8. SOZIALETHISCHE DISKUSSIONSFELDER

Man könnte den Bogen, dem diese Studie von Anfang an gefolgt war, mit dem vergangenen Kapitel zum Abschluss gekommen sehen. Die zu Beginn aufgestellte These, dass ein angemessenes Verständnis der Menschenrechte erst über Kontexte ihrer Praxis zu gewinnen sei, war nicht nur als theoretische Maxime in den Raum gestellt worden, sondern sollte am historischen Material selbst anschaulich gemacht werden. Die ausgewählten Zeugnisse zu bestimmten Erfahrungen mit dem Algerienkrieg waren als exemplarische Strecke einer sozialen Praxis darauf hin untersucht worden, welche wechselseitigen Formatierungsprozesse zwischen normativen Ansprüchen und subjektiven Erfahrungen festgestellt werden können. Ob man nun von den Ergebnissen dieser Diskussion überrascht sein mag oder sich Aussagen in anderer Richtung gewünscht hätte – das gewählte Vorgehen ist erforderlich, wenn man den theoretischen Anspruch wirklich durchführen möchte und nicht lediglich ankündigt.

Ein Prozedere, welches dem Feld historischer Erfahrung für die Erhellung normativer Geltungsansprüche eine so zentrale Funktion einräumt, hat allerdings erhebliche Auswirkungen auf den sozialethischen Diskurs. Eine Hermeneutik, die Normativität nicht auf die deduktive Anwendung von Regeln reduziert, sondern ein „Recht des Politischen“ anerkennt, also die Formung moralischer Ansprüche im politischen Prozess für bedeutsam erachtet, insinuiert: Ethik muss und kann anders verstanden werden als das bloße „Anwenden“ bestimmter Maßstäbe, deren Gehalt immer schon festzustehen scheint. Es erscheint deshalb ratsam, diesen Auswirkungen zumindest ansatzweise und exemplarisch nachzugehen. Es gilt, eine Spur zu legen, die anzeigt, in welcher Richtung der sozialethische Diskurs durch die hier entwickelte Perspektive verändert wird. Insofern gehen die in diesem Kapitel versammelten Überlegungen unmittelbar aus den grundlegenden hermeneutischen Weichenstellungen hervor, die bislang getroffen worden sind. Im Zentrum steht die Frage: Was bedeutet es für die Sozialethik, wenn historische Erfahrung, politische Orientierung und moralischer Anspruch so eng zusammenhängen, wie dies nunmehr angenommen wird?

Es handelt sich also nicht um eine Erweiterung oder materiale Ergänzung des thematischen Spektrums sozialethischer Reflexion. Betroffen ist vielmehr die innere Logik – das epistemische Prozedere – der Sozialethik. Politische Ethik wird darin zu einer zentralen „Sichtachse“ und tritt aus ihrem bisherigen Schattendasein innerhalb der Traktate theologischer Ethik hervor. Denn wenn Erfahrungen in bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten zu relevanten Faktoren normativer Erkenntnis werden, wird es notwendig, sich über den Status und die Aussagekraft solcher Erfahrungen genauestens Rechenschaft zu geben. Dies gilt umso mehr, als es sich vielfach um Erfahrungen handelt, die bereits gemacht wur-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den und nur über geschichtliche Zeugnisse und vermittelt durch Zeugen kommuniziert werden und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart erschlossen werden müssen. Sich über das Bedingungsgefüge von Erfahrungen Klarheit zu verschaffen, gehört also zu den grundständigen Aufgaben sozialethischer Reflexion. Daraus ergibt sich das Programm des vorliegenden Kapitels.

In einem ersten Schritt wird die Frage nach der Relevanz *vergangener* Erfahrungen gestellt, indem ein Blick auf die Instanz des Gedächtnisses geworfen wird. Die entsprechenden Überlegungen *Paul Ricœurs* und die von ihm vorgestellte Figur eines „verletzten Gedächtnisses" sind dabei von großem Wert. Aus einer politisch-sozialethischen Lektüre des Freudschen Konzepts von „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten" wird eine Bewertung vorgenommen zum Status des ersten der drei hier zugrunde gelegten Zeugnisse, den Einlassungen von Paul Aussaresses. Die von Ricœur geltend gemachte „Rückwirkung der Zukunftsorientierung auf die Interpretation des Vergangenen"[369] soll dabei als eine auch sozialethisch bedeutsame Perspektive vorgestellt werden, indem Zukunftsorientierung nicht als theoretische Abstraktion, sondern als Modus sozialer Praxis verstanden wird: Sich auf eine mögliche Zukunft hin – aus den Projektionen oder Versprechungen dieser Zukunft heraus – zu orientieren, wird Folgen auch für gegenwärtiges Handeln haben. Zu sehen ist, wie eine bestimmte Epistemologie zur Verschränkung historischer Zeiten eine Ethik sozialer Alternativen hervorbringen kann (8.1).

Ein zweiter Schritt berührt dann in viel engerer Weise die schon im vorangegangenen Kapitel thematisierten Spannungen zwischen den Aspirationen individuellen Handelns und den kollektiv beanspruchten Identitäten. Paradigmatisch sichtbar geworden war dies anhand des Menschenrechtsideals der französischen Nation und den inneren Verdrehungen, denen ein republiktreuer Soldat wie Thomas angesichts des politischen Handelns des französischen Staates ausgesetzt ist. Damit wird der Blick gelenkt auf den sensiblen Übergang zwischen individueller und institutioneller Ebene. Wo von einem „Recht des Politischen" die Rede ist, wird man dieser Schaltstelle besondere Aufmerksamkeit widmen müssen. Denn die Lektüre aller drei Textzeugnisse hat gezeigt: Es gibt eine subtile Dialektik zwischen individuellem Streben und Handeln sowie den institutionellen Kontexten, in denen die Individuen stehen. Diese Rahmungen bedingen und begrenzen individuelles Handeln, sie ermöglichen es aber auch und erlauben oftmals erst jene Sinn- und Bedeutungszuschreibung, ohne die ein Handeln gar nicht erfolgen würde.

Daraus legt sich die Frage nahe: Wie sollten die institutionellen Rahmen gestaltet sein, um das autonome, kreative und schöpferische Tun einzelner nicht zu unterdrücken, sondern es anzuregen? *Cornelius Castoriadis* mit seinen Überlegungen zur „imaginären Instituierung von Gesellschaft" ist der hier gewählte Gesprächspartner

369 Ricœur, *Rätsel*, 62.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für diese Fragen. Für die Sozialethik hat dies Bedeutung, als damit die Suche nach angemessenen Vermittlungsinstanzen zwischen Vorstellung und Verhalten, ideeller Vorgabe und sozialer Verwirklichung zum Thema wird. Es geht um die – besonders im Fall von Pierre-Alban Thomas deutlich sichtbar werdenden – Anpassungsnotwendigkeiten eines Anspruchs an die Gegebenheiten sozialer Wirklichkeit (8.2).

In einem dritten Schritt schließlich steht die Problematik der Beteiligung im Mittelpunkt. Diese so gern benutzte Kategorie aus dem Werkzeugkasten zeitgenössischer sozialethischer Analyse entfaltet ihre Triftigkeit auch, ja, vielleicht besonders im Zusammenhang der hier thematisierten Konstellation: Wenn es stimmt, dass Erfahrungen die „Basiseinheit" ethischer Reflexion bilden und als solche stets abhängig sind von ihren politischen und sozialen Kontextualisierungen, stellt sich die Frage: Was sind die Bedingungen, die überhaupt Erfahrungen „erzeugen" und wie können Erfahrungen zur Sprache kommen – was also gewährleistet, dass Beteiligung in dieser politisch-ethischen Grundfrage möglich wird (8.3)?

Diese Auseinandersetzungen öffnen die Untersuchung für die Diskussionen auf dem Feld der Sozialethik und können keine in irgendeiner Weise abschließende Stellung beanspruchen. Sie knüpfen, wie es der Methodik einer wechselseitigen Verschränkung von Theorie und Empirie auch bislang entsprach, an jeweils eines der autobiografischen Zeugnisse bevorzugt an. Die Überlegungen sind jeweils an präzise begrenzten theoretischen Referenzen festgemacht; von dort werden ihre Aussagen entwickelt.

8.1 Erfahrung, Zeugnis, Gedächtnis

Aus der von Aussaresses in einer ganz bestimmten Weise, nämlich affirmativ aufgeworfenen Gewaltthematik hatte sich das Problem ergeben, wie mit einem historischen Erbe umzugehen ist, das offensichtlich auch in der Gegenwart lebhafte Reaktionen hervorruft und hinsichtlich seiner Bewertung die Geister scheidet. Ein Blick auf die französische Tradition der Amnestie (4.2.2) zeigte ein bestimmtes politisches Muster für den Umgang mit einer gesellschaftlichen Erblast der Gewalt. Ausgehend davon konnte das Interesse, das für den weiteren Verlauf der Überlegungen mitzunehmen ist, deutlicher als zuvor beschrieben werden. In den Raum gestellt wurde die Hoffnung, über ein besseres Verstehen der Dynamik, in welcher Erfahrungen sich artikulieren, zu einer geschichtlich gesättigten Hermeneutik der Normgeltung beitragen zu können.

Diese Herausforderung lässt sich nun noch einmal verschärfen: Die Frage nach dem Status von Erfahrungen lautet genau genommen, welcher Aussagewert Erfahrungen, die in der Vergangenheit gemacht wurden, für die Gegenwart zukommt. Die Differenz der Zeiten gilt es zu berücksichtigen; es ist zu prüfen, in welcher Hinsicht es einen Unterschied macht, gegenwärtige oder vergangene Erfahrungen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugrunde zu legen, wenn von Normativität und Geltung, die sich ja auf das Handeln in Gegenwart und Zukunft beziehen, die Rede ist. Damit ist eine Spannung beschrieben, die alle drei der in dieser Untersuchung behandelten Hauptquellen betrifft. Am Beispiel von Aussaresses soll thematisiert werden, welche Komplikationen damit einhergehen. Aussaresses – wie auch Thomas und Ighilahriz – verfasst sein Buch in einer Gegenwart, die zu der Vergangenheit, die er behandelt, mehr als vierzig Jahre Abstand hat. Sein Bericht ist der eines Heutigen, der auf das Gedächtnis zurückgreifen muss, um seinen Gegenstand darzustellen. Das Gedächtnis ist die Instanz, die Vergangenheit und Gegenwart zusammenbindet und kommunikabel werden lässt.

Um andere an Erfahrungen teilhaben zu lassen, ja aus ihnen verbindliche Bewertungen für die Gegenwart abzuleiten, ist es nicht unter allen Umständen nötig, Kontext und Genese dieser Erfahrungen zu benennen. Von den Erfahrungen der anderen lernen kann man auch auf indirektem Wege, etwa indem die Wirkungen, die bestimmte Erfahrungen bei jemandem auslösen, durch dessen verändertes Verhalten spürbar sind und – durch die Tatsache dieser Veränderung beeindruckt – man auch selbst einen Prozess der Verhaltensüberprüfung einleitet. Aber in der Regel ist die Kommunikation von Erfahrungen umso erfolgreicher, je mehr auch Hintergrund und Entstehenskontext dieser Erfahrungen vermittelt werden können.

Bei Aussaresses stehen beide Seiten – der Geltungsanspruch von Erfahrung und deren Entstehensgrund – sogar in einer notwendigen und unumkehrbaren Reihenfolge, wenn man nach seiner Selbstdarstellung geht: Die Eindrücke und Erlebnisse während des Algerienkrieges haben sich zu Erfahrungen verdichtet, die zu ganz bestimmten politischen Einschätzungen und Schlüssen führen; wer sich die Erfahrungen schildern lässt, so der Umkehrschluss des Autors, der muss auch zu ähnlichen Einsichten gelangen wie er. Erfahrung ist hier also normativ, und zwar in einem unmittelbaren, direkt abbildenden Sinne. Gerade weil die ins Feld geführten Erfahrungen ungebrochen und ohne jede intersubjektive Weiterung oder Korrektur zum Maßstab normativer Aussagen hinsichtlich der Rechtmäßigkeit von Folter oder der Verhältnismäßigkeit der eingesetzten Gewalt gemacht werden, erlangt der Entstehenskontext dieser Erfahrungen so zentrale Bedeutung.

Ohne hier bereits eine Antwort auf die Frage nach der angemessenen Form der Kommunikation von Erfahrungen zu geben, soll doch auf die Problematik hingewiesen werden. Die Bedeutung des Gedächtnisses ist damit herausgestellt und dessen Rolle im Prozess der historischen Vergegenwärtigung als Thema platziert. Paul Ricœur hat mit seinen Überlegungen zum „verletzten Gedächtnis“ eine Reflexionsarbeit unternommen, die für den hiesigen Kontext fruchtbar gemacht werden kann. Motiviert ist seine Reflexion durch die Beobachtung, dass es in gegenwärtigen Bemühungen um eine Politik des Gedenkens leicht zum Missbrauch des Gedächtnisses kommen kann: Es gibt hier ein Zuviel, dort ein Zuwenig an Gedenken. Damit

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gehen Folgen für das Verständnis der Geschichte, aber auch die politische Gestaltung der Gegenwart einher.[370]

Im Gebrauch des Gedächtnisses findet die Vergegenwärtigungsleistung statt, die unverzichtbar ist, um die Bedeutsamkeit der Vergangenheit in der Gegenwart zu erschließen. Burkhard Liebsch weist auf den Stellenwert eines solchen Aktualisierungsgeschehens im Denken Ricœurs hin: „Wenn die Geschichte Zukunft hat, so nach Ricœurs Ansicht nur deshalb, weil sie vom Potential eines gerade nicht bloß ‚historischen' Verhältnisses zum Vergangenen zehrt."[371] Die Befassung mit der Praxis des Gedächtnisgebrauchs erscheint deshalb notwendig. So wie der Historiker „Geschichte treibt oder schreibt" (faire de l'histoire), lässt sich sagen, dass jeder auf die eine oder andere Weise sein „Gedächtnis praktiziert" (faire mémoire). Ein Exkurs in die Phänomenologie des Gedächtnisgebrauchs kann als kritisches Korrektiv für den Selbstanspruch des Autors Aussaresses fungieren, der mit seinem Textzeugnis über den „wirklichen Gang der Dinge" belehren möchte. Zugleich ergänzt sie die sozialen und zeitgeschichtlichen Deutungsrahmen dieses Zeugnisses um eine handlungstheoretische Dimension: „Mit einem Wort: Die Praxis des Gedächtnisses ist sein Gebrauch; Gebrauch schließt aber auch die Möglichkeit des Missbrauchs ein."[372]

8.1.1 Ein verletztes Gedächtnis

Eine der Formen des Missbrauchs des „natürlichen Gedächtnisses", der sich Ricœur im Rahmen seiner Studien zu *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* zunächst ausführlich widmet, ist das „verhinderte Gedächtnis". Diese Gestalt betrifft die pragmati-

370 In den hier folgenden Ausführungen kommt Ricœur als Denker und Philosoph zu Wort. Beim Thema dieser Untersuchung liegt es nahe, auch auf die Rolle Ricœurs als „intellectuel engagé" hinzuweisen: Bereits früh, in den 1930er- und 40er-Jahren, hat er sich zu Fragen des politischen Zeitgeschehens zu Wort gemeldet, etwa zur Rolle Frankreichs angesichts des heraufziehenden Weltkriegs. In den Jahren nach dem Krieg äußert er sich in politisch-sozialen Organen des Protestantismus (*Christianisme social*), aber auch in der Zeitschrift *Esprit* vermehrt zur Frage nach der Rolle und Schuldhaftigkeit Deutschlands, aber auch zur Kolonialfrage. Seine Einstellung zum Algerienkrieg und dem Handeln Frankreichs in seinen Kolonien ist eindeutig kritisch, auch wenn er sich eher mit der sozialethischen Hintergrundreflexion zu Wort meldet als mit der tagesaktuellen Stellungnahme. Einen Überblick hierzu sowie ein Verzeichnis der entsprechenden Veröffentlichungen Ricœurs bietet Olivier Abel mit dem Vorwort zu *Autre Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique* 76 (2003), 6–22.

371 Burkhard Liebsch im Vorwort zu: Paul Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallstein: Göttingen, ^{4}2004 (1998), 18. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2)

372 Paul Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, Fink: Freiburg/Br., 2004, 95. Im Original: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil: Paris, 2000.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sche Dimension des Gedächtnisses und ist einzuordnen neben dessen kognitiver Dimension; hier ist in Ricœurs Sicht legitimerweise von einem „verletzten, ja kranken“[373] Gedächtnis zu sprechen.

Zwei Texte aus der psychoanalytischen Theorie sind es, auf die sich die Argumentation im Wesentlichen stützt. Die Praxis des Gedächtnisses steht im Zentrum von Freuds Überlegungen zu „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“[374]. Freuds Interesse ist es, das Haupthindernis zu identifizieren, auf das die *Deutungsarbeit* beim Wachrufen traumatischer Erinnerungen stößt. Er macht einen *Wiederholungszwang* verantwortlich, der wiederum auf *Verdrängungswiderstände* zurückzuführen ist. Eine Tendenz zum immer wiederholten *Agieren* äußert sich darin, dass anstelle des Erinnerns das Vergessene als Tat reproduziert wird, ohne ein Wissen um diesen Zusammenhang. Worauf es Ricœur ankommt, ist die von Freud festgestellte Verbindung zwischen Wiederholungszwang und Widerstand sowie die Ersetzung der Erinnerung durch dieses doppelte Phänomen. Um dem Zwang zu der stets neuen Verschiebungen ausgesetzten Wiederholungstat zu entgehen, ist das *Durcharbeiten* der verdrängten Sache notwendig. Ricœur legt besonderen Wert auf den Aspekt der zu unternehmenden Arbeit, die ein aktives Mitwirken des Patienten am Prozess der Analyse voraussetzt. Der Begriff der Arbeit steht dem des Triebes gegenüber – das eine Mal bleibt der Patient befangen in seiner der Libido geschuldeten Wiederholungsspirale, das andere Mal durchbricht er den Kreislauf, indem er in der Erinnerung Mut und Aufwand zusammennimmt und sich – unter Anleitung des Analytikers – mit den Erscheinungen seiner Krankheit beschäftigt. „Erinnerungsarbeit versus Wiederholungszwang“ – so resümiert Ricœur den Ertrag dieses kurzen Textes von Freud.

In einem zweiten Aufsatz befasst sich Freud mit dem Verhältnis von „Trauer und Melancholie“[375]. Weshalb, so die Frage, ist bei manchen Patienten Melancholie vorzufinden, wo doch Trauer erwartbar wäre? Während es bei der Melancholie zu einer „Herabsetzung des Selbstwertgefühls“ komme und es dem Patienten dadurch möglich werde, den Verlust eines geliebten Objektes nicht wirklich realisieren zu müssen, erfordere die Trauer gerade eine Anstrengung, die darin besteht, sich dieses Verlustes gewahr zu werden. Die Trauer stehe deshalb in einem engen Verhältnis zur Erinnerungsarbeit. „Die Trauerarbeit ist der Preis der Erinnerungsarbeit; die

373 Ricœur, *Gedächtnis*, 115.

374 Sigmund Freud, „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“, in: *Gesammelte Werke*, Band 10 (GW 10), Fischer: Frankfurt/M., ^{4}1974, 126–136. Die im Folgenden kursiv gesetzten Begriffe sind die von Freud geprägten Termini und werden bei Ricœur im deutschen Original wiedergegeben.

375 Sigmund Freud, „Trauer und Melancholie“, in: *GW* 10, 428–446.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Erinnerungsarbeit aber ist der Gewinn der Trauerarbeit."[376] Gerade als Erinnerungsarbeit ist die Trauerarbeit befreiend, und umgekehrt.

Ricœur zieht nun eine Parallele zwischen der strategischen Position des Phänomens der Melancholie und dem Wiederholungszwang des vorigen Textes sowie zwischen Trauer und Erinnerungsarbeit. Das eine Mal bleibt das Ich befangen in den Mechanismen des illusionären Selbstbezugs, das andere Mal durchbricht es diese und wird wieder frei und ungehemmt. Beide Male stellt Freud eine in seinen Augen geglückte einer missglückten Form des Selbstverhältnisses gegenüber. Melancholie und Verdrängung sind überdies Phänomene, die einen doppelten Zeitbezug aufweisen: Das gegenwärtige Verhalten wird als Funktion eines verschobenen Verhältnisses zur Vergangenheit beziehungsweise zu Geschehnissen aus der Vergangenheit dargestellt. Als Ziel des psychoanalytischen Prozesses kann man es bezeichnen, den verfälschten Bezug der Zeitekstasen wieder in ein richtiges Verhältnis zu bringen. Die Arbeit mit Erinnerungen ist deshalb die „Arbeitsebene" der Analyse, das Gedächtnis des Analysanden ihre zentrale Instanz. Genau dies macht Freud für Ricœur so interessant, zumal die beiden herangezogenen Texte, in denen Freud das komplexe Geflecht zwischen Zeit, Erinnerung und Gedächtnis selbst theoretisch reflektiert.

Um die Funktion des Gedächtnisses in seiner sozialen Funktion zu diskutieren, ist aber eine weitere Überlegung notwendig. Inwieweit, so fragt Ricœur, ist es legitim, die pathologischen Kriterien Freuds von der individuellen auf die kollektive Ebene zu verlegen? Mit anderen Worten: Kann man ebenso wie von der Trauer einer Person, von deren Wiederholungszwängen und Erinnerungsarbeit auch von denselben Phänomenen einer Gesellschaft sprechen? Zwei Gründe, die dafür sprechen, können ins Feld geführt werden; der eine setzt bei Freuds Theorie selbst an, der andere bei der Phänomenologie des verletzten Gedächtnisses: Zunächst, so Ricœur, haben alle in der Psychoanalyse erwähnten Situationen „mit dem *Anderen* zu tun […], nicht nur mit dem Anderen des ‚Familienromans', sondern auch mit dem psychosozialen Anderen und, wenn man so will, mit dem Anderen der historischen Situation"[377]. Momente des Kollektiven und der Gesellschaftlichkeit sind deshalb auch in jeder individuellen Analyse immer schon vorhanden. Umgekehrt ist es legitim, auch für die Beschreibung des Kollektiven die zunächst bei der Einzelanalyse verwendeten Kategorien heranzuziehen.

Zudem rechtfertigt aber auch die Doppelgestalt von Identität, die sowohl persönliche als auch gemeinschaftliche Züge aufweist, die Ausweitung der Freudschen Analyse der Trauer – etwa auf die Traumata kollektiver Identität. Ricœur sieht den Begriff des „verlorenen Objektes" unmittelbar auch auf politische Verluste an-

376 Ricœur, *Gedächtnis*, 119.
377 Ricœur, *Gedächtnis*, 127.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wendbar, welche die Substanz eines Staates ausmachen, beispielsweise den Verlust von Macht, Territorium oder Bevölkerungen:

„In dieser Hinsicht kann man sagen, dass das Trauerverhalten ein bevorzugtes Beispiel für Beziehungen darstellt, in denen privater und öffentlicher Ausdruck sich überkreuzen. Auf diese Weise findet unser Konzept des kranken historischen Gedächtnisses in dieser bipolaren Struktur des Trauerverhaltens eine Begründung *a posteriori*."[378]

Eine solche Übertragung auf das Soziale ist für Ricœur aber nicht nur in der Ausnahmesituation – zum Beispiel das abzutretende Territorium als „verlorenes Objekt" – legitim, sondern liegt bereits in der Grundstruktur kollektiver Existenz enthalten, welche als die Beziehung von Geschichte und Gewalt ausgemacht werden könne: Historische Gründungsereignisse seien zumeist Gewalttaten, die im Nachhinein durch einen prekären Rechtszustand legitimiert würden – was des einen Ruhm, ist des anderen Erniedrigung.

Darin liegt dann auch die unterschiedliche Konjunktur des Gedenkens begründet. Die einen unterliegen im Zuviel des Gedenkens dem Wiederholungszwang, ein Agieren rückt an die Stelle echter Erinnerung, welche auch die Erinnerung aus der Perspektive der – erniedrigten, geschlagenen, unterdrückten – anderen einschlösse. Das Zuwenig an Gedenken drückt hingegen die Angst davor aus, in der Erinnerung zu versinken und über den Schrecken der Erinnerung die Gegenwart zu vernachlässigen.[379] Auch hier, auf der kollektiven Ebene, wäre ein Erinnern nötig, wie Freud es im Sinne des „Durcharbeitens" beschreibt. Anstatt sich im immer wiederholenden Zelebrieren der eigenen Gründungsmythen zu verfangen und dabei die Blickverstellungen der eigenen nationalen Perspektive zu perpetuieren, müssten auch Staaten und Nationen in ihrem Gedenken zu einem wirklichen Erinnern durchdringen. Ricœur stellt den Begriff der *mémoire-répétition* gegen den der *mémoire-souvenir*, der eine solche kritische Erinnerungsarbeit bezeichnet. Er geht schließlich sogar davon aus, dass die postulierte Überschneidung von Trauerarbeit und Erinnerungsarbeit eher auf der Ebene des kollektiven als auf der des individuellen Gedächtnisses zur vollen Geltung kommt:

„Wenn es sich um Verletzungen nationaler Eigenliebe handelt, kann man zu Recht von einem verlorenen Liebesobjekt sprechen. Es sind stets Verluste, mit denen sich das verletzte Gedächtnis auseinandersetzen muss. Was ihm nicht gelingt, ist jene Arbeit, die ihr die Realitätsprüfung auferlegt: die Preisgabe der Besetzungen, durch die die Libido weiterhin an das verlorene Objekt gebunden ist, solange *der Verlust nicht endgültig verinnerlicht wurde*. Es muss hier aber auch betont werden, dass dieses für die wahre Trauerarbeit konstitutive Durchlaufen der Realitätsprüfung auch ein integraler Bestandteil der Erinnerungsarbeit ist. Der […] Vor-

378 Ebd., 128.
379 Vgl. ebd., 129.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schlag in Bezug auf den Bedeutungstausch zwischen der Erinnerungs- und der Trauerarbeit findet hier seine volle Rechtfertigung.“[380]

Nationale Mythen und Erzählungen, staatliche Identitätspolitik und gesellschaftliche Traditionen können also in gleicher Weise „Verletzungen“ des kollektiven Gedächtnisses bilden, wie dies bei Illusionen, Ersatzhandlungen und Verstellungen des individuellen Gedächtnisses der Fall ist. Darüber hinaus ist das kollektive Gedächtnis sogar im Vorteil, was die Ausgangsbedingungen seiner Erinnerungsarbeit anbelangt. Denn im Rahmen der Historie stehen ihm Quellen zur Verfügung, die als Instanz von außen ein kritisches Gegenüber der kollektiven Verstellungen sein können und als Korrektiv wirken.[381] Während der Analytiker im Gespräch mit dem Patienten im Zuge der individuellen Analyse allein auf die im therapeutischen Gespräch sich ergebenden Anstöße für die individuelle Erinnerungsbemühung setzen muss, bildet die mit unterschiedlichen Quellen und Stimmen eingebrachte Historie auf kollektiver Ebene die Instanz, welche die Läuterung des kollektiven Gedächtnisses einleiten und begleiten kann. Der im Sozialen abwesende Therapeut wäre der öffentliche Raum, dessen Diskussion „das Äquivalent dessen ist, was wir [als] […] ‚Arena‘ im Sinne eines Zwischenbereichs zwischen Therapeut und Analysiertem bezeichnet haben.“[382]

Ricœurs Sicht auf die parallele Funktionsweise von individuellem und kollektivem Gedächtnis im Prozess der Erinnerungsarbeit kommt nicht von ungefähr. Auch bei der Frage nach Herkunft und Entstehen der beiden Gedächtnisformen plädiert er dafür, deren wechselseitige Konstitution nicht aus dem Auge zu verlieren und damit einen vermeintlichen Vorrang des individuellen vor dem kollektiven Gedächtnis aufzugeben. Es ist das Sprachspiel der Erzählung, in dem sich diese gleichzeitige und überkreuzte Konstitution erklärt. Individuelles Gedächtnis äußert sich als Erzählung und bildet sich in Erzählungen. Erzählungen aber sind immer auch sozialer und öffentlicher Natur; zunächst leiten sie sich nicht aus einem ursprünglich privaten Bewusstsein ab. Weit vor ihrer Erhebung im literarischen oder historischen Status sind sie im Alltagsgespräch und im gegenseitigen Austausch verwurzelt und in einer Sprache verfasst, die ihrerseits von vornherein allen gemeinsam ist.

380 Ebd., 129.

381 Vgl. Paul Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallstein: Göttingen, [4]2004 (1998), 74. (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 2)

382 Ricœur, *Gedächtnis*, 127.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Schließlich ist unser Verhältnis zur Erzählung zunächst das des Zuhörens gewesen: Man hat uns Geschichten erzählt, bevor wir fähig waren, uns das Vermögen des Erzählens und *a fortiori* das Vermögen, uns selbst zu erzählen, anzueignen.“[383]

Ricœur wehrt sich also gegen die Gleichsetzung von individuellem Bewusstsein und Gedächtnis. Damit zeigt er den Weg auf, auch Zeugnisse, die sich im Genre der individuellen Erinnerung ausweisen, auf ihre kollektiven Wurzeln und Wirkungen hin zu befragen. Ist die Dichotomie zwischen individuell und kollektiv aber aufgelöst, wird es auch möglich, das „verletzte Gedächtnis“ anders in den Blick zu nehmen. Es zeigt sich dann der größere Zusammenhang der Wechselwirkungen von einzelnem „Zeugen“ und dem gesellschaftlichen Adressatenkreis, auf den hin dieser seinen Bericht äußert. Beide stehen zueinander in einem Wirkungsverhältnis: So wie der Bericht des einzelnen Zeugen nicht ohne den Kontext einer Gesellschaft zustande gekommen wäre, kann die größere Gemeinschaft, an die er sich wendet, seinen Bericht nicht isolieren oder als „Einzelmeinung“ absondern. Sie ist betroffen, ob es ihr gefällt oder nicht.

Über die Theorie der Erinnerungsarbeit, die Frage nach der Legitimität der Übertragung pathologischer Kategorien ins Soziale und der Feststellung des Ineinanders von kollektivem und individuellem Gedächtnis tritt also die Figur des Zeugen in den Vordergrund. Ricœurs Überlegungen weisen ihm eine Schlüsselstellung zu; an verschiedenen Stellen seines Werkes kommt er immer wieder darauf zurück.[384] Auch im Zusammenhang mit dem „Rätsel der Vergangenheit“ erlangt die Idee der Zeugenschaft Bedeutung. Die Frage dieser Studie betrifft die Spannung zwischen dem Anspruch des Gedächtnisses, getreu zu sein, und dem der Historie, die Wahrheit über die Vergangenheit auszusagen. Darin findet sich die Konkurrenz von Erinnerung und Geschichte wieder, von der bereits die Rede war. Hinsichtlich der Frage, ob und wie sich in der Erinnerung die Wahrheit über die Vergangenheit authentisch in die Gegenwart vermitteln ließe, führt Ricœur die Kategorie des Zeugnisses ein: Es ist eine Struktur des Übergangs zwischen dem Gedächtnis und

383 Ricœur, *Rätsel*, 82.

384 Generell zur Relevanz des Themas bei Ricœur vgl. Andris Breitling u. Stefan Orth, *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berliner Wissenschaftsverlag: Berlin, 2004. Die einschlägigen Ausführungen Ricœurs zum Zeugnisbegriff finden sich in deutscher Sprache jetzt auch in: Paul Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Alber: Freiburg/Br., 2008. Kritisch wird Ricœurs Erinnerungsbegriff diskutiert von Michael Böhnke, „Schwierige Erinnerung? Zur theologischen Rezeption der Kritik des verpflichtenden Gedächtnisses bei Paul Ricœur“, in: Stefan Orth u. Peter Reifenberg (Hg.), Poetik des Glaubens. *Paul Ricœur und die Theologie*, Alber: Freiburg/Br., 2009, 163–178. Stefan Orth hat die Überlegungen des vorliegenden Kapitels mit vielen Anregungen und Hinweisen kritisch und konstruktiv begleitet. Dafür sei ihm herzlich gedankt.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by

der Historie. Sie weist eine sprachliche Dimension auf, die in Begriffen wie dem des ‚Abdrucks' – eines sichtbaren Stücks Vergangenheit in der Gegenwart – nicht enthalten ist. Die Frage nach der Wahrheit wird in der Repräsentationsinstanz des Zeugen zur Frage nach der Wahrhaftigkeit.[385] Aus dem „historischen Beweis" wird die Treue, die der Zeuge gegenüber seinem Gedächtnis an den Tag legen muss und die darüber mitentscheidet, ob man wiederum ihm, dem Zeugen, Misstrauen oder Vertrauen entgegenbringt. Aus einem Ähnlichkeitsverhältnis in der Relation von darstellender Gegenwart und abgebildeter Vergangenheit wird ein Vertrauensverhältnis, welches für die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses grundlegend ist. Die Spuren, welche die Vergangenheit im Gedächtnis hinterlässt, rücken die Figur des Zeugen also in den Mittelpunkt. Dessen Fähigkeit, sich den Spuren gegenüber angemessen zu verhalten und damit einen rechten Gebrauch seines Gedächtnisses zu vollführen, steht jeweils neu zur Diskussion.

Die Rekapitulation der Zuordnungen, die Ricœur zwischen Gedächtnis, Historie und Zeugenschaft vornimmt, ermöglichen eine neue Bewertung der Erzählungen von Aussaresses. Zunächst wird sichtbar, in welchem Maße die Kategorien von Erfahrung und Gedächtnis in Verbindung stehen. Erfahrungen, die in der Vergangenheit gemacht wurden, müssen angemessen übersetzt werden, um ihre Bedeutung in der Gegenwart zu erschließen. Ohne die Funktionsweisen des Transmissionsriemens des Gedächtnisses in Rechnung zu stellen, ist dies nicht möglich. Ricœurs Reflexionen auf die „Kontaminationen" des Gedächtnisses sensibilisieren dafür, dass es keine Erfahrung „an sich" gibt, die aus der Vergangenheit heraus authentisch in die Gegenwart vermittelt werden könnte. Erfahrungen bleiben stets in vielfältige Deutungs- und Auslegungsverfahren eingebunden, denen man sich in handlungstheoretischer Rekonstruktion nähern kann. Der Gebrauch des Gedächtnisses ist ein wesentliches Feld solcher Rekonstruktion.

Mit den Elementen, die Ricœur vorschlägt, ließe sich an den Text von Aussaresses zunächst die Frage nach dem Genus, das dieser beansprucht, richten. Mehrmals erwähnt Aussaresses seine Zeugnisrolle und die Absicht, „zu berichten, wie es gewesen ist". Aus der Position des Zeitzeugen möchte er Innenansichten zu den in den Medien oft nur in anderer Lesart behandelten Geschehnissen geben, um die eigentliche Wahrheit über diese Vergangenheit zu Tage zu fördern. Der Text tritt von vornherein nicht politisch unschuldig auf, sondern gesteht den funktionalen, pragmatischen Einsatz des Gedächtnisses ein: Aus der Erinnerung wird hier berichtet, *um* dem Leser neue Einsichten und Schlussfolgerungen zu ermöglichen. Aussaresses *macht Gebrauch* von seinem Gedächtnis. Damit ist es nur legitim, die von Ricœur für die pragmatische Dimension des Gedächtnisses geltend gemachten Regeln auch auf Aussaresses anzuwenden. Welche Art von Gedächtnisgebrauch liegt hier also

385 Vgl. Ricœur, *Rätsel*, 40.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor? Ließe sich am Beispiel von Aussaresses nicht sehr genau nachvollziehen, worin Ricœur – in der Nachfolge Freuds – den Unterschied zwischen einem Vergangenheitszugriff im Modus der Erinnerungsarbeit und einem solchen in der Form des Wiederholungszwanges sieht?

Am Anfang steht der Verlust der von vielen Franzosen und europäischstämmigen Siedlern so innig geliebten Kolonie. Für die herrschenden Eliten und institutionellen Verbände des französischen Mutterlandes, denen Aussaresses als Militär angehört, sind die tieferen Gründe für diesen unvermeidlichen Verlust kaum einsehbar: Unüberbrückbare soziale Spaltungen, Ungerechtigkeiten zwischen einheimischen und zugewanderten Bevölkerungsgruppen und soziale Segregation werden zwar von einzelnen, zumal von den kritischen Intellektuellen, immer wieder beklagt, aber in der offiziellen Politik der französischen Republik nicht nachhaltig berücksichtigt. Von einer Blindheit für die Gründe des Verlustes zu sprechen, die sich dann auch institutionell niederschlägt, erscheint nicht übertrieben. Vielleicht könnte man Unterschiede ausmachen zwischen der rein privaten Motivation von Aussaresses und den Intentionen, die ihn qua Amt bewegen. Entscheidend ist, dass er in der Logik seiner Selbstdeutung den Vorgaben der ihn tragenden sozialen Körperschaften – Militär, Geheimdienst, französische Regierungspolitik – folgt.

Gemeinsam ist diesen allen das strukturelle Ausblenden der schmerzbesetzten Wahrheit über die Ursachen der algerischen Sezessions- und Unabhängigkeitskämpfe. *Services spéciaux* bleibt befangen in militärtaktischen Schilderungen. Eine Gerechtigkeitsperspektive, die der Text an manchen Stellen beansprucht, ist beschränkt auf eine Vergeltungs- und Ausgleichslogik innerhalb des Kampfgeschehens. Zu einer von Ricœur geforderten Erinnerungsarbeit kommt es nicht – dazu nötig wäre ein *Durcharbeiten* der französisch-algerischen Historie, deren Verwundungen und vor allem der Gründe für solche Verletzungen. Der Bezug auf die Vergangenheit, den Aussaresses an den Tag legt, ist alles andere als einer der Trauer: Im Gestus der verspäteten, aber noch ausstehenden Apologie stanzt der General seine Rechtfertigungen zu Papier, sein Gedächtnis erschöpft sich im steten Wiederholen *(mémoire-répétition)* einer bereits vorab feststehenden Auslegung. Mit Ricœur kann man fragen: Wie glaubwürdig ist solch ein Zeuge?

An Aussaresses zeigt sich aber auch die von Ricœur beschriebene Doppelgestalt der Identität, die stets persönliche und gemeinschaftliche Züge aufweist. Als Angehöriger von französischem Militär und Geheimdienst partizipiert er an einer kollektiven Identität, die gerade in den Sozialverbänden des Staates starken Niederschlag findet und zu einem prägenden Merkmal auch des individuellen Selbstverständnisses ihrer Mitglieder wird. Aussaresses offenbart sich als Träger und Agent eines „kranken historischen Gedächtnisses“, und die Frage liegt dann ja auf der Hand: Wie geht die Gemeinschaft, in die er sein Gedächtnis hineintragen will und an die es adressiert ist, damit um? Welche Funktion kann ein solches Zeugnis in einem gesellschaftlichen Kontext eigentlich entfalten, wenn es für diejenigen bestimmt ist,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deren Identität doch selbst zum Entstehen dieses Zeugnisses beigetragen hat? Bleibt es eventuell sogar wirkungslos, wenn ihm nicht andere Zeugnisse beigestellt werden, die von einer ähnlichen kollektiven Identitätsprägung zu eben ganz anderen individuellen Schlüssen und Entscheidungen gelangen? Über die These vom Ineinander individueller und kollektiver Identität wird somit eine politische Ebene eröffnet. Denn es ist eine offene und zu beantwortende Frage, wie sich der öffentliche Umgang mit einem Zeugnis gestaltet, das einerseits an eben diese Öffentlichkeit gerichtet ist und das andererseits nicht ohne die vorgängigen Prägungen seines Adressaten zustande gekommen wäre.

Die Dynamik der Artikulation von Erfahrungen, so war entlang der Überlegungen von Hans Joas (vgl. 4.2.3) gesagt worden, erklärt sich in einem Wechselspiel aus vier Ebenen: Sowohl der Eigencharakter einer Situation ist dabei zu berücksichtigen als auch die präreflexive Reaktion auf diese Situation; die eigene Deutung dieser Reaktion ist genauso von Belang wie die öffentlich etablierte Deutung dieser Reaktion. Wie sich dieses Wechselspiel gestaltet, ob und welchen Regelmäßigkeiten es folgt und inwieweit es für die hier bearbeiteten Erfahrungszeugnisse zutrifft, war bislang offen geblieben. Mit den Überlegungen im Ausgang von Ricœur und Freud kann man nun einen Schritt weitergehen. Die Situation, in welche der Geheimdienstler Aussaresses gestellt ist, lässt sich klar umreißen: Es ist die Herausforderung des französischen Militärs, die in einen städtischen Guerillakampf umgeschlagene Konfliktsituation in der Stadt Algier während der ersten Jahreshälfte 1957 zu handhaben. Ort, Zeit und Akteure als die situationsprägenden Elemente können hinreichend deutlich bestimmt werden. Der präreflexive Umgang von Aussaresses mit dieser Situation, aber auch seine eigene Deutung dieser Reaktion, wie sie sich in *Services spéciaux* ausdrückt, können dem Bereich des Wiederholungszwanges zugeordnet werden – weder seine Handlungsintuition, aber auch keine der Selbstdeutungen, die Aussaresses bemüht, weisen einen Weg hinaus aus den Kreisläufen der Selbstlegitimation seiner strukturell festgelegten Rolle des Verteidigers der Françalgérie im Geiste eines automatisierten Befehlsgehorsams.

Die von Ricœur geforderte Erinnerungsarbeit würde ansetzen bei der ersten der vier von Joas genannten Ebenen – dem Eigencharakter der Situation, in der sich Aussaresses im Frühjahr 1957 befindet. Dies wäre das Material für die Durcharbeitung. Zu bearbeiten wäre, wovon die Situation geprägt wird, was sie vielleicht für einen Militärangehörigen so unausweichlich erscheinen lässt, weshalb unter Umständen keine anderen als die von Aussaresses geschilderten Handlungsstränge denkbar waren, aber auch, aufgrund welcher vorausgegangenen Politik Frankreichs es überhaupt zu der Situation kommen konnte. Solche Überlegungen bleiben im zitierten Buch allerdings aus. Der Eigencharakter der Situation übt zwar eine Wirkung aus auf das Schreiben und die Selbstdeutung des Autors, aber auf eine unreflektierte Weise. Mit den Begriffen von Joas gesprochen lässt sich feststellen: Es kommt in den Schilderungen Aussaresses' gerade nicht zu einer Dynamik, in der

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich Erfahrungen dann als solche artikulieren könnten. Das Buch unterläuft die dazu erforderlichen Kriterien und verhindert gerade, dass es zu einer Kommunikation von Erfahrung kommt, weil keine wirkliche Erinnerungsarbeit stattfindet.

Das Wechselspiel der Ebenen, die für die Artikulation von Erfahrung von Bedeutung sind, lässt sich mithilfe der ins Kollektive gewendeten Denkfiguren aus der Freudschen Pathologie noch ein Stück weiter entfalten: Die letzte Ebene, auf der Joas die öffentlich etablierte Deutung festmacht, die sich zu der Reaktion einer Person auf eine bestimmte Situation bildet, gäbe in der hier unternommenen Interpretation das Kriterium ab, welches das Durcharbeiten der Situation anleiten würde. Die Erinnerungsarbeit bedarf ja eines Hintergrundes, um zu wissen, in welche Richtung, mit welcher Maßgabe oder zu welchem Ziel eine Situation durchgearbeitet werden soll.

Ricœur thematisiert die fruchtbare Spannung zwischen Historie und Gedächtnis. Die Geschichte bildet das Korrektiv des Gedächtnisses und die Öffentlichkeit ist die Arena, über welche die Kriterien der historischen Wahrheit gegenüber den subjektiven Erinnerungen in Anschlag gebracht werden können. Dieser Zusammenhang war betont worden, als von der kollektiven Dimension der Erinnerungsarbeit die Rede war. Im Fall von Aussaresses hieße das: Es wäre nicht nur zu berücksichtigen, was die öffentliche Meinung zu seinem Verhalten, also der Übernahme, Ausweitung und Systematisierung der Folterpraxis ist. Gesehen werden müsste überdies, wie die öffentliche etablierte Deutung der Situation selbst sich gestaltet, auf die Aussaresses dann reagiert und in welcher er handelt. Damit kämen Kriterien zur Diskussion, die über die Bewertung eines individuellen Handelns hinausgehen und ein Bild des Gesamtrahmens ermöglichen, das zu diesem Handeln führt.[386] Mit dieser Perspektive lägen Mittel vor, welche funktional die Stellung der Historie einnehmen, die von Ricœur für den Prozess des Durcharbeitens als anleitendes Korrektiv gesehen wurde. Für die Erinnerungsarbeit wäre es das Material eines kollektiven Gedächtnisses, das die Ausfälle, Besetzungen und Illusionen des individuellen Gedächtnisses wieder ins Lot bringen könnte.

Diese Überlegungen zum verletzten Gedächtnis führen zu einem weiteren Blick auf die Formen der Wirksamkeit der Vergangenheit, und zwar in Form der von Ricœur beschriebenen „Dialektik von Retrospektion und Zukunftsentwurf".

386 Zudem wäre zu fragen, was unter dem Terminus der „etablierten" Deutung zu verstehen ist. Bleibt der Begriff beschränkt etwa auf den Mainstream der veröffentlichten Meinung, der aber nicht unter allen Umständen auch die Mehrheitsmeinung der Bevölkerung wiedergibt? Oder zählen dazu auch Minderheitsmeinungen, die gleichwohl in der öffentlichen Debatte auftauchen und relevant sind für die umfassende Bewertung einer Situation oder eines Handelns?

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.1.2 Erinnerung an die Zukunft der Geschichte

Ausgehend von der Phänomenologie des verletzten Gedächtnisses ist es die Frage nach der Abgeschlossenheit der Geschichte, mit der Ricœurs Überlegungen dabei helfen, die Bedeutsamkeit von Erfahrungen zu erschließen, die sich in der Vergangenheit festmachen: Der retrospektive Charakter der Historie müsse nicht als das letzte Wort über die historische Erkenntnis gewertet werden. Wenn es auch stimme, dass Tatsachen wirklich unauslöschlich sind und man das Geschehene nicht ungeschehen machen kann, so stehe doch der Sinn dessen, was sich zutrug, nicht ein für alle Mal fest. Ricœur erkennt darin eine „Rückwirkung der Zukunftsorientierung auf die Interpretation des Vergangenen“[387]:

„Die Menschen der Vergangenheit sind wie wir Subjekte der Initiative, der Rückschau und der Vorausschau gewesen. Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser Überlegung sind beträchtlich. Wissen, dass die Menschen der Vergangenheit Erwartungen, Vorahnungen, Wünsche, Befürchtungen und Pläne geformt haben, heißt, den historischen Determinismus durchbrechen, indem man in der Rückschau Kontingenz in die Geschichte einführt.“[388]

Die Vergangenheit lässt sich also nicht auf eine einzige Sinnlinie festlegen, sondern vermag in unterschiedliche Richtungen Bedeutung zu entfalten. Der Grund dafür sind die Personen der Vergangenheit, deren Intentionen und Aspirationen den durch das faktische Handeln und Verhalten bestimmten Lauf der Geschichte weit übersteigen. Der reale Verlauf der Geschichte wird damit in Klammern gesetzt, unter ein Vorzeichen des Vorbehalts gestellt, das die Möglichkeit von Alternativen anzeigt. Ohne diesen realen Verlauf relativieren oder gar leugnen zu wollen, kommt damit der Modus des *Potentialis* zum Einsatz: Ein deterministisches Geschichtsbild, das dem Vergangenen die Rolle des statisch-fernen Abwesenden zuweist, wird abgelöst durch ein dialektisches Verständnis der Zeiten: In der Ereignisgeschichte des Vergangenen können stets auch deren nicht realisierte Möglichkeiten, die unausgesprochenen Wünsche und unabgegoltenen Hoffnungen mitgelesen werden. In Anleihe eines Diktums von Raymond Aron spricht Ricœur von der „retrospektiven Fatalitätsillusion“, die es im Blick auf die Möglichkeitsräume historischer menschlicher Existenz zu überwinden gilt.[389] „Kontingenz in die Geschichte einführen“[390], nennt Ricœur diesen Vorgang. Unter Kontingenz ist sowohl die Möglichkeit zu ver-

387 Ricœur, *Rätsel*, 62.
388 Ebd., 63.
389 Vgl. ebd., 63f.
390 Vgl. ebd., 63.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehen, ein Ereignis anders aufzufassen, als auch die Unmöglichkeit, das Ereignis aus dem Gesamtzusammenhang der vorherigen Situation einfach abzuleiten.[391]

An dieser Stelle geht es Ricœur um mehr als um Erkenntnistheorie. Er nennt ausdrücklich die „therapeutischen Möglichkeiten", die sich aus dieser Kritik der retrospektiven Fatalitätsillusion ergeben. Anders ausgedrückt: Die Überlegungen zu einer Theorie des Handelns in der Geschichte eröffnen eine sozialethische Perspektive. Das Handeln der Menschen in der Vergangenheit kann man sehen als einen „Friedhof nicht gehaltener Versprechungen"[392], woraus eine Hypothek und Herausforderung für gegenwärtige Politik entsteht. Dieser muss es darum zu tun sein, solche nicht gehaltenen Versprechungen wiederzuerwecken und neu zu beleben. Der Parcours durch die Denkwelt Aussaresses', die Funktionsweisen seines institutionellen Hintergrundes und die Handlungsreflexe der Politik, die sein individuelles Handeln deckte, bergen zahlreiche solcher ungehaltenen Versprechungen, die es einzulösen gelte. Das einzelne Zeugnis ist somit viel aussagestärker, als es sein texthermeneutisch zunächst feststellbarer Gehalt vermuten lässt. Es verweist auf seine eigene „Kehrseite" – die von Aussaresses selbst nicht erkannten, gedachten, realisierten Denk- und Handlungswege; und es gibt die Perspektive frei für die anderen Zeugnisse, die in eben anderer Richtung als Aussaresses ihre Wahl treffen und sie geschichtlich realisieren.

Aus einer Epistemologie der historischen Kontingenz erwächst eine Ethik der sozialen Alternative. Ricœur sieht deren Chance gerade auf dem Feld nationaler und staatlicher Selbstbehauptung. Das Beispiel des algerisch-französischen Konfliktes, zumal in der Tonlage, in der Aussaresses diesen zur Sprache bringt, scheint ein ideales Beispiel zu sein:

„Und dadurch, dass die nicht gehaltenen oder durch den weiteren Verlauf der Geschichte verhinderten oder verdrängten Versprechen vermittels der Historie befreit werden, können ein Volk, eine Nation, ein Kulturkreis eine offene und lebendige Auffassung ihrer Traditionen erlangen. Dem wäre noch hinzuzufügen, dass das Ungetane der Vergangenheit seinerseits Erwartungen, welche das geschichtliche Bewusstsein wieder neu auf die Zukunft hin auszurichten vermögen, mit reichen Inhalten füllen kann. Ein anderes Defizit des geschichtlichen

391 Mit dem Anspruch, die Perspektive einer historisch-sozialen Kontingenz in das Reden und Handeln von Geschichte einzuführen, stellt sich Ricœur in eine Linie, die bis zu den Junghegelianern zurückreicht. Es ist dann der amerikanische Pragmatismus und insbesondere G.H. Mead, der die Dimension historischer Kontingenz zum systematischen Ausgangspunkt allen Nachdenkens über menschliches Handeln erhebt. Auch in den Schriften des frühen Habermas begegnen Überlegungen, die denen Ricœurs ähnlich sind. Hermann Deuser verdanke ich den Hinweis auf die Teleologiekritik, die Kierkegaard unter dem Begriff der ‚Aneignung' im „Zwischenspiel" der *Philosophischen Brocken* unternimmt.

392 Ricœur, *Rätsel*, 64.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bewusstseins wird dadurch ausgeglichen, nämlich sein Mangel an Fähigkeiten, sich auf die Zukunft hin zu entwerfen, welche gewöhnlich mit der Fixierung auf die Vergangenheit und dem Wiederkäuen verlorener Ehren und erlittener Demütigungen einhergeht.“[393]

Die Fähigkeit, sich auf die Zukunft hin zu entwerfen und von der Fixierung auf die Vergangenheit und der Heimsuchung verlorener Ehren zu lassen, erscheint in der Tat als die große Herausforderung, vor die ein geschichtliches Bewusstsein, wie Aussaresses es verkörpert, gestellt ist. Gerade der Gestus, in dem der Autor seinen Bericht präsentiert, weist auf das Defizit der Fixierung hin: ‚So war es, und nicht anders!‘ – dieses Leitmotiv, das die Erinnerungen des Generals durchzieht, weckt beinahe den Verdacht, es könne auch noch andere als die präsentierten Bewertungen geben. Sind sein Zeugnis und der Umgang mit der Vergangenheit, der darin sichtbar ist, nicht die Aufforderung, weitere „Zeugen“ zu Wort kommen zu lassen, und damit die „ungehaltenen Versprechen“ dieser Vergangenheit von anderer Seite – vollständiger – zu Tage treten zu lassen? Die Äußerungen von Thomas und Ighilahriz tragen hierzu ihren Teil bei.

Die Zukunft der Geschichte in Erinnerung zu bringen, wie Burkhard Liebsch es formuliert[394], und dem Determinismus der Historie abzuschwören, macht ein solches Programm erforderlich. Es setzt geschichtlich an, weil es mit geschichtlichen Erfahrungen arbeitet und nur im Durchgang durch sie seine Aussagen treffen will. Es liefert sich aber nicht einem historisch gekleideten Fatalismus aus. Ricœur ist sich der Herausforderung, die sein Kriterium der pluriform gebildeten historischen Identität darstellt, bewusst:

„Das Schwierigste ist nicht, ‚anders zu erzählen‘, oder ‚sich von den Anderen erzählen‘ zu lassen, sondern die Gründungsereignisse unserer eigenen kollektiven, vor allem aber nationalen Identität anders zu erzählen; aber das weitaus Schwierigste ist und bleibt, diese Gründungsereignisse ‚von den Anderen erzählen‘ zu lassen. Auf diese Ebene der kollektiven Identität müsste man ‚das Selbst als ein Anderer‘ heben können.“[395]

Die hier diskutierten Überlegungen zum Verhältnis von Gedächtnis und Historie stellt Ricœur in den Zusammenhang mit seinem Werk zur Subjektivitäts- und Identitätstheorie. Fragen der politischen Orientierung und des gesellschaftlich-öffentlichen Handelns sieht er im Zusammenhang mit dem Komplex der personalen – aber dann auch kollektiven – Identität. Auch für das soziale und politische Gemeinwesen wäre der Titel „Das Selbst als ein anderer“ somit Programm. Für die Identität der französischen Fünften Republik nimmt der Algerienkrieg die Funktion

393 Ebd., 66.

394 Vgl. „Vorwort Liebsch zu: Ricœur, *Rätsel*“, 18.

395 Ricœur, *Rätsel*, 124.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eines Gründungsereignisses ein, so oder so. Sich dieses ‚von den Anderen erzählen' zu lassen, wie gefordert, ist die Herausforderung, auf die gerade das Zeugnis eines einzelnen Gedächtnisses hinweist. Der Bericht von Aussaresses kann als geeigneter Anfangspunkt eines solchen Parcours gelten, weil er einerseits eine pointierte, ganz bestimmte Interpretation der Vergangenheit vorlegt, die eine einflussreiche Sequenz im Strom zeitgenössischen politischen Selbstverständnisses in Frankreich ausmacht, andererseits aber gerade dadurch seinen Mangel preisgibt. Um auf dem mit Ricœur vorgezeichneten Weg weiterzukommen, bedarf es deshalb einer Stimmenvielfalt, welche Perspektiven auf die jeweils anderen Optionen, alternativen Entwürfe und nicht zur Geltung kommenden Deutungen offen legt, die ebenfalls zur politischen Orientierung beitragen können.

Die Fragestellung der gesamten Untersuchung lautete, wie im Ausgang von historischen Erfahrungen Fragen nach normativer Geltung und der Orientierung im Politischen beantwortet werden können. Für diese Arbeit anhand von Erfahrungen war der Fall Aussaresses ein Beispiel. Um in verantwortlicher Weise und mit Hoffnung auf Ertrag mit solchen Erfahrungen umzugehen, ist es nötig, das dialektische Verhältnis von Gedächtnistreue und historischer Wahrheit in Rechnung zu stellen, auf das Ricœur aufmerksam macht.[396] Das Zeugnis von Aussaresses hatte sichtbar werden lassen, wie sehr die beschriebenen Wechselwirkungen von Historie und Gedächtnis von politisch-öffentlicher Relevanz sind; immer wieder klingen bereits hier Fragen nach der politischen Identität an. Hinzu kommt, dass in der Rolle des Geheimdienstagenten die Ebene der von ihm qua Amt verkörperten nationalen, staatlichen Doktrin und die Gestalt der individuellen Erfahrung beinahe in eins fallen. Sein Beispiel ist deswegen besonders dafür geeignet, die Problematik der politischen Relevanz von Erfahrungen aufzuzeigen.

8.2 Gesellschaftswerdung und kollektive Identität

Der Begriff der „désarrois" aus Thomas' Buchtitel kann mit „Nöten", ebenso gut aber auch mit „Verwirrungen" wiedergegeben werden. Nachdem bislang vorwie-

396 „Ein Gedächtnis jedoch, welches der kritischen Kontrolle der Historie unterworfen wird, kann Treue nicht mehr anstreben, ohne auf seine Wahrheit hin geprüft worden zu sein. Und eine Historie, welche durch das Gedächtnis in die Bewegung der Dialektik von Retrospektion und Zukunftsentwurf eingebunden wird, kann die Wahrheit nicht mehr von der Treue trennen, die sich letztlich auf die nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit bezieht. Denn diesen gegenüber stehen wir ursprünglich in Schuld. Sobald die beiden Tugenden der Gedächtnistreue und der historischen Wahrheit in ein dialektisches Verhältnis zueinander gesetzt werden, sind die beiden Hauptbedeutungen von ‚Geschichte' versöhnt: es ist nicht möglich, ‚Historie zu treiben', ohne zugleich ‚Geschichte' zu machen." Ricœur, *Rätsel*, 130.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gend die erste Übersetzung verwendet wurde, gibt es auch für die zweite Interpretation einige Plausibilität: Im Durchgang der Erzählungen und Berichte wird eine tiefe ethisch-moralische Orientierungslosigkeit des Autors offenbar. Um besser zu verstehen, nach welchen Gesichtspunkten diese innere Verwirrung strukturiert ist, bietet es sich an, eine Einordnung anhand von vier unterschiedlich einzuordnenden Dilemmata vorzunehmen.

Zunächst steht Thomas vor der Frage, ob Krieg überhaupt das geeignete Mittel sein könne, um die vom französischen Staat in Algerien vertretenen Interessen zu behaupten. Eine Antwort darauf ist umso schwieriger zu geben, als von offizieller Seite das Kriegsgeschehen niemals offen so bezeichnet wird und damit ein Nebel semantischer Unbestimmtheit über der Wirklichkeit liegt, die von den Soldaten erlebt wird. Eine weitere Narrationslinie, die Thomas vor ein Dilemma stellt, bildet seine oft zitierte Vergangenheit als Partisanenkämpfer im Maquis der kommunistischen Freischärler: Zwar ging es ihm und den Seinen damals um eine gerechte Sache – die nationale Befreiung des Vaterlandes von einer Unrechtsherrschaft. Aber die Methoden des Maquis sind vielfach jenen ähnlich, die auch die algerischen Untergrundkämpfer verwenden. Nicht so sehr deswegen, sondern vor allem wegen der parallel zu lesenden Befreiungsabsichten gehören Thomas' Sympathien eher den Kämpfern des FLN, als dass sie für die etatistische Doktrin vom französischen Kolonialreich zu wecken wären. Ein drittes Dilemma tritt vor Augen, wo sich die Machtprojektionen einer Kolonialmacht mit dem republikanischen Ideal der Menschenrechtsnation reiben. Bei Thomas wirkt diese Spannung als Konfliktstoff, der immer spürbarer wird, je mehr er sich in die von ihm ursprünglich abgelehnten Kriegspraktiken verstrickt. Ein viertes Dilemma lässt sich moraltheoretisch rekonstruieren: Thomas pendelt in der Einschätzung seines eigenen Handelns, aber auch hinsichtlich des französischen Militäreinsatzes insgesamt, zwischen einer deontologischen und einer konsequenzionalistischen Position hin und her. Einmal rechtfertigen die guten Ergebnisse – Entwicklung des Landes, Befreiung der Frau, übernommene Verantwortung für Harkis und Siedler – den Einsatz, das andere Mal dominiert die tiefe Scham über sein eigenes Handeln oder über das in französischem Namen bewirkte Leid. Es führt dazu, dass Thomas bestimmte Akte als in sich verwerflich betrachtet.

Die systematische Orientierungsnot des Autors zeigt sich gerade darin, dass diese vier beschriebenen Aspekte nicht in einer einzigen inneren Konfliktwahrnehmung kulminieren, sondern auf ganz unterschiedlichen Ebenen Klärungen erforderlich wären, um zu einem transparenten und ehrlichen Selbstbild zu gelangen. Thomas scheint jedoch nicht in der Lage zu sein, dies zu leisten. Die einzelnen Fäden, aus denen das Gewebe seiner Selbstanalyse besteht, liegen in seiner Diktion zum Teil quer übereinander und können kaum entwirrt werden. Worin seine Not nun genau besteht, vermag er selbst nur partiell anzugeben und an keiner Stelle gelingt es ihm,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu einem expliziten Urteil zu gelangen, das die verschiedenen Aspekte gleichzeitig berücksichtigt. Es liegt deswegen nicht fern zu fragen, ob es einen tieferen Grund für diese „désarrois" gibt. Immerhin tritt mit Thomas ein Offizier vor die Öffentlichkeit, der Selbstkritik und Rückfragen an das eigene Handeln nicht scheut, sondern diese bewusst zulässt. Ergeben die Rekonstruktionen seiner Narration so offensichtliche Brüche und Leerstellen, wie dies sichtbar werden konnte, drängt sich die Suche nach einem umfassenderen Erklärungsansatz auf.

Ausgang der folgenden Überlegungen ist die These, dass die vielfachen Spannungen mit dem überwölbenden Leitbild zu tun haben, dem der republiktreue Soldat Thomas, aber auch Teile des Militärs und der französischen Gesellschaft generell folgen. Es sind jene Ideale, die aus dem Selbstverständnis einer Nation resultieren, die sich seit den Tagen der Revolution als „Menschenrechtsnation" definiert. Dieses Leitbild erleidet im alltäglichen Erleben des Algerienkrieges Schiffbruch. Das Diktum von der Françalgérie, die reale Ungleichbehandlungspolitik sowie der Bezug auf das Résistance-Erbe zeigen, wie wirklichkeitsfern die Vision ist, der Thomas folgt. Die Realitäten von Kolonialregime und Krieg sehen ganz anders aus. Thomas wird mehr und mehr gewahr, dass sein Ideal nur theoretisch existiert. In seinem Erzählen vermittelt er einen exemplarischen Eindruck davon, was auf Seiten der betroffenen Individuen ausgelöst werden kann, wenn diese Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit spürbar wird.

Es soll nun der Versuch unternommen werden, die am Beispiel Thomas sichtbar werdenden Verdrehungen zwischen Vision und Wirklichkeit des französischen nationalen Leitbildes in einer präziseren Weise greifbar zu machen. Dem zunächst für das Erleben einer einzelnen Person beschriebenen Hiatus zwischen Sein und Sollen republikanischer Wirklichkeit wird damit eine über die Binnenwahrnehmung dieser Person hinausreichende, gesellschaftlich und politisch relevante Bedeutung zuerkannt. Wenn es gelingt, diese überindividuelle Dimension der Spannungen, unter denen Thomas sich windet, zu veranschaulichen, erscheint es nicht vermessen, auch einige Aussagen zur Tragfähigkeit des Handlungsrahmens generell zu erwarten, in dem Thomas steht: die Selbstbeschreibung der französischen Nation als „Menschenrechtsnation". Der Anspruch lautet also, das Potpourri an Erfahrungen und Bewertungen dieses Einzelbeispiels ansatzhaft „auf den Begriff" zu bringen, es in einer bestimmten thematischen Fluchtlinie zu deuten und sichtbar zu machen, was die tieferen Gründe für die Verwirrungen sind.

Als Gesprächspartner dient hierbei der griechisch-französische Philosoph und Soziologe Cornelius Castoriadis. Sein Denken, das höchst originelle Akzente sowohl innerhalb einer orthodoxiekritischen Marxrezeption sowie in Bezug auf die vom Strukturalismus ausgelöste zeichentheoretische Debatte gesetzt hat, vermag eine anregende Funktion auszuüben, um die Tragweite der mit Thomas erhobenen Problemlagen zu identifizieren. Keineswegs soll dessen Denken fugendicht „appli-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ziert“ werden. Aber seine Theoriesprache nimmt vieles von den Phänomenen und Fragestellungen auf, die sich im Ausgang von Thomas formulieren lassen. Das Denken dieses im deutschsprachigen Raum nicht sehr breit rezipierten Denkers dient auch nicht in vollem Umfang, sondern in ausgewählten Teilen als Anregungspotential für den hier unternommenen Gedankengang: Vor allem Castoriadis’ nähere Auseinandersetzungen mit den Schultraditionen des Marxismus sowie seine psychoanalytischen Überlegungen bleiben außen vor; es geht vor allem um seine Ideen zur gesellschaftlichen Relevanz der Imagination und den dafür notwendigen gesellschaftlich-politischen Symbolisierungen.

8.2.1 Die Selbsthervorbringung der Gesellschaft aus Akten der Kreativität

Zunächst sind es zwei grundlegende Positionierungen, die das Denken Castoriadis’ für eine Rezeption innerhalb der hier erörterten Kontexte öffnet, und zwar seine zeichentheoretischen Grundannahmen, in Verbindung mit einer bestimmten Lesart des Marxismus, die diesen in seinen ursprünglichen Intuitionen gegenüber einer noch bei Marx einsetzenden mechanistischen Engführung retten möchte. Aus beiden Impulsen lässt sich ein Handlungsverständnis eruieren, das eine erstarrte Dichotomie zwischen Modellen rationalen sowie normativistischen Handelns überwindet und an Traditionen des aristotelischen Praxisbegriffs anschließt. Von hier aus weist Castoriadis einen unmittelbareren Weg zur Erschließung jener Potentiale, aus denen nicht nur einzelne, sondern auch Gruppen und Gesellschaften ihre Handlungsimpulse beziehen. Für ihn sind dies die Quellen des Imaginären, das heißt die Potentiale einer kreativ-antizipierenden Vorstellungskraft. Es kann dann danach gefragt werden, ob nicht auch die bei Thomas für den französischen Fall sichtbar werdenden gesellschaftlichen Leitbilder und Ideale mit einer solchen theoretischen Matrix interpretiert werden können. Unter Umständen wird auf diese Weise eine Kritik über glückende oder misslingende Orientierungsleistungen bestimmter imaginärer Potentiale für gesellschaftliches Handeln möglich.

Es erscheint sinnvoll, zunächst auf die Positionierung Castoriadis’ innerhalb der strukturalistischen Debatte um die Arbitrarität sprachlicher und symbolischer Zeichen einzugehen. Wo die Vertreter des Strukturalismus behaupten, dass Symbolsysteme ohne einen Bezug auf zeichenexterne Sachverhalte auskommen, widerspricht Castoriadis vehement: Er beharrt darauf, dass alle sozialen Symbolkomplexe zwangsläufig auf einen vorzeichenhaften Bedeutungskern verweisen, von dem her sie erst ihre besondere Sinngestalt erwerben. Entscheidend für Castoriadis ist die Überzeugung, dass jede Symbolisierung notwendig von dem Bezug auf etwas lebt, das dem Menschen in seiner Erfahrungswelt in irgendeiner Form gegeben sein

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss. Die Behauptung der Strukturalisten, „Sinn sei schlicht und einfach das Ergebnis einer Zeichenkombination, ist nicht länger haltbar“[397]. Castoriadis erkennt in den Positionen des Strukturalismus letztlich eine Eliminierung der sinnstiftenden Leistungen des Subjektes und legt mit seinem Hauptwerk *Gesellschaft als imaginäre Institution* eine positiv formulierte Alternative vor. Die von ihm behaupteten externen Bezüge eines Zeichensystems denkt er allerdings nicht im Sinne schlichter und eindeutiger Bezüge zwischen Zeichen und Referenzobjekten; die strukturalistische Kritik hat insofern auch bei Castoriadis Spuren hinterlassen. Bei jeder sprachlichen Bedeutung handelt es sich für ihn vielmehr um einen nie definitiven, aber unbegrenzt fortsetzbaren Prozess der Bestimmung. Drei Phänomenbereiche können als Referenten für Bedeutung in der gesellschaftlichen Symbolbildung auftreten:

„Wir behaupten also, dass es Bedeutungen gibt, die von ihren Trägern – den Signifikanten – relativ unabhängig sind und bei der Wahl und Anordnung dieser Signifikanten eine Rolle spielen. Diese Bedeutungen können sich auf *Wahrgenommenes*, *Rationales* und *Imaginäres* beziehen.“[398]

Die Originalität der zeichentheoretischen Positionen, die Castoriadis in Auseinandersetzung mit den Strukturalisten einnimmt, betrifft die Art und Weise möglicher externer Bezüge von Zeichen. Mehr als für empirische oder rationale Verweisfelder interessiert sich Castoriadis für die dritte der genannten Kategorien möglicher Kandidaten der Zeichenreferenz – der Bereich des Imaginären oder der „imaginären Bedeutungen“. In theoretischer Hinsicht schlägt er damit eine weite Bresche:

„[Denn] [w]enn die Zeichen die Realität […] nicht einfach nur widerspiegeln, dann kann dies nur bedeuten, dass sie ‚geschöpft‘, erfunden, ‚instituiert‘ wurden. […] Jene Arbitrarität des Zeichens ist also Zeugnis der Kreativität einer Gesellschaft, es ist Ausdruck dieser Kreativität, dass sie diese und keine anderen Zeichen zur Benennung eines Gegenstands oder Sachverhalts festgelegt hat. Damit aber hat Castoriadis in seiner Zeichentheorie an zentraler Stelle den Subjektbegriff eingeführt, und zwar in Form eines kollektiven Subjekts, nämlich der Gesellschaft.“[399]

Das Plädoyer dafür, dass die *Vorstellungskraft* eine legitime Quelle für die externe Referenz einer Bedeutungssuche sein kann, die Einsicht in den damit unhintergehbar *kreativen* Charakter solcher Sinnermittlung und die Einführung des

397 Axel Honneth, „Eine ontologische Rettung der Revolution“, in: *Merkur* 39 (1985), 807–821, hier: 814.

398 Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1990 (*L’institution imaginaire de la société*, 1975).

399 Hans Joas u. Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 2004, 562.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kollektivsubjekts der *Gesellschaft* bilden die drei unverzichtbaren Pole der theoretischen Position:

„Jede Gesellschaft hat versucht, einige Grundfragen zu beantworten: Wer sind wir, als Gemeinschaft? Was sind wir, die einen für die anderen? Wo und worin sind wir? Was wollen wir, was begehren wir, was fehlt uns? Die Gesellschaft muss ihre ‚Identität' bestimmen, ihre Gliederung, die Welt, ihre Beziehungen zur Welt und deren Objekten, ihre Bedürfnisse und Wünsche. Ohne eine ‚Antwort' auf solche ‚Fragen', ohne solche ‚Definitionen' gibt es keine menschliche Welt, keine Gesellschaft und keine Kultur – denn alles bliebe ununterschiedenes Chaos. Die Rolle der imaginären Bedeutungen liegt darin, eine Antwort auf solche Fragen zu liefern – eine Antwort, die weder ‚Realität' noch ‚Rationalität' zu geben vermögen."[400]

Durch eine damit gegebene Rückkehr von einem zwei- zu einem dreiseitigen Zeichenbegriff erfährt das Potential aller denkbaren Anwärter auf die Position des Realitätsbezugs eine entscheidende Ausweitung. Mit dem *Vorstellbaren* wird der Begriff von ‚Realität' neu definiert und einem Bereich eine neue Wertigkeit verliehen, der bislang in der sozialphilosophischen Debatte eher unterbewertet war: das Feld dessen, was Subjekte – individuell und in ihrer kollektiven Assoziation – erstreben, begehren, erhoffen.[401] Diese Neujustierung der Zeichentheorie geht bei Castoriadis eng einher mit seiner Marxlektüre, die einen produktiven, revolutionären Kern der Marxschen Theorie gegenüber der früh einsetzenden mechanistischen Engführung verteidigt.

Faszinierend an Marx ist für Castoriadis dessen nur ansatzhaft entwickeltes Konzept einer schöpferischen, gesellschaftsverändernden Praxis, das die Geschichte als einen dauernden Prozess der Hervorbringung neuer Formen des gesellschaftlichen Lebens durch die Aktion der Massen interpretiert. Selbst da, wo Castoriadis' Faszination in Kritik umschlägt, ist noch die anregende Funktion des Marxschen Denkens spürbar:

400 Castoriadis, *Gesellschaft*, 252.

401 Im Hintergrund dieser Überlegungen steht das phänomenologische Denken von Maurice Merleau-Ponty, das für Castoriadis eine wichtige Rolle spielt. Geschichte ist für Merleau-Ponty nicht so sehr durch ein *Telos* bestimmt, sondern im Sinne einer offenen „Inthronisierung des Sinns" zu begreifen. Eine Stiftung, so Merleau-Ponty in seiner Vorlesung *Die ‚Institution' in der personalen und öffentlichen Geschichte* (1968), ist nicht allein auf Leistungen des Bewusstseins reduzierbar. Der historische Sinn einer solchen Schöpfung umfasse nicht nur politische und öffentliche Räume, sondern jede wiederholbare und kohärente Bedeutung. Der bei Castoriadis herangezogene Begriff der ‚Institution' kann auf seine Wurzeln in Husserls Begriff der Stiftung aus der Krisis zurückverfolgt werden. Vgl. Martin Schnell, Art. „Cornelius Castoriadis", in: Thomas Bedorf u. Kurt Röttgers (Hrsg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2009, 88–94, hier: 88.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„[Den] radikalen Neuansatz sieht Castoriadis jedoch im Marxschen Werk selbst durch ein zweites Theoriemodell in Frage gestellt. Darin ist die Einsicht in den schöpferischen Charakter des sozialen Lebens der Behauptung einer mechanistischen Logik der gesellschaftlichen Entwicklung geopfert: die kreative Leistungsfähigkeit des Menschen zu bloß technischer Innovationsgabe herabgestuft; die praxisfordernde Offenheit des Geschichtsprozesses auf die Mechanik der Produktivkraftentwicklung heruntergebracht; und der revolutionäre Entwurf schließlich zur positiven Wissenschaft depotenziert."[402]

Hingegen dient Marx – ganz im Sinne eines aristotelischen Praxisdenkens – als Präzeptor eines Modells revolutionären Handelns. Alle Einengungen eines historischen Determinismus oder die Verkürzung revolutionären Handelns auf technisches Tun sieht Castoriadis als die eigentliche Quelle des immanenten Geschichtsobjektivismus der Marxschen Theorie an. Interessant ist für ihn der Aspekt der schöpferischen Hervorbringung einer neuen Sozialordnung. Das Basis-Überbau-Konzept wäre in seinen Augen eine dichotomische Beschränkung des „projektiv-kreatürlichen Potentials"[403], das jeder menschlichen Kulturleistung innewohnt.

Sowohl die Verortung Castoriadis' in der strukturalistischen Auseinandersetzung als auch seine Emphase für einen im Marxschen Frühwerk festgemachten Praxisbegriff führen zu einer neuen Sicht auf das *kollektive Handeln*. Praxis ist für Castoriadis – wie für Aristoteles – nicht-teleologisches Handeln. Es folgt nicht in erster Hinsicht einem Zweck-Mittel-Schema oder vorgegebenen Normen, sondern öffnet sich für die Zukunft. Nicht das technische Moment einer Tätigkeit, ihre Beherrschung und die Fixierung von Bedingungen, Zielen und Mitteln zeichnet es aus, sondern der experimentierende, schöpferische Entwurf, in dem etwas Neues geschaffen wird.

„In diesem Handlungsmodell ist […] der normativ angereicherte Praxisbegriff mit einem Konzept der kollektiven Einbildungskraft zusammengebracht; als unverkürzte Form gesellschaftlichen Handelns erscheint dann die Praxis, in der soziale Gruppen kraft ihrer Kreativität neue, auf die Erweiterung von Autonomie zielende Sozialwelten entwerfen und revolutionär in die Wirklichkeit umzusetzen versuchen."[404]

In der Kritik des strukturalistischen Zeichenbegriffs schlägt Castoriadis eine Schneise für jene Bedeutungspotentiale des Imaginären, aus denen eine kreative, sich riskierende gesellschaftliche Praxis entstehen kann. Der Bezug auf Marx ist ihm die Gewähr dafür, dass ein solches Praxisverständnis nicht in individualistischer Engführung verharrt, sondern vor dem Horizont einer *kollektiven* Sinnbestimmung gesehen wird. Vom Aspekt des Revolutionären soll für Castoriadis der

402 Honneth, „Rettung", 810.
403 Ebd., 811.
404 Ebd., 812.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stimulus zu einer wirklichen Neuerung ausgehen, das aristotelische Praxisverständnis nimmt der revolutionären Praxis indes ihren Ausnahmecharakter. Das Wesen sozialer Existenz macht es demnach aus, beständig Revolution hervorzutreiben, das heißt eine aus den Quellen der kollektiven Imagination sich speisende, autonom erwirkte Neuerungssuche in der Gesellschaft.

Damit tritt der Antifunktionalismus als das zentrale Moment des Handlungsverständnisses von Castoriadis vor Augen. Gesellschaft ist als ein symbolisch vermittelter Bedeutungszusammenhang zu verstehen: Was die soziale Ordnung ausmacht, steht niemals a priori fest, sondern wird durch gesellschaftliche Deutungen jeweils neu bestimmt. Solche Deutungen leiten sich aber nicht aus einer heteronomen Vorgabe ab, sondern sind direkter Ausfluss der kreativen Vorstellungskraft einer zum Sinnentwurf fähigen Gesellschaft. Die „Einbildungskraft wirft ihre Fesseln ab", formuliert Bernhard Waldenfels: Nicht nur Kunst oder Natur regeln und organisieren sich selbst; überall, wo gestaltet wird, wo Regeln, Normen und Ordnungen auftreten, werden diese geschaffen, gestiftet und gebildet. Gesellschaftliche Praxis steht vor der Herausforderung, diese Aufgabe zur autonomen Selbstschöpfung anzunehmen und sich ihrer kreativen Potentiale bewusst zu werden. Diesem Abgrund, vor dem die Vernunft steht, hält Castoriadis stand, indem er betont, dass es ein Abgrund der Vernunft selbst ist und kein bloßes Symptom einer vorübergehenden individuellen oder kollektiven Legitimitätskrise.[405]

Für die hier erörterten Fragen ist es von besonderem Interesse, auf welche Weise Castoriadis vor dem Hintergrund eines antifunktionalistischen Handlungsverständnisses den Status einer gesellschaftlich-politischen Grundorientierung begreift und welches Verständnis er dabei den gesellschaftlichen Institutionen im engeren Sinne zuspricht. Um einen Ausblick auf die Kontexte, in denen Pierre-Alban Thomas steht, versuchen zu können, kann zunächst festgehalten werden: Im Mittelpunkt der politischen Theorie von Castoriadis steht ein Begriff der Institution, der selbst aus einem Begriff menschlichen Handelns entwickelt wird. Nicht vor- oder übergesellschaftliche Stiftung, sondern das menschliche Handeln selbst ist es, aus dem alle weiteren Ordnungen, Normen und Vorgaben sich erklären: „Gesellschaft ist das Resultat eines Institutionalisierungsprozesses, und dieser hat, weil er aus dem Imaginären, der Fähigkeit zum Sinnentwurf, hervorgeht, eine irreduzibel kreative Dimension."[406] Die Gestalt, die ein Gemeinwesen sich gibt, die ideelle Orientierung, der sie folgt, hat also in direkter Weise aus dem hervorzugehen, was diese Gesellschaft sich selbst an Vorgaben macht und was im strengen Sinne aus ihr

405 Vgl. Bernhard Waldenfels, „Der Primat der Einbildungskraft. Zur Rolle des gesellschaftlichen Imaginären bei Cornelius Castoriadis", in: Alice Pechriggl u. Karl Reitter (Hrsg.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis,* Turia und Kant: Wien – Berlin, 1991, 55–80, hier: 55.

406 Hans Joas, *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1992, 157.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst hervorgebracht wird. Erst dann entspricht sie nach Castoriadis dem Kriterium der Autonomie.[407]

Berechtigterweise ist an dieser Stelle zu fragen, wie man sich den Schöpfungsprozess vorzustellen hat, von dem immerzu die Rede ist und der doch ohne heteronome Vorgaben auszukommen hat. Castoriadis spricht von einer „Anlehnung" des gesellschaftlichen Imaginären und ihrer Kreationen an eine „primäre natürliche Schicht". Der Begriff der „Anlehnung" stammt aus der Freudschen Trieblehre und besagt, dass die physischen Leistungen von der biologischen Organisation weder völlig diktiert noch vollkommen unabhängig sind.[408]

„Dass sich die Institution der Gesellschaft an die Organisation der primären natürlichen Schicht anlehnt, soll nun nicht etwa besagen, dass sie diese nachbildete, widerspiegelte oder sich von ihr irgendwie bestimmen ließe. Sie findet darin vielmehr eine Reihe von Bedingungen, Stützen, Anregungen, Grundpfeilern und Hindernissen."[409]

Die Kreationen der gesellschaftlichen Einbildungskraft sind also am besten zu verstehen als Neubildungen, die Wiederaufnahme und Vorwegnahme einschließen. Von daher sind sie sowohl bedingt durch, aber zugleich auch frei von ihrer natürlich-biologischen Vorgabe.[410] Gesellschaft entsteht und verwirklicht sich aus der Erkenntnis heraus, dass nur aus den gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen eine der Moderne und ihrem Autonomiepostulat angemessene politische Lebensform erwachsen kann. Der Prozess eines immerwährenden Neu-Schöpfens wird deshalb, auch wenn er im Modus der Anlehnung stattfindet, stets unabgeschlossen und zukunftsoffen bleiben.

8.2.2 Imaginäre Bedeutungen und gesellschaftliche Symbolsprache

Die Kategorie des Imaginären im Denken Castoriadis' war zunächst dafür herangezogen worden, einen Handlungsbegriff zu begründen, der sich funktionalistischen

407 Die Übersetzung der deutschen Ausgabe *(Die Gesellschaft als imaginäre Institution)* kann den Eindruck vermitteln, es ginge vor allem um eine Institution im organisationssoziologischen Sinne. Der französische Begriff *institution* hingegen enthält auch den Aspekt der *Gründung* oder *Einrichtung*. Im Titel der französischen Originalausgabe *(L'institution imaginaire de la société)* liegt der Hauptakzent auf diesem Gedanken.

408 Vgl. Waldenfels, „Primat", 66.

409 Castoriadis, *Gesellschaft*, 392.

410 Man kann diskutieren, inwieweit der von Castoriadis selbst verwendete, aus jüdischem Religionsdenken stammende Begriff der *creatio ex nihilo* zutreffend ist, wo doch mit der Kategorie der Anlehnung durchaus eine Vorgabe vorausgesetzt wird. Vgl. Schnell, „Castoriadis", 90.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

und normativistischen Einordnungen widersetzt und stattdessen die Quelle einer sich je neu entfaltenden Kreativität bildet. Darüber hinaus ist aber zu fragen, ob und wie die imaginären Bedeutungen, die in der Argumentation Castoriadis' einen so prominenten Ort einnehmen, überhaupt in Erscheinung treten. Äußern sie sich unmittelbar und in einer kommunikablen Art und Weise? Castoriadis weiß um die Problematik, die sich eine Sozialtheorie einhandelt, welche der Dimension des Imaginären eine derart zentrale Rolle einräumt:

„Erfasst werden können sie [die imaginären Bedeutungen, D.B.] nur in abgeleiteter und mittelbarer Weise, nämlich als evidenter und doch nie genau zu bestimmender Abstand zwischen dem Leben und der tatsächlichen Organisation einer Gesellschaft einerseits und der ebenso undefinierbaren, streng funktional-rationalen Organisation dieses Lebens andererseits. Danach wären die gesellschaftlichen imaginären Bedeutungen als ‚kohärente Deformation' des Systems der Subjekte, Objekte und ihrer Beziehungen zu verstehen, als die jedem gesellschaftlichen Raum eigentümliche Krümmung, als der unsichtbare Zement, der den ungeheuren Plunder des Realen, Rationalen und Symbolischen zusammenhält, aus dem sich jede Gesellschaft zusammensetzt – und als das Prinzip, das dazu die passenden Stücke und Brocken auswählt und angibt."[411]

Als „unsichtbarer Zement" und „Prinzip", das eine selektierende und benennende Funktion innerhalb des Prozesses der Sinnbestimmung einnimmt, üben die imaginären Bedeutungen eine auslösende, ermöglichende Wirkung aus, ohne dass sie selbst die geronnenen und greifbaren Resultate eines gesellschaftlichen Sinnentwurfes wären. Unverzichtbar ist deshalb ein Vokabular symbolischen Ausdrucks, das die „Magmen", als die Castoriadis die imaginären Bedeutungen auch bezeichnet, in formhafte Gestalten sozialer Wirklichkeit übersetzt. Beide Aspekte, die aus dem Imaginären stammenden Gründungsimpulse des Sozialen sowie das Symbolische, gehören zueinander. Nur im Symbolischen können die gestifteten, geschöpften Institutionen der Gesellschaft existieren:

„Das Imaginäre muss das Symbolische benutzen, nicht nur um sich ‚auszudrücken' – das versteht sich von selbst –, sondern um überhaupt zu ‚existieren', um etwas zu werden, das nicht mehr bloß virtuell ist. […] Von dieser Überlegung aus wird die entscheidende Macht des Imaginären über das Symbolische verständlich: der Symbolismus setzt die Fähigkeit voraus, zwischen zwei Termini ein dauerhaftes Band herzustellen, so dass der eine den anderen ‚vertritt'."[412]

Durch Sprache und kulturell vorgegebene Zeichen drückt sich das Imaginäre aus. Es könnte nicht ohne solchen Ausdruck existieren, und erst im Akt der Symbolisie-

411 Castoriadis, *Gesellschaft*, 246.
412 Ebd., 218f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rung geht es auch „eine Verbindung mit dem Ökonomisch-Funktionalen“[413] ein. Das Vokabular des Symbolischen erhält erst von den imaginären Bedeutungen her seine innere Organisation und damit seine Triftigkeit als adäquate Verkörperung eines gesellschaftlichen Sinnentwurfs. „Und genau deshalb“, so Hans Joas in seiner Castoriadis-Lektüre, „weil das Imaginäre das Symbolische benutzt, es immer wieder auch verändert, mit seinen Bedeutungen spielt etc., ist dieses Symbolische einem stetigen Veränderungsprozess unterworfen.“[414]

Zwei Phänomenbereiche sind es, die Castoriadis als Vergleich dienen, um die Rolle der Imagination und das Zusammenspiel von Imagination und Symbolbildung zu veranschaulichen: die Psychoanalyse und die Sprache. Im psychoanalytischen Prozess stellen die Ersatzbildungen die symbolhafte Ebene dar, die für den darunter liegenden, dunklen und nur stoßweise sich Gestalt verschaffenden Bereich der triebdynamischen Kraftquellen des Menschen einen Ausdruck bilden. Der Wunsch nach vollkommener Vereinigung führt zur permanenten Hervorbringung imaginärer Bedeutungen, die sich in Form von Träumen und Ersatzhandlungen symbolhaft äußern. Auch die Sprache kann als ein Symbolsystem verstanden werden, dessen Bezeichnungsrelationen nach beiden Seiten hin offen sind: Sowohl das Zeichen als auch die bezeichnete Sache verfügen nicht per se über einen fest gefügten, unverrückbaren Bedeutungsgehalt. Als symbolisches System weist die Sprache einen kreativen, bedeutungsüberschießenden Charakter auf; sie zehrt von der nicht fassbaren Bedeutungsfülle des Realen, aber sie vermag in ihren Symbolbildungen auch keinen ein für alle Mal fixierbaren Ausdruck dieses Realen zu geben, sondern muss diesen schöpferischen Wiedergabeakt immer aufs Neue versuchen.

Symbolbildungen erlangen Wert und Legitimität, sobald sie sich in Relation zu den „Magmen der Gesellschaft“ verstehen lassen, also Ausdruck der imaginären Bedeutungen einer Gesellschaft sind. Bernhard Waldenfels fasst diesen zentralen Gedanken des Ansatzes zusammen:

> „Castoriadis wird nicht müde darauf hinzuweisen, dass die Erfindung des rotierenden Rades, die Zuordnung der Geschlechter, die Entstehung der athenischen Demokratie, auch die der Sklaverei, die Ausbildung der Sonatenform, die Erfindung der Mengenlehre, die Einführung des Privateigentums oder der Buchführung und vieles andere aus nichts anderem hergeleitet werden kann, weder aus physischen Tatsachen, biologischen Funktionen, logischen Strukturen noch aus moralischen Zielen.“[415]

Die aufgeführten Komplexe sind mit Castoriadis als Symbolisierungsleistungen zu verstehen. Sie rühren von einem imaginären Potential her, das dann instituiert wurde –

413 Ebd., 225.

414 Joas, *Sozialtheorie*, 572.

415 Waldenfels, „Primat“, 58.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gegossen in eine bestimmte zeitlich-körperliche Form sozialer, kultureller oder künstlerischer Praxis. Einige solcher Formen mögen sich geschichtlich bewähren und können langen zeitlichen Bestand haben. Andere wiederum werden verworfen, sobald aus veränderten imaginären Potentialen einer Gesellschaft Impulse zu einer Umarbeitung ihrer greifbaren Gestalt erwachsen. Das symbolische Vokabular ist deswegen eine zwar notwendige Bedingung, damit die Gesellschaft „sich sammeln" kann, wie Castoriadis es ausdrückt. Aber dieses Vokabular ist nicht hinreichend, um den Prozess der gesellschaftlichen Hervorbringung von Sinnhaftigkeit zu verstehen.

„Gesellschaft muss also als eine Art Wechselspiel zwischen Instituiertem und Instituierendem verstanden werden; nur so lässt sich ihre immer wieder aufbrechende Kreativität begreifen."[416] Ob das Instituierte die Form der politisch-staatlichen Institution, das Gerüst einer ideell verbindlichen Vorgabe und Leitschnur oder die Gestalt einer wissenschaftlichen Errungenschaft annimmt – alle diese Formen instituierter Geschichte sind in der Lesart von Castoriadis als unmittelbarer Ausdruck des imaginären Grundstroms der Gesellschaft zu verstehen. Aus diesem entstehen sie und verlieren ihre Legitimität, wenn sie durch die imaginären Bedeutungen einer Gesellschaft nicht mehr „gedeckt" sind.

8.2.3 Entfremdung oder Autonomie? Das Republik-Ideal als Testfall

Dass es zu einer solchen Entsprechung von Imagination und Symbolik kommt, steht niemals von vornherein fest. In der sozialen Praxis und Verfasstheit einer Gesellschaft kann die avisierte Korrespondenz glücken, aber auch misslingen. Gegenüber einer „autonomen" Gesellschaft, in der sich Instituiertes und Instituierendes in einem zueinander passenden Verhältnis befinden, bezeichnet Castoriadis den gegenteiligen Fall als „Entfremdung":

„Die Institution ist ein symbolisches, gesellschaftlich sanktioniertes Netz, in dem sich ein funktionaler und ein imaginärer Anteil in wechselnden Proportionen miteinander verbinden. Entfremdung ist die Verselbständigung und Vorherrschaft des imaginären Moments der Institution, deren Folge wiederum die Verselbständigung und Vormachtstellung der Institution gegenüber der Gesellschaft ist."[417]

Der Prozess der Instituierung misslingt demnach, wenn die Gesellschaft im Imaginären der Institutionen nicht mehr ihr eigenes Produkt zu erkennen vermag.[418] Die gesellschaftliche Schöpfungs- und Einbildungskraft verkennt sich selbst und macht sich von außergesellschaftlichen Instanzen abhängig.

416 Joas, *Sozialtheorie*, 574.
417 Castoriadis, *Gesellschaft*, 226.
418 Vgl. Joas, *Pragmatismus*,160.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Solche Gesellschaften behaupten von sich, sie seien auf außersoziale Säulen wie etwa ‚Gott', ‚Natur', eine überzeitliche ‚Vernunft' usw. aufgebaut, und versuchen dadurch Institutionen, Bedeutungen und Symbole ein für alle Mal zu fixieren und damit ihrer eigenen Gestaltungs- und Handlungsfähigkeit zu entziehen. Anders formuliert: Eine heteronome Gesellschaft lehnt ihre eigene Verantwortung bezüglich der Instituierung des Neuen ab."[419]

Die soziale Wirklichkeit wird nicht mehr als jene spannungsvolle Einheit von instituierender und instituierter Gesellschaft, geschehener und geschehender Geschichte wahrgenommen, die Castoriadis als Ideal skizziert. Die geschichtliche Neuschöpfung, die aus den Potentialen des Imaginären hervorgeht, wird verfehlt.

Beachtenswert ist die zweistufige Beschreibung dieses Entfremdungsprozesses: Zunächst ist die Rede von der Verselbständigung und Vorherrschaft des imaginären Moments der Institution innerhalb der Gesellschaft. Dies führt aber zu einer zweiten Stufe, die das eigentlich gravierende Resultat bewirkt: die Vormachtstellung der Institution gegenüber der Gesellschaft. Castoriadis würde also nicht bestreiten, dass in Gesellschaften stets Potentiale des Imaginären vorhanden sind. Entscheidend aber ist, dass sich diese Imaginationen nicht von den sozialen Objektivationen einer Gesellschaft ablösen und – fernab jeder Zügelung durch limitierende, definierende und erklärende Symboliken – zu dominierenden, freiheitsbeschneidenden Instanzen degenerieren. Ein Beispiel für die Gefahr, die von der Fixierung der imaginären Potentiale ausgehen kann, stellen die politisch-gesellschaftlichen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts dar. Sowohl im stalinistisch geprägten Kommunismus wie auch im europäischen Faschismus findet ein Umgang mit Geschichte statt, „der auf der imaginären Idee einer vollkommenen Kontrolle des historischen Wandels beruht."[420]

Man kann aber auch umgekehrt ansetzen, um die gesellschaftstheoretischen Überlegungen Castoriadis' konkret zu machen. Dessen Gegenmodell zu Situationen gesellschaftlicher Entfremdung ist das Ideal der Autonomie. Damit wird die praktische Auflösung von Fremdbestimmtheit und Unterwerfung unter anonyme Mechanismen verstanden. Individuen und Gruppen sollen ohne Beschränkungen die ihnen eignende Fähigkeit entwickeln und entfalten können, Sinnentwürfe hervorzubringen und aus solchen Entwürfen auch die Verfasstheit ihrer gesellschaftlich-staatlichen Lebensformen zu bestimmen. Castoriadis selbst erwähnt als Positivbeispiele solcher Selbstbestimmung immer wieder zwei historische Momente: Sowohl in der attischen Demokratie, als auch im Zuge der französischen Revolution sei es gelungen, aus den imaginären Potentialen einer Gesellschaft die angemessenen politischen Formen entstehen zu lassen. In beiden Fällen liege eine Entsprechung zwischen den imaginären Bedeutungen und dem symbolischen Vokabular vor, das bisherige Blockaden und Entfremdungen der gesellschaftlichen Selbsthervorbringung löst.

419 Joas, *Sozialtheorie*, 574.

420 Joas, *Sozialtheorie*, 577.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Was für das Frankreich im historischen Moment der Revolution gilt, ist gleichwohl aber nicht auf alle Zeiten garantiert und kann für die Situation, in der Thomas sich befindet, neu bewertet werden. Die besondere Herausforderung für französische Staatlichkeit nach der Revolution besteht darin, den republikanischen Gründungsimpuls über den begrenzten Abschnitt seines zeitlichen Entstehenskontextes auch in der Dauer der Zeit zu erhalten. Wie aber gelingt dies, wenn der Impuls von jenen weitergetragen werden muss, die nicht mehr im eigenen Erleben an seiner Entstehung Anteil genommen haben? Wie sind bei nachfolgenden Generationen Plausibilität und Akzeptanz dafür zu gewinnen, dass die Verwirklichung republikanischer Ideale mit materiellen, aber auch politischen Implementierungskosten zu bezahlen ist, über die je neu gemeinschaftlich zu befinden wäre? Steht nicht zu befürchten, dass die Glut einer ersten Begeisterung rasch erkaltet und aus der aktiven mehrheitlichen Akzeptanz der Veränderungen eine mehr und mehr passive Hinnahme wird? Die imaginäre Bedeutung der revolutionären Impulse bleibt im gesellschaftlichen Bewusstsein weiterhin präsent. Aber aus dem Überzeugungskern einer bestimmten historisch-sozialen Gemeinschaft ist ein bloßer Bewusstseinsinhalt – das *Wissen* um die Tatsache der Revolution – geworden.

Die Bedeutungsgehalte der republikanischen Wende sollen allerdings auch über den Ablauf der Zeit hinweg erhalten bleiben: Aus den thematischen Aspekten der *déclaration universelle des droits de l'homme* mit ihren Leitsternen Freiheit, Gleichheit und Solidarität speist sich zum einen das Grundmuster republikanischer Identität; viele der in der Erklärung geforderten Themen werden nach und nach in die französischen Rechtskörper implementiert. Mit der Zeit entsteht ein mentaler Rahmen, der wie ein sozial und gesellschaftlich prägendes Leitbild wirkt. Sowohl die Formulierung aktueller Politik, als auch die Konstruktion der legalen und institutionellen Rahmen des Staates werden nach diesem Leitbild ausgerichtet. Es entsteht so etwas wie ein ‚Glaube' an die mit der Revolution begründeten Werte. Dies gilt umso mehr, als die Revolution das bis dato auf französischem Boden vorherrschende Modell des Gallikanismus mit seiner engen Verquickung von Thron und Altar vehement bekämpfte und damit eine Lücke frei wurde, in welche die Revolution mit ihrem Sinnanspruch stoßen konnte. „Republikanisch" denken, handeln und fühlen wird zu einem übertragenen Begriff. Es mutiert zum Bild, nach dem sich die Bewertung eines der neuen Zeit angepassten, „guten" Bürgers bemisst.

Die Grundlage der damit entstehenden Verpflichtungsstruktur liegt in einer Vergangenheit begründet, die sich immer weiter von der Gegenwart entfernt. Eine partikulare historische Erfahrung bildet die verbindliche Markierung, an der sich die Gestaltung der jeweils aktuellen sozialen Wirklichkeit auszurichten hat. Dass sich zwischen der Vorgabe und deren je neuen Formen zeitangepasster Implementierung Spannungen auftun, erklärt sich von selbst. Im extremen Fall droht das Leitbild zum starren und unflexiblen Vexierbild zu werden, vor dem jede gegenwärtige Sozialform republikanischer Wirklichkeit nur defizitär erscheint. Bei einem

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

solchen Auseinanderfallen von Anspruch und Realität verwundert es nicht, wenn ein Prozess der Entfremdung einsetzt: Auf der einen Seite steht immer noch das expressis verbis hoch gehaltene Ideal, während auf der anderen Seite mit zunehmender zeitlicher Distanz zum Ursprungsereignis für dessen Umsetzung *technokratische* Mittel und Wege dienen müssen. Die Darstellungen und die Selbstdeutung von Thomas sind ein Musterbeispiel dafür, welcher Druck im einzelnen Akteur entstehen kann, wenn ein großes Ideal im Raum steht, sich dessen Verwirklichung aber so sehr von den ideellen Vorgaben entfremdet hat, dass eine Wiedererkennung kaum mehr möglich ist: Thomas trägt in sich selbst den Konflikt aus zwischen der Vision einer an den Menschenrechten orientierten und auf Universalismus verpflichteten Republik sowie dem chauvinistisch auftretenden Kolonialregime, das auch vor Kriegsverbrechen nicht zurückschreckt.

Die mit Castoriadis in den Blick gerückte Herausforderung, die imaginären Potentiale einer Gesellschaft in ein angepasstes Verhältnis zu ihren symbolischen Mitteln zu setzen, lässt sich an dieser Stelle beispielhaft verdeutlichen: Von einer zwar spannungsvollen, aber aufeinander abgestimmten Einheit von instituierender und instituierter Gesellschaft kann hier nicht mehr die Rede sein. Die instituierenden Momente – das anspruchsvolle Profil der republikanischen Vision – und die instituierte Gestalt, welche sich die Gesellschaft in Form seiner Regierung, des Militärs, der medialen Selbstdarstellung gegeben hat, stimmen nicht mehr überein. Der Kolonialkrieg kann vielleicht sogar als das Emblem einer solchen Dissonanz gesehen werden.

Während Castoriadis, was seine eigenen Beispiele für solche Entfremdungsprozesse anbelangt, neben dem Totalitarismus hauptsächlich das konsumgesellschaftliche Diktat der Warenwelt und die dadurch bewirkte Fremdsteuerung von Mensch und Gesellschaft angibt, läge mit der hier vorgestellten Konstellation ein weiteres mögliches Beispiel vor: Auch die drückende Dominanz eines gesellschaftlichen Leitbildes kann zwanghafte Wirkungen ausüben und eine Gesellschaft an der selbstbestimmten Entfaltung ihrer je aktuellen imaginären Potentiale hindern. Dies ist der Fall, wenn das Leitbild zur erstarrten Vorgabe degeneriert und es keine Räume mehr gibt, diese Vorgabe zu aktualisieren und in Gestalt intermediärer „Übersetzungen“ an die jeweilige Gegenwart anzupassen. An dieser Stelle erscheint es nötig, ausgehend vom Analyseraster, das mit Castoriadis gewählt wurde, über dessen eigene Kategorien hinauszugehen und sein Denken an einer entscheidenden Stelle zu öffnen.

Die Frage lautet, wie sich der Übergang von den imaginären Vorstellungen zum historisch-kontingenten Verhalten bei Castoriadis denken lässt. Denn ohne eine nähere Bestimmung des funktionalen Zusammenhangs zwischen den beiden Instanzen droht die anspruchsvolle Theorie an der entscheidenden Stelle eine Lücke zu lassen. Eben hieran macht sich die Kritik fest: Hans Joas spricht vom „Hieb auf den gordischen Knoten“, mit dem Castoriadis sich über die Enge aller Modelle von Aus-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

druck, Produktion und Experiment mit seinem Plädoyer für die immerwährende Kreation erheben will.[421] Zurück bleibe aber lediglich der Gedanke einer Schöpfung aus dem Nichts, ohne Anhaltspunkte in der vorgefundenen sozialen Wirklichkeit. Die in diesem Sinne grundlose Kreation, deren „Hintergrund das Chaos" und deren „Untergrund ein Abgrund"[422] ist, gleiche einem unmotivierten Entwurf, sie werde letztlich zum unbegründbaren Projekt, so Joas.[423] Es fehle eine genauere Angabe darüber, wie sich das Verhältnis des gesellschaftlichen Imaginären zu den vergesellschafteten Individuen gestaltet.[424] Waldenfels spricht von den fehlenden „Verkörperungen eines Zwischenbereichs", in dem ein „Wechselspiel von Frage und Antwort, von Aufforderung und Erwiderung" stattzufinden hätte und durch den die Kreation weder als notwendig noch als beliebig erschiene; sie könne vielmehr in Reaktion auf „situierte und kontextuelle Ansprüche neue Ordnungen entstehen"[425] lassen.

Für Joas geben die Denker des amerikanischen Pragmatismus die besseren Vorschläge zum Umgang mit der Problematik ab. Das Manko bei Castoriadis liege darin, dass dieser nicht wie jene die „Vorstellungen als vermittelndes Glied in problematischen Handlungssituationen" deute.

> „Der Grund dafür ist sicher, dass jede funktionelle Deutung des Imaginären für ihn dessen Reduktion darstellt. Die Pragmatisten glaubten aber keineswegs reduktionistisch zu verfahren, wenn sie die kreative Intelligenz in den Anpassungsnotwendigkeiten der Menschengattung verankerten. […] Das soll heißen, dass die Beziehung zwischen Handlungsproblem und Problemlösung keine kausale sein muss; es ist nicht nötig, um eine falsche deterministische Beziehung zu bestreiten, jede Beziehung zwischen Problem und Lösung zu negieren."[426]

421 Vgl. Joas, *Pragmatismus*, 166.

422 Waldenfels, „Primat", 70f.

423 In diesem Sinne spricht auch Axel Honneth (vgl. ders., „Rettung", 821) vom „Sprung in die Ontologie", die das Denken Castoriadis' auszeichne. Damit spielt er vor allem auf dessen Rede vom „Magma des Seienden" an, das die Grundlage für die Bildung aller imaginären Bedeutungen ist. Für Honneth ist dies ein „Kunstgriff", eine „Flucht vor der eigenen Radikalität". Gesellschaftstheorie werde damit zur „metaphysischen Kosmologie", „über die heute kaum noch mit wissenschaftlichen Argumenten zu diskutieren ist." Honneth trifft damit zwar den auch von Joas und anderen benannten Punkt der Kritik eines fehlenden Zwischengliedes, das Vorstellungen und Handeln verbindet. Aber mit seinem Pauschalurteil übersieht oder vernachlässigt er zugleich auch den von Joas geltend gemachten Aspekt eines nicht-deterministischen Institutionen- und Handlungsverständnisses, den das kreativitätsorientierte Denken Castoriadis' auszeichnet.

424 Vgl. Waldenfels, „Primat", 77.

425 Ebd., 79.

426 Joas, *Pragmatismus*, 165.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Indem der für Castoriadis so zentrale Gedanke einer unabschließbaren Schöpfung also auf problematische Weise mit einem Makrosubjekt ‚Gesellschaft' kurzgeschlossen wird, kann der Grundbegriff der Kreativität nicht ausreichend entfaltet werden.

„Dafür wäre freilich eine genauere Analyse des stets in Situationen sich vollziehenden alltäglichen Handelns notwendig, das sich zwischen den Polen eines innovativen Umgangs mit vorgegebenen Problemen und ihrer Bewältigung mittels bewährter Routinen abspielt […]."[427]

Die Kluft zwischen der Vorgabe einer republikanischen Vision und der von Thomas erlebten und gedeuteten Wirklichkeit offenbart ebenfalls eine fehlende „mittlere Ebene": Jede Art von Anpassungsmodi, Übersetzungshilfen oder Leitplanken, die es einem republiktreuen Akteur des Algerienkrieges einfacher machen würde, die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu ertragen und damit situativ umzugehen, fällt aus. Das für die Theorie Castoriadis' festgestellte Defizit lässt sich wie eine Schablone über den am Beispiel von Thomas beschriebenen empirischen Fall legen: Es gibt eine Vorstellung – das republikanische Ideal –, jedoch wenige Hilfestellungen um zu entscheiden, wie in unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten und Alltagssituationen damit zu verfahren ist. Ebenso fehlt jeder Ansatzpunkt um zu erfassen, unter welchen Bedingungen die Vision scheitern kann und was dafür verantwortlich gemacht werden kann.

Gerade die Sensibilität, die mit Castoriadis für das notwendige Zusammenspiel von imaginären Bedeutungen und symbolischer Umsetzung gewonnen wird, macht die Frage erforderlich: Wie kreativ geht man in Frankreich mit den eigenen Symbolsystemen und Symbolschätzen um? Dies gilt nicht nur für den republikanischen Wertekanon, sondern auch für die zuvor diskutierten Bezüge rund um das Résistance-Erbe des Landes. Führt der Fall Thomas nicht deutlich vor Augen, dass es im gesellschaftlichen Umgang mit beidem bereits zu Erstarrungen und Verkrustungen gekommen ist, die eine fließende Adaption der jeweiligen Bedeutungsgehalte in der Gegenwart verhindern? Thomas stellt sich unter den Anspruch des moralisch aufgeladenen Erbes der republikanischen Tradition, aber er fühlt sich in der konkreten Situation damit allein gelassen und weiß nicht, was dieses Erbe nun de facto bedeutet, wie es anzuwenden ist und ob es auch für andere weiterhin verbindlich ist. Und ist es nicht ein funktionalistischer und damit nicht-schöpferischer Umgang mit diesem Erbe, wenn sich nahezu jede Akteursgruppe innerhalb des Kriegsgeschehens auf „ihre" Résistance-Vergangenheit beruft und aus dieser das eigene Handeln in der Gegenwart zu legitimieren versucht?[428] „Résistance" ist zum Passepartout beliebi-

427 Peter Kelbel, „Selbstschöpfung und Selbstverlust. Castoriadis' Konstitutionstheorie des gesellschaftlichen Imaginären", in: *Journal Phänomenologie* 27/2007, 10–21, hier: 19.

428 Ein weiteres Beispiel für den starren Umgang Frankreichs mit einem gesellschaftlichen Ideal findet sich in der Kategorie der Laizität. Als eine wichtige Säule republikanischer

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

ger politischer Positionen geworden; eine moralisch-ethische Orientierungsfunktion und damit ihren vermeintlich imaginativen Charakter hat sie längst verloren.

Die Auseinandersetzung mit der Theoriesprache Castoriadis' erbringt nicht auf direktem Wege eine Lösung für die Ausweglosigkeiten, die für Thomas dargestellt wurden. Aber mit der Theorie wird die Struktur einer Praxis besser lesbar, die ansonsten nur als Dilemma beschrieben werden könnte. Mit Castoriadis lässt sich die Prägung der Situation, in der Thomas sich befindet, nachvollziehen und beschreiben: Das Leitbild eines Staates, der sich expliziterweise als „Menschenrechtsrepublik" versteht, zugleich aber nicht bereit ist, mit jenen Traditionen zu brechen, die dieser Identität im Wege stehen, stößt in der Realpolitik dieses Staates schnell an Grenzen; es lässt sich zum einen nicht durchgängig verwirklichen, und zum anderen übt es einen individuell kaum tragbaren Druck auf jene Bürger aus, die den identitären Anspruch zu ihrem subjektiven Ideal machen. Im Fall Thomas scheint in der Tat das Ideal der Menschenrechtsrepublik die Position des Imaginären einzunehmen, wie Castoriadis sie beschreibt. Solange es aber keine Vermittlungsinstanzen für dieses Imaginäre in die historisch-kontingente gesellschaftliche Praxis hinein gibt, muss der mit dem Ideal verbundene Anspruch letztlich scheitern. Mit Castoriadis lässt sich das Koordinatensystem einer Situation schildern, wie wir sie bei Thomas vorfinden.

Die Situation wiederum macht die zuvor mit Joas, Waldenfels und anderen lediglich als theoretische Kritik erhobenen Einwände gegenüber der Theorie plausibel: Ohne Mittlerinstanzen zwischen Vorstellung und Verhalten kann geschichtliches Handeln, das sich unter einer ideellen Vorgabe sieht, nicht Realität werden. Diese Vermittlungswege zu ergründen bedeutet nicht, sich einem funktionalistischen Verständnis des Institutionellen preiszugeben oder den transzendent-imaginativen Charakter des imaginären Impulses zu verneinen. Aber ohne die Einsicht in die Anpassungsnotwendigkeiten einer Vorstellung an die Wechselfälle sozialer Wirklichkeit besteht das Risiko, dass sich das Imaginäre verselbständigt. Ein Anhalten des kreativen Prozesses und die Abkoppelung des Institutionellen von seiner notwendigen imaginären Quelle wären die Folge. Aus der autonomen Gesellschaft,

---

Identität, mit der das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit geregelt werden soll, entzünden sich um deren praktische Auslegung immer wieder heftige Auseinandersetzungen. Religion wird zur „Privatsache" erklärt und aus dem öffentlichen Raum möglichst fern gehalten. Der Anspruch des Staates, sich selbst jeder weltanschaulich-religiösen Parteinahme zu enthalten und dies auch zum Leitbild gesellschaftlichen Handelns zu machen, konfligiert mit dem Anspruch vieler, ihre religiöse Zugehörigkeit, da es sich um eine existentielle Prägung handelt, im öffentlichen Raum nicht a priori ablegen oder verleugnen zu müssen. Die Kritik zielt eben darauf: Kompromittiert sich eine auf ihre weltanschaulich-religiöse Unparteilichkeit verpflichtete Republik, wenn sie – in bestimmten Grenzen – die öffentliche Sichtbarkeit von religiöser Überzeugung zuließe?

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

welche die französische seit der Revolution zu sein beansprucht, würde eine heteronome, in der unter der Hand doch wieder die anonymen Mechanismen eines fremden Gesetzes vorherrschten. Aus dem schöpferischen Potential des Imaginären ist der fixierende Zwang eines imaginierten Gesellschaftsbildes geworden.

8.3 Welche Erfahrungen zählen in der sozialen Gemeinschaft?

Für eine dritte Etappe sozialethischer Vertiefung legt sich die Rückkehr zum Ausgangspunkt aller Überlegungen nahe. Menschenrechte, so lautete die Annahme, sind nicht so sehr als Prinzipien zu begreifen, die der Politik vorgeordnet sind und dem politischen Prozess dadurch letztlich innerlich fremd bleiben. Als „Prinzip einer anderen Politik“[429] sei ihr Gehalt vielmehr nur aus dem politischen Prozess heraus zu verstehen. Die propositionelle Darlegung der Menschenrechte, so einer der zentralen Gedanken der hier zitierten Theorietradition, gleicht einem revolutionären Akt: Die in realen Kontexten feststellbare Natur des Menschen wird als eine offene, nicht-determinierte angesehen; die Arbeit an den politischen Kontextbedingungen für menschliche Existenz ist damit für notwendig erklärt. Etienne Balibar spricht von den Menschenrechten als „hyperbolischem Satz“[430]. Er radikalisiert die republikanische Lesart der Menschenrechte, die davon ausgeht, dass Menschenrechtserklärungen mehr sind als die Erinnerung an vorgängige natürliche Rechte – dass sie nämlich performativ aufrufen zu einer „Überholung“ des faktischen Rechts. Mit der Deklaration ist den bestehenden politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen und dem Recht, das diese sich geben, eine konstitutive Anfrage eingeschrieben: Es ist der Zweifel, ob es eine noch bessere, angemessenere Umsetzung menschenwürdiger Existenz, als die Gegenwart sie jeweils kennt, nicht doch geben könnte und politisch anzustreben sei.

Damit ist eine Struktur „künftiger Vorzeitigkeit“[431] als Charakteristikum der Menschenrechte entworfen. Durch ihre Positivierung innerhalb des Rechts etablieren sie das Prinzip zur Überholung des Rechts. Cornelia Vismann spricht von einem „Recht zur permanenten Erklärung“, das mit den Menschenrechten als ein formaler Anspruch in der Welt ist.[432] Fortan kann und muss es eine niemals abschließbare Fortbestimmung der Rechte des Menschen geben. Der deklaratorische Akt ist insofern als ein „revolutionärer“ zu verstehen.

---

429 Menke u. Raimondi, *Revolution*, 9.

430 Etienne Balibar, „‚Menschenrechte‘ und ‚Bürgerrechte‘. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit“, in: Menke u. Raimondi, *Revolution*, 244.

431 Costas Douzinas, „Menschenrechte und postmoderne Utopie“, in: Menke u. Raimondi, *Revolution*, 206.

432 Cornelia Vismann, „Menschenrechte: Instanz des Sprechens – Instrument der Politik“, in: Menke u. Raimondi, *Revolution*, 165ff.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Von Bedeutung ist die Rolle, die der menschlichen Natur in dieser Perspektive zukommt. Menschenrechte bringen zwar die menschliche Natur zum Ausdruck, da im Blick auf die unterschiedlichen Lebensvollzüge und Aktivitätsfelder des Menschen der Anspruch auf menschengerechte Existenzbedingungen formuliert werden. Aber in ihrer sprechakttheoretischen Funktion als Ort der Überholung bestehenden Rechts *in der Sprache* positiven Rechts „eröffnet sich gleichsam ein Ort, der offensichtlich kein Naturzustand im klassischen Sinne mehr ist, sondern ein politischer Ort: Es ist der Ort einer Auflehnung gegen die alte Ordnung, der zugleich ein Jenseits von dieser Ordnung eröffnet, das noch zu bestimmen ist."[433]

Gerade die Rede von einer Natur des Menschen birgt ein Versprechen: Es ist die Vorstellung, dass die Wirklichkeit, in deren kontingenten Situationen menschliches Leben stattfindet, auch anders sein könnte als sie sich de facto darstellt. Im Unterschied zur klassischen Naturrechtsethik dient der Blick auf die menschliche Natur nicht dazu, sollensethische Sätze zu definieren, die dann über die Wirklichkeit gelegt werden. Der politisch-gesellschaftliche Prozess als solcher erfährt vielmehr eine neue Wertigkeit. Denn wenn es richtig ist, dass die Formulierung des Menschenrechtsanspruchs eine kontrafaktische Wirkung gegenüber der erlebbaren Wirklichkeit hat und damit eine Dynamik der beständigen „Überholung" rechtlicher und sozialer Faktizitäten auslöst, wird der politische Prozess zum eigentlichen Ort, an dem über die Natur des Menschen entschieden wird.

Diese Untersuchung hat ihren eigenen Weg verfolgt, um sich dem zu nähern, was man als „politischen Prozess" bezeichnen würde. In ihrer Methodik stehen Zeugnisse historisch überlieferter Erfahrungen im Mittelpunkt. In der erschließenden Lektüre solcher Erfahrungszeugnisse wurde eine Möglichkeit erkannt, zentrale Momente aus dem Prozessgeschehen des Politischen ansichtig zu machen und damit der Ausformung des Menschenrechtsanspruchs in und durch Praxis auf die Spur zu kommen. Dieser Weg lässt nun die Frage aufkommen, was gegeben sein muss, damit Erfahrungsstimmen überhaupt vernehmbar sind und einen Platz innerhalb des politischen Prozesses einnehmen können. Diese Problematik ist genuin sozialethischer Natur, denn der Prozess der Selbsterneuerung des Menschenrechtsverständnisses kann nur in Gang bleiben, wenn bestimmte Erfahrungen sich artikulieren können und damit Teil der politisch-sozialen Ausformung des moralischen Anspruchs werden können. Die Definition dessen, was als das „Gute" gilt, hat sich verschoben, und zwar von der materialen auf die prozedurale Ebene. Damit verbunden ist eine zweite Problematik, die zu bearbeiten ebenfalls im Aufgabenspektrum einer sozialethischen Perspektive liegt und im Durchgang der Erfahrungszeugnisse immer wieder anklang: Es ist die Frage nach der institutionellen Einbindung individueller und kollektiver Erfahrungen innerhalb eines Gemeinwesens.

433 Menke u. Raimondi, *Revolution*, 101.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Herausforderungen können und sollen hier nicht umfangreich ausgearbeitet werden. Es würde den Rahmen dieser Studie sprengen und die Gewichtung, welche ihre innere Balance ausmacht, verschieben. Der paradigmatisch entwickelte Neuansatz eines Menschenrechtsverständnisses soll jene Erstarrungen vermeiden, die sich aus der jeweils einseitigen Fixierung auf *entweder* geltungstheoretische *oder* genealogische Ansätze zwangsläufig ergeben. Die Grundintuitionen beider Optionen sollten vielmehr miteinander verbunden werden. Geltung kann damit als Prozess historischer Instituierung erschlossen werden (vgl. 7.5). Von einem solchen Anspruch ist die theologische Ethik per se betroffen, denn es wird die Bedingung der Möglichkeit ethischer Reflexion problematisiert. Die in diesem Kapitel erörterten Fragen sind dennoch kein bloßer Annex. Sie entwickeln einen sozialethischen Klärungsbedarf, der sich aus der veränderten Epistemologie ethischer Urteilsbildung ergibt. Dieser soll in zwei Schritten skizziert werden. Einer Sichtung der Begrenzungen und Schranken, welche die Artikulation von Erfahrungen und deren angemessene Beteiligung verhindern, folgt ein Blick auf die gesellschaftlich-politischen Herausforderungen, die sich daraus ergeben.

8.3.1 Erfahrungen begrenzen – Erfahrungen ermöglichen

Wer mit dem Anspruch auftritt, Erfahrungszeugnisse zur Grundlage einer systematischen Reflexion zu machen, muss die Relevanz dieser Zeugnisse erklären. Ansonsten handelt es sich um ein Unterfangen, dem man partikulares Interesse abgewinnen mag und daraus auch vergleichende Erkenntnisse beziehen kann. Für einen argumentativen Bogen, wie er hier gespannt wurde, wären solche Einzelstücke aber wohl nicht belastbar. Die Frage nach der paradigmatischen Funktion der Exempel begegnet im Problem ihrer Repräsentativität. Was macht die hier getroffene Auswahl von gerade einmal drei autobiografischen Quellen zu einer notwendigen, zumindest einer verantwortbaren Wahl? Sich auf Erfahrungen zu stützen, ist in vielerlei Hinsicht epistemologischen Kautelen unterworfen. Eine eigene Debatte entzündet sich entlang der Frage, wie überhaupt von Erfahrungen gesprochen werden kann und welche erkenntnistheoretische Relevanz ihnen zukommt.[434] Hier be-

434 Als Überblick geeignet: André Brodocz (Hg.), *Erfahrung als Argument. Zur Renaissance eines ideengeschichtlichen Grundbegriffs*, Nomos: Baden-Baden, 2007. Vgl. darin besonders: Oliver Flügel, „Erfahrungen im Augenblick ihres Sturzes“, ebd., 153–168. Sowie: Stefan-Ludwig Hoffmann, „Zur Anthropologie geschichtlicher Erfahrungen bei Reinhart Koselleck und Hannah Arendt“, in: Hans Joas und Peter Vogt (Hg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, 171–204. Für die Frage nach der Bedeutung von Erfahrungen für Politik und politisches Handeln wird man auf die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Erfahrung eingehen müssen und den Modus ihrer Verschränkung berücksichtigen. Der Raum des Politischen wäre als konstituierendes

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

leuchtet werden soll aber ein anderer Aspekt, nämlich die Kommunikation von Erfahrungen.

Nicht jedes Erleben erfährt überhaupt die Gelegenheit, zu einer tiefergründigen Erfahrung verarbeitet werden zu können: Öffentlich verfügbare Deutungsmuster, die individuell abgerufen werden können, müssen dafür zur Verfügung stehen. Aber auch wenn es gelingt, dem eigenen Erleben die Form einer handlungswirksamen Erfahrung zu geben, ist keineswegs gesagt, dass solche Erfahrung wiederum einflussreich wird bei der Ermittlung eines gemeinschaftlich für gut befundenen politischen Weges und der Formulierung gemeinschaftlich geteilter Bedeutungsangebote. Denn im Wechselspiel zwischen individueller und kollektiver Ebene findet in jedem Gemeinwesen ein Prozess der Filterung der vielfach vorgebrachten Sinnangebote statt. Dies betrifft selbstverständlich auch solche Angebote, die durch Erfahrungen in den politischen Prozess hineingetragen werden. In Bezug auf den Stellenwert im öffentlichen Diskurs, den die drei hier behandelten Zeugnisse einnehmen, kann dies veranschaulicht werden. Daran wird deutlich, inwiefern ihnen – auf je eigene Art und Weise – Repräsentativität für die hier zur Debatte stehende Frage nach dem Verhältnis von Menschenrechten und Politik zukommt.

Bei der Lektüre dieser Studie kann man einer Illusion erliegen: Die drei hier diskutierten autobiografischen Texte stehen parallel nebeneinander und werden als drei gleichermaßen wichtige Zeugnisse für die daran anknüpfende Diskussion um Geltung und Genese moralischer Normativität genutzt. Man könnte die Annahme hegen, der egalitären Position im Diskurs entspricht auch eine gleichgewichtige Rolle in der öffentlichen Auseinandersetzung um die Rezeption des Kolonialkrieges und die Bedeutung der darin gemachten Erfahrungen. In Wirklichkeit verhält es sich aber anders: Die drei Zeugnisse lösen unterschiedliche Rezeptionsformen aus und unterliegen einem institutionell regulierten Machtgefälle öffentlicher Kommunikation.

Auf der einen Seite steht *Services spéciaux*: Paul Aussaresses formuliert darin eine zwar für das allgemeine moralische Empfinden anstößige Position, die auch einigen Wirbel im politisch links orientierten Spektrum der Öffentlichkeit auslöst. Da er aber aus dem Militärapparat kommt, profitiert er von einer Art „sekundärer Immunität“, die sich folgendermaßen beschreiben lässt: Zwar gelten seine Taten als verfehlt, verurteilungswürdig und aktuell nicht mehr hinnehmbar. Aber da sein Handeln eingebettet ist in das Agieren eines staatlichen Sozialkörpers – der Armee – und im offiziellen Auftrag der institutionellen Hierarchie geschehen konnte, befindet sich Aussaresses in einer ungleich mächtigen Position. Wer seine Taten in Zweifel zieht und sanktioniert sehen möchte, löst damit sogleich eine Anfrage zum

Faktum für die Ausbildung innerer Erfahrung zu begreifen. Vgl. Gerhard Knauss, Art. „Erfahrung, innere“, in: HWbPh 2, Sp. 619f.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Status der militärischen Institution aus. Auch wenn es sich um konkrete Taten handelt, die innerhalb der Institution geschahen, wirft die Kritik an solchen Taten doch ein dunkles Licht auf die Institution. Denn ohne seine institutionelle Einbettung wäre jemand wie Aussaresses gar nicht in die Lage geraten, so handeln zu können, wie es de facto geschehen ist. Man steht also vor einem Paradox: Auch wenn das Handeln des Geheimdienstoffiziers als solches bekannt ist und dieser dafür vehementer Kritik und Empörung ausgesetzt ist, übt die Zugehörigkeit zur militärischen Institution doch eine schützende, abmildernde Funktion aus.

Diese „sekundäre Immunität" reicht nicht soweit, dass eine kritische Diskussion über das zweifelhafte Handeln verhindert würde. Wohl aber sorgt sie für eine Verlangsamung der Sanktionen, die gegenüber dem einzelnen Akteur getroffen werden und dafür, dass im Prozess des öffentlichen Aushandelns, was als ‚legitimes' oder ‚illegitimes' Handeln gilt, jedes Urteil stets von einem starken Gegengewicht abgefangen wird: Die Zugehörigkeit zur Armee mit deren *raison d'être*, Befehlen im Dienste der Nation Folge leisten zu müssen, entlastet den individuellen Akteur vermeintlicherweise von einer voll durchschlagenden Verantwortlichkeit für sein Handeln. In der öffentlichen Diskussion kommt ein Hiatus zum Tragen zwischen der Rolle des Individuums als Militärangehöriger mit den dazugehörigen Rollenzwängen sowie der Rolle des Individuums als moralisches Subjekt.

Diese Kluft kann strategisch eingesetzt werden, um bestimmten Erfahrungen ein dominantes Gewicht innerhalb des gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozesses zu geben. Und in der Tat: Bis heute steht eine öffentliche Entschuldigung der Verantwortlichen des französischen Staates für bestimmte Ausschreitungen des Militärs im Krieg noch aus. Die Aussage des damaligen Premiers Lionel Jospin im Kontext der Folterdebatte, es sei zunächst erforderlich, dass die Historiker ihre Arbeiten verrichteten, bevor es Äußerungen von Seiten des Staates geben könne, wird bei den allermeisten Algeriern nur bitter aufstoßen. Zu sehr haftet der Haltung staatlicher Zurückhaltung bei der Bewertung des damaligen Armeehandelns das Odium der Selbstrechtfertigung an. Für die Frage nach dem öffentlichen Stellenwert bestimmter Erfahrungen wird man schlussfolgern müssen: Stimmgewalt erlangt auf leichtere Weise als andere, wer unter der Flagge des politisch Opportunen segelt. Aussaresses spricht über eine Problematik, die ihn zwar persönlich umtreibt. Tiefgreifende Konsequenzen hat er nicht zu befürchten. Er kann sich die Kommunikation seiner Erfahrungen „erlauben".

Bei den Zeugnissen von Thomas und von Ighilahriz liegt eine andere Situation vor. Beiden gemeinsam ist, dass sie Deutungen der Vergangenheit präsentieren, welche quer liegen zu den gängigen Schemata des öffentlichen Umgangs mit diesem Erbe. Thomas zeigt auf, in welche inneren Sackgassen gerät, wer den identitären Selbstanspruch der Menschenrechtsnation Frankreich einerseits beim Wort nimmt, andererseits aber an der Umsetzung der operativen Politik der französischen Exekutive beteiligt ist. Damit bringt er etwas zur Sprache, für das es im Begriffs-

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haushalt der kollektiven Identität seiner Nation eigentlich keine Kategorien gibt. Er verkörpert ein Dilemma und unterbricht damit die nationale Meistererzählung von der Selbstbehauptung der stolzen Nation in den Wechselbädern der Geschichte. Sein Zeugnis offenbart Ratlosigkeit – die jedoch nicht vorgesehen ist im Repertoire einer universalistischen Moral und der entsprechenden Politik. Seine Erfahrungen liegen insofern außerhalb des Feldes der Stimmen, auf die traditionellerweise rekurriert wird, um sich der kollektiven Identität zu versichern.

Da er aber als Soldat in kaum zu überbietender Weise für die Nation steht und diese im Konkreten verkörpert, birgt sein Zeugnis einige Sprengkraft. Es legt offen, wie ungeeignet es ist, als Staat mit einem so hohen Ideal wie den Menschenrechten aufzutreten, nicht aber für die Umsetzungsmechanismen und Vermittlungsinstanzen in Form des Rechtes und politischer Institutionen Sorge zu tragen, welche für die Übersetzung dieses Ideals in erlebbare Wirklichkeit verantwortlich wären. Beim Zeugnis von Pierre-Alban Thomas wird es schwerfallen, die Anfragen von der Hand zu weisen, die damit offenbar werden. Unabhängig von Thomas' eigenen Rechtfertigungsversuchen und seiner Suche nach neuen, „unschuldigeren" Tätigkeitsfeldern als dem Soldatenleben, stellt sein Text eine Herausforderung für den politischen Anspruch der französischen Nation dar.

Diese lässt sich in einer Frage resümieren: Wie könnte es gelingen, ein Ideal zu verkörpern, das einerseits in Individuen – bei den Bürgerinnen und Bürgern des Gemeinwesens – schöpferisch-kreative Energie und Motivation zum eigenen Handeln freisetzt, das aber andererseits auch Ausdruck in den objektivierten Ordnungen dieses Gemeinwesens findet? Frankreich scheint ein Paradebeispiel für den so beschriebenen Spagat zu sein, dem ein Gemeinwesen ausgesetzt sind: Das Land trägt seinen identitären Anspruch ostentativ vor sich her. Das bedeutet zweierlei. Die konstitutive Identitätsdemonstration wirkt als eine Hypothek, da man stets an den eigenen Ankündigungen gemessen wird. Die Praxis impliziert aber auch eine Chance: Man ist herausgefordert darzustellen, was die Idee von der demokratischen Republik verspricht – gemeinsame Lebensform aus dem gemeinschaftlich ermittelten und unternommenen Willen aller ihrer Mitglieder zu sein.[435]

Erfahrungen ermöglichen und beteiligen: So würde man wohl die wichtigste politische Maxime einer Menschenrechtsrepublik beschreiben können.[436] Die Beispiele

435 Dass diese Herausforderung ein offenes Problem gerade im Kontext der in den letzten Jahren geführten Debatte um „nationale Identität" ist, welche von Präsident Sarkozy angestoßen wurde, zeigt Marcus Otto, „Das Subjekt der Nation in der condition postcoloniale – Krisen der Repräsentation und der Widerstreit postkolonialer Erinnerungspolitik in Frankreich", in: *Lendemains. Zeitschrift für vergleichende Frankreichforschung* Nr. 144, 36 (2011), 54–76.

436 Damit ist die Voraussetzung gemacht, dass ‚Wille' und ‚Erfahrung' synonym verwendet werden können. Dies sei zumindest für ihre Funktionalität im Bereich des Politischen

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aussaresses und Thomas markieren zwei Ränder des realen gesellschaftlichen Verständigungsprozesses, in dem über die Relevanz von Erfahrungen gestritten wird. Das Zeugnis von Louisette Ighilahriz hingegen kann als ein Einspruch „von außen" bezeichnet werden, der gleichwohl in die Mitte der Prozesse zur Selbstverständigung über nationale Identität zielt. Die Erfahrungen, die sie zum Ausdruck bringt, könnten in dieser Form nicht formuliert werden, wenn es nicht den hehren menschenrechtlichen Anspruch Frankreichs – schon zur Zeit des Krieges – gegeben hätte. Er bildet, so bitter und schmerzhaft ihre Erlebnisse sind, den Grund, der es ermöglicht, dass die Befreiungskämpferin ihr Erleben in der beschriebenen Weise deutet und überhaupt den Wunsch verspürt, es der von ihr im Herzen bewunderten französischen Kulturnation mitzuteilen.

Ihr Zeugnis ist eine Stimme, welche französische nationale Selbstgewissheit verstört, für deren Artikulation aber der von Frankreich hochgehaltene ideelle Anspruch ein wesentlicher Auslöser ist. Es handelt sich um eine Erfahrung, die leicht beschnitten und ausgegrenzt wird, sobald eine enge, aber klassische Definition des „nationalen Interesses" zum Tragen kommt, welche aber gerade aufgrund des spezifischen Gepräges nationaler Identität nicht überhört werden kann: In die Selbsterzählung einer Menschenrechtsnation passt es nicht, dass die Politik dieser Nation im Namen der Menschenrechte Opfer produziert. Noch weniger genehm ist es, wenn diese Opfer das Wort ergreifen. Die rege Rezeption des Buches von Ighilahriz und der begleitenden Interview-Äußerungen innerhalb Frankreichs sind allerdings ein Beleg dafür, dass die mit dem Leitbild von den Menschenrechten eingeführte kommunikative Logik auch eine Gegenlogik eröffnet zum Kalkül nationalen Interesses oder staatlicher Souveränität. Begrenzung und Ermöglichung begegnen sich hier. Dank des Anspruchs der Menschenrechte wird es einer an sich machtlosen Stimme möglich, Gewicht im öffentlichen Diskurs zu erlangen und damit Gegenmacht aufzubauen.

Allen drei Zeugnissen kommt eine repräsentative Funktion für die Debatte zu, die hier zur Verortung von Erfahrungen im Blick auf ein kollektiv proklamiertes normatives Ideal geführt wurde. Es ist allerdings eine qualitative, nicht eine quantitative Repräsentativität: Mit den Zeugnissen werden drei unterschiedliche Modelle einer Wechselwirkung sichtbar, die zwischen normativem Anspruch, individueller Rezeption und der Funktion dieser Rezeption für die politische Gemeinschaft wirksam ist. Damit öffnet sich eine letzte Tür der Reflexion, nämlich die Suche nach Wegen politischen Handelns, die der nun offenbaren Problemlage angemessen sind.

---

behauptet. Eine vertiefende Diskussion müsste dabei ansetzen, den Begriff des Willens, wie er bei den Theoretikern des Republikanismus zugrunde gelegt wird, zu entfalten und von einer voluntaristischen Lesart, die oft mit einer bewusstseinstheoretischen Engführung gekoppelt ist, zu befreien.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.3.2 Herausforderungen politischen Handelns

Das „Recht des Politischen" war in Anschlag gebracht worden, um ein neues Verständnis der Menschenrechte zu erschließen: Die Formung und Verkörperung des Menschenrechtsanspruchs, so lautete die These, findet erst in Kontexten sozialer Praxis statt und ist von zentraler Bedeutung für die Wirklichkeit der Menschenrechte. Historisch vorgehende Erklärungen belassen es oftmals dabei, den moralischen Anspruch als bloßen Effekt eines kontingenten Bedingungsgefüges darzustellen, während philosophisch-geltungstheoretische Modelle zwar die logische Kohärenz eines moralischen Anspruchs darzutun vermögen, aber ohne Bezüge zur historisch-sozialen Genese dieser Ansprüche an deren materialer, konkreter Gestalt vorbeizielen. „Das Politische" war im Zuge des bis hierhin geführten Gedankenganges bemüht worden, um den sozialen Ort zu bezeichnen, durch den sich ein möglicher Anspruch verkörpert und als erlebbare Wirklichkeit greifbar wird. Der Fokus, mit dem diese Schaltstelle zwischen Sollen und Sein überhaupt wahrgenommen und beschrieben werden kann, besteht aus historisch bezeugten Erfahrungen, wie sie in autobiografischen Texten begegnen.

Wenn nun auf der einen Seite geschildert wird, welche Rezeptionschancen und -grenzen für solche Erfahrungen bestehen, kann man auf der anderen Seite nach der Möglichkeit einer bewussten Steuerung des Umgangs mit Erfahrungen fragen. Man mag das eine *Politik zum Umgang mit dem Politischen* nennen. Dass es sich um eine notwendige Aufgabe handelt, zeigt der Blick auf die französische Situation: Zur Frage, was dieses Erbe für gegenwärtiges politisches Handeln zu bedeuten habe, gibt es in Frankreich ein breites Konzert unterschiedlicher Stimmen, die sich zum Teil nicht in Einklang bringen lassen. Der „Krieg der Erinnerungen", von dem in den Ausführungen zum Text von Aussaresses die Rede war, zeugt davon. Umso eindrücklicher steht eine Aufgabe politischer Gestaltung vor Augen, nämlich die Steuerung eines Umgangs mit solchen Stimmen und deren Gehalten, die dem Gemeinwesen langfristig dient. Davon zu unterscheiden ist das kurzfristig angelegte, auf Befriedung einzelner Interessengruppen abzielende politische Handeln, das mit symbolpolitischen Aktionen wie der Diskussion um Gedenktage oder über die Bereitstellung finanzieller Mittel zur „Wiedergutmachung"[437] eine politische Problematik für abgearbeitet erklärt, die viel tiefere Wurzeln hat.

437 Die problematische Rolle von finanziellen Täter-Opfer-Transfers in der Intention einer „Wiedergutmachung" ist ein Aspekt in den Werken der israelischen Autorin Lizzie Doron, der dort in seiner ganzen Breite und Ambivalenz am Beispiel der von der Bundesrepublik Deutschland in den 1960er-Jahren gezahlten Summen für Überlebende der Schoah in Israel spürbar wird. Vgl. Dies., *Warum bist Du nicht vor dem Krieg gekommen?*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 2004 (1998); dies., *Der Anfang von etwas Schönem*,

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

„Das Schwierigste", so formuliert Paul Ricœur, „ist nicht, ‚anders zu erzählen', oder ‚sich von den Anderen erzählen' zu lassen, sondern die Gründungsereignisse unserer eigenen kollektiven, vor allem aber nationalen Identität anders zu erzählen" (vgl. 8.1.2, oben S. 274). Bereits das entfaltet für das vorliegende Szenario einige Sprengkraft. Es bestärkt alle Bemühungen, Stimmen wie die von Thomas, der ja als Franzose und für Frankreich spricht, in den Kanon der Stimmen aufzunehmen, denen identitätsbildender Wert zugeschrieben wird. Ricœur geht aber noch einen Schritt weiter: Das „weitaus Schwierigste ist und bleibt, diese Gründungsereignisse ‚von den anderen' erzählen zu lassen." (Ebd.) In dieser Funktion ist der Einwurf von Ighilahriz zu sehen. Sie erzählt den Franzosen deren eigenen Gründungsmythos noch einmal neu, freilich vermittelt über die dunkle Rückseite der so gern in Anspruch genommenen menschenrechtlichen Selbstverpflichtung, die in Algerien zum Scheitern kommt. Es ist ein notwendiger Schritt, um ein „verletztes Gedächtnis" (Ricœur) heilen zu lassen.

Politisch legt sich daraus die Aufgabe nahe, nach Verfahren und Instrumenten zu suchen, die solche „Heilungsprozesse" gewährleisten können. Es handelt sich um einen Balanceakt, denn schnell gerät staatliches Handeln selbst in die Versuchung, die materialen Vorgaben für solche Prozesse zu definieren. Es geht aber um eine subsidiäre Aufgabe, die keineswegs trivial ist: Im Interesse des Gemeinwesens liegt es, für garantierte, das heißt institutionell gesicherte Orte und Wege vorzusorgen, an denen vielfältige Erfahrungsstimmen zu Wort kommen können und gehört werden *müssen*, wenn es um gemeinschaftlich-gesellschaftliche Verständigungsprozesse zu Fragen kollektiver Identität und Orientierung geht.

„Beteiligung" ist eine ethische Schlüsselkategorie, die als Maßstab für eine solche Aufgabe dienen kann. Innerhalb des sozialethischen Diskurses hat die Kategorie vor allem in der jüngeren Zeit neue Bedeutung erlangt und vermag insbesondere in bildungsethischen Auseinandersetzungen eine hohe Praxisrelevanz zu entfalten.[438] Nicht die Kriterien eines gleichen und freien Zugangs zu einem Einzelgut sind im hier diskutierten Kontext allerdings von Interesse. Es steht eine ganz andere

Suhrkamp: Berlin, 2007 (2006); dies., *Das Schweigen meiner Mutter*, Deutscher Taschenbuch Verlag: München, 2011 (2010).

438 Zur einschlägigen sozialethischen Diskussion vgl. insbesondere: Alexander Filipović, „Beteiligungsgerechtigkeit als (christlich-)sozialethische Antwort auf Probleme moderner Gesellschaften", in: Christiane Eckstein, Alexander Filipović u. Klaus Oostenryck (Hg.), *Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft*, Aschendorff: Münster, 2007. 29–40. Sowie: Ders., „Elemente einer kritischen Theorie der Beteiligungsgerechtigkeit. Christlich-sozialethische Sondierungen", in: Marianne Heimbach-Steins, Gerhard Kruip und Katja Neuhoff (Hg.), *Bildungswege als Hindernisläufe. Zum Menschenrecht auf Bildung in Deutschland*, Bertelsmann: Bielefeld, 2008, 173–189.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Art von Beteiligung auf dem Spiel, nämlich die Beteiligung von Erfahrungen, die in wechselseitigen sozialen Erschließungsprozessen die unverzichtbaren Elemente sind, um innerhalb des Gemeinwesens überhaupt politische Orientierung – mit anderen Worten: Willensbildung – hervorzubringen. Es ist dies auch eine Frage der Gerechtigkeit: Politische, kollektive Orientierung erlangt ein Gemeinwesen nur auf angemessene Weise, insofern alle relevanten Erfahrungen auch einbezogen werden. Und im Falle einer nationalen Tradition von Konflikt, Kolonialismus und Krieg gehören Opfererfahrungen zu solchen notwendigen, relevanten Erfahrungen, die einbezogen werden müssen.[439] Daraus ergibt sich ein letzter Schritt, der den Blick öffnet auf politisch-gesellschaftliche Modalitäten, die geeignet sind, Erfahrungen kommunikativ zur Sprache zu bringen. Die Kriterien hierfür sind in einer Reflexion auf den Zusammenhang von Geschichte, geschichtlichen Erfahrungen und Sprache zu suchen.

Diese drei Positionen sind auf eine komplexe Weise miteinander verschränkt: „Geschichte ist immer mehr, als Sprache begreifen kann, und Begriffe enthalten mehr, als sich historisch ereignet", so Stefan-Ludwig Hoffmann über Reinhart Kosellecks Ansatz der Historik.[440] Aus der Anerkenntnis, dass Geschichte stets sprachlich bedingt ist und – anders herum – Sprache einen geschichtlichen Index trägt, entwickelt Koselleck eine „Theorie der Bedingungen möglicher Geschichten". Entscheidend für den Kontext vorliegender Untersuchung erscheinen weniger Kosellecks Erarbeitung der metahistorischen Bedingungen möglicher Geschichten, wie etwa die Bedeutung von Lebenszeitphasen (früher-später), der Betrachterperspektive (innen-außen) oder der hierarchischen Position, von der aus die Kommunikation über Geschichtliches geschieht (oben-unten). Von grundsätzlicher Bedeutung erscheint der Hinweis, dass Sprache und geschichtliches Geschehen in einem nicht-kommensurablen Verhältnis stehen: Keine Rede über Geschichtliches könnte das Geschehene

439 Die Kritik, die Reinhart Koselleck an bestimmten Zügen im Geschichtsverständnis der Annales-Schule übt, trifft eben diesen Punkt. Eine Geschichtsschreibung, welche die Funktion von Erinnerung und Gedächtnis für die Konstitution des Politischen betont, sich aber auf die nationale Geschichte aus nationaler Sicht beschränkt, verkürzt Historiografie auf eine „Identitätspräsentationsfunktion". Der Begriff stammt von Hermann Lübbe, aber Koselleck entwickelt daraus sein eigenes Argument: „Die Erinnerungsorte von Pierre Nora sind nur die französischen, und die Konflikte, die in den französischen Erinnerungsorten mit Deutschland, Britannien, mit Italien oder Spanien enthalten sind, werden als solche nicht aus den gegenläufigen Perspektiven mitbedacht. Aber die Geschichtswissenschaft hat die Pflicht, die Konflikte in ihrer Vielfalt darzustellen und nicht Identität zu suchen." „Geschichte(n) und Historik, Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten Dutt", in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* Nr. 2, 10 (2001), 257–271, hier 268.

440 Hoffmann, „Anthropologie", 171.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wirklich einholen und präsent machen; gleichwohl liegt allem Geschichtlichen Sprache und sprachlich gebundenes Verstehen immer schon voraus und ermöglicht es.[441]

Auch ein Sprechen, das sich auf Erfahrungen beruft, unterliegt diesen Bedingungen. Die Spannungen, die sich daraus ergeben, können prinzipiell nicht aufgelöst werden. Geschichte bleibt vergangen und kann nur in den Modalitäten, welche durch Sprachlichkeit bereitgestellt werden, rekonstruiert werden. Zugleich drängen manche Erfahrungen darauf hin, geäußert zu werden. Die drei Stimmen, die hier im Mittelpunkt stehen, zeigen dies deutlich. Ihre Rede weist einen konstitutiven Mangel auf, insofern sie Rede über Geschichtliches ist. Das Vergangene, auf das sie sich bezieht, kann sie nie einholen. Eine Synthesisleistung dieser Spannungen ist von der Ebene reiner Gehalte auf ein anderes Niveau verlagert. Sie liegt im Redegenus begründet: Nur im Stil des Erzählens – im Prozedere einer Narrativität – kann die Kluft zwischen erzählter Zeit und naturaler Zeit überbrückt werden. Die Erzählung macht als eine „zeitliche Synthesis des Heterogenen" objektive Zeit erfahrbar und subjektive Zeit messbar.[442] Es gibt also keine logische, sondern nur eine poetologische Lösung des Dilemmas, in das die Frage nach der Kommunikation vergangener Erfahrung führt.

Die Beiträge von Aussaresses, Thomas und Ighilahriz stellen solche poetologischen Versuche dar, von einem subjektiven Erleben aus Linien in die Gegenwart zu ziehen. Allen drei Autoren ist, auf freilich unterschiedliche Weise, daran gelegen, die Bedeutung ihrer Erfahrungen für die Suche nach Sinn und Geltung in ihrer Gegenwart zu kommunizieren. Im Anschluss an die Überlegungen von Koselleck und Ricœur, mit denen skizziert wurde, wie komplex und ungesichert solche „Übersetzungsprozesse" sind und auf welche Weise sie erfolgreich stattfinden können, lässt sich nun festhalten: Die Aufgabe politischen Handelns besteht darin, für geeignete Orte erfahrungsbasierter Rede innerhalb einer Gesellschaft Sorge zu tragen sowie gute Bedingungen einer Rezeption solcher Rede zu gewährleisten. Am Ende dieser Überlegungen zu den methodische Bedingungen für den Zusammenhang von Erfahrung und Politik steht damit eine einzige Frage, in der die ganze sozialethische Herausforderung liegt: Was können Erzählräume innerhalb einer Gesellschaft sein, die mit ausreichend *Legitimität*, *Verbindlichkeit* und *Zugänglichkeit* ausgestattet sind, um die Artikulation von Erfahrungen zu ermöglichen und diese in den Prozess

441 Reinhart Koselleck, „Sprachwandel und Ereignisgeschichte", in: *Merkur* 43 (1989), 657–673, hier: 661ff. Vgl. auch: Angelika Epple, „Natura Magistra Historiae? Reinhart Kosellecks transzendentale Historik", in: *Geschichte und Gesellschaft* 32 (2006), 201–213.

442 Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung*, Fink: München, 1988, 15–86. Zitiert nach Epple, „Natura", 211.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesellschaftlicher Selbstverständigung und politischer Orientierungssuche einzuspeisen?

Manches Mal lohnt ein vergleichender Blick. Andere Gesellschaften als die französische, die ebenfalls vor der Aufgabe standen, die Widerspenstigkeiten eines von Gewalt und Unrecht geprägten historischen Erbes zu verarbeiten, haben mit dem Institut von Wahrheitskommissionen gute Erfahrungen gemacht. Vergangenes Leiden kommt darin auf eine verbindliche Art und Weise öffentlich vor und muss von der Täterseite entgegengenommen werden. In solchen Verfahren, die unterhalb der Schwelle justizförmiger Aufarbeitung des Vergangenen angesiedelt sind, kann dem Anliegen der Opfer, öffentliches Gehör und damit „Anerkennung" zu finden, oftmals besser begegnet werden als im regulären Gerichtsverfahren, an dessen Ende häufig genug aufgrund mangelnder Beweislage oder formaler Defizite bei der Beweisaufnahme Freisprüche oder Verfahrenseinstellungen stehen.[443]

Sogenannte „Zeitzeugengespräche" sind eine andere, bereits eingeführte Methode, vergangene Erfahrungen in der Gegenwart wirksam werden zu lassen. Politische Stiftungen und andere Träger der Erwachsenenbildung verbinden mit ihnen die Hoffnung, aus subjektiven Erfahrungen kommende Impulse über den Graben der Generationen weitergeben zu können und damit als eine Quelle politischer Sinnstiftung zu nutzen. Aber besteht hier noch die oben geforderte Verbindlichkeit in der Rezeption solcher Erfahrungen? Es scheint, dass die Kommunikation von vergangener Erfahrung darin eher zum Ornament erstarrt, weil die Formulierung der politischen Agenden längst anderswo geschieht – in den administrativen Apparaten der Exekutive, die nach technokratischen, nicht aber nach ideenpolitischen Kalküls funktionieren.

Es besteht also die Pflicht, Orte, Verfahren und Institutionen zu entwickeln, mit denen Erfahrungen regulär und verbindlich zur Sprache gebracht und in den politischen Prozess eingebracht werden können. Dass eine politische Formierung wie die Piratenpartei, die nicht so sehr inhaltliche Forderungen, sondern unter dem Motto der „Transparenz" den Anspruch auf politische Beteiligung vorbringt, in kurzer Zeit große Erfolge feiern kann, belegt den Bedarf nach neuen Modellen der politischen Partizipation. Um den sich vielfach darstellenden Bedarf nach neuen, wirksamen Modellen der Beteiligung aufzugreifen, ist schließlich eine breite Diskussion über den Anspruch der Demokratie nötig. Diese Auseinandersetzung müsste ein Relais

443 Dies gilt etwa für die Wahrheitskommission Südafrikas. Dass dieses Instrument kein Auslaufmodell ist, zeigt die jüngste Einsetzung von Kommissionen in Brasilien und der Elfenbeinküste (2011). Vgl. Priscilla B. Hayner: *Unspeakable truths. Facing the challenge of truth commissions*, Routledge: New York NY u.a., 2002. Sowie: Wolfgang S. Heinz: „Lehren für den ‚Tag danach'. Welche Funktionen haben Wahrheitskommissionen?", in: *Internationale Politik* 60 (2005), 44–50.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bilden zwischen den demokratischen Idealen von Freiheit und Gleichheit sowie der operativ-praktischen Ebene gesellschaftlicher Funktionszusammenhänge. Beides wird zu oft losgelöst voneinander erörtert; demokratisches Ideal und „sozialtechnologische" Realgestalt der Gesellschaft fallen damit unvermittelt auseinander. Einen wichtigen Impuls in diese Richtung gibt der französische Sozialwissenschaftler Pierre Rosanvallon mit seinen Überlegungen zur demokratischen Legitimität.

Rosanvallons Diagnose von einer „Krise des Allgemeinwillens"[444] greift wichtige Impulse auf, die auch in der Fluchtlinie dieser Arbeit liegen: Es ist für Gemeinwesen zunehmend schwierig, die Legitimität ihrer politischen Orientierung und damit ihrer kollektiven Identitäten allein über das formalisierte, punktualisierte Momentum des Wahlaktes zu konstituieren. Die darin liegende Trennung von Regierenden und Regierten muss, so Rosanvallon, überwunden werden, indem die „Identifikationsdemokratie" zu einer „Aneignungsdemokratie" entwickelt wird. Eine solche Aneignungsdemokratie kennt über die Instanz der Wahlen mit ihrem repräsentationsdemokratischen Delegationsprinzip hinaus weitere Modi, die helfen sollen, einen wirklichen Allgemeinwillen herzustellen: Neben den Momenten der „Unparteilichkeit" sind dies in den Augen Rosanvallons Instrumente der „Reflexivität" und der „Nähe". Momente der Reflexivität erkennt er in den vor allem von Verfassungsgerichten hergestellten Korrekturen der Defizite, die von den Instanzen der „negativen Allgemeinheit", also den über Mandate legitimierten Exekutivinstanzen des Staates bewirkt werden. Er spricht deswegen von einer „differenzierten Allgemeinheit", die darin ansichtig wird. Instanzen und Verfahren einer Politik der „Nähe" sorgen für ein Gefühl prozeduraler Gerechtigkeit bei den Bürgerinnen und Bürgern und verkörpern eine „lebendige Allgemeinheit". Sie positionieren den Politiker in der Rolle des Genossen und Anwalts der Bürger; Interaktion zwischen Regierenden und Regierten und die damit möglich werdende Achtung von Besonderheiten wird zu einer funktionalen Leistung, die vornehmlich über solche Instanzen einer Politik der Nähe garantiert wird und welche deshalb ein drittes Moment demokratischer Legitimität ausmacht. Die politische Herausforderung, Erfahrungen auf eine verbindliche und wirksame Art in die Verständigungsprozesse zur Herausbildung politischer Orientierung einzubeziehen, wäre in Rosanvallons Modell unter dem Namen einer solchen „Politik der Nähe" zu verorten.

444 Pierre Rosanvallon, *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe*, Hamburger Edition: Hamburg, 2010. Im Folgenden vgl. besonders ebd., 271ff. Vgl. auch: Wim Weymans, „Pierre Rosanvallon und das Problem der Politischen Repräsentation", in: Oliver Flügel, Reinhard Heil, Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2004, 87–112.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Diskussion und Konkretisierung dieser Vorschläge steht noch aus und kann hier nicht geführt werden. Das Beispiel macht aber deutlich, dass die Perspektive einer politisch notwendigen Einbeziehung von Erfahrungen auch auf eine politik- und verwaltungswissenschaftliche Ebene überführt werden kann – ja, muss, wenn am Ende nicht nur ein sozialethisch für richtig befundenes Soll, sondern auch praktikable Perspektiven für eine Implementierung solcher Ansprüche in die Vollzüge der Demokratie stehen sollen.

https://doi.org/10.14361/transcript.9783839426050.258 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY