeitalter einsetzt und von Platons Schriftkritik über die Kunst- und Sprachphilosophie des 18. Jahrhunderts hin zu Nietzsches Aufwertung des Scheins und der Oberfläche sowie dessen Einsicht in die Mediengebundenheit jedweder menschlichen Artikulation führt.

Es zeichnet die Einführung von Beginn an als eine solche aus, dass sie die komplexen Inhalte in einem stets nachvollziehbaren Argumentationsgang und mit verständlichen Worten vermittelt. Elementar ist die in diesem Zuge vorausgeschickte Klärung des Medienbegriffs anhand einer kurzen Genealogie, also nicht in einer bloßen Begriffsgeschichte, sondern als Darstellung der Umbesetzung, die der Begriff im Laufe der Theorieentwicklung erfahren hat. Hier wird deutlich, warum frühe Medientheorien nicht vom »Medium« gesprochen haben: Der Begriff war schlichtweg von der Wahrnehmungstheorie, der Logik oder auch dem Spiritualismus besetzt. »Medium« als technisches Artefakt oder Mittler kam und konnte vielleicht erst im Zeitalter der Industrialisierung und der Massen in den Blick kommen. Unter »Philosophie« fasst Mersch aber nicht allein das Nachdenken über Sprache, Schrift und Kunst vor dem 19. Jahrhundert, sondern auch dezidiert die Klassiker der Gegenwart, namentlich Flusser, Baudrillard, Virilio, Kittler und Luhmann, deren Texte Mersch allesamt detailliert, aber nie detailverliebt analysiert. Zusammen mit dem Abschnitt über die »Kanadische Schule« bildet dieser Abschnitt das Zentrum der Einführung. Die gegenwärtige Medientheorie wird erst verständlich – so zeigt der Aufbau der Einführung – durch die Abkehr vom Medienpesimismus der marxistischen Schule zugunsten der medienoptimistischen Sichtweise des kultur- und technikorientierten Ansatzes aus Toronto: Mit Harold Innis, vor allem aber Marshall McLuhan wurde ein Medienverständnis angebahnt, das heute noch die theoretische Hauptherausforderung bildet. Diese kondensiert in der Frage, wie der Einfluss des Mediums auf die Nachricht zu bewerten ist und was daraus

für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Medien folgt. Den Studierenden wird damit neben der begrifflichen Genealogie noch eine andere Herkunftsbeschreibung an die Hand gegeben, aus der ersichtlich wird, wie es überhaupt zur Thematisierung des Materialitätsaspektes von Medien kommen konnte und letztlich, warum die Diskussion darüber anhält, ob Medientheorie eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt von Medien oder nicht vielmehr mit der technischen Gerätschaft ist. In diesem Zusammenhang findet sich auch der einzige Abschnitt, der die Einleitungsabsicht des Bandes außer Acht lässt; gleichwohl ist es derjenige, der das Buch auch für »Nichtanfänger« mehr als lesenswert macht: Mersch zeigt auf, wie ein deterministisches Medienverständnis, das sich bei McLuhan angebahnt findet und schließlich von Friedrich Kittler in aller Konsequenz zur Grundlage der Medienanalyse gemacht wurde, dem Anspruch sowie bereits dem Gestus nach astreiner Hegelianismus ist: Denn der Geist, der einst aus den Geisteswissenschaften vertrieben werden sollte, wurde fortan *nicht nicht mehr* gesucht, sondern nur umso mehr im Medium selbst vermutet, das es daher zum Sprechen zu bringen gelte.

Im dritten und letzten Schritt stellt Mersch seinen eigenen Ansatz vor, in welchem schließlich der Zusammenhang von Kunst und Medialität wichtig wird: Er behandelt im Zuge dessen auch Heideggers und Derridas Relevanz für eine Medientheorie, hält sich vor allem aber – dies wird vom Autor weniger explizit gemacht – an Adorno, wenn er den bisherigen Medienphilosophien eine »negative Medientheorie« an die Seite und gegenüberstellt. Mersch's Auffassung zufolge können alle Theorien, die Medien oder Medieninhalte reflektieren, eines nicht überwinden: dass

sie im Medium der Sprache zum Ausdruck kommen. Doch ein Sprechen und Schreiben *über* Medien kann gerade zu der Überzeugung verleiten, die Darstellung und Informationsübermittlung mittels Zeichen seien die Matrix jedweden Medienvorgangs. Dagegen besteht nach Mersch das Potenzial von (Medien-)Kunst darin, dass diese durch den Gebrauch auch der nichtsprachlichen Vermittlung zur theoretischen Bestimmung von »Medialität« – also des Vermittlungsprozesses – befähigt ist. Bereits in seiner Habilitationsschrift über *Materialität, Präsenz, Ereignis* (München 2002) sowie dem begleitenden Band *Ereignis und Aura* (Frankfurt a. M. 2002) hatte Mersch auf diese Grenze des semiotischen Paradigmas und des Symbolverständnisses hingewiesen. Hier nun schlägt er vor, dass die Medienreflexion nicht zur Begründung einer Disziplin oder zur Bestärkung von Fachgrenzen allein betrieben werden sollte, sondern ihren Zwecken in der Gewinnung einer Aufmerksamkeit für die Leistungen künstlerischer Tätigkeit finden kann, die zunächst vor allem in der Verunsicherung des Rezipienten und einer Störung des eingeübten Mediengebrauchs besteht; also die Wahrnehmung dessen zu ermöglichen, was seinerseits erst mittels eines Mediums möglich wurde – kurz: zu zeigen, *wie Medien Präsenz erzeugen*. Ohne das Wort zu verwenden, zeigt Mersch damit, dass die Medientheorie einer Phänomenologie – im nichthegeleschen Sinne – bedarf.

Stephan Günzel, Jena

- ▶ Alice Pechriggl: *Chiasmen. Antike Philosophie von Platon zu Sappho – von Sappho zu uns*. Bielefeld: transcript 2006. 188 Seiten, ISBN 3-89942-536-7. EUR 20,80.

Zugegeben, das Buch ist schwer leserlich geschrieben. Man muss hineinfinden, und manche Sätze erschließen sich auch beim Zurückblättern und nochmaligem Lesen nicht. Dazuhin gilt es, die mitgebrachten Vorstellungen vom methodisch Üblichen in den Wind zu schlagen: Von Platon zur Psychoanalyse? Sappho als Philosophin? Anthropologie und Triebtheorie, *gender* in der Antike? Ist man das Denken in historischen Abständen gewöhnt, so sträuben sich zunächst die Haare. Denn die Sprünge über die Jahrtausende hinweg sind ernst gemeint. Alice Pechriggls Buch wagt sich heran an ganz lange Linien.

Dennoch genießt man es beim Lesen zunehmend – das wilde Gelände, das sich in den insgesamt acht Studien auftut. Pechriggl knüpft an an die Positionen der „School of Paris“ in der griechischen Altertumswissenschaft, an Castoriadis, Loraux, Vernant, Vidal-Naquet und andere. Die Psychoanalyse, feministische Philosophinnen, Phänomenologie und (selten genannt) Foucault fungieren als weitere Bezüge. Pechriggl wählt die phänomenologisch virulente Figur des Chiasmas – die diagonale Verkreuzung zwischen zwei übereinander gestellten Gegensatzpaaren, also das X mit vier Ecken oder Extremen und einem *metaxy*, einem überdeterminierten Zwischen in der Mitte – zum Leitmotiv und zugleich zur Methode. Denn hat nicht die Antike so gedacht? Pechriggl macht die Probe. Sie bürstet die Platon-Philologie gegen den Strich. Sie lässt die festen Muster der Ideengeschichte außer Acht. Sie assoziiert neu. Datierungen erscheinen, aber es wird ihnen

ihre Macht genommen. Die Antike erscheint so fremder denn je. Und paradoxerweise zugleich auch ungewohnt nah: Plötzlich erscheint das *atopon*, das Seltsame, am besten übersetzt durch das Wort »queer« – oder das *deyte*, das »nun schon wieder« des Leides in Sapphos *Ode an Aphrodite*, ist schön übertragen durch ein an Lacan gemahnendes »encore!«.

Körper/Leib und Seele sind nicht getrennt, wie die christliche Deutungstradition es bis heute will. Das arbeiten namentlich die ersten, aber eigentlich alle Studien des Bandes heraus. Vielmehr stehen sie in Vermittlungen, in denen sich die Dinge diesseits und jenseits so oder so möglicher Verkreuzungen »mischen«. Wie *soma* und *psyche* so stehen *opsis* (Sicht) und *theoria* (Betrachtung) oder auch *anemos* (Wind) und *pneuma* (Atem) im Gegensatz zueinander und lassen sich doch im diagonalen Übergang aufeinander hinordnen. Die Schmerzen der weiblichen Geburt und der von Sokrates im Theaitetos beschworene Geburtsschmerz des Erkennens sind Gegensätze (die körperliche Geburtshilfe ist Frauensache, die geistige Sache eines Mannes), derselbe Gegensatz verweist aber doch – über die Differenz von Körper und Geist hinweg – auf eine die Geschlechter eben nicht eindeutig zuweisende, sondern auch vertauschende Topologie (hier wie dort ist das Hervorbringen Geburtshilfe und der oder die Geburtshelfende eine Amme). Pechriggl spricht von einer »psychosomatische[n] Topologie der Seele« (S. 48), um die antike Phänomenologie von *psyche* und *soma*, von *eros* und *philia* (mit der *hedone* als unbestimmter Kreuzung/*metaxy* in der Mitte, aber auch der im Aristophanes-Mythos in Platons Symposion unterschlagenen Bisexualität als einer solchen *metaxy*) von allen einfachen Dualismen zu befreien.

Die Geschlechterdifferenz ist einerseits machtvoll, andererseits wird sie ironisiert. Sie bleibt »eine problematische Zerschneidung im Bereich des Eros« (S. 69) und wird von den Göttern nachträglich erst an die Fortpflanzungsfunktion gekoppelt.

Ein Kernstück von Pechriggls Überlegungen ist ihre Entscheidung, Sappho als kongeniale weibliche Vorläuferin, Spiegelfigur und Quelle Platons – genauer: des „chiasmatischen“ Platon –, in ihre Analyse einer vor-aristotelischen Eros- und Philo-sophie-theorie mit einzubeziehen. Sappho er-scheint radikaler als Platon: Im Verzicht auf Unsterblichkeit, in der Reziprozität von Liebendem/r und Geliebtem/r (*erastes* und *eromenos*, für Frauen in beiden Rollen über-liefert Platon nur ein Wort: *hetairistriaí*), aber auch in ihrer Thematisierung des Al-terns.

Bereits mit Aristoteles ist die Logik von *chiasma* und *metaxy* weitgehend ver-schwunden. Ethische Wertigkeiten legen die Individuen auf eine Geschlechtsnatur und auf politische Rollen fest. Hierauf geht Pechriggl mit Abschnitten zur aristoteli-schen *philia*, zur Mutterliebe, zur aristoteli-schen Zeugungslehre und dann mit auf den politischen Körper zielende Analysen ein. Wie sich bei Aristoteles die Geschlechter-differenz naturalisiert, nämlich auf eine einfache Bipolarität von Reproduktion und Produktion verengt, so wird mit ihm auch das Denken zur Sache der Bürger-Männer, und der militärische Männerkorps wird zum Paradigma des politischen Körpers schlechthin. Anders als bei Platon, eher ei-nem »Parodisten der Herrschaft« (vgl. S. 135), zirkulieren nun im politischen Kör-per nicht mehr miteinander korrespondie-rende Formen des Begehrens, des Begeh-rens der Wahrheit, aber auch propagandis-tische Taktiken wie diejenige der *pheme*,

des Gerüchts. Es regiert vielmehr das *telos* einer organischen Einteilung und Teilhabe der Glieder am Ganzen, und das ergibt eine »segregationistische Wirklichkeit« (vgl. 161), die auf dem männlichen Einzelnen (*aner*) als Grundfigur des Menschen (*antro-phos*) basiert. Aus der historisch älteren *an-dreia*, dem draufgängerischen Mut des Ein-zelhelden, wird die Tugend des standhaften Ausharrens in der festen Heeresformation. Pechriggl skizziert die platonische Version der Formung des Soldatenkörpers: Nicht im Sinne der Husserl'schen Differenz von fühlend-erlebendem innerem Leib und ä-üßerlich greifbarem Ding-Körper, sondern im Chiasma von Leib als unbestimmbarem Verhältnis von *psyche* und *soma* sowie Kör-per als formiertem und begrenztem *soma* andererseits (vgl. S. 176). Aristoteles er-gänzt hier das Paradigma der zentralen Steuerung, den *kybernetes* als Kopf und Lenker eines Heeres, das ein Körper ist. Frauen, Kinder und Sklaven sind hier nur als formloses Gegenstück, als letztes Aufgeb-ot im Bürgerkrieg (der *stasis*) oder im Rah-men der Reproduktionsfunktion des kämpfenden Körpers integriert. Biopoliti-sche Motive fließen damit nicht erst bei Aristoteles, sondern auch schon bei Platon in die Sorge um die Reproduktion der Stadt als ein solcher Gesamtkörper mit ein (vgl. S. 162).

Das Buch über Chiasmen streut Anre-gungen aus, denn das Chiasma kann tat-sächlich als ein »Mobile« betrachtet wer-den, wie es im Text mehrfach heißt. Pech-riggl nutzt das Chiasma dabei anders als et-wa Merleau-Ponty in *Le Visible et L'In-visible*, bei dem die Verkreuzung der Seh-nerven als Metonymie für das reversible In-einander und Ineinsfungierens von zwei-er erscheint. Pechriggl setzt konsequent auf die Vierheit der vier Extreme des X, die

umspringenden bis zu drei Gegensatzpaare, die sich im Spiel der vier Pole auf tun, sowie auf die changierenden Übergänge in einer Mitte, zu der es stets vier Hinwege gibt. Das Chiasma wirkt so wie ein Schlüssel zur Vielheit und zu multiplen Fragen nach der Mischung. Das Bild vom Schlüssel passt auch auf die Leseerfahrung. Nicht aus allen Passagen des Buches fällt gleich viel Licht. Aber alle schließen etwas auf. Sie knacken einen überlieferten Jargon, einen abendländischen Selbstabsicherungscode. So sorgt das Buch für Bewegung in einem Feld, im Blick auf das manche meinen, das Wichtige sei längst geklärt. Mit Sappho und Platon entsteht die Gegenwelt einer Vergangenheit, die sich womöglich – verführerische Figur der sich berührenden Diagonalen – mit einer Gegen-Zukunft verkreuzen kann.

Petra Gebring, Darmstadt

- Irmgard Rode / Heinz Kammeier / Matthias Leipert (Hg.): *Die Würde des Menschen ist antastbar?* Köln: Lit-Verlag 2005 [Schriftenreihe des Instituts für Konfliktforschung, Bd. 28]. 112 S., ISBN 3-8258-8729-0, EUR 17,90.

Herausragend an dem vorliegenden Tagungsband ist, dass er sich dem Feld der Menschenwürde aus den Blickwinkeln unterschiedlicher Wissenschaften – akademischen wie Praxisdisziplinen – nähert. Die AutorInnen arbeiten an einem inklusiven Begriff der Menschenwürde und wenden sich damit explizit gegen eine exklusive Auslegung der Menschenwürde als potenziell antastbares Gut, vermögen aber gleichwohl die Grenzen des Begriffs als oberstes Prinzip demokratischer Gesellschaften kritisch zu befragen. Anhand der Themen der Bioethik (Weber-Hassemer),

der forensischen Psychiatrie (Norbert Konrad) und des Strafvollzugs (Michael Stiels-Glenn) werden Grenzsituationen aufgezeigt und diese durch historische (Joachim Perels) und analytische (Martin W. Schnell) Betrachtungen untermauert.

Der Begriff der Menschenwürde ist in der westlichen Welt und insbesondere in Deutschland verankert in der Gottesebenbildlichkeit und der Grundlegung der Philosophie Kants. Menschenwürde steht heute in der Diskussion, nicht zuletzt durch strittige Thesen der biomedizinischen Ethik und der Neuinterpretation des Artikels 1 des deutschen Grundgesetzes.

Die AutorInnen des vorliegenden Bandes stimmen doppelt darin überein, dass die Menschenwürde unantastbar ist und dass die Unantastbarkeit allein kein Garant für die empirische Gewährleistung darstellt und insofern ein fortwährender Diskurs über die Bedingungen der Möglichkeit einer Ausgestaltung von Würde erforderlich sei.

Schnell weist die Menschenwürde als in dreierlei Hinsicht interpretationsbedürftig aus: erstens im Hinblick darauf, was ein Mensch ist, zweitens im Hinblick darauf, was Würde ist und drittens hinsichtlich der Frage, in welchem Sinne sie gilt. Aufgrund der Pluralität der Deutungsstreitigkeiten werden von Schnell drei Zugänge zur Menschenwürde unterschieden: Menschenwürde als Idee, als Eigenschaft und als Begegnung. In fünf Schritten wird daraufhin die zentrale These, dass die Menschenwürde absolut gilt, untermauert.

Peter Singers Kriterien einer dem inklusiven Ansatz entgegengesetzten Interpretation der Menschenwürde, also Rationalität, Selbstbewusstsein, Autonomie und Empfindungsfähigkeit, sind für die Konkretisierung dessen, »was« die Menschenwürde im

Einzelfall ausmacht, keineswegs irrelevant, sie sind aber für das »Dass« einer Verpflichtung auf die Menschenwürde nicht hinreichend. Ein Kriterienkatalog, wie ihn bereits Johann Gottlieb Fichte für die Umsetzung des kategorischen Imperativs forderte, scheint für Grenzsituationen der Entscheidungsfindung attraktiv. Schließlich befindet sich etwa der Arzt in der Aufforderung, Entscheidungen über den Fortgang einer Therapie zu treffen, der Vollzugsbeamte in der Aufforderung, über einen Straftäter zu urteilen. Um Entscheidungen treffen zu können, werden nicht nur abstrakte rechtliche Vorgaben, sondern auch eindeutige Kriterien benötigt. Die Suche nach diesen Kriterien darf aber nicht an der Eigenart der Anerkennung des Anderen vorbeigehen.

Die Frage, die sich als roter Faden durch den vorliegenden Sammelband zieht, ist nun, wie mit dieser konflikthaften Differenz von absoluter Geltung und konkreter Ausgestaltung der Menschenwürde verfahren werden kann und soll.

Zwei Aspekte sind hierbei hervorzuheben. Zum einen die Zeitlichkeit des *Dass* und des *Was* der Anerkennung. Philosophie als reflexive Wissenschaft ist in der Lage, im Nachhinein die Kriterien zu bestimmen, die im Angesicht des Anderen bereits anerkannt wurden. Der Aspekt der Zeitlichkeit der Anerkennung führt zu dem zweiten Aspekt, dem der Begegnung. Schnell vertieft diese Sicht, die bekannterweise in den Ansätzen einer Beziehungsethik (Zieger) dargestellt wird, und betont mit einem Blick auf Levinas und Spaemann, dass Menschenwürde an das Verhalten anderen Menschen gegenüber gebunden ist. Das »Ich« ist immer ethisch gemeint, insofern es sich auf einen anderen bezieht. Die These, die in den Beiträgen

von Weber-Hassemer, Konrad, Stiels-Glenn und Perels in den Kontexten des bioethischen Diskurses, der forensischen Psychiatrie, des Strafvollzugs und schließlich der Gesetzgebung aufgegriffen und durchgeführt wird, lautet, dass die Begegnung für die Menschenwürde nicht nur wichtig ist, sondern ihr Fundament bildet. Auch der Strafgefangene hat Würde, mindestens in dem Status der Nicht-Indifferenz durch den Aspekt der Begegnung.

Das »Dass« der Menschenwürde ist unantastbar und keineswegs inhaltsleer. Die Unantastbarkeit besagt aber noch nichts über die Ausgestaltung von menschenwürdigen Verhältnissen. Die Imperativität der Menschenwürde hat ohne das Mitwirken von Experten und letztlich der Bürgergesellschaft, die bestimmend für den Imperativ der Menschenwürde sind, nicht die Macht, Fehlentwicklungen aufzuhalten. Da Kriterien für die Entscheidungsfindung in der konkreten Ausgestaltung der Menschenwürde insbesondere in Grenzsituationen gegeben werden müssen, gilt es, das Augenmerk auf die Form der Unterscheidungsbildung und der Interpretation zu richten.

Der vorliegende Sammelband geht auf die Grundlegung des Gesetzes ein und bietet zudem zahlreiche Anknüpfungspunkte, die Realisierung der Verpflichtung zur Menschenwürde vor dem Hintergrund der aktuellen sozialpolitischen und medizinischen Problematik zu verteidigen.

Anika Mitzkat, Witten

- Florian Uhl / Artur R. Boelderl (Hg.): *Das Geschlecht der Religion*. Berlin: Parerga Verlag 2005. 323 S., ISBN 3-937262-29-6, EUR 30,70.

Selten hält man einen wissenschaftlichen Sammelband mit Texten von Wissenschaftlerinnen – Wissenschaftlerinnen – in Händen, der nicht auf eine deklariert feministische Veranstaltung zurückgeht. So würde man sich den sichtbaren Fortschritt feministischer Forschung gerne vorstellen. Fast ebenso selten ist die Tatsache, dass so viele Wissenschaftlerinnen ein Forum finden, das explizit einem Thema gewidmet ist, in dem in der Regel Frauen mehrheitlich Objekte und nicht Subjekte sind: die Religion bzw. Religionswissenschaft. Zwar haben sich feministische Religionsphilosophinnen und -wissenschaftlerinnen oder Theologinnen auf die Frage der Geschlechtlichkeit spezialisiert, doch das Sprechen über das Geschlecht im Kontext von Kirche, Religion und Religionswissenschaft ist nach wie vor mehrheitlich männlich geprägt, wenn es überhaupt stattfindet. Und noch ein Drittes zeichnet den Sammelband aus: Die Autorinnen des Bandes sind allesamt ausgewiesene Wissenschaftlerinnen ihres Faches: Philosophinnen, Religionswissenschaftlerinnen, Theologinnen und feministische Forscherinnen. Die internationale Besetzung, gemeinsam mit heimischen Wissenschaftlerinnen, rundet das gute erste Bild vom Sammelband ab. Schon aus diesen Gründen wäre er mit dem Prädikat »empfehlenswert« zu belegen. Er wurde von Florian Uhl und Artur R. Boelderl herausgegeben. Die darin versammelten Beiträge gehen auf eine von Uhl und Boelderl organisierte internationale Tagung der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie zurück, die im Juni 2004 an der Katholisch-Theologischen Privatuni-

versität Linz stattfand. Alle ursprünglich auf Englisch gehaltenen Vorträge wurden von Artur R. Boelderl in eine gut leserliche deutsche Fassung gebracht.

Wie die Herausgeber in ihrer Einleitung schreiben, war es das Ziel der Tagung, die »Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, religiöses Erleben im wissenschaftlich-philosophischen Diskurs einzuholen«, genau genommen sollte die »Perspektive der geschlechtlichen Verortung dieses Erlebens« (S. 7) in den Mittelpunkt rücken. Hat die Religion selbst ein Geschlecht, wie wird das Geschlecht in der Religion thematisiert, wie sehen die Konstruktionen von Geschlechterdifferenz aus – das sind einige der zentral in diesem Band verhandelten Fragen.

Nicht wenige Beiträge beschäftigen sich mit der Schöpfungsgeschichte. Thema des Beitrags von *Grace M. Jantzen* (Manchester) ist die Frage nach der Gewalt bzw. den Gewalterzählungen im Judentum und Christentum. Ihre These hinsichtlich der männlichen Herrschaftsgewalt gegenüber lautet, dass nicht der Unterschied der Geschlechter an sich das Problem darstellt, sondern das, was man aus der Differenz der Geschlechter macht (S. 51). Gewalt ist demzufolge auch nichts Natürliches, sondern etwas fortlaufend konstruiertes. *Elisabeth Gössmann* (München/Tokio) untersucht in alten Weisheitsschriften das Geschlechterverhältnis und konzentriert sich dabei auf die Polarisierung von Weiblichkeit in Gut und Böse. Im Hintergrund des Beitrags von *Eveline Goodman-Thau* (Jerusalem) steht die jüdische Religion. Die Frage, die sich die orthodoxe Rabbinerin stellt, ist, wie sich die Andersheit zwischen den Geschlechtern religionsgeschichtlich entwickelt hat. Ähnlich wie Lévinas etwa geht es ihr darum, das Andere nicht als das Eigen-

ne zu assimilieren, sondern das Andere als Anderes gelten zu lassen (S. 95).

Der vielfach propagierte und auch gepflegte Dialog zwischen den Religionen ist sicher wünschenswert, er trägt entscheidend zur Kommunikation und dem Austausch unterschiedlicher religiöser Kulturen bei. Er unterstützt Konfliktvermeidung und Konfliktlösung. So auch die Auffassung von *Bettina Bäumer* (Varanasi/Wien), deren Überzeugung es ist, »daß es in der Begegnung der Religionen, Kulturen und Philosophien um eine gegenseitige Anregung und Bereicherung geht« (S. 113). Ihr Beitrag fällt insofern – und in einem guten Sinne – aus dem Rahmen, als er sich mit der hinduistischen Religion beschäftigt. Der Blick von außen auf das Eigene wird möglich. Der Shivaismus von Kashmir wird als ein nicht-dualistisches System mit einer trinitarischen Metaphysik (Shiva, Shakti, Nara) vorgestellt, in der auch der Geschlechterdualismus auf eine Bäumer zufolge herrschaftsfreie Art und Weise überwunden ist (S. 122 f.). Dem Wunsch nach Dialogbereitschaft zwischen den Religionen wäre allerdings der Wunsch hinzuzufügen, den anderen nicht nur als Bereicherung oder Ergänzung zu sehen. Eine Form der produktiven, gegenseitigen Auseinandersetzung besteht auch darin, sich vom anderen in Frage stellen zu lassen, um in der Kritik vom anderen herkommend, eigene, festgefahrene Überzeugungen, Wahrheiten und Werte sichtbar zu machen bzw. zu transformieren. Dialog sollte nicht nur Austausch, sondern auch Veränderung bedeuten. Das aber fällt Religionen bekanntlich besonders schwer. Religionen sind nicht nur Glaubens- und Wissenssysteme, sie sind auch Herrschaftssysteme.

Amy Hollywood (Chicago) wiederum nimmt einen Zeitungsartikel der Journalis-

tin *Katha Pollitt* über den Afghanistankrieg und die Rolle der USA hinsichtlich des radikalen Islamismus zum Anlass, die Frage nach »feministischen Fundamentalismen« zu stellen.

Im Zentrum von *Gertrude Postls* (Selden, New York) Beitrag steht die US-amerikanische und als Radikalfeministin bekannte Theologin und Philosophin *Mary Daly*, deren Kritik an der patriarchalen Religion und am Christentum wahrlich als radikal zu bezeichnen ist. Sie besteht in erster Linie in der Forderung nach der kompromisslosen Abwendung von der Religion, solange diese auf der Unterwerfung der Frau beruhe und von einer patriarchalen Misogynie geprägt sei. Überzeugend zeigt Postl auf, dass sich jedoch Dalys sprachtheoretischer Ansatz im Vergleich zu ihrer feministischen Religionskritik sehr viel kompromissbereiter zeigt. Mehr noch: Die Diskrepanz zwischen der »rückhaltslosen Kritik« an der Religion einerseits und der »sichtbaren Angepaßtheit« bezüglich ihrer Sprachtheorie andererseits sei verantwortlich für »Dalys Bedeutungslosigkeit in der gegenwärtigen feministischen Debatte« (S. 180).

Zwei Beiträge beschäftigen sich mit Hauptvertretern der philosophischen Tradition. *Susanne Lettow* (Berlin) fragt nach dem »Zusammenhang von Religion und Geschlecht« in Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Obwohl Heidegger einen theologischen Androzentrismus kritisiert, bleibt sein Entwurf aus feministischer Perspektive ihrer Meinung nach insofern unbrauchbar, als die »Inthronisierung« der weiblichen Macht entlang der Schöpfungsgöttin *Cura* mit einer »Radikalisierung von Unterwerfung« (S. 153) einhergehe. *Genia Schönbauersfeld* (Southampton/Wien) beschäftigt sich mit Sören Kierkegaard. Feministische Versuche, den dänischen Philosophen

für feministische Zwecke fruchtbar zu machen, hält sie für eine Modeerscheinung und als eine »fehlgeleitete Tätigkeit« gleichermaßen (S. 127). Ihr Eröffnungssatz »Ich beginne einfach mit der Behauptung, daß Kierkegaard kein Feminist war« (S. 127) bildet zugleich ihre These. Dass Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode* letztlich »eindeutig [...] inakzeptablen Geschlechterstereotypen verbunden bleibt«, ist Schönbaumsfeld zufolge Grund dafür, in ihm auch keinen »heimlichen Feministen« (S. 150) sehen zu können.

Auch zwei der Psychoanalyse Lacans nahe stehende Philosophinnen sind mit der Frage nach dem Geschlecht der Religion befasst, womit auch eine der meiner Ansicht nach heute wirksamsten methodischen Analysemittel Eingang in den Sammelband findet. Dass Geschlechterfantasien nicht selten »Relikte christlicher Ordnungsmuster« sind, bildet für *Ulrike Kadi* (Wien) den selbstverständlichen Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit Boccaccios Griselda-Novelle aus dem *Dekameron*. *Renata Salecl* (London/Ljubljana) wiederum beschäftigt sich in ihrem Beitrag »Wenn die Liebe tötet« der psychotischen Liebe. Auch hier wird mit psychoanalytischem Vokabular Lacan'scher Provenienz (wie zuvor schon bei Kadi) und mit Zuhilfenahme von Foucaults Diskurstheorie gearbeitet. Die Verbindung zum Thema der Religion wird dadurch hergestellt, dass sich Salecl mit dem Fall Andrea Yates aus Texas beschäftigt, einer religiösen Frau und Mutter, die 2001 ihre fünf Kinder in der Badewanne ermordete. Der Fall der Psychotikerin wird nicht nur zur Erklärung der Unterschiede in der Beziehung zu rechtlichen Verboten bei neurotischen und psychotischen Subjekten herangezogen. Salecl schließt mit der Beobachtung, dass die

konfliktvolle Beziehung der Mütter gegenüber ihren Kindern bzw. die »ambivalente Natur der Mutterliebe« nicht grundsätzlich Anlass zur Befürchtung sein muss. Die ambivalente Mutterliebe kann demgegenüber den Kindern sogar im positiven Sinne die Möglichkeit eröffnen, »sich von ihr zu distanzieren und so eine gewisse ›Freiheit‹ zu gewinnen« (S. 293).

Auch die Beiträge von Treusch-Dieter, von Braun und Ammicht Quinn passen thematisch zueinander. Während sich *Gerburg Treusch-Dieter* (Berlin) mit dem »Wundenmanagement«, d. h. dem ganzen Themenkomplex der Wunde und des Blutes innerhalb der christlichen Religion als einer gewissen Form der »Genderstrategie«, beschäftigt und *Christina von Braun* (Berlin) der Symbolik der Kreuzes und des Blutes bis in die Gegenwart nachgeht, ist *Regina Ammicht Quinn* (Tübingen) mit der Bedeutung des Herzens in der christlichen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte befasst. Ob das Christentum selbst, und zwar im Hinblick auf die Frage der Geschlechter, ein »gebrochenes Herz« habe? Nicht nur sind in die Symbolik der »brennenden Männerherzen« und der »leidenden Frauenherzen« die »großen Grunddualismen des abendländischen Denkens« eingeschrieben (S. 239). Die christliche Religion und Herzsymbologie hat ein Geschlecht. Es ist Ammicht Quinn zufolge das männliche Geschlecht, »das, brennend und unverletzbar, alles andere überlagert« (S. 241). Ammicht Quinn endet mit einem Ausblick: »Eine Religion, ein Christentum ohne gebrochenes Herz hätte nicht *ein* Geschlecht und nicht *kein* Geschlecht. Es wäre, wie sein Herz, vieldeutig und vielgeschlechtlich« (S. 241). Gäbe es ein »vieldeutiges« und »vielgeschlechtliches Herz«, dann hieße dies eine Transformation des

Christentums, die die patriarchale Problematik der Geschlechterasymmetrie hinter sich ließe.

Den Schluss bildet ein Beitrag von *Saskia Wendel* (Tilburg). Da Leiblichkeit stets auch »Begehungsvermögen« (S. 305) bedeutet, wie leibphänomenologisch argumentiert wird, hat Religiosität der Menschen auch ein Geschlecht, allerdings, so die These, nicht im Sinne der sexuellen Differenz (S. 311).

Insgesamt bietet der Sammelband einen sehr guten Überblick über die Vielfalt möglicher Thematisierungen hinsichtlich der Frage nach dem »Geschlecht der Religion«. Der Band weist eine thematische Breite auf, der auf eine dementsprechend weit gestreute LeserInnenschaft treffen wird. Ihr gemeinsam wird das Interesse am Geschlecht der Religion sein – und günstigstenfalls auch eine offene Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit der feministischen Theorie. Die meisten Beiträge sind trotz der Vielfalt eng mit der vorgegebenen Thematik befasst. Nur ganz wenigen Beiträgen ist der Bezug weniger deutlich anzusehen, doch lässt sich auch noch das Wenige ohne allzu viel Aufwand mit dem Thema in Verbindung bringen. Nicht alle Beiträge sind einfach zu lesen; manche setzen zweifelsohne ein anspruchsvolles Fachwissen voraus, wollte man selbst die teils komplexen Argumentationen kritisch verfolgen wollen. Doch kann dies durchaus – wie alle anderen Beiträge auch – der Start zu einer näheren Beschäftigung mit den im Band versammelten Beiträgen sein.

Das Cover zielt eine interessante und gut gewählte, äußerst modern anmutende Darstellung einer Mater dolorosa aus dem 17. Jahrhundert mit den sieben Schwertern in der Brust, die die Leidensgeschichte Mariens symbolisiert: Es scheint nicht nur, als

wäre hinsichtlich der Geschlechtergerechtigkeit in den Religionen, allen voran das Christentum, noch viel zu machen.

Silvia Stoller, Wien

Anmerkung

- 1 Die Auffassung, dass diese Vielfalt der Ansätze auch eine »Vielfalt in Beliebigkeit« bedeute und »schlimmstenfalls in Missverständnissen stecken zu bleiben« droht, wenn sie nicht eine »gemeinsame Basis« haben, wie eine Rezensentin kritisch anmerkte, kann ich nicht teilen. Es ist zwar nachvollziehbar, dass stark heterogene Texte aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und verschiedenem Komplexitätsgrad den interdisziplinären Dialog, den die Rezensentin für besonders wichtig erachtet, erschwert, doch was wäre mit einer gemeinsamen Basis gewonnen, wenn man diese äußerlich erzwingen müsste? Und ist diese gemeinsame Basis nicht selbst herstellbar, wenn man sie nicht unmittelbar vor Augen hat? Und wer bestimmt letztlich über das, was man dann »gemeinsame Basis« nennen würde? Siehe Andrea Zimmermann: »Erste Etappe neuer Weggefährtinnen«, in: *Querelles-Net* 19 (Juli 2006), <http://www.querelles-net.de/2006-19/text19zimmermann.shtml> [31. 12. 2006].

- Georg Zenkert: *Die Konstitution der Macht. Kompetenz, Ordnung und Integration in der politischen Verfassung* (Philosophische Untersuchungen, Bd. 12). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 454 S., ISBN 3-16-148484-3, EUR 79,-.

Das Phänomen der Macht prägt seit je die politische Welt. Macht ist in ihr bestimmend. Sie ist jedoch ebenso umstritten. Gängigem Vorurteil gilt Macht nicht nur als vernunftlos, sondern als nachgerade vernunftwidrig: Wo wir es mit Macht zu tun

haben, meint man, ist alles andere als Vernunft am Werk. Wer so denkt, wird nach der Lektüre dieses Buches vielleicht anders denken. Die Opposition von Macht und Vernunft ist, wie die Studien Georg Zenkerts überzeugend zeigen, selbst widervernünftig. Denn sie verweigert sich der Wahrnehmung der tatsächlichen Bedingungen politischen Handelns, zu denen unabweislich die Verflechtung verschiedener Machtinstanzen gehört. Wider eine Dämonisierung der Macht geht es deshalb darum, den Blick genau für die Strukturen der Macht und ihre Verschränkungen zu schärfen, um derart die »Logik« der politischen Welt angemessen zu erfassen. Das gelingt Zenkert auf eine beeindruckende, historische und systematische Perspektiven souverän verbindende Weise.

Der Verfasser selbst beschreibt seine Verfahrensweise als eine historische Untersuchung in systematischer Absicht: Der systematische Anspruch, eine »Typologie der Macht« (S. 18) zu entwerfen, kann sich nur im Bezug auf das historische Material artikulieren. Am Leitfaden dreier verschiedener Machtmodi – Handlungsmacht, Herrschaft und politische Gemeinschaft – und der diesen Erscheinungsweisen der Macht jeweils korrespondierenden Medien – Meinungen, Recht und Institutionen – wird ein kategoriales Modell von Macht entwickelt, das zum einen eine reduktionistische Sichtweise auf das Phänomen der Macht namhaft zu machen erlaubt, zum anderen aber und vor allem einen unverkürzten Begriff von Politik wiederzugewinnen verspricht.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Kapitel. Das erste Kapitel »Politik und Handlungsmacht« (S. 26–114) zeigt, wie in der Antike, beginnend mit Thukydides, Macht als Vermögen oder »Handlungs-

kompetenz« verstanden wird. Die bei Thukydides auftretende »Identifikation von Macht und Möglichkeit« bildet dann auch den »Ausgangspunkt der philosophischen Konzeption von Macht bei Platon und Aristoteles« (S. 29). Als systematischer Fluchtpunkt der Erörterungen kommt dabei insbesondere das Verhältnis von Handlungsmacht und Rhetorik zur Sprache. Denn »Rhetorik ist als die Logik des Möglichen« nach Aristoteles »systematisch auf politisches Handeln bezogen. Sie kommt zur Wirkung als Organ des Handlungspotentials, das politische Macht konstituiert« (S. 75). Die Sphäre der Macht erschließt sich rhetorisch, und Macht gestaltet sich zugleich im Medium der Rhetorik (S. 78 f.). Als primäres Medium der Politik wird die Rhetorik indes depotenziert, sobald – in der römischen Antike – Recht und funktionsfähige Herrschaft ihre Rolle in der Konstituierung der politischen Verfassung übernehmen: Das Prinzip der *auctoritas* institutionalisiert die Rhetorik der Beratung im Medium des Rechts.

Eine grundsätzliche Transformation der klassischen Rhetorik in Verbindung mit einer Neubestimmung des Begriffs der *auctoritas* vollzieht sich in der Spätantike bei Augustinus, mit dem das zweite Kapitel »Politik als Herrschaft« einsetzt (S. 115–215). Denn nun gilt nicht mehr das gemeinsame Handeln, sondern die Wahrheit der christlichen Lehre als »das Ziel, dem der Einsatz der *auctoritas* zu dienen hat« (S. 116). Näher betrachtet, lässt sich bei Augustin nicht nur eine theologische Aneignung antiker politischer Begrifflichkeit, sondern nichts Geringeres als »eine Revolution der politischen Begriffsbildung« registrieren (ebd.). Augustins *De civitate Dei* gibt sich in der Diskreditierung aller Politik geradezu als »Absage an den

Glauben an eine durch Politik gestaltbare Welt« zu erkennen (S. 117). »Der Endzweck der augustinischen Konzeption von Politik erfüllt sich letztlich im quietistischen Ende allen menschlichen Handelns« (S. 124). Den Weg zu einer »säkularen Auffassung von Politik« eröffnet nach Zenkert erstmals Wilhelm von Ockham. Es bedeutet einen radikalen Bruch mit der theologischen Tradition und führt zu einer bemerkenswerten Weiterentwicklung des Machtproblems, dass »die Einsetzung der Macht nun selbst als Vollzug politischer Macht begriffen wird« (S. 133). Macht ist »a deo sed per homines«: Menschliche Macht muss sich selbst Gestalt geben und findet im göttlichen und natürlichen Recht allenfalls eine Schranke (S. 134). Dabei ist vorausgesetzt, dass Herrschaft Prinzip der Politik ist. »Herrschaft ist nicht eine, sondern die Erscheinungsweise der Politik, indem sie der politischen Gemeinschaft durch die auferlegten Gesetze ihre Gestalt gibt« (S. 138). Sofern Politik damit in erster Linie als Akt der Ausübung von Herrschaft erscheint, begründet Ockham ein neues, auf der Basis von Herrschaft entwickeltes Modell von Politik (S. 140), an das Hobbes im 16. Jahrhundert im Konzept einer neuen »Wissenschaft« der Politik anzuknüpfen vermag. Hobbes' Denken gewinnt seine Brisanz und Radikalität nicht zuletzt aus seiner Stellung zur Rhetorik, die als nicht nur wissenschaftlich wertlos, sondern, mehr noch, als politisch bedenklich stigmatisiert wird. Wissenschaftliche, unter der Prämisse der Herrschaft operierende Logik schickt sich an, die Rhetorik als Medium des Politischen methodisch zu beerben. Damit einher geht eine Rehabilitierung des bei Augustin noch diffamierten Machtbegriffs: Macht avanciert bei Hobbes zum »Grundprinzip allen Handelns« (S. 155),

zum »Prinzip und Motor aller Politik« (S. 158). So entwirft der *Leviathan* »eine Theorie der Politik als Phänomenologie der Macht« (ebd.). Die Idee geordneter Herrschaft erweist sich als »Basis des Staates« (S. 163), der auf der »Verklammerung von freiwilliger Zustimmung und Zwang« gründet (S. 170). Damit freilich tritt die Legitimationsfrage entgegen der Absicht der Hobbes'schen Staatskonstruktion eigentlich erst als Problem vor Augen. Lockes Liberalismus arbeitet sich an dem Problem ebenso ab wie Konzeptionen politischer Philosophie, die seit Rousseau »Politik im Zeichen der Volkssouveränität« zu denken aufgeben.

Das so betitelte dritte Kapitel des Buches (S. 216–309) geht dem mit Rousseau einsetzenden »neuen Kapitel des politischen Denkens« nach, in dem die Macht der Konstitution, verkörpert durch die politische Gemeinschaft, das Paradigma der Herrschaft ablöst und als »Basis aller Politik« in Erscheinung tritt (S. 217). Der von Rousseau als Fundament des Politischen veranschlagte Machttypus der Souveränität des Volkes ist grundsätzlich von Herrschaft zu unterscheiden, und insofern vollzieht sich bei Rousseau ein radikaler Bruch mit der Macht mit Herrschaft identifizierenden Tradition (ebd.). Der Vertragsgedanke kann dementsprechend für Rousseau eigentlich auch nur noch metaphorische Bedeutung haben, denn »die politische Gemeinschaft, die Rousseau konzipiert, geht jedem Rechtsakt immer schon voraus«. Der Gesellschaftsvertrag ist deshalb bei ihm kein Herrschaftsvertrag, sondern in ihm geht es um »die Begründung kollektiver Macht, die sich in der Konstitution der Gemeinschaft manifestiert« (S. 222). Die Figur des législateur wiederum kontrastiert in sonderbarer Weise mit der vertragstheoreti-

schen Begründung des Staates. Repräsentiert sie doch den »klassischen Fall von Handlungsmacht«, eine Kompetenz mithin, »die nicht mit den neuzeitlichen Kategorien staatlicher Macht erfaßt werden kann« (S. 224). Es sind deshalb, merkwürdig genug, antike Gestalten (wie Lykurg), die bemüht werden, um für die Entstehungsbedingungen der Verfassung einzustehen. Nicht nur der Gedanke der Volkssouveränität ist freilich mit Rousseau verfassungstheoretisch relevant geworden. Rousseau gibt auch dem Begriff der »öffentlichen Meinung« die für die Folgezeit entscheidende Prägung. »Die Instanz der öffentlichen Meinung löst die antike Rhetorik ab« (S. 233), die öffentliche Meinung gibt sich als (allerdings ambivalentes) Resultat der Vergesellschaftung zu erkennen, wird aber nicht mehr (wie die Meinungen im antiken Verständnis) als Medium aufgefasst, in dem sich die Einzelnen wechselseitig verständigen und über ihre Handlungswelt orientieren. Die Idee der Konstitution, die nach Zenkert »bahnbrechende Leistung Rousseaus« (S. 234), konturiert sich indes erst vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Volkssouveränität im Gefolge der Amerikanischen und Französischen Revolution. Die Diskussion um das amerikanische Verfassungsmodell in den *Federalist Papers* findet deshalb eine ebenso eingehende Darlegung (S. 245 ff.) wie vor allem Hegels Konzeption der Verfassung (S. 284 ff.) und die nachhegelsche Kritik bis hin zu Nietzsche und Foucault (S. 301 ff.).

Entgegen der schon bei Hegel zu beobachtenden und in den Genealogien Nietzsches und Foucaults sich fortsetzenden Entpolitisierung der Macht ist es nach Zenkert »die Aufgabe einer zeitgenössischen Machttheorie, den politischen Sinn der Macht wiederzugewinnen« (S. 310). Dieser

Aufgabe widmet sich das letzte Kapitel unter dem Titel »Die Normativität des Politischen« (S. 310–427). Macht, so lautet die Kernthese, ist durch eine interne Normativität ausgezeichnet. Zenkert demonstriert dies an den einzelnen Machtformen: Handlungsmacht findet ihr normatives Kriterium in konkreten Kompetenzen, Fähigkeiten; Herrschaft ist verwiesen an die Norm des Rechts; die Instanzen der Kollektivmacht schließlich sind durch die Norm der Integration verbunden. Die Organisationen der Macht wiederum sind von drei differenten Medien – Meinungen, Recht und Institutionen – durchzogen, die für das unaufhebbar spannungsvolle Verhältnis zwischen den verschiedenen Sphären verantwortlich sind. Gerade der gelungene (d. h. nichtreduktionistische) Bezug der Machtformen zueinander kennzeichnet, Zenkert zufolge, aber rationale Politik. So zeigt die Analyse der Machtbezüge, auch im Blick auf Pathologien der Macht, mit dem die Untersuchung schließt, »inwiefern Politik in ihrer qualifizierten Form eine reflexive Gestaltung von Macht darstellt« (S. 425). Rationale Politik artikuliert sich in der Reflexivität von Machtstrukturen. Politische Philosophie, die in diesem Sinne die begriffliche Klärung des Phänomens der Macht zu ihrem Geschäft macht, leistet ihrerseits einen respektablen Beitrag zur Förderung normativ verfasster Macht.

Andreas Großmann, Hamburg

Neuerscheinungen

- Andermann, Kerstin: *Spielräume der Erfahrung. Kritik der transzendentalen Konstitution bei Merleau-Ponty, Deleuze und Schmitz*. München: Fink 2007 [Phänomenologische Untersuchungen, 25]. 321 S., ISBN 978-3-7705-4453-0, EUR 39,-.
- Angehrn, Emil: *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 220 S., ISBN 3-8260-3546-1, EUR 34,80.
- Barbaric, Damir (Hg.): *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 224 S., ISBN 3-8260-3522-4, EUR 34,80.
- Becker, Ralf / Christian Bermes / Heinz Leonardy (Hg.): *Die Bildung der Gesellschaft. Schellers Sozialphilosophie im Kontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 236 S., ISBN 3-8260-3551-8, EUR 34,80.
- Bejarano, Julio C. Vargas: *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*. Frankfurt/M. u. a.: Lang Verlag 2006, 368 S., ISBN 3-631-55707-8, EUR 56,50.
- Blank, Stefan: *Verständigung und Versprechen. Sozialität bei Habermas und Derrida*. Bielefeld: transcript 2006, 232 S., ISBN 978-3-89942-456-0, EUR 26,80.
- Boelderl, Artur R.: *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 236 S., ISBN 3-8260-3459-7, EUR 36,-.
- Brenner, Andreas: *Bioethik und Biophänomen. Den Leib zur Sprache bringen*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006. 306 S., ISBN 3-8260-3371-X, EUR 39,80.
- Faust, Wolfgang: *Abenteuer der Phänomenologie. Philosophie und Politik bei Maurice Merleau-Ponty*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 420 S., ISBN 3-8260-3532-1, EUR 49,80.
- Figal, Günter (Hg.): *Heidegger Lesebuch*. Frankfurt/M.: Klostermann 2006, [Seminar Band 21]. 400 S., ISBN 978-3-465-04011-8, EUR 17,80.
- Fischer, Norbert / Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner 2007. 288 S., ISBN 978-3-7873-1816-2, EUR 18,80.
- Gahlings, Ute: *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*. Freiburg, München: Karl Alber 2006 [Neue Phänomenologie, Bd. 7]. 701 S., ISBN-13: 978-3-495-48173-8, ISBN-10: 3-495-48173-7, EUR 55,-.
- Gottstein, Dietrich / Hans Rainer Sepp (Hg.): *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie*. Eberhard Avé-Lallemant zum 80. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 280 S., ISBN 3-8260-3498-8, EUR 39,80.
- Griesecke, Birgit / Erich Otto Graf (Hg.): *Ludwik Flecks vergleichende Erkenntnistheorie*. Berlin: Parerga 2007 [Fleck-Studien 1]. Ca. 120 S., ISBN 3-937262-44-X, EUR 13,90.
- Hagedorn, Ludger / Michael Staudigl (Hg.): *Über Zivilisation und Differenz. Beiträge zu einer politischen Phänomenologie Europas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 340 S., ISBN 3-8260-3585-2, EUR 35,-.
- Hahn, Barbara / Marie Luise Knott (Hg.): *»Von den Dichtern erwarten wir Wahrheit«. Hannah Arendts Literatur*. Berlin: Matthes & Seitz 2007 [Texte aus dem Literaturhaus Berlin 17], 300 S., ISBN 978-3-88221-921-10, EUR 29,90.
- Irrgang, Bernhard: *Hermeneutische Ethik. Pragmatisch-ethische Orientierung in techno-*

- logischen Gesellschaften. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 240 S., ISBN 978-3-534-20269-0, EUR 39,90.
- Jahraus, Oliver: *Martin Heidegger. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam 2006. 271 S., EUR 6,80.
- Krasmann, Susanne / Michael Volkmer (Hg.): *Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript 2007. Ca. 260 S., ISBN 978-3-89942-488-1, ca. EUR 26,80.
- Lawlor, Leonard: *The Implications of Immanence. Toward a New Concept of Life*. New York: Fordham University Press 2006 [Perspectives in Continental Philosophy]. 199 S., ISBN 0-8232-2654-9, US-\$ 20,- (Paperback).
- Leghissa, Giovanni / Michael Staudigl (Hg.): *Lebenswelt und Politik. Perspektiven der Phänomenologie nach Husserl*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 340 S., ISBN 3-8260-3586-0, EUR 35,-.
- Lenger, Hans-Joachim / Georg Christoph Tholen (Hg.): *Mnēma. Derrida zum Andenken*. Bielefeld: transcript 2007. Ca. 230 S., ISBN 978-3-89942-510-9, ca. EUR 25,80.
- Morin, Marie-Eve: *Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy*. Würzburg: Ergon 2006 [Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie 2]. 239 S., ISBN 3-89913-491-5, EUR 32,-.
- Mouffe, Chantal: *Über das Politische*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2007. 150 S., ISBN 3-51812-4838, EUR 8,50.
- Olkowski, Dorothea / Gail Weiss (Hg.): *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*. University Park: The Pennsylvania State University Press 2006. 290 S., ISBN 0-271-02918-8.
- Regener, Susanne: *Visuelle Gewalt. Menschenbilder aus der Psychiatrie des 20. Jahrhunderts*. Bielefeld: transcript 2007. Ca. 220 S., kart., zahlr. Abb., ISBN 978-3-89942-420-1, ca. EUR 25,80.
- Ricoeur, Paul: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*. Übersetzt, mit einer Einleitung versehen und herausgegeben von Peter Welsen. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007. 332 S., ISBN 978-3-7873-1835-3, Kartoniert EUR 22,80.
- Rolf, Thomas: *Erlebnis und Repräsentation. Eine anthropologische Untersuchung*. Berlin: Parerga Verlag 2006. 419 S., ISBN 3-937262-43-1, EUR 38,80.
- Rother, Ralf: *Gewalt und Strafe. Dekonstruktionen zum Recht auf Gewalt*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 148 S., ISBN 3-8260-3466-X, EUR 18,-.
- Ruhs, August / Walter Seitter (Hg.): *Unbewusstes Inszenieren. Symptom – Werk – Leben*. Wien: Sonderzahl 2006. 192 S., ISBN 3-85449-251-0, EUR 18,-.
- Schnell, Martin W. / Angelika Abt-Zegelin (Hg.): *Die Pflege und ihre Sprachen. Interdisziplinäre Beiträge aus Pflegewissenschaft, Medizin, Linguistik und Philosophie*. Hannover: Schlütersche Verlagsgesellschaft 2006. 182 S., ISBN 3-89993-168-8, EUR 26,-.
- Stagi, Pierfrancesco: *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung beim jungen Heidegger*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. 272 S., ISBN 3-8260-3446-5, EUR 39,80.
- Unterthurner, Gerhard: *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung. Wahnsinn – Literatur – Phänomenologie*. Wien: Turia + Kant 2007. 357 S., ISBN 978-3-85132-443-3, EUR 29,-.
- Volke, Stefan: *Sprachphysiognomik. Grundlagen einer leibphänomenologischen Beschreibung der Lautwahrnehmung*. Frei-

burg/Brsg.: Verlag Karl Alber 2006. 384 S., ISBN 987-3-495-48209-4, ca. EUR 42,-.

Waldenfels, Bernhard: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006. 354 S., ISBN 3-518-29413-X, EUR 13,-.

Zizek, Slavoj: *Parallaxe*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006. 445 S., ISBN 3-518-58473-1, EUR 26,80.

Zizek, Slavoj: *How to Read Lacan?* London: Granta Books 2006. 132 S., ISBN 1-86207-894-7, GBP 6,99.

Bateau Livre

FRANZÖSISCHE BUCHHANDLUNG
DR. THOMAS LEITNER

Mo.-Fr.: 8¹⁵-18⁰⁰ Uhr
Sa.: 9³⁰-13⁰⁰ Uhr

A-1090 Wien
Liechtensteinstraße 37
Tel. 0222/317 80 94
Fax 0222/310 44 67



Jobs for Phenomenologists

Impressum

Redaktion

János Békési, Petra Gehring, Andreas Grossmann, Ulrike Kadi, Ralf Linvers, Sebastian Luft, Leif Pullich, Helge Schalk, Martin W. Schnell, Silvia Stoller, Gerhard Unterthurner

Redaktionsanschrift

Wien: Silvia Stoller, Oeiverseestraße 35/5, A-1150 Wien

Bochum: Leif Pullich, Wernburgastraße 18a, D-44892 Bochum

Das Journal Phänomenologie (ISSN 1027-5657) ist gleichzeitig das Mitteilungsblatt der Gruppe Phänomenologie

Preise

Reguläres Abonnement: EUR 14,- (zuzüglich Versand: EUR 4,- innerhalb, EUR 6,- außerhalb Europas); Förderabonnement: ab EUR 24,- (zuzüglich Versand: EUR 4,- innerhalb, EUR 6,- außerhalb Europas); Einzelheft: EUR 10,- (zuzüglich Versand: EUR 2,- innerhalb, EUR 3,- außerhalb Europas)

Bankverbindungen

Deutschland: Sparkasse Bochum, Bankleitzahl 43050001, Konto-Nr. 33407289, BIC: WELADED1BOC, IBAN: DE75 4305 0001 0033 4072 89

Österreich: P.S.K. (Postsparkasse), Bankleitzahl 60000, Konto-Nr. 93042343, BIC: OPSKATWW, IBAN: AT87600000093042343

Für den Inhalt verantwortlich sind: die Redaktion bzw. die VerfasserInnen der Beiträge

Copyright: bei den AutorInnen

Druck/Kopie: facultas, Berggasse 5, A-1090 Wien

Homepage (mit Suchfunktion): <http://www.journal-phaenomenologie.ac.at>

Covergestaltung: Axel Malik (www.die-skripturale-methode.de)

Schwerpunktthemen im Journal Phänomenologie

27, 2007: Castoriadis	19, 2003: Schmerz
26, 2006: Unbewusst	18, 2002: Biopolitik – Giorgio Agamben*
25, 2006: Pierre Bourdieu: Die männliche Herrschaft	17, 2002: Gilles Deleuze*
24, 2005: Phänomenologie, Systemtheorie, Zeittheorie	16, 2001: Beschreibung
23, 2005: Jacques Derrida	15, 2001: Internet
22, 2004: Philosophie der Medien	14, 2000: Phänomenologie und Demokratie
21, 2004: Paul Ricœur	13, 2000: Bedeutung
20, 2003: Hans Jonas	12, 1999: Frieden?
	11, 1999: Hannah Arendt
	10, 1998: Kultur

* vergriffen

ISSN 1027-5657

Castoriadis,

27/2007

Journal of Phenomenology

