

1. Metaphern und deren Relevanz in der politischen Theorie

1.1 METAPHERN IM POLITISCHEN DENKEN

Der Begriff der Metapher stammt aus dem Lateinischen (»metà phérein« – anderswo hin tragen) und bezeichnet das Phänomen der kognitiv sprachlichen Übertragung: eine Bedeutung wird von einem Bereich in einen anderen hinüber getragen – im besten metaphorischen Sinn. Die Spannung zwischen einer Wertschätzung der Metapher und einer strikten Ablehnung zeichnet sich bereits in antiken Werken ab, wo in Aristoteles' System der Rhetorik die Grundlage für die Metaphertheorie geschaffen wurde. Während für Aristoteles die Fähigkeit, gute Metaphern zu finden, ein »Zeichen von Begabung« und dem Vermögen war Ähnlichkeiten zu erkennen (Aristoteles 1994, 75-77), stand Platon Dichtung und Rhetorik ablehnend gegenüber. Diese seien als Ursache für das Verderben »wahrhaft wissenschaftlicher Anlagen« zu betrachten (Platon o.J., 274). Gleichzeitig prägte Platon jedoch selbst Metaphern, die für das abendländische Denken bis heute zentral sind: die Metapher vom Staatsschiff oder das Höhlengleichnis.

Kernkonzepte des politischen Denkens werden als Metaphern tradiert: seien es Vorstellungen der Gesellschaft als wie immer gefasste Ganzheit, als Organismus, Vertragsverhältnis oder als »System«; seien es Vorstellungen vom Staat als Schiff oder Staatskörper mit eigenem Staatsoberhaupt, seinen Organen und Gliedern oder auch Bilder von der Wirtschaft als Blutkreislauf (Jean Jacques Rousseau), Steuern als »Nahrung des Staatskörpers« (Thomas Hobbes), vom Markt als unsichtbarer Hand (Adam Smith), der Nation als zumeist weiblicher Figur in unterschiedlichen nationalen Ausprägungen wie etwa der Marianne oder der Germania usw.

Viele dieser Metaphern werden auch aktuell aufgegriffen und nach Maßgabe situativer Erfordernisse modifiziert und an aktuelle Entwicklungen angepasst: So ist im Zuge neoliberaler Einsparungspolitik und Privatisierungspolitik häufig vom »schlanken«, »abgespeckten« oder »aktivierenden Staat« die

Rede (vgl. Fach 2000; Rose 2000; Sauer 2009; Pühl 2003; Butterwegge 2008), in Berichten über Maßnahmen gegen die Finanzkrise rekurriert man mitunter auf die Vorstellung, man (der Staat) müsse »frisches Geld« als »frisches Blut« in den (aus dem Lot gebrachten) Kreislauf der Finanzwirtschaft pumpen. In neoliberalen Polemiken ist aktuell vom Wohlfahrtsstaat als »nanny-state«¹ oder als »fat lady«² die Rede – Metaphern, die zugleich ein bezeichnendes Licht auf das implizite Gendering solcher Denkfiguren werfen. Auch das hochkomplexe Phänomen der Globalisierung firmiert häufig als Metapher, etwa als »globales Dorf«, das eine romantische Dorfidylle anklingen lässt und dahinter die gewaltsame Seite der Globalisierung zum Verschwinden bringt. Auch die transnationale Europäische Union wird nicht selten als Körpermetapher gedacht. Politische Beobachter und Beobachterinnen diskutieren darüber, wo das *Herz* der Union liege, ob sie *krank*, z.B. von *Eurosklerose* befallen oder *gesund* und *auf den Beinen* sei und wo und wie ihre *Vitalität* zum Tragen komme (vgl. dazu die umfangreiche Untersuchung des deutschen und britischen Printmediendiskurses zum *body politic* bei Musolff 2004, 83-114). Irène Bellier, die im Rahmen ihrer Feldforschung in der EU-Bürokratie die verwendete Metaphorik der EU reflektiert, spitzt ihre Eindrücke folgendermaßen zu: »The blood flowing in the national veins comes up in the Union's arteries« (Bellier 2001).

In diesen und vielen anderen Zusammenhängen wird immer wieder deutlich, dass hier gesellschaftliche, politische und ökonomische Kernkonzepte als Metaphern gefasst, modifiziert und re-aktualisiert werden, die in der Geschichte des politischen Denkens verwurzelt sind.

Gleichzeitig zeichnet sich in einer kursorischen Betrachtung einiger »Klassiker« des politischen Denkens eine tiefe Skepsis gegenüber der Verwendung von Metaphern ab, und zwar vielfach bei jenen, die – wie etwa Platon oder Hobbes – die markantesten Metaphern des Gemeinwesens schufen. In der Dichtung und Philosophie des Mittelalters, des Humanismus und der Renaissance wird »der politische Körper« zum Gemeinplatz (Musolff 2009; Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007). Ab der Aufklärung jedoch dominiert die Ablehnung dieses rhetorischen Stilmittels in den Wissenschaften. »Mit der Aufklärung wird die Metapher – trotz der auffälligen Lichtmetaphorik dieser Epochenbenennung – als 'uneigentliche Rede' explizit aus den Wissenschaften

1 | Margret Thatcher verwendete diese Metapher (vgl. <http://www.heritage.org/Research/Commentary/2004/05/A-Leader-in-her-Prime>, Zugriff am 24.8.2010).

2 | Der unfinanzierbare Wohlfahrtsstaat/die »fat lady« sind hartnäckig und lassen sich nicht vertreiben: »The economic mess is not over. It has barely begun. The fat lady has not left the building. She is resting. She knows, she will be singing soon and long«, heißt es am 31. März 2010 auf Monty Pelerin's World, <http://mises.org/Community/blogs/montypelerin/archive/2010/03/31/the-fat-lady-is-resting.aspx>, Zugriff am 14.7.2010.

verbannt, insbesondere auch aus der Philosophie« (Bidwell-Steiner 2009, 11). Descartes prägt etwa in *Discours de la Méthode* das Ideal voller Vergegenständlichung (Blumenberg 1996, 286). Demnach wäre in diesem idealen Endzustand »die philosophische Sprache rein 'begrifflich im strengen Sinne': alles *kann* definiert werden, also *muss* auch alles definiert werden, es gibt nichts logisch 'Vorläufiges' mehr [...] Alle Formen und Elemente *übertragener* Redeweisen im weitesten Sinne erweisen sich von hier aus als vorläufig und logisch überholbar« (ebd., Hervorh. im Original).

Einheitsmetaphern

Parallel dazu wurde auch der politische Körper, der sich nach Kantorowicz vom paulinischen Korpus Christi zum *corpus ecclesiae* und von dort zum übernatürlichen Körper des Königs und schließlich zum Staatskörper (*corpus morale et politicum*) entwickelte (Kantorowicz 1990/1957, 496), als vorübergehendes, der modernen Sprech- und Denkweise vorgängiges und vorläufiges Stadium behauptet (Musolff 2009, 233). Die Rede vom »body politic«, so die damalige Mutmaßung, erübrige sich im modernen Denken gemeinsam mit der alten »Säftelehre« und der Mikro-/Makrokosmologie des Mittelalters – indem diese auf Körperlichkeit basierenden Grundkonzepte als überholt erwiesen seien, werde auch die Rede vom politischen Körper hinfällig (ebd.).

Das Gegenteil war jedoch der Fall. Sowohl in frühneuzeitlichen Werken des politischen Denkens (z.B. bei Jean Bodin oder Thomas Hobbes) als auch in vielen Werken des »klassischen Kanons« des politischen Denkens der Aufklärung (z.B. bei Jean Jacques Rousseau, John Locke) bis ins 20. Jahrhundert, wo in der nationalsozialistischen Verwendung der Metapher des »gesunden Volkskörpers« deren destruktives Potenzial auf die Spitze getrieben wurde, und darüber hinaus, blieb die Körpermetapher präsent. Zu bedenken ist in einer historischen Perspektive auf die Körpermetapher jedoch, dass ihr Verwendungskontext stark von den dominanten Körperdiskursen der jeweiligen Epoche(n) bestimmt ist und sich insofern auch ihre Bedeutung erst im gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext erschließt. Ein Beispiel dafür ist die Krankheitsmetapher, wie Susan Sontag ausführt (Sontag 2003/1977). Wenn gleich in der Staatsphilosophie der Antike und frühen Neuzeit »politische Unordnung« auch mit Krankheit gleichgesetzt wurde, so stand dabei die (medizinische, von der Lehre der vier Körpersäfte ausgehende) Idee der Wiederherstellung des Gleichgewichts im Vordergrund, es wurde keine für den »Gesellschaftskörper« tödliche Krankheit in Betracht gezogen (ebd., 65-6) Ähnlich im Prinzip auch die Vorstellungen von Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes (ebd.). Zwei Jahrhunderte später hatte sich die medizinische Vorstellung vom Körper und auch die Vorstellung von den Gefahren für den vorgestellten »gesellschaftlichen Körper« grundlegend verändert. Die Krankheit kommt gewissermaßen dem Tode gleich (ebd., 69) und damit einhergehend wurden

»politische Radikalkuren« gefordert. Aktuelle Diskurse um den »schlanken Staat« oder das »Abspecken des Staates« rekurren auf Körperbilder, die Gesundheit als individuelle Eigenverantwortlichkeit setzen und bestimmte Körperideale mit Vorstellungen vom Glücklichein belegen (Kreisky 2009; 2003).

Als ein prominentes Beispiel für die Ablehnung von Metaphern in der politischen Theorie ist Thomas Hobbes zu nennen, der als Begründer der modernen Staatsphilosophie gilt (Voigt 2007, 101). Er bezeichnete die Metapher als Ursache von Widersinn bei der Suche nach Wahrheit (Hobbes 1996, 37) – und schuf die Metapher des Leviathan³. Als hybride organische Metapher, die zugleich Maschine, Mensch, Ungeheuer und sterblicher Gott ist und gleichzeitig als Illustration des Gesellschaftsvertrages (wenn auch eines unter Zwang eingegangenen) gedacht ist, stellt der Leviathan in seiner Vieldeutigkeit und Vielschichtigkeit einen »Grenzfall« politischer Metaphorik und zugleich einen zentralen Bezugspunkt des neuzeitlichen politischen Denkens dar. Viele andere prägende Staatsdenker und Vertragstheoretiker der Aufklärung – sowohl solche, die sich bewusst in Opposition zur Hobbesschen Konzeption positioniert haben als auch solche, die sich affirmativ auf ihn bezogen haben – dachten den Staat als eine Körpermetapher oder organische Metapher: Bei Rousseau, der der überaus pessimistischen Vorstellung des Naturzustandes sowie des Menschen schlechthin bei Hobbes eine betont positive Konzeption entgegengesetzt und Hobbes explizit vorwirft das Gesellschaftliche und das Natürliche zu verwechseln (Voigt 2007, 176), findet sich eine besonders klare und anschauliche Beschreibung des Staatskörpers. Das Wesen des Gesellschaftsvertrages bestehe darin, dass »wir [...] als Körper jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf[nehmen]« (Rousseau 1996, 18). »Der Staat kann, individuell gefasst, als ein organisierter, lebender Körper betrachtet werden, der dem des Menschen ähnelt«, so Rousseau in seinen Politischen Schriften (Rousseau 1989, 339). Weiters erläutert er darin detailreich einzelne Körperteile des Staatskörpers: Der Kopf sei die souveräne Macht, die Gesetze und Gebräuche das Hirn, Gewerbe und Landwirtschaft Mund und Magen, die öffentlichen Finanzen das Blut usw. (ebd.). Marx denkt den Austauschprozess von Waren als »Stoffwechsel« (Marx 1987/1867, 119).

John Locke, Vordenker des liberalen Demokratie-modells und ebenfalls scharfer Kritiker von Thomas Hobbes bedient sich ebenfalls der Körpermetapher. Seinem Konstrukt des Gesellschaftsvertrages zufolge geben die Menschen ihre Freiheit, Gleichheit und Unabhängigkeit freiwillig mit dem Ziel

3 | Brigitte Kerchner weist darauf hin, dass der Staat in den Kapiteln, in denen es um die »Ursache des Staates«, seine Entstehung und Definition geht, nicht als Körpermetapher vorgestellt wird, diese tauchen vielmehr erst in jenen Kapiteln auf, die von den Gliederungen des Staates, seiner inneren Struktur und Funktion handeln sowie von den Gefahren, denen er ausgesetzt ist (Kerchner 1999, 65).

auf, »behaglich, sicher und friedlich miteinander zu leben – in dem sicheren Genuss des Eigentums« (Locke 1999, 73). Sie sind im Gesellschaftsvertrag übereingekommen »eine Gemeinschaft oder Regierung zu bilden, haben [...] sich ihr sogleich einverleibt, und sie bilden einen einzigen politischen Körper« (ebd.).

Hegel fasst den Staat weder als Vertrag noch als Machtinstrument, sondern als »Wirklichkeit der sittlichen Idee« – und dabei nicht unbedingt als real existierenden Staat (Voigt 2007, 210-11). Auch darin spielt die Metapher einer »Einheit des 'Volksgeistes' als lebendige organische Einheit von Einzel- und Allgemeinwille eine wichtige Rolle« (ebd.). Nur das Ineinanderfallen von Organismus und (im Hegelschen Sinn »gewachsener«) Verfassung könne die Einheit und Identität der Teile gewährleisten (Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007, 357). Auch Kant wendet die Organismus-Metapher auf den Staat an, er betont jedoch stärker die wechselseitige Abhängigkeit der Glieder im Organismus (ebd.).

Bei Carl Schmitt, dessen Denken in der Tradition von Hobbes steht, kulminiert die Einheit in der Figur des Herrschers bzw. Führers, der das Volk repräsentiert und in der Homogenität, die bei Schmitt unabdingbar zur Demokratie gehört (Holzleithner 2009). In der *Politischen Theologie* konstatiert Schmitt die Identität des Staates »als von oben und von alters her bestimmt« (Niethammer 2000, 81), er habe personale Qualität und verberge sich unter vielen Masken – was jedoch nur für Positivisten und Vertragstheoretiker unerklärlich sein könne (ebd.), denn es sei eigentlich leicht zu erkennen, dass die Omnipotenz des modernen Gesetzgebers nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt sei (Schmitt 2004/1934, 44-5). Mithin verweise auch die liberale Demokratie, auch wenn sie es selbst nicht erkennen könne, auf den Gottesbegriff bzw. auf Gott, denn metaphysische und soziologische Begriffe stimmten letztlich überein (ebd., 50). Damit, so Niethammer, setze Schmitts Formel die Identität von Regierenden und Regierten als anthropologische Konstante einfach voraus (Niethammer 2000, 85), und diese Identität ist gedacht als personale Einheit, welche auf Gott verweist. Schmitt selbst betont das Nicht-Fiktionale seiner Begriffe. So hält er etwa explizit fest, dass die in seiner Definition konstitutiven Kategorien des Politischen von Freund und Feind nicht metaphorisch zu nehmen seien (Schmitt 1932/1963, 28). Die *reale* Möglichkeit des Kampfes zwischen Freund und Feind müsse immer vorhanden sein, damit von Politik gesprochen werden könne (ebd. 32). Es handle sich hier um »die seinsmäßige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit dieser Unterscheidung« (ebd. 28-29), nicht um Fiktion. Francesca Rigotti wendet hier zu Recht ein, dass es sich trotz aller Beteuerungen Schmitts bei dieser Freund-Feind-Unterscheidung dennoch um Metaphern handle (Rigotti 1994, 72). Etwas bloß Mögliches und nicht unbedingt Reales wird als überzeitlich Bestimmendes in den Figuren von Freund und Feind gesetzt. Jedoch: Politik ist – real – nicht Krieg, zwei

Begriffe aus dem Quellbereich des Militärischen werden in den Bereich des Politischen übertragen und als zentral gesetzt; damit handelt es sich trotz aller gegenteiliger Beteuerungen sehr wohl um Metaphern. Die Wortwahl Schmitts suggeriert, dass »seinsmäßige Wirklichkeit« und »reale Möglichkeit« gleichzusetzen und der Fiktion gegenüberzustellen wären.

Einheit und Differenz

Als ein zentraler Aspekt ist den hier kursorisch dargestellten Körpermetaphern des Politischen bzw. des Staates die Konstruktion einer gesellschaftlichen/politischen Einheit gemeinsam, die implizit eine soziale Hierarchie setzt und gesellschaftliche Dominanzstrukturen damit legitimiert und tendenziell naturalisiert. Deutlich sichtbar wird hier die *legitimatorische Funktion* der Metapher: Dominanz und Ungleichheit werden qua Naturalisierung legitimiert, emanzipatorische Bestrebungen delegitimiert.

Die Körpermetapher, die ursprünglich aus dem Bereich des Religiösen kommt, säkularisierte sich mit der Entstehung des souveränen Staates im Lauf der Renaissance. Allmählich wurde die *ecclesia*, der christliche Gemeinschaftskörper⁴, zu einem *body politic*, einem politischen Körper (vgl. u.a. Ringmar 2008, 58). Die Annahme, dass mit der Überholung der Mikro-/Makrokosmologie des Mittelalters als Grundlage der Körpermetaphorik auch diese verblassen würde (Musolff 2009, 233), bewahrheitete sich offenkundig nicht.

Mit der Newtonschen Kosmologie und der »Entdeckung« des Prinzips der Selbstregulierung setzten sich allmählich kybernetische Metaphern stärker durch, vor allem in der Ökonomie – beginnend mit der »unsichtbaren Hand« bei Adam Smith, welche ursprünglich auf die »unsichtbare Hand des Jupiter« in der Newtonschen Kosmologie zurück geht (Ringmar 2008, 65). Es habe, so Ringmar, ein Wandel von organischen, hierarchischen Metaphern zu kybernetischen, egalitäreren Metaphern stattgefunden, diese entsprächen dem Laissez-faire Kapitalismus und dem liberalen politischen Denken (ebd., 66). Darunter fallen solche des sich selbst regulierenden ökonomischen Wettbewerbs, des »Marktplatzes politischer Ideen« und auch des »Wettbewerbs religiöser Ideen«. Letzteres ähnelt Veronika Kollers Annäherung, die eine historische Entwicklung von Religion zu Politik und von dort zur Ökonomie feststellt und das Ökonomische als gegenwärtig ausschlaggebendes Paradigma von Wissensordnungen und Metaphoriken für die westliche Welt⁵ sieht (Koller 2009,

4 | Genauer betrachtet hat die Kirche zwei Gemeinschaftskörper: einen transzendenten, dessen Haupt Jesus darstellt, und einen vorübergehenden, weltlichen, als dessen Haupt der Papst fungiert (Ringmar 2008, 58).

5 | Die kulturspezifische Dimension von Wissensordnungen und Paradigmen, die sich in Metaphoriken niederschlagen, thematisiert Ringmar am Beispiel von China (Ringmar 2008, 61-62).

130). Dabei handelt es sich nicht um ein Ersetzen bzw. Ablösen durch das jeweils folgende Paradigma, vielmehr gelte es, ein komplexes Ineinanderwirken bzw. auch die Grenzen der kybernetischen Metaphorik zu untersuchen (ebd., 117; Ringmar 2008, 67).

Inwiefern kybernetische und ökonomische Metaphorik in gegenwärtigen Diskursen tatsächlich dominiert oder inwiefern nicht doch »ältere« metaphori- sche Konzepte wie z.B. die Körpermetapher auch aktuell einen wichtigen Stellenwert haben und welche komplexen Beziehungen zwischen ökonomischer, politischer und religiöser Metaphorik auffindbar sind (ebd., 117), sind zentrale Fragen für die empirische Untersuchung im 2. Teil.

Neben der Legitimierung von Hierarchien nach innen ist ein weiterer zentraler Aspekt der Körpermetapher bzw. Einheitsmetapher die Abgrenzung gegenüber »dem Anderen«. Metaphern sind »boundary drawing, boundary maintaining, ordering and othering 'mini-narratives' that contribute to the discursive mechanisms of inclusion and exclusion« (Mottier 2008, 192), sie lassen sich als diskursive Knotenpunkte zwischen innen und außen lesen (Diez 1999, nach Carver/Pikalo 2008, 4). Metaphern haben mithin eine konstitutive Funktion in Bezug auf das Eigene und das Andere.

Einheit und Krise

Ein weiterer Aspekt, der sowohl die Ausblendung von Hierarchie und Differenz nach innen als auch die Abgrenzung nach außen beinhaltet, ist der Zusammenhang von Einheit und Krise. Rüdiger Voigt konstatiert Konjunkturen von Staatstheorien in Zeiten der Krise (Voigt 2007, 88) und hebt – neben Machiavelli – insbesondere Hobbes, Bodin und Schmitt hervor – Staatsdenker, die ihre Vorstellungen von Ordnung in Einheitsmetaphern in unterschiedlicher Form geprägt haben. Susanne Lüdemann verfolgt einen ähnlichen Gedanken, wenn sie unter Rückgriff auf Jacques Rancière (1994) die metaphorische Darstellung des Gemeinwesens als Organismus bzw. als Körper in den Zusammenhang von Bedrohung durch innere Spaltung stellt. »Die Paradoxie der konstitutiven Metapher«, so resümiert sie, »besteht darin, dass sie überhaupt erst aufgeboten werden muss, wenn und weil das politische Gemeinwesen, anders als der Organismus, permanent von seiner eigenen Spaltung und Teilung bedroht ist.« (Lüdemann 2004, 84). Verdeckt wird dadurch jedoch – mit Nicole Loraux – in der Sozialphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart und besonders im christlichen Denken die »vergemeinschaftende Kraft des Konflikts«⁶ (Loraux 1994, 34). Mit der Bevorzugung der Einheitsmetaphorik

6 | »Seit den Griechen«, so Nicole Loraux, »stellt sich die Sache also so dar, dass sich sämtliche Bürger aufs dichteste zusammenschließen müssen: die politische Gemeinschaft nämlich ist das Band, das die Einheit der Polis garantiert. Das Band muss sehr engmaschig geknüpft sein [...]« (Loraux 1994, 31) »Festhalten möchte ich jedoch«,

sind somit auch die produktiven Seiten von Konflikt, Teilung und Differenz ausgeschlossen. Ein kritisches Hinterfragen des Konsens-Imperativs der »heute vorherrschenden Konsensform der Politik« (Mouffe 2007, 91) findet sich auch bei Chantal Mouffe. Eine solche Hinterfragung müsste jedoch nicht notwendigerweise eine affirmative Haltung zum Schmittschen Freund-Feind-Schema mit sich bringen. Differenz ist nicht gleich Antagonismus, Konflikt nicht mit der Gegenüberstellung von Freund und Feind in eins zu setzen. Gerade die Schmittsche Essentialisierung führt, ganz im Gegenteil, zu einer Homogenisierung und zu einer Auslöschung von Differenz.

Das Geschlecht des politischen Körpers

In der folgenden kursorischen Darstellung von Metaphern aus dem Kanon des politischen Denkens geht es darum, anhand einer Auswahl prägnanter Beispiele zu illustrieren, wie zentrale Konzepte als Metaphern, und zwar sehr häufig als Organismus- oder Körpermetaphern, gedacht wurden, auf welche Weise darin hierarchisierende Vergeschlechtlichung verwoben ist und auch, welche Inklusions- und Exklusionslogiken darin zum Ausdruck kommen. Es geht im Hinblick auf die Fragestellung nicht darum, die gesamte Bandbreite inklusive alternativer Beispiele der Fiktionen des Gemeinwesens aufzufächern, die sich dem Dominanten widersetzen (vgl. Zelger 2009), sondern um das Nachzeichnen des Dominanten.

Körpermetaphern verfestigen und schaffen auch vergeschlechtlichte Sinnstrukturen im öffentlichen Raum. Es ist, wie Brigitte Kerchner feststellt, »mit der politischen Körpersymbolik [...] die repräsentative Ebene und subjektive Dimension des Politischen angesprochen« (Kerchner 1999, 62). Gerade in Körpermetaphern werden Geschlechterkonnotationen explizit, die ansonsten tendenziell unter der Oberfläche bleiben. In einigen Arbeiten werden unterschiedliche Mechanismen der Verschleierung gesellschaftlicher Geschlechterhierarchisierung via Körpermetaphern des Gemeinwesens thematisiert und analysiert. Zum einen werde, wie Kerchner und Kreisky betonen, in der Vorstellung eines auf manifester Ebene geschlechtsneutralen bzw. entgeschlechtlichten politischen Körpers die Geschlechterhierarchie der propagierten Staatsordnung zunächst entthematisiert (Kreisky 2003; Kerchner 1999, 66-7). Der Ursprung des Staates ist als geschlechtsloser göttlicher oder künstlicher Schöpfungsakt vorgestellt (etwa bei Hobbes oder Rousseau), die Darstellung und Funktionsweise der Organe wird detailreich beschrieben, jedoch Geschlechtsorgane fehlen bzw. sind tabuisiert. Die Körperbilder eignen sich

schreibt sie gegen die Jahrtausende alte Tradition des Einheitsdenkens, »dass gerade das, was trennt, ein seltsam mächtiges Band knüpft« (ebd., 34), »[a]m Anfang steht der Konflikt, mit ihm hebt die Geschichte des Menschen an, er begründet die condition humaine« (ebd., 55, Hervorh. i. Orig.).

mithin dazu, die männliche Exklusivität zu verschleiern (Kerchner 1999, 66; Kreisky 2003). Ein genauerer Blick verrät aber die implizite Männlichkeit des Staates, denn die detailliert beschriebenen »Organe« der künstlichen Kollektivperson bestehen ausschließlich aus Männern (ebd.). Auch die Visualisierung des Leviathan auf dem Titel der Erstauflage zeigt eine künstliche Kollektivperson, die – am deutlichsten erkennbar durch den Bart – männliche Züge aufweist. Während, wie Koschorke, Lüdemann, Frank und Matala de Mazza resümieren, »Machtgebilde von der griechischen Polis bis hin zum neuzeitlichen Staatskörper zumeist als männlich imaginiert werden« (explizit oder implizit, könnte man hier präzisieren), so »wohnt andererseits den Bildern des Kollektiven oft, und das reicht noch in die Phantasmagie moderner Massenformationen hinein, eine Tendenz zur Weiblichkeit inne« (Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007, 66). Alice Pechriggl hat sich eingehend mit der Metapher der Nation als weiblicher Figur beschäftigt und deren Funktionalität anhand der *Marianne* als »Projektionsflächenweiblichkeit« folgendermaßen analysiert: Frauenkörper sind im (explizit oder implizit männlich konnotierten) »Machtgebilde« Fremdkörper, komplementär gesetzt und abgegrenzt, positioniert höchstens jenseits der gesellschaftlichen Machtausübung und Effektivität in der Sphäre des Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit (ebd.), etwa einer allegorischen Weiblichkeit der Nation wie der Marianne, die sich in einer »semiotisch-poetologischen oder rhetorischen Funktion als Sinnbild« erschöpft« (ebd.). Die männliche Instituierungshegemonie hingegen prägte jegliche Definitions-, Distinktions- und Segregationspraxis (ebd.), die sich in ganz unterschiedlichen historischen Epochen nachweisen lässt. In der antiken Polis bildete der kriegerische Männercorps mit den Tugenden Ehre und Mut die personelle Grundlage des *demos* als politischer Körperschaft, die Einheit des Volkskörpers ist hier über die organische Einheit des Einzelkörpers vermittelt (Pechriggl 1997, 168-9). Aus der Sphäre der Polis sind Frauen ad personam ausgeschlossen; im Raum des politischen Imaginären erscheinen sie (beispielsweise) als abstraktikonische, ideelle Gestalt der Athena, besonders in Krisen und Kriegszeiten kontrastiert vom negativen Gegenbild zersetzender weiblicher Monstrosität (ebd., 172). Somit lässt sich die Metaphorisierung der Nation oder anderer Vorstellungen des Kollektiven in weiblichen Figuren auch als ein Hinwegtäuschen über den realen Ausschluss von Frauen aus dem Machtgebilde Staat oder *demos* analysieren. Auch haben historisch wirkmächtige Gründungsmythen wie derjenige Roms (Horn 2009; Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007) oder auch der Europamythos (Angelova 1996) einen zumindest teilweise verdeckten und entthematizierten, gewalttätigen Ursprung: die Vergewaltigung von Rhea Silvia, der Mutter von Romulus und Remus oder der Europa. Der Ausschluss von Frauen aus der politischen Ordnung ist mithin nicht gleichzusetzen mit deren Absenz im politischen Imaginären. Vielmehr agiert das männliche Kollektiv im gesellschaftlichen

Imaginären am weiblichen Körper seinen eigenen Zusammenhalt und seine Vorstellungen von Reinheit und Ganzheit aus (Koschorke et al. 2007, 37), wobei diese Vorstellungen vielfach auf männlicher Gewalt fußen. Weibliche Allegorisierungen des Kollektiven verweisen somit letztlich auf die männliche Ordnung. Männlichkeit bildet den historischen Kern gesellschaftlich-politischer Subjektivität (Pechriggl 2002, 39).

Zurück zur Metaphorik des Staates: Die Metaphorisierung der Gemeinschaft als politischer Körper reicht zwar bis Aristoteles und Plato zurück, rekurriert aber später in besonderer Weise auch auf die christliche Tradition (Kerchner 1999, 62). Das Ineinandergreifen von Differenzauslöschung und Hierarchisierung lässt sich gleichermaßen in der Vorstellung der christlichen Gemeinschaft als Einheit wie in der christlichen Vorstellung von der Ehe als Einheit erkennen. Paulus zeichnet in den Korintherbriefen nicht nur die christliche *ecclesia* als Leib nach, der aus einem Haupt und vielen einzelnen Gliedern besteht (eine Vorstellung, die sich in der Illustration des Leviathan wiederfindet), sondern analog dazu auch die Ehe. In den von Paulus verfassten Korintherbriefen heißt es dazu: »Ihr sollt aber wissen, dass Christus das Haupt des Mannes ist, der Mann das Haupt der Frau und Gott das Haupt Christi« (Korinther 1-11). Die Kulturwissenschaftlerin Christina von Braun arbeitet die Spezifik dieser christlichen Symbolik dahin gehend heraus, dass gleichermaßen und in ursprünglichem Zusammenhang für die christliche Gemeinschaft (*ecclesia*) und das Geschlechterverhältnis (christliche Ehe) eine Differenz auslöschende Verschmelzung zu einer Einheit stattfindet *und* eine Hierarchie bewahrt bzw. festgeschrieben wird, die via Verschmelzung zu einer Einheit aus dem Blickfeld verschwindet, gewissermaßen verdeckt wird (Braun 2001, 304).

Der Aspekt der Parallelität zwischen Gemeinwesen und Ehe zeigt sich beispielsweise auch in der Konstruktion von Staatszugehörigkeit. Diese wurde bis weit ins 20. Jahrhundert hinein »analog dem Prinzip einer unauflöselichen Ehe konstruiert, Mehrfachstaatsangehörigkeit verfemt wie Polygamie oder die gleichzeitige Zugehörigkeit zu mehreren Religionsgemeinschaften« (vgl. Perchinig 2008). Diese spezifische, scheinbar anachronistische Verknüpfung von Differenzauslöschung und Hierarchisierung erscheint sowohl für die christliche Konzeption der Ehe als auch für die Konstruktion der Staatsangehörigkeit als zentral.

Die vorgestellte Parallelität zwischen Gemeinwesen und Ehe als einer »Sonderform« der Gedankenfigur von Einheit – wenngleich nicht primär unter dem Aspekt der Gleichzeitigkeit von Verschmelzung und Hierarchisierung, sondern im Sinne einer expliziten ehelichen Gewalt des Mannes über die Frau – wird besonders deutlich bei Jean Bodin. Claudia Opitz-Belakhal arbeitet in ihrer vielschichtigen Perspektive auf das Werk Bodins, das neben seiner staats-theoretischen Arbeit auch seinen Beitrag zur »Dämonologie« (inklusive Aufrufe zur Verfolgung von Hexen) umfasst (Opitz-Belakhal 2006, 13), insbesondere

die strategische Seite der vergeschlechtlichten Vorstellung von der staatlichen Ordnung und Souveränität hervor. Geschlechterdifferenz und -hierarchie sind dabei insofern zentral, als diese parallel zur Ehe bzw. zur Haushaltung gedacht ist (ebd., 37-9). Opitz-Belakhal erläutert anhand der Texte Bodins, dass die Herausstellung der Ehe als wahrer, göttlich verfügbarer Ursprung der menschlichen Gemeinschaft als vielseitige Argumentationsstrategie fungiert: gegen die Idee eines *contrat social* und damit gegen eine Vorstellung von einer Gesellschaft der Gleichen (ebd., 45); für die Ausblendung von Hierarchien zwischen Männern (die Gewalt in der Hausgemeinschaft betrifft per definitionem als Unterworfenen auch Söhne) (ebd., 60), indem das hierarchische Geschlechterverhältnis als das »natürlichere« und »ursprünglichere« Herrschaftsverhältnis behauptet wird (ebd., 52) und Frauen als »innerer Feind« konstruiert werden, der das vorgestellte männliche Kollektiv stärkt (ebd., 60). Als Krisenepoche sei die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, so Opitz-Belakhal, auch durch eine verunsicherte Geschlechterordnung gekennzeichnet gewesen (ebd., 29), das Schreckbild der aufsässigen und machtgierigen Frauen hatte auch die Funktion, weibliche Machtansprüche zu verunglimpfen und Geschlechterhierarchien zu befestigen⁷. Alles in allem lässt sich am Beispiel Bodins gut darstellen, wie vergeschlechtlichte Metaphorisierung staatlicher Herrschaft als multifunktionale Argumentationsstrategie dienen kann und auch, welche konkreten Auswirkungen staats-theoretische Imaginationen haben können. Die Literatur ist sich darin einig, so Opitz-Belakhal, dass dies zu Lasten der Frauen ging (ebd., 191), zu einer Vermännlichung der Staatsgewalt beitrug und zum Nutzen der männlichen Hausherrschaft war, wobei nicht klar sei, welche Seite mehr profitierte (ebd.). Gleichzeitig leistet(e) die Konstruktion »vermännlichter Macht [...] im Spiegel einer verweiblichten Unterwerfung« (ebd.) der Abgrenzung und Dichotomisierung der Geschlechter und dem System der Zweigeschlechtlichkeit im Staat (Sauer 2009) Vorschub. Die Legitimierung und Verfestigung von Geschlechterhierarchien im öffentlichen Raum ist als ein Ausdruck der Legitimierung von Dominanz qua (Körper)Metapher zu sehen.

Mit vergeschlechtlichten Normen verwoben sind zudem Prozesse des Othering, die ebenfalls in unterschiedlichen Metaphoriken prägnant zum Ausdruck kommen. Dass in der Abgrenzung von »imagined communities« (Anderson 1998/1983) geschlechtsspezifische Marker bzw. bestimmte Vorstellungen vom Geschlechterverhältnis einen ganz zentralen Platz einnehmen, wurde von feministischen/gendersensiblen Forscherinnen und Forschern

7 | Aufgrund der langen Kriegphasen im 16. Jahrhundert in den religiös motivierten Bürgerkriegen kam es zu einer höheren Mortalität unter männlichen Adeligen, und es fiel vermehrt Besitz in die Hände von Frauen, wie Opitz-Belakhal eine Studie von Michel Nassiet, Parenté, wiedergibt (ebd., 62). Bodin malte vor diesem Hintergrund seiner Leserschaft das Schreckgespenst der weiblichen Thronfolge in schrillen Farben aus.

vielfach festgestellt und nachgezeichnet. Nira Yuval-Davis hebt etwa in ihrer genderkritischen Beschäftigung mit Nationalismus die zentrale Rolle von Geschlecht in der Konstruktion von Kollektivität hervor: »Gendered bodies and sexuality play pivotal roles as territories, markers and reproducers for narratives of nations and other collectivities [...], gender relations are at the heart of social identities and collectivities as well as in most cultural conflicts and contestations.« (Yuval-Davis 1997, 39) Christina von Braun und Bettina Mathes konstatieren ausgehend von einem kulturwissenschaftlichen, psychoanalytisch orientierten Ansatz, dass »die Geschlechterordnung das Terrain [ist], auf dem das Unbewusste jeder Kultur am deutlichsten agiert« (Braun/Mathes 2007, 11). Aber auch viele andere Forscherinnen und Forscher, die sich aus genderkritischer Perspektive mit den Themenbereichen Nationalismus, Rassismus, Antisemitismus, Migration beschäftigt haben, verdeutlichen diesen Zusammenhang (vgl. Braun/Mathes 2007; Loster-Schneider 2003; Huth-Hildebrandt 2002; Braun 2001; Yuval-Davis 1997; Stögner 2008; Rommelspacher 1995; Guillaumin 1995; Gilman 1994; Schiebinger 1995).

1.2 METAPHERN IN DER POLITIKWISSENSCHAFT – ZUM FORSCHUNGSSTAND

Trotz deren Schlüsselfunktion werden Metaphern des Politischen bzw. politischer und sozialer Ordnungen in der Politikwissenschaft eher selten als Anknüpfungspunkt und Gegenstand theoriegeleiteter Analysen genutzt (Carver/Pikalo 2008, 1). Metaphern im politischen Diskurs sind zwar vermehrt Gegenstand unterschiedlicher Studien, die wenigsten sind jedoch von Politikwissenschaftlerinnen und Politikwissenschaftlern durchgeführt (vgl. dazu den ausführlichen Überblick bei Charteris-Black 2005, 15-17). Allerdings gilt dies nicht gleichermaßen für alle Gebiete der Politikwissenschaft. In den Internationalen Beziehungen etwa haben Metaphernanalysen seit den 1990er Jahren eine gewisse Tradition (Drulak 2008, 105), in den letzten Jahren v.a. im Feld Globalisierung (vgl. Kornprobst et al. 2008). Auffällig ist dabei, dass kaum Studien bzw. Literatur dazu aus dem deutschsprachigen Raum zu finden sind. Dies deutet auf die Tatsache hin, dass die Wirkungen von »linguistic turn« und »cultural turn« vor allem in der deutschsprachigen Politikwissenschaft eher zögerlich aufgenommen wurden (Schwelling 2004, 11). Auch die lange währende Perpetuierung des Dualismus von Vernunft und Gefühl in der Politikwissenschaft (Bargetz/Sauer 2010, 142) lässt sich als ein wesentlicher Kontext dafür identifizieren, dass Metaphern als politische Phänomene, die eben diesen Dualismus in Frage stellen, in der politikwissenschaftlichen Analyse keine populären Anknüpfungspunkte waren bzw. sind. Eine umfassende theoretische Annäherung an Metaphern in der politischen Theorie und

Ideengeschichte⁸ stammt von Francesca Rigotti (1994). Neben einer Typologie politischer Metaphern in der Neuzeit (Rigotti 1994, 21) kennzeichnet sie unterschiedliche Funktionsweisen der politischen Metapher und fundiert ihren Begriff auch metaphortheoretisch. Sie betont den »osmotischen Zusammenhang zwischen politischer und kriegerisch-militärischer Lexik. In den drei Feldern Politik, Medizin und Forensik, die von Antagonismen geprägt sind, bildet die militärische Lexik den »inneren Kern«, den äußeren Kreis stellen die Bereiche »Sport und Spiel« dar (ebd., 52f.). Rigotti weist darüber hinaus auch auf den historischen Aspekt von Metaphern hin, indem der enge Zusammenhang zwischen diesen drei Feldern herausgestellt wird (wobei jedes für das andere sowohl Quell- als auch Zielbereich sein kann). Paradigmenwechsel und Erkenntnisfortschritte in den jeweiligen Quellbereichen der Metapher – etwa in der Medizin oder in der Technik – und damit veränderte Wahrnehmungsweisen des Körpers/der Welt sedimentieren sich auch in neuen bzw. modifizierten Metaphern. Rigotti differenziert in den jeweiligen Kontexten auch die unterschiedlichen Funktionen der Metaphern, beispielsweise eine evokative Funktion, eine konstitutive Funktion und eine ornamentale Funktion (Rigotti 1994, 19-21).

Herfried Münkler interessiert sich in erster Linie für die erkenntnistheoretische Funktion der Metapher, die bei Rigotti einen Aspekt der konstitutiven Funktion darstellt. Auch wenn Rhetorik, Suggestion und Überredung wichtige Komponenten von Metaphern darstellten, so Münkler, hieße sie darauf zu reduzieren aber, ihre Bedeutung in der Geschichte des politischen Denkens nicht erfassen zu können (Münkler 1994, 8). Sie seien vielmehr zu begreifen als »Formen der Imagination, mit deren Hilfe und durch die erst politische Konstellationen vorstellbar und anschaulich werden« (ebd., 8). Seine Ausführungen zu politischen Metaphern sind vor allem exemplarischer Natur und werden in einer Sammlung von Essays in thematischen Bündeln zusammengefasst und illustriert: Feindbilder, Brüderlichkeit in Bildern, Bilder vom inneren Frieden, zum Beispiel im Leviathan etc.

Einen (expliziten) Zusammenhang zwischen den unübersehbar vergeschlechtlichten Metaphern etwa der Brüderlichkeit oder der Politik als Krieg oder Kampf und der tief verwurzelten Genderdimension des Politischen stellen indes weder Rigotti noch Münkler her. Auch in den (wenigen) Arbeiten der 1960er bis 1980er Jahre ist dies nicht der Fall; es handelt sich dabei vorwiegend um umfangreiche Material- und Quellensammlungen⁹ und nicht um

8 | Für die 1960er und 1970er Jahre des 20. Jahrhunderts vgl. u.a. Landau 1964; Brown 1976; Miller 1979; Shapiro 1985, Ortony 1993.

9 | Lüdemann nennt hier u.a. die Sammlungen von Dietmar Peil (1983), die eine Fülle von Staats- und Herrschaftsmetaphern in literarischen Texten von der Antike bis zu Ge-

systematische Bearbeitungen oder Analysen, wie auch Lüdemann konstatiert (Lüdemann 2004, 25).

Metaphern des Staates werden ferner in staatsrechtlichen Auseinandersetzungen behandelt: zum einen in zahlreichen Betrachtungen der Metapher des »politischen Körpers« im Rahmen der äußerst umfangreichen Hobbes-Rezeption, in der Auseinandersetzung mit einer der prägendsten Metaphern der politischen Ideengeschichte, dem Leviathan, etwa bei Wolfgang Kersting (u.a. 2002) oder Horst Bredekamp (1999) sowie in der Kritik am zugrunde liegenden, androzentrischen Menschenbild der »Klassiker des Staatsdenkens« bei Sheyla Benhabib und Linda Nicholson (Benhabib/Nicholson 1987 oder auch: Holland-Cunz 1996; Wilde 1995; Hansen 1994, wobei hier eher die Metaphern des Naturzustandes im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen als Metaphern des Staates/des Gemeinwesens).

Eine sehr ausführliche Genealogie des politischen Körpers bzw. des »Organismus Staat«, die detail- und zitatenreich von der vorplatonischen Zeit bis zum Organisationsbegriff im 20. Jahrhundert reicht, zeichnen der Staatsrechtler und Rechtsphilosoph Ernst Wolfgang Böckenförde und der Historiker Gerhard Dohrn van Rossum in einem Lexikonartikel (1978) nach. Dem Text ist an einigen Stellen recht deutlich der affirmative Bezug zum staatsrechtlichen Organismus-Begriff anzumerken. Es handelt sich weniger um eine Reflexion dieser speziellen Metaphorik in der politischen und juristischen Sprache¹⁰, noch weniger um eine Reflexion von Metaphern für politisches Denken und politische Sprache schlechthin, dafür jedoch um eine sehr detailreiche und genaue Darstellung der Geschichte der Organismusmetapher.

Rüdiger Voigt (2009) geht im Rahmen eines historischen Abrisses von Klassikern des Staatsdenkens von der Neuzeit bis zur Gegenwart unter anderem den »Denkbildern« nach, die mit den jeweiligen Staatsverständnissen verbunden sind und nennt dabei auch funktionelle Komponenten: die Notwendigkeit der symbolischen Darstellung um die Stabilität des Staates und seiner institutionalisierten Ordnung zu garantieren (ebd., 36), die im Wohlfahrtsstaat notwendige Solidarität herzustellen (ebd., 104), Legitimität zu generieren, die »Anschlussfähigkeit« für »den Wahlbürger« durch Komplexitätsreduktion zu ermöglichen (ebd., 57), aber auch die Einsetzbarkeit von Bildern und Symbolen

genwart aufspürt oder Alexander Demandts (1978) handbuchartiges Werk über Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken.

10 | Insbesondere der Darstellung bei Böckenförde, nach Voigt ein »Schmitt-Schüler«, ist ein Bedauern darüber zu entnehmen, dass seit den 1960er Jahren des 18. Jahrhunderts »der Organismusbegriff seine Funktion als Leitbegriff der staatsrechtlichen und verfassungspolitischen Diskussion« (Böckenförde/Dohrn van Rossum 1978, 614) zugunsten des staatsrechtlichen Positivismus mit seinem von Paul Laband geprägten Begriff der »juristischen Person« eingebüßt hat (ebd., 616).

in der Verfolgung politischer Strategien (vgl. dazu auch Voigt 1989). Die Relevanz der »subjektiven Dimension der Politik« für die politikwissenschaftliche Perspektive¹¹ wird im Rahmen eines Sammelbandes (Voigt 1989) thematisiert. Mythen, Symbole, Metaphern, Rituale und deren Funktionalität für Identitätsstiftung, strategische Verwendung und massenmediale Wirkungszusammenhänge werden diskutiert und Denkbilder des Staates, wie sie von Parteien verwendet werden, in vergleichender Perspektive dargestellt (Opp de Hipt 1989). Eine Auseinandersetzung mit der symbolischen Dimension von Institutionen und Macht unter dem Aspekt der Repräsentation stellt der aus einem Forschungsprojekt entstandene Sammelband von Gerhard Göhler, Rudolf Speth u. a. dar, der sich nicht mit zentralen »Bildern« und Metaphern, sondern eher mit Repräsentation als Symbolbeziehung auseinandersetzt (Göhler 1997). Explizit mit Metaphern und ihrem Verhältnis zum Bild beschäftigt sich Reinhard Wesel (2006).

Aktuell und zentral angesprochen sind Metaphern als Analyseinstrument innerhalb der Internationalen Beziehungen im konstruktivistischen Zugang, teils mit theoretischen Bezügen. Im Fokus stehen dabei Metaphern der Internationalen Politik allgemein (vgl. Beer/De Landsheer 2004; Nexon/Neumann 2006) oder der Diskurs um bestimmte Konflikte, etwa der Kalte-Krieg-Diskurs bei Akrivoulis (2008) oder Hegemoniediskurse (Weber 1999). Im EU-Kontext bzw. Europa-Kontext sind es u.a. Arbeiten von Drulak (2004), Hülse (2003); Schieder (2010), Diez (1999), Walter/Helmig (2008), Dzihic//Nadjivan/Paic/Stachowitsch (2006). Metaphern in der politischen Kommunikation, insbesondere vor Wahlen, sind u.a. bei Beer und De Landsheer Untersuchungsgegenstand, dazu auch das methodische Tool des *Metaphor Power Index* (De Landsheer 2009). Mit Metaphern in der Policy-Analyse beschäftigt sich u.a. Yanov (2008). Theoretisierungen von Metaphern bzw. zentrale Bezüge zur Metapher finden sich zudem im Kontext von Globalisierungsdiskurs und Neoliberalismuskritik (vgl. Kornprobst/Pouliot/Shah/Zaiotti 2009, Kreisky 2003; Fach 2000), wobei letztere besonders die Parallelität von individuellem und kollektivem (Körper) Ideal hervorheben. Neoliberale Körperideale, charakterisiert durch die Imperative von Fitness, Eigenverantwortlichkeit und Schönheit, bilden sich auf den Staat ab. Die seit Mitte der 1970er Jahre ausgerufenen »Insuffizienz« des Staates und die seit Beginn der 1980er Jahre proklamierte Notwendigkeit seiner radikalen Verschlankung (vgl. Kreisky 2003) kann so

11 | Voigt vermutet in diesem Zusammenhang, dass die Vorarbeiten zur »subjektiven Dimension von Politik« aus den USA, bzw. die Arbeiten des amerikanischen Politikwissenschaftlers Murray Edelman zu Ritualen und Inszenierungen in der Politik in der deutschen Politikwissenschaft deshalb erst mit großer Verzögerung aufgenommen wurden, weil die nationalsozialistischen Massenrituale noch zu bedrückend vor Augen gestanden hätten (Voigt 1989, 18).

qua Metaphorik mit zunehmend auf individueller Ebene internalisierten körperästhetischen Idealen und Gesundheitsmaximen scheinbar unwiderlegbar und allgemeingültig legitimiert werden. In einer sich wandelnden »Staatskörperkultur« (vgl. Fach 2000), zum Ausdruck kommend etwa in der Metapher des »schlanken Staates« oder der »Verschlankung des Staates«, fließen sich wandelnde alltagsweltliche Auffassungen vom idealen Körper, sich durchsetzende Überzeugungen von Gesundheitsnormen sowie neo-konservative und neoliberale Zielsetzungen ineinander. Der mit dem »Sieg des Individuums« vielfach vorhergesagte Tod sozialer und politischer Kollektive findet in dieser Form somit nicht statt (Kreisky 2006, 228). Als ein weiteres Beispiel dafür lässt sich die Metapher der »Ich-AG«, Kernstück des deutschen Hartz-Plans, anführen. Hier wird der/die Einzelne letztlich als Körperschaft doch wieder kollektiviert (ebd.), wenngleich als Menge einzelner/vereinzelter Körperschaften, die gleichzeitig mit Konnotationen »neuer« hegemonialer Männlichkeit versehen sind (ebd., 229).

Eine Sammlung theoretischer und methodologischer Auseinandersetzungen mit Metaphern der Politikwissenschaft stellt der Band von Terrell Carver und Jernej Pikalo dar (2008). Darin wird explizit der Anspruch formuliert, nicht nur politische Metaphern sondern Metaphernverständnisse zu thematisieren, um – in einem interdisziplinären Rahmen – deren Relevanz, Nutzbarkeit und Notwendigkeit für die Politikwissenschaft auszuloten (ebd., 1) und anhand unterschiedlicher Forschungsfelder (inklusive der Genderdimension) zu illustrieren.

Abgesehen von den hier nachgezeichneten einzelnen Forschungsfeldern, bestimmten Zugängen und Ausnahmen hält sich jedoch in der Politikwissenschaft – v.a. in der deutschsprachigen – in weiten Teilen das »rationale Paradigma«, das politische Entscheidungs- und Wahlprozesse auf rationale Entscheidungen zurückführt (Bernhardt et al. 2009, 17). Weder der sogenannte »linguistic turn«, der in den 1960er und 1970er Jahren die Übernahme sprachwissenschaftlicher Methoden in den Sozial- und Kulturwissenschaften markierte, noch der »cultural turn« in den 1980er Jahren, der kulturelle Phänomene als lesbare Texte in den Mittelpunkt rückte, noch ein dem gegenübergestellter »iconic turn«, der das Visuelle fokussiert, konnten in der Politikwissenschaft wirklich Wurzeln schlagen, so das Resümee von Bernhard, Hadj-Abdou, Liebhart und Pribersky (ebd., 18). In den letzten Jahren ist der Aspekt des Visuellen, die Beschäftigung mit Bildern in der politischen Kommunikation stärker ins Blickfeld gerückt (vgl. dazu für den EU-Kontext u.a. Bernhardt/Hadj-Abdou/Liebhart/Pribersky 2009; Bellier 2007). Der Gedanke des »iconic turn« weist dabei auf die Notwendigkeit hin, in kulturwissenschaftlichen Zugängen stärker auf bildliche Darstellungsformen zu verweisen, und damit auch auf den Wandel der politischen Kultur angemessen zu reagieren (Liebhart 2009, 80), der als Wechsel von einer »logozentrischen« zu einer »iko-

nozentrischen« politischen Kultur umrissen werden kann (Hofmann, zit.n. Liebhart 2009, 80). Metaphern als Schnittstelle zwischen Sprache und Bild stehen hier nicht im Fokus. Eine geschlechter- und ideologiekritische Auseinandersetzung mit Metaphern EEuropas im medialen Diskurs ist also in einem bislang kaum frequentierten Forschungsfeld angesiedelt.

Intensiver scheint in der Gesamtbetrachtung die Beschäftigung mit der Metaphorik des Politischen und des Gesellschaftlichen, mit dem »politischen Körper« ebenso wie mit den Metaphern des Gesellschaftsvertrags in anderen Disziplinen zu sein, besonders in der Literaturwissenschaft und der Soziolinguistik. Zu nennen sind hier zunächst die interdisziplinären Arbeiten von Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Matala de Mazza und Thomas Frank (2007), Uwe Hebekus/Ethel Matala de Mazza/Albrecht Koschorke (2003), Susanne Lüdemann (2004), Marlen Bidwell-Steiner (2009). In der (Sozio)Linguistik sind v.a. zu nennen Andreas Musolff (2004; 2009) Ruth Wodak (2007; 2005; 2001b), Norman Fairclough (2006), Johnathan Charteris-Black (2005) und in der Wissenssoziologie werden Metaphern der Gesellschaft als Ausdruck von Wissensdynamiken analysiert (vgl. Maasen/Weingart 2000; Maasen/Mendelsohn/Weingart 1995). Historische Perspektiven finden sich z.B. bei Wolfgang Schmale (2005; 2000), Philipp Sarasin (2001), Karin Harasser (2009), Joseph Vogl (1994) und Alice Pechriggl (2002, 1997). Zudem bieten Ansätze aus den Gender Studies vielfältige Anknüpfungspunkte für die Auseinandersetzung mit Körpermetaphern. Einige Beispiele sind Judith Butlers Ansatz der Performanz (1991; 1993), Barbara Dudens Ansatz zum »verkörperten Wissen«, der Doing-Gender Ansatz von Candace West unter Rückgriff auf Erving Goffman (2001), das auf Bourdieu basierende Habitus-Konzept (Bourdieu 2007/1979) sowie auf Michel Foucaults Theorie des diskursiven Macht-dispositivs beruhende Konzepte und Alice Pechriggls philosophische Auseinandersetzung mit dem politischen Imaginären, die auf Cornelius Castoriadis rekurriert.

1.3 IM DICKICHT DER METAPHERNTHEORIEN – THEORETISCHE PARADIGMEN

Wenngleich es eine einheitliche Metaphernforschung freilich nicht gibt und »eine Theorie der Metapher« lediglich als Sammelname unterschiedlicher, konkurrierender Ansätze firmiert, die sich in je eigener Weise zu zentralen Paradigmen positionieren (Haverkamp 1983, 2), so lässt sich doch feststellen, dass in der Metapherntheorie und -forschung im Lauf des 20. Jahrhunderts die Beziehung zwischen Denken, Emotion und Sprache zentral geworden ist (Kohl 2007, V). Etwa ab Mitte der 1970er Jahre rückte die Metapher definitiv aus dem Status eines literarischen Ornaments (Rigotti 1994, 26) und gegenwärtig

ist über die Disziplinen hinweg ein Metaphernverständnis Konsens, das die Metapher nicht auf ihre rhetorische Funktion reduziert.

Es hat im 20. Jahrhundert ein terminologischer Wechsel vom »Bild« zur »Metapher« stattgefunden (Haverkamp 1983, 1; Kohl 2007, 12), wobei der Aspekt des sprachlichen Transports in den Vordergrund gerückt ist (Haverkamp 1983, 2). Das Bild, das noch Mitte des 20. Jahrhunderts im Zentrum vieler metapherntheoretischer Abhandlungen gestanden ist, geriet in den letzten Jahrzehnten als zu weit, vage und unscharf in Misskredit (Kohl 2007, 12). Nichtsdestotrotz zählt die »Bildhaftigkeit« zum Kernbestand der Metapher, wenngleich die gesamte sinnliche Spannweite des Metaphernbegriffs im Deutschen nicht abgedeckt wird, im Englischen hingegen schon: *image* umfasst hier sowohl visuelle als auch auditorische, olfaktorische, taktile, geschmackliche und kinästhetische Wahrnehmungen (J.A. Cuddon, zit.n.: Kohl 2007, 12). In Abwandlung müsste man daher im Deutschen nicht nur von einem visuellen »Denkbild«, sondern auch von einem »Fühl-«, »Hör-« »Riech-« und »Spürbild« sprechen.

Mittlerweile gibt es eine Fülle an metapherntheoretischen Studien und Überblickswerken¹² – gerade seit den 1980er Jahren wächst die Menge an Literatur zu Metaphern(theorien) (Kohl 2007, 115). So unternimmt Eckhard Rolf beispielsweise den Versuch, sämtliche Metapherntheorien in vollem Umfang zu erfassen und stellt in seiner Unterscheidung nach linguistischen Kriterien insgesamt 25 [sic!] verschiedene Metapherntheorien deskriptiv dar. Ein solcher deskriptiver Überblick über die unterschiedlichen Metapherntheorien verwirrt insbesondere deshalb, weil aufgrund der jeweils unterschiedlichen disziplinar verankerten Unterscheidungskriterien sich die Bruchlinien für die Kategorisierung teils mehrfach überschneiden. So liegen beispielsweise die Abgrenzungen von Metapherntheorien oft zur sprachtheoretischen Position quer, je nach Zugehörigkeit zum linguistischen bzw. literaturwissenschaftlichen Fachbereich. Philosophische und literaturwissenschaftliche Einteilungen differieren ebenso. Die Unterscheidungslinien vervielfältigen sich noch dadurch, dass sich hinter einzelnen Positionen – explizit oder implizit – spezifische theoretische Vorannahmen verbergen.

Im Folgenden geht es nicht um einen vollständigen Überblick über unterschiedliche Metapherntheorien, sondern lediglich um eine grundsätzliche Verortung wesentlicher metapherntheoretischer Ausgangspunkte als Fundierung für meine Fragestellung und das zugrunde liegende Metaphernverständnis. Dies sind zum einen unterschiedliche Konzepte der Beziehung zwischen

12 | Ein Großteil dieser Arbeiten fokussiert auf die Antike und/oder das 20. Jahrhundert, die Zeit dazwischen wird nur in Einzelfällen mit einbezogen, wie Kohl feststellt. Theorie und Reflexion über Metapher bei Nietzsche, Leibnitz, Rousseau und Kant werden nur vereinzelt behandelt (Kohl 2007, 115).

Quell- und Zielbereich, zum anderen sprachphilosophische Paradigmen der Metaphertheorie.

In *sprachwissenschaftlichen* Metaphertheorien geht es vor allem um die Beziehung zwischen Quell- und Zielbereich der Metapher. Während Substitutionstheoretiker die Funktionalität der metaphorischen Analogiebeziehung herausstellen, also die bloße Übertragung eines Sachverhaltes von einem (gewohnten) Zusammenhang in einen anderen (weniger gewohnten) Zusammenhang (Max Bense, zit.n. Bidwell-Steiner 2007), betonen Interaktionstheoretiker wie z.B. Max Black (1962) den Aspekt der Transaktion zwischen Kontexten, gewissermaßen den Austausch in zwei Richtungen. Black stellt die Theorie der Wechselwirkung der Substitutionstheorie gegenüber (Ricoeur 1986/1975) und stellt somit deren Sichtweise in Frage. In der Perspektive der Interaktionstheorie bleibt die Metapher nicht einfach ein ersetzbares Ausdrucksmittel, sondern es findet in metaphorischen Prozessen ein Austausch zwischen Quell- und Zielbereich statt, es wird ein Bezugsrahmen zwischen semantischen Feldern mittels eines »system of associated commonplaces« (Black 1962, 41) behauptet.

Eine weitere Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Quell- und Zielbereich zu konzeptualisieren, ist der Begriff der Projektion bzw. des *Mapping*, den die weiter unten ausführlicher dargestellte kognitivistische Metaphertheorie von George Lakoff und Mark Johnson ausgearbeitet hat. Dabei werden Elemente aus einem konzeptionellen Bereich verwendet, um einem anderen (oder Teilen davon) Struktur zu verleihen – das eine wird sozusagen auf das andere abgebildet. Der Prozess des Denkens und des metaphorischen Ausdrucks sind eng verknüpft.

Katrin Kohl illustriert diese drei Typen mit dem Beispiel der Goetheschen Metapher »Morgenwind umflügelt Die [...] Bucht« (Kohl 2007, 41). In der Perspektive der Substitutionstheorie ist »umflügelt« das »uneigentliche Wort«, das das »eigentliche« ersetzt. In der Sicht der Interaktionstheorie existiert eine Interaktion zwischen »Wind« und »Vogel«. Es entsteht durch diese Metapher die Vorstellung von einem belebten, vogelähnlichen Wind, und gleichzeitig die sekundäre Assoziation von mit dem Wind fliegenden Vögeln. In der Logik des Mapping werden ebenfalls die konzeptuellen Bereiche »Wind« und »Vogel« zueinander in Beziehung gesetzt, jedoch selektiv, in Ausschnitten. Nicht der ganze Vogel, sondern die durch seine Flügel erzeugte Bewegung wird auf den Wind abgebildet, und damit wird der Vorstellung vom Wind Struktur verliehen.

In *sprachphilosophischen* Unterscheidungen von Metaphertheorien geht es hingegen nicht in erster Linie um die Art des Verhältnisses zwischen Quell- und Zielbereich. Im Vordergrund stehen hier vielmehr der ontologische Status und die methodischen Unterschiede, die auf die Differenzen der theoretischen Paradigmen zurückgehen (Haverkamp 1983, 2). Anselm Haverkamp unterscheidet in seinem Überblick zwischen folgenden drei grundlegenden, inkom-

mensurablen theoretischen Paradigmen: dem sprachanalytischen Paradigma, das in der objektivistischen Tradition verhaftet ist, dem strukturalistischen Paradigma und dem hermeneutischen Paradigma (ebd., 3). Während im sprachanalytischen Paradigma, vertreten etwa durch Ted Cohen oder J. L. Austin, das Verständnis der Metapher von der »uneigentlichen Intention« oder vom »uneigentlichen Sprechen« abhängig bleibt (ebd., 12), also die zentrale Vorstellung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ein objektiv feststellbares, ontologisch Gegebenes voraussetzt, geht es im strukturalistischen Paradigma um Konfiguration und Verdichtung der Sprache. Etwa in der Version von Jacques Lacan entspricht dabei die Struktur der Sprache der Struktur des Bewusstseins bzw. der Dynamik des Unbewussten (ebd., 17). Statt einer »objektiven Wirklichkeit« werden hier Psyche und Bewusstsein zum zentralen Referenzpunkt, und dem Aspekt der Kombination und Re-Kombination von Signifikanten kommt eine wesentliche Bedeutung zu.

Im hermeneutischen Paradigma, für das etwa Hans Blumenberg steht, wird die Metapher selbst »zum Paradigma, das einer Phänomenologie der Geschichte den methodischen Zugang zur 'Metakinetik' geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen« (Blumenberg 1983, 290) eröffnet. »Metapher als Paradigma« bedeutet hier, dass die Hinälligkeit des postulierten linearen philosophischen Fortschritts vom Mythos zum Logos in der Metapher symptomatisch wird. »Paradigmen«, wie Susanne Lüdemann es zusammenfasst, geben »eine präskriptive Regel an die Hand [...], über die Gesellschaft und ihre Kausalität zu reflektieren« (Lüdemann 2004, 26).

Im Folgenden wird zunächst die dem hermeneutischen Paradigma zugehörige Metaphertheorie Blumenbergs etwas ausführlicher vorgestellt (Kapitel 1.4), die – wie auch das strukturalistische Paradigma – die erkenntnistheoretische/konstitutive Funktion der Metapher analytisch beschreibt, darüber hinaus jedoch dem historischen Wandel zugrundeliegender Substrukturen des Denkens wesentliche Beachtung schenkt. Gerade die geschichtliche Dimension, mithin die Genese von Metaphern, ist für eine sozialwissenschaftliche empirische Metaphernanalyse von Bedeutung. Im Anschluss widmet sich Kapitel 1.5 der kognitivistischen Metaphertheorie, welche die körperbezogene und emotionale Dimension der Metapher, also deren evokative Funktion, überzeugend darstellt und empirisch operationalisierbar macht. Die Provenienz der kognitivistischen Metaphertheorie aus dem analytischen Paradigma ist zwar, wie sich in der Selbstverortung deren Vertreter zeigt (Kapitel 1.5.1), explizit relativiert, jedoch noch erkennbar. Somit werden zwei Metaphertheorien zentral aufgegriffen, die in unterschiedlichen, sich grundsätzlich widersprechenden theoretischen Grundannahmen fußen. Ausgehend von den Prämissen eines »reflektierten Eklektizismus« (Bourdieu 2000, 120), der theoretische (In)Kohärenz aufspürt und berücksichtigt, sind diese beiden für die vorliegende Fragestellung produktiven Ansätze dennoch gut kombinierbar.

1.4 HERMENEUTISCHE METAPHERNTHEORIE

Blumenberg betont die konstitutive Bedeutung der Metapher in der philosophischen Sprache. Seine Überlegungen zielen darauf ab, die Substruktur des Denkens herauszuarbeiten, und er betont dabei insbesondere die geschichtliche Dimension. Anhand von Metaphern aus der Philosophiegeschichte zeigt er, dass das Ideal der vollen Vergegenständlichung philosophischer Sprache, wie sie in Descartes' *Discours de la Méthode* formuliert wird, nicht erreichbar ist. In der philosophischen Sprache im »Endzustand« könne und müsse demnach alles definiert werden, und es gäbe kein logisch Vorläufiges mehr (Blumenberg 1983/1960, 285) und zugleich, mit der Erreichung ihres endgültigen begrifflichen Zustandes, müsse die Philosophie Interesse an der historischen Dimension verlieren, die Erforschung der Geschichte historischer Begriffe verlöre mit der reinen Begrifflichkeit jegliche Bedeutung (ebd., 286). »Die Vorstellung, der philosophische Logos habe den vorphilosophischen Mythos 'überwunden', hat uns die Sicht auf den Umfang der philosophischen Terminologie verengt«, so Blumenberg (Blumenberg 2001/1957, 139). Metapherngeschichte ermögliche es, diese Vorstellung kritisch zu überprüfen, neue Aspekte des geschichtlichen Sich-Verstehens der Philosophie zu gewinnen und die Dualität zwischen Mythos und Logos als unzureichend zu erkennen. Stattdessen könne man die »Übergänge« zwischen Mythos und Metaphorik sowie zwischen Metaphorik und Begriff anhand der Metapher illustrieren. Nicht nur würden dabei diese Übergänge einer Betrachtung zugänglich, gleichzeitig trete die Spezifität der Metapher und ihrer Ausdrucksfunktion hervor (ebd.). Ein »einfaches« Beispiel für diese Übergänge sind absolute Metaphern, also solche, die sich in Logizität nicht mehr auflösen lassen, z.B. die Metapher der Wahrscheinlichkeit.

Am Beispiel der »Wahrscheinlichkeit« zeichnet Blumenberg den Übergang von Metaphorik zum Begriff nach. »Hier ist die Metapher im Wort aufgegangen, zwar nivelliert im terminologisierten Ausdruck, aber doch mit einer bloßen Wendung der Aufmerksamkeit heraushörbar: der *Schein* [Hervorh. i. Orig.] der Wahrheit mit der Doppeldeutigkeit von Schein als Abglanz, Ausstrahlung, Aura, Durchscheinen, vertretendes und richtungsweisendes Aufscheinen einerseits, von Schein als leere Präntention, irreführendes Trugbild, Vortäuschung, anmaßliche Einschleichung in die legitime Signatur andererseits.« (Blumenberg 2008/1960, 250) Die Geschichte der (Vorstellung von) *Wahrscheinlichkeit* erzählt von einem philosophiegeschichtlich bedeutsamen Wandel zugrundeliegender »Denklogiken« bzw. »Substrukturen des Denkens«. Bei Platon ist das Wahrscheinliche gnädig gewährte »Vertretung des Wahren«, die dem Menschen angemessen ist, während die Wahrheit in der Ferne des Göttlichen bleiben muss – Gewissheit könne nur mit der Zustimmung der Gottheit dem Menschen zuteil werden (ebd.). Der Mensch sei auf den schwachen Abschein, die »Wahrscheinlichkeit« angewiesen, der von dem

weit entfernten, eher getrennt gedachten Bereich des Göttlichen in den Bereich des Irdischen schwach abstrahle. Bei Augustinus wird die Wahrscheinlichkeit bzw. Wahrheitsähnlichkeit als Abbild in ein Abkunftsverhältnis zum Urbild des Wahren gesetzt (ebd., 252), die Bereiche des Göttlichen und des Menschlichen scheinen hier nicht in der Form getrennt wie in der antiken Vorstellung, sondern qua Abbildcharakter strukturell verwoben. Der entscheidende Wandel in der Konzeption der *Wahrscheinlichkeit* tritt schließlich im ausgehenden Mittelalter ein (ebd., 253): »Das der Vernunft als Gehorsamsleistung zugemutete Wahre des Glaubens [wird] selbst zum Unwahrscheinlichen; diese Art von Wahrheit 'sieht nicht so aus', dass man es ihr ansehen könnte oder dürfte, wahr zu sein.« (ebd.) Das heißt: Die *Glaubensgewissheit* als das *Wahre* scheint unwahrscheinlich (als Beispiel ließe sich etwa die Transsubstantiationslehre anführen, die die Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut behauptet), das *Wahrscheinliche* andererseits verliert seinen Anspruch, sich am Wahren messen zu lassen, es wird zur Domäne bloßen Naturwissens, es wird von der Glaubensgewissheit in seinem Stellenwert bei weitem überragt. Das kopernikanische Weltgebäude wird beispielsweise als das gegenüber dem ptolomäischen »wahrscheinlichere« argumentiert bzw. »erkannt«, weil das neuere Weltbild alles aus wenigen Ursachen zu erklären vermöge, während das alte für jede besondere Erscheinung auf eine neue Hypothese bedacht sein müsse, so Moses Mendelsohn. Das neue Weltbild wurde daher gewissermaßen durch einen höheren Grad an Wahrscheinlichkeit bestimmt (Moses Mendelsohn zit.n. Blumenberg 2008/1960, 255). Diese Geschichte ließe sich weiterführen hin zum Positivismus, in dem das bloße Naturwissen zur überragenden Domäne wird. Im abendländischen Denken kehrt sich das ursprüngliche, bei Platon dargestellte Verhältnis zwischen Wahren und Wahrscheinlichem gewissermaßen um, anhand dieser Begriffsgeschichte als Geschichte einer Metapher lassen sich philosophiegeschichtliche Paradigmenwandel nachzeichnen.

Ein anderes Beispiel ist die Metapher des Lichts als Metapher der Wahrheit, deren Geschichte ebenfalls grundlegende Paradigmenwechsel in der philosophischen Begriffsbildung nachvollziehbar macht (Blumenberg 2001/1957, 139). Ursprünglich aus einer dualistischen Weltauffassung stammend nimmt die Lichtmetaphorik im Lauf der abendländischen Geschichte viele Wendungen, deren Grundzüge von der Vorstellung der Transzendenz im hellenistischen Denken (ebd., 144) über die »Verrinnerlichung« des Lichts im Mittelalter, durch die verhindert wird, dass das »Weltdunkel« das Subjekt völlig durchdringen und entmachten kann (ebd., 167), bis hin zur lichthaften Darstellung des menschlichen Geistes selbst in »Aufklärung« (oder »Enlightenment«, »lumières«, »ilustración« etc.) verläuft (ebd.). Wahrheit steht nicht mehr im Licht, sondern sie ist Ergebnis methodisch angeleiteter und systematischer *Beleuchtung* – »die Bedingtheiten der Perspektive, deren Bewusstmachung, ja ihre freie Wahl bestimmen nun den Begriff des 'Sehens'« (ebd., 170). Dieser Wandel

oder Paradigmenwechsel ist begleitet von einer neuen Kunst der Lichttechnik, etwa in der Malerei oder im Theater (ebd., 170-1).

Metaphern sind als Ausdruck von Wissensdynamiken zu begreifen (vgl. Maasen/Weingart 2000), und wissenschaftliche Paradigmenwechsel sind mit Thomas Kuhn von einem Wandel relevanter Metaphoriken begleitet:

Metaphors play an essential role in establishing links between scientific language and the world. Those links, however, are not given once and for all. Theory accompanied change, in particular, is by a change in some of the relevant metaphors and in the corresponding parts of the networks of similarities through which terms attach to nature. (Thomas S. Kuhn 1979, 416, zit.n. Maasen/Weingart 2000, 1)

Metaphorischer Wirklichkeitsbezug

Auf Basis seiner begriffsgeschichtlich-philosophischen Reflexion der Metapher führt Hans Blumenberg das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Imagination, Logos und Phantasie aus und will es neu durchdenken (Blumenberg 1983/1960, 287-8). Aus seiner Metaphorologie ergibt sich eine Absage an die Dualität von »Imagination« und »Realem«, Logos und Mythos. »Der Einwand, die Metaphorologie, erst recht eine Theorie der Unbegrifflichkeit, hätte es mit irrationalen Dezsionen zu tun [...] liegt nahe. Selbst wenn es so wäre, würde sie jedenfalls diesen Sachverhalt nicht erzeugen, sondern nur beschreiben« (Blumenberg 1983/1960, 449). Der menschliche Wirklichkeitsbezug sei nämlich an sich »indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem metaphorisch« (Blumenberg 2001, 415), der Mensch sei ein Mangelwesen, er »bedarf der Rhetorik als der Kunst des Scheins, die ihn mit seinem Mangel an Wahrheit fertig werden lässt« (ebd., 407).

Im Ansatz ähnlich argumentiert Nietzsche, der die Sprache als Grenze zur Wirklichkeit hin definiert und die »invasive« Kraft der Metapher festhält, ihre Eindringlichkeit, welche deutlich mache, dass die Trennung zwischen Rhetorik und Wirklichkeit nicht haltbar sei (Müller-Richter 1998, 19). »Was ist also Wahrheit?«, fragt Nietzsche, »ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken.« (Nietzsche 1998/1873, 34). Der »Zwang zur Metapher« ist bei Nietzsche unausweichlich, er hat gesellschaftliche¹³ wie erkenntnistheoretische und on-

13 | »Gesellschaftlich gültige Lügen« sind dabei der Preis für ein Entrinnen aus dem »Krieg aller gegen alle«: »weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und herdenweise existieren will, braucht er einen Friedenschluss und trachtet danach, dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde.« (Nietzsche 1998/1873, 32). Dabei wird »eine gleichmässig gültige

tologische Gründe. Der »Trieb zur Metaphernbildung«, »jener Fundamentaltrieb des Menschen«, den man »keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde« (ebd., 37), sei durch eine »reguläre und starre neue Welt als eine »Zwingburg« nicht zu bändigen (ebd.). Er suche sich beständig »neue Bereiche seines Wirkens und ein anderes Flussbett und findet es im Mythos und überhaupt in der Kunst« (ebd.). Metapher, Mythos und Kunst sind die verschiedenen Arten zu lügen. Zwar gibt es jenseits der »Intuition«, die bei Nietzsche für das Denken in Metaphern anstatt in Begriffen steht, das Land der Abstraktionen, aber auch dieses ist lediglich eines der »gespenstischen Schemata«, der »vernünftige Mensch« ist ebenso unvernünftig wie der »intuitive Mensch« unkünstlerisch (ebd., 38). Auch die strenge und kühle Logik der Mathematik und ihre Begriffe, »knöchern und 8eckig wie ein Würfel«, bleiben letztlich »doch nur als Residuum einer Metapher übrig« (ebd., 35). Das Wesen der Dinge ist nicht zugänglich, der »Wahrheitstrieb« (ebd., 32) ist auf die Sprache, die Metaphorik angewiesen. Nietzsche setzt in »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne« pointiert und metaphernreich Wesentliches von dem auseinander, was Blumenberg als metaphorischen Wirklichkeitsbezug schildert und zum Ausgangspunkt für seine geschichtliche Betrachtung philosophischer Begriffe als symptomatischen Spezialfall macht.

Die Metapher ist bei Blumenberg ein signifikantes Element in der Rhetorik »an dem ihre Funktion dargestellt und auf ihren anthropologischen Bezug gebracht werden kann [...] Der Mensch hat zu sich selbst kein unmittelbares, kein rein 'innerliches' Verhältnis [...] [er] begreift sich nur über das, was er nicht ist, hinweg. [...] Nicht erst seine Situation, sondern schon seine Konstitution ist potentiell metaphorisch« (Blumenberg 2001, 431).

Betonung der historischen Dimension

Während im sprachanalytischen Paradigma eine außersprachliche Realität angenommen wird, so wird in hermeneutischen und auch in strukturalistischen Ansätzen die konstruktive Bedeutung der Sprache betont. Dabei geht es im Strukturalismus grosso modo stärker um die Herstellung von Kontinuität durch die Kombination und Rekombination aus bereits existierenden syntagmatischen Kombinationen (Haverkamp 1983, 14), um die relative Position der Zeichen in einem als abgeschlossen gedachten Zeichensystem (Stiegler 2008, 188). Im Mittelpunkt der strukturalistischen Perspektive stehen Regelmäßigkeiten, Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten innerhalb des gegebenen Zeichensystems (ebd., 189) sowie der Aspekt der Funktion (Barthes 2008, 216), die sich durch die Positionierung der einzelnen Elemente ergibt (ebd., 218).

verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit« (ebd.).

Dabei ist die geschichtliche Dimension (Diachronie) dem gegenwärtigen Zustand des Zeichensystems (Synchronie) meist untergeordnet¹⁴ (Stiegler 2008, 189), und die Begriffe der Synchronie und Diachronie können im Vergleich zu anderen theoretischen Ansätzen als distinktiv gelten (Barthes 2008, 214). Innerhalb des strukturalistischen Paradigmas gibt es allerdings auch eine große Variationsbreite: So weichen – nach Stiegler – etwa Roland Barthes und Umberto Eco von der strukturalistischen Grundannahme der Geschlossenheit eines Zeichensystems ab, betonen dessen Offenheit und Unabschließbarkeit und weisen auch der Semiotik/Semiologie eine ideologiekritische Funktion zu (ebd.). Dem gegenüber wird in der Hermeneutik die geschichtliche Dimension betont. Wirklichkeit konstituiert sich als geschichtlich geschaffener Sinnhorizont.

Das hermeneutische Metaphernverständnis, das hier anhand einiger Grundgedanken Hans Blumenbergs dargestellt wurde, eignet sich, indem es Analysemöglichkeiten der »Substruktur des Denkens« durch die »Metaphorologie« aufzeigt und gleichzeitig deren historische Entwicklung wesentlich berücksichtigt, als Ausgangspunkt für eine Metaphernanalyse mit ideologiekritischer Stoßrichtung. In dem die »Hintergrundmetaphorik« von Philosophie und Gesellschaftstheorie zum Vorschein gebracht wird, lässt sich rekonstruieren, »was Macht über uns hat« und »als das Wahre legitimiert wird«¹⁵ (Blumenberg 1960, zit.n. Lüdemann 2004, 74).

1.5 »EMBODIED MIND« – DIE KOGNITIVISTISCHE METAPHERNTHEORIE

Die kognitivistische Metapherntheorie stellt das Zusammenspiel von Kognition, körperlicher Erfahrung und Kommunikation in der Wirkung der Metapher heraus (Kohl 2007, 119). Zudem bietet sie konkrete Anknüpfungspunkte für die empirische Arbeit in anderen Disziplinen (vgl. Bidwell-Steiner 2009; Schmitt 2009).

Die theoretischen Wurzeln der kognitivistischen Linguistik gehen auf die Linguistik und Philosophie von Noam Chomsky zurück, dessen kartesisches Weltbild Lakoff und Johnson jedoch fundamental kritisieren (Lakoff/

14 | Eine Ausnahme ist aber beispielsweise die Version von Roland Barthes, welche die »Unterordnung« der Diachronie unter die Synchronie doch deutlich relativiert. Barthes betont, dass es nicht um eine Vernachlässigung des Geschichtlichen gehe sondern darum, die Geschichte nicht nur an Inhalte zu binden, sondern auch an Formen und an das Ästhetische (Barthes 2008, 222).

15 | Nicht mehr die Wahrheit hat hier eine Macht, sondern, was Macht über uns hat, legitimieren wir theoretisch als das Wahre (Blumenberg 1960, zit.n. Lüdemann 2004, 74).

Johnson 1999, 479). Wesentliche Kernaussagen sind, dass menschliche Denkprozesse metaphorisch strukturiert sind und die Dualismen von Rationalität und Imagination, Geist und Körper, Verstand und Gefühl selbst Imaginationen darstellen. Lakoff und Johnson beschäftigen sich in ihren Arbeiten sowohl mit der metaphorischen Strukturierung des Alltagsdiskurses (vgl. Lakoff/Johnson 1998/1980) und des politischen Diskurses (vgl. u.a. Lakoff 2004) als auch mit der Metaphorik philosophischen Denkens (Lakoff/Johnson 1999). Lakoff hat in zahlreichen Studien eingehend die Metaphorik der Demokraten und der Republikaner im politischen Diskurs der USA analysiert, explizit mit Blick auf dessen Veränderbarkeit¹⁶. Bekannt ist unter anderem Lakoffs ausführliche Analyse der metaphorischen Struktur von Moral im politischen Diskurs in den USA. Davon ausgehend, dass es notwendig ist, das metaphorische System/die Logik politischer Argumentationsmuster genau zu verstehen, um diese gut kommunizieren zu können, aber auch, um ihnen im politischen Diskurs erfolgreich etwas entgegenzusetzen zu können (»to reframe the debate«), analysiert Lakoff detailliert metaphorische Konzepte, die konservativen Moralvorstellungen zugrunde liegen (Lakoff 1999b; weniger detailliert und populärwissenschaftlich aufbereitet in Lakoff 2006). Stoßrichtung ist auch hier das Herausarbeiten einer »Substruktur des Denkens und Sprechens«, wenngleich unter ganz anderen theoretischen Prämissen als im hermeneutischen Paradigma. Lakoff arbeitet zwei den Diskurs strukturierende Grundtypen von Moralvorstellungen für den amerikanischen politischen Diskurs heraus, die beide aus dem Quellbereich (patriarchaler) Familienmodelle stammen: das »strict father-Modell« für die Konservativen und das »nurturant parents-Modell« für die Demokraten, die beide auf dem metaphorischen Konzept der Nation als Familie basieren. Auch wenn es Überschneidungen und fließend verlaufende Grenzen zwischen der metaphorischen Struktur von Moralvorstellungen der Konservativen und Demokraten gibt, so ist nach dieser Metaphernanalyse die konservative Logik von Moral im Kern geprägt von rigider *Selbstdisziplin/Selbstverleugnung als Stärke* (moralische Stärke als Kontrolle über das innere Böse und Härte/Wehrhaftigkeit gegenüber dem äußeren Bösen) bei gleichzeitiger strikter Selbstverantwortlichkeit, die in der Familie wie in der Politik wesentlich vermittelt und praktiziert werden soll (Lakoff 1999b, 140-148). Verschränkt ist dieser »Stärkekomplex« mit der Metapher des moralischen Eigeninteresses, die ausdrückt, dass eine konsequente Verfolgung des Eigeninteresses eine positive moralische Wirkung erzeugt – wenn alle bestmöglich versuchen ihr

16 | Lakoff gründete 2003 ein Beratungsinstitut, das Rockridge Institute als »progressive think tank engaged in a major reframing enterprise« (Lakoff 2004, XV) und publizierte Ratgeberliteratur »for citizen activists and anyone with a serious interest in politics«, um die Demokratische Partei bei den Wahlen 2004 zu unterstützen (ebd. XV-XVI). Das Institut ist mittlerweile wegen Finanzierungsproblemen geschlossen.

Eigeninteresse zu maximieren, so wird die Wohlfahrt aller bestmöglich maximiert (ebd., 144-5). Daraus ergibt sich unter anderem, dass in dieser Perspektive reiche Leute und große Unternehmen als »vorbildliche Staatsbürger« gelten können, da sie ihrer moralischen Pflicht der Maximierung des Eigeninteresses am effizientesten nachgehen (ebd., 145). Verbindet man diese metaphorischen Konzepte von Moral, so kann man auch die scheinbar widersprüchlichsten politischen Positionen »zusammenlesen«: im Fall der konservativen Positionen in den USA einerseits gegen Abtreibung (Frauen, die sich kein Baby leisten können, sollten Selbstdisziplin üben und auf Sex verzichten), andererseits aber auch gegen pränatale Gesundheitsprogramme (Selbstverantwortlichkeit); einerseits »pro life«, andererseits aber für Todesstrafe und Waffenbesitz.

In ähnlicher Weise analysiert Lakoff (2006) den – gerade in den USA zentralen – Freiheitsbegriff im politischen Diskurs, dessen konservative bzw. rechte Ausprägung wiederum auf dem »strict-father-Modell« beruht (95-110), und er zeigt, wie der Begriff Gestalt annimmt als Freiheit durch militärische Stärke, Freiheit von staatlichen Eingriffen jeder Art, zum Beispiel von Steuern und Regulierung (103).

1.5.1 Kernaussagen

Kernaussage der interdisziplinär angelegten Arbeiten zur Metaphertheorie »Metaphors we live by« und »Philosophy in the flesh« von George Lakoff und Mark Johnson ist die Behauptung, dass menschliche Denkprozesse weitgehend metaphorisch strukturiert sind (1998/1980, 14) und dass dabei Kognition und Emotion nicht voneinander zu trennen sind.

Mit der Dekonstruktion der Dichotomie zwischen Körper und Geist geht schließlich auch explizit eine Auflösung der hierarchisierenden Trennung zwischen Imagination und Rationalität einher. Lakoff und Johnson (1998/1980, 220-1) halten dazu Folgendes fest:

»Also stellt die Metapher eine auf der Imagination beruhende Rationalität dar. Da die in unserem Alltagsdenken entwickelten Kategorien weitgehend metaphorischen Charakter haben und unser Alltagsverstand sich metaphorischer Ableitungen und Schlussfolgerungen bedient, beruht der normale Rationalitätsbegriff im Kern auf der Imagination.«

Insofern sehen Lakoff und Johnson die Metapher als besonders gut geeigneten Ansatzpunkt, um die Spaltung in der abendländischen Kultur zwischen Wahrheitsbegriff einerseits und Kunstbegriff andererseits zu hinterfragen (ebd., 217), und sie formulieren dies als ihr Anliegen: »Der Grund, warum wir uns so intensiv auf die Metapher konzentrieren, besteht darin, dass sie Vernunft und Imagination in sich vereint.« (ebd., 220).

Die Grundzüge der Theorie wurden in den 1980er Jahren entwickelt (Lakoff/Johnson 1980; 1987) und schließlich in den 1990er Jahren (1999) verfeinert. Wenngleich ein genauere Blick auf die Literatur ergibt, dass auch in den 1980er Jahren kaum ein Aspekt der Theorie wirklich ganz neu war (vgl. dazu Kapitel 1.5.2), so war es dennoch die konsistente Zusammenführung und Darstellung dieser Aspekte in einem theoretischen Ansatz und die detaillierte, für andere Disziplinen nutzbare empirische Ausarbeitung, die Lakoff und Johnson in der Rezeption für eine neue Sichtweise stehen lassen (Kohl 2007, 119). Insbesondere der weite Metaphernbegriff bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung mehrerer metaphorischer Ebenen¹⁷ (Lakoff/Johnson 1999a), nämlich die Ebenen (1) des konkreten metaphorischen Ausdrucks (*metaphorical expression*), (2) des metaphorischen Konzepts (*conceptual system* oder *complex metaphor*) und (3) grundlegender Schemata (*image schemas* oder *primary metaphors*) ermöglicht neue und produktive Anknüpfungspunkte für die empirische Analyse (vgl. Schmitt 2009).

Metaphorische Ausdrücke

Lakoff und Johnson verzichten weitgehend auf Differenzierungen¹⁸ zwischen Metapher, Metonymie, Gleichnis, Parabel, Chiffre und Ähnlichem, metaphorisch ist jeder sprachliche Ausdruck, der mehr als eine nur wörtliche Bedeutung hat: »Das Wesen der Metapher besteht darin, dass wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können.« (Lakoff/Johnson 1998/1980) Metaphorische Ausdrücke sind demnach, um einige markante Beispiele aus ihren Ausführungen aufzugreifen, folgende Redeweisen aus dem Kontext von Argumentation und Diskussion: »Unhaltbare Behauptungen aufstellen«, »eine Kritik trifft ins Schwarze«, »eine Position angreifen bzw. verteidigen« oder auch nur »eine Position beziehen«, »ein Argument niedermachen«, »eine Argumentation zerlegen«, »Schwachstellen in der Argumentation aufweisen«, »sich durch ein Argument angreifbar machen« usw.

Alle diese Ausdrücke erklären eine Sache oder einen Vorgang aus dem Zielbereich Argumentieren (*target domain*) mit einer Sache oder einem Vorgang aus dem Quellbereich Krieg bzw. Kampf (*source domain*).

17 | Im Lauf der Zeit modifizieren Lakoff/Johnson ihre Aussagen zu den einzelnen Ebenen, sie fassen Schemata zusammen, ändern auch Benennungen – die relevanten Grundaussagen bleiben aber im Wesentlichen gleich.

18 | Unterschiede werden besprochen, jedoch festgestellt, dass metonymische Konzepte im Prinzip wie metaphorische Konzepte funktionieren (1998/1980, 50). Metonymien sind z.B. »Das Schnitzel wartet auf seine Rechnung« (der Gast, der Schnitzel gegessen hat) oder »sie mag Blue Jeans nicht« (das Tragen von Blue Jeans).

Metaphorische Konzepte (complex metaphors)

Alle diese (und noch viele andere) sprachlichen Ausdrücke verbindet außerdem so etwas wie eine gemeinsame Logik, die zwar bei genauerem Hinsehen deutlich wird, der Sprecherin/dem Sprecher im Alltag meist aber nicht bewusst ist. Diese verborgene Struktur nennen Lakoff und Johnson »metaphorische Konzepte« bzw. »komplexe Metapher«.

In den oben genannten Beispielen ist das metaphorische Konzept ARGUMENTIEREN IST KRIEG, die Übersetzung aus dem Englischen könnte auch lauten: DISKUSSION IST KRIEG oder DISKUSSION IST KAMPF (Schmitt 2004).

Wenngleich dieses metaphorische Konzept im Sprechen über Argumentation und Diskussion sehr weit verbreitet ist, so ist es auch nicht das einzig Mögliche. Metaphorische Konzepte sind im Regelfall nicht absolut, es gibt immer auch andere mögliche metaphorische Konzepte. Ein anderer, geläufiger metaphorischer Ausdruck wäre etwa »eine *wasserdichte* Argumentation« – darin ist das Konzept des Kampfes nicht vorhanden.

Wesentlich ist, dass die Sache immer auch durch Vorgänge und Sachverhalte aus ganz anderen Quellbereichen strukturiert werden könnte. »Die Systematik, aufgrund derer wir den einen Aspekt eines Konzepts in Bildern eines anderen Konzepts erfassen können (z.B. einen Aspekt des Argumentiervorgangs in Bildern des Kampfes verstehen), verbirgt zwangsläufig die anderen Aspekte dieses Konzepts.« (Lakoff/Johnson 1998/1980, 18). Zum Beispiel wäre es ebenso gut möglich, den Argumentationsvorgang auch als Tanz zu betrachten, wie Lakoff und Johnson vorschlagen (ebd., 13). In jedem Fall findet aber durch die Anwendung eines metaphorischen Konzepts ein »highlighting and hiding« statt, manche Aspekte des Vorganges Argumentieren werden in den Vordergrund gestellt, andere verborgen.

Ein anderes Beispiel für ein sehr weit verbreitetes und tief verwurzelt metaphorisches Konzept ist WISSEN IST SEHEN: »[It] is so firmly rooted in the role of vision in human knowing and is so central to our conception of knowledge that we are seldom aware of the way it works powerfully to structure our sense of what it is to know something« (Lakoff/Johnson 1999, 394). In der Sprache der Wissenschaft sind Metaphern, die diesem metaphorischen Konzept angehören nahezu omnipräsent – man denke nur an die ganz basalen Wendungen wie »etwas *schlaglichtartig beleuchten*« oder »*fokussieren*«, »etwas *in den Blick nehmen*« oder kritisch auch »*ausblenden*«, »*Zusammenhänge erhellen*«, »*besonderes Augenmerk legen auf*« – diese Liste ließe sich noch sehr lange fortsetzen. Dieses metaphorische Konzept des Sehens lässt sich zudem als kulturspezifisches und geschlechtsspezifisches analysieren. Etwa in orientalistischen Denk- und Wahrnehmungsweisen ist dieses metaphorische Konzept von großer Bedeutung (vgl. Braun 2001; Braun/Mathes 2007). In der (philosophischen) Suche nach Wahrheit und dem Erkennen der Wirklichkeit

(z.B. in der Rede von der »nackten Wahrheit« oder den »nackten Tatsachen«) spielt dieses metaphorische Konzept eine ganz wesentliche Rolle. Lakoff und Johnson rekurrieren in ihrem metaphernanalytischen Parcours durch die abendländische Philosophiegeschichte unter anderem auf den Begründer des frühneuzeitlichen Rationalismus, René Descartes. Sie dekonstruieren Descartes metaphorische Logik des Wissens und Erkennens in *Discours de la Méthode* (der deutsche Titel lautet: Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung) als »Cartesisches Theater«: »An inner mental stage in which metaphorical objects (our ideas) are illuminated by an inner light (the 'Natural Light of Reason') and are observed by a metaphorical spectator (our faculty of understanding)« (1999a, 393).

Ideen sind in dieser Darstellungsweise Objekte, das Licht ist das Licht der Vernunft, Fokussieren ist geistige Aufmerksamkeit, Sehschärfe ist Scharfsinn des Geistes, der physische Standpunkt der betrachtenden Person ist der geistige Standpunkt, die Sicht verstellen/behindern ist Wissen verhindern (ebd., 394). Dabei stützt sich die Methode der Erkenntnis auf den Begriff des »Vermögen[s] der Intuition«¹⁹, der radikal abgegrenzt ist vom »schwankende[n] Zeugnis der sinnlichen Wahrnehmung« oder vom »trügerische[n] Urteil der verkehrt verbindenden Einbildungskraft«. Intuition sei vielmehr »ein so müheloses und deutlich bestimmtes Begreifen des reinen und aufmerksamen Geistes [...] unzweifelbares Begreifen, welches allein dem Lichte der Vernunft entspringt« (Descartes nach Lakoff/Johnson 1999, 394). Dem zugrunde liegt eine scharfe Trennung zwischen Geist und Materie, Rationalität und Imagination. Anhand dieser und vieler anderer Beispiele, in denen die Metaphernanalyse an philosophischen Klassikern angewandt wird, begründen Lakoff und Johnson ihre überzeugende Schlussfolgerung: »Eliminating metaphor would eliminate philosophy. Without a very large range of conceptual metaphors, philosophy could not get off the ground.« (1999, 129)

Dass dieser scharfen Trennung implizit auch eine Geschlechterhierarchisierung eingeschrieben ist, wird zwar nicht thematisiert, in den angeführten Textbeispielen ist diese jedoch mitunter zum Greifen nahe, wie in folgendem Zitat von Samuel Parker, Bischof von Oxford im puritanischen England des 17. Jahrhunderts, der unter anderem einige philosophisch-theologische Werke verfasste, aus *A Free and Impartial Censure of the Platonick Philosophy* deutlich wird. Die mit metaphorischen Begriffen ausgedrückten philosophischen Theorien, heißt es dort, »stellen keine echten Wahrheiten dar, sondern nichts als

19 | Descartes hat in seinem späteren Werk die Ausführungen zum Vermögen der Intuition in den *méthodes* in Zweifel gezogen, (http://de.wikipedia.org/wiki/Ren%C3%A9_Descartes, Zugriff am 6.12.2009), was jedoch nichts von der Abgrenzung von Sinneswahrnehmung und Einbildungskraft zurücknimmt.

Produkte der Imagination, die (wie Puppen) in ein paar glitzernde inhaltsleere Worte gekleidet sind. [...] So kriechen ihre lüsternen und ausschweifenden Phantasien in das Bett der Vernunft, beschmutzen es nicht nur durch Unkeuschheit und außereheliche Umarmungen, sondern schwängern den Verstand mit nichts als Wertlosigkeiten und abenteuerlichen Hingespinsten.« (Lakoff/Johnson 1998/1980, 219). An diesem Beispiel wird besonders deutlich, wie die Imagination Züge einer abgewerteten, bedrohlichen und sexualisierten Weiblichkeit annimmt.

Ein Hauptanliegen der kognitivistischen Metaphertheorie ist es, gerade die Prämisse zu widerlegen, dass Denken ein »rein bewusster« Vorgang ist. Lakoff und Johnson versuchen mit der Metapheranalyse philosophischer Texte nachzuweisen, dass auch die philosophische Rede vom Denken so wie das Denken überhaupt vorstrukturiert ist von metaphorischen Konzepten, die als »nicht bewusster Anteil« die philosophischen Theorien entscheidend prägen. Diesen Anteil bezeichnen sie als »kognitives Unbewusstes«, und er mache, so Lakoff und Johnson, den Großteil des Denkens überhaupt aus, das bewusste Denken sei hingegen lediglich die Spitze eines riesigen Eisberges (ebd., 13). Das Beispiel »Wissen ist Sehen« bzw. die überaus häufige visuelle Metaphorik des Wissens und Denkens ist nur eines von vielen, andere wären »Ideen als Essenzen/Wesen« bei Platon (364ff), »Verstand als Behälter« (376) bzw. »Bedingung als Grund« (377ff.) bei Aristoteles oder die universale Vernunft bei Kant, fußend auf dem metaphorischen Konzept des »strengen Vater-Modells« von Moral (416). Sehr ausführlich widmen die beiden Autoren sich dem Nachweis, dass wissenschaftliche Kernkonzepte metaphorisch strukturiert sind, anhand der angloamerikanischen Tradition von Philosophie, der analytischen Philosophie, der Metaphorizität mathematischer Modelle (522ff.) sowie spieltheoretischer Modelle (516) in der Rational Action-Theorie. Aber auch die Prämissen ihrer unmittelbaren theoretischen Wurzeln, der Kognitionswissenschaft (»first-generation cognitive science« der 1950er und 1960er Jahre), werden einer fundamentalen Kritik für das Festhalten am strengen Dualismus zwischen Körper und Geist/Vernunft unterzogen (75-6). Die Autoren selbst bezeichnen sich in scharfer Abgrenzung dazu als »second-generation cognitivists«, die sich durch die Ablehnung von Funktionalismus, Formalismus, der spezifischen Konzeptualisierung symbolischer Repräsentation und der Auffassung, Bedeutung sei genuin wörtlich und nicht metaphorisch zu nehmen, definieren (78-9). Was die zweite Generation von der ersten jedoch übernimmt ist der empiristische Anspruch (vgl. 1.5.2).

Schemata (primary metaphors)

Zu diesem »Programm« der second-generation cognitivists gehört auch die weitere Hinterfragung der metaphorischen Konzepte (wie oben beispielhaft anhand von ARGUMENTIEREN IST KRIEG und WISSEN IST SEHEN darge-

stellt) und deren Rückbindung auf körperliche Erfahrung. Das geschieht mittels Differenzierung einer weiteren analytischen Ebene der Metaphorik, den Schemata bzw. den *primary metaphors*, die den metaphorischen Konzepten (*complex metaphors*) zugrunde liegen bzw. sich aus ihnen zusammensetzen. Diese basalen Schemata werden aus sensomotorischen Erfahrungen generiert. Wie sie sich in metaphorischen Bedeutungen niederschlagen, ist aber auch kulturabhängig. Den meisten dieser Schemata (Lakoff und Johnson zählen insgesamt 24 verschiedene Schemata auf, 1999, 50-54) liegt die Erfahrung der Orientierung im Raum zugrunde. Das sind z.B. MEHR IST OBEN, KONTROLLE IST OBEN. Der metaphorische Ausdruck »Ein Argument *niedermachen*« fußt also sowohl auf dem metaphorischen Konzept (der komplexen Metapher) ARGUMENTIEREN IST KRIEG als auch auf dem Schema (der primären Metapher, die aus der sensomotorischen Erfahrung der Orientierung im Raum stammt) KONTROLLE IST OBEN.

Aber auch ZEIT IST BEWEGUNG drückt Orientierung im Raum aus. Wenn man etwa »die *Zukunft vor sich* liegen sieht«, die »*Vergangenheit* aber *hinter sich* hat« so kommt auch in diesem Zeitverständnis eine Bewegung im Raum in einer kulturspezifischen Weise zum Ausdruck; eng mit diesem Zeitverständnis verbunden ist der Begriff von Fortschritt. In anderen Kulturen nämlich ist man der Vergangenheit zugewandt, man hat die *Vergangenheit vor sich* und die *Zukunft hinter sich* (Lakoff/Johnson 1998/1980, 22), ebenfalls dem Schema der Bewegung im Raum folgend.

Das metaphorische Konzept ZEIT IST GELD wiederum, das zumindest im »Westen« weite Verbreitung findet, ist in der Geschichte der Menschheit relativ neu (ebd., 15).

Die Prioritätenverteilung zwischen OBEN und UNTEN (GLÜCKLICH SEIN IST OBEN, TRAURIG SEIN IST UNTEN), die in vielen Schemata zum Ausdruck kommt, weist ebenfalls kulturspezifische Varianten auf (33). Beispiele für »westliche« metaphorische Konzepte sind etwa: »niedergedrückt sein«, »in Hochstimmung sein«, »die Stimmung steigt«; außerdem: wach sein ist oben, schlafen ist unten; gesund sein und Leben sind oben, Krankheit und Tod unten; Kontrolle und Macht ausüben ist oben, Kontrolle und Macht ausgesetzt sein ist unten usw. In manchen Kulturen sind jedoch andere räumliche Orientierungsbegriffe, etwa gruppiert um die Pole Gleichgewicht-Ungleichgewicht oder Zentralität-Peripherie, wichtiger (33). Ebenso wenig ist die Prioritätensetzung zwischen aktiv und passiv eine universale Konstante (34).

Neben den vielen Schemata, die mit Orientierung im Raum zu tun haben, gibt es auch Schemata, die etwas (z.B. Zeit, Ideen, Stimmung) als Substanz oder als Wesen/ontologische Kategorie (Zeit als Ressource, Idee als ontologische Größe/Wesen, Zustand als Ort) fassen.

Beide metaphorischen Ebenen, Konzepte und Schemata (komplexe und einfache Metaphern) haben ihre Wurzeln sowohl in kulturellen Mustern als

auch in der menschlichen sensomotorischen Körpererfahrung, deren Mechanismen Lakoff und Johnson aus neurowissenschaftlichen Erkenntnissen ableiten. Konkret stützt sich die neurowissenschaftliche Fundierung auf drei kognitionswissenschaftliche/neurowissenschaftliche Modelle (ebd., 38-44; 569-583). Wichtig dabei ist unter anderem die Theorie der Vermischung (conflation) körpermotorischer und anderer Erfahrungen in der individuellen Entwicklungsgeschichte. Demnach sind in einem frühen Stadium der Kindheit sensomotorische und nicht sensomotorische Erfahrung (Gefühle, Wahrnehmungen) vermischt, z.B. die sensomotorische Erfahrung von Wärme und das Gefühl der Geborgenheit, die entsprechenden Assoziationen bleiben aber über dieses Entwicklungsstadium hinaus bestehen (1999, 46). Das Schema OBEN IST MEHR ist so betrachtet beispielsweise eine Konsequenz der Erfahrung, dass in einem Glas, in dem der Wasserspiegel ansteigt, mehr drinnen ist usw. Aus dem konsequenten Bemühen, ihre zentralen Aussagen naturwissenschaftlich zu fundieren, wird die »Herkunft« der beiden Autoren aus der Kognitionswissenschaft bzw. aus der angloamerikanischen philosophischen Tradition ersichtlich. Ihre im Titel zum Ausdruck kommende Grundthese vom »embodied mind« versuchen sie – im Wesentlichen in expliziter Ablehnung einer hermeneutischen oder einer anderen bedeutungsrekonstruktiven Herangehensweise – zu allererst und hauptsächlich auf die Interpretation neurowissenschaftlicher Studien zu stützen, und sie widmen der Interpretation neurowissenschaftlicher Ergebnisse im Lauf der Zeit zunehmend Raum. Weisen die Autoren in »Metaphors we live by« zwar auf die Parallele zwischen metaphorischen Konzepten/Schemata und körpermotorischen Grundabläufen hin (Lakoff/Johnson 1998/1980, 71f.), so findet eine ausführliche Auseinandersetzung mit den biologischen Grundlagen erst in »Philosophy in the flesh« statt, und sie nehmen dort gleichzeitig eine grundlegende Bedeutung für den Argumentationsgang ein. Kern dieser neurowissenschaftlichen Fundierung sind Hinweise aus Studien darauf, dass nicht nur die gleichen Gehirnregionen, sondern auch die gleichen Mechanismen sowohl bei sensomotorischer Wahrnehmung und Aktivität als auch beim abstrakten Denken wirksam werden (Lakoff/Johnson 1999, 38).

1.5.2 Kritische Diskussion der kognitivistischen Metaphertheorie

Abgesehen davon, dass die biologische Fundierung schwierige Fragen aufwirft und die fließende Grenze zwischen dem, was physiologisch bedingt ist und dem, was kulturell bedingt ist, nicht thematisiert wird, besteht ein Hauptproblem der Metaphertheorie von Lakoff und Johnson in der mangelnden, über weite Strecken völlig fehlenden historisch-gesellschaftlichen Kontextualisierung ihrer Analyse (vgl. dazu u.a. Carver/Pikalo 2008, 3; Bidwell-Steiner 2009, 13). Zudem ignorieren sie in der Ausarbeitung ihrer Hauptaussagen

auch wesentliche Literatur, welche die in ihren Aussagen enthaltenen zentralen Aspekte vorwegnimmt (z.B. die hermeneutische Metapherntheorie) und suggerieren einen bahnbrechenden Charakter ihrer Erkenntnisse, der in dieser Form übertrieben ist. Die Theorie vom »embodied mind« wird als etwas genuin Neues und Revolutionäres präsentiert, etwa wenn die beiden Autoren die Einleitung folgendermaßen beginnen:

»The mind is inherently embodied. Thought is mostly unconscious. Abstract concepts are largely metaphorical. These are three major findings of cognitive science. More than two millennia of a priori philosophical speculation about these aspects of reason are over. Because of these discoveries, philosophy can never be the same again.« (Lakoff/Johnson 1999, 3)

Problematisch ist zunächst der zentrale Stellenwert, welcher der neurobiologischen Beweisführung eingeräumt wird. Dies gipfelt in dem Versuch, mit Hinweisen aus Studien über neuronale Funktionsmuster die »abendländische Philosophie« in Bausch und Bogen »zu widerlegen« bzw. die Philosophie grundlegend zu verändern. Rekurse auf philosophische oder literaturwissenschaftliche Metapherntheorien, die wesentliche Grundgedanken von Lakoff und Johnson bereits vorwegnehmen (Kohl 2007, 117), sind jedoch kaum zu finden. Die Rezeption antiker Philosophie, vor allem von Aristoteles, so Marlen Bidwell-Steiner, ist unvollständig, weil dabei nur ein Teil des Werks berücksichtigt wurde, in dem es um die Metapher geht. Bei näherer Beschäftigung mit der kognitiven Metapherntheorie fänden sich erstaunliche Parallelen zu Aristoteles' Kategorienlehre. So findet sich etwa in *De Anima* bereits die Idee, dass dem Nach-Denken über Wahrheit bzw. Wirklichkeit notwendig eine Vorstellung, ein *phantasma* vorausgehen müsse (Bidwell-Steiner 2009, 12).

Die Interaktionstheorie, die das Hauptaugenmerk in der Betrachtung des metaphorischen Prozesses auf den »Austausch und Verkehr von Gedanken [...] eine Transaktion zwischen Kontexten« (Ivor Richards, zit.n.: Bidwell-Steiner, 11) legt, nimmt Einiges, wenn auch nicht alles, von der kognitivistischen Metapherntheorie vorweg (ebd., 12). Die Prämisse, dass abstrakte Begriffe und Konzepte im Kern metaphorisch angelegt sind, findet sich zentral bei Blumenberg. Die Tradition der Hermeneutik greifen Lakoff und Johnson jedoch ausschließlich ablehnend auf, im Dienste der Abgrenzung von bloßem »storytelling« (Lakoff/Johnson 1999, 552). Zudem setzen sich mit der zentralen Prämisse, dass Körper und Geist, Verstand und Gefühl nicht zu trennen sind, bereits seit Jahrzehnten verschiedene Traditionen feministischer Theorie auseinander. Auch das wird von Lakoff und Johnson nicht wahrgenommen. Feministische Embodiment-Theorien, welche die genannten Dichotomien dekonstruieren, gibt es – insbesondere auch im anglo-amerikanischen Raum – in unterschiedlichen Varianten: Unter anderem das Konzept der *Performanz* bei Judith Butler, in

dem Identität und Körper performativ konstituiert werden (Butler 1993; 1991), oder das auf Erving Goffman (Goffman 2001) rekurrierende Konzept des *doing gender* bei Candace West und Don Zimmerman (1998). Auch Pierre Bourdieus Habitus-Konzept ließe sich als Embodiment-Theorie fassen (Bidwell-Steiner 2009, 14), es bezieht unbewusste Bewegungsabläufe und Haltungseinübungen mit ein, nach Maurice Merleau-Ponty »latentes Wissen« des Körpers (ebd.). Zwar thematisiert vor allem Lakoff Geschlechternormen im Rahmen seiner Ausarbeitung der beiden dominanten »moralischen Modelle« in den USA, dem »strict father-Modell« und dem »nurturant parent-Modell«, und in den philosophiegeschichtlichen Ausführungen werden Genderkonnotationen mitunter sogar in zugespitzter Form deutlich, dennoch bleiben Geschlechterhierarchien aus der Analyse ausgespart.

Lakoff und Johnson stellen nicht die Frage, *warum* diese Dichotomie für das abendländische Denken/die Philosophie so zentral waren und sind; die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Bedingungen bleiben ausgeblendet. Die gesellschaftliche Funktionalität dieser hierarchisierenden Trennungen wird nicht hinterfragt, und mit der mangelnden Einbeziehung eines gesellschaftlichen Kontextes gehen auch historische Kontexte verloren. Mit anderen Worten: Die Trennung und Hierarchisierung von Körper und Geist wird eher als Irrtum gefasst, den die kognitivistische Metaphertheorie revidieren könne, und nicht als gesellschaftlich wirksame/systematisch Ungleichheit produzierende Struktur. Ungleichheitsstrukturen werden nicht wahrgenommen, die Analyse der Verwendung und Bewertung von Metaphern wird zudem nicht im Zusammenhang mit historischen Entwicklungen gesehen. Die Hauptkritikpunkte an der kognitivistischen Metaphertheorie sind daher Ahistorizität und mangelnde Kontextgebundenheit.

Offen bleibt zudem, welchen Stellenwert Lakoff und Johnson der dichotomischen Anordnung per se einräumen, zuweilen scheint es, als ob zwar die Ausprägung der konkreten, prägenden Dichotomie zwar aus der Besonderheit kultureller Muster erwächst, aber die Tatsache, dass viele Schemata ganz generell von Dichotomien geprägt sind (sein müssen) als physiologische Bedingung, mithin als kulturübergreifend gefasst wären. Hier könnte das Einfallsstor für eine Reifizierung von dichotomischen, meist auch genderkonnotierten Dualismen (Becker-Schmidt 1998, 89) liegen. Das Faktum der Zähigkeit und Langlebigkeit dieser Dichotomien erweist sich in der Perspektive der kognitivistischen Metaphertheorie in schwammiger Weise teils als (physiologisch begründeter) Irrtum, der durch exakte neurowissenschaftliche Erkenntnisse beseitigt werden kann²⁰, teils als eine Art kulturellen Erbes, das aber nicht auf Gesellschaft und Geschichte rückgebunden wird.

20 | Dabei stützen sich Lakoff und Johnson, wie sie selbst einräumen, mehr auf verschiedene Hinweise aus empirischen Studien denn auf klare Erkenntnisse (vgl. Lakoff/Johnson 1999).

Dieser Punkt führt letztlich auf die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der Konzeption des Verhältnisses zwischen den physiologischen Bedingungen und kulturellen Ausprägungen zurück. Hier gibt es einigen Deutungsspielraum. Während in »Philosophy in the flesh« in sehr detaillierten Ausführungen über Schemata (primäre Metaphern) und ihre Kombination zu Konzepten (komplexe Metaphern) die Idee des verkörperten Geistes tatsächlich über weite Strecken als »regelhaft funktionierendes materielles System« erscheinen lässt, wie Bidwell-Steiner festhält (Bidwell-Steiner 2009, 12), wird in »Metaphors we live by« Unabgrenzbarkeit und Zusammenspiel von physischer und kultureller Erfahrung betont: Kultur und Physis, so Lakoff und Johnson, bieten viele mögliche Grundlagen für Metaphern. Welche der vielen Möglichkeiten gewählt werde, hänge von Kultur und kultureller Kohärenz ab (Lakoff/Johnson 1998/1980, 28). Dass bei Lakoff und Johnson »Körper« und »Kultur« als nicht hinterfragbare Grundbegriffe genommen würden, wie Rudolf Schmitt kritisiert (Schmitt 2004), ist vor dem Hintergrund der Aussage, dass physische Erfahrung nur schwer von kultureller Erfahrung abgrenzbar sei, auch nicht plausibel.

Der Biologismusvorwurf geht in der Gesamtbetrachtung eher ins Leere, wengleich sich in unterschiedlichen Passagen diesbezüglich Widersprüchlichkeiten finden; die prinzipielle Hinterfragung der herrschaftsgenerierenden Dichotomie von Körper und Geist sowie Imagination und Intellektion ist von der Stoßrichtung her²¹ produktiv.

Vieles an der kognitivistischen Metaphertheorie ist – trotz aller hier vorgebrachten Kritik – von bestechender Klarheit und für die empirische Arbeit sehr ergiebig (Bidwell-Steiner 2009, 12). Speziell die analytische Freilegung und Erfassung kohärenter metaphorischer Konzepte, die es ermöglicht, ansonsten unverbundene metaphorische Äußerungen in latente »Denklogiken« zusammenzufassen, bietet in der Metaphernanalyse Möglichkeiten, die über diejenigen anderer Metaphertheorien hinausgehen. Deshalb greifen auch aktuelle Metaphernanalysen des politischen Diskurses sehr häufig die kognitivistische Metaphertheorie auf (vgl. u.a. Musolff 2004; Drulak 2004; 2008; Ringmar 2008; Vertessen/De Landtsheer 2008).

Vor dem Hintergrund einer kritischen Betrachtung dieses Ansatzes ist es jedoch wichtig, in der konkreten Anwendung die festgestellten Defizite der Ahistorizität und Vernachlässigung des Kontexts auszugleichen.

21 | Bidwell-Steiner weist auf die Gefahr hin, dass das Embodiment-Konzept als regelhaft funktionierendes Netzwerk zwischen sensorischem Apparat und kognitiv-neuronalen Responen die Geschlechterdifferenz erst recht wieder essentialisieren kann (Bidwell-Steiner 2009, 13). Dieser Punkt verweist m.E. wieder auf die angesprochene generell inkonsistente Konzeptionalisierung des Verhältnisses zwischen »Kultur« und »Physis«

1.6 GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE EINBETTUNG DER METAPHER

Ein Ineinandewirken von Materiellem und Symbolischem, Realem und Imaginärem wird in der feministischen Theorieproduktion seit den 1980er Jahren mehrfach aufgegriffen (Becker-Schmidt 1989, 253; Knapp 2005, 253; Sauer 2008, 262; Yuval-Davis 2006, 203), und damit wird auf die grundlegende Problemstellung von Ideologietheorie Bezug genommen. Terry Eagleton (1993, 9) unterscheidet zwei Haupttraditionen der Ideologietheorie: Eine befasst sich mit Vorstellungen von wahrer und falscher Erkenntnis und mit dem Konzept von »Ideologie als Illusion, Verzerrung und Mystifikation« (ebd.). Die andere Tradition bezeichnet er eher als soziologisch denn erkenntnistheoretisch, sie ist stärker auf die gesellschaftliche Funktion von Ideologie und weniger auf deren Wirklichkeitsgehalt gerichtet. Beide Denktraditionen, die erkenntnistheoretische wie die soziologische, laufen im marxistischen Erbe zusammen (ebd.). Breiten Raum nimmt in marxistischen Werken hierzu die Rezeption und Kritik der klassischen Formulierung zu Basis und Überbau ein, welche die marxistische Ideologietheorie geprägt hat (Hall 2004, 38), konkret das Postulat, dass »das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen [...] als direkter Ausfluss ihres materiellen Verhaltens [erscheinen]« (Marx 1932/1846, 15).

Der »trügerischen Alternative von 'Materiellem' und [...] 'Ideellem' zu entgegen« (Bourdieu 2005/1998, 10) und diese Spaltung kritisch zu bearbeiten bzw. eine materialistische Perspektive auf Ideologien/Ideen zu entwickeln, ist Gegenstand von unterschiedlichen Versionen marxistischer Ideologietheorien. Der Begriff Ideologietheorie wurde von Louis Althusser in den 1970er Jahren geprägt und in der Folge vielfach aufgegriffen.

Louis Althusser bleibt grundsätzlich bei der Marxschen Unterscheidung von Basis und Überbau (Althusser 1973, 121), konkretisiert jedoch deren Verhältnis, indem er die Rolle der »ideologischen Staatsapparate«, z.B. Kirchen, Bildungssystem, Familie, Recht²², für die Reproduktion der materiellen Verhältnisse hervorhebt (ebd., 128). Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse erfolgt durch diese ideologischen Staatsapparate einerseits und den repressiven Staatsapparat andererseits (ebd., 134). Stuart Hall, dessen Ausführungen unmittelbar an Althusser anschließen, definiert Ideologie nicht nur (wie Althusser) über die Funktion, die sozialen Beziehungen der Produktion zu reproduzieren, sondern auch als etwas, das dem Grenzen setzt, »wie eine

22 | Die »ideologischen Staatsapparate« (ISA) sind Teil des Überbaus, ein anderer Teil ist der repressive Staatsapparat. Das Recht gehört sowohl zum ideologischen als auch zum repressiven Staatsapparat (Althusser 1973, 128).

Gesellschaft mit Dominante sich einfach, reibungslos und funktional wirksam reproduzieren kann« (Hall 2004, 64).

Andere Varianten von Ideologietheorie finden sich u.a. bei Georg Lukács, Antonio Gramsci, Fritz Haug, bei Pierre Bourdieu sowie Michel Pecheux, Michel Foucault, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (vgl. dazu die Überblicke zu Ideologietheorien und die Entwicklung ideologietheoretischer Ansätze u.a. bei Rehmann 2008; Eagleton 1993; Schartner 2003).

Eine komplexe Variante ist die Ideologietheorie der älteren Kritischen Theorie, deren Befunde sowohl die Affirmation von Ideologiekritik als Kritik am identifizierenden Denken und am Tauschprinzip enthalten (Ritsert 2002, 88-9) als auch die »Schrumpfung« des Ideologiebegriffs (Rehmann 2008, 73) insofern, als sie den Konformismus in der Gesellschaft bereits so weit fortgeschritten sieht, dass von Ideologie nicht mehr übrig bleibt als »die Anerkennung des Bestehenden selber« (Adorno 2003/1954, 477). Adorno hält an der Trennung zwischen Basis und Überbau fest, so Ritsert in seiner Darstellung der Ideologietheorie der Kritischen Theorie, jedoch nicht im Sinn einer Dichotomie (Ritsert 2002, 95-6). Vielmehr sei eine Vermittlung angedeutet bzw. als »logische Möglichkeit«²³ angelegt (ebd., 82).

Eine andere, bislang wenig beachtete Möglichkeit, diese Verwobenheit zu denken, stellt der Entwurf von Cornelius Castoriadis dar, der in diesem Zusammenhang kaum, jedoch im Kontext von Auseinandersetzungen mit Metaphern der Gesellschaft und der symbolischen Dimension gesellschaftlicher Ordnung häufiger aufgegriffen wird (vgl. Pechriggl 2002; 1997; Delanty 1995; Anthias 2002; Lüdemann 2004). Im Folgenden möchte ich – im Zuge einer gesellschaftstheoretischen Einbettung der Metapher – dem Begriff »des Imaginären« im philosophischen Entwurf von Castoriadis genauer nachgehen.

1.6.1 Cornelius Castoriadis – eine materialistische Lesart des Imaginären

Der theoretische Entwurf von Castoriadis steht in marxistischer und psychoanalytischer Tradition. Seine in vielen Teilen fundamentale Kritik am Werk Marx' fühlt sich der Intention verpflichtet, das Substantielle des Marxismus zu bewahren²⁴, den emanzipatorischen Anspruch nämlich, dass es der Philosophie nicht darum gehe, die Welt zu interpretieren, sondern es vielmehr darauf ankomme, sie zu verändern (Castoriadis 1990/1975, 96). Die Argumentationslinien von Castoriadis' Kritik laufen dort zusammen, wo es um den Stel-

23 | Den Schlüssel dazu sieht Ritsert in der Ästhetischen Theorie Adornos (Ritsert 2002, 84ff.).

24 | Jedenfalls in »Gesellschaft als imaginäre Institution« stellt er diese Intention in den Vordergrund.

lenwert der Imagination in der von »Identitäts- und Mengenlogik« geprägten abendländischen Philosophie geht. Dort liegt auch der Kernpunkt der Kritik am Marxschen Materialismus.

Über Castoriadis

Der Philosoph, Ökonom, Psychoanalytiker und Jurist Castoriadis bearbeitete in seinen Schriften ein großes Spektrum an Problemstellungen und Thematiken und war über weite Strecken seines Lebens auch politisch aktiv: Mit fünfzehn Jahren war er Mitglied einer illegalen kommunistischen Organisation im Widerstand gegen die Metaxas-Diktatur, wandte sich bald davon ab und trat einer trotzkistischen Gruppe bei (Castoriadis 2006/1993, 17-8), fiel schließlich 1945 wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem geplanten Putsch bei der kommunistischen Volksbefreiungsarmee ELAS in Ungnade und ging nach Frankreich. Dort gründete er gemeinsam mit Claude Lefort die nach einem Ausdruck von Rosa Luxemburg benannte Gruppe *Socialisme ou Barbarie*, die sich später zerstreute (http://de.wikipedia.org/wiki/Cornelius_Castoriadis, 4.1.2010). Mitglieder der Gruppe waren auch Jean-Francois Lyotard, Edgar Morin, Daniel Mothé und Guy Debord.

In den 1960er Jahren leitete Castoriadis als Ökonom bei der OECD die Abteilung für Statistics, National Accounts and Growth Studies, die Ideen, die er – als ausländischer Staatsbürger in Frankreich unter Pseudonymen – in Essays veröffentlichte, wurden von Akteurinnen und Akteuren der 1968er Bewegung aufgegriffen, explizit beispielsweise von Daniel Cohn Bendit (Curtis 1997). Ab den 1970er Jahren arbeitete Castoriadis als Psychoanalytiker, und ab 1980 bis zu seinem Tod 1997 hatte er eine Professur an der Pariser EHESS inne (http://de.wikipedia.org/wiki/Cornelius_Castoriadis, 4.1.2010).

Castoriadis stand seit der Zeit von *Socialisme ou Barbarie* in intellektuellem Austausch mit prägenden französischen Intellektuellen, so zum Beispiel mit Jean Paul Sartre, Luis Althusser, Jacques Derrida, aber auch mit deutschsprachigen, etwa Ernst Cassirer und Hans Kelsen. Gleichzeitig passten seine theoretischen Positionen in keine der einflussreichen zeitgenössischen Strömungen. Castoriadis legte sich in seinem Denken quer zu Existenzialismus, Strukturalismus, Poststrukturalismus, Dekonstruktivismus und »Postmodernismus«, wenngleich da und dort auch Parallelen aufzufinden sind. Über seine Haltung zur Kritischen Theorie von Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse und Walter Benjamin wird aus den zugänglichen Materialien nicht viel klar, außer etwa der Überlieferung, dass deren Kritik am Kommunismus ihm zu schwach gewesen sei (Curtis 1997). Inhaltlich ergeben sich durchaus Berührungspunkte (vgl. Thomas 1991).

Castoriadis wurde erst relativ spät außerhalb Frankreichs wahrgenommen. Im deutschsprachigen Raum bezieht man sich, abgesehen von wenigen Aus-

nahmen in den 1980er Jahren, etwa einem Exkurs von Jürgen Habermas²⁵ (vgl. Habermas 1993/1985) in den 1980er Jahren erst seit wenigen Jahren und eher punktuell auf ihn. Bislang ist auch nur ein Teil von Castoriadis' Arbeiten ins Deutsche übersetzt. Erst in den letzten Jahren erscheinen sukzessive weitere Teile seiner Schriften auf Deutsch als Ausgewählte Schriften (vgl. Castoriadis 2008; 2006).

Meine Lesart von Castoriadis betont dabei speziell die theoretische Ausarbeitung des Ineinandergreifens von »Realem« und »Imaginärem« sowie der philosophischen Kritik an der Trennung dieser beiden Sphären in der abendländischen Philosophie (Ontlogiekritik).

Zentrale Begriffe - Das Imaginäre

In seinem Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* umschreibt Castoriadis seinen Begriff des Imaginären folgendermaßen:

»Das Imaginäre, von dem ich spreche, ist kein Bild von [Hervorh. i. Original]. Es ist unaufhörliche und (gesellschaftlich-geschichtlich und psychisch) wesentlich indetermierte Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede von etwas zugrunde liegen. Was wir »Realität« und »Rationalität« nennen, verdankt sich überhaupt erst ihnen. (GII, 12, Hervorhebung i. Original)

Das Imaginäre²⁶ in dieser Fassung hat somit nichts gemein mit dem, was psychoanalytische Strömungen als imaginär denken, es sei nicht das Spekulare, Spiegelhafte, eben kein »Bild von«²⁷ (ebd.). Es bilde vielmehr ein »symbolisches Netz«, außerhalb dessen Handlungen und Produkte unmöglich wären (GII, 200), die Welt sei somit untrennbar mit dem Symbolischen verbunden (ebd.), wobei der Begriff des Symbolischen bei Castoriadis als ein sedimentiertes, geschichtlich gewachsenes und verfestigtes Imaginäres zu fassen ist²⁸. Das Symbolische lässt das Imaginäre materiell existieren und nicht bloß

25 | Habermas konzidierte ihm, »den originellsten, ehrgeizigsten und reflektiertesten Versuch unternommen [zu haben], die befreiende Vermittlung von Geschichte, Gesellschaft, äußerer und innerer Natur noch einmal als Praxis zu denken« (Habermas 1985, 380), kritisiert jedoch seinen Autonomiebegriff aus der intersubjektiven Perspektive seiner Theorie des kommunikativen Handelns.

26 | Das Imaginäre ist bei Castoriadis weiter ausdifferenziert in ein aktuales Imaginäres, das als das Imaginierte zu umschreiben wäre und ein radikales Imaginäres als »das Vermögen, etwas als Bild auftauchen zu lassen, das weder ist noch war« (GII, 218).

27 | Diese Definition grenzt sich insbesondere vom Begriff des Imaginären als etwas Spekulares, Spiegelhaftes bei Lacan ab (GII, 12).

28 | Diese Begriffsanalyse und -bestimmung verdanke ich Alice Pechriggl (Pechriggl 2007, Ringvorlesung »Körpermetaphern als Geschlechtermetaphern«, 30. 10. 2007).

virtuell sein (GII, 218). Eigentumstitel und Verkaufsakte sind solchermaßen Symbole für »das 'Recht' des Eigentümers, das Objekt seines Eigentums einer unbegrenzten Zahl von Operationen zu unterziehen«, die Lohnabrechnung das Symbol für den »Rechtsanspruch eines Lohnabhängigen, eine bestimmte Menge von Geldscheinen zu erhalten, die ihrerseits das Symbol für das Recht des Besitzers sind, eine Anzahl von Kaufakten zu tätigen, die selbst wiederum symbolischer Natur sind« (GII, 200-1), auch Entscheidungen von Wirtschaftsplanern und Gerichtsurteile sind in diesem Sinn symbolisch (ebd.).

Die *Institutionen* der Gesellschaft – die ökonomische Organisation, das juridische System, instituierte Macht oder Religion existieren als gesellschaftlich anerkannte Symbolsysteme (ebd.), in denen sich ein funktionaler und ein imaginärer Anteil in wechselnden Proportionen miteinander verbinden (GII, 226). Castoriadis' Machtbegriff differenziert sich weiter in eine explizite/instituierte Macht, die die Organisation der »politischen Macht« etwa im Staatsapparat meint und eine Inframacht/instituierende Macht als grundlegende Macht, die weder lokalisierbar noch formalisierbar ist, weil sie dem instituierenden Imaginären entspringt (AoB, 158-9), und die in gewisser Hinsicht Foucaults Biomacht ähnelt.

Die Wahl des Symbols ist dabei niemals ganz frei, aber auch niemals ganz unfrei – es drängt sich weder als Naturnotwendigkeit auf, noch kommt es ganz ohne den inhaltlichen Bezug zum Realen, gefasst als Ebene der Faktizität, aus (GII, 202) – das Symbolische lehnt sich gewissermaßen an eine erste, »natürliche« Schicht an. Die Institutionen der Gesellschaft als Symbolsysteme sind dabei in einen funktionalen gesellschaftlichen Zusammenhang eingebunden, einzelne symbolische Ausdrucksformen im Kontext ihrer Funktionalität zu sehen, jedoch nicht darauf zu reduzieren. Die Funktionalität von Kaufakt und Lohnabrechnung für die Reproduktion der kapitalistischen Gesellschaftsordnung steht außer Frage. Jedoch, und das ist der springende Punkt in der Kritik Castoriadis' an der »funktionalistischen Sicht« von Marx bzw. darüber hinaus an dem, was er als »Identitätslogik« der abendländischen Philosophie konzediert, die sich seit der griechischen Philosophie durchgängig, wenn auch nicht bruchlos, tradiert habe:

»Sie [die funktionalistische Sicht] [lässt] am entscheidenden Punkt eine Leerstelle: Welches sind die 'realen Bedürfnisse' einer Gesellschaft, zu deren Erfüllung die Institutionen angeblich einzig dienen? [...] Die funktionalistische Sicht kann ihr Programm nur erfüllen, wenn sie ein Realitätskriterium für die Bedürfnisse der Gesellschaft oktroyieren kann« (GII, 199).

Der funktionale Zusammenhang, in den das Imaginäre eingewoben ist, fußt somit auf einer Bedeutung. Diese ursprüngliche Bedeutung, die als Maßstab

der Definition von Bedürfnissen dient, ist nicht ganz aus der Funktionalität ableitbar, ist jedoch darin konstitutiv verwoben.

Funktionalität und Verdinglichung

Der Funktionalität »äußerlich« bleibt das, auf das hin sich *Institutionen* der Gesellschaft (Symbolsysteme) funktional verhalten, nämlich die *gesetzte Bedeutung*, und die gesellschaftlichen Institutionen sind *nicht gänzlich* auf ihre Funktionalität reduzierbar (GII, 198). Beispiele für die Setzung von Bedeutungen sind die Entstehung der Institution der Sklaverei in der Antike sowie der *homo oeconomicus*.

Dem zufolge ist nach Castoriadis die Herausbildung der antiken Sklavenwirtschaft *nicht gänzlich* auf den Funktionszusammenhang im Sinne der Interessen der herrschenden Klasse zu reduzieren. Entscheidend sei *auch* das Auftreten einer neuen *imaginären Bedeutung* (GII, 264-267), und zwar in der Form, dass das Interesse von Menschen, andere Menschen auf Objekte zu reduzieren und sie auszubeuten als »rational« zu gelten begann. Dieses Interesse könne nicht als etwas selbstverständlich Gegebenes gesehen werden, sondern als etwas, das durch die Setzung einer Bedeutung geschaffen werden müsse.

Um die Geschichte der letzten sechs Jahrtausende zu begreifen, muss man immer schon über jene anfängliche Bedeutung verfügen: dass ein Mensch für einen anderen Menschen ein »Quasi-Objekt« sein kann, und zwar [...] in der Anonymität der Gesellschaft, auf dem Sklavenmarkt, in den Industriestädten und Fabriken [...] Wir können diesen »quasi-objekthaften« Zustand verstehen, weil wir über die entsprechenden Bedeutungen verfügen, weil wir *in* dieser Geschichte geboren sind [...]. (GII, 265)

Jedoch, ein Sklave ist kein Tier und kann auch keines sein, ein Arbeiter ist weder eine Sache noch kann er eine solche sein, er kann lediglich als solche imaginiert werden. Gleichzeitig ist diese Verdinglichung auch keine Wahrnehmungstäuschung im Realen und kein logischer Irrtum – Verdinglichung ist eine imaginäre Bedeutung, in diesem Sinne »realer als das 'Reale'« (GII, 242). Es handle sich dabei also weder um eine »Entdeckung« der Verdinglichung noch um eine »Täuschung« (GII, 266). Der wesentliche Moment sei eigentlich eine Art *Verwandlung* des Menschen in ein Objekt durch das Auftreten bestimmter gesellschaftlicher Bedeutungen, also das gesellschaftlich-geschichtliche Imaginäre, das nicht auf rein ökonomisch bedingte Gesetzmäßigkeiten zurückzubinden ist (GII, 266). Die Entstehung dieser Bedeutung, hier konkret derjenigen des verdinglichten Menschen, lässt sich nicht begrifflich, nicht auf Kategorien bestimmbarer funktionaler Gesetzmäßigkeiten reduzieren. Das bedeutet etwa, dass die Ursprünge der Klassenteilung mittels begrifflich nachvollziehbarer (funktionaler) Gesetzmäßigkeiten bzw. daraus entnommener »rationaler Logik« nicht gänzlich zu verstehen sind (GII, 266), ohne diese

zugrunde liegende *Bedeutung* als eine *gesetzte*, das heißt, gesellschaftlich geschaffene, in die Analyse mit einzubeziehen. Verdinglichung ist eine imaginäre Bedeutung, die mit den übrigen zentralen imaginären Bedeutungen der Gesellschaft zusammenhängt, insbesondere mit der Bestimmung von Bedürfnissen (GII, 266). Daher ist beispielsweise die Entstehung, der Ursprung der gesellschaftlichen Institution Sklaverei in der antiken Gesellschaft nach Castoriadis »als Auftreten einer imaginären Bedeutung« (GII, 265) und nur auf Basis dieser imaginären Bedeutung als rationales Interesse der herrschenden Klasse an der Ausbeutung verdinglichter Sklaven zu verstehen²⁹.

Gleichzeitig sei freilich, so Castoriadis, die Funktionalität der Ausbeutung von Sklaven für die Herrschenden nicht zu übersehen – »ein Teil der Menschen hat jene Möglichkeit *gegen* die übrigen Menschen geschaffen, die unablässig auf tausenderlei Art dagegen gekämpft haben, aber ebenso wohl auf tausenderlei Arten darin verstrickt waren.« (GII, 265, Hervorh. i. Orig.). Das bedeutet aber eben nicht, dass die antike, von Sklaverei geprägte Gesellschaft in ex post rekonstruierbaren Kategorien, die bestimmte »rationale« Ordnungen und Notwendigkeiten ausdrücken, aufgehen würde. Dieses Verständnis ist explizit demjenigen von Friedrich Engels entgegengesetzt: Für Engels ist die Tatsache, dass ein Mensch eine Ware sein kann, »dass die menschliche Kraft austauschbar und vernutzbar ist, in dem man den Menschen in einen Sklaven verwandelt«, (GII, 266) eine »Entdeckung« (Friedrich Engels, nach Castoriadis, ebd.). Die Sklaverei, so Castoriadis, werde bei Engels als Ausdehnung des Tauschs der Objekte auf die Menschen dargestellt, sohin als ein rein in Kategorien der Funktionalität zu beschreibender Prozess.

Analog dazu ist der *homo oeconomicus*, der ausschließlich nach dem Imperativ der Profitmaximierung handelt, symptomatisch für das »kapitalistische Imaginäre«, wirkmächtig für die analysierte kapitalistische Klassengesellschaft und daher »real« als eine gesellschaftliche geschichtliche Schöpfung und nicht als überzeitliche Gesetzmäßigkeit zu verstehen.

Im Blick auf die Geschichte gehe es also nicht darum, den historischen Ablauf aus gänzlich bestimmbar (kausal, final) Gesetzmäßigkeiten zu erklären, dies sei nämlich nicht möglich (ebd.).

29 | An dieser Stelle wird eine Analogie zur Psychoanalyse nachgezeichnet: auch dort sei die Unzugänglichkeit eines »Ursprungs« kein Hinderungsgrund, im Aktualen zu verstehen worum es sich handelt, und um die »für das Subjekt als krankes Subjekt konstitutiven Bedeutungen zu relativieren, zu entknoten und zu entweihen« (GII, 265). Dies sei dem Subjekt möglich ohne eine »Urszene« wiederzufinden, es könne auch »in dem Kampf im wirklichen Leben«, im Weg der Wiederholung der zentrale Signifikant der Neurose entdeckt werden. Und damit verbunden sei schließlich auch die Erkenntnis, wie zufällig, arm und unbedeutend dieser Signifikant, der Ursprung der Neurose, eigentlich ist bzw. sein kann.

Das Problem liegt [...] darin, die Zufälligkeit, Armut und Unbedeutendheit jenes »Signifikanten« der historischen Gesellschaften einzusehen, der da lautet: Trennung in Herren und Sklaven, Herrschende und Beherrschte. (GII, 267)

Gleichzeitig wurde die gesetzte Bedeutung/der Signifikant – beispielsweise die der Trennung in Herren und Sklaven zugrunde liegende Verdinglichung des Menschen – relativ früh in der Geschichte in Frage gestellt. Spätestens mit dem Klassenkampf wurde die vormalige Einheit unterminiert, in der die Gemeinschaft in ihren Institutionen weitgehend unmittelbar aufging und sich die Menschen den gesellschaftlichen imaginären Schöpfungen – abgesehen von Störungen am Rande – unterordneten, zu einer zerrissenen und konfliktreichen Totalität einer Gesellschaft (ebd.). Die Unterdrückten, die sich gegen ihre eigene Unterdrückung wehren, bleiben jedoch zugleich »tausendfach abhängig« von dem Imaginären, das sie bekämpfen (ebd.). Mit der Entstehung des modernen Proletariats habe aber diese Infragestellung des gesellschaftlichen Imaginären eine neue Dimension erreicht (GII, 268) und die Gesellschaft tatsächlich verändert.

Sofern dieser Signifikant als Schöpfung des geschichtlich-gesellschaftlichen Imaginären erkannt wird – und er kann als solcher erkannt werden, wenn sich die Gesellschaft als selbstinstituert begreift bzw. die gesellschaftlich-geschichtlichen Subjekte die Gesellschaft als selbstinstituert begreifen – ist auch die Veränderbarkeit der Gesellschaft evident. Somit situiert Castoriadis das Auftauchen bzw. die Entstehung des »springenden Punktes« bewusst außerhalb einer auf Kategorien der Kausalität und Finalität reduzier- und erfassbaren, geschlossenen historischen Logik. Der »springende Punkt« um den es ihm, aber auch Marx und dem Marxismus in der Gesellschaft und in der politischen Philosophie sowie einer daraus resultierenden verändernden, reflektierenden Tätigkeit geht, ist Herrschaft. Herrschaft ist somit bei Castoriadis ursprünglich »eine gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung«, sie entspringt dem gesellschaftlichen Imaginären, das permanente Selbstinstituierung der Gesellschaft hervorbringt. Unterdrückung und Herrschaft sind real *durch* ein gesellschaftliches Imaginäres, welches das entsprechende Bedeutungsuniversum für den Funktionszusammenhang erst hervorbringen kann.

Zuerst begegnet man dem Imaginären (bzw. dem Symbolischen als dem »sedimentierten, verfestigten Imaginären«) in der Sprache (GII, 200). Darüber hinaus sieht Castoriadis, ähnlich wie Blumenberg, bereits den Denk- und Wahrnehmungsapparat als gesellschaftlich instituiert, wie das insbesondere in der (in Kapitel 1.4 und 1.5 ausführlich besprochenen) Metapher des Sehens zum Ausdruck kommt (Lab., XXIV). Demnach ist der Inhalt von (philosophischen, politisch-philosophischen, sozialwissenschaftlichen) Aussagen ungeachtet ihrer Komplexität und möglicherweise hohen Reflexivität von diesem gesellschaftlich-geschichtlichen Wahrnehmungsapparat, der mit gesellschaft-

lichen Transformationen beständig auch Paradigmenwechseln unterliegt, nicht zu trennen.

Ich habe versucht diesen Punkt, die Reflexion von Unterdrückung, der Teilung in Herrschende und Beherrschte aufgrund seiner Zentralität für den Entwurf von Castoriadis etwas detaillierter darzustellen. Zum einen deshalb, weil sich in der Reflexion von Herrschaft die Art und Weise der Verwobenheit von Imaginärem und Realem, Bedeutung und Funktionszusammenhang darstellen lässt. Zum anderen auch, weil die Herrschaftskritik sowohl bei Marx als auch bei Castoriadis den Kernpunkt bilden und die Unterschiede in der Theoretisierung an dieser Schlüsselstelle von besonderer Bedeutung sind.

Im Folgenden möchte ich davon ausgehend versuchen, einige weitere zentrale Begriffe und Gedanken darzustellen, die für das Verständnis von Castoriadis Konzeptualisierung des Verhältnisses zwischen »Realem« und »Imaginärem« wesentlich sind.

Geschichtsphilosophie

Castoriadis' Kritik an marxistischer Geschichtsphilosophie bezieht sich auf die Sichtweise, welche die Verdinglichung des Menschen und die Teilung in Herrschende und Beherrschte als Resultat einer überzeitlichen historischen Dynamik sieht, konkret dem grundlegenden Widerspruch³⁰ zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Dadurch, dass Marx hier überhistorische Gesetzmäßigkeit nahe lege³¹, widerspreche er nach

30 | Eigentlich handle es sich dabei eher um eine Spannung oder einen Konflikt denn um einen Widerspruch. Der tatsächliche Grundwiderspruch bestünde darin, dass »der Kapitalismus nur funktionieren [kann], wenn er ständig die im eigentlichen Sinne menschliche Tätigkeit der ihm unterworfenen Subjekte in Anspruch nimmt, während er zur gleichen Zeit versucht, diese Tätigkeit auf ein Mindestmaß herunterzusetzen und zu entmenschlichen.« (GII, 31)

31 | Diese Interpretation kann sich unter anderem auf folgende Passage im Kapital stützen, in der Marx die Gelegenheit ergreift, folgenden Einwand eines deutsch-amerikanischen Blattes explizit »kurz abzuweisen: Es [das Blatt, K.B.] sagte, meine Ansicht, dass die bestimmte Produktionsweise und die ihr jedes Mal entsprechenden Produktionsverhältnisse, kurz 'die ökonomische Struktur der Gesellschaft die reale Basis sei, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebe und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprächen', dass 'die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt bedinge', – alles dies sei zwar richtig für die heutige Welt, wo die materiellen Interessen, aber weder für das Mittelalter, wo der Katholizismus, noch für Athen und Rom, wo die Politik herrschte. [...] Soviel ist klar, dass das Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte. Die Art und Weise, wie sie ihr Leben gewannen, erklärt umgekehrt, warum dort die Politik, hier der Katholizismus die

Castoriadis seiner eigenen Erkenntnis, nämlich dass die Kategorien, mit deren Hilfe wir Geschichte denken, selbst von der geschichtlichen Entwicklung hervorgebracht würden³² (GII, 26). Mit diesem prinzipiellen Einwand gegenüber einem grundlegenden Moment marxistischer Geschichtsphilosophie steht nicht nur die Geschichtsauffassung zur Disposition, die das Modell des Grundwiderspruchs zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aus der historischen Entwicklung einer bestimmten Weltregion (Westeuropa) in einem bestimmten historischen Abschnitt (dem Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaft zwischen 1650 und 1850) extrapoliert (GII, 34-5) und auch außerhalb dieser sehr begrenzten zeitlichen und geografischen Bestimmung anwendet. Zugleich geht mit diesem prinzipiellen Einwand auch die Verabschiedung des damit verbundenen Begriffs von Fortschritt bzw. die Kritik an einem bestimmten Fortschrittsbegriff einher – jedenfalls im Sinne einer »Fortschrittsideologie«, in der Elend, Ausbeutung und Verbrechen in die Vernunft der Geschichte hereingeholt werden (GII, 99-100). Dieses Fortschrittsdenken als Verlaufsschema der geschichtlichen Entwicklung sei zwar unter der »genialen Feder von Marx« noch komplex und mehrdeutig, in der »marxistischen Vulgata« jedoch weitgehend zur Trivialität vereindeutigt (AoB, 190).

Die Ablehnung, mit der Castoriadis den Begriff des Fortschritts bedacht hat, variiert. In einem Interview aus dem Jahr 1996 stellt er fest, dass es in der Geschichte keinen Fortschritt außerhalb des instrumentellen Bereichs, also in den Bereichen der Technik und Mathematik gäbe. »Der Fortschritt ist im Wesentlichen eine imaginäre Bedeutung des Kapitalismus, auf die selbst Marx hereingefallen ist.« (AoB, 31) Andererseits enthält die Diktion vom Revolutionären bzw. von revolutionären Phasen und Momenten als solchen, welche die Vernunft der Aufklärung als offenen Prozess der Kritik und Erforschung enthält (AoB, 187) und Schritte in Richtung gesellschaftlicher und individueller Autonomie als bewusstes, kollektives, demokratisches, reflektierendes Handeln und damit explizite Selbstinstitution der Gesellschaft fasst, sehr wohl konstitutive Bedeutungen des Fortschrittsbegriffs. Noch in *Gesellschaft als imaginäre Institution* ist für »große Theorien« wie etwa den Marxismus der Begriff »Erkenntnisfortschritt« als Resultat tätiger Reflexion zu lesen (GII, 43). Aber

Hauptrolle spielte. Es gehört übrigens wenig Bekanntschaft z.B. mit der Geschichte der römischen Republik dazu, um zu wissen, dass die Geschichte des Grundeigentums ihre Geheimgeschichte bildete.« (Marx 1987/1867, 96).

32 | Diesen zentralen Moment der Geschichtsphilosophie, den Castoriadis Hegel wie Marx zuschreibt, fasst er in folgender Metapher: »Hegel, as well as (in another and the same way) Marx, situate themselves within history only in order to get out of it, they try to have a look at themselves from outside, they believe that they can inspect their own backs.« (Lab, XXI)

auch die Ausführungen über die Besonderheit des gesellschaftlich-geschichtlichen Abschnitts, der mit den Griechen beginnt und in Westeuropa ab dem 11. Jahrhundert fortgesetzt wird »als der einzige, in dem ein Entwurf der Freiheit, der individuellen und kollektiven Autonomie, der Kritik und Selbstkritik auftaucht«, enthalten nicht nur Konnotationen, die normalerweise mit dem Begriff »Fortschritt« in Verbindung gebracht werden, sondern darüber hinaus auch inhaltliche Bestimmungen vom »Fortschrittlichen«: Reflexion, (Selbst) Kritik, Freiheitsentwurf, Streben nach individueller und kollektiver Autonomie.

Aufklärung, Vernunft und Dialektik

Ein weiterer zentraler Punkt von Casoriadis' Entwurf einer politischen Philosophie ist der Begriff der Aufklärung. Gebunden ist dieser Begriff jedoch weniger an eine konkrete historische Epoche, sondern vielmehr an eine bestimmte Tätigkeit, das Denken von Gesellschaft und Geschichte als »Modus und Form eines gesellschaftlich-geschichtlichen Tuns«:

»Was ich Aufklärung nenne, ist die Arbeit, in der die Menschen ihr Handeln zu denken und ihr Denken zu begreifen versuchen. Auch das ist eine gesellschaftlich-geschichtliche Schöpfung. [...] Ein Musterfall dieses denkenden Tuns ist das politische Denken und die Aufklärung über das Gesellschaftlich-Geschichtliche, die darin einbegriffen ist.« (GII, 13)

Theorie ist ein besonders geartetes Tun, Reflexivität nicht nur an Denken gebunden. Sie entsteht, wenn der Moment der Aufklärung ein Projekt für sich wird, und sie ist ein stets ungewisser Versuch, »das Projekt der Aufklärung in der Welt zu verwirklichen« (GII, 127). Eng verbunden in diesem Begriff der Aufklärung sind hier ebenso das Geschichtliche und das Aktuelle, Gegenwärtige sowie auch die Theorie als Praxis und die Veränderung des Wirklichen. Auch als Aufklärung vergangener Formen menschlicher Existenz gewinnt sie, die Aufklärung, ihren vollen Sinn erst als »Teil des Projekts der Aufklärung unserer eigenen Existenz, die ihrerseits von unserem aktuellen Handeln nicht zu trennen ist« (GII, 282). Diese enthält die Reflexion unserer eigenen Formen des Imaginären, z.B. eines bestimmten Begriffs der Rationalität als Teil des gesellschaftlichen Imaginären (ebd.). Gleichzeitig gehen Aufklärung und Veränderung der Welt parallel. Beide »schreiten in der Praxis in einem Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit voran« (GII, 130), es geht immer um Verstehen *und* Verändern – Verändern immer auch im Sinne eines Aufhebens von und Ankämpfens gegen Herrschaft. Ihre Bewährung findet folglich die Praxis dieses Tuns, also die Theorie, in einer Aufklärung, die nur bruchstückhaftes und vorläufiges Wissen generieren kann und die sich nicht an der Fiktion des absoluten Wissens messen soll, sondern in der Veränderung des Beste-

henden (GII, 130-1). Begriffsbestimmend ist hier nicht der Epochenbegriff der Aufklärung. Die Aufklärung als Epoche sieht Castoriadis gespalten. Dem Vernunftgedanken der Aufklärung konzidiert er eine Zweideutigkeit, er enthalte zwei Momente – einen reflektierenden und einen vereinheitlichenden (AoB, 187). »Die Vernunft der Aufklärung ist zugleich offener Prozess der Kritik und Erforschung [...] und mechanischer, vereinheitlichender Verstand.« (AoB, 187) Letzteres sei als »das Imaginäre der abstrakt-mechanischen Rationalität« unverzichtbarer Bestandteil eines gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses, darin hat sie gegenüber der anderen Seite schnell die Oberhand gewonnen. Diese dominant gewordene Seite der mechanischen, nicht reflexiven Vernunft gilt es insbesondere in ihren unterschiedlichen Aspekten wie etwa dem Streben nach Absolutem Wissen (GII, 131), dem »Einschließungs- und Ausdehnungswahn, der die Vielheit als Einheit behandelt und letztlich die »Einfachheit« alles Gegebenen behauptet« (GII, 495), auch zu reflektieren:

Solange man sich der Einsicht verschließt, dass die Vernunft zwar gewiss nicht nur, aber *auch* ein Nachfahre des Vereinheitlichungswahns ist, stellt man sie nicht an ihren richtigen Platz und kommt, schlimmer noch, nicht zu einer vernünftigen Haltung gegenüber der Vernunft; letztlich hält man ihr damit nicht die Treue, sondern übt Verrat an ihr. (GII, 496, Hervorh. i. Original)

Diese Kritik der Vernunft führt letztens zur Kritik dessen, was Castoriadis die Identitäts- und Mengenlogik der abendländischen Philosophie nennt.

Autonomie und Heteronomie

Das ursprüngliche »Motto«, das sich im Titel der Zeitschrift wiederfand, die Castoriadis als Emigrant in Frankreich gemeinsam mit Claude Lefort und anderen gründete, nämlich »Sozialismus oder Barbarei«, veränderte sich im Lauf der Zeit zu »Autonomie oder Barbarei«. Die Enttäuschung über die Entwicklung der revolutionären Bewegungen zu kommunistischen Bürokratien in den realsozialistischen Ländern mündet in der Analyse der darin wirkenden »bürokratisch-kapitalistischen Idealtendenz« (eine Wortschöpfung in Anspielung auf die Idealtypen Webers) hin zu einem »klimatisierten Alptraum« (Wolf 2008, 11-2). Diese »Idealtendenz« kommt zum Ausdruck im »Drang zur Schaffung einer durchhierarchisierten Gesellschaft des Wachstums und der rationalen Kontrolle, in der die zunehmende Entfremdung in der Arbeit durch steigenden Lebensstandard kompensiert und in der jegliche Initiative auf eine kleine Schicht von 'Organisatoren' übertragen wird« (ebd.). Die Idee der Autonomie als Ziel gesellschaftlicher und individueller Entwicklung hingegen enthält die konstitutiven Elemente der gleichberechtigten Teilhabe an der Aufstellung eines Gesetzes (SaG, 202). Devise und Selbstdefinition einer autonomen

Gesellschaft bestünden in dem Motto: »Wir sind die, deren Gesetz es ist, sich ihre eigenen Gesetze zu geben.« (SaG, 202)

Grundlegend und daher Voraussetzung dafür ist die Einsicht in die Selbstinstituiertheit der Gesellschaft – zum ersten Mal in der Geschichte erscheint der Entwurf kollektiver und individueller Autonomie bei den Griechen (AoB, 152). Der Übergang von der Heteronomie zur Autonomie geht mit einem Bruch mit der mythischen oder religiösen Heteronomie einher. Damit verbunden sind »die Infragestellung der instituierten gesellschaftlich imaginären Bedeutungen, die Erkenntnis der historischen Erzeugtheit der Institution – des Gesetzes, des *nomos*«, wobei das Gesetz hier im weitesten Sinne als die Institution der Gesellschaft selbst verstanden ist (SaG, 194, Hervorh. i. Original). Dort, wo ein Bruch mit der instituierten Heteronomie stattgefunden hat, ist die autonome Gesellschaft untrennbar verbunden mit dem autonomen Individuum. Das eine setzt das andere voraus (SaG, 202), und das eine erscheint auch mit dem anderen (SaG, 194). Somit ist Autonomie nur als gesellschaftliches Verhältnis vorstellbar (GII, 183), als »das reflexive Handeln einer Vernunft, die sich in einer endlosen Bewegung als zugleich individuelle und gesellschaftliche erzeugt« (AoB, 155) und »revolutionäre Politik ist Praxis, die sich mit der Organisation und Orientierung der Gesellschaft auf die Autonomie aller hin befasst« (GII, 132). Das Anstreben der Autonomie des/der anderen setzt gesellschaftliche Autonomie voraus, aber auch – und damit verbunden – ein Mindestmaß bereits vorhandener Autonomie des/der anderen: »Der eigentliche Grund, wieso ich die Entwicklung der Autonomie des anderen anstreben kann, liegt darin, dass diese kein punktuell aufblitzendes oder bloße Spontaneität ist« (GII, 182). Autonomie bedeutet, dass der andere für den Inhalt der eigenen Rede bedeutsam wird und nicht bloß als gleichgültiges Material dient (ebd.). Auf psychischer Ebene bedeutet dies, dass die Autonomie des Individuums »in der Herstellung einer anderen Beziehung zwischen der reflexiven Instanz und den anderen psychischen Instanzen, sowie zwischen der Gegenwart und der Geschichte des Individuums« besteht bzw. entsteht (AoB, 155). Dies impliziert »auch den Trieben Raum zu verschaffen« (GII, 178), und es bedeutet etwas anderes als, nach Freud, »dort wo Es war« ganz »Ich« werden zu lassen (GII, 176). Die Idee der individuellen Autonomie bedeute letztlich das Wollen von Freiheit und Autonomie, »autonom zu sein beinhaltet, dass man die Freiheit und das Streben nach Wahrheit psychisch besetzt hat« (AoB, 156).

Castoriadis sieht denn auch keinen Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft (ein Vorwurf von Habermas an Castoriadis bezieht sich auf die zwischen diesen beiden Instanzen fehlende Vermittlung), denn die Institutionierung von Gesellschaft und gesellschaftlichem Subjekt müssen miteinander einhergehen. Vielmehr gehe es um einen Gegensatz zwischen Gesellschaft und Psyche. Erklärungsbedürftig sei vor allem, warum die Psyche sich dieser Gesellschaft nicht verweigere.

Ein Problem im Zusammenhang mit dem Gedanken der gesellschaftlichen Autonomie im Castoriadis'schen Entwurf ist, dass das Streben nach Autonomie in diesem Sinne zwar vernünftig ist – weil reflexiv und die Selbstinstituiertheit der Gesellschaft anerkennend – jedoch kann der Autonomiegedanke »weder begründet noch bewiesen werden« (AoB, 162). Jede Begründung und jeder Beweis würden ihn bereits voraussetzen, ebenso wie die Begründung von Reflexivität bereits Reflexivität voraussetzt. Der Autonomiegedanke muss gesetzt werden, akzeptiert, postuliert werden, und erst wenn diese Setzung erfolgt ist, kann der Autonomiegedanke »auf Grundlage seiner Implikationen und Konsequenzen vernünftig erörtert werden« (AoB, 162).

Kritisch könnte man formulieren: nach Castoriadis ist die Autonomie nicht eher vernünftig begründbar als die Barbarei, eines wie das andere beruht auf einem von unendlich vielen möglichen Bedeutungsuniversen, die jeweils gesellschaftlich gesetzt und instituiert sind. Die Frage »Autonomie oder Barbarei« ist im gesellschaftlichen Imaginären entschieden. Die Kritik von Habermas geht in diese Richtung (vgl. Habermas 1985). Hier handelt es sich um zwei unversöhnliche Positionen, die dem unterschiedlichen Vernunftbegriff geschuldet sind: Habermas hält in der Tradition von Kant fest an der vernünftigen Begründbarkeit von Freiheit (vgl. Habermas 1997), Castoriadis schließt aus, die Freiheit auf Vernunft begründen zu können, da umgekehrt die Vernunft selbst bereits Freiheit und Autonomie voraussetze (AoB, 186). »Um zur Vernunft zu gelangen, muss man zunächst frei denken wollen.« (AoB, 186)

Die Selbstinstituiertheit der Gesellschaft

Das Projekt der gesellschaftlichen und individuellen Autonomie ist im Kern mit der »Entdeckung« verbunden, dass Gesellschaft eben durch sich selbst und durch gesellschaftlich-geschichtliche Individuen hervorgebracht und damit auch veränderbar ist. Wesentliche Voraussetzung ist das Durchbrechen gesellschaftlicher Entfremdung. Entfremdung besteht darin, dass die Gesellschaft im Imaginären der Institutionen nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen vermag (GII, 226). Erstmals in der Geschichte war dies, so Castoriadis, in der griechischen Polis der Fall. Wenngleich die Entdeckung gesellschaftlicher Selbstinstituiertheit auf eine schmale Schicht der Gesellschaft beschränkt war und Frauen wie Sklaven als Unterdrückte »naturalisiert« blieben, so sei doch erstmals das Prinzip der Selbstinstituiertheit anerkannt worden. Die Entstehung der griechischen Polis »ist nicht aus der Geographie Griechenlands oder dem Stand der Produktivkräfte zu dieser Zeit erklärbar, weil es seinerzeit eine Vielzahl von Stadtgemeinden im Mittelmeerraum gab.« (AoB, 37)

Zwei Momente des Marxismus

Der affirmative Bezug auf Marx gründet sich vor allem auf folgenden konstitutiven Elementen: die Überwindung gesellschaftlicher Entfremdung und das Postulat, dass es darum geht, die Welt zu verändern.

Die gesellschaftliche Entfremdung (GII, 110; 190; 226; 608), die sich in der Unpersönlichkeit ökonomischer Marktmechanismen, den Klassen- bzw. Herrschaftsverhältnissen, einer »Planungs(irr)rationalität« generell manifestiert, die Castoriadis als mit den patriarchalen Familienverhältnissen verbunden denkt (GII, 185-6), erscheint dabei als Modalität des Verhältnisses der Gesellschaft zu ihrer eigenen Verfasstheit/Institution und Geschichte, über die es Aufschluss zu geben und die es zu verändern gilt (GII, 196).

Den revolutionären Moment des Marxschen Denkens verortet Castoriadis in dem Postulat, dass es darum gehe, die Welt zu verändern und nicht, sie zu interpretieren (GII, 96) und das Erscheinen dieses Moments bedeute »eine entscheidende Wende in der Geschichte der Menschheit« (ebd.). Castoriadis würdigt ausführlich das anfängliche Streben des Marxismus nach etwas gänzlich Neuem – nach einer Einheit von Reflexion und Aktion, von höchstem Denken und alltäglichsstem Handeln, nach einer bewussten Umwandlung der Gesellschaft durch die autonome Tätigkeit der Menschen, und zwar weder als Explosion noch als empirische Praxis, sondern als revolutionäre Praxis: »Dieser neue Anspruch zählt zum Tiefsten und Beständigsten, was der Marxismus geliefert hat.« (GII, 106-7)

Gleichzeitig enthalte der Marxismus auch einen zweiten Moment, der die »innersten Tendenzen der kapitalistischen Kultur und Gesellschaft fort[führt] und [...] bekräftigt« (GII, 99). Als einen Ausdruck davon sieht er die Fortschrittslogik an, die er im Großen und Ganzen dem »kapitalistischen Imaginären« zuordnet, wengleich die positiven Bedeutungen von »Fortschritt« im Denken über die Reflexivität von Vernunft, über die Überwindung von Entfremdung und Herrschaft sowie den Übergang von Heteronomie zu Autonomie enthalten sind. Am deutlichsten werde dies in Passagen, in denen der Technik die Rolle eines Gradmessers für gesellschaftlichen Fortschritt zugemessen werde, wie das etwa im Diktum deutlich wird, die Handmühle verrate die feudale Gesellschaft, die Dampfmühle die kapitalistische (GII, 41-2).

Ein anderer impliziter Ausdruck für das Fortschreiben der »innersten Tendenzen der kapitalistischen Kultur und Gesellschaft« sei weiters – als Konsequenz aus der Marxschen Geschichtsphilosophie – das »stillschweigende Postulat einer wesentlich unveränderlichen menschlichen Natur [...], deren vorherrschende Triebfeder das ökonomische Motiv wäre« (GII, 52). Gleichzeitig räumt Castoriadis ein, dass dieses Postulat nicht durchgängig festzustellen sei. So weiche etwa das Kapitel über die Warenanalyse und den Warenfetischismus deutlich von diesem Postulat ab (GII, 226), und hier sei auch die Rolle des Imaginären anerkannt. Dem Operationsschema des Wertes, das in der Kritik

der Ware bzw. der Äquivalenzlogik bei Marx zum Ausdruck kommt, misst Castoriadis einen sehr wichtigen Stellenwert zu (GII, 226-7; 423; 427-29; 436).

Das Ökonomische

Gerade in der Ökonomie komme die zentrale Rolle des Imaginären besonders deutlich zum Vorschein, wenngleich sie als Muster für die Rationalität des Kapitalismus und der modernen Gesellschaft schlechthin gelte (GII, 268-9). Ins Auge springe das vor allem dort, wo es um die Definition der Bedürfnisse geht, deren Befriedigung angeblich das Ziel der Wirtschaft sei (ebd.).

Deutlicher als in jeder anderen Gesellschaft zeigt sich in der Moderne der »willkürliche«, nicht-natürliche, nicht-funktionale Charakter der gesellschaftlichen Bedürfnisbestimmung, und zwar gerade wegen der Produktivkraftentwicklung und des gesellschaftlichen Reichtums, der ihr über die Befriedigung der »elementaren Bedürfnisse« hinauszugehen gestattet. (GII, 269)

Der Mensch als »homo oeconomicus« ist ein Produkt des gesellschaftlichen Imaginären, ökonomische Rationalität ist eine gesellschaftlich-geschichtlich geschaffene (»geschöpfte«), und sie lässt sich daher vollständig weder aus dem Verhältnis zwischen Produktivkraftentwicklung und Produktionsverhältnissen noch aus dem gesellschaftlichen Tauschprinzip heraus erklären. Ökonomische Rationalität ist bereits eine Form des gesellschaftlichen Imaginären, das nicht nur als Rationales fungiert, sondern das Rationale enthält (GII, 279). Aber auch andere Figuren, Institutionen und »Werte« besetzen das Bedeutungsuniversum des Kapitalismus: »Das Unternehmen« als eine sich unablässig ausdehnende und wuchernde Entität (GII, 528), »der Fortschritt« (AoB, 31) und »das Wachstum« (AoB, 199). Gegenwärtig sei jedoch »die Ökonomie selbst als zentraler Wert, als zentrale Sorge der modernen Welt« eingesetzt (GII, 199), Genüsse erschienen als subjektive Seite dessen, was Ökonomie in der modernen Welt geworden ist, nämlich die zentrale »Realität«, das, was wirklich zählt« (AoB, 199).

Identitäts- und Mengenlogik

All diese hier skizzierten kritischen Perspektiven im Denken Castoriadis' – auf Herrschaft, Geschichtsphilosophie, Vernunft und Autonomie laufen prismatisch in einem Punkt zusammen, nämlich in seiner Kritik der *Identitäts- und Mengenlogik*. Diese kritisiert Castoriadis als dominante Tendenz abendländischer Philosophie zum Ausschluss des Nicht-Bestimmbaren, Nichtintelligiblen, Nichtidentischen – im Denken über das gesellschaftliche wie das geschichtliche Sein.

Die klassische Regel der überlieferten Ontologie und Logik umschreibt er folgendermaßen: Sie

»verbietet es, ohne Not neue Entitäten einzuführen. Dem liegt eine andere Regel zugrunde: man soll den Sinn von »sein« nicht vermehren; »sein« soll nur einen Sinn haben. Dieser Sinn, der von Anfang bis Ende als Bestimmtheit bestimmt wurde – *peras* bei den Griechen, *Bestimmtheit* bei Hegel – schloss das Vorkommen einer Art von Sein, die sich der Bestimmtheit entzieht [...] von vornherein aus (GII, 287-8).

Identitäts- und Mengenlogik, deren fortgeschrittenste Form die Mathematik darstellt (GII, 273), ist also eine Logik, die »eine ontologische Entscheidung über das [trifft], was ist und wie es ist: Das Seiende ist derart, dass Mengen existieren [...] Zugleich existieren Mengen aber auch nur in und dank der Identitätslogik« (GII, 381).

Dieser Fixierung auf das Bestimmbare/die Bestimmtheit liegt das Apriori zugrunde, dass das instabile Werden, alles Instabile, Unbeständige, Undefinierte auf das stabile Sein zu beziehen sei. Gesellschaft und Geschichte werden in dieser Vernunft auf die Form und Norm des beständigen politischen Gemeinwesens bezogen, »wobei immer schon unterstellt ist, dass jenes instabile Werden am Maßstab des stabilen Seins, also am Kriterium der rechten Form des rechten Gemeinwesens gemessen wird« (GII, 386). Daraus folgt:

»Wenn [...] 'sein' 'bestimmt sein' heißt, dann sind Gesellschaft und Geschichte nur, insoweit ihr Platz in der Gesamtordnung des Seins (als Ergebnis von Ursachen, als Mittel für Zwecke beziehungsweise als Moment eines Prozesses) sowie ihre innere und äußere Ordnung bestimmt sind. Ordnungen, Beziehungen und Notwendigkeiten prägen sich zu Kategorien aus, das heißt zu Bestimmungen all dessen, was sein kann, insofern es sein (gedacht werden) kann.« (GII, 288)

Damit verstrickt sich die Identitäts- und Mengenlogik in eine endlose Tautologie. Geschichte und Ideengeschichte werden zu einem riesigen tautologischen System (Lab, XXI), das sich selbst bestätigt und reproduziert – als sein wesentlicher Bestandteil erweist sich unter anderem die »Jahrtausende alte Fiktion des absoluten Wissens« (GII, 131) und die Annahme des absoluten Seins (GII, 91). Um jedoch der rationalistischen Illusion zu entgehen, müsse man Ernst machen mit dem Gedanken, dass es Unendliches und Unbestimmtes gibt (GII, 91). Jede rationale Bestimmung lasse einen unbestimmten nicht-rationalen Rest, und dieser ist nicht weniger wesentlich ist als das Analytierte (GII,95), woraus nicht zuletzt folgt, dass mit dem Anspruch zu brechen sei, Kontemplation und systematische Geschlossenheit mache die Idee der Theorie aus (GII, 96). Eine Identitätslogik, die den Maßstab des *stabilen Seins* an allem *instabilen Werden* anlegt, führt zur »Ausgrenzung von all dem, was nicht wahrhaft, fest und vollständig bestimmt ist« (GII, 300) und konstruiert sich durch identitätslogische Operationen selbst. Das wirft Castoriadis der hegelianisch-marxistischen Auffassung von Geschichte vor. Sie begreife Gesellschaft als

Summe und Aufeinanderfolge von Handlungen einer Vielzahl von Subjekten, die durch notwendige Beziehungen (Finalität, Kausalität) »vermittels derer sich ein System von Ideen in einem Ensemble von Dingen verkörpert (oder es widerspiegelt)« (GII, 288). »Was in der Geschichte nicht auf dieses Schema zurückzuführen ist und gemessen an ihm als Zuviel oder Zuwenig erscheint, wird dann zu Schlacke, Täuschung, Willkür, Zufall, kurz: zu Nichtintelligiblem.« (GII, 288)

Imagination als das durch die Identitätslogik Ausgeschlossene

Was insbesondere aufgrund der Fixierung auf die *Bestimmtheit*, auf das *stabile Sein* in der überlieferten Ontologie ausgeschlossen und als solche niemals untersucht wurde, sind

»Vorstellung, Imagination und Imaginäres [...] Sie wurden stets auf etwas anderes bezogen: Empfindung, Intellektion, Wahrnehmung, Wirklichkeit [...] den Normen angepasst [...] auf Wahrheit und Falschheit hin befragt, zu einer Funktion instrumentalisiert und nach Dienlichkeit zur Erreichung des Zwecks beurteilt, der entweder Wahrheit sein sollte oder der Zugang zum wahrhaft Seienden, zur seienden Seinheit« (GII, 286-7).

Aristoteles habe zwar die Imagination philosophisch entdeckt, indem er ihr einen Platz zwischen Empfindung, deren Reproduktion sie sei, und Intellektion zuweise, sage er darüber aber weniger, als er an anderer Stelle schrieb und zu sagen gewusst hätte. Ebenso ent- und verdeckte Kant die Rolle dessen, was er transzendente Einbildungskraft nennt³³ (GII, 297-8). Schließlich behauptet Freud die Unvereinbarkeit zwischen dem von ihm entdecken Unbewussten mit der Ontologie des Tagesbewusstseins, denkt es jedoch als Maschinerie psychischer Apparate, Instanzen, Orte, Kräfte, »um die Unbestimmtheit, die dem Unbewussten als radikaler Imagination zukommt, wieder zu verdecken« (GII, 298).

Magmalogik

Wenngleich Castoriadis einräumt, dass wir jenseits der Grenzen der Identitätslogik weder denken noch sprechen können und sich die Identitätslogik nur unter Verwendung ihrer selbst als Logik in Frage stellen lässt (GII, 383), so versucht er der Identitätslogik einen eigenen Entwurf entgegenzusetzen und entlehnt dessen grundlegendes Prinzip der Psychoanalyse. Zwei Beschränktheiten der identitätslogischen Logik/Ontologie müssten dabei überwunden werden (zumindest versucht, überwunden zu werden): die Logik des Identitäts-

33 | Vgl. dazu auch die Ausführungen von Christina von Braun über die Geschichte der Einbildung, in der sich die Geschlechterordnung deutlich widerspiegle (Braun 2001, 163-181).

schen, der Wiederholung, sowie des zeitlos Ewigen (GII, 308). Es wäre die Unmöglichkeit zu überwinden, die Gesellschaft als Koexistenz oder als Einheit einer Mannigfaltigkeit zu denken (GII, 309) und auch Terme zu betrachten, die keine diskreten, voneinander geschiedenen, individuierbaren Entitäten sind (oder nur vorübergehend, etwa zur Kennzeichnung, als solche behandelt werden können).

Bei der Betrachtung von Gesellschaft hat man es mit Termen zu tun, die also nicht Elemente einer Menge sind noch auf solche Elemente zurückführbar sind, sowie mit Relationen zwischen solchen Termen, die ihrerseits weder voneinander geschieden noch eindeutig abgegrenzt werden können.

Schließlich bleibt das Paar Terme/Relation unfassbar, solange dabei nicht zugleich auf andere Ebenen Bezug genommen wird. (GII, 309)

Das Sein des Gesellschaftlichen sei, anders gesagt, ohne Gleichen, weshalb es die Ontologie im Sinne von »sein« als »bestimmt sein« in die Grenzen verweist, es lasse sich eben nicht als bestimmbare Menge bestimmter, wohlunterschiedener Elemente fassen.

Wir haben es vielmehr als Magma zu denken, als Magma von Magmen sogar – worunter ich nicht das Chaos verstehe, sondern eine nicht-mengenförmige Organisationsweise einer Mannigfaltigkeit, für die das Gesellschaftliche, das Imaginäre und das Unbewusste als Beispiel dienen können. (GII, 310)

Ein Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder: worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstruieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassungen (ideell) zurückgewinnen lässt. (GII, 564)

1.6.2 Die Kritik der Identitätslogik bei Castoriadis und bei Adorno

Im Grundtenor wider die Identitätslogik finden sich, wie Konrad Thomas feststellt (Thomas 1991, 131), Berührungspunkte zwischen Castoriadis und Horkheimer und Adornos zentralem Gedanken der Dialektik von Mythos und Aufklärung³⁴. Die Furcht vor dem Unerfassten als Furcht vor der unerfassten Natur wird zur Naturbeherrschung (Horkheimer/Adorno 1994, 38). Wo das Unerfasste erfasst wurde, geschah dies als Unmenschlichkeit, im Nationalsozialismus: »Das von Zivilisation vollends erfasste Selbst löst sich auf in ein

34 | Die beiden Ansätze sind mithin kombinierbar, wenngleich sie sich in vielen Punkten grundsätzlich unterscheiden. Zur Kombinierbarkeit und zur Sinnhaftigkeit des Kombinierens unterschiedlicher theoretischer Ansätze vgl. Pühretmayer 2010.

Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete.« (ebd., 37)

Noch deutlicher sind Konvergenzen anhand der Negativen Dialektik abzu- lesen, in der sich Adorno gegen die Positivität der Hegelschen Dialektik wendet mit dem Kerngedanken, dass darin das Nichtidentische, Unbestimmte abge- drängt werde. Ein neuralgischer Punkt bei Hegel sei, dass er »Arten und Un- terschiede, die vom äußerlichen Zufalle und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind« verwerfe (Hegel, zit.n. Adorno, ND, 26). Eine solche Philoso- phie postuliere »den Identitätsanspruch: dass ihr Gegenstand in ihr aufgehe, indem sie ihrer Verfahrungsweise eine Suprematie einräumte, der das Hetero- gene als Material a priori sich fügt« (ND, 26). Dies komme insbesondere in der Hegelschen Dialektik zum Ausdruck, in der die Negation der Negation zum Positiven werden kann³⁵. Jedoch sei das Nichtidentische (als dasjenige, das via der Verfahrungsweise der Philosophie als Negatives des Bestimmten geschaffen ist) nicht als Positives zu gewinnen, auch nicht als Negation des Negativen. Negation ist nicht selbst, wie bei Hegel, Affirmation (ND, 161). Vielmehr sei die »Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität die Quintessenz des Identifizierens« (ND, 161). Denkparallelen zwischen Adorno und Castoriadis werden hier deutlich: In der Kritik der Hegelschen Dialektik wie in der Kritik der abendländischen Metaphysik als »Guckkastenmetaphysik«³⁶ und der tra- ditionellen Philosophie, »die über Unendlichkeit schwadroniert und sie nicht achtet« (ND, 25), weil Erkenntnis keinen ihrer Gegenstände ganz inne haben kann (ebd.) sowie an Quantifizierungstendenz, die sich als Rationalität ausgibt (ND, 53). Ganz ähnliche Denkbewegungen wider die Identitätslogik sind zum einen im Plädoyer für Fragmente als Form der Philosophie zu erkennen, »die die vom Idealismus illusionär entworfenen Monaden zu dem Ihren brächten« (ND, 39), zum anderen in Adornos Weigerung, »Skurrilitäten wie die Hegel immer wieder vorgerechnete, die Weltgeschichte sei im preußischen Staat voll- endet« als »bloße Aberration« und als »irrelevant gegenüber dem Ganzen zu sehen« (ND, 38).

Ähnlich auch die Reflexion auf das Denken selbst, etwa die Definition der dialektischen Logik als eine, die »das Denken, das zu Denkende und den Gegenstand auch dort [respektiert], wo er den Denkregeln nicht willfahrt« (ND,

35 | »Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultirt [sic!], als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe. Dieß [sic!] ist aber die Grundbestim- mung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünfti- gen« (Hegel, zit.n. Adorno, ND, 27).

36 | »Die abendländische Metaphysik war, außer bei Häretikern, Guckkastenmetaphy- sik. Das Subjekt – selber nur beschränktes Moment – ward von ihr für alle Ewigkeit in sein Selbst eingesperrt, zur Strafe seiner Vergottung.« (ND, 143)

144). Denken vermöge »gegen sich selbst zu denken, ohne sich preiszugeben« (ebd.), Philosophie bleibe aber in der Negativität befangen (ND, 62). Ähnlich lässt sich bei Castoriadis nur gegen die Identitätslogik unter Verwendung derselben denken (GII, 383).

Eine verwandte Denkbewegung bei Adorno scheint weiters in der Reflexion auf Statik und Dynamik vorfindbar zu sein:

Die Mikroanalyse der einzelnen Kategorien, zugleich als deren objektive Selbstreflexion auftretend, sollte, ohne Rücksicht auf ein von oben Aufgestülptes, einen jeden Begriff in seinen anderen übergehen lassen. [...] Zwischen dessen Begriff, als abschließendem und damit stillstellendem, und dem der Dynamik, als dem der reinen autarkischen Erzeugung aus dem Subjekt, die alle philosophische Systematik konstituiert, herrscht Widerspruch ebenso wie Verwandtschaft. *Die Spannung von Statik und Dynamik konnte Hegel ausgleichen nur vermöge der Konstruktion des Einheitsprinzips* [Hervorh. K.B.]. (ND, 35-6)

Im Sinn der Ausgangsbestimmungen der dialektischen Logik »enthüllt Sein sich als das Werden«, so Adorno (2003/1961, 229), ebenso wie ein seiner bloßen Merkmalsbeschreibung nach statisches Gebilde, z.B. »ein Wassertropfen unter dem Mikroskop lebendig zu werden, zu wimmeln beginnt, so wird die fixierte Aussage, etwas sei so und nicht anders, durch die minutiöse Beschreibung des Sachverhalts selber dynamisch« (ebd.).

Diese Spannung zwischen Statik und Dynamik, die im Einheitsprinzip aufgelöst wird, lässt sich bei Castoriadis als Beherrschung des *stabilen Seins*, der *Bestimmtheit*, über das *instabile Werden* lesen (wörtlich: der Maßstab des stabilen Seins wird am instabilen Werden angelegt). Von hier nimmt Castoriadis' Kritik am Ausschluss von Vorstellung und Imagination aus der abendländischen Ontologie den Ausgangspunkt, und von hier aus unternimmt er auf der Grundlage der psychoanalytischen Kategorie des Unbewussten den Versuch eines Entwurfs gegen die Identitätslogik.

Zu vermuten ist, dass Adorno dem Resultat dieses Versuchs, dem – auf einer Metapher fußenden – Entwurf der Magmalogik nicht viel abgewinnen hätte können, stuft er doch abbildendes Denken als reflexionslos ein und Vorstellungen als subjektive Willkür³⁷. Dabei ist Imagination in der Version von

37 | »Abbildendes Denken wäre reflexionslos, ein undialektischer Widerspruch; ohne Reflexion keine Theorie. Bewusstsein, das zwischen sich und das, was es denkt, ein Drittes, Bilder schöbe, reproduzierte unbemerkt den Idealismus; ein Corpus von Vorstellungen substituierte den Gegenstand der Erkenntnis, und die subjektive Willkür solcher Vorstellungen ist die der Verordnenden.« (ND, 206-7) Das Ansinnen, die Sache ganz zu begreifen, sei auf Bilderlosigkeit, auf ein im Materialismus säkularisiertes Bilderverbot, angewiesen: »Die materialistische Sehnsucht, die Sache zu begreifen, will

Castoriadis nicht unbedingt gleichzusetzen mit abbildendem Denken, und auch der Begriff der Vorstellung bei Adorno scheint mir anders gefasst zu sein als bei Castoriadis. Bei Castoriadis beinhaltet er das Dynamische, das Werden der Bedeutungsgebung und muss nicht, kann jedoch das abbildende Denken, das Denken in Bildern, beinhalten.

Doch hier soll es nicht um eine vergleichende Perspektive auf diese beiden Theorien bzw. *Fragmente* und *Entwürfe* gehen. Was hier von Interesse ist, ist die Kritik an einer Ontologie, die dem Bestimmthein, dem Statischen, den Vorrang einräumt. Diese Kritik ist beiden theoretischen Entwürfen inhärent. Castoriadis bringt diese Kritik der Identitätslogik ferner in einen Zusammenhang mit der Rolle von Vorstellung und Imagination. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Rolle der Imagination in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Dass diese (teils zwiespältige) Rolle der Imagination als Einbildungskraft auch die herrschende Geschlechterordnung widerspiegelt und zudem historische Wandlungen durchlaufen hat, das zeigt Christina von Braun aus kulturhistorischer Perspektive.

1.6.3 Identitätslogik und der Ausschluss der Imagination im Geschlechterkontext

Philosophische Wertungen von Imagination und Rationalität weisen einen sich im Lauf der Jahrhunderte wandelnden geschlechtsspezifischen Subtext auf.

Während im mittelalterlichen Christentum der Glaube nicht auf der Seite des Unwissens stand (Braun 2001, VS, 166) und somit nicht als Einbildung³⁸ abgetan werden konnte, die im Gegensatz zu einer »gesicherten Wirklichkeit« stünde (ebd.), wurden Einbildung wie Glaube im Denken der Renaissance allmählich abgewertet (etwa bei Michel de Montaigne und René Descartes). Allerdings wandelte sich in der Aufklärung die einfache Umwertung, die Gegenüberstellung von »Einbildung« und Rationalität« zu einer »geteilten Einbildung« (VS, 174). Der Begriff der Einbildung wurde vielfach auf unterschied-

das Gegenteil: nur bilderlos wäre das volle Objekt zu denken. Solche Bilderlosigkeit konvergiert mit dem theologischen Bilderverbot. Der Materialismus säkularisierte es, indem er nicht gestattete, die Utopie positiv auszumalen; das ist der Gehalt seiner Negativität.« (ND, 206) Gleichzeitig erkennt aber Adorno die zentrale Rolle der Rhetorik in der Philosophie an (ND, 65) und Sprache, auch die philosophische, wie insbesondere Blumenberg zeigt, ist auf Metaphern angewiesen (vgl. Kapitel 1.4).

38 | Der Begriff der Einbildung stammt von den etymologischen Vorläufern des Begriffs Bild. Da im christlichen Glauben das Prinzip des Abbilds – der Abbildhaftigkeit der Welt, des Menschen etc. – tief verankert ist, war auch der Begriff der »Einbildung« lange Zeit positiv besetzt (Braun 2001, 163).

liche Weise gespalten, davon jeweils eine Seite positiv, eine andere negativ konnotiert. Spinoza etwa unterschied eine Einbildung, die Täuschung ist, und eine Einbildung, die tiefere Erkenntnis ist (VS, 169).

Ähnlich bei Kant: Hier wird einerseits die Einbildungskraft als produktives Vermögen zu einer zentralen Kategorie (VS, 174). Im Zuge seiner Frage nach den Bedingungen der Sinneserfahrung verbindet sich die Einbildungskraft mit den Kräften des Verstandes, um eine Synthesis zu ermöglichen: »Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen« (Kant, Kritik der reinen Vernunft, zit.n. Braun, VS, 275). Die Einbildungskraft, die dabei die Synthesis ermögliche, sei eine blinde, obgleich unentbehrliche Funktion der Seele, »ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind« (ebd.). Die Einbildungskraft verbünde sich mit der Mathematik, der »konstruktiven Wissenschaft« an sich, sowie mit Vernunft und Verstand allgemein, um eine schöpferische Wirkungsmacht zu entfalten³⁹.

Andererseits setzt Kant dieser produktiven Einbildungskraft eine Einbildungskraft gegenüber, deren Synthesis lediglich den Gesetzen der Assoziation, also empirischen Gesetzen unterworfen sei, die daher zur Erkenntnis a priori nichts beitrage (VS, 176). Sie gehöre nicht der Transzendentalphilosophie an, sondern der Psychologie. Wenngleich Kant diese beiden Formen der Einbildungskraft nicht eindeutig den Geschlechtern zuweist, deren Konnotationen – Verstand und Kreativität im einen Fall, rein »reproduktive Synthesis« im anderen – verwiesen, so Braun, auf Geschlechterzuordnungen, welche die abendländische Dichotomie widerspiegelten. Die produktive Einbildungskraft bestimme das Vermögen des »Genies« und insinuiere den »männlichen Geist« auch damit, dass sie mit dem geschriebenen Wort in Verbindung gebracht ist (VS, 177). Die Idee ist männlich konnotiert, die Empfindung weiblich (ebd.). Schließlich beschreibt Kant die Gewinnung der »Normalidee«, beschrieben mit dem gleichen Verfahren wie demjenigen der produktiven Einbildungskraft, am Beispiel des Männerkörpers⁴⁰ (VS, 178).

39 | »Die Einbildungskraft (als produktives Erkenntnisvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um: zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Prinzipien, die höher hinauf in der Vernunft liegen.« (Kant, Kritik der Urteilskraft, zit.n. Braun, VS, 176)

40 | »Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgröße urteilen, so lässt [...] die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder [...] auf einander fallen; und, wenn es mir erlaubt ist, hiebei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum wo die meis-

Im 19. Jahrhundert schließlich, exemplarisch mit den Ausführungen zur Einbildung bei Ludwig Feuerbach, verschwindet die produktive Seite der Einbildungskraft langsam wieder (VS, 181). Sie wird abgewertet zu einer Wirkungskraft der reinen Täuschung, zugeordnet der Weiblichkeit, insbesondere der weiblichen Hysterie, die zu einem Symptom für Einbildung, Selbstbetrug und Schwindel schlechthin (VS, 181) sowie zum Hindernis für den geschichtlichen Fortschritt erklärt wurde (VS, 184). War dem weiblichen Geschlecht vorher Jahrhunderte lang die Fähigkeit zum Glauben abgesprochen worden, so galt es nun als geschaffen für die christliche Leichtgläubigkeit (VS, 184).

Während also die männlich konnotierten Qualitäten Glaube und Einbildung im christlichen Weltbild positiv konnotiert waren, war ihre Bewertung in der Aufklärung zunächst gespalten, um schließlich überwiegend ins Negative zu kippen. Die Spaltung fand entlang geschlechtsspezifischer Stereotype statt – in eine der Sphäre der Vernunft zugehörige »produktive Einbildungskraft«, die mit der Idee und dem »männlichen Genie« verknüpft ist, und eine andere, der Sphäre der Psychologie, Empfindung und »bloßen Empirie« zugehörigen »unproduktiven Einbildungskraft«.

1.6.4 Geschlecht und das gesellschaftliche Imaginäre

Geschlecht ist bei Castoriadis eine gesellschaftlich imaginäre Bedeutung, die wiederum auf sämtliche andere imaginäre Bedeutungen in der betreffenden Gesellschaft verweist, die Ausdrücke weiblich und männlich seien bereits als gesellschaftliche und nicht etwa als biologische Terme gesellschaftlich instituiert (GII, 383). Geschlecht ist also zentral für die Konstituierung des gesellschaftlichen Imaginären, da es in alle anderen Bedeutungen verwoben ist, es kann als »grundlegende Bedingtheit menschlichen Seins und Denkens« betrachtet werden (Pechriggl 1991, 92).

Die Philosophin Alice Pechriggl verfolgt den Gedanken weiter, indem sie an Castoriadis' Kritik des »identitätslogischen Kreisdenkens« und der »Herrschaft des Selben« anknüpft (Pechriggl 1990, 98), insbesondere am Ausschluss und der Negation »dieses Dritten«, das weder auf Materie bezogene Sensibilität, noch Intelligibilität, sondern primäre Einbildung, Imagination ist (ebd., 81). Zu

ten sich vereinigen, und innerhalb der Umriss, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die mittlere Größe kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den Äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch heraus bekommen, wenn man alle tausend Maße [...] Allein die Einbildungskraft tut eben dieses durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt.)« (Kant, Kritik der Urteils-kraft, zit.n. Braun, VS, 178)

diesem Abgespaltenen, Nicht-Identischen, so stellt Pechriggl fest, gehöre auch das Weibliche (ebd., 98). Und im »Verhältnis von Andersheit, Einbildungskraft und Weiblichem [...] gibt es [...] Analogien in Bezug zur Herrschaft des Selben, die sich vor allem über deren Ausgrenzung und Unterschlagung durch die identitäre Logik vermitteln« (ebd.). So werde auch – zumindest seit der Frühromantik – die Metapher des Weiblichen für die evaluierende Darstellung des Bruchs und der unbestimmbaren Andersheit herangezogen (ebd., 99). In ähnlicher Weise geschehe das auch bei Derrida, indem dieser vom Weiblichen als Ort des *éspacing* spricht, als Ort des Vorstellungsüberschusses, des Unbestimmbaren und nicht Kalkulierbaren (ebd., 98). Von hier aus gelangt sie zu dem Schluss, dass die Frage der Veränderung der Geschlechterverhältnisse letztlich eine Frage der Vermittlung sei, einer »Vermittlung des Anderen mit dem anwesenslogischen Einen des Seienden«, das »einerseits als in diesem immer schon wirkenden gedacht werden [muss], andererseits als dasjenige, was noch nirgends ist, für dessen Ins-Sein-Treten aber die Bedingungen gegeben sind. Die Einbildungskraft als psychisch-kreative Fähigkeit wäre eine solche« (ebd., 100). Damit ist explizit das gemeint, was Castoriadis unter dem Begriff der radikalen Imagination versteht: ein Ins-Sein-Bringen, an das jegliche reflexiv-realisierende Handlungskategorie erst angeknüpft werden kann.

Das Andere in dieser nicht festlegbaren und nirgends festgelegten Unbestimmbarkeit wäre denn auch nicht eins, sondern eine von einer – offenen – Einheit nicht völlig abkoppelbare Vielheit, die sich über die Befreiung der Andersheit entfalten ließe. Und zwar nicht über die Befreiung ins chaotische Nichts. Es ginge hierbei um eine Veränderung, der dieses Andere selbst untersteht, insofern es mit dem Selbst und dessen niemals reiner Einheit in einer Verbindung des vermittelnden Aufbruchs steht. Für das hermetische Selbe in seiner absehbaren Ordnung aber bedeutet dies Einbruch, Abgrund, der nicht erster Anfang sondern zwischenzeitlich sich schaffende Zwischenwelt ist (ebd., 100-1).

Einbildungskraft ist also nichts per se Positives, sondern nur das aus dem Identitären Ausgeschlossene. Gleichzeitig, so räumt sie ein, sei aber auch der Logos des Selben ein Produkt der Einbildungskraft mit seiner Allmachtsphantasie, sich vom Unbestimmten, Nicht-Identischen, dem »semantischen Sumpf oder Treibsand« (Castoriadis) reinigen zu können, einwelthaftes Phantasma (ebd., 102.). Und es stelle sich schließlich die Frage: »Was macht also die Macht des Überschreitens aus?« (ebd.) Wie kann man, sehr vereinfachend gesagt, zu dem Schluss kommen, dass eine solche Überschreitung des Identitätslogischen via Einbildungskraft ein emanzipatorisches Resultat zeitigt und nicht etwa das Gegenteil? Pechriggl beantwortet diese Frage⁴¹ sinngemäß so, dass

41 | Diese Frage führt m. E. jedoch auch zurück auf ein strukturelles Problem, das bereits im Denken von Castoriadis erkennbar wurde. Autonomie wie Barbarei beruhen auf

das emanzipatorische Resultat nicht auszuschließen sei. Man müsse die Kategorie der Möglichkeit als eine ontologische Kategorie der Veränderung aufgeben, um diese Veränderung auszuschließen und damit gleichzeitig – in der Aufgabe dieser Möglichkeit – die Identitätslogik affirmieren.

Zunächst gilt es aber, die Art und Weise zu rekonstruieren, wie die Identitäts- und Mengenlogik die Geschlechterdifferenz bearbeitet hat und in der Gesellschaft wirkt, nämlich in der Form, »dass sie die biologische Komplementarität verallgemeinert hat und eine binäre Struktur auf Bereiche ausgeweitet hat [...], in denen die Gültigkeit der Komplementarität nur über die Einsetzung eines legitimierenden Diskurses und über einen von Epoche zu Epoche mehr oder weniger expliziten sozialen Zwang zustande kam« (Pechriggl 2002, 36). Kern ist also die binäre Struktur, »ontologische Oppositionen oder Differenzen wie aktiv-passiv, bestimmt-unbestimmt bzw. gestaltet-ungestaltet, Einheit-Vielheit, Identität-Unterschied, Gleichheit-Andersheit [...], gut-schlecht« (ebd., 37) und die damit oftmals verbundene Funktion der Geschlechterdifferenz, innerhalb einer Differenzkategorie als Hierarchie zu fundieren und zu legitimieren (ebd.). Die binäre Struktur im »gesellschaftlichen Bedeutungsuniversum«, die durch Geschlechterkonnotationen durchhierarchisiert sind, begreift Pechriggl als Konsequenz der Identitätslogik.

Auffällig ist hier die Parallelität zu Regina Becker-Schmidt: Wie Pechriggl in der geschlechterkritischen Weiterentwicklung von Castoriadis' Denken bei der Identitäts- und Mengenlogik ansetzt, so ist bei Becker-Schmidt die Identitätslogik zentraler Anknüpfungspunkt an Adorno. In ihrer Herangehensweise der immanenten Kritik fokussiert sie auf gesellschaftliche, geschlechtlich codierte Dichotomien (Becker-Schmidt 1998; 1989). Ihr »Leitbegriff«, der auf die Rekonstruktion des durch die Identitätslogik Ausgesparten abzielt, ist derjenige der Vermittlung (Becker-Schmidt 1998, 86). Dichotomien blendeten sowohl auf erkenntnistheoretischer als auch auf gesellschaftstheoretischer Ebene Vermittlungen aus. »Im Horizont dualistischer Denkmuster bleibt in einer identitätslogischen Perspektive ausgeklammert, dass das Ausgegrenzte zur Bestimmung des Eingegrenzten dazugehört« (ebd.). Während aber in der ideologiekritischen Denkbewegung bei Becker-Schmidt die Gleichzeitigkeit von Erkenntnis- und Gesellschaftskritik im Fokus steht und die Dichotomien insbesondere als Deckbilder sozialer Ungleichheit im Geschlechterverhältnis analysiert werden (Becker-Schmidt 1998), knüpft Pechriggl bei Castoriadis' Ontologiekritik an und fokussiert die unreflektierte Inszenierung von Geschlechtlichkeit in der Philosophie und im politischen Imaginären. Philoso-

einer Setzung im gesellschaftlich-geschichtlichen Imaginären, und es muss bereits die Autonomie gesetzt sein, um die Barbarei als solche zu erkennen. Die Setzung der Autonomie an sich ist nicht vernünftiger als die Setzung der Barbarei, es ist per se lediglich eine andere Setzung.

phie und Politik stellen in der abendländischen Tradition, so Pechriggl, »zentrale Diskurs- und Praxisformen her, die Geschlechtlichkeit inszenierten, aber auch begründeten« (Pechriggl 2002, 38), sie gleichzeitig aber nicht zum Gegenstand einer Reflexion machten. Politik und Philosophie zeichnen sich hiermit besonders durch ein Paradoxon aus (ebd.). Von hier aus geht sie zur Analyse des politischen Imaginären über, in dem sich (immer in Anlehnung an das Reale⁴²) der Geschlechtskörper transfigurieren⁴³. Dieses Imaginäre ist nicht nur durch die binäre, hierarchisierte Struktur gekennzeichnet, sondern ebenso durch eine Asymmetrie, welche die Hegemonie des Männlichen festlegt (ebd.). Vor allem im Falle von ontologischen Körpermetaphern⁴⁴ des kollektiven Körpers sei dies gut nachzuvollziehen, da auf dieser Ebene die Verkörperung von Macht und mithin deren Vergeschlechtlichung im Zentrum stehe (ebd., 39).

Und auf dieser Ebene stelle

der tradierte männliche Körper, die Formierung der männlichen Körper mit den dazu gehörigen Seelen (sowie der Disposition des Mutes und der Tugend ...) zu einem Kriegercorps [...] den historischen Kern gesellschaftlich-politischer, also kollektiver Subjektivität dar (ebd.).

Frauenkörper sind hier Fremdkörper, komplementär gesetzt und abgegrenzt, positioniert höchstens jenseits der gesellschaftlichen Effektivität und Machtausübung in der Sphäre des Projektionsflächenimaginären der Weiblichkeit (ebd.), zum Beispiel einer allegorischen Weiblichkeit der Nation, etwa der Marianne, die sich in einer »semiotisch-poetologischen oder rhetorischen Funktion als Sinn-bild« erschöpft (ebd.). Die männliche Instituierungshegemonie hingegen prägte jegliche Definitions-, Distinktions- und Segregationspraxis (ebd.), die sich in ganz unterschiedlichen historischen Epochen nachweisen lassen. Der kriegerische Männercorps mit den Tugenden Ehre und Mut bildete die personelle Grundlage des *demos* als politische Körperschaft. Die Einheit des Volkskörpers ist hier über die organische Einheit des Einzelkörpers vermittelt

42 | Das Reale gefasst als materiell-konsistente Faktizität, als »gegebene Gegenständlichkeit, die durch das Sprachlich-Imaginäre in Sinn und in Bedeutung gesetzt und damit transfiguriert wird.« (ebd., 38). Das Reale sei dabei mehr oder weniger durch das Imaginäre, deren Logiken und Bedeutungszusammenhänge sedimentiert (ebd.). Vgl. dazu ausführlicher Pechriggl 1996, 57f.

43 | Dabei unterscheidet sie drei Schichten des Imaginären, drei Seinsweisen: ein physisch-materielles Imaginäres, ein wirkliches Imaginäres und ein transzendentes Imaginäres, das sich in etwa als das Symbolische bezeichnen ließe (Pechriggl 2002, 38)

44 | Ontologisch ist hier nicht im linguistischen Sinne (wie im folgenden Kapitel verwendet) zu verstehen, sondern philosophisch, in dem Sinn, dass die Metapher zur Gestaltung des Seienden bzw. zum Ins-Sein-Treten beiträgt (Pechriggl 1997, 168).

(Pechriggl 1997, 168-9). Aus der Sphäre der polis sind Frauen ad personam ausgeschlossen, im Raum des politischen Imaginären erscheinen sie als abstrakt-ikonische, ideelle Gestalt der Athena – vor allem in Krisen und Kriegszeiten kontrastiert vom negativen Gegenbild zersetzender weiblicher Monstrosität (ebd., 172). Die hierarchisierende Komplementarität der geschlechtsspezifischen Grunddienste von Wehren und Gebären habe sich bis heute weitgehend erhalten (ebd., 174). Hier zeichnet sich ab, was in der Metaphorisierung des Gemeinwesens in der Geschichte Europas allgemein festzustellen ist, nämlich dass politische Machtgebilde von der griechischen Polis bis zum neuzeitlichen Staatskörper zumeist als männlich imaginiert werden, das Kollektive inklusive der Phantasmatik moderner Massenformationen hingegen tendenziell als weiblich (Koschorke/Lüdemann/Frank/Matala de Mazza 2007, 66).

1.6.5 Die Beziehung zwischen dem Materiellen und dem Imaginären – Zwischenresümee

Zusammenfassend sollen hier noch einmal die wesentlichen Argumentationslinien und Denkbewegungen der obigen Ausführungen dargestellt werden.

Ausgehend von einer Betrachtung der Relevanz von Metaphern im politischen Denken, einem Überblick über den Forschungsstand und der Präsentation von drei theoretischen Ansätzen aus unterschiedlichen Disziplinen, die jeweils eine wesentliche Funktion der Metapher genauer analysierbar machen (feministische Politikwissenschaft, Hermeneutik, kognitivistische Metaphertheorie), wurde ein Bogen zum gesellschaftstheoretischen Stellenwert von Ideen/Imaginationen/dem Imaginären gespannt. Ausgangspunkt dafür ist die – unter dem Vorzeichen von Ideologietheorie behandelte – Problemstellung, eine Beziehung zwischen Materiellem und Ideen zu denken. Diese Relation wurde mit Hilfe des theoretischen Zugangs von Cornelius Castoriadis konkretisiert.

Castoriadis wendet sich in seiner Kritik gegen die »Identitäts- und Mengenlogik« der abendländischen Ontologie, die sich, in dem sie alles Sein als bestimmt Sein setzt, in ein tautologisches System verstrickt, das alles Unbestimmte, Nicht-Bestimmbare, Nichtidentische ausschließt. In der Ausformulierung dieser Kritik finden sich Berührungspunkte zur Kritischen Theorie, die am Beispiel von Adorno punktuell angedeutet werden. Als ein entscheidender Aspekt in der Kritik der identitätslogischen Ontologie (in weiten Teilen eine Kritik an Hegel) bei Castoriadis und ähnlich bei Adorno wird der Vorrang des *stabilen Seins* gegenüber dem *instabilen Werden* (in Castoriadis' Begriffen) bzw. des *Statischen* gegenüber dem *Dynamischen* (in Adornos Begriffen) ausgemacht. Castoriadis bringt weiters mit dem Ausschluss des *instabilen Werdens* aus der (politischen) Philosophie den denkerischen Ausschluss des Imaginären und der Imagination in Verbindung. Dies äußere sich etwa darin, dass

gesellschaftliches und geschichtliches Sein auf funktionale, kausale und teleologische Bestimmungen reduziert werde.

Was Castoriadis' Version in meiner Lesart von anderen Versionen der Verhältnisbestimmung in marxistischer Tradition unterscheidet und verbindet, ist Folgendes:

- Die in Marx' politischer Ökonomie analysierte tiefgreifende Beziehung zwischen Produktion und dem übrigen gesellschaftlichen Leben (GII, 35) wird nicht prinzipiell in Frage gestellt, so auch nicht Funktionalität und Kausalität darin. Besonders das in der Warenanalyse dargelegte Äquivalenzprinzip wird als wesentlich anerkannt. Gleichzeitig bedeutet das Beharren auf einem »unbestimmbaren Rest« in der Gesellschaftsanalyse, dass historische und gesellschaftliche Entwicklungsprozesse niemals ganz auf funktionale Zusammenhänge und Beziehungen zurückzuführen und als teleologische Prozesse zu sehen sind. Der »Rest« des Unbestimmbaren ist jedoch kein Rest im mengenlogischen Sinn, es ist vielmehr ein allen bestimmbar Relationen Zugrundeliegendes. In dem Sinn, dass funktionale Relationen unverzichtbar etwas enthalten, das ihre Funktionalität in Bezug auf etwas, eine bestimmte Zielsetzung hin, eine bestimmte Bedeutung hin, festlegen müssen. Insofern ist es eine imaginäre Bedeutung. Das Imaginäre in diesem Sinn ist konstitutiv, vom »Realen« nicht trennbar, sein wesentlicher Bestandteil ist das geschlechtliche Imaginäre, das, obwohl asymmetrisch binär organisiert, Männlichkeit als historischen Kern gesellschaftlich-politischer und kollektiver Subjektivität setzt. Die binäre, hierarchisierte Struktur des Imaginären, die auf der Identitätslogik fußt, ist eng mit der Hierarchisierung der Geschlechter verwoben (Pechriggl), geschlechtlich konnotierte Dichotomien sind Deckbilder sozialer Ungleichheit (Becker-Schmidt).
- In die materiellen Verhältnisse sind bereits notwendigerweise Bedeutungen eingewoben, etwa in der Form, dass es gesellschaftliche Definitionen dafür gibt, was als Bedürfnis oder »Interesse« gilt. Diese – weder überzeitlich noch gesellschaftsübergreifend gültigen Definitionen – bilden die Grundlage für funktionale und kausale gesellschaftliche Zusammenhänge. Aus dieser Perspektive gibt es keine Trennung zwischen »Basis« und »Überbau«.
- Kern der Theorie von Castoriadis ist im Marxschen Sinn das emanzipatorische Ziel von Gesellschaftstheorie, die Aufhebung von Herrschaft. Jedoch ist Herrschaft nicht aus einer (universalen) historischen Entwicklungslogik erklärbar, sondern geht auf die »Setzung einer bestimmten Bedeutung« zurück, in diesem Fall der Trennung in Herrschende und Beherrschte, die mit der Verdinglichung von Menschen einhergeht. Die Verdinglichung von Menschen wiederum ist keine entwicklungslogische Notwendigkeit, son-

dern imaginär in dem Sinn, dass Menschen real keine Dinge sind und erst im gesellschaftlichen Imaginären zu solchen gemacht werden mussten/müssen.

Das Imaginäre in diesem Verständnis ist zwar mehr und umfassender als wirkmächtige Vorstellungen und Metaphern bzw. Bilder. Gesellschaftlich wirksame Vorstellungen, Metaphern und Bilder lassen sich aber umgekehrt als ein prägnanter Ausdruck des gesellschaftlichen Imaginären im Sinne von Castoriadis definieren.

1.7 ECKPUNKTE DES METAPHERNVERSTÄNDNISSES

Aus der Beschäftigung mit verschiedenen theoretischen Aspekten in den vorangegangenen Kapiteln ergibt sich für die Analyse folgendes Metaphernverständnis: Einem weiten Metaphernbegriff folgend wird die Metapher als etwas gefasst, durch das »eine Sache oder ein Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs« versteh- und erfahrbar wird (Lakoff/Johnson 1998/1980). Diese weite Definition schließt prinzipiell auch Parabeln, Allegorien, Metonymien und Synekdochen mit ein.

Die Metapher befindet sich an der Schnittstelle von Kognition, Emotion und Körper, sie ist, mit Castoriadis gesprochen, ein Teil des »gesellschaftlichen Imaginären«, das untrennbar in die materiellen Verhältnisse eingewoben ist, und dessen integraler Bestandteil auch die Geschlechterhierarchie und eine damit verbundene heteronormative Ordnung ist. Die Relevanz der Metaphernanalyse für sozialwissenschaftliche Fragestellungen beruht auf den spezifischen Wirkaspekten bzw. Funktionen von Metaphern im politischen, medialen, alltäglichen Diskurs sowie auch in der politischen Theorie bzw. im wissenschaftlichen Diskurs allgemein. Zunächst ist das die Funktion, politische Konstellationen und Institutionen (z.B. Staatlichkeit, Nation, Bürokratie) überhaupt vorstellbar und anschaulich zu machen, also überhaupt politische Konstruktionen in einer bestimmten Form intelligibel zu machen und damit auch zu konstituieren. Haben sich einmal bestimmte Metaphern und Bilder etabliert, wie etwa die Metapher vom Staatskörper oder vom Staatschiff, so aktivieren diese gleichzeitig affektive Schichten und Körpergefühle, und sie wirken dadurch legitimierend und Loyalität generierend. Indem der Verfasstheit des Politischen und Gesellschaftlichen (in den oben genannten Beispielen als einheitlicher Körper) der Schein der Naturhaftigkeit anhaftet, werden Hierarchisierung und gesellschaftliche Ungleichheit ausgeblendet.

Im Extremfall ist der kommunikative Einsatz bestimmter Metaphern und Bilder Propaganda- und Manipulationsinstrument, wie etwa antisemitische und rassistische Diskurse im Nationalsozialismus zeigen (vgl. dazu u.a. Mu-

solff 2007) oder auch die demagogische Sprache und Propaganda rechtsextremer und rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen (vgl. dazu u.a. de Landsheer 2009).

In der Literatur finden sich verschiedene, sich teils überschneidende Differenzierungen und Betonungen der einzelnen funktionalen Aspekte der Metapher: Rigotti (1994, 19-22) stellt eine konstitutive, eine evokative und eine ornamentale Funktion der Metapher als zentral heraus, Maasen, Mendelsohn und Weingart wiederum differenzieren in »illustrative, heuristic, and constitutive [basic functions]« (1995, 2). Manche heben speziell die Funktion von Metaphern als legitimatorische Ressource hervor (vgl. u.a. Kerchner 1999; Kreisky 2003; Sawyer 1996; Schneider 2008) oder die epistemologische Funktion (u.a. Yanov 2008; für die hermeneutische Metapherntheorie etwa Blumenberg, vgl. Kapitel 1.4), andere die ontologisch-kreative bzw. poetische Funktion von Metaphern (Carver/Pikalo 2008, 3), welche nicht zuletzt aufzeigt, dass Vorstellungen und Wahrnehmungsmuster immer auch anders sein könnten.

Als Orientierungsrahmen für die empirische Metaphernanalyse ist eine Unterscheidung dieser Funktionen, die in der Wirkung miteinander verwoben sind, sinnvoll. Dabei fasse ich zu folgenden wesentlichen Funktionen zusammen:

Legitimatorische Funktion: Diese bewirkt die Legitimierung, Dethematisierung, das Ausblenden und die Naturalisierung von Hierarchien durch Körpermetaphern des Gemeinwesens.

Epistemologische/konstitutive Funktion: Ausgehend vom hermeneutischen Verständnis strukturiert metaphorisches Denken Erkenntnis. Indem damit gleichzeitig ein Verständnis von Realität geschaffen wird, ist damit auch der konstitutive Aspekt verbunden wie auch ein explikativer Aspekt und ein kreativer – es könnte immer auch eine andere Metapher verwendet werden und damit anderes in den Vordergrund gerückt bzw. in den Hintergrund gestellt werden.

Evokative Funktion: Emotionen und (körperliche) Affekte werden aktiviert, z.B. im Pathos des schwankenden Staatsschiffs. Sie verleihen Metaphern dadurch besondere Kraft.

1.8 METAPHERNANALYSE UND IDEOLOGIEKRITIK

Die Rede vom »Ende der Ideologie« ist mittlerweile schon Jahrzehnte alt⁴⁵, jedoch spricht auch aktuell viel dafür, »dass das 'Ideologische' oder die 'ideo-

45 | Die Rede bzw. die Theorie vom »Ende der Ideologie« hat ihren Ursprung in den 1950er Jahren, der Anfangsphase des Kalten Krieges (Schartner 2003, 66). Hauptstoßrichtung dieser Theorie war, von einem platten Antikommunismus Abstand nehmend

logische' Wirkungsweise von Herrschaft heute gesellschaftlich nicht weniger geworden ist« (Jaeggi 2009, 270).

Die Entsicherung und Prekarisierung von Lebensverhältnissen in neoliberalen Transformationsprozessen und die damit einhergehende Anrufung von Idealen wie Autonomie, Kreativität, Selbständigkeit, Unabhängigkeit (ebd. 270-1), die Tatsache, dass Bevölkerungsgruppen sich offenkundig entgegen ihre eigenen ökonomischen Interessen für einen anti-wohlfahrtsstaatlichen Backlash-Konservatismus begeistern, der in den USA als Allianz zwischen Neoliberalen, Neokonservativen und religiösen Rechten auftritt (Rehmann 2008, 9-10), oder auch das Erstarken des islamischen Fundamentalismus seit den 1980er Jahren (Eagleton 1993, 1), all diese Entwicklungen lassen es keineswegs als sinnvoll erscheinen, von einem Ende der Ideologie zu sprechen.

Rahel Jaeggi plädiert für eine Revitalisierung der Ideologiekritik als eine Form der Sozialkritik (Jaeggi 2009, 266) und identifiziert vier Aspekte der Ideologiekritik (ebd., 269f.): *Erstens* Ideologiekritik als Herrschaftskritik mit einem »tiefen« Ansatz. »Mechanismen der Selbstverständlichmachung«, die »den Eindruck der Unhintergebarkeit von sozialen Verhältnissen wie Selbstverhältnissen herstellen«, etwa Naturalisierungsphänomene, werden dabei als etwas Konstruiertes, als Herrschaftsverhältnisse dechiffriert.

Zweitens setzt Ideologiekritik nicht »dem Falschen« »das Richtige« entgegen, sondern arbeitet mit den eigenen Maßstäben des Kritisierten, das – so der Ausgangspunkt der Ideologiekritik – Inkonsistenzen und innere Widersprüche aufweist.

Drittens operiert Ideologiekritik dort, wo sie Verzerrungen im Selbst- und Weltverhältnis aufdeckt, mit einem Vorbehalt gegen die Selbstausslegung von sozialen Gebilden und Individuen und *viertens* ist nach Jaeggi der Zusammenhang von Analyse und Kritik charakteristisch für das Verfahren der Ideologiekritik, »in dem Sinne, in dem die Analyse nicht nur die instrumentelle Vorbedingung für Kritik ist, sondern Bestandteil des kritischen Prozesses selbst (Jaeggi 2009, 270).

Jaeggis Ideologiebegriff impliziert sowohl den erkenntnistheoretischen Aspekt von «Illusion, Verzerrung, Mystifikation» als auch die »gesellschaftliche Funktion« von Ideologie (Eagleton 1993, 9) als »Verschränkung des Wahren und des Unwahren« (Adorno 2003/1954, 465) sowie »als Überzeugungssysteme, die [...] praktisch [wirken] und [...] ihrerseits Effekte einer bestimmten

und mit theoretischen Anleihen bei Comte, Weber und Mannheim, die Überlegenheit des Liberalismus wissenschaftlich zu beweisen (ebd.). Geprägt wurde der Terminus vom amerikanischen Soziologen Edward Shils, aufgegriffen schließlich von Daniel Bell, Raymond Aron and Seymour Lipset (ebd., 67). Vgl. dazu auch Eagleton, der hier die Erklärung des postmodernen Philosophen Gianni Vattimo aus dem Jahr 1990 anführt, das Ende der Moderne und das Ende der Ideologie seien identisch (Eagleton 1993, 1).

gesellschaftlichen Praxis [sind]« (Jaeggi 2009, 268). Diese Fassung von Ideologiekritik enthält zudem die Infragestellung von scheinbar Unhintergebarem/Naturalisierungen wie einer spezifischen Definition von (instrumenteller) Rationalität, einem spezifischen Verständnis von »Interesse« und »Nutzen« sowie von Identitätslogik und Äquivalenzprinzip, wie sie im vorangegangenen Kapitel ausgeführt wurden. Ideologiekritik bezieht sich somit auch auf die »Setzung von Bedeutungen im gesellschaftlichen Imaginären«, wie etwa, dass es rational sei, Menschen als Objekte zu betrachten, dass die Verdinglichung des Anderen oder patriarchale Gewalt in einer universalen entwicklungs-geschichtlichen Logik enthalten wären, dass im Sinne eines androzentristischen Bias der Mensch des Menschen Wolf sei und eine als (männlich gedachte) psychische Monade stets ihr Eigeninteresse verfolge usw.

Jaeggis Ideologiebegriff löst die Paradoxie von »wahr und falsch« durch den Anspruch der »Second-order-Normativität« auf (Jaeggi 2009, 281).

Ideologiekritik wäre [...] gekennzeichnet durch etwas, das man versuchsweise eine »second-order-Normativität« nennen kann, durch eine Normativität, die darin liegt, den konstruierten und perspektivischen Charakter bestimmter Setzungen explizit zu machen. Sie wirkt damit als [...] ein 'Aufweis der Veränderbarkeit' sozialer Praktiken und Institutionen – als eine Aufhebung der [...] »Selbstverständlichmachung« (Jaeggi 2009, 281).

Damit bleibt Ideologiekritik etwas Perspektivisches, sie steht nicht »außerhalb der als Verblendungszusammenhang aufzufassenden sozialen Wirklichkeit« (ebd., 295), setzt »dem Falschen« nicht »das Richtige« entgegen⁴⁶ (ebd., 270), und sie ist »nicht auf ein romantisch-harmonisches Ideal von Widerspruchsfreiheit, die Idee der endgültigen Überwindung von Konflikten festgelegt« (ebd., 293). Als Einheit von Analyse und Kritik nimmt sie keinen externen Maßstab in Anspruch, sondern postuliert das Prinzip der bestimmten Negation (ebd., 283) bzw. der immanenten Kritik (ebd., 286-8): Sie geht von den Normen aus, die einer bestimmten (sozialen) Situation inhärent sind, sieht die Ideale von Freiheit und Gleichheit nicht als verfehlt, sondern »als wirksame widersprüchlich geworden und defizitär«, orientiert sich an den inneren Widersprüchlichkeiten der Realität, zielt auf die Transformation von Realität und Normen und Idealen. Zudem sind, wie die feministische Vertiefung der Kritik an der Identitätslogik in Kapitel 1.6.4 ergab, geschlechterhierarchisch unterlegte binäre Oppositionen bzw. Dichotomien (Geist vs. Körper, Verstand vs. Gefühl, Gleichheit vs. Andersheit usw.) als Deckbilder sozialer Ungleichheit bzw. Naturalisierung von Herrschaft, mithin als ideologisch zu dechiffrieren.

46 | Insofern entgeht diese Fassung von Ideologiekritik auch dem Problem der Totalisierung des Ideologieverdachts bei Karl Mannheim (Jaeggi 2009, 282) – indem kein »falsches Bewusstsein« aufgedeckt werden kann, gibt es auch keinen Verdacht.

Ideologiekritik beinhaltet somit auch die Dekonstruktion geschlechterkonnotierter Dichotomien und heteronormativer Ordnung.

Ein wesentlicher Aspekt von Ideologie, der aufgrund der »traditionellen Überbetonung des Bewusstseinsaspekts« (Rehmann 2008, 129) in Ideologietheorie und Ideologiekritik wenig erschlossen ist, betrifft die »Verkörperung«, die Manifestation von Ideologie in körperlichen Dispositionen, die sich durch Bourdieus Habitusbegriff ergänzen lassen (ebd.). Habitus ist dabei das »Produkt der Einverleibung einer sozialen Struktur in Form einer quasi natürlichen [...] Disposition« (Bourdieu 2001, 216). Gerade diese körperbezogene Dimension der Ideologiekritik lässt sich via Metaphernanalyse nachvollziehen, da Metaphern unter anderem Körpergefühle aktivieren (können). In dieser Hinsicht hat die Kombination von Ideologiekritik und Metaphernanalyse innovatives Potenzial, während die Verbindung von Ideologiekritik und Diskursanalyse allgemein bereits seit geraumer Zeit gängig bzw. forschungsleitend ist, beispielsweise in der Kritischen Diskursanalyse.

Der Prämisse der Kritischen Diskursanalyse folgend, die sich in den Theorietypen kritisch-dialektisch und phänomenologisch-hermeneutisch verortet (Wodak/Weiss 2004, 69), manifestiert sich Ideologie im Diskurs (Wodak/Weiss 2002; Pollak 2002), und zwar sowohl die kognitiven als auch die emotionalen Aspekte von Ideologie (Wodak/Weiss 2002, 4). Insbesondere der Wiener Ansatz der Kritischen Diskursanalyse hat sich thematisch aus der Untersuchung antisemitischer und rassistischer diskursiver Praxen entwickelt und wurde ab der 2. Hälfte der 1980er Jahre als »diskurshistorischer Ansatz« konturiert (vgl. Reisigl 2007), beginnend mit der Waldheim-Affäre (vgl. Wodak/Pelikan/Nowak/Gruber/De Cillia/Mitten 1990) und u.a. fortgeführt mit Studien über rassistische und fremdenfeindliche Diskriminierung (vgl. u.a. Wodak/Van Dijk 2000) sowie über die diskursive Konstruktion der österreichischen Nation (vgl. u.a. Wodak/de Cillia/Reisigl/Liebhart/Hofstätter/Kargl 1998).

Diskurs umfasst, der analytischen Differenzierung von Norman Fairclough zufolge, drei Dimensionen: Diskurs als Text, als diskursive Praxis und als soziale Praxis (letztere umfasst die allgemeineren strukturellen und ideologischen Aspekte von Text und diskursiver Praxis) (Fairclough 1992, 72-5). Der Fokus auf Metaphern lässt sich demnach in Theorie und Methodologie der Kritischen Diskursanalyse (CDA) als Versuch verstehen, die ideologische Dimension der Sprache herauszustellen (Stenvoll 2008, 37).

Im Verständnis der Kognitivistischen Linguistik laufen menschliche Denkprozesse metaphorisch ab. Metaphern bilden so etwas wie eine vorsprachliche Logik ab, eröffnen aber ebenso den Blick auf die Substruktur des Denkens und dessen körperbezogene Dimension, die Ideologie enthält. Wenngleich diese linguistische »Theorieschule« in ihren Ursprüngen bei Noam Chomsky den Prämissen der Kritischen Diskursanalyse widerspricht, unter anderem

wegen der weitgehenden Vernachlässigung der Kontextdimension (Wodak/Weiss 2004, 67), so lassen sich die beiden Ansätze methodologisch dennoch verbinden, v.a. anknüpfend an die methodischen Ausformulierungen bei Musolff (2004). Auf der Grundlage der hier entwickelten theoretischen Grundlagen und in einer Kombination methodischer Tools aus Kritischer Diskursanalyse und Metaphernanalyse der Kognitivistischen Linguistik werde ich im Folgenden empirisch untersuchen, was Metaphern der EU/Europas in einem ausgewählten österreichischen Printmediendiskurs über deutungsdominante Vorstellungen und Verständnisse der EU/Europas aussagen und wie die vertiefende theoretische Kontextualisierung und Analyse einer einzelnen Metapher als Ideologiekritik gelesen werden kann.

