

Pierre Legendre

Einführungen in sein Werk

Herausgegeben von
Katrin Becker und Pierre Musso

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Katrin Becker und Pierre Musso (Hg.)
Pierre Legendre

Pierre Legendre

Einführungen in sein Werk

Herausgegeben von
Katrín Becker und Pierre Musso

Aus dem Französischen
von Katrin Becker

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Titel der Originalausgabe:
Introductions à l'oeuvre de Pierre Legendre
Paris: Éditions Manucius

Erste Auflage 2024
© Éditions Manucius 2023
© der deutschen Ausgabe:
Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2024
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-369-8

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

Einleitung	7
<i>Katrin Becker</i> Das Rechtssubjekt als lesendes Subjekt oder: Der Text als kulturelles Bindungsmittel	11
<i>Livio Boni</i> Die Spalte und das Winkelmaß	39
<i>Peter Goodrich und Serene Richards</i> Die Prägung des Juridischen	60
<i>Paolo Heritier</i> Pierre Legendres rechtsästhetische Perspektive: Piero della Francesca, Vico, Warburg	76
<i>Georg Mein</i> Die Macht des Zeigens. Zur ästhetischen Dimension von Legendres <i>Dogmatischer Anthropologie</i>	95
<i>Pierre Musso</i> Der Begriff der Institution als Schlüsselbegriff der dogmatischen Anthropologie Pierre Legendres	116
<i>Osamu Nishitani</i> Was ist die dogmatische Anthropologie? Das Unerforschte	151
<i>Andreas Rahmatian</i> Die zwei Formen der gesetzlichen Zeit. Pierre Legendres <i>Die durchbohrte Zeit:</i> <i>Bemerkungen zu Struktur und Zeit</i>	181
Kurze Biographie von Pierre Legendre	197
Literatur	198

Einleitung

In der gegenwärtigen Zeit, in der unsere Gesellschaften von sich vertiefenden Spaltungen und Konflikten geprägt sind, in der sich die einen enttäuscht von den staatlichen Institutionen abwenden, während andere nach einem Wiedererstarken des Nationalstaats als Gegenentwurf zur Globalisierung rufen und wiederum andere daran arbeiten, alternative, d.h. virtuelle oder dezentrale Systeme zu errichten, scheint die Frage der Legitimität und Funktion der Institutionen sowie die Bindung des Subjekts an sie relevanter denn je.

Eine ganz spezifische Antwort darauf liefert der Rechtshistoriker, Psychoanalytiker und Philosoph Pierre Legendre im Rahmen eines monumentalen Werks, das sich als konsequentes Ergebnis seines multidisziplinären Werdegangs, fernab von den üblichen akademischen Pfaden, lesen lässt:

Pierre Legendre, geboren im Jahr 1930, studierte Recht und Wirtschaft und schloss seine Studien im Jahr 1957 mit einer Doktorarbeit mit dem Titel *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* ab. Nachdem er im November 1957 die Agrégation für römisches Recht und Rechtsgeschichte abgelegt hatte und Professor für Rechtswissenschaften geworden war, arbeitete er mehrere Jahre als Experte für internationale Organisationen (u.a. die UNESCO). Während dieser Zeit widmete er sich äußerst gewissenhaft der kritischen Ausgabe mittelalterlicher Manuskripte sowie seiner Ausbildung in der Psychoanalyse, im Rahmen derer er insbesondere die Kurse Jacques Lacans besuchte. Bis zu seinem Tod im März 2023 setzte er seine Forschungsarbeiten als emeritierter Professor an der Universität Paris I (Institut für Rechtswissenschaften) und Studiendirektor ehrenhalber an der École Pratique des Hautes Études (Abteilung für Religionswissenschaften) fort.

In seiner »dogmatischen Anthropologie«, einem Werk von großer Gelehrsamkeit, das er in den letzten fünfzig Jahren als Reaktion auf das positivistische Denken des vom Management geprägten Abendlands schuf, enthüllt Legendre die Grundlagen des abendländischen institutionellen Systems und seine historischen Ursprünge. Dabei zeigt er auf, inwiefern die zeitgenössischen Ideale der Technik-Wissenschaft-Wirtschaft Teil einer ununterbrochenen Logik sind, die die westliche Kultur insbesondere seit ihrer Entstehung im 12.–13. Jahrhundert kennzeichnet.

Legendre wagt sich vor in dieses »mittelalterliche Warenlager, in dem die Beweise des institutionellen Diskurses aufbewahrt werden, der uns als ganz bestimmte Menschheit trägt«¹ und in dessen Windungen ihm

1 Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montage des Staates und des Rechts*, übers. v. Katrin Becker, in: Mein, Georg/

zufolge »die Stützpfeiler des westeuropäischen Normensystems sichtbar gemacht werden.«² Hier seziert er die verdrängten Grundlagen unserer dogmatischen »Wahrheiten« und spürt den Geistern und Gespenstern unserer Kultur nach. Einen besonderen Fokus richtet er dabei auf das Schicksal des Rechts, das ihm zufolge als kultur- und identitätskonstitutive Schnittstelle zwischen dem Biologischen, dem Sozialen und dem Unbewussten zu begreifen ist und das dementsprechend – und hier bewegt er sich in den Fußstapfen Freuds – die Identität des Subjekts und der Kultur konstituiert.

Er legt dar, inwiefern sich hinter der modernen und scheinbar säkularisierten Politik eine nach wie vor theologische und seit einigen Jahrzehnten theo-technologische Logik verbirgt: »Gott mag tot sein, aber die Logik stirbt nicht.«³ Vor diesem Hintergrund analysiert er das »sprachbegabte menschliche Tier« und seine Rolle in einer – als Text konzipierten – Gesellschaft und enthüllt das Bedürfnis der BürgerInnen nach einer »amourensen« Bindung an die Institutionen sowie die grundlegende Rolle der Ästhetik für das Funktionieren des juristischen und institutionellen Systems.

Nicht zuletzt erweist sich Legendre auf intrikate Weise selbst mit seiner Theorie verflochten: So erlangt das lacansche Spiegelparadigma mit der daraus resultierenden Dialektik von Identität und Alterität nicht nur eine grundlegende Bedeutung für sein Verständnis und die Methoden seiner Analyse von Kultur und Subjekt. Vielmehr macht Pierre Legendre diese für seine eigene Beobachterposition geltend, die er »[g]leichzeitig draußen und drinnen«⁴ verortet. So sei es ihm möglich, die abendländische Identität wie ein Außenstehender zu betrachten,⁵ mit dem Blick in die Geschichte die Strukturen der Moderne zu durchleuchten und auf diese Weise eine kohärente und bis in die Moderne reichende Genealogie der abendländischen Kultur aufzudecken, die einen Gegenpol zur zeitgenössischen Auffassung von der »Entzauberung der Welt«⁶ bilden soll.

Ähnliches gilt für die Verquickung von Normativität und Ästhetik, die in seinem Werk einen zentralen Stellenwert einnimmt. Legendre sieht

Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 6, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 106.

2 Ebd. S. 50.

3 Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard: Paris 1999, S. 13. [Sofern nicht anders gekennzeichnet sind alle Zitate, für die keine Originalübersetzung angegeben ist, übersetzt von K.B.]

4 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 396, mit Verweis auf: W. Spies, *Max Ernst. Collagen / Inventar und Widerspruch* (Berlin: Univ. Press 2008), S. 183.

5 Vgl. die kritische Einschätzung dieses Anspruchs bei Sabine Hackbarth, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«: Subjektconstitution im Medium des Blicks*, Wien: Turia und Kant 2014, S. 220f.

6 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 50.

sich selbst als Gelehrter an der Schnittstelle zwischen Wissenschaft und Poesie⁷ und zieht surrealistische, erotische und abstrakte Bilder, Skulpturen und Textauszüge sowie Illustrationen aus antiken Manuskripten heran, um so ein Bewusstsein für das »Schweigen des Textes« zu schaffen, um auf poetisch-wissenschaftliche Weise Einblick in die essenziellen Strukturen [der Interpretation] der abendländischen Kultur zu geben. Letztlich versucht er in seinem Werk selbst seiner eigenen Einsicht gerecht zu werden, dass »sich ein Vortrag über das Recht seinen Weg zu den Hörern bahnt, indem er das Stöhnen der Sterne und der Engel evoziert.«⁸

Die so entstehende, oftmals radikale kritische Analyse zeitgenössischer Verfahren der Technik-Wissenschaft-Wirtschaft und des generalisierten Managements, die den Kern seines Werkes ausmacht, liefert in ihrer Komplexität und Reichweite ein analytisches Instrumentarium, mit dem die aktuellen politischen, rechtlichen und technologischen Entwicklungen und Phänomene in ein neues Licht und zugleich in die genealogischen Zusammenhänge des Abendlandes gerückt werden können.

Das Werk von Pierre Legendre ist nicht nur aufgrund seines Umfangs (etwa 40 Bücher, darunter seine zehn *Leçons*, die das Rückgrat des Werks bilden, drei Filme und einige Interviews), sondern vor allem aufgrund seiner Originalität immens. Hier vermischen sich juristisch-historische, genealogische, philosophische, ästhetische, sozialtheologische und psychoanalytische Ansätze und bilden eine – »dogmatische« – Kulturanthropologie von beeindruckender Gelehrsamkeit und anspruchsvoller Komplexität. Auch Legendres Stil, der aufgrund seines Vokabulars, seiner Bezüge und seiner ausgefeilten, dichten und oft gar elliptischen Formulierungen außergewöhnlich ist, verdient es, hervorgehoben zu werden.

Bislang hat sich nur eine kleine internationale Gemeinschaft von WissenschaftlerInnen an die Erforschung dieses Werkes gewagt und versucht, die wissenschaftliche Debatte mithilfe der Gedanken und Konzepte von Pierre Legendre zu bereichern. Es ist dringend notwendig, dieses reiche und enigmatische Werk einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, um ein Bewusstsein für die gesellschaftliche wie individuelle Abhängigkeit von den Mythen und Dogmen zu schaffen, die unsere Kulturen begründen und die jenen »irrationalen Kern« bilden, der sich hinter den »rationalen« juristischen und normativen Texten verbirgt.

Diesem Ziel widmen sich in diesem Buch neun AutorInnen aus verschiedenen Ländern, Disziplinen und Kulturen, die sich mit den Thematiken, Konzepten und schwierigen Fragen, die durch Legendres Arbeit

7 Vgl. Pierre Legendre, *Paroles poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris: Éd. du Seuil 1982, S. 66, 68.

8 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 495.

aufgeworfen werden, auseinanderzusetzen. Das vorliegende Sammelwerk enthält mehrere analytische und kritische Einführungen in die von Pierre Legendre begründete »dogmatische Anthropologie«. Bei den *Einführungen in das Werk von Pierre Legendre* handelt es sich somit um eine multidisziplinäre und internationale Lektüre der zentralen Themen, die im Werk Legendres aufgeworfen werden.

Katrin Becker von der Universität Luxemburg befasst sich mit dem Text als Mittel der Bindung an die Kultur und dem Rechtssubjekt als lesendem Subjekt; Livio Boni, Psychoanalytiker und Philosoph, geht auf die Verbindungen ein, die Legendres Werk mit der Psychoanalyse unterhält; Peter Goodrich von der Cardozo Law School und der New York University Abu Dhabi und Serene Richards von der New York University widmen sich der Prägung des Juridischen; Paolo Heritier von der Universität Turin geht auf die rechtsästhetische Perspektive bei Legendre und Vico ein; Georg Mein von der Universität Luxemburg untersucht die ästhetische Dimension der dogmatischen Anthropologie; Pierre Musso von der Universität Rennes und dem Institut d'Études Avancées de Nantes befasst sich mit der Institution in Legendres Werk; Osamu Nishitani von der Universität Meiji-Gakuin (Tokyo) analysiert das Wesen und den Status der dogmatischen Anthropologie; Andreas Rahmatian von der Universität Glasgow untersucht die Problematik der Zeit bei Legendre.

Eine Bibliographie und eine kurze Biographie des Werks von Pierre Legendre finden sich im Anhang des Buches. Die LeserInnen seien hiermit auch auf die Website der Gesellschaft *Ars Dogmatica* hingewiesen, die dem Werk von Pierre Legendre und seiner Aktualität gewidmet ist und zahlreiche Texte des Autors zur Verfügung stellt: <https://arsdogmatica.com/>.

Katrin Becker und Pierre Musso

Das Rechtssubjekt als lesendes Subjekt oder: Der Text als kulturelles Bindungsmittel¹

Eines der zahlreichen Werke von Pierre Legendre trägt den Titel *Von der Gesellschaft als Text* – ein Bild, auf das die LeserInnen bei der Lektüre der *Leçons* immer wieder stoßen. Dem Philosophen zufolge spielt der Text eine grundlegende Rolle bei der Konstitution der westlichen Gesellschaft. Doch wie kann sie als Text selbst interpretiert werden? Um das zu verstehen, gilt es, die zentrale Hypothese seines Werks, das den Titel dogmatische Anthropologie trägt, in den Blick zu nehmen. Laut Legendre unterliegt jede Kultur dem Imperativ, eine mythologisch-fiktionale Gründungsinstanz zu konstruieren. Jede Gesellschaft errichtet eine Referenz, sie schafft die Illusion eines großen metaphysischen Dritten, in dessen Namen sie spricht, Gesetze erlässt und ihre Identität – sowie die ihrer Mitglieder – konstituiert. Durch den Einsatz mythologischer, ästhetischer und diskursiver Mittel setzt sie so »die Legitimität der Existenz in Szene [...], [sie] zeig[t], was für den Menschen auf seiner subjektiven Reise zwischen Geburt und Tod Gesetz ist [...]«. ²

In der westlichen Kultur nimmt diese Referenz, so Legendre, hauptsächlich die Form eines Textes an. Dieser Text, dieses »soziale Gewebe«, das sich aus den Mitgliedern und den Schriften der Gesellschaft zusammensetzt, geht jedoch über die Summe seiner Bestandteile hinaus. Der Gesellschaftstext wird zu einem »monumentalen Subjekt«, das eine existenzbegründende Rolle für die Mitglieder der Gesellschaft spielt: Es ist der Text, der »zu uns spricht«³, und durch ihn findet »*das Geborenwerden des menschlichen Subjekts*«⁴ statt. Hier zeichnet sich ein besonderes Verständnis von Text ab, das für Legendre im Zentrum seiner Auffassung von Kultur und Subjektivität steht.

- 1 Dieser Text ist in Teilen erschienen im Buch Katrin Becker *Zwischen Norm und Chaos. Literatur als Stimme des Rechts. Legendre, Kafka, Hoffmann*. © 2016 Brill Fink, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
- 2 Pierre Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, *ZiG. Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 3/2012, H.1, S. 163f.
- 3 Pierre Legendre, *Die Kinder des Textes. Zur Elternfunktion des Staates*, übers. v. Pierre Mattern, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Pierre Legendre. Schriften Bd. 4*, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 70.
- 4 Ebd., S. 99.

Aber um welche Art von Text handelt es sich eigentlich? Und wie lässt sich die Beziehung des Subjekts zum Text beschreiben, das als dessen Produkt und Ursprung, dessen »Träger und Wirkung« beschrieben wird? Im Folgenden soll dargelegt werden, wie ausgehend von einer historischen Perspektive auf den Begriff des Textes im Kontext des römischen Rechts der Text für Legendre zu einem der zentralen Begriffe seiner Theorie sowie zur Grundlage des westlichen Verständnisses von Kultur und Subjektivität wird.

Die Gesellschaft als Text

Legendre zufolge beruhen die »abendländischen Gesellschaften [...] auf schriftlich fixierten Gesetzesordnungen«. Es ist der Text, der für die Subjekte der Kultur »den Bezug zu einer Wahrheit einrichte[t], die sie übersteigt und die Kraft hat, ihr Verlangen nach Verschmelzung mit der absoluten Macht auf eine Weise einzuschränken, die menschlich erträglich ist.«⁵ Dieser Text ist im Abendland traditionell das *Corpus Iuris Civilis*, in dessen Bild das an das Recht gebundene Subjekt gehalten wird. Es ist »im Buch lebendig und im Symbolismus des juristischen Ritus und der textuellen Praxis, der Zeremonie und der Schrift«.⁶

Die Schrift, das Schreiben ist daher im weiten Sinne zu verstehen: Der Mensch als Teil der Gesellschaft im notwendigen Sinne einer »Organisation aus Schrift«⁷ ist immer im Schreiben begriffen: »durch flüchtige Graphismen, etwa in der primären Form des Tanzes«⁸, lebt er »als Schriftzug, als Strich, und zwar als vertikaler Strich.«⁹

Um diesen Ansatz zu untermauern, verweist Legendre auf die Etymologie »des lateinischen Verbs *texo*« und die dadurch dem Wort Text inhärente Semantik von Stoff und Textur,¹⁰ die sich auch im »tissu so-

5 Hackbarth, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«*, S. 91, mit Verweis auf Legendre, *L'Empire de la Vérité*, S. 151.

6 Peter Goodrich, *Law in the Courts of Love. Literature and Other Minor Jurisprudences*, New York: Routledge 1996, S. 109.

7 Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 164.

8 Ebd., a.a.O.

9 »Die dogmatische Aussage ist also, dass dieses aufrechte Tier etwas repräsentiert und als Bild einhergeht oder in bildlichem Bezug zu etwas Unsichtbarem steht. Das menschliche Tier wird mit anderen Worten in dieser Ankündigung des Diskurses über das Wesen der Institution als Metapher genannt, nämlich als phallischer Repräsentant.« (Pierre Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein. Versuch über den Tanz*, übers. v. Sabine Hackbarth, Wien/Berlin: Turia und Kant 2014, S. 42)

10 Vgl. P. Legendre, *Leçons I: La 901^{ème} conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Paris: Fayard 1998, S. 32.

cial«, im französischen Ausdruck für das »soziale Gewebe«, widerspiegelt. Als Geflecht [tissage de discours entrelacés], das am Ursprung der Gesellschaft als eine »von den Individuen getrennte Entität« steht¹¹, wird jene »Macht eines Textes« organisiert, ausgeübt und weitergegeben – jenes Textes, »dessen lebenswichtige Triebkraft, die auf einer anderen Ebene als jene des Subjekts zu begreifen ist, die ternäre Logik bleibt«.¹² »Jede Gesellschaft spricht und konstruiert die Wohnstätte der Vernunft, indem sie sich in das Gerüst eines Textes einschreibt.«¹³ Der Text ist dementsprechend »der kulturelle Traditionsmodus, durch die Schreibung des ›Schauplatzes der Wahrheit‹«¹⁴.

Gleichzeitig mobilisiert der Text – als Ordnung der Schrift – die körperliche Dimension, indem er der Gesellschaft nicht nur die Form eines sichtbaren Körpers verleiht, sondern auch die Körper ihrer Mitglieder in die Textstruktur einschreibt:

»[A]ls Bindung des Sprechens wird [sie] zum Band, das den sprechen den Körper mobilisiert. Somit wird die Schrift anhand des einzigen Materials produziert, aus dem sich die dogmatischen Montagen errichten lassen, des menschlichen Materials, dessen wesentliche Elemente ich bereits dargelegt habe (das Bild, der Körper, das Wort).«¹⁵

In diesem Sinne schreibt sich jedes einzelne Subjekt in den Text der Kultur ein, wird zu seinem Kind und nimmt somit an der textuellen Substanz der Kultur teil. Andererseits trägt diese Einbettung in den Text nicht nur zur Konstruktion eben dieses Textes bei. Für das Individuum ist sie auch die *conditio sine qua non* für die Konstitution seiner eigenen Subjektivität, für deren rechtliche Legitimation und die institutionelle Bestätigung. In diesem Sinne erweist sich die Einschreibung in den Text der Kultur als zweite Geburt, als »symbolische Permutation«, im Zuge derer dem Individuum »ein Platz und ein Antlitz zugewiesen [wird], eine Genealogie im Text der geschriebenen Vernunft bzw. des ererbten Rechts.«¹⁶ Das sich

11 Ebd., a.a.O.

12 Ebd., a.a.O.

13 Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 5, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 144.

14 Legendre, *La 901^{ème} conclusion*, S. 74.

15 Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts*, übers. v. Katrin Becker, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 6, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 66.

16 Peter Goodrich, »A Theory of the Nomogram«, in: Goodrich, Peter/Barshack, Lior/Schütz, Anton (Hg.): *Law, Text, Terror: Essays for Pierre Legendre*, London: Glass House Press 2006, S. 29.

konstituierende, Sprechen, Sehen, sich Identifizieren und Schreiben lernende Subjekt wird Teil des Gesellschaftstextes, es wird selbst zur »lebendige[n] Schrift«¹⁷, zum Nomogramm.

Dazu Goodrich:

»Der zweite Moment [der Einschreibung in den Raum und das Programm der geschriebenen Vernunft] war derjenige, in dem das Subjekt durch das Lesen, durch die Choreographie des Textes mit dem Gesetz zu tanzen begann. Dieser Moment ist emblematisch. Die Subjekte des Rechts müssen sich im Text erkennen, sie müssen sich in dem Bild dargestellt sehen und, indem sie diese Reflektion annehmen, lebende Embleme, Bildnis ihrer selbst werden. Über jene textgestützten Riten des Rechts erlangen die Subjekte Zugang zum Nomogramm. Dadurch erkennen sie ihren Platz an, d.h. dass sie in dem Text sind und der Text in ihnen ist. Der Text, um bildlich zu sprechen, erzieht den Körper, die Arbeit des Rechts zu tun. Er lehrt die Schritte, choreographiert den Weg, er instituiert die Normen, das Spiel des sozialen Lebens.«¹⁸

Jedoch scheint man an dieser Stelle auf eine Art Paradox zu stoßen. Auf der einen Seite bezieht sich Legendre ausdrücklich auf die Tradition des römisch-christlichen Zivilrechts. Das *Corpus Iuris Civilis* wird als der sichtbare und greifbare Vertreter der Rechtskultur des Westens betrachtet, es ist der Inbegriff dessen, was der Philosoph als den [westlichen] Text der Gesellschaft bezeichnet. In dieses Textkorpus muss das Individuum eintreten, um seine Subjektivität zu konstituieren. Andererseits erinnert aber gerade die Vorstellung, der zufolge das Subjekt in einen Text eintritt, es eine quasi körperliche Verbindung zu ihm herstellt, stark an den jüdischen Textansatz, der auf einem ganz anderen Verständnis von Recht und Text beruht als im römisch-christlichen Recht der Fall.

Wie kann man also dieses Paradox begreifen oder vielmehr auflösen? Schnell wird bei der Lektüre der Texte Legendres jedoch klar, dass dieses Paradox nicht nur den Kern der dogmatischen Anthropologie bildet – einer Theorie, die einerseits tief von Legendres Ausbildung in römischer Rechtsgeschichte beeinflusst ist, deren zentrales Paradigma sich andererseits aber als das des Spiegels erweist, dem wesentlichen Kern der Psychoanalyse, der von Sigmund Freud geschaffen und von Jacques Lacan weiterentwickelt wurde. Sondern vielmehr entpuppt sich dieses Paradox als Ursprung einer Ambivalenz, die Legendre als spezifisches Merkmal der abendländischen Kultur definiert: Das westliche Recht zeichnet sich seiner Meinung nach gerade durch die Koexistenz zweier völlig unterschiedlicher Konzeptionen des Textzugangs unter dem Dach ein und derselben Kultur aus. Und so sollen im Folgenden die

17 Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 164.

18 Goodrich, »A Theory of the Nomogram«, S. 29f.

verschiedenen Aspekte dieser Besonderheit der textuellen und repräsentationslogischen Basis des westlichen Rechts im Sinne Legendres dargestellt werden.

Die textuelle und repräsentationslogische Grundlage des westlichen Rechts

Entsprechend des rechtstheoretischen Ansatzes Pierre Legendres ist zum Verständnis seines Textkonzepts zunächst ein Blick in die juristische Tradition des Abendlandes zu werfen, genauer in die Zeit des frühen Mittelalters, um das 11. und 12. Jahrhundert. Hier, so Legendre, wurden die textuellen und repräsentationslogischen Grundlagen der abendländischen Kulturordnung gelegt. Für Legendre konstituiert die Scholastik den maßgeblichen Zeitraum – jenes »mittelalterliche Warenlager«, »in dem die Beweise des institutionellen Diskurses aufbewahrt werden, der uns als ganz bestimmte Menschheit trägt«¹⁹ und in dessen Windungen ihm zufolge »die Stützpfeiler des westeuropäischen Normensystems sichtbar gemacht werden«²⁰ können.

Doch um dies genau zu verstehen, gilt es noch weiter in die Geschichte zurückgehen: Legendre zufolge verfügt der christliche Mythos über eine Besonderheit, die ihn von den anderen Gründungsmythen unterscheidet – eine Besonderheit, die im Lichte seiner Hypothese zu betrachten ist, der zufolge die Errichtung einer Referenz bzw. eines Gottes, im Sinne einer metaphysischen Authentifizierungsinstanz, zugleich den Ursprung von Normativität und Institutionalität bildet: der dem Christentum eignende grundlegende Mangel an Gesetzen, der im Zuge der Loslösung vom jüdischen Glauben aus der Ablehnung des Dekalogs als positivem Gesetz resultierte.²¹ Diese Gesetzeslosigkeit sowie die im Christentum selbst bereits angelegten Fähigkeiten zu Rationalismus und Abstraktionismus konstituierten Legendre zufolge den Nährboden für einen historischen Vorgang, in dem sich die institutionelle Form des Christentums herausbildete, welche letztlich ursächlich sei für die moderne rationalistisch-scientistische Denkweise des Abendlandes und dessen Vormachtsanspruch anderen Kulturen gegenüber: der Vorgang der *imitatio imperii* im 12. Jahrhundert, im Zuge dessen sich das Christentum in den Strukturen des römischen Rechts einrichtete – jener Mechanismus des »politischen Spiegel[s]«, in dem »[d]as römische Recht [...] dekonstruiert [wurde],

19 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 149.

20 Ebd., S. 50.

21 Vgl. Pierre Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident. Le monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés. Leçons IX*, Paris: Fayard 2009, S. 109.

[...] um im politischen Auftrag der Kirche rekonstruiert zu werden«²². Im Zuge dieser von Gregor VII. initiierten Revolution wurde, so Legendre, – mit Hilfe der Dekretalen Gratians sowie des *Corpus Iuris Canonici* – die »institutionelle Ausrichtung unserer Welt auf das vom römischen Recht vermittelte Machtprinzip sowie auf die Repräsentationen der Wahrheit [eingeleitet], die von einer Theologie erarbeitet wurden, die man, wohl ohne zu übertreiben, als rationalistische qualifizieren darf.«²³

Dieser Vorgang führte insofern zu einer Neubegründung der Legitimität des Christentums, als die Kirche nicht nur auf das normative Patrimonium der Römer im Sinne einer »säkularen Quelle ihrer eigenen Regeln« zurückgreifen, sondern »zudem deren Technik übernehmen konnte, indem sie die Evangelien und Apostelbriefe in die logische Matrix des römischen Rechts einpasste und so der Herrschaft Christi eine imperiale Form verleihen konnte.«²⁴ Letztlich erhielt so die »Vorstellung vom möglichen Ausfall des göttlichen Dritten« Einzug in die abendländische juristische Denkweise, »die im römischen normativen System bereits implizit enthalten war: Gott ist für das Funktionieren des Rechts nicht erforderlich; mehr noch, er unterliegt als institutionelle Materie selbst der Vereinnahmung durch das Recht.«²⁵ Die Referenz erhielt somit eine zunehmend abstrakte Struktur und so wurde es möglich, dass die im Abendland monotheistisch geprägte Referenzstruktur »unterschiedliche Inhalte in sich aufnehmen«²⁶ konnte, d.h. formbar und in der Folge der Säkularisierung letztlich auch Ideologien in sich aufnehmen fähig wurde.

Teil dieses mittelalterlichen Geschehens war zudem, so Legendre, die Verfestigung eines bereits in der Inkarnation Gottes angelegten spezifisch christlichen Repräsentationsmodus: Indem das Christentum die »Negativität des Abstandes, mit dem jedes Subjekt sowie jede menschliche Gesellschaft in der Konfrontation mit dem Wechselspiel aus Identität/Alterität konfrontiert wird«, mit einem Objekt besetzt habe, »das auf ewig dazu bestimmt ist, eines Tages wieder präsent zu werden«²⁷, erweise es sich als Träger eines spezifischen und von anderen Religionen stark divergierenden Zugangs zum Bild, eines Zugangs im »Modus der Füllung«²⁸. Dieser verfestigte sich nunmehr durch die Einsetzung eines

22 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 319.

23 Ebd., S. 150.

24 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 119.

25 Pierre Legendre, *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften. Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 42.

26 Ebd., S. 43.

27 Ebd., S. 81.

28 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 323.

menschlichen Gottesvertreter, des »inaugurale[n] Bild[es] des päpstlichen Vize-Christus«²⁹, und wurde Ausdruck einer politischen »Technik, die die Macht anwesend sein lässt«³⁰.

Insofern als sich im Zuge dessen insbesondere die Position des Machthabers, d.h. hier des römischen Pontifex, veränderte, der zum »lebendige[n] Emblem des allwissenden Wissens [*Savoir omniscient*]«³¹ erkoren wurde, betrafen diese Vorgänge maßgeblich den Status der Juristen, die nunmehr jenem »zum absoluten Interpreten« erhobenen »beseelten Gesetz (*Lex animata*)«³² unterstanden. Aus diesem Grund spricht Legendre mit Blick auf die Prozesse des 11. und 12. Jahrhunderts auch von der »Revolution des Interpreten«.

Die Revolution des Interpreten

Was ist unter dieser Formel im Einzelnen zu verstehen?

Im Zentrum dieser »markanten Zäsur in der Geschichte der Struktur«³³ stand die Konstruktion einer mythologischen Referenz als Quelle des Rechts, im Sinne eines »gesetzgebenden Gottes bei den Juristen der Reformation oder Gegenreformation«³⁴:

»Diese Inszenierung betraf eindeutig die Repräsentation eines Garanten, der die Wahrheit des normativen Diskurses begründet, eines Diskurses, der nicht nur geeignet ist, Klassifikationen im alltäglich juristischen Sinne hervorzubringen, sondern zudem fähig ist, diese zu beziehen [*référer*], d.h. sie durch ihre Zuordnung zum Garanten der Wahrheit zu kennzeichnen, gemäß der Logik des mutmaßlichen Dritten – ein Vorgang, der der Verkettung der Rechtspraktiken ihren normativen Weisenszug verleiht.«³⁵

Durch die Inthronisierung des römischen Pontifex zum obersten Interpreten vollzog sich eine Neuorganisation, eine Hierarchisierung der Interpretationsebenen: »[D]er römische Pontifex [*beanspruchte*], als Ort, an dem das Erste ausgeübt wird, [...] die Orakelfunktion des Interpreten ganz für sich.«³⁶ Gemäß dem christlichen Modus der Füllung etablierte sich der Pontifex somit als lebender Repräsentant der Stimme des Rechts, als Garant der Wahrheit, der dementsprechend die »Macht [*innehatte*],

29 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 341.

30 Legendre, *Gott im Spiegel*, S. 153.

31 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 154.

32 Ebd., S. 153.

33 Ebd., S. 307.

34 Ebd., S. 208.

35 Ebd., S. 208.

36 Ebd., S. 153.

Recht zu setzen und auszulegen (potestas condendi leges et interpretandi)«³⁷. Jede Interpretation und jeder andere »Text mit rechtlichem Status [geriet so] in eine sekundäre Position gegenüber [der] Lebenden Schrift«, dem souveränen Garanten des Textes, der die Interpretationsmacht autorisiert und delegiert³⁸.

»Daraus ergeben sich die Definition eines spezifischen Spielraumes und eine grundlegende Definition für die legalen Techniken, Texte zu handhaben. Die Macht als höchster Ort der imaginären Garantie, die alles Wissen authentifiziert, ist zum Raum eines menschlichen Körpers geworden. Dieser magische Körper enthält alles, das heißt alle Schriften, die nicht zum Buch der Offenbarung gehören. Er normalisiert alle Exegesen als Doktor aller Doktoren. Er selbst gründet die Vernunft.«³⁹

Unter der Ägide jenes »zeremoniellen Körpers«⁴⁰ des Papstes, der »als der legitime Nachfolger dieser Konstruktion zur Inkarnation des lebendigen Gesetzes«⁴¹ wurde und daher »alle Archive in seiner Brust« trug (*omnia iura habet in scrinio pectoris sui*⁴²), entstand die textuelle Maschinerie der scholastischen Glossen des römisch-kanonischen Rechts:⁴³ Die Glossatoren verschrieben sich der Aufgabe, der Stimme der Wahrheit, die sich auf das normative Patrimonium der Römer und deren Tradition der *einen* »Logik des Gesetzes für alle Zeiten«⁴⁴ stützte, eine einheitliche Form zu verleihen: Durch konsequente universitär-rituelle Glossierung des *Corpus Iuris Canonici* widmeten sie sich dem Ausmerzen von Widersprüchen – und setzten so »Institutionen und ein Rationalitätsideal ins Werk [...], von dem ausgehend ein besonderer Typ juridischer Schrift fabriziert wurde.«⁴⁵

Die so zunehmend technischere und sich verselbständigende Arbeit der Interpretation – »Jeder Kommentar hat eine Daseinsberechtigung, sofern das höchste Orakel, die Rede des Pontifex, die *lebendige Stimme des Rechts (viva vox juris)* nicht da ist«⁴⁶ – resultierte in der Übernahme der Mediation zwischen Referenz und Subjekt durch die Juristen.

37 Ebd., S. 154.

38 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 311.

39 Pierre Legendre, *Paroles poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris: Éd. du Seuil 1982, S. 43f.

40 Ebd., S. 43.

41 Ebd., a.a.O.

42 Pierre Legendre, *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris: Fayard 2001, S. 150.

43 Vgl. Pierre Legendre, *Die Liebe des Zensors. Versuch über die dogmatische Ordnung*, übers. v. Marina Laurent, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 8, Wien/ Berlin: Turia und Kant 2016, S. 86.

44 Ebd., S. 111.

45 Pierre Legendre, *Paroles poétiques échappées du texte*. 43.f

46 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 104.

»Die Funktion des Interpreten, des Anwalts, war und ist es, die Wahrheit sichtbar zu machen [...], ein Bild dessen darzubieten, was nicht gesehen werden konnte.«⁴⁷

Mit anderen Worten: Die Vermittlungsarbeit zwischen der Referenz und »allen sozialen Orten« bestand – im Gegensatz zu anderen Systemen (wie dem jüdischen), in denen die theologisch-rechtliche Einheit fortbestand – nicht mehr in der Suche nach dem göttlichen Willen anhand der Heiligen Schrift, sondern in der Interpretation der rechtlichen Erklärungen und Dekrete der irdischen Autorität als Vertreterin der göttlichen Referenz. In diesem Sinne zeigten sich die Juristen nunmehr »bemüht [...], sich von den Theologen abzugrenzen«⁴⁸ und als »Spezialisten einer Technologie der Norm« »jene traditionellen Interpreten [einer göttlichen Stimme (KB)] in den Schatten [zu] stellen, die sich durch Nicht-Qualifizierung auszeichneten.«⁴⁹ Durch die zunehmende Bedeutung des Rationalen wurden jene Kommentare entsprechend schon »bald auch wichtiger [...] als die Quelle selbst.«⁵⁰

Was bedeuten diese Vorgänge nun im Einzelnen für das abendländische Textverständnis? Gerade das Glossatorentum und deren spezifische Kommentartechnik, die im Lichte der Justinianischen Maximen einer einzigen, die Wahrheit kennenden Stimme etc. ausgefeilt wurde, trugen im Wesentlichen dazu bei, dass »[d]ie Worte des Rechts [zum] Zeichen einer obskuren und vor allem abwesenden Quelle und Autorität«⁵¹ wurden – und so intensivierte sich die Mystifizierung bzw. Sakralisierung des Ursprungs des Rechts. Durch die Verschmelzung der allwissenden und allmächtigen Stimme des kaiserlichen bzw. päpstlichen Gottesvertreters mit dem Text selbst, die durch das Glossatorentum vorangetrieben wurde, nahm der Rechtstext somit eine zunehmend »eminente Position« ein. Es ging darum, »die Subjekte des Rechts hinsichtlich der Herkunft der Regel in die Irre zu führen.«⁵²

»Mit der Epiphanie des Gesetzes hat der Jurist nichts zu tun, er hat nichts erfunden, er ist unschuldig, er hat einfach nur die logische Rechnung des Textes gelegt, indem er die Worte der diesem Text zugewiesenen Bedeutung aussprach.«⁵³

Und Sabine Hackbarth erklärt:

47 Goodrich, »A Theory of the Nomogram«, S. 25.

48 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 177.

49 Ebd., a.a.O.

50 Hackbarth, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«*, S. 115.

51 Peter Goodrich, »Screening Law«, *Law and Literature* 21, Nr. 1 (2009), S. 1–23, hier: S. 9f.

52 Legendre, *Liebe des Zensors*, S. 94.

53 Ebd., S. 102.

»Dabei wird verschleiert, dass der Text, wie das juristische Buch (z.B. das *Decretum Gratiani*) ihn sichtbar werden lässt, keinen einheitlichen, benennbaren Urheber und keine endgültig fixierbare Bedeutung hat, sondern vielmehr ein solcher glaubhafter Autor (Gott, der Staat, das Volk etc.) als immer schon gegebene – kontinuierlich anwesende – Entität konstruiert und diese Artifizialität aus dem Bewusstsein gelöscht werden muss, um wirksam zu sein. Legendre spricht folgerichtig bei dieser Art des Textes vom ›Texte sans sujet‹. Dieser muss ›in der Perspektive des als ob, nämlich ganz so, als wäre da ein Subjekt‹ (EV, 41) behandelt und repräsentiert werden, damit er seine soziale Organisationsfunktion als ›Träger und Effekt einer Reproduktion‹ (a.a.O.) erfüllen und ver-gessen lassen kann, dass jede im Text dargestellte Wahrheit bereits aus zweiter Hand stammt.«⁵⁴

Aufgabe des Juristen war es somit, »[d]as Wort des Dritten [zu] konstruier[en]«⁵⁵, um es sichtbar werden zu lassen – und so galt er als Artifex, der in seiner prototypisch zu denkenden Tätigkeit auf den »*Deus artifex* [verweist], den göttlichen Weltbaumeister«⁵⁶, den »Urheber der Gesetze«⁵⁷. Dass dieser letztlich nicht existiert, dass der Gesetzestext ein »Texte sans Sujet«⁵⁸ ist, gilt es zu verschleiern. Indem der Jurist somit die Fiktion einer »immer schon gegebene[n] – kontinuierlich anwesende[n] – Entität [eines Autors] konstruiert«⁵⁹, verhält er sich, wie oben dargelegt, wie der Künstler, der durch Einsatz der »soveräne[n] Macht« der *monstratio*⁶⁰ »wie Gott etwas aus nichts« macht.⁶¹

54 Hackbarth, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«*, S. 143.

55 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 141.

56 Georg Mein, *Choreografien des Selbst: Studien zur institutionellen Dimension von Literalität*. Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 67.

57 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 400.

58 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 41.

59 Hackbarth, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«*, S. 143.

60 Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 163.

61 Ebd., S. 170. Die Tatsache, dass der Text selbst die Form einer Körperlichkeit annimmt, indem er ein Spiel zwischen Wort und Bild mobilisiert, wird von Legendre hervorgehoben, wenn er sich auf die im Mittelalter aufkommende Rechtstradition der Embleme bezieht. Peter Goodrich widmet sich diesem Thema ausführlicher im Rahmen einer Untersuchung des *Librus Emblematicus* von Alciatus. Legendre zufolge ermöglicht das Emblem die Zusammenführung von Wort und Bild in einer körperlichen (triangulierten) Struktur, die auf legalistisch-ästhetische Weise »diesen Platz [] bezeichne[] – »Da ist er!« – und in ihn das Szenario einer kausalen Repräsentation ein[] schreib[t], indem sie das Bild vor Augen führt, welches sich des Blickes bemächtigt und zwar auf dieselbe dogmatische Weise wie das Erscheinen des Selbstbildes im Spiegel.« (Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*. S. 107). Vgl. Peter Goodrich, *Legal Emblems and the Art of Law: Obiter Depicta as the Vision of Governance*. New York: Cambridge University Press 2014.

Der Text als Referenz

Nach Legendre wird das konkrete Objekt des heiligen Textes, indem er das Wort des großen Dritten sichtbar macht, selbst zum totemischen Körper, der »den Göttern« bzw. »der Gründungsreferenz geweiht«⁶² ist. Es handelt sich um einen »theatralisierten Text, eine Instanz, die sowohl ästhetisch als auch für seine Rationalitätsinhalte eingesetzt wird, als *Re-präsentation des gesamten Körpers der Tradition*. Eine Instanz [...] *zeremonielle[r] Körperlichkeit*«⁶³.

Die Konstruktion eines solchen Textkörpers und seine Verbindung mit der Sphäre des Heiligen kann, wie wir gesehen haben, nur durch das Eingreifen institutionell beauftragter Dolmetscher gelingen. Durch den spezifischen Gebrauch von Worten, Bildern und Schrift, d.h. durch ihre Interpretation des Textes, beziehen sich diese auf diesen heiligen Ort und machen so die Referenz greifbar, sichtbar und sagbar. So erhalten sie die Illusion aufrecht, dass dort, nämlich im Text, der Ort der Wahrheit zu finden ist:

»Die Illusion, dass es keine andere Wahrheit gibt außer der, die im Namen des Textes von dessen qualifiziertem Interpreten verkündet wird, steht am Anfang des institutionellen Spiels zur Annäherung an den Diskurs, der in einer mit mächtigem Aufgebot geschützten Schrift eingebettet ist.«⁶⁴

Dabei übersteigt ihre Aufgabe insofern die Errichtung dieses metaphysischen, totemischen Körpers, als sie zudem, über den Einsatz von Bild, Wort und Schrift, so haben wir gesehen, für die Anbindung des Subjekts an die Referenz, seinen Eintritt in die institutionelle Ordnung und damit in den Text der Gesellschaft zu sorgen haben.

Nach Legendre entzündet sich insbesondere hier, wo es um die Körperlichkeit des Textes und die Bindung des Subjekts an das Recht geht, der Konflikt zwischen der jüdischen und der römisch-christlichen Auffassung des Gesetzes und damit ein Konflikt genau zwischen diesen beiden Textansätzen, deren ambivalentes Verhältnis oben bereits als kennzeichnendes Merkmal für den Textzugang des Abendlandes bezeichnet wurde. Im Folgenden werden wir sehen, wie sich diese beiden Textauffassungen im Einzelnen unterscheiden und wie sie sich zueinander verhalten.

62 Legendre, *La 901^{ème} conclusion*, S. 69.

63 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 245.

64 Legendre, *Liebe des Zensors*, S. 87.

Inkarnation des göttlichen Souveräns versus Fleischlichkeit des Buchstabens

Der Konflikt zwischen dem jüdischen und römisch-christlichen Zugang zum Gesetz entzündet sich Legendre zufolge insbesondere an der Frage der Körperlichkeit, die sich mit Blick auf jene Instanz herauskristallisiert, die das Gesetz authentifiziert und dessen Wahrheit begründet, d.h. in Legendres Terminologie die Gründungsreferenz. Der jüdischen Auffassung zufolge konstituiert die Thora selbst das »nichtinkarnierte[] Wort Gottes«, eines Gottes, »der sich durch keine irdische Autorität kundtut«, sondern durch das Gesetz konkret ist.⁶⁵ Insofern als die Schrift den Status einer »verbindlich[en], unberührbar[en]« Heiligkeit genießt, kann es zum einen keine »Inkarnation des Rechts [geben]: Kein König und auch niemand sonst kann gegen den Text eine höhere Gerechtigkeit verkörpern.«⁶⁶ Zum anderen impliziert dies eine »unendliche Interpretierbarkeit«, eine »Kultur der Auslegung«⁶⁷:

»[D]ie jeweilige Interpretation und der zu interpretierende Text [treten] in ein Verhältnis einer wechselweisen Verschleifung, in der das Gesetz nur noch als die jeweilige Gestalt eines Durchgangs durch seine vielfältigen hermeneutisch möglichen Lesarten erscheint.«⁶⁸ »Erst im Zusammenspiel mit der Auslegung entfaltet der Text seine Wirkung.«⁶⁹

Für den römisch-christlichen Textzugang hingegen gilt die dem entgegenstehende Prämisse, dass hinter dem buchstäblichen Sinn eine weitere Bedeutungsdimension verborgen liegt, etwas »Zusätzliches«, dessen Existenz mit Justinian und seiner Novelle 146 des *Corpus Iuris Civilis* im Ausspruch »*non solis litteris adhaerere*« [*»nicht allein am Buchstaben haften«*] kodifiziert wurde⁷⁰. »[D]as christliche Verständnis des Gesetzes [betrachtet] im Anschluss an den paulinischen Antilegalismus das Gesetz

65 Emmanuel Lévinas, *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1992, S. 112; Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 294.

66 Thomas Vesting, »Medialität des Rechts. Zur Genese des Verhältnisses von Sprache und Schrift in der »westlichen Rechtstradition«, in: *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt des Rechts. Annäherungen zwischen Rechts- und Literaturwissenschaft*, hg. v. Ino Augsberg und Sophie-Charlotte Lenski, München: Wilhelm Fink Verlag 2012, S. 149–71, S. 167.

67 Ebd., a.a.O.

68 Karl-Heinz Ladeur/Ino Augsberg, »»Der Buchstaben tötet, aber der Geist macht lebendig? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie«, *Rechtstheorie* 40, Nr. 4 (2009), S. 431–71, S. 439.

69 Ebd., S. 439f.

70 Vgl. Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 377.

als Ausdruck eines Willens«⁷¹, des Willens einer »symbolische[n] Instanz, die alle Schriften repräsentiert«⁷², und die sich als lebende Schrift im Kaiser bzw. Papst inkarniert findet. Als Instanz, die »alle rechtlichen Aufzeichnungen im Archiv ihrer Brust trägt«⁷³, »besetzt der Souverän [dementsprechend], selbst als Gründungstext verstanden, strukturell eine Position, die der Macht der Thora entspricht«⁷⁴. Diese Struktur geht auch mit dem Aufkommen der Graphosphäre⁷⁵ und der konsequenten Abwesenheit jener garantierenden Instanz im *Texte sans Sujet* nicht verloren, für den dauerhaft die Illusion einer inkarnierten Quelle, eines souveränen, wenn auch abwesenden, Autors aufrechterhalten wird.

Aus dieser Differenz der Konzeptionen der Legitimationsinstanz resultiert letztlich der römisch-christliche Vorwurf gegen das Judentum mit Blick auf die »Fleischlichkeit« ihrer Auslegungspraxis: Während für den römisch-christlichen Interpreten die Verbindung zur Macht des Textes »ein Band mit dem metaphorischen, ritualisierten Körper des Papstes, dem Garanten des Textes«⁷⁶ konstituiert, ist für »den Interpreten der Thora [die rituelle Bindung] ein Band mit dem Körper des Textes und mit dem Buchstaben, diesem Fleisch des Textes«. Der »westlich christlichen Privilegierung des ›Geistes‹ [steht im Judentum die] Bindung durch den ›Buchstaben‹, also des Körperlichen«⁷⁷ gegenüber.

Mangels »ein[es] oberste[n] Deutungsmonopol[s]«⁷⁸ im jüdischen Textverständnis funktioniere, so Legendre, »der Signifikant als solcher im jüdischen Interpretationssystem viel autonomer und radikaler«⁷⁹ – in

71 Ladeur /Augsberg, »»Der Buchstaben tötet, aber der Geist machet lebendig.«, S. 442f.

72 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 311.

73 Ebd., a.a.O.

74 Ebd., a.a.O.

75 Régis Debray prägte den Begriff der *Graphosphäre*, um jene Ära zu beschreiben, in der durch den Buchdruck und die damit einhergehende Verbreitung von Ideen deren Verbindung zu ihrem Autor zunehmend verblasste. Dass dies auch – und in besonderem Maße – für den Bereich des Rechts gilt, verdeutlicht Goodrich, der als Folge dessen sieht, dass die »theatralische Dimension des Juridischen nun zu weiten Teilen auf das Buch übertragen« wurde. Zur weiteren Erläuterung des Konzepts der Graphosphäre vgl. Robert Hassan, *The Age of Distraction: Reading, Writing, and Politics in a High-Speed Networked Economy*, New Brunswick/London: Transaction Publishers 2012, S. 42.

76 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 311.

77 Ebd., S. 450.

78 Mein, *Choreografien des Selbst*, S. 83.

79 Pierre Legendre, »»Die Juden interpretieren verrückt.« Gutachten zu einem Text,« in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Vom Imperativ der Interpretation: fünf Texte*, übers. v. Sabine Hackbarth, Wien/Berlin: Turia und Kant 2010, S. 172.

der saussureschen Terminologie: Die Betonung liegt auf der *barre*, auf ihrer Kontingenz, als Verweis auf eine leerbleibende Stelle, die es durch eine »vieltimmige[] Vermittlung der Gemeinschaft der Interpreten des Textes«⁸⁰ zu umreißen, greifbar zu machen gilt. Diese sich eng an den Buchstaben haltende Auslegungspraxis, die jüdische Art, am »buchstäblichen Sinn der Schrift [zu] kleben«⁸¹, so erläutert Mein, wurde von den christlich-römischen Kirchenvätern als »*leibliche Schriftauslegung*«⁸² abgelehnt, in der der Text selbst den (Sprach-)Körper Gottes darstellt. Und so erweist sich der Gegensatz zwischen den beiden Textzugängen als eine Konfrontation zwischen somatischer und spiritueller, d.h. entkörperlichter Interpretation.⁸³ Einen Körper, im Sinne der römisch-christlichen »fleischgewordene[n] Macht des absoluten Gesetzgebers«⁸⁴, dessen Geist und Wille »in allen Konflikten das letzte Wort« hat⁸⁵, gibt es in der jüdischen Auslegungstradition nicht, für die »die Schrift des Textes [selbst] [...] die Position des Dritten einnimmt«⁸⁶.

Dass das Verhältnis zwischen diesen beiden gegensätzlichen Textzugängen und Rechtskonzeptionen insofern nachhaltig den institutionellen Mechanismus der abendländischen Kultur geprägt hat, als es in das Korsett einer normativen Struktur gesetzt wurde, zeigt Legendre anhand eines Dokuments des römischen Rechts auf: In seiner Novelle 146 verurteilt Kaiser Justinian im Jahre 553 die »zersetzende und subversive Kraft [der] vielen Interpretationen[, die] den mythischen Körper der Wahrheit selbst an[greifen]«.⁸⁷ »Die Kastration der *Ratio* des Textes verstümmelt zugleich seine *Auctoritas*, so dass, im metaphorischen Sinn, durch den jüdischen Schriftsinn der Kaiser selbst ermordet wird.«⁸⁸ »Die Juden interpretieren verrückt«⁸⁹, so lautet schließlich das justinianische Urteil mit Blick auf

80 Mein, *Choreografien des Selbst*, S. 83.

81 Ebd., 81.

82 Ebd., 83.

83 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 495. Vgl. darüber hinaus Legendre, *La 901^{ème} conclusion*. S. 53. Dies zeigt Legendre am Beispiel des Vergleichs zwischen Beschneidung und Taufe auf. Ihm zufolge erweist sich dabei die Beschneidung als körperliche Anwendung des Textes: »Das Christentum ist genauso korporalistisch, wenn ich so sagen darf, wie das Judentum, aber seine fleischliche Verbindung zu den Worten ist von den Buchstaben gelöst und richtet sich in der Textökonomie auf etwas Entfernteres, auf eine andere Buchstäblichkeit«. (Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 375).

84 Mein, *Choreografien des Selbst*, S. 82.

85 Ebd., S. 82.

86 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 377.

87 Mein, *Choreografien des Selbst*, S. 84.

88 Ebd., a.a.O.

89 In der lateinischen Fassung: »insensatis semetipsos interpretationibus tradentes« (Legendre, »Die Juden interpretieren verrückt.«, S. 168 Anm.).

die Auslegungsmethode der Juden – ein Urteil, das somit dieser Art des Textzugangs einen nunmehr fest im institutionellen System des Abendlandes verankerten Ausdruck verleiht: Durch jene Technik, die Mein in Anlehnung an Agamben mit dem Konzept der »ausschließende[n] Einschließung« treffend beschreibt,⁹⁰ erhält der Umgang mit der jüdischen Auslegungsweise eine eindeutige normative Regelung. Durch das Aufzeigen einer »Alternative von Vernunft und Wahnsinn«⁹¹ wird der jüdischen Interpretation eine kodifizierte und rechtsgültige Festlegung eines Sonderstatus und damit »ein spezifischer Ort [der Ausgeschlossenheit] innerhalb der christlichen Rechtsordnung zugewiesen.«⁹² Die Juden fungieren »als rechtskräftig Abgemeldete«⁹³. Die »Bemächtigung des Judensignifikanten durch die Technik der *ausschließenden Einschließung* des institutionellen Christentums bedeutet«, so Mein, »genau genommen eine Entleiblichung des Zugangs zur Filiation«.⁹⁴

Aufgrund dieser Technik der *ausschließenden Einschließung*, spielt, so Legendre, die jüdische, »als somatisch erachtete[]« Konzeption des Textes hingegen trotz bzw. gerade wegen ihrer offiziell-normativen Verbannung weiterhin eine Rolle im abendländischen Rechtsdenken – und zwar im Rahmen eines »Spiegelverhältnis[ses], das die Welt des jüdischen Denkens mit den römisch-kanonischen Produktionen unterhält«⁹⁵.

Um ein Bewusstsein dafür zu schaffen, dass diese Form der Körperlichkeit [sowie jene im jüdischen Textverständnis aufscheinende Leerstelle, jener Spalt, der hier nicht nur für die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat, sondern ebenso für die Konstitution von Subjektivität und Gesetz maßgeblich ist,] nach wie vor auch in der maßgeblich römisch-christlich geprägten Kultur des Abendlandes am Werke ist, war Legendre zufolge eine zweite Revolution des Interpretieren notwendig, die diesen Konzeptionen zu neuer Geltung verhalf: die Psychoanalyse.

90 Georg Mein, »Monströse Instituierung«, in: *Monströse Ordnungen zur Typologie und Ästhetik des Anormalen*, hg. v. Achim Geisenhanslüke und Georg Mein, Bielefeld: Transcript 2009, S. 165–82, 179.

91 Legendre, »Die Juden interpretieren verrückt«, S. 173.

92 Mein, *Choreografien des Selbst*, S. 84f.

93 Legendre, »Die Juden interpretieren verrückt«, S. 181, 176.

94 Georg Mein, »Monströse Instituierung«, S. 179. Vgl. dazu weiter: »Die Entleiblichung des Zugangs zur Filiation, und zwar bis hin zur rationalistischen Abstraktion, wie die säkularisierten Staaten sie in Form der einfachen standesamtlichen Eintragung praktizieren, ist die Frucht dieser Um- oder Ableitung des Judentums hin zu einer Vorstellung des Vernunftprinzips, die ich rationalistisch nennen würde.« (Pierre Legendre: *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Versuch über den Vater*, überarbeitete Übersetzung v. Clemens Pornschlegel, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Pierre Legendre. Schriften* Bd. 3, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 24)

95 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 379.

Die Zweite Revolution des Interpreten

Um die Tragweite dieser zweiten Revolution des Interpreten nachzuvollziehen, soll zunächst aus der Perspektive Legendres eine Verortung der Psychoanalyse in der abendländischen Tradition, und damit einem im Wesentlichen römisch-christlichen Institutionensystem, vorgenommen werden.

Legendre deutet die Psychoanalyse, so wurde bereits dargelegt, als eine explizit auf jüdisches Gedankengut zurückgehende Theorie.⁹⁶ Doch aufgrund der schon im 6. Jahrhundert durch Justinian initiierten ausschließenden Einbettung dieses Denkens, das sich als auf den menschlichen Abgrund des Begehrens hin geöffnetes erweist, in das römisch-christliche System liegt ihm zufolge dem abendländischen Rechtsdenken eine intensive Verflechtung der beiden Traditionen zugrunde. Dies versucht Legendre zum einen deutlich zu machen, indem er aufzeigt, dass spezifische zivilrechtliche Institute psychoanalytische Strukturen aufweisen. Trotz der durch die Priorisierung des »Gesetz[es] des Textes gegenüber dem Gesetz des Körpers« und der durch »die Textmontagen und ihre scholastischen Kommentare [vorangetriebenen] Ent-Körperlichung [dé-corporalisation] des Bezugs zur Referenz«⁹⁷ zeigen Legendre zufolge dementsprechend gewisse Rechtskonzepte der Scholastik Zeichen eines Bewusstseins für die libidinöse Verbindung zum Gesetz auf, d.h. für eine körperliche Dimension der Bindung an das Recht. So widmet er sich in seinem Werk *Amour du Censeur* beispielhaft der Sexologie und dem Konzept der Zensur im Kanonischen Recht, für die er ein Rechtsdenken nachweist, das analoge Strukturen zur psychoanalytischen Denkweise aufzuweisen scheint: Durch seine Verbote und die phantasmatischen Szenarien, die es beschreibt, wird der »an seinem Begehren leidende Sünder [...] aufgefordert, Ersatz zu suchen. Das Ersatzobjekt schlechthin, ideal und sublim, ist das Gesetz selbst, das zum Liebesobjekt umgewandelt«⁹⁸ wird.

Das Gesetz flößt dem Subjekt, so Legendre, eine stereotypisierte Version seines inneren Konfliktes ein, wodurch jene »blinde Loyalität der guten Subjekte«⁹⁹ erzielt wird, deren Bedeutung für die Errichtung der Kultur durch Freud hervorgehoben wird.

Mit Blick auf verschiedene Konzepte des mittelalterlichen, scholastischen Denkens, wie die zwei Körper des Papstes¹⁰⁰, die zwei Gerichtshöfe

96 Legendre, »Die Juden interpretieren verrückt«, S. 172. Vgl. zu dieser Analogie zwischen Judentum und Psychoanalyse zudem den erhellenden Beitrag von Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg, »Der Buchstaben tötet, aber der Geist macht lebendig?«, S. 431–71.

97 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 408.

98 Legendre, *Liebe des Zensors*, S. 155.

99 Ebd., S. 157.

100 Vgl. Ebd., S. 79.

– des Inneren und Äußeren¹⁰¹ –, kommt Legendre dementsprechend zum logischen Schluss, dass Gegenstand der Psychoanalyse sei, »was bislang irreduzibel von den mittelalterlichen Erfindungen übrig bleibt: [die] Trümmer[] eines Wissens, das durch diese universelle Taxonomie erdacht wurde, von der das Überich der Kultur im 20. Jahrhundert zeugt«. ¹⁰² Diese binäre Verflechtung der Psychoanalyse mit der abendländischen Tradition, d.h. sowohl mit der jüdischen als auch mit der römisch-christlichen Denkweise, ist dabei vor dem Hintergrund deren Verhältnisses der ausschließenden Einschließung zu begreifen – in welchem die Psychoanalyse somit gewissermaßen zum Bindeglied zwischen dem römisch-christlichen und jüdischen Textverständnis zu werden scheint, zu jenem Strukturelement, das die beiden in ein Spiegelverhältnis zueinander setzt.

Die Psychoanalyse und das Verhältnis Körper – Text

Doch worin besteht nun das zentrale Verdienst der Psychoanalyse? Inwiefern lässt sich hier die legendresche Wahl des Begriffs der »zweiten Revolution des Interpretieren« begründen? Legendre spricht in diesem Kontext zudem von einer »hermeneutische[n] Wende«¹⁰³, insofern als die Begründung der Psychoanalyse »die *Entdeckung* [beinhaltet habe], dass für die Menschen der Körper nicht der Körper ist und dass Körper und Wort auf dem Feld der Sexualität miteinander verknüpft werden.

Indem er aufdeckte, welchen Sinn die gesellschaftliche Beschlagnehmung der Sexualität hat, hob Freud einen bis dahin nie gelüfteten Schleier. Er hat die Untersuchung jenes Abgrundes angestoßen, den das Unbewusste darstellt, und eine Reflexion über unsere Art begonnen, die Vernunft zu betrachten. «¹⁰⁴

¹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 135: »das heißt dass es in jedem Menschen die angeborene Fähigkeit gibt, die einen übergeordneten Teil der Vernunft bildet und unfehlbar das Gute vom Schlechten unterscheidet. *Die Synderese ist die Instanz der Reue: ein verinnerlichter Richter, der in die Fähigkeiten der Seele integriert ist, und zwar entsprechend der naturalistischen Verkettung der Maschine, wie sie beschrieben ist von den Theoretikern des 13. Jahrhunderts* [...]«. Und weiter zur institutionellen Verfestigung dieser zwei Gerichtshöfe: P. Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 63: »*Concordia discordantium canonum* [...] Auf diese Weise verbinden sich die beiden an Rang ungleichen Zonen ein- und desselben Verlaufs, wo sich zwei Formen von Wissen über die Zensur voneinander abgrenzen: das theologische und das juristische, und zwar entsprechend dem Verhältnis: höher/niedriger.«

¹⁰² Ebd., S. 54.

¹⁰³ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 62.

¹⁰⁴ Ebd., a.a.O.

Nach der »Verbannung des Körpers aus dem rituellen Raum durch die christliche Lesart des biblischen Textes« und der daraus resultierenden »Dualität von Körper und Seele, die sich nur durch die siegreiche Übermacht der Seele lösen lässt, welche im Gegensatz zum sündhaften Körper zum Heil berufen ist«¹⁰⁵, verhalf Freud, so Legendre, dem menschlichen Körper und seiner Bedeutung für die »Frage der Macht und der Repräsentation«¹⁰⁶ zu neuer Geltung. Freud, dem dies, so die Überzeugung Legendres, nur aufgrund seiner Angehörigkeit zum Judentum gelingen konnte, legte in seiner psychoanalytischen Arbeit offen, dass die »Dinge selbst [nicht] existieren, solange sie nicht den Körper passieren, genauer die Repräsentation des Körpers (des Leibs [corps propre])«¹⁰⁷.

Und so wurde greifbar, so Legendre, dass »die Frage der Macht und der Repräsentation« stets »den körperlichsten Aspekt des Lebens betrifft, den Drang zum Leben, dasjenige, was der ausdrucksstarke Jargon der Psychoanalyse seit Freud mit dem Begriff der Triebe bezeichnet.«¹⁰⁸ Damit schuf Freud eine »Gegenposition zur Logik der Interpretationen, die bis dahin innerhalb der anerkannten Legalität als einzige Geltung beanspruchen durften«, indem er »einer anderen Logik, der Welt des Unbewussten, in der die Texte ihren Einsatz spielen, des Raums der Kastration selbst«, in das Bewusstsein verhalf.¹⁰⁹

Freud rüttelte somit von seiner jüdischen Position aus am römisch-christlichen Konzept des Psycho-Somatismus, dem zufolge »der Text nicht Teil des Körpers ist«¹¹⁰, und warf die Möglichkeit auf, »dass das menschliche Band zwischen Körper und Schrift in die Ordnung eines Gemenges [mêlée] gehören könnte«¹¹¹, um so »die Radikalität des Bezugs zum *Es steht geschrieben* [zu veranschaulichen], die in jeder Kultur also den Körper mobilisiert«¹¹².

105 Ebd., a.a.O.

106 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 207.

107 Ebd., S. 296.

108 Ebd., S. 207.

109 Legendre, »Die Juden interpretieren verrückt«, S. 172. Weiter dazu Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 92: »Als paradoxe Disziplin wurde [die Psychoanalyse] um ein *Objekt* herum konstruiert, das einen *negativen Status hat*, also nur durch seine Effekte ausgemacht werden kann: das Unbewusste. [...] Von nun an steht die Drohung eines Unergründlichen im Raum[...]. Die Psychoanalyse rührt so an die dunkle Seite unseres Wissens. Im Grunde verdoppelt und transzendiert sie die psychosomatische Trennung, weil sie sich als Wissen konstituiert hat, das genau am Ort der Teilung wurzelt: im strategischen Feld der Sexualität.«

110 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 124.

111 Ebd., S. 372.

112 Ebd., S. 373.

Die Differenz zwischen dem jüdischen und römisch-christlichen, d.h. scholastischen Rechts- und Textverständnis, die sich somit vorrangig als eine Differenz der Konzeption der Relation von Geist und Körper bzw. im weiter – und unter psychoanalytischen Vorzeichen – gefassten Sinne der Relation von Schrift und Körper erweist,¹¹³ erhielt durch die psychoanalytische Perspektive somit einen neuen Stellenwert. Freud machte letztlich die Essenz der jüdischen Konzeption der Körperlichkeit, jenen Begriff der Leere bzw. des Unbewussten, für das römisch-christlich geprägte Denken zugänglich.

Die Betrachtung der Psychoanalyse, als spezifische Methode der Interpretation, ist dabei in den historischen Kontext einzubetten – in dessen Rahmen sie als Produkt einer säkularisierten Welt aufzufassen ist, in der die menschliche Existenz nicht mehr als durch einen Gott letztbegründet galt; ein Denken, deren Anfänge letzten Endes, so suggeriert Legendre, in der scholastischen (ersten) Revolution des Interpreteten begründet liegen. Zunächst übernahmen, in der Folge der *imitatio imperii* und der ersten Revolution des Interpreteten, die Juristen die unter religiösen Vorzeichen zu begreifende Rolle der Anbindung an das Gesetz bzw. an den dieses repräsentierenden Souverän. Anschließend geriet im Zuge der sich zunehmend technisierenden und rationalisierenden Fortentwicklung der Rechtsinterpretation und schließlich der Säkularisierung die figural-körperliche Dimension des Bezugs zu Text und Gesetz scheinbar gänzlich aus dem Bewusstsein. Und so gewann in der Moderne jene andere Gattung der Interpreteten, und zwar die Künstler, an Bedeutung, denen nunmehr umso dringlicher die Aufgabe der Repräsentation, d.h. der Vermittlung zwischen Vorstellung und Vertretung zukommt: Sie sind es, die den identitätskonstitutiven Dialog zwischen Subjekt und Referenz ermöglichen, d.h. den Spiegel halten. Indem sie »die epistemische Skepsis mit der Einführung des Unbewussten in den wissenschaftlichen Diskurs radikalisiert[e]«¹¹⁴, leistet die Psychoanalyse dabei diesem Prozess Vorschub und betont die Bedeutung der Ästhetik bzw. Kunst als Methode

113 »Auf jüdischer Seite ist der Körper dem Geiste als positives Element der menschlichen Konstruktion untergeordnet: Die Selbstverstümmelung, an der kein Zweifel besteht, ist eine Metapher für die Radikalität, mit der das Wertvollste verteidigt wird. Auf christlicher Seite wird der Körper zum Träger der Sünde in einer implizit unverrückbaren Dualität, so dass die Verteidigung des Wertvollsten hier durch eine wahrhafte Konfiszierung der Körperfrage funktioniert. In beiden Fällen stellt die Interpretation eine Verbindung her, sie knüpft das Rätsel des Körpers an die Aussagen eines Textes. In anthropologischer Sprache: Um einen Status zu erhalten, erwartet der Körper die Einschreibung durch einen Diskurs, erst damit eröffnet sich den Trieben ihr Schicksal.« (Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 62.)

114 Helmwart Hierdeis (Hg.), *Psychoanalytische Skepsis – Skeptische Psychoanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, S. 106.

der Greifbarmachung jener ungreifbaren Dimension. In diesem Sinne bezeichnet Freud die Dichter als »[w]ertvolle Bundesgenossen«:

»...ihr Zeugnis ist hoch anzuschlagen, denn sie pflegen eine Menge von Dingen zwischen Himmel und Erde zu wissen, von denen sich unsere Schulweisheit noch nichts träumen lässt. In der Seelenkunde gar sind sie uns Alltagsmenschen weit voraus, weil sie da aus Quellen schöpfen, welche wir noch nicht für die Wissenschaft erschlossen haben.«¹¹⁵

Der binäre Imperativ der Interpretation des Abendlandes – Körper und Text im Anblick der Leere

Vor dem Hintergrund der somit binär zu begreifenden Tradition des Abendlandes, aus der sich Legendre zufolge das für diese Kultur spezifische Rechtsdenken speist, und in der sich zweierlei »Revolutionen« bezüglich des Textverständnisses abgespielt haben, ist somit erneut das Verhältnis des Subjekts zum Text und der aus dieser Tradition erwachsende, spezifisch abendländische Imperativ der Interpretation zu betrachten.

»[D]ie Interpretation [stellt] eine Verbindung her, sie knüpft das Rätsel des Körpers an die Aussagen eines Textes.«¹¹⁶

Das zentrale Element für die Konstitution von Subjekt und Kultur im Sinne des erfolgreichen Eintritts des Subjekts in eine legitime, d.h. referentiell-metaphysisch legitimierte Normativitätsordnung und letztlich in das kulturelle Textsystem ist somit, so wurde mehrfach deutlich, die Interpretation. Diese hat die Verknüpfung sowohl der beiden oben genannten, bildlichen und sprachlichen, Dimensionen von Kultur als auch jene zwischen Referenz und Subjekt zu leisten und hat dadurch an der Errichtung des kulturellen Textes sowie an der Regelung des subjektiven Zugangs zu diesem Teil.

Den Interpreten obliegt somit zum einen die glaubhafte Repräsentation der kulturellen Referenz (sei es im Modus der Füllung, sei es im Modus der Leere), d.h. sie agieren als »Vertreter einer Repräsentation [représentant d'une représentation]«¹¹⁷. Zum anderen haben sie für die Anbindung des Subjekts an eben jene Repräsentationslogik zu sorgen, unter Mobilisierung des menschlichen Materials, Wort, Bild, Text, in

115 Sigmund Freud, »Der Wahn und die Träume in W. Jensens ›Gradiva‹«, in: *Studienausgabe*, hg. v. Alexander Mitscherlich, Bd. X, Frankfurt am Main: S. Fischer 1982, S. 9–85, 14. Freud bezeichnete das psychologische Wissen, das Autoren in ihre Texte eingeschrieben haben, wiederholt als »intuitiv« oder auch »unbewusst«.

116 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 62.

117 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 328.

dem sich das Subjekt als Repräsentation seiner selbst wiederfindet. Die Interpreten positionieren sich zwischen (*inter*) den beiden Ebenen (und Dimensionen) der Repräsentation und halten in der Stellvertretung der Referenz die Vor- bzw. Darstellung des sich konstituierenden bzw. in seiner Konstitutiertheit rückversichernden Subjekts, d.h. den Spiegel.

Wie aber kann die Interpretation, d.h. die Anbindung des Subjekts an den Text der Kultur, d.h. an das Medium der Repräsentation der Referenz, in einer Kultur gelingen, der zwei sich scheinbar gegenseitig ausschließende Konzeptionen von Text zugrunde liegen? Anders formuliert: Lässt sich vor dem Hintergrund der binären Text- bzw. Interpretations-tradition des Abendlandes überhaupt kohärent von *einem* Text sprechen?

Wie ist ein kohärenter Rechts- und Textbegriff im Abendland möglich?

Genau diese Frage versucht Legendre in seiner dogmatischen Anthropologie zu beantworten. Im Einklang mit dem Konzept der inklusiven Exklusion behauptet Legendre, dass die Verbindung zwischen den beiden Textauffassungen zum für das westliche Denken charakteristischen Phänomen wurde: Seiner Meinung nach besitzt die westliche Kultur eine Art »leeren Raum« oder einen Gegenpol, der von innen heraus wirkt.

Diesen »blinden Fleck« der Kultur in den Blick zu rücken, den der »Rekurs auf das jüdische Gesetz« freilegt¹¹⁸, dies ist das – über seine psychoanalytische Perspektive auf Recht und Kultur hinausgehende – zentrale Anliegen Legendres. Wie Augsberg und Ladeur sinngemäß darlegen,

ist »das jüdische Gesetz das Andere des christlich-westlichen Gesetzesverständnisses geblieben [...] und [hat] mit der Trennung von Judentum und Christentum nicht seine Wirkungsmacht verloren [...]«.¹¹⁹

Indem er sich auf die Psychoanalyse als verbindendes Element zwischen dem römisch-christlichen Recht und der jüdischen Rechtsauffassung beruft, erweist sich Legendres dogmatische Anthropologie letztlich als Versuch einer Verflechtung der römisch-christlichen und jüdischen Textlesart, in der die Leerstelle im Gewand der Referenz zum zentralen Moment der Kulturkonstitution und zum Fundament von Recht und Vernunft bzw. Rationalität wird.

»Es geht darum zu begreifen, wie die Vernunft ihren Ursprung in einer anfänglichen Negativität nimmt, jene, die wir als erste Zeit der Negation,

¹¹⁸ A.a.O., S. 465.

¹¹⁹ Ladeur/Augsberg, »»Der Buchstaben tötet, aber der Geist macht lebendig?«, S. 462; vgl. dazu weiter S. 470f.

als das Verborgene, Vergessene, Verschleierte bezeichnet haben. Was ist es nun, das sich zu Beginn des logischen Parcours der Vernunft verborgen, unsichtbar, unerkannt, verschleiert, vergessen hält? Gemäß einem Thema, das von der deutschen Philosophie intensiv bearbeitet wurde, der Abgrund [deutsch im Original, Anm. KB], l'Abîme [...]. Wenn wir uns an den Kommentar im Bereshith erinnern, können wir in dieser Perspektive Folgendes setzen: ›Im Anfang‹ ist das Negative. Die Wahrheit, um die es hier geht, liegt hier: Für das Subjekt der Repräsentation geht es darum, den Abgrund zu metaphorisieren, um daraus den Gründungsraum der Negation zu machen.«¹²⁰

Gemäß der psychoanalytischen Definition von Normativität, auf die Legendre zurückgreift, nehmen alle normativen Beziehungen die Form von Dreiecksstrukturen an, die sich auf eine Leere beziehen, die analog zum Unbewussten strukturiert ist. Aus der Perspektive der dogmatischen Anthropologie wird diese Leere durch die Referenz verschleiert. Genau durch den Bezug auf diese dreieckige Struktur, d. h. auf diese Leere, überbrückt Legendre den Unterschied im Zugang zum Recht und zum Text, der sich aus den beiden unterschiedlichen Traditionen ergibt: Ihm zufolge handelt es sich in beiden Fällen um dieselbe existentielle Logik der Repräsentation, die lediglich einmal im Modus der Fülle und einmal im Modus der Leere behandelt wird.

»...was die Metapher im Modus der Leere oder der Füllung in Szene setzt, ist die pure Abstraktion, das Kausalitätsprinzip.«¹²¹

Die römisch-christliche Besetzung der Leere mit einer fleischgewordenen Macht hebt, so insistiert Legendre, die Existenz des Spalts, der Leere, nicht auf – und so versucht er, auf Basis seiner psychoanalytischen Lesart der kulturellen Struktur, jüdisches und römisch-christliches Rechtsdenken ineinanderzulesen. Durch die Etablierung seines Konzeptes der Referenz als zentraler Strukturpunkt der menschlichen bzw. kulturellen Existenz, verleiht er jener »Spur des jüdischen Gesetzes, die sich in der Konstruktion des Überich als einer Leerstelle eingetragen«¹²² hat, eine maßgebliche Bedeutung für das abendländische Kultur- bzw. Rechtssystem, und bringt die »Dezentrierung des Subjekts, das nicht ›Herr im eigenen Haus‹ ist«¹²³ auf kultureller Ebene, d. h. für das monumentale Subjekt der Gesellschaft, zur Geltung.

Legendres Ansatz erweist sich somit als jüdisch-psychoanalytische Perspektive auf den römisch-christlichen Rechtsbegriff. Das Rechtssystem des Abendlands beruht ihm zufolge »auf der Grundlage der

120 Legendre, *La 901^{ème} conclusion*, S. 75.

121 Legendre, »*Das politische Begehren Gottes*«, S. 323.

122 Ladeur/Augsberg, »Der Buchstaben tödtet, aber der Geist machet lebendig?«, S. 462.

123 A.a.O.

gegenseitigen Befruchtung und der gelehrten Ausbalancierung der beiden Traditionen in der klassischen Institutionenlehre«. ¹²⁴ Unsere Rechtskultur ist damit aus zwei unterschiedlichen, aber voneinander abhängigen Interpretationsweisen hervorgegangen, die sich jeweils auf ihre Weise der Vermittlung zwischen Referenz und Subjekt widmen. Diese Relation charakterisiert Legendre zum einen als Spiegelverhältnis und zum anderen, im Sinne der exklusiven Inklusion, als Verhältnis der Verschachtelung: In gewissem Sinne wird der körperliche Bezug (als verdrängter) eingefasst in den geistigen Bezug zum Gesetz.

Schlussbemerkungen: Der literarische Text

Die Welt auf theatrale Weise, d.h. figurativ wie sprachlich, zu errichten, ist, so Legendre, der Imperativ, dem jede Kultur unterliegt. Die Gesellschaft sei eine »*Darstellung des Menschen und der Welt*, Gemälde einer *Weltanschauung*«. ¹²⁵ Durch den Text bietet die abendländische Kultur dem Menschen eine Projektionsfläche, ein Bild, in dem er sich wiedererkennen und seine kulturelle Identität konstituieren kann. Sowohl die Dimension des Bildes als auch jene des Wortes müssen dementsprechend durch den Text der Gesellschaft mobilisiert werden, um den Menschen »bis hin zum empfindlichen Punkt des Unsagbaren« zu berühren, und damit bis ins »Unbewusste, de[m] inneren Schauplatz des sprachbegabten Wesens« ¹²⁶.

»Es geht darum, sich ein Universum an Repräsentationen anzueignen, die Welt als Spiegeleffekt zu konstruieren und diese Schrift zu lesen.« ¹²⁷

Legendre zufolge beinhaltet die Begegnung des Subjekts mit dem Text der Gesellschaft also zwei Momente: zum einen die Selbsterkennung im Sinne eines Blicks in den Spiegel und zum anderen den Eintritt in die Schrift und die dadurch eingeleitete Umwandlung des Subjekts in einen integralen Bestandteil des normativen Textes, in ein Nomogramm. Anhand der Technik des Buchdrucks macht deutlich, dass diese Logik der

¹²⁴ Legendre, *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie*, S. 25. Und auf S. 23: »Die christliche Ordnung wurde nicht als Anfechtung der jüdischen eingerichtet, nicht als Anfechtung, die das Judentum zu seinen Ursprüngen zurückführen wollte, womit das Christentum sich als jüdische Häresie definiert hätte. Es wurde vielmehr auf der Basis einer Uminterpretation oder Umsiedlung des Judentums organisiert, die es sich zur Aufgabe machte, das Judentum anderswo hinzuführen und es in einer anderen Vorstellung der Vernunft anzusiedeln.«

¹²⁵ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 145.

¹²⁶ Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 163.

¹²⁷ Ebd., S. 167.

Spiegelung letztlich auch für jeden anderen Text gilt, d. h. für jene Texte, die nicht den Status eines heiligen Textes haben, wie das *Corpus Iuris Civilis*. Ihm zufolge hat der Text generell den Status als »montiertes Bild«. Er interpretiert, so erläutert Mein, das »*spiegelbildliche* Verhältnis von Lettern und Papier [...] als Analogon für das spiegelbildliche Verhältnis von Text und Leser [...]«. ¹²⁸ In seinen eigenen Worten:

»Die gedruckte Seite zu lesen, bedeutet, eine Bildmontage zu lesen, so *als ob* der Text den Platz eines Bildes besetzte, genauer: den Ort des anderen, der ich in einem Spiegel bin.« ¹²⁹

Gerade in der Konfrontation mit dem gedruckten Text scheint dementsprechend das die menschliche Existenz tragende *als ob* auf, über das sich die drei Schienen der Identitätskonstitution (Wort, Bild, Körper) zusammendenken lassen: Die »*reglose Konfrontation* der Lettern und des Papiers in der Druckkunst« ¹³⁰ liefert, so Legendre, ein paradigmatisches Beispiel für das »grundlegende *Als-ob*«, dem sich »[a]lle Formen von Kunst« unterwerfen, um sich der »monströsen Wirklichkeit« zu nähern. ¹³¹

»Die Welt bewohnen bedeutet ein Bild zu bewohnen, in dem ich mich wiedererkenne. Die klassische europäische Kultur betrachtete die Welt, die sie als Natur bezeichnete, wie ein Buch, das Ergebnis einer Schrift, die es zu entziffern gilt.« ¹³²

Die Begegnung mit der gedruckten Seite kommt somit einer Spiegelerfahrung gleich und mobilisiert zugleich die symbolische wie imaginäre Ordnung der Kultur.

Doch bedeutet das, dass auch der literarische Text die Fähigkeit besitzt, jene Normativität zu mobilisieren, die der heilige (Rechts)Text bzw. der große *Texte sans Sujet* durch seine Referenzfunktion, d.h. durch seinen in der Interpretation aufscheinenden Verweis auf den kulturellen Garanten, begründet und legitimiert? Legendres Bemerkungen über Poesie und Ästhetik lassen eine solche Schlussfolgerung sicherlich zu. Die Literatur als ästhetisches Produkt, das auf besonders intensive Weise das Zusammenspiel aus Wort, Bild und (Schrift-)Körper erfüllt, ist Teil jener Produktion, die an der Verschleierung des Abgrundes mitwirkt.

»Wir erleben die ästhetische Allmacht, ohne sie zu bemerken: Sie beruht auf dem Glauben an die Bilder. Immer wieder stoßen wir auf die unerhörte Dimension des Spiegeldogmas. Wer ein ästhetisches Werk erschafft, hat Teil an der gesellschaftlichen Manövrierung des Spiegels und damit an der Steuerung der Identität auf der kulturellen Bühne.

¹²⁸ Mein, *Choreografen des Selbst*, 69.

¹²⁹ Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 165.

¹³⁰ Ebd., a.a.O.

¹³¹ Ebd., S. 166.

¹³² Ebd., S. 165.

Die Kunst ist ein Identifikationsangebot, keine theoretische Schlussfolgerung. Ausgehend von einer Bühne, die wie der Spiegel trennt, wendet sie sich an den Narziss in jedem einzelnen von uns, und zwar im Modus des Symbolischen.«¹³³

Und so mobilisiert wie der juristische Text auch der literarische Text gegenüber dem Lesersubjekt das Spiel des Spiegels: Als Medium der sprachlich-normativen Strukturen der Alterität nimmt er den Platz des Anderen ein, in dem sich das lesende Subjekt wiedererkennen kann.¹³⁴ Als Medium der kulturell spezifischen Identifikation, erklärt Legendre, rekonfirmiert er die Einschreibung des Subjekts in die Ordnung der Referenz. Doch im Gegensatz zum juristischen Text ermöglichen die fiktionale Dimension des literarischen Textes und die tödliche Macht der Poesie die Konfrontation mit dem Chaos des Imaginären, mit dem Abgrund des Begehrens. Innerhalb des sicheren Rahmens seiner normativen schriftlich-sprachlichen Struktur dient der Text als »Fenster auf das Chaos«¹³⁵, er öffnet den Blick auf den Ursprungsort der Garanteninstanz, auf jene Dimension, in der aus dem Chaos, aus dem Prinzip der Indifferenz die normative Ordnung, das Referenzprinzip, hervorgeht, das Vernunft und Nicht-Wahn ermöglicht.

Legendre zufolge übernehmen jene »Phänomene, die wir Religionen, Mythen, Künste nennen«¹³⁶, die Aufgabe der »Metaphorisierung der Logik des Dritten [...]«¹³⁷, der »Reproduktion eines inauguralen Raums [...] – eine[] *Einfriedung*, die wir unterschiedslos poetisch, mystisch oder religiös (im antiksten Sinne des Wortes) nennen sollten. In diesem Raum erhalten die *Koketterien der Bindung* [*allégeance*] an das Gesetz [...] ihren Sinn«¹³⁸.

Die Ästhetik ist somit unlösbar mit dem Recht verbunden: Um den Abgrund zu verschleiern und aufrechtzuerhalten, um die Anbindung an das Gesetz ins Werk zu setzen, bedarf es der ästhetischen Gestaltung des anderen Schauplatzes des Rechts, aus dem die Subjekte ihre Antwort auf die Frage des *Warum?* beziehen können, über den sie ihre Identität in einem kulturell-institutionellen Sinnkontext verorten können. Jede Kultur leistet dies somit durch die ästhetische Unterfütterung der normativ wirkenden, das Verbot instituierenden Strukturen:

¹³³ Ebd., S. 171.

¹³⁴ James M. Mellard, *Using Lacan, Reading Fiction*, Urbana: University of Illinois Press 1991; vgl. Katrin Becker, *Zwischen Norm und Chaos: Literatur als Stimme des Rechts. Legendre, Kafka, Hoffmann*, München: Fink 2016.

¹³⁵ Vgl. Cornelius Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, Paris: Seuil 2007.

¹³⁶ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 188.

¹³⁷ Ders., *Gott im Spiegel*, S. 198.

¹³⁸ Ders., *Das politische Begehren Gottes*, S. 383.

»Noch nie wurde eine Gesellschaft regiert, noch nie hat sie gelebt und sich reproduziert ohne Gesänge und Musik, ohne Gedichte, ohne Choreografien und Riten, ohne die ästhetischen Schreibungen der menschlichen Einsamkeit, und sie wird es auch künftig nicht tun.«¹³⁹

Beide Interpretationsmedien, sowohl die Ästhetik als auch die normativen Strukturen der Institutionalität, d.h. Recht und Gesetz, haben den Auftrag, die Wahrheit, den dogmatischen Ort der Referenz, als Legitimationsfundament der Kultur, zu attestieren. Anders gesagt: Jede Kultur richtet über ihre ästhetischen wie normativen Diskurse jenen »Ort, an dem gewusst wird, auf absolute Weise [lieu où ça sait, absolument]«, ein¹⁴⁰, der als »logischer Ort [lieu logique]« die kulturellen Systeme mit der Wahrheit ausstattet, »denn alle Systeme müssen mit der Wahrheit bewaffnet sein.«¹⁴¹ Mit ihrem Eintritt in die institutionelle Ordnung erhalten die Subjekte der Kultur in ihrer spiegelhaften Relation zur Welt – über die ihnen dargebotenen Bilder, Masken, Texte, Diskurse – den Beweis für diese Wahrheit, der letztlich ein »nicht unfehlbarer Beweis [ist], den man hingegen nicht ablehnen kann, die wahrscheinliche Sicherheit (*probabilis certitudo*), das reflektierte Licht des Spiegels«.¹⁴² In der Kultur geht es somit darum, die Strukturen zu schaffen, »um durch die Sprache ein Unsprechbares darzustellen [représenter], das Wesentliche eines Manövers auszudrücken, das auf radikale Weise an das Unbewusste rührt, somit ein Wesentliches, das sich anders als auf poetische Weise, d.h. durch den Einsatz von Metaphern, nicht zum Ausdruck bringen lässt.«¹⁴³ Die poetische Struktur ist somit eine fundamentale Struktur der Kultur, die – auf normative oder ästhetische Weise – dem Unsagbaren Ausdruck verleiht, im Sinne jenes »von keiner Sprache je völlig erreichbare[n] Geheimnis[s]«¹⁴⁴, das Legendre zufolge »aus der Leere am Ursprung der Sprache entspringt«.

Legendre zufolge verführt die Ästhetik – und damit die Literatur – das Subjekt, sich dem Recht zu unterwerfen, indem sie sich an das Irrationale wendet, das Begehren anregt und dieses dann in die normativen Bahnen der Kultur lenkt.

* * *

139 Ders., »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, S. 164.

140 Ders., *L'Empire de la vérité*, S. 188.

141 Ebd., S. 188.

142 Ebd., S. 189f.

143 Ebd., S. 190f.

144 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Bd. 1 Gesammelte Werke. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 58.

Das Herzstück der dogmatischen Anthropologie, die Annahme einer Referenz, deren Werte in jeder Rede, in jedem Text und in jedem Bild widerhallen, führt Legendre zu einer Schlussfolgerung, die seinen Ruf als reaktionärer und traditionalistischer Philosoph zu untermauern scheint: Wenn jeder einzelne Text Teil des großen Textes ist, wenn jedes Wort von der Rede und den Bildern durchdrungen ist, die für die Kultur konstitutiv sind, dann scheint jeder interkulturelle Austausch unmöglich zu sein. Kulturelle Systeme sind, so konstatiert Legendre entsprechend, zu einer »unüberwindbare[n] Einsamkeit der Systeme«¹⁴⁵ bestimmt. Unter Verweis auf die »unverletzliche Autonomie des Träumers«¹⁴⁶ betont er die Unaus-tauschbarkeit der Normativität des Gründungsdiskurses, »als Diskurs über den universellen Grund, die universelle Vernunft [la Raison universelle]«¹⁴⁷, der die Ursache für das durch den Gründungsdiskurs errichtete »Prinzip der Grenze zwischen den Diskursen«¹⁴⁸ konstituiert.

Doch gerade in seinem dogmatisch-anthropologischen Textverständnis, das sich auf zwei widersprüchliche Interpretationstraditionen stützt, liegt der Schlüssel, um den Determinismus und den Kulturalismus, die seinem Ansatz angeblich innewohnen, zu durchbrechen.¹⁴⁹ Anders ausgedrückt: In der Betonung der konstitutiven Rolle des Abgrunds sowie der Bedeutung des Ästhetischen öffnet sich ein Zugang zur Kommunikation über die Grenze zwischen den Kulturen hinweg.

Und an dieser Stelle gilt es, den Blick erneut auf den literarischen Text zu richten.

Denn einigen wenigen literarischen Texten gelingt es, den LeserInnen in der Begegnung mit dem Abgrund die Kontingenz der sie umgebenden Ordnung zu vermitteln, andere Versionen der Referenz spürbar werden zu lassen: indem sie den normativen Rahmen des Textes selbst ins Wanken bringen, wie es z. B. Franz Kafka tut, mithilfe eines deterritorialisierenden, nicht-bedeutenden, nicht-symbolischen, »rein intensiven«¹⁵⁰ Sprachgebrauchs, der die legale Verbindung zwischen Bedeutendem und Bezeichnetem unterbricht; oder indem sie die kontingente Grundlage des Unterschieds zwischen Wahrheit und Fiktion und die Fragilität vermeintlich normativer Strukturen enthüllen (z.B. E.T.A. Hoffmann).¹⁵¹

¹⁴⁵ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 123.

¹⁴⁶ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 241.

¹⁴⁷ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 242.

¹⁴⁸ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 241.

¹⁴⁹ Zum Imperativ der Interpretation, der sich generell an jedes einzelne Subjekt richtet, vgl. die erhellenden Bemerkungen von Marina Laurent in *Weniger Glauben wagen. Ultramoderne Sinnkrisen nach und bei Pierre Legendre, Slavoj Žižek und Vladimir Nabokov*, München: Brill/Fink 2023.

¹⁵⁰ Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit 1975, S. 87.

¹⁵¹ Vgl. Becker, *Zwischen Norm und Chaos*.

Indem sie sich in die »ungreifbare Dichte des Spiegels«¹⁵² vorwagen, inszenieren diese literarischen Werke diese Dimension, in der Normativität und Chaos auf kulturell konstitutive Weise miteinander verschmelzen. Auf diese Weise weisen sie »auf eine wie auch immer unaussprechliche und undarstellbare andere Ordnung«¹⁵³ hin. Indem sie implizit »eine andere potenzielle Gemeinschaft, [...] ein anderes Bewusstsein, [...] eine andere Sensibilität«¹⁵⁴ skizzieren, lehren sie das Lesersubjekt, sein eigenes Wahrheitssystem, den Großen Text seiner eigenen Kultur, zu relativieren. Solche literarischen Werke ermöglichen es somit, den individuellen Imperativ der Interpretation gegenüber der Referenz zu spüren, einen kritischen Geist zu entwickeln, der »vermeiden muss, sich selber mit Autoritäten zu ersticken«.¹⁵⁵ Das lesende Subjekt kann also durch dieses vom literarischen Text geöffnete Fenster den Abgrund hinter dem *Trompe-l'œil* wahrnehmen, auf dem nicht nur seine eigene, sondern jede Kultur, d. h. jede Sprache, jedes normative System beruht. In diesen Fällen verleiht ihm die Literatur die Fähigkeit, die gemeinsame Basis der Kulturen zu erspüren, den Abgrund, der jeder Kultur zugrunde liegt. Und so ist der Schlüssel zur Überwindung der Einsamkeit der Systeme in Legendres Theorie selbst verborgen, wenn er erklärt:

»Was als Gesetz wirkt, ist ein Gefühl des Schwindels [vertige], die Konfrontation mit dem Abgrund. Eine solche Behauptung bleibt unverständlich, wenn wir nicht die Schwingung, das Zittern der Dinge in uns erkennen – eine Pendelbewegung zwischen Selbst und Welt –, wenn wir nicht von innen her die Distanz erleben, die das Schreiben ermöglicht.«¹⁵⁶

152 Gérard Raulet, »Der opake Punkt des Politischen. Kleists ›Penthesilea‹ als Gründungsmythos«, *Penthesileas Versprechen: Exemplarische Studien über die literarische Referenz*, hg. v. Rüdiger Campe, Freiburg i. Br.: Rombach 2008, S. 343–74, S. 368.

153 Raulet, »Der opake Punkt des Politischen«, S. 368.

154 Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Kafka*, S. 31.

155 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 479.

156 Legendre, *Der dogmatische Wert des Ästhetischen*, S. 164.

Die Spalte und das Winkelmaß¹

Ich werde zunächst (...) einer Pflicht nachkommen, die ich beim letzten Mal nicht erfüllt habe. Ich habe es nicht getan, weil ich dachte, es würde sich von selbst erledigen, aber da ich sogar in meiner Schule gesehen habe, dass niemand diesen Schritt getan hat, stellt dies für mich einen Anreiz dar, andere dazu zu bringen, ihn zu tun. Es gibt ein Buch, das gerade im »Champ freudien« erschienen ist (...), einer Reihe, die ich selbst leite. Wenn es in dieser Sammlung erschienen ist, hab ich natürlich nicht nichts damit zu tu, ich musste sogar die Aufnahme erzwingen. (...) Dieses Buch heißt – es ist ein Titel, der so gut ist wie jeder andere – : L'Amour du Censeur (Die Liebe des Zensors) und stammt von Pierre Legendre, einem Professor an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät. Voilà. Ich möchte alle, die – ich verstehe eigentlich nicht genau warum – sich hier um das versammeln, was ich sage, dringend dazu auffordern, dieses Buch zur Kenntnis zu nehmen, das heißt, es zu lesen, es mit ein wenig Sorgfalt zu lesen, denn sie werden etwas lernen ...

So eröffnet Jacques Lacan am 23. April 1974 die Sitzung seines Seminars *Les Non-dupes errent* und stellt damit ein Buch vor, das den Grundstein für ein imposantes Werk legt, das sich über vier Jahrzehnte erstreckt und in dem die Psychoanalyse allgegenwärtig ist, wenn auch in einer Ausprägung, die weder im eigentlichen Sinne klinisch ist,² noch sich der analytischen Theorie zuordnen lässt. Vielmehr ist sie auf zwei zentralen Ebenen zu verorten: einer anthropologisch-politischen und einer philologischen

- 1 Dieser Text verdankt K. Becker, B. Chaffel, R. Cucciniello und P. Musso wertvolle Hinweise und Anregungen. Ihnen sei dafür herzlich gedankt, ohne dass sie für Lücken oder Unzulänglichkeiten verantwortlich gemacht werden könnten.
- 2 Dies gilt jedoch nicht für seinen wahrscheinlich einflussreichsten Text, *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père* (Fayard: 1989), der sich als »kriminologische« Fallstudie präsentiert, die eine mögliche Konvergenz zwischen Psychoanalyse und Recht vorschlägt. Hier soll dieser Text, der in der analytischen Literatur bei weitem am häufigsten erwähnt und diskutiert wird – vgl. z. B. Franck Chaumon, *La loi, le sujet et la jouissance*, Paris: Michalon 2004 –, bewusst ausgeklammert werden und statt dessen jene Legendres im Vordergrund stehen, die den *Leçons* vorausgehen, sowie die Gesamtarchitektur der *Leçons*.

Ebene, die sich beide in einem gemeinsamen Ziel verflechten: eine *analytische Genealogie* des Rechts als symbolische Matrix der »modernen« Subjektivität zu entwerfen.

Das Phänomen des Mai 1968 beschwören: Das Projekt einer »Psychoanalyse der Institutionen«

Zur Zeit, als Lacan seine Zuhörer aufforderte, die *Liebe des Zensors* zur Kenntnis zu nehmen, trug Legendres Projekt noch nicht den Namen, den es später annehmen sollte: »dogmatische Anthropologie«³. Doch die Grundzüge seines Projekts lassen sich bereits erkennen: das Heranziehen der Psychoanalyse für eine Untersuchung der Institutionen oder vielmehr der Subjektivierungseffekte, die in und durch die Institutionen gezeitigt werden. So gesehen ist das Gesamtprojekt nicht ganz so extravagant, wie es beim Durchblättern des Auftaktwerks zunächst erscheinen mag (es ist nicht das erste Werk von Legendre, der bereits verschiedene gelehrte Werke zur Rechtsgeschichte und -philosophie vorweisen kann, jedoch das erste, das ein eigenes Diskursfeld begründet). Etwa zur gleichen Zeit entwerfen Louis Althusser – mit seinem berühmten Text *Idéologie et appareils idéologiques d'État* –, Michel Foucault oder Deleuze und Guattari, um nur die wichtigsten Figuren des strukturalistischen und poststrukturalistischen Denkens zu nennen, auf unterschiedliche, aber einander nicht fremde Weise das Projekt einer psychoanalytischen Anthropologie der institutionellen Funktionsweise. Das philosophische Denken suchte zu dieser Zeit nach einem psychoanalytischen Ansatz, um die Auswirkungen des Mai 1968 zu begreifen, jenes Moments, in dem plötzlich der Bereich des Politischen erweitert und das Spektrum des Staatlichen extrem breit konzipiert wurde und sich nunmehr auf seine Bildungs-, Gesundheits- und Freizeiteinrichtungen usw. erstreckte. Der Staat wurde so gewissermaßen auf eine Vielzahl von Dispositiven verstreut, die sämtliche Bereiche der

- 3 »Das griechische Wort dogma bezieht sich auf das, was scheint, was erscheint, was scheinbar und sichtbar ist, bis hin zur Verstellung. Damit führt uns das Wort, wenn man es mit doxa (...) verbindet, auf die beiden Seiten der Bedeutung (...), auf der einen Seite die Gründungsaxiome, Prinzipien oder Entscheidungen; auf der anderen Seite die Ehren, die Verschönerung, das Dekor« (P. Legendre, »Anthropologie dogmatique. Définition d'un concept«, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, n° 105, 1996, S. 25). In Verbindung mit dem Begriff »Anthropologie« suggeriert das Adjektiv »dogmatisch« also die Idee eines teilweise externen Blicks auf die axiomatischen und imaginären Apparaturen des Westens. In diesem Zusammenhang sei auf die radikal antiplatonische Position Legendres hingewiesen, der zufolge nicht zwischen Wahrheit (Axiomatik) und Schein (Doxa) unterschieden werden kann.

individuellen und kollektiven Erfahrung berühren, und war nicht mehr auf einen separaten, mehr oder weniger auf die Hegemonie einer Klasse zurückführbaren Körper beschränkt.

Im fortgeschrittenen Kapitalismus, ausgehend von den sogenannten »Trente Glorieuses«, ist der Staat nun der Gesellschaft und ihren Massenreproduktionsmethoden immanent. Dieses Motiv findet sich zur gleichen Zeit in einer breiten philosophischen Konstellation, die vom Marxismus bis zum Situationismus, von den Geisteswissenschaften bis zur Antipsychiatrie reicht.

Obwohl sich die Anfänge des legendreschen Werks in gewissem Maße auf solche Post-68er-Bedingungen zurückführen lassen – es fehlt nicht an Anspielungen, weder in *Die Liebe des Zensors* noch in seinen späteren Werken, und der Autor bleibt auch in späteren Werken seinem anfänglichen Sarkasmus treu⁴ –, scheint er in seinem *metapolitischen* Rückgriff auf die Psychoanalyse ganz anders vorzugehen. Denn für Legendre geht es weder darum, die 68er auf theoretischem Wege zu verlängern – wie in Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipe*, Ziel wiederkehrender Kritik in seinem Werk –, noch darum, die Entstehung neuer epistemisch-subjektiver Paradigmen zu vermessen, wie Foucault es tat. Was ihn interessiert ist ganz im Gegenteil, ein Verständnis für diesen Moment der *Krise* der Autorität zu entwickeln, für den der Begriff Mai 68 steht. Und zu diesem Zweck entwirft er das Projekt einer »Psychoanalyse der Institutionen«⁵, d.h. – indem er die Institution zunächst als Text betrachtet, oder eher als ein bestimmtes *Textregime*, das sich in und durch die Rechtsgeschichte stabilisiert hat – einer *Archäologie* der symbolischen Autorität im Westen, für die der Mai 68 sowohl eine Form der Erfüllung als auch den Untergang darstellt.

Diskurs des Dritten oder Diskurs des Meisters?

Im Folgenden sollen einige spezifische Figuren des Gebrauchs der Psychoanalyse im legendreschen Diskursdispositiv analysiert werden. Dabei steht insbesondere jener Zeitraum im Fokus, in dem sein Werk noch nicht die Form der unermüdlichen Systematisierung der *Leçons* angenommen hat (ein Dutzend Bände, zwischen 1983 und 2017 veröffentlicht, die aus seiner Lehre in der Abteilung für Religionswissenschaften der École Pratique des Hautes Études hervorgegangen sind). Doch soll

4 Vgl. zum Beispiel Pierre Legendre, *Vues éparées. Entretiens radiophoniques avec Philippe Petit*, Paris: Mille et une Nuits 2009, S. 45 ff.

5 Um die einfache und wirksame Formel aufzugreifen, die Michel de Certeau in seiner Rezension von *L'Amour du censeur* verwendet (»Psychoanalyse et institutions. La fondation de l'ordre dogmatique«, in *Nouvelles littéraires*, 29. April 1974, und neu aufgelegt in *Écrit du Temps*, Nr. 11, 1986, S. 104–106).

zunächst versucht werden, einige Kreuzungspunkte seiner theoretischen Vorgehensweise mit der freudschen und lacanschen Psychoanalyse herauszuarbeiten. In diesem Sinne sollen die Situation der 68er und ihre Auswirkungen auf Lacans Denken als Ausgangspunkt dienen. Es ist nicht einfach, in einer Formel zusammenzufassen, wie sich die Bedingungen des »Mai 68« in das Denken Lacans einschreiben, aber es besteht kaum ein Zweifel, dass sie dort bedeutende Spuren hinterlassen. Lacan lehnt es kategorisch ab, die 68er zu disqualifizieren und das revolutionäre Begehren auf einen Infantilismus oder eine ödipale Massenkrise zu reduzieren – wie es einige französische Freudianer tun würden (man denke an Béla Grunberger und Janine Chasselet Smirguel, in *L'Univers contestationnaire* (1969)). Ebenso wenig gibt er der freudo-marxistischen Versuchung nach, die libidinöse und die politische Ökonomie in einem Horizont allgemeiner Emanzipation zu konvergieren. Im Gegenteil, Lacan übernimmt sogar bestimmte Begriffe aus der marxistischen Theorie, wie den des Mehrwerts, um sie in seine eigene theoretische Perspektive zu übertragen. So entwickelt er bspw. Begriffe wie den der »Mehrlust« [plus-de-jouir], die darauf abzielen, die Tatsache festzuhalten, dass jede diskursive Ordnung, selbst der größte Protest, normative Effekte zeitigt, d.h. den Genuss einer neuen Sinnordnung. Diese Logik bezeichnet Lacan als »Diskurs des Meisters«, auch in seiner berühmten Rede an der Universität von Vincennes, jenem Tempel des linken Protests, wo er am Ende seines Vortrags folgende berühmte und verwirrende Formel ausspricht: »Was ihr als Revolutionäre anstrebt, ist ein neuer Herr. Ihr werdet ihn bekommen!« Jenseits ihrer humoristischen Komponente bringt diese Formel die Idee auf den Punkt, dass die Studentenrevolte von 1968 in Wahrheit eine Neugestaltung der Wissensökonomie auslöste, die weit davon entfernt war, das Wissen dem Markt zu entziehen, sondern vielmehr den Triumph des Letzteren bedeutete. Der »Streik des Wissens«, getragen von der 68er-Studentenbewegung, eröffnet eine allgemeine Aufwertung des Wissens, des Marktwettbewerbs und dessen bürokratischer Einrahmung.⁶ Der Diskurs des Meisters taucht damit indirekt hinter jenem Diskurs auf, der vorgibt, selbigen zu suspendieren oder vielmehr ihn zu unterwandern.

Neben einer solchen Desillusionierung gibt es bei Lacan jedoch auch eine bedeutsame theoretische Übersetzung des 68er-Ereignisses, die in der Theorie der sogenannten »vier Diskurse« zu finden ist. Dort geht es darum, die Tatsache zu akzeptieren, dass 68 durchaus eine weitreichende Relevanz hat. Zwar wurde bewiesen, dass es nicht ausreicht, »das Wort zu ergreifen«⁷, um eine hierarchische Bedeutungsordnung umzustößen, die dem Funktionieren der Sprache [langage] (welche von »Meistersignifikanten«

6 Vgl. Jean-Michel Rabaté, »68+I : Lacan's Année érotique«, *Parrhesia*, 6, 2009.

7 Vgl. Livio Boni, »La conjuration. Lacan autour de 68«, *Cahiers du GRM*, 2/2012, online verfügbar.

regiert wird) selbst innewohnt, doch bedeutet dies nicht, dass die Struktur einer solchen Ordnung nicht verschiedene Aussagepositionen zulässt. In seinem eigenen theoretischen Jargon wird Lacan die Position, die den Diskurs des Meisters herausfordert, als »Diskurs des Hysterikers« bezeichnen; als »Diskurs der Universität« seine Überprüfung durch das Wissen; und als »Diskurs des Analytikers« den Versuch, diese »phallogozentrische« Struktur⁸ und ihre Wechselfälle zu beleuchten. All diese Diskursmodi sind Varianten des Diskurses des Meisters, da es keine diskursive Ordnung ohne einen Leitsignifikanten gibt. Doch gleichzeitig beabsichtigt Lacan mit der Theorie der vier Diskurse, eine gewisse Diffraktion des symbolischen Garanten zu erfassen. Dieser trägt nunmehr eine differenzielle Topik, die andere Modulationen und Aussagepositionen umfasst, von der hysterischen Subversion (Herausforderung des Wissens) über das Gestell des Wissens (Diskurs der Universität) bis hin zur analytischen Dezentrierung. Diese Modi sind sowohl logisch – und damit transhistorisch – als auch auf eine bestimmte Dekonstruktion der Autorität zurückführbar, für die der Mai 68 einen emblematischen Moment darstellt.

Dieses kursorische Erwähnen der Auseinandersetzung Lacans mit den 68ern und das Nachzeichnen seines Versuchs, ein differenziertes Bild der subjektiven Deklinationen des Phallus (eine weitere mögliche Bezeichnung des Herrensignifikanten) zu skizzieren, soll dazu dienen, von vornherein ein kontrastives Element zu Legende einzuführen, bei dem die Alternativen wesentlich drastischer erscheinen: das Chaos (das er eher unter der Kategorie »Verrücktheit« oder »Wahnsinn« versteht) oder aber der Dritte. Letzterer bezeichnet in sehr unterschiedlichen Formen jegliche symbolische Transposition der Welt, mit Hilfe eines Zeichensystems, das ausreichend strukturiert ist, um den Menschen aus dem »wahnhaften Schmelztiegel« herauszuholen, den er aufgrund der Tatsache, ein »sprechendes Tier« zu sein, in sich trägt. Mit anderen Worten: Der Zugang zur Sprache ist mit einem Exzess verbunden und birgt das Risiko des »Wahnsinns«, der als radikale Dissoziation zwischen dem triebhaften Körper und den Bedeutungseffekten zu verstehen ist. Daraus ergibt sich die »logische« Notwendigkeit eines zusätzlichen, symbolischen Körpers, einer dritten Form, die das »sprechende Wesen« an den Anderen andockt. Die Sprache reicht kaum aus, es bedarf eines instituierten Körpers (»*vitam instituere*«)⁹, um den sprechenden lebendigen Körper in die sprachliche Ordnung zu überführen.

8 Nach den Begriffen des Konzepts, das von Jacques Derrida ab *De la Grammatologie* (1966) eingeführt wurde, indem er »Phallogentrismus« und »Logozentrismus« zusammenführt.

9 Diese Formulierung aus den Digesten (einem Abschnitt des *Corpus Iuris* von Justinian) ist ein veritables Leitmotiv der legendreschen Forschung.

Die Ursprünge der westlichen symbolischen Montage: Zähmung der christologischen Schize

Die Funktion des Dritten besteht für Legendre somit darin, den instinktiven Körper zu teilen, durch einen Fangapparat, könnte man sagen, der die symbolische Funktionsweise in einen getrennten Raum einschreibt. Ein solcher Raum ist von Anfang an ein *genealogischer* Raum, insofern als er eine Form des Inzesttabus einführt – das als logisches Prinzip der Trennung des sprechenden Subjekts von sich selbst verstanden wird – und den lebenden Körper mit den grundlegenden symbolischen Tätowierungen – Geburt, Geschlecht, Tod – kennzeichnet, die das Subjekt teilen, ihm Zugang zu einem zweiten Leben verschaffen, es aus sich selbst herausreißen und in ein »größer als sein selbst« eingliedern.

Jede Kultur hat jedoch ihre eigene Art und Weise, diese Verdoppelung des Körpers des Subjekts zu bewerkstelligen. Mit anderen Worten, jede Kultur hat ihre eigene totemistische Organisation (ihre Art, das Verbot, den Ursprung und die eigenen Identitäten zu organisieren). Im Westen, dem zentralen Forschungsgegenstand der dogmatischen Anthropologie – die sich allerdings nicht scheut, sich auch in andere kulturelle Kontexte, insbesondere den afrikanischen und japanischen, vorzuwagen –, scheint sich alles um die Abstimmung des Verhältnisses dreier grundlegender Konzepte zu drehen, des Textes, des Bildes und des Körpers.

Um die komplexe Archäologie des westlichen Dritten, die Legendre im Laufe seiner *Leçons* immer weiter verfeinert, auf den Punkt zu bringen, könnte man sagen, dass das gesamte »römisch-kanonische Monument« darauf abzielt, den »wahnhaften Schmelztiegel«, der das Christentum seit seinen Ursprüngen beschäftigt, zu gestalten – d.h. jenes Regime des »subjektlosen Textes«, das vom kanonischen Recht errichtet wurde, das sich weitgehend auf die Tradition des römischen Rechts stützt und eine geschickte Mischung aus theologischem Diskurs, Zivilrecht und institutioneller Konstruktion (zunächst der Kirche, dann des Staates) darstellt. Für den Autor von *Die Gesellschaft als Text*¹⁰ beinhaltet das christliche Mysterium des geopferten Menschengottes ein irreduzibles Element von Wahnsinn. Der »Geniestreich« des Abendlandes bestehe hingegen darin, dass es diesen wahnhaften Gründungsmoment unermüdlich bearbeitet, ohne ihn abzulehnen, indem es ihn in einen Rahmen einbette, der seine imaginären Exzesse entschärfe (z. B. die grundlegend narzisstische Idee, dass Gott der Doppelgänger des Menschen sei). Aus diesem Grund ist

10 Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 5, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012. Wie der Titel bereits andeutet, handelt es sich um eine Zusammenfassung der Axiomatik, die in den *Leçons* verwendet wird.

die Kategorie des *Korpus* von entscheidender Bedeutung, die in der Scholastik sowohl den politischen Körper der Kirche, als historische Verkörperung Christi, als auch ein bestimmtes – von den Legisten etabliertes – *Regime der Textualität* bezeichnet, das neben dem der Heiligen Schrift steht und an die römische Tradition des *ius civilis* anknüpft. So eröffnet sich die Möglichkeit, eine geschichtete, komplexe und offene politische Organisation zu konzipieren.

Die Genialität des Westens besteht jedoch nicht nur darin, diese Art der kalten Verschmelzung zwischen dem Glauben an den mystischen Körper Christi und der Konzeption eines *Korpus* kanonischer Texte zu realisieren (die nun von den heiligen Texten unterschieden werden). Diese doppelte Körperlichkeit spiegelt sich darüber hinaus in einer ebenso entscheidenden politisch-institutionellen Anordnung wider, und zwar dem »päpstlichen Prinzip«, dem zufolge der Körper des souveränen Pontifex sowohl Christus *repräsentieren* (aber nicht verkörpern) und gleichzeitig die Fundiertheit des kanonischen Systems des »subjektlosen Textes« *garantieren* soll, gemäß dem Bild des Papstes als »lebendige Schrift«, das sich im Zuge der gregorianischen Reform (11. Jahrhundert) verfestigte.

Das »päpstliche Prinzip« brauchte also mehrere Jahrhunderte, von der Krönung Karls des Großen durch Leo III. im Jahr 800, die den »Gewaltstreich« des Bruchs mit Byzanz, dem Erben Roms, markierte, bis hin zur gregorianischen Reform, bis der Pontifex das Zusammenspiel aus dem mystischen Körper und dem Körper des Gesetzes zu inkarnieren begann. Dieser Prozess gipfelte im »Dekret von Gratian« (*Concordia discordantium*, 1140), einer gigantischen Arbeit zur Harmonisierung tausender von Texten – apostolischen, patristischen, liturgischen, konziliaren, bischöflichen und juristischen (sowohl römischen als auch fränkischen) –, die nun unter einem einzigen textuellen Regime zusammengefasst wurden: dem *Kanon*, der parallel zur Bibel galt, aber *autonom* war, den politischen Körper der Kirche begründete und durch deren Oberhaupt, den Papst, garantiert wurde.¹¹

Ohne auf die Einzelheiten dieser historischen – oder sogar historisierenden¹² – Archäologie des Symbolischen eingehen zu können, seien hier einige zentrale Punkte genannt:

1. Das enorme Gerüst des römisch-kanonischen Rechts verarbeitet das Trauma des radikalen Einschnitts, der durch das Aufkommen des Christentums verursacht wurde, indem es die Kontinuität mit der

11 P. Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident. Le monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*. Leçons IX, Paris: Fayard 2009.

12 »Geschichtliche« Dimension im Sinne Heideggers, d. h. sowohl historisch als auch »schicksalhaft«, die von Legendre ausdrücklich eingefordert wird. Siehe z. B. Pierre Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain. Chemins réitérés du questionnement*. Leçons X, Paris: Fayard 2017, S. 12.

römischen Welt wiederherstellte, die sich auf das Zivilrecht und die Idee eines universellen Imperiums stützte.

2. Die fortschreitende Autonomisierung des kanonischen Textregimes schafft die Grundlage für einen »technischen« Gebrauch der Textualität selbst, *aller* Textualität, so dass das Aufkommen der Aufklärung, die Säkularisierung der westlichen Gesellschaften und der moderne Industrialismus selbst als reine Folgen dieser – von der scholastischen Arbeit im Mittelalter ererbten – Autonomisierung des Textes betrachtet werden.
3. Dasselbe gilt für die moderne Staatsform, die immer auf die eine oder andere Weise Schuldnerin der politisch-symbolischen Erfindungen bleibt, die die römische Kirche gestaltet haben (man denke nur an die Frage der »zwei Körper des Königs«, die von Kantowicz beleuchtet wurde; oder an die Frage nach der Bildung des Klerus als einer von der weltlichen Macht unabhängigen hierarchischen Körperschaft, die in vielerlei Hinsicht die Bildung des Staates vorwegnimmt).
4. Trotz ihrer symbolischen Performativität sind all diese »dogmatischen Konstruktionen«, auf denen der sogenannte Westen errichtet wurde, von einem unauslöschlichen Teil an Unvernunft geprägt, den sie zu stellen versuchen und der jederzeit im Herzen der symbolisch-institutionellen Konstruktionen zum Vorschein kommen kann. Schlimmer noch, die institutionellen Konstrukte können selbst zu delirieren beginnen und so bei ihrer Transduktionsarbeit versagen und den Wahn in das Herz der Macht tragen.¹³

Der Spiegel: anti-narzisstisches Dispositiv und Matrix aller symbolischen Institutionen.

Ein entscheidender Bezugspunkt bei Legendre ist das »Spiegelstadium«, das Hauptelement der lacanschen Theoriebildung, für das er eine außergewöhnliche Lektüre vorschlägt. Um es auf den Punkt zu bringen: Bei Lacan dient das Spiegelmotiv dazu, ein Bild der *imaginären* Formierung des Ichs zu vermitteln – das Subjekt muss sich in seinem *Bild* erkennen,

- 13 Der Hitlerismus ist in diesem Sinne nur der krasseste Fall eines solchen Versagens, den Legendre als »symbolischen Vatermord«, als Mord am Juden als »Vorfahren«, betrachtet und dessen Konsequenzen für die westlichen »post-hitlerischen« Gesellschaften inkommensurabel sind, gerade in dem Sinne, dass wir noch nicht damit abgeschlossen haben, ihre Tragweite zu ermes- sen (siehe z.B. P. Legendre, »L'attaque nazie contre le principe de filiation«, *Leçons IV, suite 2. Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, in Zusammenarbeit mit A. Papageorgiou-Legendre, Paris: Fayard 1990).

um sich mit sich selbst identifizieren zu können, und zwar in einem Stadium seiner Entwicklung, in dem das innere Bewusstsein der Einheit des eigenen Körpers noch nicht gegeben ist. Dies ermöglicht jene Art der Selbstdarstellung, die sowohl die Entstehung des Ichs vorwegnimmt als auch es von einem teilweise äußeren Bild entfremdet. Bei Legendre hingegen wird das Spiegelstadium nicht als Moment der imaginären Gründung des Subjekts, sondern der *symbolischen* Gründung betrachtet. Es ist nicht so, als würde das symbolische Moment in der lacanschen Version fehlen (die Hinwendung des Kindes zum Erwachsenen, von dem es verlangt, seine Selbsterkenntnis zu bestätigen, wodurch die Szene auf den Anderen verlagert wird). Doch lässt Legendre die beiden Szenen zu einer einzigen verschmelzen und macht so den Spiegel zum Ort der simultanen Manifestation des Selbst und des Anderen, als »Ort der Trennung von sich selbst und Nährboden für alle Möglichkeiten zugleich«.¹⁴ Aus dieser Kondensation zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen leitet sich die instituierende Macht des Bildes oder des »Imaginalen« ab.

Versuchen wir, diesen Punkt weiter zu veranschaulichen und zu entwirren, um die Diskontinuität mit Lacan in diesem entscheidenden Punkt genauer zu erfassen. »Um zwei zu sein, muss man drei sein«, so lautet Legendres immer wieder wiederholte Kurzformel für die trennende dritte Instanz.¹⁵ Die Diffraktion des Spiegels ermöglicht es dem Subjekt, mit Hilfe einer Verschiebung aus einer narzisstischen Selbstaffektion herauszutreten. Der Spiegel, der bei Lacan eher ein Stadium der *Libido* als eine empirische Probe bezeichnet (der Jubel über das Gefühl der Einheit des Selbst), wird bei Legendre zum matrizenhaften Dispositiv einer Transfiguration, die den Zugang zur Subjektivierung als Trennung von sich selbst ermöglicht. Das Bild, der Text, Gott, der Staat, d.h. alle grundlegenden anthropologischen Institutionen des Westens, lassen

14 Pierre Legendre, *La 901^e Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison, Leçons I*, Paris: Fayard 1998, S. 245. Der Autor wirft Lacan offen vor, das imaginäre Moment des Spiegels als »entfremdende Identität« zu sehr in den Vordergrund gestellt zu haben, was dazu geführt habe, dass er die »duale Dimension« der spiegelbildlichen »Verkennung« zu stark betont und die »instituierende« Dimension des Spiegels als Dritter übersehen habe. Mit anderen Worten, der Dritte gibt sich zunächst als »Repräsentation«, als Möglichkeit für das Subjekt, sich von sich selbst zu trennen und so dem rein narzisstischen Echo zu entkommen. Zu dieser »imaginären« Basis des Symbolischen siehe Pierre Legendre, *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.

15 Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident. Leçons IV*, Paris: Fayard 1985, S. 57.

sich in gewisser Weise als Avatare des Spiegels begreifen, jenes gefährlichen und grundlegenden Ortes, an dem die Loslösung des Subjekts aus seiner Verankerung im »Magma« des tierischen Lebens begründet wird.

So hat die paradoxe Zäsur, die durch den Dritten bzw. den Spiegel eingeführt wird, nicht nur die Funktion, die Trennung von sich selbst einzuführen, sondern auch, sie zu verschieben, zu sublimieren und als getrennten Ort zu etablieren, der verhindert, dass das Subjekt sich vollständig und spontan mit sich selbst identifiziert (das mit sich selbst Verhaftetsein, das quasi im transzendentalen Sinne die Bedingung für den Inzest darstellt, dessen Verneinung das Prinzip jeder symbolischen Ökonomie ist). Zwischen dem Ich und dem Selbst gibt es also einen *Schirm*, und dieser Schirm wirkt immer wie ein Spiegel, der das Subjekt an einem anderen Ort einschreibt, auch wenn dieser Ort ihm sein eigenes Bild zurückzuwerfen scheint. Mit anderen Worten, der Spiegel-Schirm ist im Grunde ein anti-narzisstisches Dispositiv, das dazu dient, die gescheiterte Spaltung von Narziss zu vereiteln, der im Mythos an die Existenz seines Doppelgängers glaubte, was ihn zum Mord (an sich selbst) trieb. Selbstmord, Mord und Inzest sind lediglich die drei logisch-solidarischen Schicksale des ungetrennten Subjekts, das so die symbolische Triangulierung mit sich selbst verpassen würde.¹⁶

Hier befinden wir uns ganz nah an der psychoanalytischen Konzeption des primären Narzissmus (und der Konstitution des Ichs als sekundäre Form des Narzissmus), doch zugleich auch ganz woanders. Denn Legendres Ziel ist es, aus der Aneignung eines Teils der analytischen Theorie nicht weniger als eine allgemeine Intelligibilität der großen Kategorien zu gewinnen, mit denen die »transindividuelle« Konstitution des »abendländischen« Subjekts über einen langen historischen Zeitraum hinweg bestimmbar wird. Es scheint, als sei dieser Prozess der um die großen dogmatischen Kategorien (Text, Gesetz, Vernunft, Gott, Staat usw.) herum organisierten symbolischen Akkumulation die zivilisatorisch-abendländische Übersetzung einer Logik des Über-Ichs (der Begriff des Über-Ichs ist als solcher bei Legendre praktisch nicht vorhanden und dennoch in seiner Logik allgegenwärtig), ohne die wir wieder in das Chaos der Ununterscheidbarkeit, des Inzestuösen und der mörderischen Grausamkeit zurückfallen würden.

In diesem Zusammenhang gilt es, einen weiteren Punkt hervorzuheben, der die Perspektive Legendres auf die unüberwindbare Funktion des Dritten weiter verkompliziert und so verhindert, dass sie sich auf eine quasi-formale Ordnung zurückführen lässt: dessen *fiktiver* Charakter, auf den der Rechtsanalytiker immer wieder hinweist. Denn das

¹⁶ Zum biblischen Motiv des Mordes als »Tötung einer Welt«, das vom Autor in die Idee der Psychoanalyse eingegliedert wurde, vgl. Legendre, *Das Verbrechen des gefreiten Lortie*, S. 181 ff.

Symbolische bezieht sich bei Legendre sowohl auf ein *fiktionales Dispositiv* als auch auf historisch instituierte *logische Formen*.

So soll deutlich werden, dass die verallgemeinernde Metapher des Spiegels als Matrix jeder Drittheit ihren *technischen* Ursprung nie vollständig aufgibt. Der Spiegel ist ein Dispositiv, eine *mekané* im griechischen Sinne des Wortes. So wie die *mekané* im griechischen Theater die Utensilien bezeichnete, mit denen am Ende der Inszenierung einer Tragödie das Eingreifen der Götter simuliert wurde, so ist auch der Dritte bzw. der Spiegel neben seiner symbolischen Funktion immer schon eine »Fiktion«. Eine Fiktion, die vor dem Hintergrund einer ursprünglichen »Leere« *instituiert* wird, nämlich der Sinnlosigkeit des Lebens als solches für das sprechende Wesen, das sich von seiner tierischen Immanenz losgelöst hat.

Eine verkannte Staatsmacht: die genealogische Funktion

Nach Grundlegung dieser Prämissen müssen wir von vornherein auf jeglichen Anspruch verzichten, ein synoptisches Bild von Legendres Werk zu zeichnen. Vielmehr soll es darum gehen, einige Punkte herauszugreifen. Und so werden wir uns auf zwei Punkte konzentrieren, die in seinem Werk immer wieder auftauchen: die Frage nach der genealogischen Funktion des Staates und die Idee, dass die Psychoanalyse ein »Unfall des Denkens« in der Geschichte der »westlichen Montage« sei. Es reicht hingegen nicht, diese beiden Fragestellungen aus der Gesamtheit zu lösen, da sie bei Legendre allgegenwärtig sind. Wir müssen den Fokus noch weiter verengen und zwei emblematische Fälle untersuchen, die in zwei Texten behandelt werden, die dem systematischen Aufbau der *Leçons* vorausgehen. Es handelt sich um *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote* (1976) sowie um einen kleinen Text aus dem Jahr 1980, dessen Titel ein Satz ist, der dem »Rechtsgelehrten« und Kaiser Justinian zugeschrieben wird: »*Les Juifs se livrent à des interprétations insensées*« – »Die Juden interpretieren verrückt«. Dieser Text soll unseren Lektüreweg beschließen.

Beginnen wir also mit der Frage der Bürokratie und ihrer genealogischen Dimension. Man könnte sagen, dass Legendre in seinem Buch *Jouir du pouvoir*, das kurz nach *L'Amour du Censeur* (*Die Liebe des Zensors*) erschienen ist, im Wesentlichen ähnliche Bedenken wie Foucault hinsichtlich der Subjektivierungseffekte der staatlichen und parastaatlichen Apparate äußert. Jedoch tut er dies auf seine Weise, d. h. indem er sich innerhalb jener symbolischen Ökonomie bewegt, die allein ihn beschäftigt. Dies ist zum Beispiel bei seiner bemerkenswerten Analyse der Geburt des Beamtensubjekts der Fall. Nach allem, was wir über das päpstliche Amt als Synthese von Text und Körper gelernt haben, könnte man eine

»phallische« Symbolik des Beamtentums erwarten, das über eine Art hierarchische Emanation als weitreichendes Mittel zur Identifikation mit dem Souverän konzipiert ist. Auch wenn ein solcher Aspekt durchaus präsent ist (»Jeder Beamte ist königlich entfremdet, denn er repräsentiert auf mystische Weise den verkleideten Souverän, der er seinerseits durch eine juristische Verkörperung vorgibt zu sein. Die Bürokratie beginnt dort, im heiligen Theater.«¹⁷), spürt Legendre die symbolische Genealogie der modernen staatlichen Bürokratie anderswo auf: in einer Spaltung des Eigentumsbegriffs selbst. Was ist damit gemeint? Der Kern des Problems, das in einem Kapitel mit dem Titel »D'un désir matriotique« [»Über ein matriotisches Begehren«] behandelt wird, betrifft die Frage des Erbes. Was Eigentum im rechtlichen Sinne auszeichnet, ist die Tatsache, dass es übertragen werden kann. Der Beamtenstatus, der historisch gesehen die Entstehung des Eigentums als unveräußerliches Recht begleitet, scheint sich durch einen gewissen Verstoß gegen die Eigentumsgesetze auszuzeichnen:

»Niemand hat bisher eine plausible Erklärung für jene Tatsachen geliefert (...), die ich in einer trivialen Frage zusammenfassen möchte: Warum ist der Gedanke zulässig, dass die Ehe eines Metzgers in Anbetracht des Staates mehr oder weniger interessant ist als die Ehe eines Finanzbeamten, und was rechtfertigt die Vererbung des Berufs in einem Fall, wenn sie im anderen Fall rechtlich verweigert wird?«¹⁸

Hinter der scheinbaren Naivität dieses Erstaunens verbirgt sich eine für den Analytiker und Juristen weitreichende Frage, nämlich die nach dem Staat als genealogischem (De-)Regulierer. Die Eingliederung des Beamtensubjekts in den Staat würde sozusagen die Kategorie des Eigentums selbst stören, denn auf der einen Seite hätten wir vermitteltes Eigentum, das »von Vater zu Sohn« vererbt wird (der Vater ist hier eine rechtliche »Substanz«, die durch eine Reihe von metonymischen Figuren ersetzt werden kann¹⁹). Auf der anderen Seite würde dies eine massive Zugehörigkeit zum Körper des Staates selbst bedeuten, die eher »matriotisch« als »patriotisch« wäre und allein eine symbolische Erbschaft umfassen würde. Mit anderen Worten: Der bürokratische Staat geht seine eigene genealogische Wette ein. Er reaktiviert gewissermaßen den Zwist zwischen *Vatertum* und *Muttertum*, der von Bachofen deutlich herausgearbeitet wurde – einem Autor, der für Freud bedeutsam war und bei Legendre eine konstante Bezugsgröße darstellt.²⁰ Im Gegensatz zu Bachofen geht es Legendre jedoch nicht darum, in der symbolischen Ökonomie das »mütterliche Reich« dem »väterlichen Reich« gegenüberzustellen. Vielmehr ist es ihm ein Anliegen, die

17 Pierre Legendre, *Jouer du Pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris: Minuit 1976, S. 207.

18 Ebd., S. 204.

19 Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, S. 172.

20 J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht*, Stuttgart: Kraus und Hoffmann 1861.

Subsumtion der symbolischen sexuellen Differenz unter institutionelle Entitäten oder rechtliche Konstruktionen zu betrachten, die dabei das Prinzip der Widerspruchsfreiheit überwinden, indem sie die beiden »Reiche« miteinander verbinden. Für Legendre trifft dies auf die symbolische Rolle des Staates in der Etablierung des Beamtentums zu, aber ebenso auf so grundlegende anthropologisch-rechtliche Kategorien wie jener des *matrimonium* (der lateinische Begriff für die Vermählung, wörtlich: »das Vermächtnis der Mutter«; und jener des »Mutterlandes«).

So besteht ein wesentlicher Beitrag der *Leçons* darin, zu versuchen, die philologischen Windungen, die Wendungen und Verdrehungen dieses unzureichend erforschten Aspekts der Staatsmacht zu beschreiben: Die Macht, Sexualität und Abstammung unter der Ägide symbolischer Konkrektionen zu verbinden, die – trotz Legendres Beharren auf dem »Vaterprinzip« – doppelte elterliche Instanzen verkörpern, ähnlich der Entwicklung des Konzepts des Über-Ichs bei Freud, das ab »*Das Ich und das Es*« als unbewusste Figuration des Elternpaares betrachtet wird und nicht mehr nur als Idealisierung des toten Vaters.²¹ Der Staat wird also weder als (repressiver) Triebregulierer noch als Projektion der Familienordnung betrachtet – wie man aus freudo-marxistischer Sicht argumentieren könnte –, sondern als Betreiber einer symbolischen Anordnung (durch das Gesetz und seine Institutionen) dieser beiden Ebenen. Durch das Recht werden die sexuelle Differenz und die Frage nach der Herkunft kollektiv verknüpft und erhalten einen Sinn. Das aus dem römischen Recht stammende Adoptionsrecht mit seiner Abstraktionsebene in Bezug auf die Vorstellung vom Vater, die sich in der rituellen Bittformel ausdrückt, die den Akt begleitete: *ex patre natus* (»vom Vater geboren«); sowie die »westliche monogame Ehe« mit ihrer subtilen Art, einen »eingebildeten Inzest« einzuführen, insofern als die Ehe das Element Mutter für den Ehemann und das Element Vater für die Ehefrau fabriziert, und dies zugunsten der sozialen Ordnung;²² oder die aus dem Mittelalter stammende Formel »für das Vaterland sterben«, ²³ ohne die

21 Vgl. zu diesem Punkt Étienne Balibar, »L'invention du Surmoi. Freud et Kelsen 1922«, in: É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris: PUF 2011, S. 423–429.

22 Zur symbolischen Rahmung des Inzests durch die Institution der monogamen Ehe vgl. vor allem Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*. Der Autor unterstreicht in seinen *Leçons* regelmäßig, dass die Etymologie des Wortes Inzest nicht nur auf die Verneinung von *castus* (»erzogen«) verweist, sondern auch auf das Verb *careo* (»fehlen«), so dass das inzestuöse Subjekt nicht nur dasjenige ist, das ein Tabu verletzt, sondern zunächst und vor allem dasjenige, *das den Mangel ablehnt*.

23 Vgl. zur Vertiefung dieses Punktes Pierre Legendre, »Présentation«, in E. H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, trad. par L. Mayali et A. Schütz, Paris: Fayard 1984.

die Geschichte der Entstehung moderner Nationalstaaten unverständlich bliebe: Dies sind nur drei zentrale Beispiele aus dem großen legendreschen Katalog der genealogischen Macht des Staates. Diese ist letztlich als Fähigkeit zu begreifen, das »absolute Geschlecht« durch seine »Totemisierung« dem Symbolischen zuzuschreiben, wodurch drei Fliegen mit einer Klappe geschlagen sind: Sie führt ein Verbot in die intersubjektiven Beziehungen ein (Inzesttabu), weist dem sprechenden Subjekt einen Platz zu (genealogische Funktion) und fängt die durch die sexuelle Differenz hervorgerufene Angst auf in symbolisch gemischten, wenn auch asymmetrischen »Emblemen«, in denen das väterliche Prinzip durch eine metonymische Äquivalentenkette auf der Seite dessen steht, was Gesetzeskraft hat; das mütterliche Prinzip hingegen scheint auf Punkte des Absoluten (Geburt, Tod) zu verweisen, die jedoch konstitutiver Teil jeder Ursprungsmythologie, jeder Logik des *genès* und somit der symbolischen Ökonomie sind.²⁴

Eine Ordnung ohne Außen?

Es scheint daher etwas voreilig, Legendres psychoanalytisch orientierte Anthropologie als drastische Äquivalenz zwischen symbolischer Funktion und väterlichem Prinzip zu begreifen, auch wenn unbestreitbar ist, dass die symbolische Ordnung und ihre institutionellen Verkörperungen dem Männlich-Väterlichen und dem Weiblich-Mütterlichen zwei sehr unterschiedliche Funktionen zuweisen: im Falle des Vaters, die zu repräsentieren oder besser gesagt »eine Repräsentation zu repräsentieren«, und im Falle der Mutter, das Gerüst des Symbolischen mit Punkten des Absoluten (Geburt, Tod) in Verbindung zu bringen. Es ist daher verständlich, dass seine *Leçons* selbst aufmerksamen und differenzierenden LeserInnen wie dem Psychoanalytiker Michel Tort nicht nur als eine Erinnerung an die (symbolische) Ordnung, sondern als ein »Aufruf zur Ordnung« erscheinen können:

»Zu Beginn (...) konnte man das Gefühl haben, dass die Psychoanalyse, die als ›antidogmatische Ausgeburt der Aufklärung‹ bezeichnet wird, eine neue Lesart der Frage der Macht ermöglichen würde, und der amourösen Unterwerfung, die sich um die Macht herum organisiert. Und die seit der Gründung des päpstlichen Prinzips anhält (...) Das skizzierte Programm ist verlockend. Aber Legendres Hauptanliegen weicht immer mehr davon ab, ganz so als sei er nach einem kritischen

- 24 Für eine kritische Einschätzung der symbolischen Rollenverteilung zwischen männlicher und weiblicher Polarität bei Legendre, vgl. Jeanne Favret-Saada, »La-pensée-Lévi-Strauss«, *Journal des anthropologues*, 82–83, 2000, insbesondere S. 7–9.

psychoanalytischen Moment (der päpstlichen Sexologie) nach und nach vom Geschlecht des Papstes verführt worden.«²⁵

Tatsächlich eröffnen die ersten drei metapsychoanalytischen Bücher Legendres – *L'Amour du censeur* (1974), *Jouir du Pouvoir* (1976) und *La passion d'être un Autre. Étude sur la danse* (1978) – eine Reihe von Fragen, anstatt zu versuchen, auf sie erschöpfend einzugehen, wie es in den späteren *Leçons* oft der Fall ist. Kann man sich auf die Psychoanalyse berufen, um eine Art Auto-Anthropologie zu entwerfen? Ist es möglich, den Diskurs des Rechts zur totemischen Form des Westens schlechthin zu machen? Und wenn das Recht als Übersetzung der totemischen Logik fungiert, in welchem Maße ist es rational (bewusst) und in welchem Maße irrational (unbewusst), selbst wenn es völlig »logisch« ist? Welche Formen der Ordnung und welche Formen des Wahns werden also durch das Recht hervorgebracht, nicht im Sinne seiner Anwendung, sondern auf der Ebene seiner das Subjekt begründenden Kraft? Dies sind durchaus sinnvolle Fragen, die sich in seinen frühen analytischen Arbeiten abzeichnen, die jedoch in dem umfangreichen Fresko der durchaus reichhaltigen *Leçons* dazu neigen, sich unbeantwortet wieder zu verschließen. Dazu schreibt der erwähnte Michel Tort:

»(...) In diesem umfangreichen Fresko der Mythologie des Vaters im Abendland wird der politischen Geschichte, die weitestgehend jene der Infragestellung des ›Prinzip des Vaters‹ in der Konzeption der Macht ist, keinerlei Platz eingeräumt.

Der große Abwesende in dieser Geschichte, und dies ist kein Zufall, ist die politische Revolution. In den Werken *L'Amour du censeur* und *Jouir du pouvoir* erahnte man eine historisierende Psychoanalyse der Mythologien der Macht und deren Verflechtung mit den Repräsentationen von Vaterschaft. Die *Leçons* wandelten sich jedoch zu einer nostalgischen Rekonstitution der Grundlagen des Rechts und der Mythen der Macht im Abendland sowie zu einer vehementen Geißelung der »institutionellen Politik«, d.h. der Bedingungen, unter denen ein sich selbst verratendes Recht seit der Nachkriegszeit die Subjekte instituiert.

- 25 Michel Tort, *La fin du dogme paternel*, Paris: Flammarion 2007, S. 49. Das »Geschlecht des Papstes« bezieht sich hier auf das »päpstliche Prinzip«, in dem sich die symbolische Ordnung der »Referenz« um den Doppelkörper des Papstes herum organisiert, der zugleich Garant des Textes ohne Subjekt (scholastisch-kanonisches Ensemble) und Stellvertreter Christi ist. Mit anderen Worten, es geht um die symbolische Sexualisierung des Papstes, der zugleich Heiliger Vater und Oberhaupt einer Mutterkirche ist, die ihrerseits die Verkörperung des Leibes Christi sein will. Zu diesem Punkt (der Überwindung der sexuellen Differenz durch die vom kanonischen Recht vorgenommene »Teilung der Genüsse«) vgl. P. Legendre, »Le sexe de la loi. Remarques sur la division des sexes d'après le mythe chrétien«, in: A. Verdiglione, *La sexualité dans les institutions*, Paris: Payot 1978.

Die *Leçons* können jedoch auch auf andere Weise betrachtet werden. Sie sind damit ein wichtiger Bestandteil der politischen Theorie der sexuellen und verwandtschaftlichen Beziehungen, der Realität dessen, was üblicherweise als »symbolische Ordnung« anerkannt wird und dessen aktuelle Geschichte es zu skizzieren gilt.«²⁶

Und darum geht es im Kern: Es wäre festzustellen, ob und wie man den Beitrag der *Leçons* »anders« betrachten könnte, ohne der *lectio faciliior* nachzugeben, auf die sich in der psychoanalytischen Szene viele reaktionäre Legendre-Lektüren gestützt haben, insbesondere zur Zeit der Einführung der PACS. Diese zogen seine Gelehrtheit und seine rhetorische Virtuosität heran, um die Psychoanalyse zur Hüterin des Tempels der symbolischen Ordnung, der sexuellen Differenz, der heterosexuellen Familie und der Ablehnung jeglicher sich einer solchen Normativität entziehenden »Selbstproduktion« zu transformieren.²⁷ Es ist unbestreitbar, dass ein solcher Rückgriff auf den »Legendrismus« als reaktionären Schutzwall durch bestimmte öffentliche Stellungnahmen des Autors selbst gefördert wurde. So wandte sich dieser beispielsweise vehement gegen die gesetzliche Institution der gleichgeschlechtlichen Ehe, die er insofern als »totalitär« ansah, als sie seiner Ansicht nach die Grundlagen des Symbolischen untergraben würde, im Namen einer praktisch grenzenlosen Neukonfiguration des Menschlichen (Ideal des Neuen Menschen).²⁸ Und doch wäre es schade, auf die höchst anregenden und originellen Teile seiner Arbeit zu verzichten und sie der Gnade ihrer hoch reaktionären Verwendungen zu überlassen.

- 26 Ebd., S. 51. Interessante kritische Betrachtungen zur allgemeinen und insbesondere zur bolschewistischen Revolution finden sich sowohl in *Jour du pouvoir* als auch an mehreren Stellen in den *Leçons*, insbesondere im Anhang zu *Leçon II (L'Empire de la Vérité)*, *Leçon III (Le désir politique de Dieu)* und *Leçon IV (L'Inestimable objet de la transmission)*. Hier sind drei zentrale Themen anzutreffen: ein konservatives Thema (das unmögliche Opfer der Referenz), ein lacansches Thema (die UdSSR, die vom »Diskurs der Universität« beherrscht wird, d. h. von einem Wissen, dessen Subjekt verschlossen bleibt) und ein eher legendresches Thema (das »Vaterland des Sozialismus« als ein riesiges Unternehmen der genealogischen Neuanknüpfung).
- 27 Vgl. Bruno Perreau, »Faut-il brûler Legendre ? La fable du péril symbolique et de la police familiale«, *Vacarme*, n° 25, 4/2003, S. 62–68.
- 28 Vgl. bspw. Pierre Legendre, »Entretien avec Antoine Spire«, *Le Monde*, 23. Oktober 2001.

Das Reale als reine Negativität und Auslöschung des Subjekts

Das Gefühl der extremen Dichte der Ordnung des Symbolischen, das man bei der Lektüre der *Leçons* trotz der Raffinesse der legendreschen Kasuistik bekommt, ist auch auf das Konzept der »Leere« zurückzuführen, das in seiner dogmatischen Anthropologie eine absolut fundamentale Rolle spielt. Und dies auf eine Weise, die es nicht übertrieben erscheinen lässt, zu behaupten, dass die gesamte dogmatische Anthropologie von einer Besessenheit mit der Leere oder dem »Abgrund« durchzogen ist. Diese Leere bezieht sich – wie wir gesehen haben – auf die für das sprechende Tier ursprüngliche Zäsur zwischen der Welt und der Sprache [langage] (auch wenn Legendre den Begriff »parole« vorzieht, mit dem Ziel, sich klarer vom Strukturalismus abzugrenzen). Wenn das menschliche sprechende Tier die Tierwelt verlässt, setzt es sich dem Risiko des Nichtsinns und einer Urangst aus, allein zu bleiben, im Anblick einer Welt, die ihm fremd geworden ist – woraus die Versuchung resultiert, sich durch den »Wahn« an diese Welt »zu kleben«. Am Rande eines solchen Abgrunds führt das Symbolische seine Wandlung [transsubstantiation] durch, indem es das Subjekt in zwei Hälften teilt, es in den Sinn einschreibt, ihm einen zweiten – genea-logischen – Körper verleiht und es ihm ermöglicht, sowohl den Schlund der anfänglichen Trennung als auch die Versuchung einer inzestuösen Koinzidenz mit sich selbst zu überwinden. So könnte man sagen, dass, während das Reale bei Lacan dem unsymbolisierbaren Rest jeder imaginär-symbolischen Strukturierung entspricht und somit einen Leerlauf [*passage à vide*] darstellt, der nicht nur der Ordnung der traumatischen Wiederholung angehört, sondern sich auch als mobilisierend erweisen kann, das Reale bei Legendre – eine Kategorie, die er übrigens sehr sparsam verwendet und der er die Kategorie der Leere vorzieht – eine reine Negativität ist, ein Scheitern der Referenz, ein Scheitern der Formgebung der Subjektivität. Daraus ergibt sich ein weiteres Element, das aus der Feder eines Psychoanalytikers durchaus überrascht: die rein negative Identifizierung der »Verrücktheit«, die als »Privatisierung der Referenz« begriffen wird, wie in Legendres anfänglicher Lektüre des berühmten Falls des Präsidenten Schreber, laut Freud ein Fall der Psychose durch Antonomasie.²⁹ Hier sieht Legendre lediglich einen pathologischen mystischen Wahn, in dem das paranoide Subjekt sozusagen seine eigene Version des Dritten (Gottes) konstruiert, da es nicht in der Lage ist, den realen Vater in den symbolischen Vater zu

29 Vgl. Sigmund Freud: »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia«, in: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. III, 1. Hälfte, Leipzig/Wien: Franz Deuticke 1911.

übersetzen.³⁰ Mit anderen Worten, weder der Verrücktheit noch der Psychose oder dem Wahn wird ein Wert zuerkannt, nicht einmal ein heuristischer, da diese Kategorien bei Legendre zu einer Verschmelzung neigen: »verrückt sein heißt, vermisst gemeldet zu sein«.³¹ Und genau hier liegt der Kern der Sache. Um es noch einmal anders auszudrücken: Im Wahnsinn, wie auch im Falle anderer Fehlschläge der »Instituierung der Subjektivität« durch das Symbolische, wie im Mord oder Selbstmord, ist es sinnlos, nach einer Art Kehrseite des Dekors der Ordnung zu suchen. Vielmehr muss man hierin ihr Scheitern erkennen, ihr radikales Versagen, die grundlegende Ohnmacht, auf der letztlich die Macht des instituierten Gesetzes beruht. Im Wahnsinn, wie auch im Selbstmord oder im Mord, würde der Mensch daher nur in die quasi-ursprüngliche Leere stürzen, die seine Trennung von der Tierheit hinterlassen hat. Weit davon entfernt, Kennzeichen einer irreduziblen Freiheit zu sein, bedeutet der Wahnsinn – nochmal: in gleicher Manier wie der Selbstmord und Mord – nur die Auslöschung des Subjekts, d.h. das Zertrümmern seiner Versetzung in ein äußeres Drittes.

Hier zeigt sich einmal mehr die legendresche Zentrierung der lacanischen Triade Imaginäres/Symbolisches/Reales auf die symbolische Instanz, die allein in der Lage ist, das doppelte Risiko der Nichttrennung von sich selbst (tödlicher Narzissmus) oder der wahnhaften Vorstellung einer *privaten* Beziehung zur Welt (Verrücktheit) abzuwenden.

Diese Distanznahme zum Pathologischen ist in der Tat überraschend, wenn man weiß, dass das analytische Verständnis durch die Anerkennung der Offenbarungsfunktion des Symptoms entsteht, in welcher Form auch immer. Doch Legendre scheint dieses Verständnis in eine Sorge um die (symbolische) Form als einzigem Garanten für das Überleben des menschlichen »sprechenden Wesens« [parlêtre] zu überführen.

Die Psychoanalyse als erratische Instanz

Als eine Art Schlussfolgerung sollen den informierten LeserInnen sowie denjenigen, die sich dem legendreschen Denken von der Psychoanalyse her nähern möchten, drei Punkte vorgeschlagen werden, die für seine Theorie, gerade weil sie zum Teil ungelöst bleiben, fundamental erscheinen.

1. *Legendres Arbeit betont ein Thema, das die Psychoanalyse nur ungenügend behandelt: die Funktion des Staates.*

Bekanntlich gibt es bei Freud keine Staatstheorie, wohl aber eine grundlegende anthropologische Hypothese über die totemische Vorgeschichte jeglicher Institution, aufgestellt in *Totem und Tabu* (1913), die mit

30 Vgl. Legendre, *La 901e Conclusion*, S. 147–152.

31 Ebd., S. 147.

dem Motiv der Ermordung des Urvaters, der Errichtung einer konfliktreichen Gesellschaft und der Verewigung der *Imago* des entmachteten Vaters in den totemischen Verboten verbunden ist. In vielerlei Hinsicht stellt die Perspektive der dogmatischen Anthropologie einen Versuch dar, Freuds anthropologisch-politische Perspektive fortzuführen und dabei seine Massenpsychologie beiseitezulassen – die dieser in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) vorgestellt hatte. Der Staat wird damit zu einer komplexen Verkörperung des Über-Ichs, die an ein bestimmtes Textregime gebunden ist, an das, was im weitesten Sinne Gesetz ist, und zwar durch ein subtiles Gleichgewicht zwischen Inkarnations- und Abstraktionsprinzip. Diese Archäologie des Staates mündet in der Hervorhebung von dessen »Elternfunktion«, d.h. seiner Macht über die symbolische Zugehörigkeit, ein Thema, das den meta-analytischen Kern der legendreschen Konstruktion bildet und das Spektrum der *anthropologischen* Funktion des Staates erheblich zu erweitern erlaubt.

2. Ein weiterer programmatischer Punkt der dogmatischen Anthropologie, der es wert ist, noch einmal durchdacht zu werden, ist die *Idee einer Anthropologie, die auf die Strukturen des »Westens« selbst ausgeweitet wird.*

Dieses Thema, das in der zeitgenössischen Anthropologie wieder aktuell geworden ist (Perspektivismus, umgekehrte Anthropologien, anarchische Anthropologie usw.), ist alles andere als neu und reicht mindestens bis zu Lévi-Strauss zurück, der die Renaissance, die Aufklärung und die Entstehung der modernen Ethnographie als die »drei Humanismen«³² bezeichnete, die eine Selbstentfremdung des Westens bewirkt hätten. In diesem Sinne ist die von Legendre konzipierte Archäologie des Symbolischen Teil eines gewissen Vermächtnisses der strukturellen Anthropologie, trotz seiner Kritik am – Lévi-Strauss zugeschriebenen – logischen Binarismus und trotz eines gewissen eingestandenen Kulturalismus.³³

3. Und so kann man behaupten, dass *die Psychoanalyse selbst die Rolle der »extimen«³⁴ Rationalität im Verhältnis zu den »Montagen« des »westlichen Kanons« spielt.*

Die Psychoanalyse wird in der Tat als eine Art dem Rationalitätsparadigma inhärente Irrfahrt betrachtet, die im Westen seit der Gestellung des Christentums durch den theologisch-juristischen Diskurs vorherrscht.

32 Claude Lévi-Strauss, »Les trois humanismes«, in: Ders.: *Anthropologie structurale II*, Paris: Plon 1973 (1956).

33 Pierre Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Paris: Mille et une nuits 2004.

34 Ein von Lacan geprägter Neologismus, um ein Element zu bezeichnen, das gleichzeitig innerhalb und außerhalb eines Bedeutungssystems liegt.

In einem kurzen, in seiner Prägnanz und Klarheit beispielhaften Text mit dem Titel »Die Juden interpretieren verrückt«³⁵ greift Legendre die alte Frage auf, ob und in welchem Sinne die Psychoanalyse eine »jüdische Geschichte« sei. Auf der Grundlage der philologischen Exegese eines Justinian zugeschriebenen Satzes aus dem Jahr 553 verortet er den Streit zwischen Judentum und Christentum nicht auf der Seite irgendeiner theologischen »Dialektik«, sondern als verknüpft mit der »Instanz des Buchstabens«. Einerseits bemüht sich die lange Geschichte der westlichen Montage eines subjektlosen Textes – die sich grob gesagt von Justinian bis Gratian zieht – darum, eine »Ratio« zu konstruieren, durch die eine »Ökonomie der Interpretation« um die Hierarchisierung der Texte herum organisiert wird. Mit anderen Worten um eine Anordnung, in der jeder Text im Verhältnis zu einem anderen ihm nahen Text gewürdigt wird, gemäß einem »Prinzip der Vernunft«, das von einem »höchsten Signifikanten des Gesetzes« geleitet wird, d.h. im »System der mittelalterlichen lateinischen Scholastik« vom Kaiser oder dem Papst, dem, was »von Gesetzes wegen als ›lebende Stimme des Rechts‹ (*viva vox iuris*) oder ›beseeltes Gesetz‹ (*Lex animata*) bezeichnet wird, [dem] Körper des großen imaginären Einen, der die Garantie der Wahrheit alles Gesagten verkörpert«. Andererseits sorgt das jüdische Konzept der Interpretation, in dem kein letzter imaginärer Garant (Papst oder Kaiser) vorgesehen ist, dafür, dass »der Signifikant als solcher im jüdischen Interpretationssystem viel autonomer und radikaler funktioniert.«³⁶

Es gibt also ein Genießen [»jouissance«] des Buchstabens und der Interpretation in der jüdischen Tradition, das nicht durch eine Autorität in letzter Instanz »verwässert« wird. Und dadurch wird dem unendlichen Spiel der Interpretationen, dem Umherirren der Bedeutungen und der »Verrücktheit« freien Lauf gelassen, die in der Justinian zugeschriebenen Aussage angeprangert wird und die das römisch-kanonische System immer wieder versucht hat, als interne Folge einer bestimmten Verteilung des Textkapitals in seine Logik der »Vernunft« einzubetten.

Unter Vernachlässigung anderer herausragender Aspekte der legendreschen Lektüre – wie zum Beispiel der für das Judentum typischen Identifizierung des Buchstabens mit dem *Körper*, aus der die Verbindung zwischen körperlich-symbolischer Kastration (Beschneidung) und Interpretation resultiert, während die kanonische Montage den Text zu entkörperlichen versucht, indem sie ihn auf die »Vernunft« zurückführt, deren Träger er ist – soll hier der Akzent nicht nur auf die Tatsache gesetzt werden, dass die Psychoanalyse aus den genannten Gründen als jener

35 Pierre Legendre, Vom Imperativ der Interpretation. Fünf Texte, übers. v. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 1, Wien/Berlin: Turia und Kant 2010.

36 Ebd., S. 182.

»Unfall des Denkens«³⁷ anzusehen sei, der den jüdischen »Wahnsinn« wieder in die christliche Vernunft einführt. Sondern dies hat darüber hinaus zur Folge, dass eine Art *Autonomie des Symbolischen* wiedereingeführt wird, insofern als sich dieses weder mit dem Imaginären des einzigen personifizierten Garanten (*Imperator* oder päpstlicher Souverän) noch mit dem Realen des imperialen Staates und seiner eigenen Institutionen verknüpfen lässt. Mit anderen Worten, die Psychoanalyse »tritt wie eine Katastrophe auf, als Bruch (...) im römisch-christlichen Denksystem«³⁸. Und so beschließt Legendre seinen Text, der sowohl ein Text über die Psychoanalyse in der Ordnung des Wissens, als auch ein Text über den Platz der Psychoanalyse in seinem eigenen Werk ist, als Prinzip der Selbstentfremdung und der Gefährdung des *Logos*:

»Die Psychoanalyse ist schließlich insofern eine jüdische Geschichte, als der jüdische Modus des Textzugangs im Verhältnis zum abendländischen Denksystem mit seinem ganz spezifischen Rechtsverständnis die Erinnerung an etwas Wesentliches war oder bleibt: daran, dass Macht und Begehren zwei verschiedene Dinge sind, zwei voneinander zu trennende Fragen und nicht eine einzige.«³⁹

- 37 *Die Psychoanalyse, ein Unfall des Denkens*, war der Titel, der für den Band V der *Leçons* vorgesehen war, der einzige, der nie das Licht der Welt erblickte. Sollte es möglich sein, in dieser Lücke die symptomatische Bestätigung des Platzes zu sehen, der der Psychoanalyse als Prinzip der Enttotalisierung innerhalb des »westlichen« Wissensgerüsts eingeräumt wird? Man wäre geneigt, diese Frage zu bejahen.
- 38 Ebd., S. 112. Und so erklärt sich, dass »Jung Freud ausschließt« (S. 98) und umgekehrt, insofern als der Jungismus als Versuch betrachtet wird, den psychoanalytischen »Wahn« innerhalb einer Naht zwischen Symbolischem und Imaginärem wieder aufzunehmen.
- 39 Ebd., S. 188.

Die Prägung des Juridischen

Legis actio beschreibt die erste Unterteilung des Gesetzes, und jene inaugural, ja sogar propulsive Unterteilung ist die der Person. Wir werden als Subjekte geboren und nicht als Kohlköpfe oder Hummer, und dies aufgrund des Enigmas oder, wie Legendre es ausdrückt, wegen des unschätzbaren Objekts der Transmission [l'ineestimable objet de la transmission]. Weit davon entfernt, *ex nihilo* zu entstehen, treten wir als Kinder einer komplexen Abstammung, Zugehörigkeit oder Verwandtschaft in Erscheinung, d.h. mit einer Maske, einem Gesicht, das als Inauguralzeichen der rechtlichen Auspizien zu begreifen ist, der Grundstrukturen, nach denen das Leben instituiert ist. Das *ius personarum* lässt sich Legendre zufolge am besten als Gesetz der Masken übersetzen. Die initiale Institution und primäre Bindung an den Sinn und an das Soziale nimmt die Form der theatralischen und juristischen Fiktion der *Imago* der Persönlichkeit an.

Um Zugang zum Werk Legendres zu erlangen, ist zu berücksichtigen, dass er aus dem Recht ausbrach und sich in die Psychoanalyse und Interpretationsdiskurse flüchtete, die sich auf die Maskerade des Symbolischen, das Spiel der Personen und den Tanz der Bilder konzentrieren. Und so lässt er, Legendre – die Legende, die Legion, die Litanei, die Liturgie und Lukubration – sich am besten verstehen, und wird hier vorgestellt und analysiert, als ein Gelehrter, der zum Recht zurückkehrt, um immer wieder das Bühnenspiel des Sozialen und die Theatralik der Wahrheit und der Gerechtigkeit zu erforschen. Die Anordnung dieses neoklassischen Ausdrucks – *theatrum veritatis et iustitiae* – ist wichtig. Das Theater und das ludische Drama der Aufführung, die *hypokrisis*, geht sowohl der Gerechtigkeit als auch ihrem Medium, dem Urteil und der *veritas*, voraus und definiert sie. Die Fiktion der Wahrheit – das Narrativ der Juristen, im Common Law *narratores* genannt – ist also im klassischen Sinne der Negativität zu begreifen, als das, was nicht da ist und nicht gesehen werden kann, als die fortwährende Bewegung der Strukturen, das bewegliche Gerüst des Sozialen, die in der Natur und im Nomos sedimentierten Bewegungen und Handlungen, die nun in Form des visualisierten *certum* einer Rechtsnorm oder eines Gerichtsurteils erscheinen.

Ein kritischer Denker, der nicht aussteigt, sondern in die engen Grenzen und kurzsichtigen Zwänge der juristischen Disziplin zurückkehrt, ist eine Rarität, ein verschwenderischer Gelehrter, ein exzentrischer Akademiker, ein Denker, der sich in der zeitgenössischen Universität nicht wohl fühlt. Legendres letztes Buch, der Abschluss seines Werks, nimmt

die Form einer traumatischen Transmission von Bildern und anderen Erinnerungsfragmenten an: *L'Avant dernier des jours*.¹ Darin beschreibt er, und womit könnte man besser beginnen als mit einem Schlusswort, dass er sich immer in »Rebellion gegen die Gesetze der Welt« befand und zu einem Universitätsprofessor wurde, der nach dem Vorbild der französischen Revolutionäre weder Titel noch Auszeichnungen oder Orden anstrebte.² Legendre kommentiert seine *déformation professionnelle*, sein Unwohlsein im universitären Milieu, das unter den lakonischen Vorzeichen von Wut und Rebellion begann. Der Jurist war verlegen, unbeholfen im Initiationsritus, fühlte sich unwohl mit seiner Zuneigung zum und seiner Abscheu vor dem Personenrecht, der Einsetzung in das *ius personarum*, das das institutionelle Sein konstituiert, die Fiktion des Ortes und das Rätsel der Übernahme der Rolle und Autorität des Wissens. Es handelt sich um einen Widerstand, der in seinem Werk ausführlich erläutert wird, um eine Rebellion gegen das Management, die Effizienz, das Betäuben durch Information, die unbeweglichen Sozialphilosophien der Selbstoptimierung, den leeren Glauben an die Kommunikation als einen rein linearen Prozess. Legendre wehrt sich gegen jegliches Konzept simpler Vermittlung und so könnte sein gesamtes Werk im Sinne der frühneuezeitlichen Kategorie der Rückkehr zu den *aenigmata iuris* begriffen werden, zu den juristischen Rätseln der Ordnung des Seins, den Rätseln der Sprache, der Verdeckung der Bilder, durch die das genealogische Enigma des mit seiner Maske identifizierten Subjekts die Abstammungslinie seiner Lebensform und des symbolischen Konspekts, der der seinige ist, zu verfolgen beginnt.³

Die Maske, *per-sonare*, oder das, durch das der Schauspieler erklingt, ist eine Frage des Ortes und der Rolle im Theater des Sozialen und der Praktiken oder *Oikonomia* der Institution. Aus diesem Grund werden wir, der Ausrichtung von Legendres Werk folgend, mit der Frage nach der Person und dem Leben als institutionelle Erfindungen beginnen, als Fabrikationen aufwändiger Einsetzungszeremonien, in denen die juristisch autorisierten Äußerungsorte festgelegt werden, die Plätze der sozialen Beziehung und des rechtlichen Handelns, die in der Filiation beginnen und nach außen ausstrahlen. Das Leben zu instituieren – *vitam instituere* – bedeutet zunächst, sich auf die Einsetzung von Personen einzulassen, auf die Schaffung von Masken, ein *ius imaginum*, das die Person als *imago* hervorbringt, als Abbild des Sozialen, das als Stellvertreter

1 Pierre Legendre, *L'Avant dernier des jours. Fragments de quasi-mémoires*, Paris: Ars Dogmatica éditions 2021.

2 Ebd., S. 28–29.

3 Die Renaissance-Quelle des Begriffs, der von Valeriano und aus verschiedenen anderen Hieroglyphen entlehnt wurde, findet sich bei Antonio de Nebra, *Aenigmata iuris* (Venedig, 1511).

des Souveräns gekleidet, adressiert und platziert wird, oder des Hierarchieprinzips, das die theologische Grundlage der *veritas* bildet, des unsichtbaren Prinzips der Bindung an das *Es steht geschrieben*, das immer auch Ausdruck dessen ist, »was nicht ist«. Es muss einen Ausgangspunkt geben, eine Eintrittspforte, eine Öffnung des Sozialen für die Vernunft des Gesetzes, und diese Öffnung oder dieses Fenster ist der Körper, wie er in der Fiktion des Narziss konzipiert und im lacanschen Spiegelparadigma überarbeitet wurde. Die imaginalen Lamellen des Zugangs zum Sozialen sind die körperlichen Empfindungen des spiegelhaften Begehrens, die materiellen Vorstellungen des Körpers, der sich in den bildlichen Signalen der sozialen Institutionen reflektiert sieht.

Das Leben instituieren

Die charakteristisch gelehrte und ebenso rätselhafte Quelle ist ein esoterisches glossatorisches Fragment, ein griechischer Satz, der von dem Juristen Markian im 3. Jahrhundert in seinen *Institutiones* verwendet wurde und aus den meisten Versionen der *Digesten* gestrichen wurde, weil er nicht in Latein vorliegt. Doch in einigen wird er übersetzt.⁴ Der Jurist Godefroy aus dem 16. Jahrhundert übersetzt das Griechische mit »*communis sponsio civitatis ad cuius praescriptum omnes qui in ea republica sunt, vitam instituere debet*« – was gemeinsam in der Cité niedergelegt wurde, wonach alle leben sollen.⁵ Legendre weist darauf hin, dass die Formulierung auf den Redner Demosthenes zurückgeht, und betont, dass das existenzielle Projekt des Juridischen, das in dieser Formulierung zum Ausdruck kommt, »das Intimste der dogmatischen Ökonomie« ist.⁶ Dieser Punkt ist sowohl emblematisch als auch philologisch zu betrachten. Der Zweck, die Beförderung und die Weitergabe des Rechts ist eine Angelegenheit der Bilder, des Textes und der Übersetzung, der Seligkeit der Bücher und der Autorität der Sammlungen, eine Hermeneutik der Überlieferung verehrter Schriften – *ad montes, ad montes scripturarum*, wie die Theologen sagen – über die Zeit, die Grenzen, die Sprachen und die Jurisdiktionen hinweg. Das Leben ist zwar keine Neuheit, das Subjekt existiert aufgrund einer Genealogie und ist eine Person aufgrund des Rechts, aber es ist ein Roman, eine *novel* im doppelten Sinne eines

- 4 Vgl. diese Geschichte in Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris: Fayard 1999, S. 107. Die Referenz lautet *Digesten* 1.3.2 (Marcian).
- 5 Ebd., S. 108. Für weitere Kommentare siehe Yan Thomas, »Droit romain et histoire de la science juridique en Occident«, *Annuaire de l'EHESS* 2008, S. 554–556.
- 6 Legendre, *Sur la question dogmatique*, S. 108.

kaiserlichen Erlasses und eines fiktiven Narrativs, das Als-ob oder *scilicet* subjektiver Existenz als Ausdruck und Zugehörigkeit zu einer Lebensform.

Die Formel *vitam instituere* ist in abgewandelter Form in der westlichen Rechtstradition relativ häufig anzutreffen. Die forensische Rhetorik, die früheste Quelle des Satzes, zielte darauf ab, zu überzeugen, das Subjekt zu beugen und es zum Handeln zu bewegen. In ähnlicher Weise zielten die pädagogischen Rechtstexte, die *Institutiones*, ausdrücklich darauf ab, die »rechtsbegeisterte« Jugend zu belehren und einzunehmen und so die Muster und den Nomos des säkularen Lebens zu formen. Der Gesetzestext, so wie er durch die verschiedenen Sitten oder nationalen Traditionen des Rechtsunterrichts verbreitet wurde, war das Modell und Emblem einer zweiten Geburt, der symbolischen Permutation in Legendres Terminologie, durch die das Subjekt in die Herrschaft der *ratio scripta* oder der schriftlichen Vernunft eintritt und der Gesellschaft ihre Ämter, Würden, Hierarchien und andere sedimentierte Rollen zugewiesen werden.⁷ Der Text wird zur Form und zur Erscheinung des Realen, dessen, was nicht gesehen werden kann und nicht existiert, oder, juristisch ausgedrückt, dessen, was *ab initio* nichtig ist und somit trotz seines Seins das Paradoxon bewohnt, dass es nie war. Das Recht ist in den Künsten begründet – *artes quae vitam instruunt* – und zielt darauf ab, durch Belehrung die klassischen Ziele des Lehrens, Bewegens und Faszinierens (*docere, movere, delectare*) zu erreichen, um seine Wirkung zu entfalten. In ciceronischer Manier ist also die rechtliche Einsetzung von Personen das primäre institutionelle Ziel der beiden großen Schrifttraditionen des Papsttums und des Rechts.⁸ Diese theologische Wurzel und existentielle, ja unbewusste Funktion der rechtlichen Lebensform sucht Legendre schonungslos aufzudecken, darzulegen und zu erläutern. Das Dispositiv des Juristischen, der *modus vivendi* des Subjekts als juristischer Ausdruck, ist ein enigmatisches Unterfangen, das an heilige Texte, an säkulare juristische Überlieferungen, an die Rezeption und Übersetzung eines skripturalen Erbes gebunden ist, das das Bild eines Ursprungs

7 Ein Punkt, der in Bezug auf Genealogie und Abstammung ausführlich erläutert wird in Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission: Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris: Fayard 1985, S. 301: die symbolische Permutation im Sinne einer subjektiven Aufspaltung, eines Einzugs in die Institution zu definieren. Es handelt sich nicht um einen vertraglichen Austausch, sondern um einen Austausch von Repräsentationen.

8 Legendre, »Espaces canoniques du christianisme Occidental«, *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 1984, S. 457–458. Für eine ausführlichere Darstellung der Vermischung von theologischer und juristischer Hermeneutik als dogmatischer Architektur des Sozialen siehe neben seiner Doktorarbeit auch: Pierre Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident: le monument romano-canonique*, Paris: Fayard 2009.

und einer genealogischen Erzählung liefert, die die fiktive Grundlage dessen definiert, wer, wo und wann wir sind.

Die wichtigste Neuerung in Legendres Werk ist die Anerkennung der Institution und der Verhaftung der Subjektivität als letztem Zweck des Rechts: Die Problematik des *vitam instituere* ist die der juristischen Bindung des Sozialen und des Begehrens, ein Projekt, das das Recht mit der Psychoanalyse verbindet und zu der Apophthegma führt, dass das Unbewusste in der Steuerung des Körpers und seines sozialen Lebens wie ein Jurist strukturiert ist. Das bedeutet, dass die Institution ein juristischer Apparat ist, der die Subjekte in die Fiktion des Sozialen einordnet, welche die Person »in die lange Achse der historischen und mythischen Zeit« integriert, d.h. in die Linien, die von der Genealogie und den vorangegangenen Generationen gezogen werden und die die Gemeinsamkeit, Praktiken und den *Modus vivendi* der Gruppe, der Nation und der Menschheit repräsentieren.⁹ Das Recht muss also die Ordnung, den Erfolg der Erbfolge als die Bühne vermitteln, die das Subjekt im Laufe der symbolischen Permutation betritt, den Prozess, durch den der Säugling eine Rolle und einen Platz im sozialen Tanz und der Maskerade der institutionellen Ämter einnimmt.

Die Aufgabe war geschichtlich betrachtet ausdrücklich eine sowohl theologische als auch juristische, insofern als die Institution die elementaren Strukturen eines rechtlichen Lebens zu etablieren hat, deren Grundlagen notwendigerweise die Leere der Ursprünge und die mythische Basis der Tradition implizieren, den Fluchtpunkt des Diskurses. Ausgehend von der klassischen Rechtslehre, der zufolge das Recht das Wissen vom Göttlichen und Menschlichen ist und sowohl das Geistige oder Nicht-Existente als auch das Materielle und Reale vermittelt – *divini et humani iuris communicatio* –, wird das unbewusste Gefühl der Sehnsucht danach, das Selbst zu kennen, die Seele zu begreifen, an die Maske der Persönlichkeit und an das juristische Dispositiv der Identität genäht. Jenseits der in Wachs gegossenen oder in Ovids Version im Wasser gespiegelten *Imago* verbirgt sich ein imaginäres Gefühl der Einsamkeit als Subjektivität, das schnell fortgeschwemmt wird und den Schluss zulässt, dass es nur die Verkleidung, die Maske und den Schein des vom Juridischen konstruierten Gesichts gibt. Jenseits des Bildes gibt es nur Abwesenheit, die notwendige Ungewissheit der Identität – *pater semper incertus est* ist die passende römische Formulierung –, was letztlich bedeutet, dass das Subjekt materiell gesehen nichts ist und nichts als sein, unser, mein Ende erwartet.

Das Leben in seiner christlich-abendländischen Form zu instituieren, d.h. gemäß dem römischen Katholizismus und dem römischen Recht – *duo sunt genera Romanorum* – in ihren verschiedenen Ausprägungen,

9 Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, S. 280.

bedeutet auf einer Ebene, eine Textgeschichte und die Geschichte der mehrfachen Rezeption dessen nachzuzeichnen, was Legendre den Text und das Territorium, die schriftliche Choreographie, nennt, zu der wir gehören. Das Wort für Person im Common Law, um ein illustratives Beispiel zu nennen, war ursprünglich »parson«, ein Priester, der eine Pfarrei repräsentiert, eine diakonische Figur und Ikone der Zugehörigkeit und jener Fürsorge, die vom Souverän, dem Papst und schließlich der Gottheit ausgeht, dem »als ob« des »ist nicht«. Instituieren heißt, einen Platz für die Person in der Ordnung der Dinge zu finden, in den etablierten Praktiken der Cité, in den Gepflogenheiten des *domus* und des Ego, wobei sich der letztgenannte Begriff historisch auf das Haupt der Linie, die Spitze des Stammbaums bezieht: »Der Ort des Ego ist ein genealogischer Ort, er wird im Voraus gesprochen...«.¹⁰ Die symbolische Permutation, der Eintritt in das *ius imaginum*, in die Ordnung und das Sein des Sozialen ist ein juristisch definierter und artikulierter Beitritt in die Genealogie, den Mythos und das Gesetz der fabrizierten Distanz und der durch Verlust akkumulierten Orte. Das Subjekt muss dazu gebracht werden, aufrechtzustehen, sich zu bewegen, sich zu identifizieren und sich der Ordnung der Repräsentation anzuschließen, und dabei verliert es etwas, während es etwas anderes gewinnt, nämlich eine Identifikation, die eine Fiktion durch eine andere ersetzt. In einer anderen römischen Formel ist die Mutter die Materie und der Vater Ursache, beziehungsweise Natur und Gesetz in der scholastischen Überlieferung.

Die Aussage Legendres, oder sagen wir der »legendresche« Punkt, verweist darauf, dass die Erzählung – und die Legende, die sie vermittelt – die eines Textes ist, der die Orte und die Ordnung der Subjektivität auf eine Weise fabriziert, die sich des Subjekts des Begehrens annimmt. Die Muster des Präzedenzfalls oder des *ius commune* beschreiben ein Gesetz – *scire leges* –, um das Subjekt vor dem Nullpunkt, dem Verlust, dem leeren Raum abzuschirmen, der die Negativität des Begehrens markiert, den Ursprung, den Fluchtpunkt oder die Instanz, in der sich die Bedeutung erschöpft. Die Ordnung des Seins, die Institution des Lebens ist emblematisch, sie muss unter die Haut gehen und so das Subjekt aufrichten und sowohl durch als auch als das Subjekt sprechen. Das ist der sozio-juristische Charakter der Sprache, und das ist die Philologie, die Königin der Wissenschaften, die Trägerin der Menschheitsgeschichte, das Lagerhaus der genealogischen Orte und der subjektiven Formen. Das Unbehagen des Zeitgenössischen resultiert für Legendre aus der Unfähigkeit, die Bedingung des Seins als institutionelle Fabrikation, als soziales Konstrukt, als diskursive Montage, als symbolische Ordnung zu begreifen, die auf theatralische Weise Recht spricht, um den Fluchtpunkt der Existenz zu verdecken, den Abgrund oder das Rätsel eines Universums,

10 Ebd., S. 299.

das nicht gekannt werden kann. Das Dispositiv des Gesetzes muss den Menschen als soziales Wesen und als etwas anderes als einen sich selbst begründenden und damit wahnsinnigen Akteur oder ein unzivilisiertes Monster aktivieren, denn es gilt zu bedenken, dass Zivilität etymologisch vom Zivilrecht abgeleitet ist. Der Sinn des Emblems, der Einfügung des Gesetzes, besteht also zunächst darin, sowohl die imaginäre Ursache als auch die Objektivität – das *ob-jacere*, das in die Sichtbarkeit getriebene Sein – der Exteriorität des Subjekts als Person oder Träger des *ius personarum* zu signalisieren, mit dem wir beginnen.

Imaginales Gesetz

In der vom anderen Rom, dem Papsttum, begründeten Tradition ist das Wort im Wesentlichen ein Zeichen, sowohl Buchstabe als auch Bild, und in diesem Sinne ist der Text selbst eine Fiktion, ein Emblem oder eine Montage, die die vielfältigen Riten und Passagen des sozialen Seins darstellt. Wie Pierre L. an anderer Stelle in einem seiner radikalsten Momente sagt, geht es im *vitam instituere* darum, für jede neue Generation Ödipus zu reaktivieren, als Generationenfolge, in der das Kind den Platz des Elternteils in der ununterbrochenen Kette der Rechtsnachfolge einnimmt, des *iuris vinculum* des *domus* und der Disposition. Der wesentliche Punkt ist jedoch, dass diese Plätze auf den genealogischen Bäumen der Personen und Rechtsordnungen auch *non entia imaginaria* sind, das bedeutet eine Verzweigung aus den verschiedenen Formen des »als ob« theoretischer Konstruktion, reale Formen der sozialen Materie, die im flüchtigen und prekären Modus der Rolle und Würde, des Amtes und der Autorität erscheinen und bestehen. In Anlehnung an unseren *magister ludi* selbst können wir ein Beispiel heranziehen, das einem Film, einem Kunstwerk, einer Theaterszene oder, um ein eindeutig juristisches Genre zu verwenden: einem Emblem entstammen könnte. Der radikale Punkt der Darstellung von Verstand und Enigma als Prosopopöie, als Maske, ist komplex. Es handelt sich um ein Emblem der Wahrheit, das einem jesuitischen Andachtstext entnommen ist, einem legalistischen Produkt der religiösen Tradition, und in diesem Emblem wird eine männliche Philosophie in ihrer Suche nach der hieroglyphischen weiblichen Figur des Rätsels dargestellt, das sich am Grund der Teilerkenntnisse des menschlichen Vorstellungsvermögens befindet.¹¹ Es ist das Zeichen für die Suche nach mehr, das Desiderium der Sterblichkeit, das die Suche nach dem *plus ultra* antreibt, welches niemals gefunden werden kann, außer in vermittelten figurativen Formen. (Abbildung 1)

11 Cristóbal Pérez, *Proverbios morales, y consejos cristianos*, Madrid: del Hierro [1618] 1733, S. 88.



Abb. 1: *Enigma*, aus Cristóbal Pérez, *Proverbios morales, y consejos cristianos* (Madrid: del Hierro [1618] 1733) 88. (Online Internet Archive)

Man beachte zunächst, dass der Text, der Diskurs, hier auf das Visuelle, das Abgebildete trifft, als emblematischer Träger des Verstandes und als Methode der Wahrheitssuche. Er rennt einer Figur hinterher, *fictio figura veritatis*, und verfolgt das Bild einer abwesenden Wahrheit, die das Objekt der Sehnsucht und das Subjekt der visualisierten Suche ist, diese Inszenierung der Figur der Enigma als Hieroglyphe eines heiligen oder unsichtbaren Wissens. Wenn die Wahrheit eine Hieroglyphe ist, buchstäblich eine rätselhafte Form, dann ist Teil dieses Dilemmas oder der Zwickmühle die duale Natur des Zeichens selbst, das teils Bild und teils Buchstabe ist, ein geteiltes Medium, das die Linearität aufbricht, die die bewölkten Himmel offenlegt. Die juristische Institutionalisierung des Lebens mag durch Texte erfolgen, aber diese Texte sind physische und visuelle Gegenstände, Zeichen in Sammlungen, in umfassenden Codes, in maßgebenden Archiven:

»Vereinfacht ausgedrückt: Für die westeuropäische Tradition, die das Bild mit der Schrift gleichsetzt – erinnern Sie sich an die kanonische Maxime: *pro lectione pictura est* – fallen das *Geschriebene* und das *Gemalte* unter eine allgemeine Theorie des Textes und es gibt zwei Arten von Text: den geschriebenen Text und den gemalten Text.«¹²

12 Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montage des Staates und des Rechts*, übers. v. Katrin Becker, in: Mein, Georg/

Die Hieroglyphe ist ein gemalter Text und das Emblem ist in ähnlicher Weise als *muta eloquentia* konzipiert, Bilder mit Worten – *Lemma* –, die durch ihre piktoriale Symbolik sowohl etwas anderes als auch mehr als Text und Diskurs bedeuten. Sichtlich beeinflusst von Ernst Kantorowicz' Arbeit über den mystischen Körper des Staates und die Souveränität des Künstlers besteht Legendres entscheidender Beitrag darin, diese Einsichten zu radikalisisieren, indem er ihnen die unbewusste Wirkung des Bildes und dessen politische Rolle bei der Umschlingung des Subjekts in seinem Begehren hinzufügt, ja in einer Definition, der zufolge »Politik die Macht ist, die Liebe zum Bild zu kennzeichnen«. ¹³ Die Fähigkeit, das Unbewusste an ein Bild zu binden, an die *Imago* des Herrschers, das Porträt des Königs, das mythische Gesicht Christi, einen charismatischen Führer als Emblem der Gemeinschaft und die Basis der Institution als symbolische Ordnung, ist die Wurzel aller juristischen Funktionen: »Wir sind nicht bereit anzuerkennen, dass *die institutionellen Konstruktionen Fiktionen des Begehrens inszenieren* und dass infolgedessen *jede Gesellschaft aufgrund der Repräsentationsmontagen wie das menschliche Subjekt funktioniert*.« ¹⁴ Und andernorts, sogar noch direkter, heißt es: »[I]m unerbittlichen Spiel der Institutionen setzt das Gesetz Idole voraus, an die sich die endlose Liebe richtet. Deshalb bleibt die Divination der Macht für die patriotische Bürokratie unerlässlich.« ¹⁵

Das zweite diskussionswürdige Merkmal des Emblems im Bild der Enigma ist der Ort des Affekts und die Rolle des Begehrens. Die Suche des Verstandes, der Figur des Einfallsreichtums, und damit auch die Suche des Philosophen nimmt die Form der Verfolgung einer weiblichen Figur der Enigma an, deren Gewand fast bis zur Taille aufgeschlitzt ist. Dieses seltsame Bild der epistemischen Begierde vermittelt eine doppelte Botschaft des subjektiven Begehrens und seiner Vereinnahmung. In einer interessanten Diskussion der Unterscheidung zwischen dem griechischen *eikon* und der römischen *imago* weist Legendre darauf hin, dass der Unterschied zwischen den beiden Begriffen in der Opposition zwischen Abwesenheit und Ähnlichkeit liegt. Für die Griechen verbirgt die

Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 6, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 301. Für ausführliche Reflexionen zum Bild vgl. Pierre Legendre, *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.

13 Legendre, *L'Inestimable Objet de la transmission*, S. 63.

14 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 56. Das Thema zieht sich durch das gesamte Werk von Legendre, aber siehe vor allem *Das politische Begehren* auf den Seiten 56–57.

15 Legendre, *Jouer du pouvoir: Traité de la bureaucratie patriote* (Paris: Minuit, 1976), S. 13.

Ikone eine Unsichtbarkeit, während für die Römer und für die Juristen die Repräsentation bzw. Darstellung repräsentiert.¹⁶ Es ist diese Spannung, die das Reich der Erscheinungen, der Malerei und der Texte bestimmt. Die andere Szene dessen, was der Text darstellt, ist das Bild einer Abwesenheit. In der psychoanalytischen Formulierung ist diese Abwesenheit der Auslöser des Begehrens. Dass wir begehren, was nicht da ist und was wir nicht haben können, ist die Lektion der Sterblichkeit. Es ist auch das Prinzip des Gesetzes, das die Analogien der Abwesenheit, die Figuren des Nichts, den Nullpunkt der Kultur als Gewohnheit und Habitus des Menschen fabrizieren muss.

In seinen frühen Schriften schildert Legendre die Funktion des Rechts immer wieder unter dem Aspekt der Vereinnahmung des Subjekts durch das Recht. Die Norm geht unter die Haut. Sie funktioniert emblematisch, als eine Einflechtung, ein Phantasma, das die Person in ihrer Rolle festhält und ihr Begehren auf eine legitime und historisch reuevolle Weise einschränkt.¹⁷ Enigma werden die Augen verbunden und die Beine gefesselt, so dass sie weder schnell noch frei laufen kann. Die Verhüllung ihrer Augen und ihres Gesichts ist unter anderem ein Zeichen für ein Phantasma, für die Notwendigkeit der Wahrheit, den Körper zu überwinden, das Begehren zu sublimieren, den Geist zu lieben, das Bild und nicht die Substanz der Figur. Der Autor des Emblems macht genau das deutlich. Enigma schaut nicht auf die unmittelbare oder physische Welt, sondern ihr Ziel ist eine unsichtbare Wahrheit, und es ist die Spekulation – die Untersuchung innerer Bilder, der Weg der spiegelnden Innerlichkeit –, durch die Verstand und Weisheit gefunden werden können.¹⁸ Wiederum in Anlehnung an Legendre, diesmal an folgenden fantasievollen Text: »[W]ir sind die Krieger des Begehrens des Anderen, dass wir jeder

¹⁶ Legendre, *Gott im Spiegel*, S. 121.

¹⁷ An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Legendre die Existenz struktureller Orte, die Ordnung und Institutionalisierung sowohl der Abstammung als auch des Amtes als strukturell, d.h. als undurchlässig und etabliert ansieht. Aus diesem Grund lehnt er die Geschlechtsumwandlung und die Transition im Allgemeinen ab. Siehe: *L'Autre scène*. Eine radikalere Sichtweise, die Legendres eigenen Dogmatismus zunehmend verdrängt hat, ist jener Ansatz, der den von Strukturen getragenen Affekt, das Verlangen nach einem symbolischen Ort als eine maßgebliche Verschiebung oder Permutation in der Beziehung des Subjekts zu den gegebenen Orten der Abstammung betrachtet. Eine solche kannibalische Metaphysik oder revisionistische Ontographie macht Subjektivität zu etwas vorläufigem, anderen, anders als die binären, geschlossenen und oft unwirksamen Formen. Die Wahl von Idolen und der Schwund von Idolen sind Wege zu neuen Lebensformen.

¹⁸ Perez, »y ella responde que fi con cuidado se pone à efpecular, ferà pofsible acertar alguna« (und sie antwortet, dass sie, wenn sie vorsichtig spekuliert, einige von ihnen treffen kann)

für sich einen Staat bilden. Dort, wo dieser Staat und das Begehren etwas verknüpfen, gibt es Embleme ... Die Lust zu illustrieren, genau darum geht es im Emblem.«¹⁹ Die Macht ist eine Frage der Verführung und sie wirkt am unmittelbarsten auf spiegelnde, visuelle Weise, mit Hilfe der Linien eines Blicks, durch die Via Appia der Augen.

Der Verweis auf das Emblem bezieht sich auf einen Mechanismus oder ein visuelles Dispositiv, mit dem der Buchstabe des Gesetzes durch ein optisches Medium und das Schreiben übertragen wird. Das *Es steht geschrieben* ist ein Bild und das Gesetz ist ein Brief, das Epistolar steht für das Schreiben eines Liebhabers, so wie es vom englischen Künstler Stanley Spencer dargestellt und ausführlich kommentiert wurde.²⁰ Die Sicht des Subjekts der Begierde wird von Texten verdeckt, die an der Haut kleben und die Augen, Ohren und Lippen des in Liebe Entflammten liebkosen. Die weibliche Figur steckt einen weiteren Umschlag in die Tasche des Liebhabers. Sie befasst sich mit dem Medium, und es ist die Geste der Übermittlung, die sie am meisten zu beschäftigen scheint, während die männliche Figur ganz von ihrem eigenen Begehren verzehrt wird, das von der Rätselhaftigkeit und den Möglichkeiten der Texte umschlungen und gefesselt wird. Was wir hier sehen, ist der Triumph des Juridischen und der Protokolle des Schreibens als Mittel, das die Distanz in das Begehren und dessen Sublimierung in den Text einführt: »Denn die Macht wird, außer im Falle der der Liquidierung der Menschheit, ein Verführungsunternehmen bleiben.«²¹ Der springende Punkt ist, dass der Brief als Bild des Begehrens dargestellt wird, als etwas, das in einem Umschlag versteckt wird, der geöffnet werden muss, eine kursive Schrift, die entziffert werden muss, es geht um das Erfassen der Affekte eines abwesenden Anderen. Er ist emblematisch und bezeichnend für ein Genre des Schreibens, das verinnerlicht wird und so das Subjekt durch ein Bild und als Bild festhält. Es ist das Emblem, das das Subjekt beugt und bewegt, das die Personen mobilisiert, indem es Schrift und Malerei als aktive Form der Ästhetik der Bewegung, als *perpetuum mobile* der menschlichen politischen Existenz verbindet.

Es ist nicht ohne Belang, dass auf Spencers Bild Kinder oder zumindest jugendliche Verliebtheit dargestellt wird und dass Legendre immer wieder auf die verlorene Poetik von Texten zurückgreift. Das *mehr als* Text setzt sich aus Bildern und Worten zusammen, wie auch aus Worten als Bilder, aus gemalten Buchstaben oder *tabula picta*, die Figuren der Wahrheit, die im klassischen Recht ausführlich beschrieben wurden.

19 Legendre, *Paroles poétiques échappées du texte*, Paris: Seuil 1982, S. 202.

20 Vgl. die Abbildung 2, S. 71: Stanley Spencer, *Love Letters* (1950).

21 Legendre, *Paroles poétiques échappées du texte*, S. 102. Das Thema wird auch erläutert in Legendre, *L'Amour du censeur*, Paris: Seuil 1974, S. 145–150.



Abb. 2: Stanley Spencer, ›Love Letters‹ (1950) (Creative Commons).

Was das Bild zeigt, ist die Verlockung der Bindung, die Bindung der Jugend an die gemalten und gedruckten Texte, die ihnen die Protokolle und Grenzen des Rechts innerlich einschreiben. Sie sind die expliziten Subjekte der Institutionen, die begierige Jugend, die sich nach dem Gesetz sehnt, lechzt – *juventus cupida legum* –, nach einem strukturellen Platz, nach einer Rolle im Text. Die beiden Figuren sind als kleine, wenn auch unerlässliche Elemente auf dem Stuhl der Liebenden dargestellt, dem Sitz – *cathedra* – des affektiven Signals und der Macht. Die Rückenlehne des Stuhls ähnelt einem Text, und hier ist an die langen schriftlichen und filmischen Elaborationen über die Schönheit der kanonischen Manuskripte und Inkunabeln im vatikanischen Archiv zu denken. Legendre nimmt sich Zeit, um tief in die Archive vorzudringen, und er zeigt und erläutert auf liebevolle Weise die Herstellung von frühen illuminierten Handschriften, bei denen das zu ihrer Herstellung verwendete Rosshaar auf der Rückseite der Seite noch sichtbar ist. In Spencers Bild ist der Bezug des Stuhles in wogenden Linien gemalt, die sich mit dem linearen Muster des Obergewandes der Frau und den Nähten der Kostüms des jungen Mannes vermischen. Sie werden als Überblendung und Emanation eines Raums des Schreibens dargestellt, eines linearen Grundes, von dem die Vernunft nichts weiß.

Dieses Bild ist, wie alle Bilder, *veritas falsa*, eine falsche Wahrheit, eine Figuration von Gegensätzen, von Gesetz und Begehren, Affekt und

Norm. Der Text wird präsentiert als Bild und als Vermittler von Verlockung und Bindung. Es geht darum, das Prinzip und die Hauptsache, *princeps et principium*, der Autorität einzuführen, das lebendige Gesetz als wanderndes Theater des Textes und im Text als Territorium, oder in Legendres Wiedereinschreibung als Terror und Textualität. Die Revolution der Interpreten, wie Legendre die Rezeption der heiligen Schriften des römischen Rechts im zwölften Jahrhundert bezeichnet, führte den Juristen als Hermeneuten ein, als autorisierten Interpreten der *Digesten*, der Pandekten des heiligen römischen Kaisers Justinian oder, in England, und etwas später, des nahtlosen Netzes, das von den Weisen des Common Law gesponnen wurde. In der letztgenannten Tradition wurde das anglikanische *ius commune* selbstbewusst als »Our Lady Common Law« bezeichnet, als weibliches, edles und begehrenswertes Bild. In beiden Fällen wurde das Medium konstituiert von Interpreten, Archivaren, Registratoren, Juristen, der großen Armee und dem Rüstzeug der Grammatik und der schriftlichen Vernunft, dem Reich eines Zeichens, der Herrschaft des Lateinischen.

Durch die Verwendung einer klassischen Sprache, von toten Buchstaben, im *Lemma* des Emblems des Verstandes und der Enigma entsteht sowohl ein Mittel esoterischer Überlieferung als auch die Notwendigkeit von Interpreten, d.h. von Juristen, die in der Diktion, den Diktaten und Darstellungen von Rechtstexten geübt sind. Die Texte waren Träger überlieferter Wahrheiten und mussten daher immer als mehr als nur ein einfacher Diskurs oder bloßer Text betrachtet werden. Der Text war ein ästhetisches Objekt, ein Kunstwerk, ein Zeichen und ein Bild, das sowohl die Vernunft des Rechts transportierte als auch die Autorität, die Legitimität und das Mysterium des Rechts darstellte, des Mehr, das nicht gesagt oder nicht nur ausgesprochen werden kann. Die Augen des Juristen zu öffnen, das ist Legendres epistemisches – sowohl ästhetisches als auch buchstäbliches – Projekt, – die Dachfenster müssen geöffnet werden –, und sein Erfolg hängt von der Fähigkeit ab, das Gesetz als ein sinnliches und vernünftiges Objekt zu begreifen. Wissenschaft, Management, alle dogmatischen Unterfangen »beruhen auf der Gewissheit, dass die Schriften für gewöhnliche Objekte gehalten werden müssen, so gewöhnlich, dass sie unter bestimmten Organisationsbedingungen ihre technische Verbindung mit dem menschlichen Phänomen der Schrift verlieren können. Heute verläuft die Leidenschaft für die wissenschaftliche Objektivität im Universum der Verwaltung über diesen obligatorischen Punkt: die Negation des Phänomens der Schrift.«²²

Das Rätsel des Rechts beginnt in der Bibliothek, mit der Rezeption und Zerstörung von Texten. Beides gehört zusammen. Das alte Recht muss vernichtet werden, wenn das neue Recht verkündet wird. Dazu

22 Legendre, *Paroles poétiques*, S. 73.

bedarf es der Einrichtung eines Archivs, einer letzten Instanz oder eines Gründungstextes, eines bewachten und sakralen Raums, in dem das Rätsel des Ursprungs oder der Abgrund des Seins aufgesucht und sein Gesicht, das Bild, das die Leere verdeckt, angesprochen und interpretiert werden kann. Ausgangspunkt ist eine Sammlung, die Legendre erfindungsreich auf die Kollekte oder das Gebet zurückführt, die bzw. das die Autorität derer, die die Sammlung zusammengestellt haben, vermitteln soll. Der Sammlung nähert man sich schweigend, der Text wird mit physischer und hermeneutischer Sorgfalt behandelt, denn er ist das, was dem Gewohnheitsrecht eigen ist, er versammelt das, was der Sammlung von Menschen zugrunde liegt, der Gemeinschaft, die durch die gefesselte Weisheit der Texte konstituiert und legitimiert wird. Wie Legendre es ausdrückt, liegt der unveränderliche Zweck der Kollekte darin, »*authentisch* im Dienst eines Rituals zu stehen, einer Feier, die, wie es das antiquierte katholische Vokabular ausdrückt, eine ›Kollekte‹, also ein Gebet, beinhaltet«. ²³ Es ist dieses Gebet oder Gedicht, der Gesang der Schriftgelehrten, der Tanz der Interpreten, die Riten der Priester, das Bühnenstück des Rechts und der Juristen, das durch die Öffnung der Bibliothek, die Verbreitung der Kollektion strukturiert und angekündigt wird.

Konklusion

In seiner positiven Form zielt das Werk von Legendre darauf ab, den Juristen die Augen für ein sinnliches Verständnis der spiegelnden Qualität der Legalität zu öffnen. Sie müssen hinschauen, um die rätselhafte Exorbitanz zu erkennen, die dem Juristischen zugrunde liegt, den Affekt, der von den staubigen Texten ausgeht, und die Aura geheimer Leben und esoterischer Gelehrsamkeit, die in den Bibliotheken lauert und in den Phantasmen, die aus ihnen hervorgehen, zum Ausdruck kommt. Der Schlüssel zum Bild liegt also darin, dass es die letzte Instanz repräsentiert. Es handelt sich um etwas, was die Theologen ein verschwindendes Zeichen nannten, nicht weil es ihm an einem materiellen Träger fehlt – der Text, das Bild, das Gebäude sind real genug –, sondern weil die bildliche Repräsentation die Kollektion als etwas zu Liebendes begreift, als leibhaftig, materiell, bestehend in der Art und Weise, wie sie vom Unbewussten am unmittelbarsten rezipiert und erfasst wird. Das Bild verschwindet, weil es in das Innere entschwindet, es verbindet sich mit dem Fleisch in dem Bereich, den der schlafende Körper am unmittelbarsten begreift, als Traum, als Träumerei und als Gedanke. Das bedeutet aber: Nun da sich die Bibliothek öffnet, sich das Archiv auflöst und die

23 Pierre Legendre, *Nomenclator: Sur la question dogmatique en Occident II*, Paris: Fayard 2006, S. 75.

sozialen Medien die Verbreitung übernehmen, werden die Autorität der Korrektur und die Unantastbarkeit der Texte verdrängt durch Bilder und deren exponentiellen Umlauf. Eine Welt, ein ganzes Universum – *totius orbis* – befindet sich in einem revolutionären Wandel, dessen Bedeutung wir nur in den chimärischen Fragmenten des Imaginalen errahnen können. Aus der Perspektive der *longue durée* befinden wir uns am »*Ende einer Rechtsökonomie, die auf Texten basiert, die als unwordenkliche rezipiert und als unüberwindbare übermittelt wurden* [...]». Die Welt der Interpreten setzt sich auf neue Art in Gang, der Jurist des industriellen Systems tritt in Erscheinung. «²⁴ Legendre deutet an, dass diese schöne neue Welt der Industriejuristen eine Welt der blinden Strukturrepetition ist, eine Welt, der es an existenzieller Bedeutung fehlt und die Angst davor hat, sich mit dem Bild als Träger – als Medium – des Rechts befassen zu müssen. Das Bild als existierendes, als im geschichtlichen und sich wandelnden, lebendigen und transformierenden Moment des Subjekts und der Subjektivität konzipiertes, ist der finale Ausdruck des juristischen *modus vivendi*. Das Bild einer Lebensform, die Tracht oder das gemalte Kleid, das Kostüm und die Geste des Handelns sind der Affekt, der einen Körper an einen Text und ein Subjekt an die Kollektivität bindet (*klebt*).

Die zeitgenössische Vorliebe für Bilder legt nahe, dass die melancholische Reaktion auf das Ende der Herrschaft juristischer Texte zugleich Endpunkt und Chance ist. Die Remediation, die Umgestaltung des Sozialen durch die viralen und virtuellen Medien der Bildübertragung, bringt zunächst eine gewisse Anarchie mit sich, die sowohl eine Auflösung als auch eine Pluralisierung der Orte der Regierungsmacht bedeutet. Zwar ist das Bild in Legendres Werk Zeuge des Abgrunds, doch ist es zugleich eine radikale Enthüllung institutioneller und individueller Innerlichkeiten. Der Überfluss an Bildern, der das Imaginale definiert, ist zum Teil ein Produkt seiner Neuartigkeit: Das neue Medium erfordert ein neues Gesetz. Es ist aber auch ein dramatischer Modus des Begreifens, des Einblicks in die zuvor heiligen oder zumindest verborgenen Räume der Hierarchie und des Regierens. Der Verflachung oder Profanierung des sozialen Raums ist eine Demokratie inhärent, die durch die bildhafte Vermittlung der institutionellen und persönlichen Innerlichkeit erreicht wird. Der Ort der Gründung wird mobil und zugänglich gemacht, die Architektur durch Algorithmen ersetzt. Beide sind real und haben bedeutende Auswirkungen. Was sich medial abzeichnet, ist eine Veränderung der Episteme und der Epistemik des Rechts. Wir haben eine Möglichkeit gefunden, den Spiegel zu betreten, in das *Spekulum* zu steigen, den Spiegel zu bewohnen. Es scheint verrückt, denn wir sind es nicht gewohnt, den Schein als substanziell zu verstehen; doch andererseits ist das, was erscheint, real. Das, was uns begegnet, zeigt sich uns. Indem

24 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 151f.

wir den Schein lobpreisen und die visuelle Kraft des Gesetzes anerkennen, kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, dem Ursprung, der Kreativität als obskurem Objekt des Begehrens und auch als lebendigem Antrieb, etwas zu fabrizieren, zu machen, eine Rolle auf der Bühne zu spielen, die durch das Gesetz konstruiert wird.

Pierre Legendres rechtsästhetische Perspektive: Piero della Francesca, Vico, Warburg

Vivum saxum, vivi lapides
(pierres vivantes)¹

Legendres anthropologische Rechtsästhetik

Die Relevanz von Pierre Legendre für die Rechtsästhetik des 20. Jahrhunderts lässt sich in einem Motto von Peter Goodrich (dem zweiten Petrus des 20. Jahrhunderts, der sich der Wiederentdeckung der Rechtsbilder verschrieb²) zusammenfassen: »Think of our man Legendre. Let's call him by his proper Latin name, and with a touch of irony, Petrus Legendus or Peter who has to be read, and here also by extension the chosen one. He is arguably the modern Alciato. He is the reviver of the study of the images used to portray the law.«³

In diesem Artikel möchte ich einen Seitenblick riskieren und einige ikonische Steine des bereits errichteten imposanten Gebäudes der petrinischen Rechtsästhetik zurechtrücken, indem ich zwei weitere Autoren heranziehe, die für ihre Konfiguration relevant sind: Vico und Warburg. Darüber hinaus möchte ich aufzeigen, inwiefern am Thema der Perspektive (in Bezug auf Piero della Francesca) die interdisziplinäre Natur des Ansatzes von Legendre am deutlichsten zu erkennen ist. Und zwar schlägt der Autor der *Leçons* einen Bogen von der Psychoanalyse über die Rechts- bis hin zur Kunstgeschichte, um so das Dispositiv der Normativität des Bildes zu erläutern, und begründet auf diese Weise ein völlig neues anthropologisches Forschungsgebiet. Im Verlauf dieses Kapitels

- 1 Pierre Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident: le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris: Fayard 2009, S. 54.
- 2 Peter Goodrich, *Legal Emblems and the Art of Law. Obiter dicta as the Vision of Governance*, Cambridge: University Press, 2013
- 3 Peter Goodrich, Lion Barshack, Anton Schütz, *Law, Text, Terror. Essays for Pierre Legendre*, Abingdon, New: Glasshouse/Routledge York 2006, S. 19. Übersetzung: »Denken Sie an unseren Mann Legendre. Nennen wir ihn bei seinem richtigen lateinischen Namen und mit einem Hauch von Ironie Petrus Legendus oder Peter, der gelesen werden muss, und hier auch im weiteren Sinne der Auserwählte. Er ist wohl der moderne Alciato. Er ist der Erneuerer des Studiums der Bilder, die zur Repräsentation des Gesetzes verwendet werden.«

werde ich zunächst einige zentrale Punkte von Legendres Arbeit nachzeichnen und dann kurz auf die erwähnten Autoren eingehen.

In seinem Werk *Über die Gesellschaft als Text* analysiert Legendre eingehend Piero della Francescas *Geißelung Christi*, indem er sie als »ikonografisches Paradigma der Vernunftstruktur auf kultureller Ebene interpretier[t] [...] [welches] das Ungleichgewicht, die Asymmetrie zwischen den Diskursplätzen und letztlich das Rätsel eines Hiatus mit ein[schließt]«:⁴ Sie sei der piktorale Ausdruck eines Transformationsmoments in der westlichen Institution des Blicks und zeige, dass »durch die Fiktion [...] eine Gesellschaft die Vernunft nach außen ab[schottet]«.⁵

In dem 2020 erschienenen Text *L'Inexploré* geht er erneut, wenn auch kürzer, auf das Gemälde als Emblem für seine Reflektionen (und vielleicht seine gesamte Arbeit) ein.⁶ In dem berühmten Gemälde werden die beiden Schauplätze, die sich wie ein Innen und Außen kreuzen (auf der einen Seite Pilatus, der der Geißelung regungslos beiwohnt, auf der anderen die drei mysteriösen, nicht identifizierten Personen, die sich auf den Schauplatz im Hintergrund zu beziehen scheinen, der die Frage nach dem »Warum?« stellt), als zwei getrennte, aber solidarische Schauplätze gelesen, die die Normen und den Glauben mit einbeziehen: außen die Normalität der gesellschaftlichen Funktionsweise (*praecepta vivendi*), ein externes Modell der Rationalität, und innen das Theater des christlichen Glaubens (*credendi regulam*).⁷ Legendre zufolge definiert diese Struktur ästhetisch und rituell die Gesellschaft und zugleich das Subjekt: »Analog zu den *zwei Schauplätzen in einem, die unser Gemälde ergeben, lebt das sprechende Tier zwei Leben gleichzeitig, das Leben der Rechtsform, die dem Realitätsprinzip unterliegt, und das Leben außerhalb dieses Prinzips. Und dort öffnet sich der Abgrund.*«⁸

Der Blick des Zuschauers, der zwischen dem Außen und dem Innen des Bildes hin- und hergleitet, spürt die Spannung zwischen den beiden Schauplätzen und gelangt dabei zum dritten Element: »Die Funktion des Pfeilers – des dritten Elements – besteht darin, die Gegensätze koinzidieren zu lassen: Das Konstrukt hält. Die Szenerie übt ihre Vorherrschaft aus, ihre Macht, die gesamte Gesellschaft zu infiltrieren: Das normative Regime der Rechtsform erhält seine Legitimität von der christlichen Szene.«⁹ Im weiteren Verlauf des Textes wird die Vorstellung untergraben, das Christen-

4 Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 5, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 125.

5 Ebd., S. 110.

6 Pierre Legendre, *L'Inexploré. Conférence à l'École nationale des Chartes*, Paris: Ars Dogmatica 2020, S. 35f.

7 Ebd., S. 38–39.

8 Ebd., S. 39.

9 Ebd., S. 42.



Abb. 1: Piero della Francesca, La Flagellation du Christ (entre 1444 et 1478), Galerie Nationale des Marches d'Urbino, Italie.



Abb. 2: Piero della Francesca, Annonciation d'Arezzo, 1469, Galerie nationale de l'Ombrie, Pérouse, Italie



Abb 3: Piero della Francesca, Annonciation de Perugia, vers 1455, Basilique San Francesco d'Arezzo, Italie

tum sei eine ebene und makellose Oberfläche, indem der historische Bruch des Christentums und seines Rahmens, aber auch der Gesellschaft¹⁰ und des Subjekts¹¹ aufgezeigt und ein Konzept der Zeitlichkeit und der Geschichte eingeführt wird, das nicht linear und progressiv strukturiert ist, sondern sedimentär und genealogisch. Die Spengler entlehnte sedimentäre Geschichtsauffassung bricht mit der linearen Konzeption und wird zu einem komplexen Akkumulationsprozess, der auf einer Reihe von Sequenzen dogmatischer Schrift¹² basiert, in denen »der Körper nicht der Körper ist, sondern einen imaginären Status annimmt – und das Phänomen der Repräsentation auch das soziale Band trägt«. ¹³ Der Prozess der Herausbildung der großen *Corpus Iuris (Civilis, Canonici)* der westlichen Tradition ist insofern mit der Geschichte und (dem Bild) des Körpers als lebende Schrift verbunden – vom römischen Kaiser und Pontifex bis zu den heutigen lebenden, auf das Management ausgerichteten und medialen Emblemen. Das normative System muss durch den dogmatischen Pakt etabliert werden, d.h. durch »die *Verfassung der Figuren*, mit der eine Gesellschaft ihre grundlegenden Bilder und Zeichentechniken (nach einem aus dem Mittelalter entlehnten Ausdruck, den *figuralia*) festlegt, und durch das System der Begriffe, die abstrakte Seite der Interpretationskategorien.« ¹⁴ Das

¹⁰ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 23.

¹¹ Pierre Legendre, *La 90^{ième} Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Paris: Fayard 1998.

¹² Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris: Fayard 1999, S. 242.

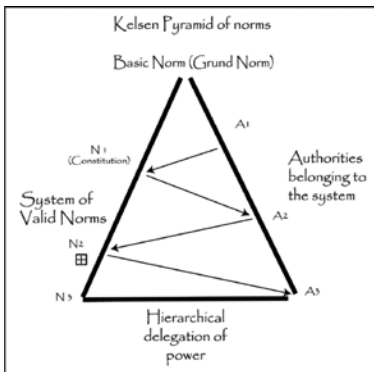
¹³ Legendre, *La 90^{ième} Conclusion*, S. 304.

¹⁴ Legendre, *Sur la question dogmatique*, S. 92.

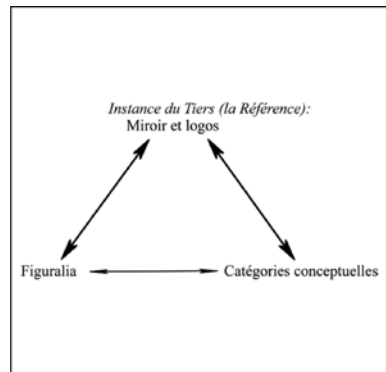
Imaginäre und das Kategoriale verknüpfen die Register des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven.

Die Rechtsästhetik als Rechtstheorie, als Alternative zum Reduktivismus der kelsenschen Quellenpyramide, die auf der einen Seite die Institutionen und auf der anderen hierarchisierte Normen sieht, überlagert diese legendäre Figur und zeigt, wie Bilder und Begriffe (*Figuralia* oder Nomogrammsysteme) einer Geschichte der Rechtsentwicklung Form verleihen, die von Brüchen gekennzeichnet ist.

Die Nebeneinanderstellung der beiden Schemata¹⁵ zeigt, wie im ersten der Mechanismus der Befugnisdelegation, der Kelsens hierarchischer Quellentheorie zugrunde liegt, das Normensystem mit dem System der Autoritäten verknüpft, in dem die Institutionen diese Normen gemäß einer hierarchischen Ordnung erlassen; einer Ordnung, die ein Prinzip organisiert, mit dem die Zugehörigkeit zum Normensystem (und damit die Gültigkeit) beurteilt werden kann. Im zweiten Schema zeigt Legendre, wie das System der Begriffe oder Normen des positiven Rechts von einem System von Nomogrammen oder *Figuralia* (System normativer Figuren) überlagert wird. So verknüpft der Rechtshistoriker die Normativität von Text und Bild, die Rationalität und das ikonische Element, und hält sie in der Idee des Dritten als *leeres Fundament* zusammen. Neben den Textnormen bilden die Nomogramme (Tanz, Film, Emblem, Ritual) ein weiteres System ästhetischer normativer Quellen, mit denen die Gesellschaft regiert werden kann (und die teilweise die Sphäre des zeitgenössischen Rechts und der Geisteswissenschaften abdecken, Kelsens *Grundnorm* ersetzen und ein anthropologisches Element aufgreifen, das auch unsere Gesellschaften erklärt):



Kelsens Normenpyramide

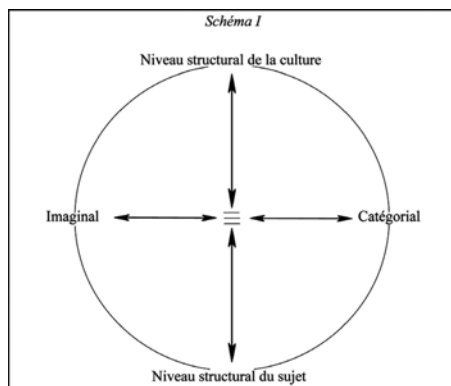


Schema II (P. Legendre, in *Leçons I*, S. 165)

15 Vgl. das erste Schema: Legendre, *La 90^{te} Conclusion*, S. 165; das zweite: Paolo Heritier, *Estetica giuridica*, vol. 2, S. 110.

»Nie wurde und nie wird man eine Gesellschaft sehen, die ohne Gründungsszenario, ohne totemische Erzählungen, ohne Musik und Choreographie lebt und regiert wird; kurz gesagt, ohne zeremonielle Formen, die sich des fantastischen Chaos (des wahnhaften Schmelztiegels der Vernunft) annehmen. – Nie wurde und nie wird man eine Gesellschaft sehen, die ohne Gebote und Verbote lebt und regiert wird; kurz gesagt, ohne juristische Formen und Kasuistiken. – Nie wurde und nie wird man eine Gesellschaft sehen, die ohne einen ›Klebstoff, der diese disparaten Register zusammenhält und sie kommunizieren lässt‹, lebt und regiert wird, d.h. ohne ›die Gegensätze zur Deckung zu bringen‹ (Nikolaus von Kues). In der westlichen Welt wird dieser ›Klebstoff‹ als Politik bezeichnet.«¹⁶

Legendre kennzeichnet somit die ästhetische Verbindung zwischen der mythischen Konstitution der Gesellschaft und der Entwicklung des Subjekts, indem er die Unterscheidung zwischen der Ebene des Begriffs, der Vernunft und des Textes (Logos) und der Ebene des Irrationalen, des Unbewussten und des Ästhetischen (Spiegel) wieder aufgreift, die durch den leeren und formbaren Ort des Fundaments zusammengehalten werden. So zeigt er auf, wie die Hauptthese der Rechtsästhetik als dogmatische Anthropologie in der Verknüpfung der familiären Konstitution des Subjekts mit der mythischen Konstitution der Gesellschaft wurzelt:



Schema I (P. Legendre, in *Leçons I*, S. 165)

Die fiktive *Grundnorm* Kelsens an der Spitze der Pyramide zeigt ihre ikonische und mythologische Natur, indem sie das System des Positivismus begründet, als einen historischen Sonderfall des von Legendre beobachteten Phänomens: »Keine Gesellschaft kann auf eine Mythologie verzichten, wenn es darum geht, zu begründen – nicht eine spezifische Regel in

16 Pierre Legendre, *Argumenta & dogmatica: Le Fiduciaire, suivi de Le Silence des mots*, Paris: Fayard 2012, S. 90.

der Ordnung des Systems, sondern das zu begründen, was das System begründet, zu begründen aus einer Perspektive des Absoluten.«¹⁷ Die Verbindung zwischen der subjektiv-familiären und der kulturell-religiösen Sphäre wird sodann durch das Konzept der *Oikonomia* aufrechterhalten. Durch dieses werden »das Gesetz des Hauses, die Verwaltung des Haushalts, die Strategien und Taktiken der Familie, das Management«¹⁸ in ihrem ursprünglichen Sinn »in die dreifaltige Heilsökonomie übertragen, die auf die Logik der göttlichen Inkarnation verweist«¹⁹, indem »unser Band der Filiation mit dem Raum des Absoluten [hinterfragt wird], das durch den Erlöser geknüpft wird.«²⁰ Die *Corpus Iuris Civilis* und *Canonici*, die *persona ficta* und das *corpus mysticum* von Kantorowicz²¹, der *Staat als Kunstwerk* von Burchardt²² und Pannofskys Leitfäden zur Perspektive als symbolische Form²³ sind Teil eines *sedimentären Geschichtsverständnisses*, das sich an Spenglers Konzept der *Pseudomorphose* anlehnt, dem zufolge die großen Textblöcke im individuellen und kollektiven Gedächtnis geschichtet aufeinander liegen: »*Pseudomorphose* bedeutet nicht, dass das Neue falsches Neues ist, sondern dass die Risse des Alten – Zusammenbrüche oder Brüche, die als *Krisen* bezeichnet werden – das Neue zuerst in die Vertiefungen des Alten ziehen, die ihm sodann ihre Form verleihen: Erst dann kann das Neue das Alte überdecken, es massiv begraben, bis es erneut erschüttert wird.«²⁴

Nachdem nun das zentrale, genealogische und sedimentäre Dispositiv identifiziert wurde, soll versucht werden, durch die Lektüre von Arasse einige Bezüge zur Perspektive bei Piero della Francesca herzustellen. Sodann sollen durch meine eigene Lektüre weitere Bezüge zur rechtsästhetischen Lesart der Geschichtsauffassung bei Vico etabliert und schließlich

17 Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, S. 172.

18 Ebd., S. 53. Zur Rekonstruktion der Verbindung zwischen Religion und Industriesystem vgl. das beeindruckende Werk von Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine*, Paris: Fayard 2017, in dem das Gemälde *Dialektik oder die Industrie* von Paul Veronese zum Ausgangspunkt genommen wird.

19 Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission*, S. 53.

20 Ebd., a.a.O.

21 »Die die Allgegenwart des christlichen Dritten inszeniert«. Legendre, *La 901ème conclusion*, S. 305.

22 Legendre, *Sur la question dogmatique*, S. 240 ; Legendre, *La 901ème conclusion*, S. 292.

23 Pierre Legendre, *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 369.

24 P. Legendre, *La 901ème conclusion*, S. 307.

mit Hilfe von Didi-Huberman Bezüge zur Interpretation der sedimentären Konzeption bei Warburg dargelegt werden

Die legendresche Lesart von Lacans Großem Anderen, von der Alterität als Grundlage des Wegs der Repräsentation und des Wortes, unterstützt zugleich »die subjektive Konstruktion und die institutionellen Gebäude«;²⁵ Die Referenz und der Dritte, als Garant des Diskurses, sind der »logische Ort, der ein leerer Platz ist, von dem Repräsentationen und symbolische Effekte ausgehen«, also Mittel, die Subjektivitäten und Institutionen zusammenhalten sollen, indem sie den Begriff der Genealogie als ein Gründungsproblem des Normativen einführen.

In den *Leçons* IV hebt Alexandra Papageorgiou-Legendre hervor, dass folgende Elemente konstituierend für den Begriff der symbolischen Leere sind: der Körper, der auf das biologische Register verweist, das Bild, das sich auf die Instanz der Repräsentation bezieht, und das Wort, das sich auf den Bereich der Sprache bezieht. Die Art und Weise, wie Lacan die Verflechtung der verschiedenen Register im Menschen deutet, unterstreicht die Vorrangstellung des Symbolischen und damit die sprachliche Natur des Menschen. Das Imaginäre bezieht sich auf den Aufbau des Selbstbildes und den Zugang zu diesem Bild. Das Reale ist »das, was außerhalb des Feldes der Repräsentation und des Feldes des Sprechens gelassen wird«²⁶. Die Grundidee der Institutionalität des Anderen, die Legendre als absolute Referenz bezeichnet,²⁷ ist die Verbindung zwischen der Instituierung des Subjekts und den Institutionen; das heißt, dass »das Privateste, das Intimste, das, was im Zentrum des Begriffs des *Subjekts* selbst steht, nämlich das *Phantasma*, immer schon mit dem institutionellen Siegel der Genealogie versehen ist«.²⁸ Dies bringt die Konzepte der Abstammung und der Genealogie auf den Plan: Die symbolische Permutation der Orte instituiert den Dritten als leeren Ort, der die Grenze des Subjekts in der dualen Eltern-Kind-Beziehung festlegt.

Die genealogische Dimension ist das, »was bewirkt, dass unter der Schirmherrschaft der Repräsentation des Trennungsprinzips *die Söhne* – Söhne des einen und des anderen Geschlechts – auf die Söhne folgen, jenes Prinzips, das in der westlichen Kultur als *Vater* bezeichnet wird«.²⁹ In jeder Kultur steht die Ebene der absoluten Referenz, die theatral und

25 Wie Legendre in einer der Ausgabe von 2001 hinzugefügten Fußnote unterstreicht: Pierre Legendre, *L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris: Fayard 2001, S. 28.

26 Pierre Legendre, *Leçons IV, suite 2. Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, in Zusammenarbeit mit A. Papageorgiou-Legendre, Paris: Fayard 1990, S. 50.

27 Ebd., S. 55, 56.

28 Ebd., S. 56.

29 Ebd., S. 189.

liturgisch in Szene gesetzt wird, »über den Kategorien der Verwandtschaft«³⁰ und verhindert die Selbstgründung des Subjekts. Die Selbstgründung ist das Problem des Majestätssubjekts in unseren Post-Hitler-Gesellschaften, die den Begriff der Grenze privatisieren. Dies ist als Folge des genealogischen Wahns zu begreifen, den der Nazismus repräsentierte, als er die Abstammung als reine Körperlichkeit verstand, ohne dass das Symbolische durchlaufen werden müsste: Der Jude im Konzentrationslager war reines Fleisch und konnte als solches in dem institutionell gewordenen logischen Wahnsinn des Nationalsozialismus vernichtet werden.³¹ Unsere Gesellschaften haben sich mit dieser Umkehrung des Abstammungsprinzips abgefunden (man denke an die Genetik und den Posthumanismus).

Das genealogische Prinzip, das einem Kunstwerk gleichkommt,³² ordnet die Plätze in der Familienfolge. Vermittels der *Nullfunktion* stellt es eine Ordnung her: einerseits durch die Bekanntgabe des Inzestverbots in der unbewussten Logik der ödipalen Identifikationen und andererseits durch die Herstellung der Rationalität, des Prinzips der Widerspruchsfreiheit und der Logik des Dritten für das Subjekt (die Tatsache, dass man nicht gleichzeitig Sohn und Vater seines eigenen Vaters sein kann). Die Nullfunktion ist zu verstehen als jene, die die logische Funktion der Genealogie einführt, indem sie den leeren Ort der Null von der Eins als erstem Element der Verwandtschaftslineie unterscheidet. So ermöglicht sie es, »sowohl die axiomatische Referenz als auch die Möglichkeit der Zählarbeit zu notifizieren, durch die die Genealogie effizient wird.«³³

Um eine genealogische Logik in der Familie zu etablieren, müssen drei Generationen gemäß einer symbolischen Permutation der Orte durchlaufen werden: der Übergang vom Status des Sohnes (seines Vaters) zu jenem des Vaters (des Sohnes). Die Generationenlinie (vom Großvater zum Enkel) wird so auf einer symbolischen, mythischen Ebene etabliert (jede einzelne Person fügt sich ein in eine Reihe, die sie übersteigt). Es wird also eine Nullfunktion postuliert, als *leerer Ort*, aus dem die Zahlenreihe hervorgeht:³⁴ »Die Stammlinie ist eine Sammlung von Personen, die von demselben Stamm abstammen, eine Sammlung, die Grade enthält und Zahlen unterscheidet.«³⁵ Die Unterscheidung

30 Ebd., S. 189.

31 Ebd., S. 205. Paolo Heritier, *Società post-Hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica* 2.0, Torino: Giappihelli 2009.

32 Legendre, *Leçons IV*, S. 24, 51.

33 Ebd., S. 245.

34 Ebd., S. 304. Zur Nullfunktion bei Lacan und Lévi-Strauss, vgl. auch Jacques Lenoble, André Berten, *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, Bruxelles: L.G.D.J. 1990.

35 Ebd., S. 246.

zwischen Null und Eins impliziert die Einführung des Zählens: »Um zu zählen, braucht es einen leeren Platz.«³⁶ Das genealogische Wissen, das von der Null als leerem Platz aus zählt, hilft »eine *Tiefenschärfe* anzuerkennen, die durch die rechtlichen Schöpfungen der Genealogie etabliert wird.«³⁷ Unter Bezugnahme auf Bolzano und Zermelo betont Legendre, dass »es einen Hintergrund für die gewählten Axiome gibt, eine als selbstverständlich angesehene Grundvoraussetzung, die nicht als Axiom identifiziert wurde, die aber für die Anordnung der Theorie unerlässlich bleibt.«³⁸ Das Axiom der leeren Einheit drückt aus, dass es eine Einheit ohne Element gibt: Die Leere wird als logische Funktion eingeführt. Die Gründungsreferenz fungiert als mythischer, leerer Ort, von dem die Zahlenreihe ausgeht, die mit der freudschen Fort-Da-Dynamik verbunden ist, mit der Anwesenheit/Abwesenheit der freudschen Spule. Diese wird im Spiel des Kindes weit weggeworfen und symbolisiert die Abwesenheit und Rückkehr der Mutter, zu der das Kind in einer fusionellen Beziehung steht: »Die 1 ist die erste Synthese der beiden Zeiten Anwesenheit/Abwesenheit: keine 1, ohne dass es eine Integration der Abwesenheit gibt.«³⁹ Das Geborenwerden und die damit verbundene Einschreibung in die Genealogie ist das psychoanalytische Herzstück von Legendres rechtsästhetischer Theorie, die in der Nullfunktion auf anthropologische Weise die Verbindung zwischen der Konstitution des Subjekts und der Gesellschaft einführt. Das Gründungsblem ist die Repräsentation dieser Vorwelt, die sich vor der Familienreihe aufbaut und das Adjektiv »dogmatisch« in Legendres Anthropologie definiert.

Für Legendre ist also »die symbolische Permutation zunächst der Zugang zu dieser Nullfunktion, zur totemischen Repräsentation (die ich auch als Jupiterprinzip bezeichnet habe, als Prinzip der Klassifizierung und Teilung für das Subjekt), *die alle Väter auf denselben fiktionalen Rang stellt*. Die Totemfiktion ist jene soziale Maschine zur Herstellung von Vaterschaft.«⁴⁰

Es ist kein Zufall, dass Legendre sich hier auf das an anderer Stelle erwähnte Jupiterprinzip bezieht, das gemäß diesem Schema anhand eines Emblems mit ungeklärter Urheberschaft vorgestellt wurde⁴¹:

36 Ebd., S. 234.

37 Ebd., S. 237.

38 Ebd., S. 239.

39 Ebd., S. 241

40 Ebd., S. 304

41 Ebd., S. 162.



Abb. 4: Matthäus Küsel (1629–1681) oder Melchior Küsel (1626–1683) zugeschriebene Gravur (P. Legendre, *Leçons IV*, S. 162.)

1. Abstand:

die Logik der Abstammung in Bezug auf das Prinzip der Trennung
einschreiben



das Jupiterprinzip und seine Formel »Ich begründe (Condo)«

2. Abstand:

die sexuelle Reproduktion der Menschheit
in die Ökonomie der Macht einschreiben

Das Vaternum, definiert
als Macht der Generation

Ich erzeuge (Genero)

Das Muttertum, eingeordnet
in die jupiterische Axe und definiert
als Macht, in gutem Zustand zu erhalten
Ich erhalte in gutem Zustand (Sustento)

Schema von P. Legendre, in *Leçons IV*, S. 162.

Die Eigenschaft Jupiters wird auch an anderer Stelle in den *Leçons* erwähnt, z. B. in *Gott im Spiegel*, wo Legendre anmerkt, dass der Begriff für den Zimmermann verwendet wird, um eine bestimmte Fähigkeit des »Zusammenhaltens« zu bezeichnen. Es handelt sich um die Kenntnis der dogmatischen Architektur der Gesellschaften, für die Jupiter das Emblem ist, das »zwei ursprünglich voneinander getrennte Elemente zusammenhält.«⁴²

Während das »Jupiterprinzip« auch in *Das politische Begehren Gottes*⁴³ erwähnt wird, um auf den Unterschied der Position innerhalb des Jupiter zugeschriebenen Prinzips der Gründung (*Condo*) hinzuweisen, bezieht sich Legendre in *Die Kinder des Textes* auf zwei Figuren: Auf *Jupiter Inventor*, als Emblem für die mythische Position der Gründung und die fiktive Rolle des Göttlichen in den vorchristlichen Kulturen,⁴⁴ und vor allem auf *Jupiter Stator* – den Staat, verstanden als modernen Jupiter. Diese vielschichtige Bezugnahme ermöglicht es uns, Legendre mit Vico zusammenzudenken, der die verschiedenen Verweise auf Jupiter in verschiedenen Kulturen analysiert. Diese beziehen sich auf die Verben stellen und sich halten, so dass *Jupiter Stator* wörtlich übersetzt werden kann als: der, »der setzt und sich hält«.⁴⁵ Der Verweis auf ein von Augustinus überliefertes mythologisches Beispiel aus dem Krieg gegen die Sabiner, in dem Jupiter auf die Anrufung von Romulus hin die Flüchtenden stoppt, was ihm den Titel *Stator* einbringt, indiziert genau die Bedeutung des Staates, der an die Stelle desjenigen tritt, »der die Plätze schafft und an seinem eigenen Platz, dem Jupiterplatz, steht.«⁴⁶

Vico, Piero della Francesca und Warburg: Hinweise auf Legendre

Nachdem ich einige Merkmale der rechtsästhetischen Konzeption Legendres herausgearbeitet habe, möchte ich auf bestimmte überlegenswerte Punkte hinweisen und dazu auf drei Theorien zurückgreifen, die mit der dogmatischen Anthropologie sinnvoll zusammengelesen werden können: Die ersten beiden (Vico und Piero della Francesca) entsprechend der Angaben Legendres, die dritte (Warburg) nur indirekt. Giambattista Vicos Rechtsästhetik und Rechtsanthropologie in der *Scienza Nuova* nehmen Legendres Rechtsästhetik in vielerlei Hinsicht vorweg. Das Emblem, mit dem die *Scienza Nuova* beginnt (und das das gesamte Buch

42 Legendre, *Gott im Spiegel*, S. 275.

43 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 327–328.

44 Ebd., S. 327–328.

45 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 385f.

46 Ebd.

repräsentiert), ist vielleicht die letzte moderne Ausprägung der Embleme von Alciatus.⁴⁷ Legendre nimmt in seinen *Leçons*⁴⁸ und in *Paroles Poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*⁴⁹ mehrmals auf Vico Bezug und bezeichnet ihn mit Blick auf die *Scienza Nuova* als Helden der Jurisprudenz. Und schließlich wird Vico in den *Leçons VI*⁵⁰ zu einem klassisch ästhetischen Rechtsthema zitiert: Es gelte, das institutionelle System als ein Gemälde zu studieren, mit Blick auf die Verbindung zwischen den Rechtskonzepten und der sie unterstützenden Ordnung der Repräsentation, wie die Embleme, die Justinian für die Inszenierung von Wortbildern verwendete,⁵¹ die als gleichwertig mit dem heutigen Kino angesehen werden können.

Es ist kein Zufall, wenn Legendre, der sich im selben Absatz zwischen Justinian und Vico, zwischen den Alten und den Modernen verortet, dabei auf die Perspektive verweist, die in der von Panofsky vorgeschlagenen Lesart implizit als Vermittlungsdispositiv fungiert.

Bevor wir die Perspektive bei Piero della Francesca analysieren, möchte ich auf drei Profile hinweisen, die ich insofern für relevant halte, als sie eine rechtsästhetische Lesart von Vicos Werk ermöglichen. Erstens dehnt Vicos philosophische Neuinterpretation des römischen Rechts, zunächst in *De Universi iuris principio et fine uno*⁵² und dann in den drei Ausgaben der *Scienza Nuova*, die Erzählungen von den Ursprüngen des (römischen) Rechts auf die Entstehung der menschlichen Rasse aus, was die Konfiguration einer konjekturalen Anthropologie zur Folge hat. Die Menschheit entsteht zu dem Zeitpunkt, an dem die Menschen beginnen, in Höhlen zu leben und stabile Familien zu gründen – die erste

- 47 Für eine detaillierte Studie des Emblems vgl. Mario Papini, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella Scienza Nuova*, Bologna: Cappelli, 1984. Paolo Heritier, »Tra il vero e il fatto : estetica della giustizia in Vico. Glosse sulla ›Dipintura‹ come ›Idea dell'Opera‹ nella ›Scienza Nuova‹«, in G. Rossi, C. Pedrazza Gorlero, D. Velo Dalbrenta, *Rifrazioni anomale dell'idea di giustizia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2018, S. 235–258.
- 48 Z.B. in Legendre, *L'Autre Bible*, S. 45; Legendre, *Gott im Spiegel*, S. 116, in Bezugnahme auf seine Konzeption der drei Zeitalter (der Götter, der Helden, der Menschen) in Verbindung mit seiner poetischen Theologie; Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 75, mit Verweis auf verum et factum convertuntur.
- 49 Pierre Legendre, *Paroles Poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris: Seuil 1982.
- 50 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 114.
- 51 Der Verweis bezieht sich auf das berühmte Bornitius-Emblem, das als Abbildung 9 im Buch *Les Enfants du Texte* dargestellt wird.
- 52 Giambattista Vico, *Opere giuridiche. Il diritto universale*, ed. bilingue, Firenze: Sansoni 1974.

Institution, die auf der absoluten Macht des *pater familias* beruht, die eigentliche Struktur des Volkes und damit der Kultur. Vicos Familien, die auf »gerechten Ehen« mit »bestimmten Frauen« basieren, um »bestimmte Kinder« zu zeugen, sichern so die Figur des Vaters,⁵³ im Sinne des lateinischen Sprichworts *mater certa, pater semper incertus*,⁵⁴ das sowohl Vico als auch Legendre vertraut ist. Die familiäre Stabilität ist also die Quelle der ersten Normen; sowohl für Vico als auch für Legendre begründet das Inzestverbot die Genealogie (indem es »bestimmten Söhnen« erlaubt, »bestimmte Väter« zu werden). Wie Giovanni Valagussa betont, vollzieht sich mit dem *Certum* der Übergang von der Natur zur Kultur, und wir würden hinzufügen, von der Bestialität zur Zivilisation.⁵⁵

Der zweite Aspekt, der Vico und Legendre (ausgehend von einer besonderen ästhetischen Konstruktion des römischen Rechts) zusammenbringt, ist die Fiktionalität des menschlichen Ursprungs in der Religion. Jupiter ist für Vico ein Prinzip, das den mythischen Ursprung des Fundaments der Zivilisation und des fantastischen universellen Rechts übermittelt: Es ist die Fiktion, Blitz und Donner den Charakter eines göttlichen Zeichens zu verleihen, das die Göttlichkeit in Jupiter personifiziert (»Jovis omnia plena«) und darauf hinweist, dass jede Zivilisation ihren eigenen Jupiter hervorbringt (wie ihren Herkules, ihren Orpheus). So wird die Grundlage für eine auf dem Mythos basierende Anthropologie geschaffen:

»So erfanden die ersten theologischen Dichter die erste göttliche Fabel, die größte, die sie je erfunden haben, nämlich die von Jupiter, dem König und Vater der Menschen und Götter, im Akt des Blitzeschleuderns; eine Fabel, die so populär, so verstörend und lehrreich ist, dass selbst diejenigen, die Jupiter erfunden hatten, an ihn glaubten und ihn fürchteten, ihn anbeteten und verehrten in schrecklichen Religionen, auf die wir später noch zurückkommen werden. Und aufgrund jener besagten Eigenschaft des menschlichen Geistes, so haben wir in den *Dignitas* von Tacitus gesehen, glaubten diese Menschen, dass alles, was sie sahen, sich vorstellten und sogar taten, Jupiter sei, und sie gaben dem ganzen Universum, das sie überblicken konnten, und jedem seiner Teile das Wesen einer belebten Substanz. Das ist die bürgerliche Geschichte der Formel *Iovis omnia plena*.«⁵⁶

Der Logik geht die mythische Fiktion voraus, die am Anfang der Kulturen steht, und die vom Menschen geschaffenen Figuren verkörpern

53 Giambattista Vico, *Scienza nuova prima*, S. 89, *Scienza Nuova terza*, S. 1256.

54 P. Legendre, *L'Empire de la Vérité*, S. 169.

55 Francesco Valagussa, »Il tuono e la legge. Vico e Levi-Strauss : certum e incerto«, in: *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, Roma: Inscibboleth 2015.

56 Vico, *Scienza Nuova terza*, S. 919, frz. Ausgabe: *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations* – 1744, übers. v. A. Pons, Paris: Fayard 2001.

universelle Funktionen und Fiktionen: Man könnte sagen, dass Vico hier den Entwurf für eine dogmatische Anthropologie antizipiert.

Das dritte Element betrifft die Beziehung zwischen Vico und Freud. In ihrer Darlegung der Beziehung zwischen Freud, Vico und Lacan identifizierte Baldine Saint-Girons⁵⁷ die Unterschiede zwischen der Konstruktion der Theorie Freuds über die Ursprünge der Kultur und den Ursprüngen der Gesellschaft bei Vico. Während Vico nach den ersten Menschen fragt, untersuchen Freud und Lacan die Pathologien, wobei Lacan das Unbewusste als Sprache strukturiert sieht und Vico das Phänomen der Sprache als zentral für den (rhetorischen und sprachlichen) Aufbau der Gesellschaft betrachtet. Vico und die Psychoanalyse befassen sich mit derselben Problematik bezüglich der Art und Weise des Eintritts in das Symbolische, auch wenn die Lösungen und die Antworten auf die Frage, was das Symbolische ist, durchaus verschieden sind. Freud würde von der bekannten Theorie des mythischen Mordes des Vaters durch die Horde in der Urszene ausgehen. Vico berücksichtigt zwar den Kronos-Mythos, weist dem Vätermord aber nicht die Rolle des Ursprungs der Norm zu, die der für die Entstehung der zivilisierten Welt konstitutiven Urszene vorsteht. Was Lacan betrifft, so führte ihn sein Interesse an Joyce, der mit seinem *Finnegans Wake* ein literarisches Remake der *Neuen Wissenschaft* zu schaffen beabsichtigte, zu Vico zurück.

Der relevanteste Hinweis jedoch betrifft die Perspektive und bringt uns unmittelbar zu Panofsky und Vico. Legendre, der Vico im Zusammenhang mit Jupiter erwähnt, weist darauf hin, dass es der Rechtsästhetik eigen ist, »ein institutionelles System wie ein Gemälde zu studieren«⁵⁸ und empfiehlt die Lektüre von Panofskys Abhandlung,⁵⁹ um den Begriff der normativen Montage zu begreifen (hier ist die Übertragung des Themas der Perspektive auf die Analyse der Institutionen hervorzuheben, die stets mit der Genealogie in Verbindung steht). Die Betonung des Verknüpfungspunktes des Bildes – die Vorstellung eines Ursprungspunktes für das betrachtende Subjekt – ermöglicht es, »sich leichter dem zu nähern, was beim Mechanismus der Gründungsreferenz auf dem Spiel steht: die ›Zentrierung‹ der Welt durch die genealogische Konstruktion eines solchen Verknüpfungspunktes.«⁶⁰ Die christlich oder christlich-sä-

57 Baldine Saint-Girons, »Vico, Freud et Lacan«, in: André Tosel (Hg.), *La ›Scienza Nuova‹ de Giambattista Vico*, Paris : Noesis Vrin, 2005, S. 259–284. Zum Begriff des »phantastisch Universellen« bei Vico vgl. André Tosel, »La ›Scienza Nuova‹ de Vico face à la ›mathesis universalis‹«, in: *La ›Scienza nuova‹ de Giambattista Vico*, Noesis 8, 2005, S. 215–230.

58 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 114.

59 Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris: Minuit 1975.

60 Legendre, *Die Kinder des Textes*, S. 114f.

kularisierte Referenz bestimmt die institutionelle Welt und ermöglicht es, sie wie ein perspektivisch aufgebautes Bild zu lesen.

Dieser Punkt ermöglicht es uns, kurz den Ansatz Beltings anzureißen, dem zufolge die Perspektive eine Form der christlichen Propaganda ist, die die Jesuiten (Ricci, Valignano) China und Japan aufzuzwingen versuchten, in der Überzeugung, dass durch sie christliche Inhalte vermittelt würden.⁶¹

Daniel Arasse ist im Gegensatz zu Panofsky der Ansicht, dass die Perspektive eine Fortsetzung der christlichen Hermeneutik der vier biblischen Sinne ist, von der die Interpretation seit der Entstehung des Christentums bis zum 13. Jahrhundert dominiert wurde. Sie ist gebunden an den Eintritt des Unsichtbaren in das Sichtbare, des Undarstellbaren in die Gestalt. Daher ist sie das Mittel, über die Fiktion dem Christentum den Inhalt von Maria Verkündigung zu übermitteln,⁶² den Eintritt des Unendlichen in das Endliche.⁶³

Vor diesem Hintergrund ist es interessant, die drei abgebildeten Gemälde Pieros kurz miteinander zu vergleichen: *Maria Verkündigung* von Perugia und von Arezzo und *die Geißelung Christi*. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, zeigt die Verkündigung von Perugia, wie Piero die Konstruktion der Perspektive als Fiktion verwendet, als Trick, um die Realität des Engels vor der Jungfrau zu inszenieren. Zugleich zeigt sie, wie der (Legendre und Arasse) gemeinsame Bezugspunkt die Philosophie der *coincidentia oppositorum* des von Kues ist.⁶⁴

Legendre weist darauf hin, dass in der Geißelung der Fluchtpunkt des Gemäldes ein Auge repräsentiert, und macht so daraus eine Figur des Dritten. In Bezug auf die berühmte Lesart von Holbeins Gemälde durch Lacan präzisiert dieser seine Definition von Blick und Bild.⁶⁵ Im Kontext von Legendres Lektüre der Normativität des Bildes ist es notwendig, seine Kritik an Lacans Konstruktion des Status des Spiegels mit einzubeziehen: »In Lacans Erläuterungen hat der Spiegel nicht den Status eines Dritten, er ist als einfache optische Vorrichtung zugegen. Lacan hat nicht hervorgehoben, dass beim Erfassen des eigenen Bildes durch das Subjekt und beim Eintritt in die Repräsentation des Ähnlichen der Spiegel als Dritter fungiert.«⁶⁶

61 Hans Belting, *Florence et Bagdad. Une histoire du regard entre Orient et Occident*, Paris: Gallimard 2012, S. 62–64.

62 Paolo Heritier, *Homo Homini Homo*, vol. 1. *Lo schermo delle norme*, Milano: Mimesis, im Erscheinen.

63 Daniel Arasse, *L'Annonciation Italienne. Une histoire de perspective*, Paris: Hazan 1999, S. 48.

64 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 90.

65 Jacques Lacan, *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil 1973.

66 Legendre, *Gott im Spiegel*, S. 317.

Dieser Punkt ist in der Rechtsästhetik zentral, denn dank der Perspektive stellt der Fluchtpunkt den Ort des Dritten dar, der absoluten Referenz, von der Legendre spricht. Hier sehen wir mit der Entstehung der Perspektive deren pikturale Inszenierung, dank derer das System der Institutionen wie ein Gemälde studiert werden kann. Wie genau das zu verstehen ist, soll im Folgenden erläutert werden.

Masaccio repräsentiert den Beginn einer neuen räumlichen Bildsprache der Verkündigung, die durch Verweis auf die Technik der Perspektive den traditionellen Elementen dieser biblischen Erzählung eine neue Funktion und Bedeutung verleiht. Dies gelingt ihm, indem er in der dargestellten Szene eine Verbindung herstellt zwischen einer Achse, die die Figuren des Engels und der Madonna einander gegenüberstellt, und einer zweiten, zur ersten senkrechten Ebene. Diese organisiert die Architektur, in der sich die Szene abspielt, indem sie den zentralen Bereich, der die beiden Figuren voneinander trennt, hervorhebt. Es handelt sich um einen als Dritter konzipierten Mittelraum, der der Szene einen neuen, ternären und nicht mehr binären Rhythmus verleiht, indem er durch die Schaffung eines in den vorherigen Gemälden nicht vorhandenen Zwischenraums eine Tiefe kreiert. Die »mystische Bedeutung [dieses Raums] lässt damit keinen Zweifel«, insofern als er »den nicht sichtbaren Sinn der sichtbaren Historia der Verkündigung« anzeigt.⁶⁷

Bereits vorgezeichnet in Beato Angelicos Verkündigung im San-Marco-Museum in Florenz von 1450 und in der Verkündigung des Meisters Piero della Francesca Domenico Veneziano im Jahr 1445, präsent in der Verkündigung von Perugia um 1470, »erforschte und nutzte« der Prototyp der neuen räumlichen Bildersprache, die mit einem verlorenen Gemälde der Verkündigung von Masaccio verbunden ist, »die Analogie zwischen dem Mittel der Perspektive als einer Struktur, die die Organisation der Erzählung in der Malerei ermöglicht, und der Struktur der Verkündigungserzählung, in der der wortführende Engel der Delegierte des Wortes ist, unsichtbarer ›Erz-Enunziator‹ am Ursprung eines Ereignisses, das nur ein verbaler Austausch war«.⁶⁸

Setzt man dies figurativ mit derselben konzeptuellen Struktur von Masaccios Dreifaltigkeit in Verbindung, in der die zentralen Figuren von Gott und Christus nicht der Regel der Perspektive gehorchen, lässt sich Arasses Hypothese des zentralen Dritten Raums mit Legendres Idee des Auges als Fluchtpunkt zusammenführen: Mit anderen Worten, sie identifiziert eine Verbindung zwischen dem Künstlerischen und dem Fundament oder symbolischen Dritten des Normativen. Es geht darum, diese Abweichung von den Regeln der Perspektive (bei einigen Autoren) als ein Zeichen für die Präsenz des Unsichtbaren im Sichtbaren zu

67 Arasse, *L'Annonciation Italienne*, S. 28.

68 Ebd., S. 35.



Abb. 5: Beato Angelico, Annonciation, 1450, Musée San Marco, Florence, Italie.



Abb. 6: Domenico Veneziano, Annonciation, 1445, Fitzwilliam Museum, Cambridge, Angleterre.

verstehen, in Rückgriff auf die Einführung einer »tertiären« Räumlichkeit (das Symbol der Tür).

Legendres Analyse der Normativität des Bildes der Geißelung kann daher als rechtsästhetische Projektion seiner Kritik an Lacans Konzept des Spiegels (das Fehlen des institutionellen Dritten) gelesen werden. Die Theorie von Arasse ermöglicht es, Lacans Analyse des Blicks und die grundlegende

Rolle des Lichts in seinem Dispositiv⁶⁹ mit Legendres Kritik hinsichtlich des Begriffs des Dritten zu verbinden. Die Säule in Pieros Verkündigung, ein Symbol für Christus, zeigt auf figurative Weise den Inhalt der biblischen Erzählung. Dabei bringt sie gewissermaßen auf fiktionale Weise den Abstieg des Unsichtbaren ins Sichtbare zum Ausdruck und nimmt ihn vorweg, und zwar durch das »offenstehende[] Fenster[]«, durch das man »de[n] ›Vorgang‹ [historia] betrachte[n]« kann.⁷⁰

An dieser Stelle ist die Analyse zu unterbrechen, nicht ohne jedoch noch kurz auf einen Autor hinzuweisen, der in der Reihe der *Leçons* nicht erwähnt wird, aber Panofskys Theorie inspiriert hat, und zwar Aby Warburg. Dieser vertritt eine Auffassung, die Legendres Theorie durchaus bereichern könnte: Er schlägt eine Lesart der Kunstgeschichte vor, die darauf bedacht ist, die historischen Formen des Unbewussten im »Nachleben« der Kunstgeschichte zu suchen. Wie Didi Huberman betont, brach Warburg im Anschluss an Burchardt und Nietzsche mit dem traditionellen, ihm vorausgehenden akademischen Modell der Kunstgeschichte, und ersetzte es durch »ein gespenstisches Modell der Geschichte«, in dem die Zeiten nicht mehr in linearen historischen Kategorien gedacht werden, sondern gerade durch das Überleben und Wiederkehren der Formen ihren Ausdruck finden. Dabei prägte er den Begriff des *formalen Pathos*, den Panofsky später systematischer und klarer bestimmte.⁷¹

Seine Suche nach dem Überleben antiker Kunstformen in der modernen Kunstgeschichte erinnert an Legendres Perspektive auf das Recht und seine Konzeption der Sedimentation, ohne jedoch mit ihr übereinzustimmen. Ohne diesen Punkt weiter ausführen zu können, stellen einerseits Vico und Warburg eine interessante Brille dar, durch die Legendres (und Goodrichs) Arbeit gelesen werden können. Darüber hinaus liefert das stark interdisziplinäre und anthropologische Paradigma von Warburg und Legendre eine neue Perspektive für die Rechtsästhetik, die hingegen noch in ihren (neuen) Anfängen zu stecken scheint.

69 »Das, was Licht ist, schaut mich an, und durch dieses Licht wird in der Tiefe meines Auges etwas gemalt;..... Dies ist etwas, das das einbezieht, was in der geometrischen Beziehung ausgeklammert ist – die Tiefe des Feldes, mit all dem, was sie an Mehrdeutigkeit, Variabilität und von mir nicht Beherrschbarem aufweist. Vielmehr ist sie es, die mich erfasst, die mich in jedem Augenblick fordert und die Landschaft zu etwas anderem als einer Perspektive macht, zu etwas anderem als dem, was ich das Gemälde genannt habe.« Lacan, *Le Séminaire XI*, S. 111.

70 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 132; L. B. Alberti, *De Pictura*, 1450.

71 Georges Didi-Huberman, *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris: Minuit 2002, S. 27–28.

GEORG MEIN

Die Macht des Zeigens

Zur ästhetischen Dimension von Legendres *Dogmatischer Anthropologie*

Der dogmatische Wert des Ästhetischen bedeutet [...],
dass *die Kunst in all ihren Formen die Gesetzeshoheit
über das Leben besitzt.*

Pierre Legendre

I.

Die Frage nach dem Schönen war immer schon impliziter Bestandteil des philosophischen Denkens, auch wenn das Schöne erst mit der Konstituierung der Ästhetik als einer eigenständigen philosophischen Disziplin im 18. Jahrhundert einen spezifischen Rahmen bekam. Die 1750/58 erschienene *Aesthetica* von Johann Gottlieb Baumgarten gilt in diesem Zusammenhang als das Gründungsmanifest. Baumgartens Ziel war es, durch die Aufwertung der Sinnlichkeit die Wahrheit von Dichtung und Kunst mit der Wahrheit der Philosophie zu versöhnen. Dies kann die Ästhetik nach Baumgartens Auffassung genau deshalb leisten, weil es ihr um »die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solche« geht.¹ Mit dieser wirkungsmächtigen Bestimmung der Ästhetik als der Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis, deren Ziel das Schöne sei, bringt Baumgarten den gesamten Komplex des Schönen auf den Begriff. Und es ist diese Ineinsetzung von Schönerem und Ästhetischem, durch die die ästhetische Reflexion zum zentralen Kompensationsmodus all jener Phänomene aufgewertet wird, die durch den rationalistischen Diskurs marginalisiert werden. Es ist die Substantialität des Schönen, kraft derer der ästhetische Diskurs fortan in die Lage versetzt wird, noch die heterogensten Aspekte zu akkumulieren und zu synthetisieren.

Auch in Legendres *Dogmatischer Anthropologie* spielt das Ästhetische eine zentrale Rolle – vielleicht sogar *die* zentrale Rolle. Dabei bezieht sich Legendre an kaum einer Stelle seines umfangreichen Werkes explizit auf ästhetische Theoriedebatten, wenngleich ihm vieles davon fraglos

1 »Aesthetics finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis.« Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica* (Nachdruck: Hildesheim/New York: Olms 1961), S. 6.

bekannt ist. Sein Interesse ist vielmehr die anthropologische Dimension des Ästhetischen, sowohl für den komplexen Prozess der Individuation als auch mit Blick auf die Frage, welche Rolle das Ästhetische für die Konstitution von Gesellschaften hat. Die Tatsache, dass Legendre sich dabei auf konkrete ästhetische Formen wie den Tanz, das Kino, die Malerei, die Architektur usw. ebenso bezieht wie auf konkrete Bilder, Opern oder literarische Texte bis hin zu zentralen Wegmarken in der Kunstgeschichte wie die Entdeckung der Zentralperspektive, macht es schwierig, von einer kohärenten anthropologischen Bestimmung des Ästhetischen zu sprechen. Doch jede Form der Bezugnahme auf die Kunst und ihre vielfältigen Erscheinungsformen – im Folgenden zusammengefasst unter dem Begriff *ästhetische Zeichen* – ist getragen von der für die *Dogmatische Anthropologie* kennzeichnenden Idee, dass diese ästhetischen Zeichen das Subjekt nicht in einen zweckfreien Raum entlassen, sondern auf eine spezifische Weise mit der Idee des Gesetzes verbinden. Ästhetische Zeichen sind, mit Lacan gesprochen, Teil der symbolischen Ordnung. Den Eintritt in diese symbolische Ordnung beschreibt Legendre in enger Anlehnung an das Modell von Lacan als einen Prozess der Institutionalisierung. Ästhetische Zeichen spielen hier wie die Sprache oder die Schrift eine elementare Rolle, denn sie führen das Subjekt in eine Ordnung ein, die auf einen Dritten verweist, der diese Ordnung garantiert. Daher kann Legendre sagen, »der dogmatische Wert des Ästhetischen bedeutet [...], dass *die Kunst in all ihren Formen die Gesetzeshoheit über das Leben besitzt*.«²

Das Ästhetische im Horizont der *Dogmatischen Anthropologie* genauer zu bestimmen, heißt demnach, die Rolle des Ästhetischen für den Prozess der Institutionalisierung des Lebens herauszuarbeiten – und dies bedeutet, das Verhältnis von Subjekt, Ästhetik und dem, was Legendre als ›Referenz‹ bezeichnet, zu klären. Instituieren heißt zunächst, das Subjekt auf eine Referenz zu beziehen, wobei die Referenz der letzte Grund, der fundamentale Begründungsdiskurs einer Gesellschaft ist. In einem Gottesstaat wäre der letzte Grund Gott selbst, in dessen Namen gesprochen wird, wenn man z.B. Recht sprechen will. Dieses ›im Namen von‹ Sprechen ist für jede Gesellschaft unverzichtbar – und auch wenn in säkularen Gesellschaften Gott nicht länger als der letzte Grund, als der letzte Garant von Wahrheit und Recht fungiert, benötigt jede Gesellschaft nach Legendres Ansicht eine solche Letztbegründungsstruktur. Legendres Argument geht nun etwa folgendermaßen: Auch wenn wir in jeder Gesellschaft einen solchen letzten Garanten der Wahrheit benötigen, um in dessen Namen sprechen zu können, ist dieser letzte Garant doch

- 2 Pierre Legendre, »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, *ZiG. Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 3/2012, H.1, S. 163–172, hier S. 164. <https://www.melusinapress.lu/projects/zeitschrift-fur-interkulturelle-germanistik-3-1>

in keinem Fall für die Subjekte real greifbar. Selbst dort, wo man sich auf metaphysische Konzepte bezieht (Gott, die Weltseele usw.), wird uns die Antwort dieser Referenz nie direkt, sondern stets vermittelt gegeben (z.B. durch Propheten, Priester, Schriftgelehrte, Texte usw.). Wenn in modernen Gesellschaften das Recht im Namen des Gesetzes spricht, dann stellt sich die begründete Frage, welche Autorität genau diese Gesetze als zentralen Bezugspunkt verankert. Was begründet das Gesetz? Auf welche unwiderlegbare Wahrheit bezieht es sich? Auf nichts, sagt Legendre. Der letzte Grund ist leer, was nicht bedeutet, dass er nicht notwendig ist. Montaigne hat diese Idee wie folgt formuliert: »Or les loix se maintiennent en crédit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité : elles n'en ont point d'autre.«³ Die hier von Montaigne formulierte Mystik bzw. Negativität des Fundaments des Rechts ist dem abendländischen Rechtssystem also nicht grundsätzlich unbekannt. Wenn Legendre nun darauf insistiert, dass der Ort der Referenz ein leerer Ort ist, dann tritt die Notwendigkeit in den Vordergrund, die Diskursmontagen, die auf eine Letztbegründung angewiesen sind, so zu inszenieren, dass sie (dennoch) mit Autorität sprechen können. Und dabei zeigt sich, dass die strukturelle Leere der Referenz keineswegs ein Nachteil ist, kann sie doch nun quasi beliebig mit Sinnkonstruktionen gefüllt werden.

»Die Montage der Referenz als Achse der Vernunft bringt lediglich das Erfordernis der logischen Kohärenz zwischen jenen Registern zum Ausdruck, die einer gemeinsamen Repräsentation der Warum-Frage zugeordnet werden. Die Institutionalität bezieht ihre Effizienz aus einer geordneten und verordneten Konstruktion des Zu-fragen-Wissens sowie aus der Fähigkeit, eine gemeinsame Doxa der Begründung zu verbreiten, und zwar durch ganz unterschiedliche soziale Praktiken und auf allen Ebenen des Diskurses. Dabei handelt es sich letztlich um eine strategische Fähigkeit, die auch durch die polyzentrischen Netzwerke unserer Tage nicht ausgelöscht wird. Die Referenz fasziniert, sie verzaubert im wörtlichen Sinne, sie ist eine emblematische Funktion.«⁴

Das Ästhetische spielt nun eine zentrale Rolle, wenn es um diese emblematische Funktion der Referenz geht – denn womit, wenn nicht mit ästhetischen Zeichen, lässt sich die Macht besser in Szene setzen?

- 3 Montaigne, *Essais* III, 13. »Nun erhalten sich aber die Gesetze in Ansehen, nicht weil sie gerecht sind, sondern weil sie Gesetze sind. Das ist der mystische Grund ihres Ansehens. Einen andern haben sie nicht, worauf sie ruhen.« Michel de Montaigne, *Essais*, Leipzig 1967, S. 309. (Von der Erfahrung)
- 4 Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer Dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 37.

II.

Es war Platon, der als erster versuchte, eine anthropologische Dimension des Ästhetischen zu begründen. Die Faszination am Schönen, so Platon, erkläre sich durch ihre explizit metaphysische Referenz auf die Idee des Schönen, die zugleich die Idee des Wahren und Guten sei. Erst von hier wird die Dignität des sinnlich erfahrbaren Schönen verständlich, eine Dignität, die aus der anagogischen Funktion des Schönen resultiert. D.h., das sinnlich wahrgenommene Schöne erweckt im Menschen die Sehnsucht nach dem göttlich Schönen und weist zugleich den Weg dorthin. Diesen Weg von den Dingen hinauf zu den Ideen zeichnet Diotimas Rede in Platons *Symposion* nach: Angespornt durch erotische Begierde führt er vom einzelnen schönen Körper über schöne Körper schlechthin, über schöne Seelen, schöne Handlungen und Gesetze und schöne Erkenntnisse bis zur Erkenntnis des absoluten Schönen selbst, das an sich und für sich stets eingestaltig ist, während alles andere Schöne etwa derart an ihm teilhat, dass dies andere zwar entsteht und vergeht, es selbst aber in nichts sich vergrößert oder verringert noch irgendeine Einwirkung erfährt.⁵

Das absolut Schöne wird dann mit der wahren Tugend und der Idee des Guten in Beziehung gesetzt. Da das Schöne unter den Ideen die einzige einigermaßen sinnlich wahrnehmbare Idee darstellt, erhält sie im Rahmen der Platonischen Theorie implizit auch den Status einer Schlüsselfunktion. Denn durch die Erschütterung, die das sinnlich Schöne im Menschen hervorruft, kommt es zu einem erotischen Aufschwung der Seele, um die reine Idee des Schönen zu schauen. Dass vom Schönen insofern auch eine überwältigende, beunruhigende, ja sogar schmerzhaft psychologische Wirkung ausgehen kann, wird von den Neuplatonikern und hier vor allem von Plotin noch viel stärker betont als von Platon. »Der schöne Körper also entsteht durch Gemeinschaft mit der von den Göttern kommenden Formkraft,« heißt es bei Plotin.⁶ Durch die unvollkommene Materie leuchtet der Glanz der Idee des Schönen. Diese Rückkopplung der sinnlich wahrnehmbaren Schönheit an eine intelligible Sphäre ist ein Modell von enormer Tragweite und kann überhaupt nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn in theologische Begriffe übersetzt heißt es ja schlicht: Gott ist schön. Insbesondere das Mittelalter hat diese Dimension als *Splendor Dei*, als Glanz oder Schein der Herrlichkeit Gottes in den Vordergrund gerückt. Wenn aber die Schönheit, die im Hier und Jetzt auf konkret sinnliche Weise erfahren werden kann, direkt auf die Schönheit Gottes verweist, wird ästhetische Erfahrung zu einer gleichsam spirituellen Erfahrung. Sinnlich erfahrbare Schönheit wird

5 Platon, *Symposium* 211b

6 Plotin, *Enneade* I, 6, Das Schöne.

nobilitiert zu einem Aufscheinen des Transzendenten im Diesseitigen, zu einer Spur des Unvergänglichen im Vergänglichen.

Das Ästhetische als sinnliche Erfahrung des Schönen in seinen unterschiedlichen Manifestationen verweist in der *Dogmatischen Anthropologie* nun in durchaus analoger Weise auf eine höhere Wahrheit, wenngleich Legendre natürlich keinen platonischen Ideenhimmel vor Augen hat. Doch geht es an dieser Stelle eher um die Frage, welche Funktion ästhetische Zeichen für das Subjekt annehmen. Und hier zeigt sich, dass bei Platon wie bei Legendre das Ästhetische auf eine höhere Wahrheit verweist, die dem Subjekt Halt und Orientierung gewähren soll.

Schaut man vor diesem Hintergrund in den Dialogen Platons nach, wie dort das Schöne konkret bestimmt wird, so fällt auf, dass Schönheit hier vor allem durch Ordnung, Maß und Symmetrie gekennzeichnet ist. Diese Bestimmungen ergeben sich meines Erachtens folgerichtig aus der metaphysischen Verortung des Schönen im Kosmos der Ideen. Denn wie anders sollte eine Teilhabe an dieser einen Idee des Schönen im Irdischen gedacht werden als durch die Applikation eines Form-, Ordnungs- oder Symmetriepinzips. Die Idee des Schönen wendet sich durch diese Prinzipien auf die Dinge selbst an, strukturiert sie auf eine spezifische Weise, so dass ihnen Schönheit zukommt. Das Prinzip des goldenen Schnitts ist dafür ein eindrucksvolles Beispiel.

Doch was passiert eigentlich auf Seiten des Subjekts im Kontext einer ästhetischen Erfahrung? Bei Platon ist es bekanntlich so, dass der Mensch irdische Schönheit genau deshalb identifizieren kann, weil er sich – wenn auch nur dunkel und verworren – an seinen eigenen pränatalen Zustand erinnert, wo er noch die Ideen schaute, die sich unlösbar in seine Seele eingebrannt haben. Was im Irdischen dann nur vereinzelt und unvollkommen begegnet, vermag gleichwohl das zugrunde liegende Urprinzip – zumindest als Wiedererinnerung (Anamnesis) – vor dem inneren geistigen Auge erstehen zu lassen. Mit anderen Worten, ästhetische Zeichen verweisen über sich hinaus und ihre eigentliche Natur eröffnet sich dem Subjekt erst im geistigen Nachvollzug. Es stellt sich dann die Frage, welche Rolle eigentlich das Subjekt bei der Konstitution des schönen Gegenstandes zu spielen hat. Ganz offensichtlich ist es ja nicht ganz untätig, sondern es bedarf einer konkreten Leistung, die auch dadurch nicht geschmälert wird, dass sich diese Leistung vielleicht nur unbewusst vollzieht. Immanuel Kant hatte in seiner 1790 erschienenen *Kritik der Urteilskraft* die Empfindung des Schönen als ästhetisches Urteil zu fassen gesucht, das sich durch eine Reihe von Eigenarten auszeichnet. Die wichtigste ist die, dass all das, was uns dazu veranlasst zu sagen, dieses oder jenes sei schön, im eigentlichen Sinne nichts Konkretes am Objekt bezeichnet, sondern eine spezifische Empfindung im Subjekt wiedergibt. Der Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ist also nicht objektiv, sondern subjektiv, und zwar konkret bezogen auf

das Gefühl der Lust im Subjekt. Daher kann Kant auch von einem interesselosen Wohlgefallen sprechen. Denn das Urteil, dass etwas schön sei, richtet sich nicht auf die Existenz des Gegenstandes selbst, sondern auf eine bestimmte Gemütsstimmung, die durch diesen Gegenstand im Subjekt ausgelöst wird. Daher fragt Kant jetzt nach den Voraussetzungen dieser Gemütsstimmung und nach ihren Folgen – nach der konkreten Beschaffenheit der Objekte fragt er nicht. Das Gefühl der Lust, das in dieser Gemütsstimmung erfahren wird, resultiert dabei aus einem freien Spiel der Erkenntniskräfte. Diese nämlich sind – anders als im Erkenntnisurteil – im ästhetischen Modus durch keinen bestimmten Begriff auf eine besondere Regel eingeschränkt. Und es ist dieses freie Spiel, das vom Subjekt als lustvoll goutiert wird. Rüdiger Bubner hat mit Blick auf Kants Ästhetik richtig bemerkt, dass hier erstmals zudenke gedacht wird, was es eigentlich genau bedeutet, wenn Kunst ohne ontologisches Fundament auskommen muss. »Kant macht aus der Not eine Tugend, indem er der Kunst eine Selbstbegegnung des Subjekts mit sich selbst überträgt.«⁷

Genau hier kann wieder eine Parallele zur Konzeption des Ästhetischen in der *Dogmatischen Anthropologie* gezogen werden. Denn das, was Bubner als die Selbstbegegnung des Subjekts mit sich selbst beschreibt, ist ein fundamentaler Aspekt ästhetischer Zeichen bei Legendre, wie noch gezeigt werden wird. Zunächst jedoch soll noch kurz ein Ansatz skizziert werden, der im Anschluss an Kants *Kritik der Urteilskraft* ein ästhetisches Modell entwirft, das explizit auf ein Wechselspiel zwischen dem schönen Gegenstande und dem rezipierenden Subjekt abzielt. Die Rede ist von Friedrich Schillers *Kallias-Briefen*. Dort wird Schönheit nicht mehr allein als Formeigenschaft auf Seiten des Objekts und auch nicht mehr allein als eine bestimmte Disposition auf Seiten des Subjekts beschrieben, sondern als ein Wechselspiel zwischen diesen beiden Seiten. Schiller geht es darum, einen ganz bestimmten Formtypus *am Objekt* zu identifizieren, der erst im Spiel von Einbildungskraft und Verstand auf Seiten des Subjekts *in Erscheinung* tritt. Schillers Denkmodell ist demzufolge von der Überzeugung getragen, dass sowohl gewisse invariante Eigenarten sinnlich wahrnehmbarer Objekte als auch eine gewisse intersubjektiv voraussetzbare Eigenart der Vernunft dafür verantwortlich sind, im Hinblick auf das Wohlgefallen am Schönen auf allgemeine Zustimmung zu appellieren. Diesen Gedanken konkretisiert Schiller nun in einer überraschenden Wendung, indem er den Begriff der Freiheit ins Spiel bringt. Er schreibt: »Regelmäßigkeit kann also nicht als allgemeiner Grundbegriff der Schönheit gelten, wohl aber *Freiheit*.«⁸ In welcher

7 Rüdiger Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 127.

8 Friedrich Schiller, »Fragmente aus den Vorlesungen«, in: Otto Dann u.a. (Hg.), *Friedrich Schiller. Werke und Briefe*, Bd. 8/12 (= Theoretische

Form und unter welchen Voraussetzungen der Freiheitsbegriff nun zum Dreh- und Angelpunkt der Bestimmung des Schönen werden kann, ist das argumentative Kernanliegen der *Kallias-Briefe*.

Der Gedanke ist ja zunächst kontraintuitiv, denn in der Sinnenwelt, die unter dem Diktum der Kausalität steht, kann keinem Ding Freiheit zukommen – ja, es kann noch nicht einmal frei scheinen, weil Freiheit ja lediglich eine Idee der Vernunft ist, der keine Anschauung adäquat sein kann. »Wenn aber«, so fragt Schiller, »die Dinge, insofern sie in der Erscheinung vorkommen, Freiheit weder besitzen, noch zeigen, wie kann man einen objektiven Grund dieser Vorstellung in der Erscheinung suchen?« Seine geniale Antwort lautet, dass es eine spezifische Beschaffenheit an den als schön wahrgenommen Dingen gibt, »deren Vorstellung uns schlechterdings *nötigt*, die Idee der Freiheit in uns hervorzubringen, und auf das Objekt zu beziehen.«⁹ Der Argumentationsgang verläuft in etwa wie folgt: Freiheit wird zunächst als Autonomie begriffen, d.h. als ein Aus-sich-selbst-heraus-bestimmt-Sein, was umgekehrt Nicht-von-außen-bestimmt-Sein bedeutet. Das Nicht-von-außen-bestimmt-Sein offenbart sich nun an einer bestimmten Struktur des Objekts, die den Verstand in der Reflexion des Gegenstandes als Regel leitet, ohne dass er sie als Regel erkennt. Eine durch eine Regel bestimmte Form ist eine technische bzw. kunstmäßige Form. Bezogen auf die Natur kann Schiller daher folgern: »Schönheit ist Natur in der Kunstmäßigkeit.«¹⁰ Dies ist die eigentliche Pointe der *Kallias-Ästhetik*: »Das schöne Produkt darf und muß sogar regelmäßig sein, aber es muß *regelfrei erscheinen*.«¹¹ Schiller spricht von einer bestimmten »Ansicht der Natur oder der Erscheinung«, bei der der Betrachter »nichts weiter als Freiheit« *verlangt*, bei der die Dinge nur unter der Prämisse betrachtet werden, »ob sie das, was sie sind, durch sich selbst sind.«¹² Weist ein Gegenstand also eine Struktur auf, die sich durch Kompatibilität von Eigengesetzlichkeit und Naturgesetzlichkeit auszeichnet, so evoziert diese Struktur beim Betrachter die Idee der Freiheit und reguliert fortan seinen Rezeptionsmodus. Der Gegenstand wird als schön wahrgenommen – Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung. Schillers Definition ist ein ambitionierter und auch riskanter Versuch, das Schöne im konkreten Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt zu bestimmen und man kann behaupten, dass hier implizit zum ersten Mal so etwas wie eine anthropologische Dimension des Schönen sichtbar wird.

Schriften), Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1992, S. 1050–1075, hier S. 1067.

9 Friedrich Schiller, »Kallias, oder über die Schönheit«, in: Otto Dann u.a. (Hg.): *Friedrich Schiller. Werke und Briefe*, Bd. 8/12 (= Theoretische Schriften), Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, S. 276–330, hier S. 298.

10 Ebd., S. 301.

11 Ebd., S. 289.

12 Ebd., S. 288.

III.

Verfolgt man die Fluchtlinien des Ästhetischen bis in die Gegenwart, so stellt sich die Geschichte des Schönen vor allem als eine Geschichte des Verfalls dar. Nach der Blütezeit in der klassisch-idealistischen Epoche von Winckelmann über Karl Phillip Moritz, Kant, Schiller bis hin zu Hegel und Schelling spielt das Schöne in der ästhetischen Theorie kaum noch eine Rolle. Dies hat zwei Gründe. Zum einen hat die idealistische Philosophie dem Schönen schlichtweg zuviel zugemutet. Es sollte als Garant von Unmittelbarkeit in einer zusehends vermittelten Gesellschaft ebenso fungieren wie als autonomes Refugium von Sinn in einer von Sinnverlust bedrohten Welt. Gleichzeitig sollte das Schöne Akkumulationspunkt und Katalysator philosophischer Erkenntnis in einem vermehrt von Einzeldisziplinen dominierten Kosmos des Wissens sein und darüber hinaus auch als Residuum des Natürlichen und zugleich als Garant des Neuen fungieren. Als wenn das nicht schon genug wäre, verstand man das Schöne zudem als Kristallisationspunkt des Erbes der klassischen Humanität sowie als utopisches Versprechen einer zukünftigen Befreiung.¹³ Angesichts dieser Überdetermination ist es nur allzu verständlich, dass spätestens ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Begriff des Schönen als Gegenstand der Ästhetik mehr und mehr unter die Räder kommt. Er wird historisiert, kunstwissenschaftlich aufgefähert, geht in kulturanthropologischen, soziologischen oder psychologischen Deutungsmustern auf und wird insgesamt relativiert. Hinzu kommen zum Teil skandalöse Bedeutungsumwertungen durch radikale Versuche, das Schöne von der Moral zu emanzipieren. So rücken vermehrt die Nachtseiten des Schönen in den Vordergrund, das Böse, Hässliche, Tödliche und Phantastische.

Doch nicht nur die Emanzipation von Ansprüchen, die aus ganz unterschiedlichen Motiven mit dem Schönen verknüpft wurden, bewirkte dessen Relativierung. Der andere Grund ist der, dass die neuere Forschung sowohl die ideologische Dimension des Schönen wie auch sein latentes Gewaltpotential herausgearbeitet hat. So stellt – um nur eine prominente Stimme von vielen zu nennen – Herbert Marcuse fest:

»Wie die Kunst das Schöne als gegenwärtig zeigt, bringt sie die revoltierende Sehnsucht zur Ruhe. Zusammen mit den anderen Kulturgebieten hat sie zu der großen erzieherischen Leistung dieser Kultur beigetragen: Das befreite Individuum, für das die neue Freiheit eine neue Form der Knechtschaft gebracht hatte, so zu disziplinieren, daß es die Unfreiheit des gesellschaftlichen Daseins ertrage.«¹⁴

13 Vgl. dazu: Stichwort *Schöne*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Sp. 1376.

14 Herbert Marcuse, »Über den affirmativen Charakter der Kultur«, in: Ders.: *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1965, S. 56–101, hier S. 89.

Anders formuliert, das Schöne kompensiert auf eine gewisse Weise die real existierenden Missverhältnisse. Der schöne Schein schafft eine Illusion von Freiheit und liefert so die Kraft zur realen Veränderung aus. Vorhandene aus. Neuere Theoriedebatten (Jean François Lyotard, Theodor W. Adorno) suchen den ästhetischen Diskurs daher eher am Erhabenen als am Schönen aufzuhängen, weil das Erhabene im Gegensatz zum Schönen den entscheidenden Vorteil habe, inkommensurabel zu sein.

Der zweite Aspekt, das latente Gewaltpotential des Schönen, zielt in erster Linie auf die Produktionsbedingungen zur Herstellung von Form. Genau diese Produktionsbedingungen aber dürfen in der Rezeption des Schönen nicht sichtbar sein, ja, eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass das Schöne statt hat und erfahren werden kann, liegt eben darin, dass die Mühen seiner Herstellung unsichtbar bleiben. Ein Balletttänzerin, die bei der Aufführung von *Schwanensee* vor Schmerzen in den Füßen stöhnt, zerstört den schönen Schein und verdirbt den Genuss. Ebenso will man nichts von den Stunden, Wochen, Monaten und Jahren der Disziplinierung und Zurichtung des Körpers wissen, die notwendig sind, um den einen Moment der Illusion des Schönen zu erzeugen.

Dass der schöne Schein stets auf einem Prozess ästhetischer Formalisierung basiert, hat Paul de Man anhand eines Schiller-Zitats aus den *Kallias-Briefen* hervorgehoben. Schiller schreibt dort:

»Ich weiß für das Ideal des schönen Umgangs kein passenderes Bild als einen gut getanzten und aus vielen verwickelten Touren komponierten englischen Tanz. Ein Zuschauer aus der Galerie sieht unzählige Bewegungen, die sich aufs bunteste durchkreuzen, und ihre Richtung lebhaft und mutwillig verändern und doch niemals zusammenstoßen. Alles ist so geordnet, daß der eine schon Platz gemacht hat, wenn der andere kommt, alles fügt sich so geschickt und doch wieder so kunstlos ineinander, daß jeder nur seinem eigenen Kopf zu folgen scheint, und doch nie dem andern in den Weg tritt. Es ist das treffendste Sinnbild der behaupteten eigenen Freiheit und der geschonten Freiheit des andern.«¹⁵

Von vielen Kommentatoren wird dieses Zitat als geniale Verdichtung einer ästhetisch erzogenen Gesellschaft und der durch diese Erziehung erst ermöglichten Freiheit verstanden. Paul de Mans beißender Kommentar zu dieser Einschätzung lautet:

»Das Problem ist nicht, daß der Tanz mißlingt oder daß Schillers idyllische Beschreibung einer anmutigen, wenngleich beschränkten Freiheit abwegig ist. Die ästhetische Erziehung versagt keineswegs; sie gelingt nur zu gut, so gut nämlich, daß sie die Gewalt verbirgt, durch die sie allererst möglich wird.«¹⁶

15 Schiller, »Kallias, oder über die Schönheit«, S. 316f.

16 Paul de Man, *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 231.

Man mag über diese Form der Disziplinierung entsetzt sein, doch in ihr scheint eine tiefere Wahrheit auf, die etwas mit dem Zusammenhang von Körper und Kultur zu tun hat. Denn man tritt nicht als biologisches Fleisch in die symbolische Ordnung ein, sondern als beschriebener Körper, d.h. als ein domestiziertes und kulturell zugerichtetes Artefakt, als ein Bild, mit dem man sich identifiziert, und das einem doch als ein von sich entfremdetes entgegen tritt. Genau auf diese Einsicht zielt die dogmatische Dimension des Ästhetischen ab, die untrennbar mit dem Namen Pierre Legendre verbunden ist und auf die unten genauer eingegangen wird. Was ist damit gemeint? Zur Verdeutlichung soll der Mythos des Narziss dienen, ein Argumentationsgang, den auch Legendre in *Dieu au miroir* einschlägt. Nach der gängigen Rezeption stirbt Narziss, weil er sich in sein Spiegelbild, d.h. in sich selbst verliebt. Richtiger ist jedoch, dass er sich in ein körperloses Trugbild, eine Fiktion verliebt. So heißt es in den *Metamorphosen* des Ovid ganz dezidiert:

»Und während er den Durst zu stillen trachtete, wuchs in ihm ein anderer Durst. Während er trinkt, erblickt er das Spiegelbild seiner Schönheit, wird von ihr hingerissen, liebt eine körperlose Hoffnung, hält das für einen Körper, was nur Welle ist.«¹⁷

Narziss ist verzweifelt, dass er ein »nichtiges Spiegelbilde«,¹⁸ sein Gesicht selbst, nicht zu erreichen vermag. Ovid schreibt in den *Metamorphosen*: *O utinam a nostro secedere corpore possem!* Wörtlich übersetzt: *O könnte ich mich doch von unserem Körper lösen!* Es heißt wohlgermerkt nicht *meinem* Körper, sondern *unserem* Körper. Narziss wendet sich an sein Spiegelbild, als sei es ein anderer, unterstellt aber, dass er mit diesem Bild denselben Körper teilt. Damit unterstellt er zugleich ein unauflösliches Band zwischen Körper und Bild. Wenn etwas aus dieser Szene deutlich wird, dann dies, dass der Körper dem Subjekt durch das Bild verliehen wird, dass erst durch die Spiegelszene sich der Körper vom Status eines biologischen Objekts löst und den einer Fiktion annimmt. Mit anderen Worten, Individualität entsteht auf der Grundlage von Alterität, der Körper des Subjekts ist nicht allein der biologische Körper, seine Konstruktion erfährt eine Verschiebung zum Bild, d.h. um zu leben, ist der Körper untrennbar mit der Macht des Bildes verbunden. Daher kann Legendre kurz und bündig behaupten: *L'image c'est le dogme*. Die dogmatische Dimension des Ästhetischen beschreibt also eine spezifische und unhintergehbare Form des Wissens, ein Wissen um die Macht der Bilder. Und genau hier hat das Schöne seinen Ort als Kernelement der kulturellen Inszenierung von Welt. Das Schöne ist ein Modus, sich die

17 P. Ovidius Naso, *Metamorphosen* III, 416–419, übers. und hg. v. Michael von Albrecht, Stuttgart: Reclam 1994, S. 153.

18 »... repercussae ... imaginis umbra ...«, Vers 434, Buch III der *Metamorphosen*.

Welt anzueignen – und zwar nicht im erkenntnistheoretischen, sondern im anthropologischen Sinn.

IV.

Anders als die drei berühmten Fragen Immanuel Kants aus der *Kritik der reinen Vernunft*, die sämtlich mit dem Fragepronomen *was* beginnen und nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis – *Was kann ich wissen?* –, nach den moralischen Grenzen unseres Handelns – *Was soll ich tun?* – sowie nach den die menschliche Existenz transzendierenden Glaubensoptionen – *Was darf ich hoffen?* – fragen,¹⁹ steht im Zentrum von Pierre Legendres *Dogmatischer Anthropologie* nicht das *Was*, sondern das *Warum* im Mittelpunkt: *Warum Gesetze?*²⁰ In seiner *Logik* hatte Kant noch eine vierte Frage formuliert: *Was ist der Mensch?* – und wenn man sich der *Dogmatischen Anthropologie* aus transzendentalphilosophischer Perspektive nähern wollte, ein Versuch, der durchaus erfolgsversprechend sein kann,²¹ so könnte man formulieren, dass Legendres Theorie nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschen selbst fragt – genauer: nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschen in einer Gemeinschaft. Denn Legendre interessiert sich nicht nur für die individuelle Psychogenese, sondern er nimmt die These Sigmund Freuds ernst, dass zwischen der individuellen Psychogenese und der kulturellen Soziogenese eine Strukturhomologie besteht, dass also »die Kulturentwicklung [...] weitgehende Ähnlichkeit mit der des Einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet.«²² Subjekt und Kultur sind miteinander verschränkt, sie gehören sich untrennbar gegenseitig, und ihre Konstitutionsmechanismen sind aufeinander bezogen – anders formuliert, die narzisstische Ausrichtung des Subjekts dominiert auch seine soziale Funktion. Insofern lässt sich die kulturelle Instituierung des Subjekts als eine zweite Geburt, als ein Schöpfungsvorgang begreifen.

19 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 805/B 833.

20 Pierre Legendre, *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlungen über den Vater*, übers. v. Clemens Pornschlegel, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 144.

21 Vgl. bspw. zum transzendentalen Status der Referenz: Jean-Renaud Seba, »Die Neubegründung der Aufklärung. Zu den Begriffen der Referenz und der dreifachen Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven bei Pierre Legendre«, in: Georg Mein (Hg.): *Die Zivilisation des Interpretieren. Studien zum Werk Pierre Legendres*, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 77–93, insbes. S. 85ff.

22 Sigmund Freud, »Das Unbehagen in der Kultur«, in: *Studienausgabe*, hg. v. Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, Bd. IX, S. 269.

Instituierung heißt in diesem Zusammenhang, dem Neuankömmling einen Diskurs, eine *Lexis* zuzuweisen; es heißt, eine Geschichte zu erzählen, die Antwort auf die Frage gibt *Wer bist du?*. Die Ästhetik spielt in diesem Prozess der Diskurszuweisung eine entscheidende Rolle – wenn nicht sogar die entscheidende Rolle. Denn Legendre begreift den Prozess der Enkulturation in erster Linie als einen Prozess, in dem die Subjekte lernen, den Kosmos der Repräsentation zu bewohnen, indem sie lernen, sich mit den kulturell fabrizierten, d.h. *ästhetisch vermittelten* Zeichen zu identifizieren:

»Noch nie wurde eine Gesellschaft regiert, noch nie hat sie gelebt und sich reproduziert ohne Gesänge und Musik, ohne Gedichte, ohne Choreografien und Riten, ohne die ästhetischen Schreibungen der menschlichen Einsamkeit, und sie wird es auch künftig nicht tun.«²³

Die Ausgangslage, von der Legendre ausgeht, ist seit den kultursociologischen Entwürfen von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen im Grunde bekannt – und in mancherlei Hinsicht kann man sicherlich schon auf Friedrich Nietzsche verweisen. Der Mensch existiert nicht wie ein Tier, d.h. er lebt nicht bloß, sondern »er *führt* sein Leben«,²⁴ stellt Gehlen fest. Um seine paradoxe Formulierung zu gebrauchen: Der Mensch ist »von Natur aus ein Kulturwesen«,²⁵ er ist künstlich. Dabei geht Gehlen von der Notwendigkeit aus, dass die Menschen als biologische Mängelwesen Kultur und Zivilisation zunächst dadurch herstellen, indem sie »zu sich selbst Stellung nehmen müssen, wozu eben ein *Bild*, eine Deutungsformel notwendig ist.«²⁶ Bei Legendre heißt es – etwas pathetischer: »Es genügt nicht Menschenfleisch herzustellen. Der Mensch braucht einen Grund zu Leben.«²⁷ Dieser Lebensgrund muss zum einen hergestellt und zum anderen authentifiziert werden. Hergestellt wird er, indem der Mensch lernt, sich mit einem kulturell fabrizierten Bild von sich zu identifizieren: als Sohn, als Mutter, als Bürger, als Ehefrau usw. Dieser Vorgang ist weit mehr als ein linguistischer Prozess, sondern hat eine psychoanalytische Dimension, die von Jacques Lacan, dessen Schüler Legendre war, in vielfacher Hinsicht ausbuchstabiert worden ist.²⁸ So

23 Legendre, *Der dogmatische Wert des Ästhetischen*, S. 164.

24 Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in: Ders.: Gesamtausgabe, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Bd. 3. 2 Teilbde. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1983, S. 12.

25 Ebd., S. 88.

26 Ebd., S. 3.

27 Pierre Legendre, *Vom Imperativ der Interpretation. Fünf Texte*, übers. v. Sabine Hackbarth. Wien/Berlin: Turia und Kant 2010, S. 69.

28 Um nur den prominentesten Text zu nennen: Jacques Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: Ders.: Schriften I, hg. v. Norbert Haas. 3., korrig. Aufl. Weinheim/Berlin: Quadriga 1991, S. 61–70.

ist denn auch vieles an der *Dogmatischen Anthropologie* eng mit dem lacanianischen Kosmos verwoben. Dreh – und Angelpunkt ist dabei nach wie vor das Spiegelstadium, das bei Lacan exemplarisch für das Konzept des Imaginären steht, und die darin ausbuchstabierte Überwindung des primären und sekundären Narzissmus.²⁹

Das in den Spiegel schauende Kind erblickt zwischen dem sechsten und dem achtzehnten Lebensmonat ein imaginäres Bild von der Gestalt seines Körpers, dessen somatische Einheit in signifikantem Gegensatz zum Stadium der eigenen körperlichen Wahrnehmung steht. Das Kind sieht seinen *ganzen* Körper im Spiegel, den es zu seinem derzeitigen Entwicklungsstand überhaupt nicht in dieser Ganzheit wahrnehmen kann. Dem Bild dieser Ganzheit entspricht somit keine subjektive Erfahrung; vielmehr soll der bloße Anblick der vollständigen Form dem Subjekt eine imaginäre Beherrschung seines Körpers ermöglichen, die gegenüber der realen Beherrschung verfrüht ist.³⁰ In »jubilatorischer Geschäftigkeit« schafft sich das Kind, das noch »eingetaucht ist in motorische Ohnmacht«, kraft seines Blicks ein »*Ideal-Ich*«. Anders formuliert, das real völlig hilflose Kind begrüßt im Spiegel seine künftige körperliche Einheit. Dieses durch das Spiegelbild entworfene *Ideal-Ich* bezeichnet Lacan als *moi* und kennzeichnet seine Grundstruktur als narzisstisch. So versuche das *moi* alle störenden Außeneinflüsse von seiner Selbstliebe fernzuhalten, sowie alle Objektbeziehungen Ich-zentriert zu gestalten. Folgerichtig wird aus dieser Perspektive das andere nur als Projektionsfläche des eigenen Ich gesehen:

»Es ist das Bild seines Körpers, das das Prinzip jeder Einheit ist, die er an Objekten wahrnimmt. Von diesem Bild nimmt er die Einheit nur außerhalb und in einer antizipierenden Art und Weise wahr. Aufgrund dieser doppelten Beziehung, die er zu sich selbst hat, werden sich sämtliche Objekte seiner Welt immer um den irrenden Schatten seines eigenen Ich strukturieren. Sie werden alle einen fundamental anthropomorphen, wir sollen sogar sagen egomorphen Charakter haben.«³¹

Insofern kann man sagen, dass das imaginäre Bild im Spiegel das Subjekt wie in einem Bann gefangen hält, denn das Spiegelstadium richtet eine spezifische Beziehung zwischen dem Organismus und seiner Realität ein, die unter dem Signum einer *Imago* steht, »kraft der das Subjekt

29 Vgl. zum Folgenden: Georg Mein, *Chorographien des Selbst. Studien zur institutionellen Dimension von Literalität*, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 69ff.

30 Vgl. Jacques Lacan, *Freuds technische Schriften* (= Das Seminar. Buch I), Weinheim/Berlin: Quadriga 1990, S. 105.

31 Jacques Lacan, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse* (Das Seminar. Buch II), Weinheim/ Berlin: Quadriga 1991, S. 213.

in einer Fata Morgana die Reifung seiner Macht vorwegnimmt«. ³² Daher lässt sich das Spiegelstadium als eine Identifikation verstehen, und zwar im vollen Sinne, »den die Psychoanalyse diesem Terminus gibt«, wie Lacan betont, nämlich »als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung.« ³³ Allerdings ist das Spiegel-Ich gerade das, was dem Subjekt ermangelt, was sein Begehren freisetzt. Aus diesem Grund kann Lacan das Spiegelstadium als ein Drama bezeichnen, »dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt«. ³⁴

Die Grundthese von Lacans Spiegelstadium ist also, dass sich das Ich nur durch eine narzisstische Identifikation über sein illusionär als vollkommen erkanntes Spiegelbild konstituiert. Dieser Konstitutionsprozess ist zugleich ein Prozess der Projektion, da das Kind aus seiner gegenwärtigen Perspektive, in der es sich noch als zerstückelter Körper wahrnimmt, die Vollkommenheit seiner Spiegel-Imago nur als eine zukünftige begrüßen kann. Das Ich bildet sich gleichsam über einem ursprünglichen Riss im Subjekt, da der Ausgangspunkt, gekennzeichnet von motorischer Ohnmacht, sowie der Fixpunkt, die imaginierte Vollkommenheit, nur über eine zeitliche Antizipation zusammengehalten werden. Diese durch das Spiegelbild vermittelte Trennung ist das Modell »für die Erfahrung des Ich im Anderen und somit auch für die Erfahrung des Anderen als Anderen.« ³⁵ Worum es Lacan hier geht – und im Anschluss daran auch Legendre – ist die Alteritätsgebundenheit der Identität. So heißt es bei Legendre explizit:

»Mit dem Spiegelparadigma tritt die Frage der Alterität auf der Grundlage von Identität auf den Plan: Durch das Verhältnis zu seinem Bild konstruiert sich das Subjekt, indem es im Innern seines Selbst den anderen erzeugt, welcher ihm den Zugang zum anderen als Selbst, zum ihm Ähnlichen in der äußeren Welt eröffnet.« ³⁶

Und hier wird deutlich, inwiefern Legendres Bildtheorie eine etwas andere Stoßrichtung impliziert als jene Lacans, da er vor allem auf die normative und institutionelle Dimension des Bildes abhebt. ³⁷ Indem das Subjekt durch die Konfrontation mit dem Bild im Spiegel jenes für seine Identitätsbildung so konstitutive Moment der Spaltung erfährt, wird

32 Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, S. 64.

33 Ebd.

34 Ebd., S. 67.

35 Hermann Lang, *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 50

36 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 17.

37 Vgl. zur institutionellen Dimension des Bildes bei Legendre: Sabine Hackbarth, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«. Subjektkonstitution im Medium des Blicks*, Wien/Berlin: Turia und Kant 2014, insbes. S. 78ff.

der Weg bereitet, sich der symbolischen Ordnung der Sprache zu unterwerfen – oder wie Legendre es formulieren würde: wird der Zugang zur Repräsentation eröffnet:

»Der Imperativ des Spiegelpostulats, das heißt die Individuation auf der Grundlage subjektiver Trennung, die den Zugang zur Repräsentation eröffnet, hängt in erster Linie mit der generalisierten Entdinglichung zusammen, mit jener Entmaterialisierung der Materialität der Welt durch die Sprache, welche die zum Selbstbild gewordene spiegelhafte Einschreibung seines Körpers für das Subjekt zu allererst einrichtet.«³⁸

Wenn Individuation sich auf der Grundlage von Alterität vollzieht, muss die Identifikation mit dem kulturell fabrizierten Bild, d.h. die Überwindung des Narzissmus durch die Übernahme des Blicks des Anderen, durch die Einschaltung eines Dritten authentifiziert werden. Dieser Dritte muss über die notwendige Autorität verfügen, die ihrerseits nicht mehr hinterfragbar ist, sie muss, wie Legendre es formuliert, den Grund zu leben ratifizieren, indem sie mit absoluter Machtfülle ›im Namen von‹ spricht. Diese Instanz legitimiert das Bild, mit dem sich das Subjekt identifiziert ebenso wie die Logik der Repräsentation. In Legendres Worten:

»Es kann kein institutionelles System geben, das nicht im Namen von funktioniert. Um dieses Im-Namen-von herzustellen, richten komplexe Montagen mit Hilfe gleichsam einfachster mythologischer Mittel die Repräsentation ein, setzen sie ins Werk und ermöglichen es ihr, ihre subjektiven und sozialen Wirkungen zu zeitigen. Entsprechend meiner Ausdrucksweis [...] setzt diese Repräsentationsarbeit die Gründungsreferenz oder absolute Referenz in Szene.«³⁹

Nun wird Legendre nicht müde zu betonen, dass dieser Vorgang der Repräsentationsarbeit, des In-Namen-von-Sprechens, der komplexen Montagen letztlich eine großangelegte Fiktion ist. Denn das, worauf sich die gesamte Begründungsarbeit bezieht, die absolute Referenz, der Grund aller Gründe, die letzte Authentifizierungsinstanz schlechthin, ist ein leerer Ort. Der monumentale Dritte existiert allenfalls als metaphysische Vorstellung und worauf Legendre hinweist ist, dass auch Gesellschaften, die nicht das Format eines Gottesstaats haben, nicht von der Notwendigkeit einer authentifizierenden Begründungslogik eines Diskurses enthoben sind. Die Institutionen, die moderne Gesellschaften strukturieren und organisieren, der Staat, das Recht, das Erziehungs- und Bildungssystem usw. agieren sämtlich als Autoritäten, d.h. sie sprechen im Namen von etwas, das ihre Autorität legitimiert. Indem sie sprechen, füllen

38 Ebd., S. 17f.

39 Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts*, übers. v. Katrin Becker, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 48.

sie die Leere. Legendre betont dies mit emphatischen Worten: »Nichts begründet die Normativität in der Reproduktion, [...] außer die Wahrheit, die eingefasst ist in den Diskurs, der den leeren Platz des Nichts besetzt.«⁴⁰ Es sind die Institutionen, die diese Diskurse für eine Gesellschaft liefern und es ist die Ästhetik, die die Zeichen für die Inszenierung des Institutionellen liefert. Insofern kann man Institutionen als konzeptuelle Rahmungen begreifen, kraft derer alle kulturellen Diskurse der Fülle als notwendige, d. h. für die Reproduktion der Menschheit unabdingbare, Fiktionen inszeniert werden können.⁴¹ »Die Gesellschaft muss nicht nur fest und aufrecht stehen können, sie muss auch *den Anschein erwecken*, dass sie es tut.«⁴²

Die Ästhetik spielt eine wesentliche Rolle in dieser großangelegten Inszenierung, und dies in mindestens zweifacher Hinsicht. Zum einen mit Blick auf die Produktionsbedingungen des ästhetischen Scheins, von denen schon oben die Rede war und die nichts anderes als eine Form der sozialen Dressur sind, eine Zeremonie, so formuliert es Legendre, bei der der Körper zum Text wird. Der oben dargelegte Prozess der Subjektwerdung durch die Identifikation mit dem Bild ist ja genau dies: der Eintritt in die symbolische Ordnung der Zeichen, was bedeutet, dass man zuvor selbst zu einem Zeichen geworden sein muss, um seinen Ort zu finden in der Gesellschaft als Text. Nur so wird aus dem leeren Ort eine Bühne, die sich mit ästhetischen Zeichen füllt. Denn die Welt bewohnen bedeutet nach Legendre nichts anderes, als ein Bild zu bewohnen, in dem sich das Subjekt wiedererkennt. Von Kunst, Poesie, Musik, Architektur, Tanz usw. zu sprechen meint, den natürlichen Raum neu zu erschaffen, »um daraus etwas völlig Anderes zu machen, eine von Formen bevölkerte Bühne, indem Dingen ein Körper verliehen wird, die unbekannt sind, aber uns ähneln.«⁴³

»Und so können wir sagen, dass ohne die Theatralisierung, welche die Welt als Erscheinung aufrecht hält – ohne die Inszenierung durch die Sprache – die Welt für den Menschen nicht existiert und dass folglich das Ästhetische den Schutzwall darstellt, den wichtigsten Träger jedes Denksystems, weil es die Konstruktion der Gegenüberstellung mit der Welt ermöglicht.«⁴⁴

Sich der Choreografie der Zeichen zu unterwerfen – indem man lernt zu sprechen, zu schreiben, Geige zu spielen, zu tanzen usw. – ist ein mühsamer, mitunter schmerzhafter Prozess, aus dem man als ein Anderer

40 Pierre Legendre, *L'Inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris: Fayard 1985, S. 128.

41 Vgl. Mein, *Choreografien des Selbst*, S. 31.

42 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 35.

43 Legendre, *Der dogmatische Wert des Ästhetischen*, S. 168.

44 Ebd., S. 165.

hervorgeht. Worum es Legendre hier geht, lässt sich als ein Prozess der Formalisierung des Körpers beschreiben, ein Prozess, den Legendre insbesondere am Beispiel des Tanzes vor Augen führt:

»In keiner Institution zeigt sich die Übertragung, in der sich das Subjekt verliert, direkter und unverblümt. Eine Entfremdung wird ins Werk gesetzt, auf theatrale Weise. Ich tanze, das heißt, ich bringe diesen fremden Körper hervor, diesen Körper, den eine Komposition erfunden hat und der unter dem festgelegten Namen eines Tanzes arbeitet, einen Körper, mit dem ich dem Ideal begegne.«⁴⁵

Die anthropologische Dimension des Ästhetischen zu prononcieren bedeutet dann zum anderen, dass die skizzierte Unterwerfung unter die Zeichen jenen anderen Körper genau deshalb freisetzt, weil sie das Subjekt mit dem Prinzip der Trennung konfrontiert. Ästhetische Zeichen sind in dieser Hinsicht nichts anderes als Spiegel – und wie diese vermitteln sie dem Subjekt ein Bild auf der Grundlage von Alterität.⁴⁶ Nur so, indem es sich kraft der ästhetischen Zeichen als ein Anderer erkennen kann, wird das Subjekt im Universum der Repräsentation beheimatet. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Spiegelfunktion der ästhetischen Zeichen das Subjekt in den Kreislauf des Dritten einführt, d.h. in die Durchquerung des Narzissmus und damit zum Gesetz. Jemand, etwas muss die Legitimität der ästhetischen Bedeutungslogik garantieren und diese Instanz ist dieselbe, auf welche sich auch die Realisierungsformen der sprachlichen Trennung beziehen. Es ist diese Verbindung von Normativität und Ästhetik, die eines der Kernelemente von Legendres Dogmatischer Anthropologie ausmacht und auf der ihr Autor immer wieder insistiert: »Entgeht einem der Dritte, so gibt es [...] keine denkbare Beziehung zwischen dem Recht, das meine Untersuchung auf die Problematik des Verbots bezieht, und den ästhetischen Hervorbringungen einer Gesellschaft.«⁴⁷

Legendres Grundthese von der sozialen Schreibung der Identität basiert auf der Idee, dass sich die Gesellschaft letztlich als ein ›Simulationssystem‹ darstellt, das mit fiktionalen Mitteln die Logik des Sprechens mobilisiert und das Subjekt auf diese Weise in das Universum der Repräsentation einschreibt, welches stets ›im Namen von‹ spricht. Die

45 Pierre Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein. Versuch über den Tanz*, übers. v. Sabine Hackbarth, Wien/Berlin: Turia und Kant 2014, S. 35.

46 »Dort, wo es um die sinnliche Wahrnehmung des Denkens geht, [...] folgen wir den Spuren der Künstler, die Spiegel und Embleme schaffen und mit ihren besonderen Werkzeugen den uralten und universellen Weg der Menschheit bahnen, wo immer diese Menschheit geografisch verwurzelt sein mag: Es geht darum, die Legitimität der Existenz in Szene zu setzen [...].« Legendre, *Der dogmatische Wert des Ästhetischen*, S. 163.

47 Vgl. Pierre Legendre, *Die Kinder des Textes. Zur Elternfunktion des Staates*, übers. v. Pierre Mattern. Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 230.

Ästhetik ist elementarer und ursprünglicher Bestandteil dieses Simulationssystems, weil ästhetische Zeichen noch vor der Logik der Schrift das Prinzip der Trennung verbürgt haben. Dabei ermöglichen die ästhetischen Zeichen vor allem die Selbstidentifizierung einer Kultur mit sich selbst, wie Legendre hervorhebt:

»Die theoretische Annahme einer ästhetischen Umhüllung und Verschleierung der Kulturen hat Konsequenzen: Sie offenbart uns die Dimension jenes Gebiets, auf dem sich die dogmatischen Montagen entfalten. Kann ich es wagen, von einer sozialen Ikonostase zu sprechen und auf diese Weise zu betonen, dass das Bildersystem, das die Ästhetik erarbeitet und formt, kein beiläufiges Phänomen ist, sondern der Gesellschaft im wahrsten Sinne des Wortes erst die Existenz ermöglicht? Dass es sie leben lässt, als ob sie ein einzelnes Subjekt wäre, sie – entsprechend der theologisch-juridischen Metapher der *persona ficta* – wie eine fiktive Person aufrecht hält und sie wie eine Haut umgibt?«⁴⁸

Das Ästhetische ist jedoch nicht nur integraler Bestandteil der fiktionalen Einrichtung der Welt, sondern ist – zumindest bei einigen herausragenden künstlerischen Produktionen – zu einem gewissen Grade auch selbstreflexiv, da es den Mechanismus der Montagen freilegt. Legendre zeigt dies an verschiedenen Stellen seines Werkes immer wieder, wenn er berühmte Werke der Malerei im Sinne seiner Dogmatischen Anthropologie interpretiert. Die Malerei wird in solchen Werken zu einer *machine à voir*, denn sie ist zum einen Bestandteil der abendländischen Instituierung des Blicks, legt aber zum anderen eben die Logik dieser Instituierungsmechanismen frei – und das ist natürlich die Logik von Legendres Dogmatischer Anthropologie. Zu nennen wären bspw. Werke wie René Magrittes *La Lunette d'approche* oder Pierro della Francescas *Die Geißelung Christi*, die Legendre umfassend interpretiert und als Illustrationen seiner Theorie nutzt. Über *La Lunette d'approche* heißt es etwa:

»Ein Fenster steht halb offen. Der geöffnete Flügel trägt die Landschaft, einen Himmel und Wolken mit sich fort. *La Lunette d'approche* enthüllt, was hinter den Emblemen, Bildern und Spiegeln liegt: eine Leere, das Nichts, der Abgrund der menschlichen Existenz. Und diesen Abgrund müssen wir bewohnen. Der Lebensgrund beginnt hier.«⁴⁹

Damit rückt Legendre die Dogmatische Theorie selbst in die Nähe eines ästhetischen Kunstwerks, wodurch es freilich schwierig wird, die Theorie noch mit wissenschaftlichen Argumenten zu kritisieren. Allerdings überrascht diese Auratisierung qua Ästhetisierung wenig, führt man sich den

48 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 111.

49 Pierre Legendre, »Die Fabrikation des abendländischen Menschen«, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.), *Vom Imperativ der Interpretation. Fünf Texte*, übers. v. Sabine Hackbarth. Wien/Berlin: Turia und Kant, S. 65–100, hier S. 70.



René Magritte: La Lunette d'approche
(1963)

Anspruch vor Augen, den Legendre mit der Dogmatischer Anthropologie einzulösen verspricht. Es geht um nicht weniger als um den Schlüssel zum Verständnis der menschlichen Existenz:

»Das sprechende Tier trägt in sich einen Schmelztiegel des Wahns und das Werk der Kultur besteht nicht darin, dem Individuum eine Realität aufzuerlegen, die vom Unbewussten gelöst ist. Es soll vielmehr das subjektive Universum des Phantasmas zähmen, so dass mit Hilfe der institutionell eingerichteten Identitätskonstruktionen das Prinzip des Nicht-Widerspruchs auf den Plan tritt. Auf ihm ruht die Repräsentation der Kausalität und damit das Leben selbst in der menschlichen Gattung, die sich durch ihre Begabung mit Sprache auszeichnet.«⁵⁰

Fragt man nun, wie sich die Rolle des Ästhetischen in der Gegenwart darstellt, so fällt Legendres Diagnose eher düster aus, kann er die »Ultramoderne« doch nur im Sinne einer umfassenden Verfallsgeschichte interpretieren. Die umfassende Rationalitätsgläubigkeit der Moderne, so Legendre, glaubt die Kulissen der menschlichen Konstruktion aufgedeckt zu haben und schenkt fortan den komplexen Dramen der Individuation und Enkulturation keine Beachtung mehr. Die Folge sei, so Legendre, nicht weniger als ein »massenhaftes Menschenopfer«.⁵¹ Legendre

⁵⁰ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text* (Anm. 36), S. 110.

⁵¹ Pierre Legendre, *Mit fremdem Blick. Radiogespräche zur politischen Philosophie, Psychoanalyse, Rechtsgeschichte und Anthropologie*, geführt von

ist davon überzeugt, dass die Gegenwart mit Konzepten wie Autorität, Verbot, Gesetz sowie mit dem Wissen der Psychoanalyse nur noch wenig anfangen kann. Daher sei es für die Kinder der Moderne auch schwierig, die normative Dimension des Ästhetischen noch zu erkennen und zu begreifen, dass die Logik des Bildes auf der Logik von Alterität beruht. Dennoch ist es unerlässlich mit Hilfe der Sprache, mit Hilfe der Bilder, mit Hilfe der Kunstwerke und Mythen den Menschen auf menschliche Weise zu trennen, d.h. »ihm ein Jenseits seiner Person zu zeigen, ihn mithilfe des Wortes bis zum Rand des Abgrunds zu führen, ihn wissen zu lassen, welche Regionen das Begehren des Menschen durchstreift.«⁵² Die Kinder der Moderne, so Legendre mit emphatischen Worten, blicken nur noch mit blinden Augen auf *König Ödipus* oder *Die Zauberflöte* und während »wir eifrig managen, befindet sich die genealogische Maschine im Leerlauf.«⁵³ Das Ästhetische steht im Horizont der *Dogmatischen Anthropologie* für die notwendige Verschränkung der Dimension des Unbewussten (des Rätsels) mit der Dimension des Rechts (des Normativen). Beide Dimensionen sind nach Legendres Auffassung in der Moderne bedroht. Einerseits lässt der Diskurs aus Wissenschaft und Management keinen Raum mehr für das Rätsel, andererseits ist die Dimension des Normativen durch die Ablehnung jedweder Autorität in eine Schiefelage geraten. »Ist die Dimension des Rätsels, des Unverständlichen ausgeräumt, dann gibt es kein mögliches Leben mehr. Oder es gibt doch ein Leben, leicht verdummt, im Konsum.«⁵⁴

Man muss diesen pessimistischen Diagnosen nicht uneingeschränkt zustimmen, auch wenn einige Charakterisierungen der Moderne ins Schwarze zu treffen scheinen – und Legendre hatte die aktuellen Entwicklungen einer vollständig digitalisierten und mediatisierten Gegenwart noch gar nicht vor Auge. Dennoch scheint fraglich, ob die ästhetischen Zeichen der Gegenwart tatsächlich ihre institutionalisierende Kraft vollständig eingebüßt haben. Denn wie Anton Schütz, ein Schüler Legendres, zutreffend bemerkt hat, müssen Institutionen »Repräsentation *durch etwas* leisten. Nichts ist nicht genug.« Allerdings ist es weniger von Bedeutung, was da genau verarbeitet wird: »Ein aus Fälschungen gepatchworkter Verschlag, der die Subjektivität von ihrem Abgrund trennt, ist genug.«⁵⁵ Aus diesem Grund sind Repräsentationen des Anderen immer auch als ein lebensnotwendiger ›Bluff‹ zu lesen, wie Clemens Pornschlegel betont. Das tragische Pathos, das in Begriffen wie ›Negativität‹,

Philippe Petit, übers. v. Pierre Mattern. Wien/Berlin: Turia und Kant 2013, S. 32.

52 Legendre, »Die Fabrikation des abendländischen Menschen«, S. 80.

53 Ebd., S. 79.

54 Legendre, *Mit fremdem Blick*, S. 38f.

55 Anton Schütz, »Die Institution erhören. Echographik des gewöhnlichen Fanatismus«, *Rechtshistorisches Journal* 17/1998, S. 311–333, hier: S. 327.

›Leere‹, ›Abstand‹ und ›Distanz‹ mitklingt, ist daher auch Grund zur Komödie. Die Repräsentation des ›Absoluten‹ erscheint »immer auch als Kaspertheater.«⁵⁶ Insofern würde man sich etwas weniger Pessimismus wünschen, wenn es um Legendres Blick auf die Moderne geht. Das Abendland wird nicht untergehen, wenn die Kinder in der Schule keinen Unterricht im Schönschreiben mehr bekommen – nach Legendres Ansicht tatsächlich eine notwendige Voraussetzung, sie mit der Schrift und mit der Idee der Repräsentation in Verbindung zu bringen.⁵⁷ Bei allem Insistieren auf der normativen Dimension des Ästhetischen darf man die Kontingenz des Kulturellen selbst nicht aus dem Blick verlieren. Auch eine digitalisierte Medienwirklichkeit wird Technologien des Selbst bereitstellen und die Subjekte in das Universum der Repräsentation einführen. Jede Kultur wird und muss – mit welchen Mitteln auch immer – »Garantiesituationen bereitstellen, welche die imaginativ-prägnante, risikoentlastete Wahrnehmung ihrer Handlungs- und Erfahrungsmodalitäten gestatten.«⁵⁸ Wie auch immer der Verschluss, der die Subjektivität von ihrem Abgrund trennt, medial konfiguriert sein mag, Hauptsache ist, dass die »Verlängerbarkeit des sogenannten Realen in sprachliche oder bildliche Inszenierungen hinein« ermöglicht wird.⁵⁹ Es wird nicht mehr auf Latein sein und die Kalligraphie wird auch keine dominante Rolle mehr spielen, aber die Begegnung mit ästhetischen Zeichen in all ihren natürlichen und künstlerischen Manifestationen wird auch künftige Generationen erfolgreich mit der Frage konfrontieren: *Wer bist du?*

56 Clemens Porschlegel, »Das MacGuffin-Prinzip. Zum Witz der Institutionen«, in: *Pierre Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist*, hg. von Cornelia Vismann in Zusammenarbeit mit Susanne Lüdemann und Manfred Schneider, Tumult. Schriften für Verkehrswissenschaft, Band 26. Berlin; Wien 2001, S. 84–90, hier S. 86.

57 Vgl. Legendre, *Mit fremdem Blick* (Anm. 51), S. 33.

58 K. Ludwig Pfeiffer, »Dimensionen der ›Literatur‹. Ein spekulativer Versuch«, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 730–762, hier S. 734.

59 Ebd.

Der Begriff der Institution als Schlüsselbegriff der dogmatischen Anthropologie Pierre Legendres

Pierre Legendre hat ein neues Forschungsfeld namens »dogmatische Anthropologie« ins Leben gerufen, so wie Levi-Strauss die »strukturelle Anthropologie« begründete. Anders als Levi-Strauss richtet Legendre jedoch den anthropologischen Blick auf den Westen, auf das, was der Westen nicht von sich selbst sehen will. Zwar, so bemerkt er, wirke das Wort »Dogma« verdächtig, es »rieche nach Schwefel«, jedoch ermögliche es, die Funktionsweise jeder Gesellschaft zu beleuchten. Der Begriff des *Dogma* wird von Legendre gemäß seiner etymologischen Bedeutung verwendet, nämlich als »das, was scheint, was erscheint, was sichtbar zu machen scheint, bis hin zur Täuschung«. Es geht darum, das Unsichtbare und Unsagbare, den Gründungsmythos einer Gesellschaft in Szene zu setzen. Genau wie ein Gebäude muss die Institution »den Anschein erwecken, aufrecht zu stehen«, und »die Institutionalität praktiziert eine Kunst des Erscheinens«.¹ Die Institution bietet Glaubensmaterial, jedoch ohne es auszusprechen, während die Religion dies offen zugibt und zur Schau stellt: »Merken wir an, dass die Religion schonungslos die Frage nach der Macht aufwirft, indem sie den Anspruch des Glaubenmachens betont, von dem die Institution lebt.«² Im Studium der Institution geht es also darum, »die dogmatische Tarnung zu durchdringen«³, d.h. sich an den Ort ihres Gründungsmythos zu begeben, jener Referenz, die Gegenstand des Glaubens oder des Vertrauens ist: Gott, die Nation, die Republik, das Vaterland oder der Fortschritt usw.

Legendre hat sich ein epistemologisches Programm gesetzt: »Der Begriff der Institution ist neu zu überdenken«.⁴ Um das Konzept der Institution in der dogmatischen Anthropologie zu umreißen, soll es anhand

- 1 P. Legendre, *Leçons IX. L'Autre Bible de l'Occident. Le monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris: Fayard 2009, S. 59.
- 2 Pierre Legendre, *Die Liebe des Zensors. Versuch über die dogmatische Ordnung*, übers. v. Marina Laurent, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 8, Wien/Berlin: Turia und Kant 2016, S. 27.
- 3 Ebd., S. 2.
- 4 Pierre Legendre, *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris: Fayard 2001, S. 31.

von sechs für sein umfangreiches Werk zentralen Aspekten betrachtet werden, die wie unterschiedliche, es erhellende Facetten wirken: 1) das institutionelle Objekt und seine verschiedenen Definitionen, 2) die Verflechtung des Subjekts mit der Institution im Sinne einer Verlängerung der unvollendeten Arbeiten Freuds zu diesem Thema, 3) der institutionelle Aufbau als Umsetzung der Ordnung der Repräsentation, 4) die strukturelle und architektonische Logik der Institutionalität, 5) die mythische oder »treuhänderische« (im Sinne von Glauben oder *fides*) Grundlage der Institution und 6) die Entdeckung der »Schize« in der Genealogie der abendländischen Institution.

Das institutionelle Objekt und die verschiedenen Facetten seiner Definition

In den 1970er Jahren widmeten sich die Sozialwissenschaften und die Philosophie ausgiebig der Institutionskritik, jedoch meist unter funktionalen Gesichtspunkten (wozu und wem dienen sie?): Für die einen ging es um den repressiven, unterdrückenden, disziplinierenden oder bürokratischen Charakter der Institutionen (Michel Foucault, Louis Althusser, Robert Castel) und für die anderen um die konfliktuellen und symbolischen Gesichtspunkte (René Lourau, Cornelius Castoriadis, Pierre Bourdieu). Insbesondere Castoriadis verwandelte die Institution in eine imaginäre und symbolische Instanz der Gesellschaft und verband das Individuum mit dem Symbolischen: »So wie das Individuum nichts – weder die Welt noch sich selbst – außerhalb des Symbolischen erfassen oder sich selbst erschaffen kann, kann eine Gesellschaft nichts außerhalb jenes Symbolischen zweiten Grades erschaffen, das von den Institutionen repräsentiert wird.«⁵ Die Bedeutung, die dem Imaginären und dem Symbolischen beigemessen wird, nähert den Standpunkt Castoriadis' zweifellos jenem Legendres an. Doch betont der Rechtshistoriker Legendre, um die Institution zu begreifen, sei es notwendig, die Rechtsnormen zu verstehen. Als Auftakt für den Tanz der Definitionen ist anzumerken, dass die Institution für Legendre den auf den Mythos gerichteten Glauben und das in die Texte eingeschriebene Gesetz miteinander verknüpft: Sie ist ein Dazwischen zwischen Glaube und Gesetz, von dem das individuelle Subjekt im einen Fall über die Faszination und im anderen Fall über die Normalität erfasst wird.

Der Eckpfeiler der dogmatischen Anthropologie ist die Institution – beziehungsweise die »Institutionalität« –, insofern als sie als echte »Kreuzung« zwischen dem Glauben und den sozialen Normen zu begreifen ist.

5 Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975, S. 156.

Die legendresche Forschung »[eröffnet] den Zugang zu einer im eigentlichen Sinne analytischen Theorie der Institution [...], die als Mechanismus zur Instandhaltung und Bewahrung aufgefasst wird.«⁶ Es geht darum, das Leben zu instituieren, wie Legendre erster Film *Die Fabrikation des abendländischen Menschen* sehr deutlich zeigt. Hier wird dargestellt, wie der moderne Mensch in einem fabrikähnlichen Krankenhaus-theater geboren wird und stirbt. Das Dogma inszeniert einen Mythos und stellt einen Glauben bühnenwirksam dar, nämlich jenen der Technik-Wissenschaft-Industrie für die Institution des technisch orientierten Krankenhauses.

Der universelle »anthropologische Kern«⁷ besteht in der »Funktion, das Leben institutionell einzurichten«, sagt Legendre und greift dabei häufig auf einen Ausdruck zurück, der aus dem antiken römischen System stammt:⁸ »vitam instituere«. Diese Formulierung ist als »Diskurs [zu begreifen], der eine Ahnenposition im westlichen Normensystem einnimmt«, denn der Begriff »Institution« wurde vom römischen Recht geprägt. Dieses alte Wort der Römer bezeichnet die Gesetze oder das Regelkorpus einer Gesellschaft, »d.h. das Gerüst ihrer Dogmen«. Die Institution ist insofern ein lebenswichtiges Thema für das Subjekt, als sie sich mit dem *Warum* und *Wie* leben und sterben befasst: »Die Institutionen haben zum Auftrag, die Menschen zu produzieren und sie in Richtung Tod zu führen [...]. Die Institutionen bezeichnen einen logischen Ort [...], an dem sich einige der wesentlichsten Einsätze des Lebens abspielen.«⁹ Was ist also die strukturelle Logik der Institutionen, worum handelt es sich bei dieser Architektur, die für die Subjekte und Gesellschaften lebenswichtig ist? Dies ist die umfassende und schwierige Frage, mit der sich die langfristige und weitreichende Arbeit Legendres befasst.

Um »in die institutionelle Dogmatik [einzutreten], in der das Gesetz fabriziert wird«¹⁰, nimmt Legendre »das Studium der institutionellen Wiederholung in ihrer Gesamtheit noch einmal auf[], und zwar ausgehend von einer Verortung des Dogmas, in dem der Glaube eingeschlossen ist.«¹¹ Mit anderen Worten, er tritt durch die rechtliche Tür der Institution, um ihre symbolische Küche und die Verknüpfung zwischen den beiden zu beobachten. In den *Leçons IX*, die 2009 veröffentlicht wurden, rekapituliert Legendre, wie er dazu kam, die dogmatische Anthropologie

6 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 281.

7 Pierre Legendre, *Leçons X. Dogma: instituer l'animal humain. Chemins réitérés de questionnement*, Paris: Fayard 2017, S. 106.

8 Ebd., S. 33.

9 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 45.

10 Pierre Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein. Versuch über den Tanz*, übers. v. Sabine Hackbarth, Wien/Berlin: Turia und Kant 2014, S. 77.

11 Ebd. S. 66.

zu begründen, und er erinnert daran, dass die Institutionalität deren Dreh- und Angelpunkt ist: »Das vorliegende Werk schließt die vor einem halben Jahrhundert begonnenen Forschungen ab, die im Laufe der Jahrzehnte durch mein Kommen und Gehen in verschiedenen Gebieten geprägt wurden, das mich, so stellte ich fest, immer wieder zu demselben Konvergenzpunkt zurückführte: das institutionelle Phänomen – ein dem Menschen eigenes Phänomen«. ¹² Er vollzieht explizit einen »epistemologischen Bruch« in der konzeptuellen Herangehensweise an die Institution; sein Werdegang ist, wie er sagt, »geprägt von einer Perspektivumkehrung in der Herangehensweise an die Institutionalität«. ¹³ Trotz der Vielzahl von Arbeiten zur Institution, die insbesondere in den 1970er Jahren entstanden, ist »die Entwirrung des institutionellen Strangs [] für das Abendland noch nicht abgeschlossen«. ¹⁴ In den *Leçons X*, die den Titel *Dogma: instituer l'animal humain* (2017) tragen, blickt er auf seinen fünf Jahrzehnte währenden Werdegang zurück. Dabei geht er auf *Die Liebe des Zensors* ein, einen Text, den er als »tastenden Essay von 1974« ¹⁵ bezeichnet, mit dem ausdrücklichen Wunsch, seine Erkundung über »den institutionellen Einsatz« ¹⁶ zum Abschluss zu bringen. Bereits 1976 kündigte er in *Jour du Pouvoir* unter dem Titel »le re-père« ¹⁷ an, dass es um »den Schlupfwinkel der Institutionen« ¹⁸ gehen würde: Mit diesem Wortspiel zur Verdoppelung der symbolischen Figur des Vaters und der symbolischen Grundlage der Institution stellte er die Frage nach der »institutionellen Wiederholung« und ihrem Schlupfwinkel/verdoppelten Vater, »d.h. dem im Rechtssystem eingeschlossenen Glauben« ¹⁹. Und genau hieraus resultiert der epistemologische Bruch: Hinter der Ansammlung von Rationalität und institutioneller Normativität gilt es, in den Kulissen ihren »mythologischen wahnhaften Schmelztiegel« ²⁰ zu erkennen. Das Konzept der Institution zwingt dazu, die beiden Rationalitäten des Menschen miteinander zu verknüpfen: die der Logik, die dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit gehorcht, und die des Imaginären und Symbolischen, die dem Register der Liebe und der Faszination gehorcht: »Das institutionelle Universum lässt sich nicht mit

¹² Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 10.

¹³ Ebd., S. 7.

¹⁴ Legendre, *Liebe des Zensors*, S. 23.

¹⁵ Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 18.

¹⁶ Ebd., S. 23.

¹⁷ Re-père: Wortspiel aus Bezugspunkt (repère) und der Verdoppelung (re-) des Vaters (père), Anm. d. Übers.

¹⁸ Pierre Legendre, *Jour du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris: Minuit 1976, S. 9: »repaire des institutions«, das im Klang dem »re-père« ähnelt.

¹⁹ Ebd., S. 11 und 46.

²⁰ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 359.

Ideen greifen, sondern mit Phantasmen«. ²¹ Die Institutionen funktionieren überall und stets »als Handhabung einer Forderung nach Liebe«. ²² »Im unerbittlichen Spiel der Institutionen setzt das Gesetz Idole voraus, an die die endlose Liebe gerichtet werden kann«. ²³ Es geht darum, die institutionelle – symbolische, mythische, religiöse oder besser: treuhänderische – Grundlage zu erfassen, die zur Ordnung des Irrationalen gehört und Gegenstand des Glaubens und sogar der Liebe aufseiten der instituierten Subjekte ist. Daher muss das Konzept der Institution ein »Zwischenreich« beschreiben, die Verknüpfung zweier entgegengesetzter Rationalitätsformen, der des Rechts und der des Glaubens: Die Institution dialektisiert eine Aporie, sie ist ein Band, das vereint und trennt. In *Leçons* IX schreibt Legendre: »Mit dem Ziel, das Phänomen der Institutionen zu verstehen, untersuche ich die Gesellschaft als eine Ansammlung von Diskursen, die auf der Grundlage der universellen Legitimitätsforderung und mit Hilfe der Ausübung einer Macht des Zusammenfügens aufgebaut ist«. ²⁴ Diese Funktion des Zusammenfügens ist die der Institution und des Politischen.

Pierre Legendre liefert zahlreiche Definitionen der Institution und so entsteht der Eindruck, er bemühe sich, um das Konzept herumzuschwirlen, um so seine verschiedenen Facetten zu beleuchten. Um sich einem Schlüsselbegriff zu nähern, kehrt Legendre häufig zunächst zu seiner etymologischen Quelle zurück: »*Institution*. Dieses aus dem Lateinischen stammende Wort bezieht sich auf die Festigkeit, die Haltbarkeit dessen, was hält. Wörtlich übersetzt bedeutet es, dafür zu sorgen, dass die menschliche Sache aufrechtsteht. Nach mehr als zwei Jahrtausenden europäischer Geschichte und über eine Vielzahl normativer Formen fungiert dieses Konzept als Zeuge. Nicht nur für die Robustheit des von den Römern hinterlassenen legislativen Monuments, sondern für eine strukturelle Logik, von der weder das Individuum noch die Gesellschaft abweichen«. ²⁵ Es ist also festzuhalten, dass die Institution die Gesellschaft wie auch das Subjekt aufrecht- und fest zusammenhält und dass sie einer strukturellen Logik folgt. Ganz wie die echohafte Verbindung zwischen Scholastik und Gotik ist die Institution sowohl eine Architektur als auch eine Logik. Ohne Institution wäre die Gesellschaft nur eine Herde und das Subjekt nur irgendein Tier. Im Übrigen ist das Wort Institution gerade deshalb so »vage«, weil es ein duales – logisches und architektonisches – Monument bezeichnet. Dieses Konzept »schließt an die

21 Legendre, *Jour du pouvoir*, S. 13.

22 Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein*, S. 37.

23 Legendre, *Jour du pouvoir*, S. 13.

24 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 50.

25 Pierre Legendre, *Argumenta & dogmatica: Le Fiduciaire, suivi de Le Silence des mots*, Paris: Fayard 2012, S. 10.

architektonische Metapher der ›Struktur‹ an: Etwas wird so platziert, geordnet und geregelt, dass alle zu verbindenden Elemente (um mit Ciceros Begriff in Bezug auf die Civitas zu sprechen) fest und dauerhaft miteinander verknüpft sind. Diese Idee der Firmitas, hier mit ihrer Konnotation aus der antiken Architekturtheorie, macht nun ein wesentliches Merkmal des institutionellen Strebens sichtbar: Die Gesellschaft muss nicht nur fest und aufrecht stehen können, sie muss auch den Anschein erwecken, dass sie es tut.«²⁶ Paradoxerweise basiert die Institution, die die Gesellschaft und das Individuum zusammenhält, auf einer Täuschung oder Illusion, d.h. einem Mythos, in dessen Namen sie sich vereinigt hat. »Instituieren heißt verweisen«,²⁷ so Legendre. Instituieren bedeutet, eine große Eröffnungs- und Gründungserzählung der Legitimität festzulegen und sie durch Texte, Bilder, Inszenierungen, Ästhetiken, Figuren, Musik und andere bühnenwirksame Darstellungen der Gründungsfiktion zu verbreiten. Die Institution ermöglicht jenes symbolische Rieseln der Referenz, das dazu bestimmt ist, alle Diskurse zu durchdringen, und zwar durch den Mund des Boten, der sie verkörpert (Papst, Kaiser, Präsident, Richter usw.). So ist »die Institution [...] eine getragene Rede«,²⁸ d. h. ein Wort, das verbreitet und wirksam gemacht wird. Und so erklärt sich auch folgende Definition: »Instituieren heißt inszenieren, d.h. die logische Grundlage, den Garanten der Autorität der Worte, in Sicherheit zu bringen und sie operativ zu machen«;²⁹ »[d]ie Institutionalität bezieht ihre Effizienz aus [...] der Fähigkeit, eine gemeinsame Doxa der Begründung zu verbreiten, und zwar durch ganz unterschiedliche soziale Praktiken und auf allen Ebenen des Diskurses.«³⁰ Die Institution vermittelt die Illusion, dass die gesamte Gesellschaft ein stabiles Gebilde ist, obwohl sie am Nagel einer Gründungsfiktion hängt, mit der die Riten, Praktiken und alle normativen Diskurse legitimiert werden, angefangen bei Gesetz und Recht. Sie hat »eine[] verbindende[] Macht, die alles zusammenhält, [...] zum einen [] die Fiktion, [...] zum anderen [] jene Diskurse der technischen Normativität [...]«.³¹

Die westliche Rationalität der Institutionen präsentiert sich vor einer Fassade von Abstraktionen, Diskursen, Normen und Gesetzen, doch hinter den Kulissen dieser institutionellen Bühne befindet sich der irrationale Gründungskern: Die Institution erscheint als Struktur von Rationalität

26 Pierre Legendre, *Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 5, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 35.

27 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 154.

28 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 69.

29 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 41.

30 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 37.

31 Ebd., S. 157.

und Normativität (als Ansammlung von Rechtstexten) und verbirgt dabei ihren irrationalen Kern, d.h. ihr Unbewusstes. Die Institution ist eine Zwischenwelt, der rationale / normative und der unsichtbare / unaussprechliche Schein der Glaubenssätze und Mythen.

Die Institutionen müssen diesen wahnhaften Kern, durch den sie zusammengehalten werden, in Inszenierungen verbergen und begraben, d.h. in der bühnenwirksamen Gestaltung eines leeren Ortes, in den Mythen eingeschrieben werden: »Ich beschäftige mich mit einer Zwischenwelt, die man mit dem Namen Institutionen bezeichnet, eine Art von Spalt, gefüllt mit poetischen Wundern und Schrecken, eine Anhäufung von Menschenleben, die im Glück wie in der Katastrophe miteinander verschnürt sind.«³² Die Institution montiert und organisiert alle Texte unter der Herrschaft der Gründungsreferenz, d.h. unter einer wahnhaften Ordnung. »Die soziale Institution, wie sie in ihrem dogmatisierten Text fixiert ist, ist im eigentlichen Sinne delirant, verknüpft durch eine ursprüngliche Phantasmagorie.«³³ Die dogmatische Anthropologie zeigt dem Westen, was im Gepäck seiner rechtlichen Rationalität verborgen liegt und exportiert wird: seine Mythen und ihre bühnenwirksame Inszenierung. Die Aussagen der traditionellen Anthropologie über »andere Gesellschaften« schickt Legendre an den Absender zurück: Schauen wir uns unsere eigenen Mythen und Riten an, die sich in den Eingeweiden unserer Institutionen verbergen.

Ganz anders als es die »Politikwissenschaft« hält, die das Politische technisiert, gilt es, die Institutionen zu »symptomatisieren«, um ihren harten Kern zu erfassen, d. h. »den Faden [zu] knüpfen zwischen den von der rechtlichen Produktion vorgenommenen Klassifizierungen und dem Diskurs der Glaubenssätze, die gemäß den von der offiziellen Politikwissenschaft angenommenen Vernunftkriterien als wahnwitzig gelten.«³⁴ Die architektonische Ordnung oder die institutionelle Logik ist selbstverständlich ternär, und zwar in jeder Gesellschaft: Sie besteht aus einer irrationalen oder mythischen Grundlage, einer rechtlich-technischen Normativität und einem Dritten, der sie vereint, »einem Klebstoff«, der das Politische genannt wird: »ich untersuche die institutionelle Entfaltung des Westens im Sinne der gleichzeitigen Entwicklung seiner konstitutiven Register – das Treuhänderische, die Politik, das Recht.«³⁵ Dies sind die drei Ebenen der Institution: Mythos oder Treuhänderschaft (von *fides*, Vertrauen oder Glauben), das Recht und ihre politische Verbindung. »Es gibt keine Gesellschaft, deren Leben und Überleben nicht von einer Konstruktion abhängt, die auf der Verknüpfung der beiden Schauplätze in einem ruht – zweier

32 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 10.

33 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 189.

34 Legendre, *Jouir du pouvoir*, S. 27.

35 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 11.

Szenen, die durch die aktive Einschreibung eines Hiatus miteinander verbunden werden, durch die fruchtbare Spannung eines stetig neu justierten Abstands. Die Rationalität unseres Weltbezugs hängt von dieser Fügung ab, er ist gefangen im Räderwerk einer ternären Logik.«³⁶ Diese Logik ist die der Repräsentation, die zentral, ja sogar, so könnte man sagen, »in letzter Instanz bestimmend« ist, um einen in den 1970er Jahren beliebten Ausdruck zu verwenden, dem Legendre den symbolischen Determinismus in erster Instanz gegenüberstellt: »[J]ede Gesellschaft [funktioniert] aufgrund der Repräsentationsmontagen wie das menschliche Subjekt«³⁷. »Die Institution ist grundsätzlich eine sprachliche Montage«³⁸ ganz einfach, weil »das sprechende Tier sich die Welt vorstellen muss, indem es Wörter und Dinge voneinander trennt. Die erste, stärkste und unwiderlegbarste Institution ist die Sprache«³⁹. Das sprechende Tier muss »die Materialität entmaterialisieren«⁴⁰ und daher durch einen Trennungsstrich zwischen Signifikat und Signifikant unterscheiden, jenem dritten Element, das gemäß dem Schema Saussure's trennt und vereint.

*Das Subjekt und die Institution: eine Fortsetzung
des freudschen Ansatzes*

Legendres Ansatz des Studiums der Institution ist jenseits der »disziplinären« Kapseln der Universität (»der akademischen Spielereien«, wie er selbst es ausdrückt) angesiedelt. Er ist eher universell als universitär und bewegt sich an der Schnittstelle von Rechtsgeschichte, Politik, Religion, Ästhetik und natürlich der Psychoanalyse. Legendre erweitert die Definition des Begriffs Institution und lehnt es ab, »das Wissen in Parzellen zu zerlegen«, wie es die »industrielle[] Organisation der Wissenschaften und der Politik«⁴¹ propagiert. Er weigert sich, die Texte von den Bildern zu trennen, wie es in sämtlichen seiner mit behutsam ausgewählten Illustrationen gespickten Werke deutlich wird sowie durch seine ternäre Definition des »menschlichen Materials«: Bild, Körper und Wort.⁴² Drei Elemente, die der Logik der Repräsentation gehorchen (die Materialität

36 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 168.

37 Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts*, übers. v. Katrin Becker, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 6, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 56.

38 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 352.

39 Ebd., S. 66 ; Legendre, *Jour du pouvoir*, S. 27 ; Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 114.

40 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 35.

41 Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein*, S. 26.

42 Z.B. Legendre, *Das Politische Begehren Gottes*, S. 61.

entmaterialisieren und die Worte und Dinge trennen, um sie mit Hilfe eines Dritten wieder zu vereinen). Die Psychoanalyse und die Ethnoanthropologie teilen »die entscheidende Frage [...]: Wie lässt sich die Institutionalität denken, ohne den abendländischen Rationalismus lediglich zu wiederholen?«⁴³ Die Antwort lautet: Wir müssen einerseits auf Freud zurückgreifen, der »einen privilegierten Zugang zu den spezifischen Problemen der westlichen Institution entdeckt hat«, und andererseits »auf die gelehrten Rechtssysteme Europas, in ihrer Gesamtheit und nicht unter Loslösung von ihrer theologischen Verankerung, die im Mittelalter vor allem dank der wesentlichen Beiträge der aristotelischen Philosophie vorgegeben wurde.«⁴⁴

Zwei gelehrte Quellen ermöglichen es, in die komplexe Gemengelage der Institutionen vorzudringen: die Psychoanalyse und die Rechtsgeschichte, die so zu Legendres theoretischem Observatorium werden.

Doch gleich zu Beginn seines Abenteuers betont er, dass es sich in keinem Fall um eine »Psychoanalyse der Institutionen«⁴⁵ handle, sondern um eine Analyse ihrer strukturellen Logik: »Ich verpflichte mich nicht dazu, eine Psychoanalyse der Institutionen zu präsentieren, ein überaus dummes Unternehmen, obgleich sie durchaus sprechen. Es gibt lediglich Entschlüsselungsmaterial, nachdem wir festgelegt haben, dass wir es mit einer wahnhaften Rede zu tun haben«⁴⁶. Nachdem Legendre diesen Weg von vornherein ausgeschlossen hat, zielt er vielmehr darauf ab, das Feld der Psychoanalyse auf die Institutionen auszuweiten, eine Aufgabe, die von Freud skizziert, von Lacan jedoch ignoriert wurde: »[M]eine Arbeit versucht, auf einem bestimmten Wege die Psychoanalyse selbst voranzubringen«. Legendre setzt eine Arbeit fort, die trotz »Freuds Versuch, den Bereich der Institutionen mit einzubeziehen«,⁴⁷ unvollendet geblieben ist. Freud hat zwar in der Unterwerfung des Subjekts unter die Institution »die Liebe der Institution und die damit einhergehenden Herausforderungen [erkannt], die gemäß der Rigorosität und dem Zwang einer [...] Symbolik bestimmt werden«,⁴⁸ aber die eingehendere Arbeit an diesem Thema blieb unerledigt.

Die Fortführung dieser Arbeit setzt voraus, dass man Individuum und Gesellschaft einander annähert und davon ausgeht, dass Kultur und Institution wie das Subjekt funktionieren: Eine solche Analogie wird bereits von Freud deutlich skizziert. Legendre erinnert häufig an Freuds Satz aus dessen 1930 erschienenem Werk *Unbehagen in der Kultur*, über

43 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 96.

44 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 24.

45 Legendre, *Jour du pouvoir*, S. 21.

46 Ebd., a.a.O.

47 Ebd., S. 11.

48 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 27.

das Legendre nach eigenen Angaben »lange nachgedacht« hat:⁴⁹ »Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des Einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet ...«. Die vollständige Formulierung lautet: »Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des Einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet, soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, daß manche Kulturen – oder Kulturepochen, – möglicherweise die ganze Menschheit, – unter dem Einfluß der Kulturstrebungen »neurotisch« geworden sind?«⁵⁰

In diesem Text nutzt Freud mehrmals diese Analogie, als ob sie die kulturelle Dimension des Menschen auf eine Weise charakterisieren würde, die die organische wie kulturelle Dimension mit einbezieht: »Sowohl der kulturelle Prozess der Menschheit als auch die Entwicklung des Individuums sind lebenswichtige Prozesse, sie müssen daher Merkmale des allgemeinsten Charakters der Lebensphänomene tragen.« Für Legendre unterstreicht der Begriff des »sprechenden Tieres« die biologische und symbolische Dualität des Menschen. Darüber hinaus verbirgt sich hier ein Hinweis auf Lacans Interpretation der Alterität (das Imaginäre des Subjekts und der große symbolische Andere), durch die Psychoanalyse und Linguistik einander angenähert werden: »Subjekt der Institutionen«, so Legendre, »kann niemand irgendwie sein, *ohne die geheiligte Beziehung zu diesem unbekannten und zugleich vertrauten Anderen, der die Macht begründet, das heißt zum Garanten der Vernunft [Raison]*«. ⁵¹ Doch stellt Legendre auch fest, dass Lacan die institutionelle Frage vernachlässigt hat. Mehr noch, so präzisiert er, »die Schule Jacques Lacans, die sogenannte École freudienne von Paris, [sei] [...] durch die Missachtung des institutionellen Phänomens unterminiert worden«. ⁵² Lacans Ansatz der Alterität hätte gleichzeitig »auf die subjektive Konstruktion und die institutionellen Bauten« ⁵³ angewendet werden müssen. Bei der Herausarbeitung seines Konzepts der Institution bezieht sich Legendre damit auf Lacan, bedauert jedoch, dass dessen »Arbeit hinsichtlich der institutionellen Funktionsweise unabgeschlossen geblieben sei«: Sie müsse fortgesetzt werden, »[i]ch interessiere mich recht stark dafür«. ⁵⁴

Legendre insistiert also auf »dieser seit Freud nunmehr fest etablierten Verbindung zwischen der individuellen psychischen Ordnung und

49 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 75.

50 Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1994, S. 105.

51 Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein*, S. 81f.

52 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 85.

53 Wie Legendre in einer Anmerkung betont, die hinzugefügt wurde zur 2001er Ausgabe der *Leçons II. L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris: Fayard 2001, p. 28.

54 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 27.

der kulturellen Organisation«. ⁵⁵ Beide verknüpfen das Unbewusste und das Rationale; beide befassen sich mit den drei konstitutiven Bestandteilen der »elementaren Trilogie« ⁵⁶ des sprechenden Tieres, die aus Körpern, Bildern und Wörtern besteht, die »im institutionellen Gebäude der Zivilisationen am Werke sind«. ⁵⁷ Aus dieser Perspektive ist die Institution totalitär, wobei dieses Wort hier weniger im Sinne eines repressiven Werkzeugs zu verstehen ist, sondern vielmehr im Sinne seines ganzheitlichen Charakters: »Die instituierenden Formen richten sich nicht nur an den rationalen Teil des Menschen, sondern an den gesamten Menschen«. ⁵⁸ Der gesamte Mensch, das bedeutet auch »das Unbewusste des Subjekts«. ⁵⁹ Daher der Vergleich zwischen der Institution, die in Ansammlungen an »rationalen« Texten erscheint, und der Rede des Patienten in der psychoanalytischen Behandlung: In beiden Fällen verdecken und enthüllen Texte und Worte die unbewusste Erzählung. Und daher auch jene heuristische Aussage, die die Enthüllung der Institution eröffnet: »Die Psychoanalyse benennt die Institutionen als den Ort, an dem per definitionem die ganze Welt lügt«. ⁶⁰ Was verbergen die Institutionen? Ihren wahnhaften, irrationalen und fantastischen, aber begründenden Kern. »Kein institutionelles System funktioniert ohne das Unbewusste seiner Mitglieder, ohne eine Beherrschung der begehrenden Körper, die in der faszinierenden Szene der durch das Spiel mit dem Text immer wieder neu begonnenen politischen Liebe gefangen sind.« ⁶¹ Indem sie ihre Texte zur Schau stellt, lügt die Institution und verbirgt ihren Gründungsmythos, ihr kollektives Unbewusstes. Aus diesem Grund ist es unerlässlich, über den Weg der Psychoanalyse in das Thema der Institution einzusteigen: »Das Unbewusste erweitert mit anderen Worten die Frage der Institutionalität, um das Ästhetische in sie einzuschreiben und das zu integrieren, was wir mit einem inzwischen vagen Begriff als das Religiöse bezeichnen«. ⁶²

Dieses Unbewusste ist jenes der symbolischen Gründungsordnung, mit der »die gegenseitige Zugehörigkeit von Subjekt und Gesellschaft [begründet wird], die im symbolischen Determinismus wurzelt«. ⁶³ Was ist das Symbolische für Legendre? Um es einfach zu definieren, betont er den Unterschied zwischen den Formeln »Ich habe einen Körper« (die Person oder jenen der administrativen, gesundheitlichen usw. Identität) und »Ich bin ein Körper« (der meiner gelebten Erfahrung). Das Symbolische ist

55 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 131.

56 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 33.

57 Ebd., S. 36.

58 Ebd., S. 25.

59 Ebd., S. 28.

60 Legendre, *Jouir du pouvoir*, S. 36.

61 Legendre, *Die Leidenschaft ein Anderer zu sein*, S. 74.

62 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 94.

63 Ebd., S. 134.

gemäß seiner Etymologie zu verstehen, *symbolon*, mit dem »in zwei Teile geschnittene Gegenstände bezeichnet werden, die von Individuen, die durch eine Verpflichtung aneinander gebundenen sind, wieder zusammengeführt werden; es handelt sich um ein Zeichen der Wiedererkennung.«⁶⁴ Beispielhaft lässt sich hier denken an den berühmten Ein-Dollar-Schein, der in Westernfilmen zerrissen wird und mit Ablauf eines Vertrags wieder zusammengefügt wird. Er ermöglicht, zu teilen, um zu verbinden.

Legendres Schema der Institution orientiert sich an Lacans »Spiegelstadium«, das hingegen nunmehr auf die gesellschaftliche Ebene übertragen wird und die fundamentale rechtliche Dimension einbezieht. »Die Logik, die auf institutioneller Ebene am Werk ist, ist dieselbe, die die Konstruktion des Subjekts anleitet: Es geht darum, die kausale Abhängigkeit zu errichten. Für die sprachliche Spezies bedeutet dies: die Legitimität zu begründen und zu verbreiten«,⁶⁵ d. h. den großen symbolischen Anderen oder die »Gründungsreferenz«. In Anlehnung an das berühmte »Z-Schema« von Lacan⁶⁶, in dem das Reale/Imaginäre/Symbolische miteinander verknüpft werden, kann man die legendresche Übertragung auf die Institution als »gesellschaftlichen Spiegel« darstellen: »Das Spiegelparadigma führt uns so in die institutionelle Frage der Diskursplätze in der Gesellschaft ein, welche dem Erfordernis untersteht, die Macht der Symbolisierung in Szene zu setzen.«⁶⁷ Im lacanschen »L-Schema«, in seiner vereinfachten Version als »Z-Schema«, wird das symbolische Register durch die Verbindung zwischen dem Blick des Subjekts S und dem großen A dargestellt, und das Imaginäre wird durch die Spiegelung der Achse a/a' dargestellt.

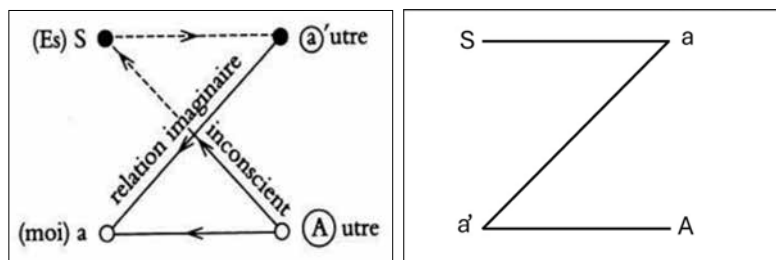


Abb. 1: Die sogenannten L und Z-Schemata Lacans (1955)

64 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 35.

65 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 90.

66 Jacques Lacan, »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je«, *Écrits*, Paris: Seuil 1966.

67 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 33.

Folgt man Legendre und überträgt dieses Schema auf die gesellschaftliche Institution, so ist die Achse Subjekt – großes A auch die Achse des Symbolischen oder der Gründungsreferenz; sie wird vom Gesellschaftsspiegel der Institution oder des Imaginären durchkreuzt, der den Subjekten die Normen und die Zensur (I') und eine Inszenierung der Referenz (I''), also die beiden Komponenten der Institution, zurückspiegelt.

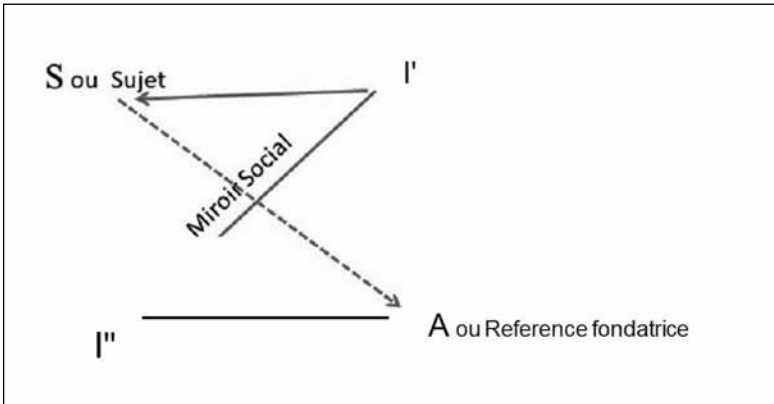


Abb. 2: Der institutionelle Gesellschaftsspiegel gemäß der Interpretation Legendres

Zwar führt Legendre die psychoanalytische Forschungsarbeit Freuds und Lacans auf seine Weise fort, indem er sie auf die Institution/den gesellschaftlichen Spiegel anwendet, doch ergänzt er sie um die rechtliche Dimension und die Rechtsgeschichte. Ist es überhaupt möglich, die Institutionen getrennt von Recht und Gesetz zu betrachten, die die Normen festlegen und sie zum Sprechen bringen? »Die Institutionen«, so betont Legendre, »setzen Juristen voraus und funktionieren mit Worten«. ⁶⁸ Um die Institutionen zu befragen und sie zum Sprechen zu bringen, sind Linguistik, Psychoanalyse und Recht zu kombinieren, denn es gibt »zwei Hauptaspekte der Institution«: ⁶⁹ die rechtliche Legalität und die symbolische Legitimität. Aus dieser Binarität (in unserem Schema durch die Achse I'–I'' dargestellt) ergeben sich »die konstituierenden Elemente der ternären Struktur«: *erstens* »ein Gründungsszenario« oder die Erzählung einer »symbolischen Geschichte« ⁷⁰; *zweitens* »Gebote und Verbote«, die in ihrer Gesamtheit an das liebende Subjekt des Großen Anderen zurückgespiegelt werden, und *drittens* ein (politischer oder institutioneller)

⁶⁸ Legendre, *Jour du pouvoir*, S. 47.

⁶⁹ Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 154.

⁷⁰ Ebd., S. 136.

»Klebstoff«, der diese unterschiedlichen Register zusammenhält.⁷¹ Die Kombination von Psychoanalyse, Linguistik und Rechtsgeschichte ermöglicht es Legendre, »die Untersuchung der Institution bis zu dem Punkt zu führen, an dem man sehen kann, dass das Gesetz tatsächlich das Begehren umlenkt, eine Wahrheit verbirgt, diesen Austausch überwacht, aus dem jeder politische Diskurs hervorgeht.«⁷² Durch die Vermittlung der Institution findet der Tauschhandel des Begehrens des Subjekts, das von einer symbolischen Referenz in ihren Bann gezogen und verzaubert wird,⁷³ gegen das Gesetz statt, das es der sozialen Normativität unterwirft. Die Liebe zum Gründungsmythos wird in einem Paket sozialer Regeln zu ihrem Absender zurückgespiegelt. Hier liegt der Schlüssel zur »freiwilligen Knechtschaft« (La Boétie) oder zur »Liebe des Zensors« (Legendre). Die Institution verzaubert das Subjekt buchstäblich, verführt oder ängstigt es und entmündigt es letztlich. Dies wird durch die verschiedenen Formulierungen Legendres in *Die Liebe des Zensors* zum Ausdruck gebracht: »Das von der Institution besessene Subjekt«;⁷⁴ es ist »[...] der Institution ausgeliefert [...]«;⁷⁵ »[d]er Institution kann niemand entrinnen«⁷⁶; »[d]ie Institution regelt und misst die Angst«.⁷⁷ Über den Weg dieser Verzauberung, über den die Subjekte entmündigt werden, zensiert, sperrt und pfercht die Institution das menschliche Vieh in das normative Gehege ein,⁷⁸ damit es eine Gesellschaft bildet, während die Zensur nebenbei »den Konflikt [begräbt]«.⁷⁹

In den *Leçons IX* präsentiert Legendre ein Schema, das diesen Austausch zwischen der Liebe zur Referenz, die im »schuldigen Geständnis« vollzogen wird, und der Rückkehr der Zensur und des Gesetzes, die über die Institution bewerkstelligt wird, erhellt, und das den Titel »das von der Institution besessene Subjekt: der Bußprozess« trägt. In der institutionellen Alchemie »zahlt das Subjekt seine Schuld an die Institution, die Schuld des instituierten Sinns«.⁸⁰

71 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 90.

72 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 41.

73 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 37.

74 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 127.

75 Ebd., S. 129.

76 Ebd., S. 184.

77 Ebd., S. 135.

78 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 113.

79 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 268.

80 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 66.

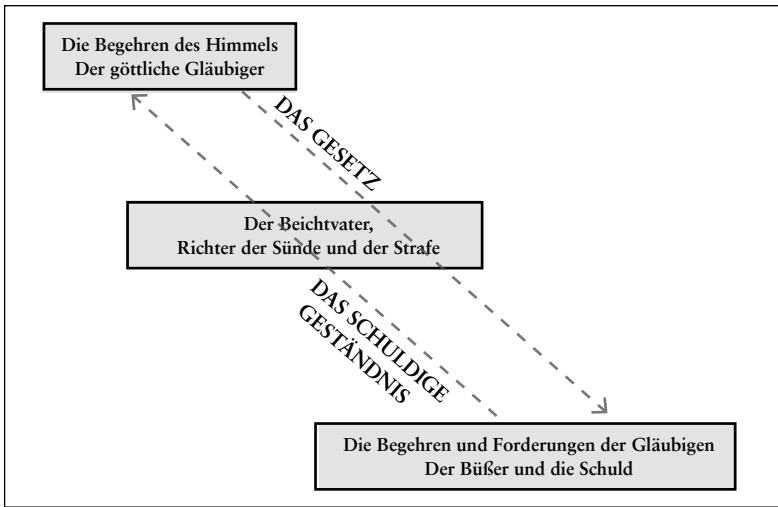


Abb. 3: Quelle: Pierre Legendre, *Leçons IV*, S. 403.

Das Primat der Repräsentation und der Bilderspiele

Die ternäre Ordnung der Repräsentation ist einer der Schlüssel der dogmatischen Anthropologie. Ganz einfach deshalb, weil das sprechende Tier Worte und Dinge trennt und das biologische Subjekt seinen Körper und sein Bild trennen muss, um den Status einer Person zu erlangen. »Die Erfassung der Welt« verläuft nie direkt, sondern erfolgt über die Repräsentation.⁸¹ Legendre wendet die Logik der Repräsentation auf das Subjekt und die Gesellschaft an: »Eben jene ternäre Logik, die schon der Subjektkonstitution zu Grunde liegt, erweist sich auch auf sozialer Ebene als wirksam [...]. Institutionell betrachtet bedeutet die Überwindung des Narzissmus, dass die Repräsentation um jeden Preis durch den sozialen Spiegel eingefangen wird.«⁸²

Was bedeutet Repräsentation? Legendre definiert sie in seinen *Leçons X* folgendermaßen: »[D]ieser Begriff ist in seiner semantischen Vielfalt zu begreifen. Er enthält [...] die theatralische Konnotation, den Bezug zur Delegation, während er gleichzeitig, auf der allgemeineren Ebene der dogmatischen Strukturierung des Subjekts und der Gesellschaft, den unerschöpflichen Fundus an Bewusstem/Unbewusstem bezeichnet, aus dem sich die Institution des menschlichen Tieres speist.«⁸³

81 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 30.

82 Ebd., S. 32.

83 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 42.

Warum ist die Repräsentation für die dogmatische Anthropologie so zentral? Weil »[d]ie Welt [] dem Menschen nicht anders gegeben [ist] als durch die Sprache, die ihn von den Dingen und von sich selbst trennt. Diese generalisierte Entdinglichung, eine Art Entmaterialisierung der Materialität der Welt, erlegt ihm das Joch eines bewussten und unbewussten Universums der Repräsentation auf [...]«. ⁸⁴ Daher kann das legendresche Studium der Institution »die *Logik des Sprechens*« ⁸⁵ handhaben. Das sprechende Tier trennt Wörter und Dinge und verbindet sie willkürlich, aber unter der Kontrolle der Institution: Es ist die Verbindung, die trennt, die Vereinigung von Gegensätzen, die die Vermittlung eines Dritten erfordert.

In *Leçons IX* betont Legendre die Ambivalenz oder den »doppelten Aspekt« der »Repräsentation«: »Repräsentation ist sowohl im Sinne eines Bilderspiels als auch als Delegation zu verstehen« ⁸⁶ und »sie bezieht sich sowohl auf die mentale Funktionsweise, die wir als Bilderspiel bezeichnen, als auch auf die Theatralisierung, die untrennbar mit der Entmaterialisierung der Materialität durch das sprechende Tier verbunden ist.« ⁸⁷ Er verlängert hier die freudsche Unterscheidung zwischen der *Vorstellung*, die die Präsenz einer Abwesenheit ist, und der *Darstellung*, die die Manifestation der realen Präsenz ist. Erstere impliziert die Unsichtbarkeit oder Abwesenheit und ruft den (stellvertretenden) Boten eines symbolischen Referenten auf den Plan, während Zweitere die Sichtbarkeit der Präsenz verstärkt, diese verdoppelt und den Blick auf sich zieht. Louis Marin hat ebenfalls diese beiden Bedeutungen der Repräsentation hervorgehoben, die er als »transitiv« und »reflexiv« ⁸⁸ bezeichnet. Die erste bewirkt eine Substitution des Abwesenden und die zweite intensiviert eine Präsenz. In Anlehnung an das bereits vorgestellte Z-Schema von Lacan könnte man sagen, dass die »reflexive« Repräsentation dem Imaginären und die »transitive« Repräsentation dem Symbolischen zuzuordnen ist. Indem Legendre »die abendländische Ordnung [nicht von der] der Repräsentation und Institutionalität« ⁸⁹ unterscheidet, macht er aus der Institution den gesellschaftlichen Spiegel, den sich eine Gesellschaft selbst gibt: Sie ist das »mittlere[] Element zwischen zwei Gegensätzen [] [, was] rechtfertigt [], von einem sozialen Spiegel zu sprechen.« ⁹⁰ Die Institution überträgt die Logik der Repräsentation auf die Ebene der Gesellschaft: »Transposition bedeutet die Übernahme des

84 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 15.

85 Ebd., S. 9.

86 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 53.

87 Ebd., S. 230.

88 Louis Marin, »Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures«, in: *De la représentation*, Paris: EHESS/Gallimard/Seuil 1994, S. 343.

89 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 13.

90 Ebd., S. 26.

Hiatus, also der Trennung der Register, die dem Leben in der sprechenden Gattung inhärent ist, «⁹¹ zum Beispiel zwischen Recht und Religion, wie es das Mittelalter getan hat. Die Institution klebt Register zusammen und verbindet sie, sie ordnet sie in zwei Schauplätzen an, im Gründungsmythos und den sozialen Regeln.⁹² Sie hält zwei verschiedene Schauplätze zusammen und macht aus ihnen, indem sie sie zusammenklebt, eine einzige, wie in Piero della Francescas merkwürdigem Gemälde *Die Geißelung Christi*, das um 1435 in Urbino entstand.⁹³

Legendre kommentiert das Gemälde mit dem Begriff »Zwei Szenen in einer«. Tatsächlich ist auf der einen Seite, rechts, die Zivilgesellschaft dargestellt, in der die Debatte gemäß den Regeln der westlichen Rationalität geführt wird, und auf der anderen Seite, links, die Gründungsgeschichte der *Passion Christi*, also die Ordnung des Mythos. Die beiden Szenen existieren nebeneinander und werden in der Mitte des Bildes durch Säulen zusammengefügt, die zu beiden Schauplätzen gehören und ein drittes Element bilden, das sie sowohl voneinander abgrenzt als auch zusammenführt.

Die in der Mitte durch Säulen dargestellte Institution hält das gesamte Bild zusammen und verknüpft die beiden gesellschaftskonstituierenden Register, das theologische und das weltliche, und lädt den Blick des Betrachters dazu ein, von einem zum anderen zu gleiten. Es handelt sich um ein Bild der dogmatischen Strukturierung der Gesellschaften gemäß der ternären Ordnung der Repräsentation:

»Die Repräsentationslogik mobilisiert mit anderen Worten für die Gesellschaften den ternären Mechanismus der Institutionalität, welcher die Verbindung zwischen den unterschiedlichen, aber zueinander in Beziehung stehenden Registern sicherstellt.«⁹⁴

Die Repräsentation ist die Fabrikation des Spiegels, hinter dem sich das Symbolische verbirgt, das Objekt des Begehrens, ausgelöscht und abwesend. Der Spiegel verbirgt die Fiktion, die Referenz, den leeren Ort, indem er die Bühne zeigt, auf der die Bilder, die Körper und die Worte ihren Einsatz finden.

Mit der Repräsentation dringt Legendre in mindestens drei disziplinäre Felder vor, in denen »der Abstand das dritte Element der Struktur ist«,⁹⁵ um so sein Konzept der Institution zu konstruieren, denn jedes Konzept ist ein Kreuzungspunkt vielfältiger Beiträge. Zunächst die Linguistik durch die Übernahme von Saussure und des Trennungsbalkens zwischen Signifikat /Signifikant: »Wenn ich das Institutionelle auf

91 Ebd., S. 134.

92 Ebd., S. 136.

93 Vgl. S. 78, Abbildung 1: Piero della Francesca, *La Flagellation du Christ*.

94 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 139.

95 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 28.

die Sprache beziehe, greife ich lediglich einen zentralen Vorschlag von Saussure auf, der feststellte, dass die Sprache die erste aller Institutionen ist.«.⁹⁶ Sodann, wie bereits erwähnt, die Psychoanalyse, indem er in die Fußstapfen Lacans tritt und dessen Verknüpfung von Psychoanalyse und Linguistik übernimmt und die Vermittlung des Spiegels (des Spiegelstadiums für das Subjekt und des gesellschaftlichen Spiegels für die Institution) als drittes Element handhabt, das zwischen einander gegenüberstehenden Elementen steht.

Das Spiegelstadium ist die Prüfung des Individuums, das zur Person wird, indem es »von sich zu sich [geht] und dabei den Weg über den dritten Ort [nimmt], den Ort des Spiegels«.⁹⁷ Dasselbe gilt für die Institution, die die Rolle eines Dritten zwischen zwei Schauplätzen spielt, die sie zusammenführt. Und schließlich mobilisiert Legendre das Feld des Ästhetischen, insbesondere der Bilder und des Theaters. Der Kunstgriff der perspektivisch ausgerichteten Repräsentation richtet sich an den Sehsinn, indem er einen Blickpunkt und einen Fluchtpunkt definiert, die im optischen System von Filippo Brunelleschi übereinandergelegt werden. Die Illusion besteht darin, dreidimensionale Objekte auf eine ebene Fläche zu übertragen. Alberti definierte das Gemälde als »den ebenen Schnittpunkt der visuellen Pyramide«.⁹⁸ Das Gemälde repräsentiert die abwesende Welt, sofern es selbst als Träger unsichtbar wird und dank des Spiegels als schlichtes, zur Welt geöffnetes Fenster erscheint: »Das Bild«, so Louis Marin, »ist in sich ein Spiegelfenster, das die Abwesenheit der realen Dinge sichtbar macht, und von Abwesenheit gekennzeichnet ist.«⁹⁹

Legendre betreibt somit mit Blick auf die Rolle des Spiegels eine Synthese zwischen Psychoanalyse, Ästhetik und Linguistik. Der Spiegel ist spiegelbildlich und spekulativ: Er reflektiert und ermöglicht es, »[d]ie Bühne ein[zu]richten«.¹⁰⁰ Er durchbricht die binäre Beziehung, die Reflexion von Selbst zu Selbst, indem er ein drittes Element einführt, das eine neue Beziehung des Subjekts zu sich selbst herstellt, durch die es möglich wird, seine Alterität einzubeziehen (»Ich ist ein anderer«). Durch den Spiegel ermöglicht es der Mythos von Narziss, »ein Theater zu dritt einzurichten; in diesem stummen Gespräch repräsentiert der Spiegel eine Leere im Sinne des symbolischen dritten Elements, das die Teile einer Einheit trennt und zusammenhält.«¹⁰¹

96 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*. S. 66.

97 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 24.

98 Zitiert von Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, Paris: Minuit 1976, S. 147.

99 Louis Marin, *Détruire la peinture*, Paris: Flammarion «Champs, arts» 2008 (1997), S. 62.

100 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 19.

101 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 84.

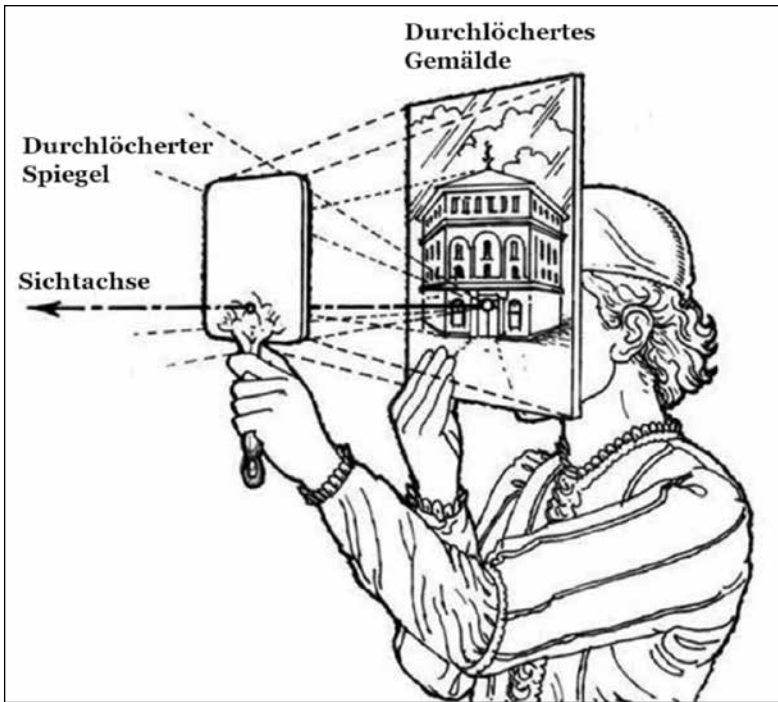


Abb. 4: Das erste Experiment von Brunelleschi um 1425.

Das »Spiegelstadium« teilt Narziss in seinen physischen Körper und sein Bild und befreit ihn aus seiner reflexiven Gefangenschaft, indem es ihm die tatsächliche Einheit seines Körpers enthüllt. Während es »das Rätsel, die Alterität in seinem Inneren, entdeckt, tritt es [das Subjekt] in die Frage nach dem Ähnlichen ein«.¹⁰² Das Subjekt »sieht sich als ein anderer«.¹⁰³ So bietet das dritte Element ein Bilderspiel, das als Trennung und Verbindung dient, das Abwesende oder die Fiktion bezeichnet, »die symbolische Leere«, und ermöglicht es auf diese Weise, in der Logik der Repräsentation die Binarität gegen die Ternarität auszutauschen: »Der Spiegel als Instanz hat denselben Wert des Abstands, des dritten Elements, wie der Trennbalken im Zeichenschema Saussures; er symbolisiert für das sprechende Tier den Imperativ der Trennung, der die Eingangstür zur Fiktion ist«.¹⁰⁴ Legendre greift diese Analyse in den *Leçons IX* erneut auf: »Das sprachliche Zeichen, das Wort, ist Teil einer ternären Struktur, innerhalb derer das dritte Element (im saussureschen Schema

¹⁰² Ebd., S. 84.

¹⁰³ Ebd., a.a.O.

¹⁰⁴ Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 31.

durch einen Trennbalken symbolisiert) im Modus einer Verknüpfungsfunktion operiert, mit dem Ziel, das Signifikat und den Signifikanten [...] zu instituieren, d. h. zusammenzuhalten«. ¹⁰⁵

Insofern als dieser Abstand Gegensätze verbindet, ¹⁰⁶ ist er instituierend. Mit anderen Worten: Nur das Symbolische kann instituieren, indem es trennt und verbindet. Umgekehrt kann nur die Institution auf gesellschaftlicher Ebene symbolisieren: »So wie der Mensch zum Leben eine Bühne braucht – einen Schauplatz der Realität und des Phantasmas – [...] [so] transponiert und transzendiert jede Gesellschaft, um existieren zu können, einen logischen leeren Ort. Sie macht ihn zum Ort des Schattens und der Düsternis, den wir als Bühne bezeichnen und an dem eine Art Drehbuch [scénario] geschrieben wird – die Rede jener Bilder, die dafür sorgen, dass die Institutionen funktionieren.« ¹⁰⁷ Die Bühne zu instituieren ist im etymologischen Sinne des Begriffs des Theaters zu verstehen, das bedeutet, mit Bewunderung zu sehen: Das »Konzept des Theaters [verweist] [...] nicht nur auf den faszinierten Blick [des Zuschauers], sondern auf Seiten der Bühne auch auf die Macht des Zeigens durch die Fiktion«. ¹⁰⁸

Die Institution, Ergebnis der gesellschaftlichen Repräsentation, ist die Theaterbühne, die zwischen dem verliebten Blick des Subjekts und der in Bildern und Erzählungen offenbaren und zum Ausdruck gebrachten Gründungsfiktion vermittelt. Weil die Repräsentation für das menschliche Tier vorrangig und entscheidend ist, muss es die Welt und die Gesellschaft bühnenwirksam gestalten, um die grundlegende Frage zu beantworten: »Warum und wie leben und sterben?«

Die strukturelle Logik der Institution

Die dogmatische Anthropologie bietet eine kritische Theorie der Institution, in der diese als Funktion zur Einflechtung der Ordnung der Repräsentation in die Gesellschaft betrachtet wird. In der ternären Struktur der Institutionalität ist eine Logik am Werke: »In jedem Fall erfordert die soziale Praxis die Mobilisierung der ternären Logik im Dienste des instituierten Diskurses, welchen Inhaltes er auch sein mag [...]«. ¹⁰⁹ Die Institution fügt drei Elemente zusammen: einen Gründungsmythos, der jeder Gesellschaft eigen ist, ihren irrationalen oder treuhänderischen Kern, der die Frage nach dem »Warum leben und sterben?« beantwortet, und

¹⁰⁵ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 66.

¹⁰⁶ Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 27–28.

¹⁰⁷ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 20.

¹⁰⁸ Ebd., S. 22.

¹⁰⁹ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 32.

die Regeln für das Verhalten in der Gesellschaft, also dem »Wie leben?«, das die Rationalität/Normativität definiert: Auf diese Weise »ist das normative System an seinem Gründungsmythos befestigt«.¹¹⁰ Die Institution ist ein Kitt, der widersprüchliche Elemente zusammenhält. Es geht darum, durch und in der Institution »die beiden heterogenen Ebenen [...] der Glaubenssätze und der Gebote zusammenzuhalten«.¹¹¹ Die Institution gibt Antwort auf die Kernfragen des Menschlichen, wie sie einer der Kirchenväter, Isidor von Sevilla (zwischen 560 und 570–636), aufgeworfen hat. Dieser Enzyklopädist (aus diesem Grund wurde er vom Vatikan zum Schutzpatron des Internets ernannt) formulierte in seinen Etymologien, »die zum Handbuch der institutionellen Grundbegriffe des Mittelalters wurden, eine entscheidende Unterscheidung zwischen der ›Regel des Glaubens‹ (credendi regula) einerseits und den ›Geboten des Lebens‹ (praecepta vivendi) andererseits. Diese Dualität, durch die zwei Register einander gegenübergestellt werden, ist von der Macht eines kausalen Dritten abhängig«.¹¹² Wenn Legendre eine Untersuchung der »reinen Institution« anstrebt,¹¹³ deren strukturelle Logik sich im Westen wiederholt, beschreibt er diese Verbindung von Sinn (dem Warum?) und Zensur (dem Wie?). Die Institution spiegelt dem Subjekt die Zensur wider, während es von der Referenz in ihren Bann gezogen wird, die ihm Sinn verleiht. In gewisser Weise tauscht sie die Zensur gegen die Sinnstiftung aus.

Die Institution verknüpft die Referenz des Warum? mit der Norm des Wie?: Einerseits repräsentiert sie das Symbolische in einer bühnenwirksamen Inszenierung und vielgestaltigen Ästhetik und verkörpert es in Boten – Christus, der König, der Präsident, die Natur – und andererseits vervielfältigt sie die rationalen, normativen und präskriptiven Texte und Diskurse, denen die verzauberten Individuen unterworfen sind. »[D]as Gesetz [erwirkt] [...] den Wechsel des Begehrens zur Regel [] und [eignet] sich die Subjekte an[]. Diese Anmerkung sollte man im Auge behalten, um [...] zu verstehen, welchen Weg der Diskurs der Institution zwangsläufig einschlägt: über einen heiligen Ort, an dem es der Zensur gelingt, gleichzeitig durch einen Mythos und durch eine Logik sichergestellt zu werden.«¹¹⁴

Die Institution ist eine Legierung von Traum und Logik, Mythos und Ritus, Glaube und Vernunft. Ihre »Funktion als logisches drittes Element« besteht darin, »die Verknüpfung zwischen zwei Gegensätzen« zu gewährleisten, wodurch »die verallgemeinerte Institutionalität ermöglicht« wird.¹¹⁵

110 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 253.

111 Ebd., S. 255.

112 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 148.

113 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 69.

114 Ebd., S. 120.

115 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 57–58.

Wie das Politische ist sie ein »Klebstoff« für disparate Register. Mit dem Anspruch, alle ihm zur Verfügung stehenden Ressourcen zu mobilisieren, betont Legendre, er übertrage »ein Konzept von Nikolaus von Kues, jenem großen Philosophen des 15. Jahrhunderts«, auf den institutionellen Bereich, nämlich die Koinzidenz der Gegensätze, *coincidentia oppositorum*, um so zum Ausdruck zu bringen, dass man »einerseits das Gründungsszenario, den Ort des Mythos, und andererseits die praktische Realität der sozialen Regeln, das, was wir Recht nennen, zusammenbringen« muss.¹¹⁶ Aus dieser Sicht wäre die legendresche Logik der Institution als Dialektik im hegelschen Sinne zu begreifen, in der das dritte Element den ursprünglichen Widerspruch nicht überwindet, sondern aufrechterhält und ihm Gleichgewicht, Maß und Harmonie verleiht. Diese Logik ähnelt der des griechischen *métis*, das einen Durchgang (*poros*) fand, um aus der Aporie (*aporia*) der gegensätzlichen Begriffe herauszufinden. Bei Legendre erweist sich die Institution ebenfalls als ein »Dazwischen«, als Spannung und Vermittlung.

Die drei Elemente der institutionellen Struktur sind »das Gründungsszenario, das politische Prinzip und die sozialen, rechtlichen Regeln«.¹¹⁷ Doch die Komponenten der ternären Logik der Institution werden von Legendre noch genauer, und zwar wie folgt beschrieben: »1) das Szenario einer Gründungsfiktion, die mythologisch als Referenzdiskurs konstruiert wird; 2) die Anordnung der Regeln und Wissensbestände, die den Status von Repräsentationseffekten annehmen (das Selbstbild der Gesellschaft) und immer *Im Namen von...* funktionieren, also mit ihrem idealen Grund, der Gründungsfiktion, in Zusammenhang gebracht werden können; 3) die symbolische Realisierung, das heißt die Annäherung dieser beiden Register, des Mythologischen und des Normativen, die durch die subtile Präsenz des dritten Elementes zusammengefasst werden – durch ihren Abstand also, der das Spiel des Sinns, in dieser Spannung, erst möglich macht.«¹¹⁸ Genau diese Spannung zwischen widersprüchlichen Elementen, dieses Dazwischen in einer Polarität, schafft die »Energie« der Institution: eine Energie, die »ebenso notwendig ist für das Zusammenfügen von Körper und Sprache im Individuum-Subjekt wie für die Montagen [...], die den institutionellen Aufbau von Gesellschaften ermöglichen«.¹¹⁹

Die Spannung und das Verkleben von Unvernunft und Vernunft sind die Grundlage des Subjekts und der Institution. Die Institution bewahrt »den Vulkan der Unvernunft, auf den sich die Vernunft stützt, im Bemühen darum, das Warum zu sichern«.¹²⁰ Der institutionelle Vulkan ist ihre

116 Ebd., S. 110.

117 Ebd., S. 113.

118 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*. S. 27–28.

119 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain* S. 41.

120 Ebd., S. 41.

»Treuhandgrundlage«, ¹²¹ ihr wahnhafter Schmelztiegel, ihr Unbewusstes, das das Warum? ausspricht und »in dessen Namen« die Rationalität und die das Wie? regelnde Normativität aufrechtgehalten werden. Und so »kann [es] kein institutionelles System geben, das nicht im Namen von funktioniert«; ¹²² so wird zum Beispiel das Gesetz »im Namen des Königs«, des »Volkes« oder der »Republik« usw. verabschiedet und angewendet. Der Mensch, der mal als »sprechendes Tier« und mal als »Warum?-Tier« bezeichnet wird, ist »an das Fragen gekettet« und sieht sich deshalb »mit der heiklen Grenze zwischen Rationalität und Unvernunft konfrontiert«. ¹²³ In Abgrenzung dazu erinnert Legendre an das Wort von Angelus Silesius, einem deutschen Dichter und Mystiker des 17. Jahrhunderts: »Die Rose ist ohne Warum«.

So bringt er ans Licht, was man von der Institution nicht sehen soll, ihre fiktionalen und wahnhaften Kulissen, die als ultimativer Prellbock der Erklärung für die Ansammlungen von Texten und Normen dienen, durch die die Gesellschaft konstituiert wird: »Das Inaugural der institutionellen Kette besteht – in Rom wie in jeder menschlichen Gesellschaft – in der Fabrikation eines Diskurses, der an den Glauben an die inszenierte Referenz appelliert«. ¹²⁴ Die normativen Diskurse der westlichen Gesellschaft sollen »rational« sein und werden doch durch einen Kern von Irrationalität legitimiert: Die Tugend der Institution besteht gerade darin, diese verschiedenen heterogenen Register zusammenzufügen und dem Ganzen Harmonie zu verleihen. Auf der Vorderbühne präsentiert die Institution funktionale, effektive und »rationale« rechtliche Regeln, die dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit gehorchen. Doch hinter den Kulissen arbeitet der treuhänderische Vulkan, d.h. die Glaubenssätze und Mythen: »[D]ie Register der Struktur funktionieren solidarisch, wie per Delegation in einer logischen Struktur. Im Sinne einer Verflechtung des Treuhänderischen, des Normativen und eines dritten, verbindenden Elements: des Politischen.« ¹²⁵ Die große politische Institution, der Staat, erfüllt »eine Vermittlerfunktion zwischen dem mythischen und dem rechtlichen Raum«; ¹²⁶ er sorgt dafür, dass der treuhänderische Wert, d.h. der soziale Mythos, die soziale Religion, und die rechtlichen Regeln miteinander kommunizieren, und hält sie zusammen; er bringt sie zur Deckung.

Um noch tiefer in die Komplexität der legendreschen Theorie der Institution vorzudringen, soll ein weiteres Schema vorgeschlagen werden:

¹²¹ Ebd., S. 63.

¹²² Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 48.

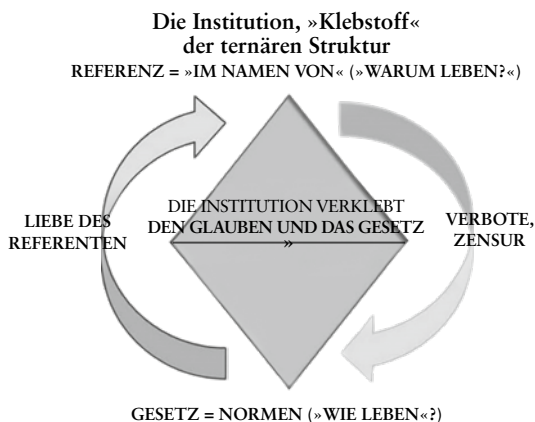
¹²³ Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 38.

¹²⁴ Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 64.

¹²⁵ Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 56.

¹²⁶ Ebd., S. 57.

Die Subjekte lieben und bewundern den Gründungsmythos, »in dessen Namen« die Institution spricht und sie in ihren Bann zieht (das Warum? oder der Sinn). Als Gegenleistung für ihre Liebe zu dieser Fiktion richtet die Institution Verbote, Gesetze und Normen an sie, die ihr Leben in der Gesellschaft regeln (das Wie? oder die Zensur). »Durch die Fiktion schottet eine Gesellschaft die Vernunft nach außen ab.«¹²⁷ Die Institution klebt also eine symbolische Instanz und eine Normativität zusammen, einen Kern von Glaubenssätzen und eine Rationalität, kurz: Glaube und Gesetz.



Die westliche Treuhänderarchitektur beruht auf einer symbolischen Leere, die einen heiligen Ort, einen unsichtbaren oder symbolischen Referenten (eine Gottheit) umgrenzt, der für die gläubigen Subjekte als Objekt des Glaubens dient. Die Institution spricht immer »im Namen« dieses Referenten, der von einem Boten, welcher als sein Interpret und Fürsprecher fungiert (z. B. der Papst oder König-Christ), »repräsentiert«, inkarniert, in Szene gesetzt und in Texte gefasst wird. Wenn der Dritte verschwindet, kommt es zum »gesellschaftlichen Wahn«, d.h. zur wahnhaften und »gegenseitigen Vernichtung« durch das Auseinanderlösen der beiden Begriffe Unvernunft/Vernunft, die von der Institution zugleich in Spannung und im Gleichgewicht gehalten werden.¹²⁸

Um die strukturelle Logik der Institution zu beschreiben, greift Legendre immer wieder auf die Metapher der Architektur zurück und spricht von einer »institutionellen Konstruktion«.¹²⁹ »Die Herausforderung des Errichtens« ist dieselbe, »ob es sich um ein Gebäude oder eine Institution

¹²⁷ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 110.

¹²⁸ Ebd., S. 107.

¹²⁹ Ebd., S. 25.

handelt«. ¹³⁰ Die Institution wird mit einem Denkmal verglichen, weil sie eine Gesellschaft aufrechterhält, aber vor allem, weil sie gegensätzliche Elemente vereint, indem sie ein dynamisches Gleichgewicht zwischen ihnen schafft: »Baumeister sind Dialektiker, die die Versöhnung der Gegensätze in das Material übertragen«. ¹³¹ Der Bau eines Gebäudes folgt der gleichen Logik wie der Aufbau einer Institution: Man muss mit der Spannung gegensätzlicher Kräfte umgehen und das »richtige Maß« finden, damit das Ganze dank eines dritten Elements hält. In dieser Hinsicht ist die Institution der Grundpfeiler der dogmatischen Architektur jeder Gesellschaft, weil sie über »eine logische Struktur [verfügt], die von Inhalten losgelöst ist«. ¹³² Ungeachtet der Veränderungen des Gründungsmythos bleibt die institutionelle Architektur also stabil und kann neu zusammengesetzt werden, während sie stets die Logik der Koinzidenz der Gegensätze oder *coincidentia oppositorum* wiederholt. Diese Vorstellung von Harmonie, die bereits bei den Pythagoräern vorhanden war und von Nikolaus von Kues 1440 in seiner Abhandlung *La Docte Ignorance* aufgegriffen wurde, wird im *Buch der XXIV Philosophen* eines anonymen Autors aus dem 5. Jahrhundert durch folgenden von Porphyrios und Philon ¹³³ inspirierten Satz gut zusammengefasst: *Deus est opposita ut mediatio entis* (»Gott ist die Gegensätze Sein und Nichtsein als Vermittlung dessen, was ist«).

Das Treuhänderische – der Klebstoff und der Nagel

Um die mythische, ja mystische Grundlage der westlichen Institution zum Ausdruck zu bringen, erweist sich der Begriff »Religion« als abgenutzt, stellt Legendre fest, auch wenn er ihn in seinen frühen Texten noch selbst einsetzt, wie zum Beispiel in *Die Liebe des Zensors*: »die religiöse Frage verbleibt im Kern der abendländischen Institution«. ¹³⁴ In der Tat wurde der durch die Vielzahl seiner Verwendungen überladene Begriff der Religion banalisiert; er wurde mehrdeutig und auf eine individuelle freie Wahl reduziert. Émile Durkheim hob den doppelten Aspekt des Religiösen hervor, das zugleich Glaube und Kult umfasst, ¹³⁵ indem er die

¹³⁰ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 57.

¹³¹ Ebd., S. 58.

¹³² Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 273.

¹³³ *Le Livre des XXIV philosophes. Résurgence d'un texte du iv^e siècle*, Introduction, texte latin, traduction et annotations par F. Hudry, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin 2009, S. 62.

¹³⁴ Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 67.

¹³⁵ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Montréal: Classiques sciences sociales 1923, uqac. I, S. 42.

Bedeutung des Wortes »Religion« offenlegte, das seit dem 16. Jahrhundert verstanden wurde als System von Glaubenssätzen und Praktiken.¹³⁶ Doch ist ein drittes Element hinzuzufügen, um es in die ternäre Struktur der Repräsentation einzuordnen und jene Institutionen zu bezeichnen, die sagen und vorschreiben, was im Namen des Glaubens zu tun ist. Deshalb ergänzte Durkheim das Paar Glaube und Kult um die Organisationsgemeinschaft, also das institutionelle dritte Element, in diesem Fall die Kirche.

Um das missverständliche Wort Religion loszuwerden, entleiht Legendre dem Dichter Paul Valéry den Begriff »treuhänderisch«, um die dogmatische Architektur oder die »treuhänderische Struktur« jeder Gesellschaft und damit den Gründungsmythos ihrer Institutionen zum Ausdruck zu bringen. Paul Valéry drückte dies in dem folgenden tiefgründigen Satz aus: »Die Treuhänderstruktur [...], die dem ganzen Gebäude der Zivilisation zugrunde liegt [,] [ist] das Werk des Geistes«.¹³⁷

Jede Institution wird durch ihre Treuhänderstruktur zusammengehalten, im Sinne einer Weltanschauung, die sich die Gesellschaft selbst erschafft, um die Herde von Individuen in ein menschliches Kollektiv zu verwandeln. Die Urstruktur der Gesellschaft besteht aus dem gemeinsamen Glauben, d. h. aus einem System von Mysterien, Glaubenssätzen und Gründungsmythen. In Anlehnung an eine Metapher aus Platons *Phädon* (XXXIII), die von den Neuplatonikern weiterentwickelt wurde, ist dieser Gründungsmythos der »Nagel«, an dem die Gesellschaft hängt. Legendre greift oft auf dieses Bild des Klebstoffs und des mystischen Nagels zurück, ausgehend von den »sublimen Ausführungen von Ambrosius und Augustinus zum Leim und Nagel der Seele«,¹³⁸ um die lebenswichtige Beziehung zur Wahrheit zu beschreiben: »Merken Sie es sich«, ruft er seine LeserInnen auf, »wir kleben an der Wahrheit«.¹³⁹ Die Institution ist der Kitt zwischen der Vertikalität des Glaubens und der Horizontalität des Gesetzes. Im Sinne einer Modernisierung der platonischen Metapher könnte man sagen, dass die Institution als das »festnageln/an kleben« (analog zum kopieren/einfügen, copy/paste) der Gesellschaft fungiert: »[das] Gebot[] [], an dem jedes Subjekt mittels dieses mystischen Klebers oder Nagels haftet«.¹⁴⁰

Wenn das Symbolische der Nagel ist, an dem die Gesellschaft hängt, dann ist die Institution (also das Politische) der »Klebstoff« – um das Bild aus dem *Phädon* zu verwenden –, denn sie hält Mythos und Ritus

¹³⁶ Pierre Gisel, *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris: Librairie philosophique Jean Vrin «Chemins Philosophiques» 2007.

¹³⁷ Paul Valéry, »Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut« in: P. Valéry, *Zur Zeitgeschichte und Politik*.

¹³⁸ Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 19.

¹³⁹ Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 23.

¹⁴⁰ Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 144.

zusammen.¹⁴¹ Das Gesetz wird nur eingehalten, weil es die Verbundenheit der Stadt/Gemeinschaft (der *Polis*) ermöglicht, die sich in einer großen gemeinsamen Gründungserzählung wiedererkennt. Das Politische wie auch die Institution ist der Klebstoff, der den symbolischen Nagel (oder Legitimität) und die »effektive« Normativität (oder Legalität) zusammenhält. Damit ist es unmöglich, sich von einem solchen Gebäude zu lösen. Auch Freud betonte in diesem Sinne in *Die Zukunft einer Illusion*: »Wenn Sie aus unserer europäischen Kultur die Religion wegschaffen wollen, so kann es nur durch ein anderes System von Lehren geschehen, und dies würde von Anfang an alle psychologischen Charaktere der Religion übernehmen, dieselbe Heiligkeit, Starrheit, Unduldsamkeit, dasselbe Denkverbot zu seiner Verteidigung.«¹⁴²

Wenn das Symbolische aus dem Politischen entfernt wird, löst dieses sich in bloße Technizität und Funktionalität auf, d.h. in das »Wie?« ... die Herde in ihr Gehege sperren. Sobald die Desymbolisierung am Werke ist, setzen sich das nützliche Diabolische und der soziale Zerfall durch. Und so bedeutet die Technisierung des Politischen, es zu diabolisieren und zu liquidieren. Etymologisch gesehen stammen *dia-bolum* und *sym-bolum* aus derselben Wurzel (*bolein* bedeutet »werfen«): Das Symbol vereint (zusammenwerfen) und sein Gegenteil, das »Dia-bol«, trennt (gegeneinander werfen).

Legendre hebt hier einen zentralen Punkt hervor, nämlich »die institutive Funktion des Mythos, in dem Sinne, dass er eine Macht hat: den Übergang zum Politischen zu eröffnen«.¹⁴³ Das bedeutet, dass nur das Symbolische instituieren kann und umgekehrt, dass das Instituierte (die Institution und damit das Politische) nur durch das Symbolische existiert, das »eine[n] sakralen Kreis[] [bezeichnet], in dem alles gesagt wird.«¹⁴⁴ Aus dem heiligen Wort folgt die Tat: So besaßen die archaischen Könige des alten Griechenlands »das Macht-Wort«, das gleichzeitig Überzeugungskraft und Handlungsfähigkeit verleihen sollte.

Was hält Gesellschaften zusammen? Ihre instituierte Treuhänderstruktur. Was hält die Institutionen zusammen? Eine Gründungsfiktion: »Man macht sich etwas vor, wenn man glaubt, dass Institutionen anders funktionieren als über Glaubenssätze.«¹⁴⁵ Der Nagel der Institution ist eine Fiktion, eine Täuschung, ein »Als ob«: »Die Institutionen sind die Herrschaft des Als ob.«¹⁴⁶ Die Gründungsfiktion ermöglicht es, »das letzte

141 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 136, und *Argumenta & Dogmatica*, S. 89.

142 Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a.M. 1993: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 153.

143 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 80.

144 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 63.

145 Legendre, *Jouir du pouvoir*, S. 33.

146 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 116.

Wort«¹⁴⁷ zu haben, um die Wahrheit zu sagen und als ultimativer Prellbock für die »rationalen« Ketten der Kausalität zu fungieren. Ein altes Sprichwort lautet: *Fictio figura veritatis* (Die Fiktion ist die Gestalt der Wahrheit). Dieser »kausale Prellbock« spricht die Wahrheit und setzt die Grenze. Die scheinbare Rationalität und Pseudofunktionalität der institutionellen Fassade verbergen in ihrem Hinterzimmer die Fiktion oder den Mythos. Die solide Institution hängt in Wahrheit an einer Fiktion und wird nur von diesem Faden zusammengehalten. Sie ist funktional, weil sie fiktional ist. Sie verschnürt zwei Ordnungen von »Rationalitäten«: eine symbolische und eine logische, oder wie es das alte Griechenland tat, den *muthos* und den *logos*, »das heißt in Bezug auf die Struktur: das Regime des Mythos und das des Prinzips der Widerspruchsfreiheit miteinander in Einklang bringen«¹⁴⁸.

So dient das normative und rationale Joch dazu, einen Mythos in einem festen Fundament zu verankern und zu »ge-stellen« (die Vernunft zu befestigen), um die Institution nicht im Delirium versinken zu lassen. Umgekehrt stoppt das Fantastische die endlose Kette normativer Interpretationen durch einen »kausalen Prellbock des Denkens«.¹⁴⁹ Es gibt eine »fantastische Dimension«, die für die Entstehung und das Funktionalisieren eines »wie auch immer geartete[n] institutionelle[n] System[s]«¹⁵⁰ notwendig ist. Auf der einen Seite begrenzt die westliche Institution ihren Gründungswahn durch Rationalität und auf der anderen Seite stoppt sie die normative Kausalität durch eine ultimative Wahrheit, die eine Fiktion ist. Auf diese Weise wird ein Gleichgewicht der Spannungen hergestellt: Um diese Harmonie zu erreichen, sind ästhetische Mittel für die institutionelle Montage unerlässlich. Die »phantastische[] Dimension des Sozialen durch die Theatralisierung der Begründung« ermöglicht die »Heraufkunft des garantierenden Dritten«.¹⁵¹ Jede Gesellschaft muss sich der Ästhetik und der Inszenierungen ihres irrationalen Kerns bedienen, der als solcher nicht »erscheinen« darf. Er muss verkörpert und gelebt werden, und zwar durch den Körper mobilisierende Maßnahmen wie insbesondere den Tanz und die Musik. Die Ästhetik inszeniert und schafft ein Szenario für die Gründungsfiktion, um sie mit der normativen Rationalität zu verknüpfen, sie dient als Verbindung zwischen den beiden Registern: »[Ü]berall funktioniert die Legalität, nicht nur um am Laufen zu halten, sondern als Diskurs, der die Wahrheit bühnenwirksam reproduzieren soll. Daher ihre ästhetische Begleitung.«¹⁵² Jedes institutionelle

147 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 125.

148 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 52.

149 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 140.

150 Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 104.

151 Ebd., S. 164.

152 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 17.

Konstrukt verkittet drei Arten von Material: das Fantastische, die Ästhetik und das Recht. Jede dieser Komponenten kann durch eine andere gleichwertige ersetzt werden (eine Fiktion durch eine Fiktion, eine Ästhetik durch eine andere, eine Rechtsordnung durch eine andere), aber die Gesamtstruktur bleibt intakt und wiederholt sich über lange Zeiträume hinweg, trotz mehrerer »Revolutionen«, in denen sie seit der gregorianischen Revolution des 11.–12. Jahrhunderts, der ersten Revolution im Westen,¹⁵³ lediglich neu besetzt wurde. »Wollen wir uns in dieser Angelegenheit tatsächlich Klarheit verschaffen über die Beschaffenheit und die Weitervermittlung des institutionellen Objekts, so ist der folgende Ansatz zu wählen« und zum mittelalterlichen Schmelztiegel zurückzukehren.¹⁵⁴

Die Schize und der mittelalterliche Schmelztiegel

Die Dauerhaftigkeit der westlichen institutionellen Struktur entstand aus einem großen Ereignis: der gregorianischen beziehungsweise päpstlichen Revolution, im Zuge derer die geistliche und weltliche Macht, die des Papstes und die des Kaisers, voneinander getrennt und hierarchisiert und die Regierung des Menschengeschlechts »unter zweierlei Maß« gestellt wurde, wie es im Dekret von Gratian um 1140 heißt: *Humanum Genus duobus regitur*. Legendre nennt diesen Bruch oder diese Spalte, die die aus dem Christentum stammenden »Regeln des Glaubens« von den aus den Ruinen des römischen Rechts entlehnten »Geboten des Lebens« trennte, »Schize«. Damit begründeten zwei »Textblöcke« die Vision der westlichen Welt neu, nämlich das römische Zivilrecht und die Rechtskompilation Gratians. Diese Schize ist ein verschütteter Bruch, ein verkannter Hiatus, der in den Tiefen der Geschichte des christlich-monotheistischen Abendlandes vergraben ist: »Ich nenne Hiatus«, schreibt Legendre, »die Quasi-Abwesenheit von sozialen Regeln in der christlichen Offenbarung. Daraus ergibt sich ein Vakuum, das notwendig gefüllt werden musste. Und so ergibt sich folgendes Gerüst: Wir haben (um eine alte Unterscheidung der Juristen aufzugreifen): auf der einen Seite die Regel des

153 Der amerikanische Historiker Harold Berman legt dar, dass sich der Westen seit dem »Urknall« der gregorianischen oder »päpstlichen« Revolution durch »Schläge« von »Revolutionen« gebildet hat. Ausgehend von dieser grundlegenden Verzweigung identifiziert Berman fünf weitere große Revolutionen, die den Westen geformt haben: die deutsche Reformation von 1517 (Luther), die englische Revolution von 1642–1651, die amerikanische Revolution von 1776, die französische Revolution von 1789 und die russische Revolution von 1917. Vgl. Harold J. Berman, *Droit et Révolution I*, übers. v. R. Audouin, Librairie de l'Université d'Aix-en Provence 2001.

154 Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 51.

Glaubens (*regula credendi*), die durch die Auslegung der Heiligen Schrift und die Theologie explizit gemacht wird; auf der anderen Seite die Gebote des Lebens (*praecepta vivendi*), die massiv aus dem rechtlichen Nährboden der Römer importiert wurden, also vom positivistischen Geist des römischen Rechts inspiriert sind, dem die Vorstellung fremd war, dass soziale Normen göttlichen Ursprungs sein könnten.«¹⁵⁵

Diese »Schize« ist eine wichtige Entdeckung Legendres. Die Idee kochelte bereits zuvor in seinem Werk, als er feststellte, dass der Westen mit seiner »Säkularisierung« einen Gründungsmythos durch einen anderen ersetzte. Doch erst in seinen *Leçons IX* im Jahr 2009 wird sie explizit dargelegt. Die Legitimität oder der Gründungsmythos der Institutionen kann in der Geschichte umherirren, während die rechtliche Grundlage widerstandsfähig ist und über lange Zeiträume deshalb stabil bleibt, weil sie seit der gregorianischen Revolution in die Ordnung der Nützlichkeit/Technizität eingeschlossen wurde. Mit der Idee der Schize, so kündigt Legendre an, »werden wir das Wesentliche des Wesentlichen verstehen«¹⁵⁶, das, was er »ein Betonelement« nennt: »Die durch das Christentum vermittelte Schize ist eine konstitutive Spannung zwischen der Ordnung der Legitimität (der Gründungsreferenz) und der Ordnung der normativen Ausführung (dem Recht), die der Vorstellung einer reinen Technizität überlassen wird«.¹⁵⁷ Die beiden konstitutiven Register der Institution wurden ab dem 12. Jahrhundert nach dem Prinzip des Bandes, das trennt, zusammengeführt und gleichzeitig autonom. »Die Treuhänderstruktur wurde sozusagen in zwei Teile zersägt. Deshalb habe ich von einer Schize gesprochen«;¹⁵⁸ »die christliche Schize trennt das Register des Mythos unwiderruflich von dem der Regeln«.¹⁵⁹ Der Westen verfügt über eine in zwei Blöcke geteilte Treuhänderstruktur: Der eine behandelt das Warum? und kann bei jeder »Revolution« durch einen Ersatzmythos ersetzt werden, und der andere bringt das Wie? auf rationale und effiziente Weise zum Ausdruck und bleibt unverändert. Daraus ergeben sich zwei unterschiedliche Zeitlichkeiten innerhalb der Treuhänderarchitektur selbst und damit auch jener Institutionen, die sie halten: die der Rotation der Fiktionen und die der Stabilität des Rechts. Die Schize hat diese beiden Register und zwei Zeitlichkeiten aufgespalten, die die Institution unermüdlich neu zusammensetzen muss, wobei jedes nun ein Eigenleben führt: »[D]iese Dissoziation der Strukturelemente hat die Autonomie der Register zur Folge, des Registers des Fundaments und der rechtlichen Effizienz«.¹⁶⁰

155 Pierre Legendre, *L'Animal humain et les suites de sa blessure, Conférence à Montpellier*, Paris: Fayard 2016, S. 49.

156 Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 381.

157 Ebd., S. 371 und 487.

158 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 92.

159 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 24.

160 Legendre, *Argumenta & dogmatica*, S. 93.

Diese Autonomie der beiden Register erklärt, warum sich die institutionelle Struktur in der Geschichte wiederholt, trotz der für den Westen konstitutiven revolutionären »Verzweigungen«, mit denen sich Berman befasst. Der Mythos kann verändert werden – z.B. ersetzt die Wissenschaft Gott als Instanz, die die fundamentale Wahrheit spricht –, aber das verändert nicht die institutionelle Struktur. Die »Säkularisierung« oder die »Entzauberung der Welt« im Sinne Webers erschüttert die Treuhänderarchitektur nicht, lediglich der Inhalt des Gründungsmythos und die Besetzung der leeren Stelle des Symbolischen ändern sich: »Die Transzendenz der gesellschaftlichen Bühne rührt zwar von einem Jenseits der logischen Zeit her, die konkrete Theatralität jedoch entfaltet sich historisch. Ihre Inhalte sind also variabel, denn sie sind dazu bestimmt, in der unendlichen Erneuerung des Sinns obsolet zu werden.«¹⁶¹

Die »Schize« trennt die »nomadisch« gewordene Legitimität, die von der Theologie zur Vergötterung der Wissenschaft wandert, vom »Sockel« der Normativität, der wie ein unzerstörbarer Fels in der Brandung, sei es in juristischer oder auf das Management ausgerichteter Form, effizient und operativ bleibt. Die gregorianische Reform hat diese Normativität von vornherein auf ihre technisch-zweckorientierte Dimension reduziert.

Legendre wendet seinen konzeptuellen Schlüssel des »Bandes, das trennt«, den er bereits zur Analyse der Institution selbst verwendet hat, auf die Geschichte der westlichen Institution an. Die gregorianische Revolution hat zwei grundlegende Blöcke (die christliche Theologie und das annektierte römische Recht) miteinander verbunden und hierarchisch angeordnet, durch die es möglich wurde, die solide Struktur der Institution aufzubauen. Gleichzeitig hat sie den Platz der beiden Komponenten (»oben« der Mythos und »unten« das Recht) festgelegt, die jedoch autonom wurden, so dass ihre Zusammenfügung wie in einer Sisyphusarbeit immer wieder neu erfunden werden muss. »Wenn der christliche Gott aufhört, der letzte Garant zu sein, der die rechtlichen Regeln legitimiert, werden ihm im säkularisierten Europa andere Entitäten folgen, die an der gleichen logischen Stelle inszeniert werden, der Stelle des legitimierenden Diskurses.«¹⁶² Der Westen ist dazu verurteilt, »neuen Klebstoff zwischen dem Mythos (mit variablen Inhalten) und der normativen Wirkung«¹⁶³ zu lösen, zu fabrizieren und neu zu fabrizieren. Dieser Klebstoff ist das Politische, weshalb es immer wieder zu Revolutionen kommt, die den Mythos oder die Moral als Grundlage des Politischen betreffen: »Die Institution kann von einer Moral zur nächsten übergehen, ihren Text ändern, ihre neuen Träger erfinden. Ihre essenzielle Wirklichkeit ist jedoch nicht hier zu suchen: Sie besteht vor allem in der ständig neuen Erzeugung des

¹⁶¹ Legendre, *Über die Gesellschaft als Text*, S. 22.

¹⁶² Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 121.

¹⁶³ Ebd., S. 334.

Glaubenmachens, der Begründung des dogmatischen Diskurses«. ¹⁶⁴ Durch die Schizze gelingt es Legendre, die Stabilität der institutionellen Architektur trotz der Transformationen und Revolutionen der westlichen Geschichte zu erklären und die Bedeutung des »Politischen« im Westen, d.h. dort, wo es erfunden wurde, zu beleuchten. Warum also das Politische? Um die Teile des institutionellen Aufbaus voneinander zu lösen, zusammenzukleben und neu zusammenzufügen und so die Gesellschaft zusammenzuhalten.

Die Tatsache, dass die institutionelle Struktur des Westens seit einem Jahrtausend stabil ist, setzt eine sedimentäre Deutung der Geschichte voraus, wie sie Legendre vertritt, und nicht die übliche lineare und chronologische Sichtweise. »Die Geschichtlichkeit der Gesellschaften« ist »ein langsamer Sedimentationsprozess« und »die genealogische Zeit wird von den institutionellen Systemen gehortet«. ¹⁶⁵ Folglich hat die christliche Schichtung eine »transhistorische Wirkung«, ¹⁶⁶ und zugleich »entzieht sich das christliche Grundgerüst, das durch die dreifaltige Theologie vermittelt wird, der genealogischen Problematik«. ¹⁶⁷

Der Westen ist nicht so sehr auf der Suche nach »Regeln« – denn diese wurden von der Kirche seit dem 12. Jahrhundert auf zweckorientierte und pragmatische Weise vom römischen Erbe übernommen –, sondern vielmehr nach der Neugestaltung des symbolischen dritten Elements und der Legitimität. In der institutionellen Werkstatt müssen Nagel und Klebstoff immer wieder erneuert werden: Man muss ständig einen »neuen Kitt zwischen dem Mythos (mit variablen Inhalten) und der normativen Wirkung erfinden«. ¹⁶⁸ Es geht darum, »die Verknüpfung jedes neuen (säkularen) Mythos mit dem System und dem Plot eines Gründungsszenarios wieder aufzunehmen«. ¹⁶⁹ Das Politische ist dazu da, jede große Erzählung (die Geschichte der Republik, des Volkes, der Natur usw.) mit den Normen und Gesetzen zu verknüpfen, die aus ihr hervorgehen und »im Namen von« (im Namen Gottes, des Volkes, der Republik, der Natur usw.) agieren. Es genügte nicht, den König Christus zu liquidieren, man musste sofort einen neuen Mythos errichten und ihn wieder mit den Normen und Texte verkleben. Die Institutionengeschichte ist wie »eine unaufhörliche Bewegung der Wiederholung und Neuzusammensetzung, dank derer sich der Mythos wandelt, während er strukturell an derselben Stelle verbleibt«. ¹⁷⁰ So kann der Westen vom mittelalterlichen Schmelztiegel bis zur »wissenschaftlichen Moderne«,

¹⁶⁴ Legendre, *Die Liebe des Zensors*, S. 262.

¹⁶⁵ Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 113.

¹⁶⁶ Ebd., S. 66 und 67.

¹⁶⁷ Legendre, *L'Autre Bible de l'Occident*, S. 247.

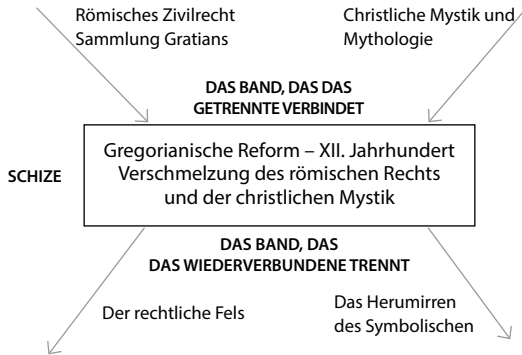
¹⁶⁸ Ebd., S. 334.

¹⁶⁹ Ebd., S. 360.

¹⁷⁰ Ebd., S. 247.

vom Tod Gottes bis zur technisch-wissenschaftlichen Hyperindustrialisierung zirkulieren: Alles wird in seinen Institutionen sedimentiert.

Um die »Schize« in einem Schema zum Ausdruck zu bringen, kann man sie als Blackbox darstellen, jene der gregorianischen Reform oder der päpstlichen Alchemie (Gregor VII.), die im Vorfeld das Getrennte (das römische Recht und die christliche Mystik) zusammenführt und im Nachhinein die so geknüpfte Verbindung kappt, indem sie das unantastbare Recht und den umherwandernden Mythos voneinander trennt. Das Band, das trennt, oder der Schnitt, der verbindet – beide sind immer operativ und definieren das Symbolische: »das Band, das die Elemente, die es verbindet, getrennt hält«. ¹⁷¹ Aus dieser von der Kirche, der Bezugsinstitution, hergestellten Blackbox werden ab dem 12. bis 18. Jahrhundert zwei weitere »moderne« Institutionen hervorgehen: der Staat und das Unternehmen, die noch immer der gleichen strukturellen Logik der westlichen Institution folgen.



Fazit

Das legendresche Konzept der Institution ermöglicht es, einen anthropologischen und kritischen Blick auf den Westen zu werfen. Es ermöglicht die kompromisslose Entschlüsselung aller Institutionen, die den westlichen Menschen fabrizieren und das zeitgenössische *vitam instituere* inszenieren, von der Geburt bis zum Tod, über das Krankenhaus, die Schulen, die Armee, das Unternehmen usw.

Natürlich kann sein Werk kritisiert werden: Es bleibt »strukturalistisch« und vollzieht einen »großen historischen Sprung« vom 12. zum 20. Jahrhundert, von der Scholastik zum Management beziehungsweise vom Mittelalter zum Industriezeitalter. Doch seine Entdeckung der

¹⁷¹ Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 101.

Schize liefert eine Antwort auf diesen Einwand der Antihistorizität: »[D]ie Wahrheit der Institutionen muss vor der Zeit geschützt werden, weil sie außerhalb der chronologischen Zeit liegt.«¹⁷² Genau hier liegt die Stärke der Schize, denn sie enthüllt das Unsichtbare und Unsagbare, das fiktionale, ja wahnhaftes Fundament der Institutionen. Die Stärke dieses Konzepts besteht darin, die Gemeinplätze und »Selbstverständlichkeiten« bezüglich der Rationalität und Funktionalität der Institutionen zu entkräften, die als in die Welt zu exportierende Meisterwerke des Westens gelten.

Diese Theorie der Institution, die im Schutz vor beziehungsweise sogar gegen den Positivismus und Szientismus entwickelt wurde, ist auch ein Gegenmittel gegen die »Ent-Zivilisierung«, die durch die »symbolische Demontage« und die Wucht der »Plünderung des *vitam instituere*«¹⁷³ droht. Damit wird die eigentliche Gefahr der Ent-Zivilisierung deutlich, nämlich die Verschwendung des Symbolischen und die Ausschaltung der »Unvernunft«, d.h. die Verherrlichung der einzigen Hyperrationalität der Technik-Wissenschaft-Wirtschaft, die sich allein der Frage danach widmet, wie man leben und das Leben auf »nützliche«, »effiziente« und »leistungsfähige« Weise verwalten soll. Kurzum, Legendre liefert eine höchst radikale Kritik an der verwalterischen und aufs Management ausgerichteten Sicht der Welt. Ebenso warnt er vor dem gesellschaftlichen Zerfall als Folge einer liberal-libertären Entstaatlichung, durch die der Staat auf ein Phantom reduziert wird. Dies stelle insbesondere im französischen Fall eine Bedrohung seiner treuhänderischen Struktur dar, da hier die Nation mit und im Staat aufgebaut wurde. Die legendresche Definition der Institution knüpft teilweise an die Definition des öffentlichen Dienstes und der öffentlichen Gewalt durch die französische Rechtsschule an. Hier gilt der Dekan Hauriou als zentrale Figur, dessen berühmte Definition der Institution aus dem Jahr 1925 die »Gemeinschaft« in einer »Idee vom Werk« mit den sozialen Regeln kombiniert: »eine Institution ist eine Idee vom Werk oder vom Unternehmen, die in einem sozialen Milieu Verwirklichung und Rechtsbestand findet. [...] Zwischen den Mitgliedern der an der Durchsetzung der Idee beteiligten sozialen Gruppe ergeben sich unter der Oberleitung der Organe Gemeinsamkeitsbekundungen, die bestimmten Regeln folgen.«¹⁷⁴ Haurious Definition befasst sich jedoch mit einer bestimmten sozialen Organisation, während Legendre sich mit der sozialen Organisation im Allgemeinen befasst.

Bei Lucien Sfez, der stark von der Theorie des Dekan Hauriou beeinflusst wurde, heißt es mit Blick auf Legendre, dass dessen Kritik an der

172 Legendre, *L'Empire de la vérité*, S. 152.

173 Legendre, *Dogma: instituer l'animal humain*, S. 35.

174 Maurice Hauriou (1925): *Die Theorie der Institution und der Gründung*, Berlin: Berliner Buchdruckerei Union GmbH 1965, S. 34.

Institution zu starr sei, weil er sie vom Staat aus beobachte: »Der Staat«, so Sfez, »tritt auf als obligatorischer Mittler zwischen Erde und Himmel, um das ›Kleben‹ am Absoluten, das Delirium, den Wahnsinn zu verhindern.«¹⁷⁵ Das ist sicher richtig, und doch kommen beide auf unterschiedlichen Wegen zu dem Schluss, dass das Politische in erster Linie eine Angelegenheit des Symbolischen sei und keineswegs eine Mechanik der Machtverhältnisse oder ein »Spiegelbild« der Wirtschaft.

Provokativ könnte man argumentieren, dass Legendre, der konservativ erscheint – er selbst stellt in seinen *Fragments de quasi-Mémoires* fest: »[M]eine bürgerlichen Überzeugungen werden als reaktionär gelten«¹⁷⁶ –, auf seine Weise den Ansatz einiger Neomarxisten weiterführt, die den Ökonomismus ihrer Schule zugunsten der kulturellen und symbolischen Dimension der Institutionen und des Politischen kritisieren: so der bereits erwähnte Castoriadis, aber auch die Frankfurter Schule, die Cultural Studies und sogar Antonio Gramsci mit seinem Leitkonzept der Hegemonie. Die Verteidigung des symbolischen Determinismus bedeutet, den triumphierenden technizistischen und ökonomistischen Determinismen entgegenzutreten, die sowohl vom Positivismus als auch von den Liberalismen und produktivistischen Sozialismen verherrlicht werden. Und so erweist sich das legendresche Konzept der Institution, wie die gesamte dogmatische Anthropologie, letztlich nicht als konservativ, sondern als vielmehr als subversiv und explosiv.

175 Lucien Sfez, *Critique de la communication*, Paris: Seuil 1988, p. 136.

176 Pierre Legendre, *L'Avant dernier des jours. Fragments de quasi-mémoires*, Paris: Ars Dogmatica éditions 2021, S. 28.

OSAMU NISHITANI

Was ist die dogmatische Anthropologie?

Das Unerforschte

Warum Anthropologie?

- Der Weg zum Erfolg

Beginnen wir mit einem kurzen Überblick über die Biografie des Autors. Nach seiner Promotion in mittelalterlicher Rechtsgeschichte (*La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV*, 1957) und während der Zeit der Unabhängigkeit der französischen Kolonien reiste Pierre Legendre in die Länder Afrikas, um für die Entwicklungshilfe der Vereinten Nationen und internationaler Organisationen zu arbeiten. Hier erlebte er aus erster Hand den Einfluss des Westens (der Zivilisation des Rechts) auf andere Kulturen und Gesellschaften in den ehemaligen Kolonien. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich widmete er sich der Sammlung von Forschungsarbeiten zur Geschichte der Verwaltung, dem Rückgrat des französischen Staates. Etwa zur selben Zeit begann er, sich mit der Psychoanalyse zu beschäftigen, und vertiefte seine Recherchen zu Fragen der Funktionsweise von Macht (Zensur und Lust) und Normativität, nunmehr aus psychoanalytischer Perspektive. Im Anschluss daran begründete er an der VI. Sektion für religiöse Studien der École Pratique des Hautes Études in Paris den Zweig der »Studien des dogmatischen Raums im Abendland«. Im Rahmen der Publikation seiner Reflexionen in der Reihe der »Leçons« wählte er für sein eigenes Forschungsgebiet die Bezeichnung »dogmatische Anthropologie«.

Seine erste Studie rückt die Verbindung (oder Teilhabe) zwischen dem kirchlichen System (der Institution des Glaubens) und dem Zivilrecht in den Fokus. Legendre betrachtet diese Verbindung als Motor des modernisierenden und sich über die ganze Welt verbreitenden Westens. Doch die »Moderne«, die – angetrieben vom technischen Rationalismus – vorgibt, nicht religiös zu sein, unterwanderte in Wirklichkeit die »Vernunft« selbst, indem sie die »Ablehnung des Dogmas« zu ihrem Prinzip machte und damit die Möglichkeit der menschlichen Subjektivierung eliminierte. Die grundlegende Krise der modernen Welt und des Menschen selbst zeigt sich in der Globalisierung, die von der – sich an die Stelle der »Vernunft« setzenden – Dreifaltigkeit »Technik-Wissenschaft-Wirtschaft« vorangetrieben wird.

Das Fundament der Idee Legendres liegt in der Annahme, dass Menschen institutionalisierte Wesen sind: Das westliche Rechtssystem ist eine der sozio-organisatorischen Ausprägungen dieser Tatsache, und die Psychoanalyse beleuchtet die Natur des Subjekts in der »Kultur« sowie die verschiedenen Aspekte der Konflikte der Menschen.

Legendre erklärt: »Nach der physischen und später der sozialen Anthropologie ist nun der Zeitpunkt gekommen, jenes Feld anzuerkennen, das in den wissenschaftlichen Debatten bisher fehlte: die dogmatische Ordnung.«¹ In diesem Kontext könnte der Begriff »Anthropologie« das Studium der menschlichen Trennung bedeuten. Zur Zeit der Aufklärung war die Anthropologie das Studium der Klassifizierung von Menschen entsprechend ihrer physischen Gestalt. Im 20. Jahrhundert wandelte sie sich zur Erforschung von Menschen aus verschiedenen Gesellschaften und Kulturen. Doch es ist die dogmatische Konstitution des Menschen, die jede Gesellschaft und jede Kultur organisiert, und auf dieser Grundlage gilt es, gleichzeitig den Menschen und die Gesellschaft zu untersuchen.

Legendres Bücher sind in den Buchhandlungen und Bibliotheken in der Regel in den Regalen der Psychoanalyse zu finden. Zunächst einmal bedeutet dies, dass er nicht als zum Recht gehörig betrachtet wird. Handelt es sich bei seinem Werk damit um eine Anwendung der Psychoanalyse? Freud weitete seine Studien des individuellen Unbewussten auf die Gesellschaft aus, als er *Totem und Tabu* und *Moses und der Monotheismus* schrieb. Seine als »Metapsychologie« bezeichneten Arbeiten haben die kulturalanthropologischen Studien stark inspiriert, allerdings werden sie nicht als eine mit der Therapie verbundene Aufgabe der Psychoanalytiker angesehen. Die Psychoanalyse als Disziplin ist für Legendre hingegen insofern nicht relevant, als er die dogmatische Struktur des Menschen in den Blick nimmt. Von Bedeutung ist für ihn jedoch, dass Freud, indem er das »Unbewusste« in den Fokus rückte, eine entscheidende »Bresche« in das moderne westliche Bewusstsein schlug, und Legendre versucht, sich diesen Effekt zu eigen zu machen. Kurz gesagt, es geht ihm darum, die Fragen des Lebens und des Geschlechts, der Fortpflanzung und der Kontinuität der Gattung, die das moderne Denken mit seiner wissenschaftlichen Rationalität ausgeschlossen hat, zu begreifen und sie in die Seinsweise des Subjekts einzubeziehen. Die Psychoanalyse verneinte die Selbstgenügsamkeit des »Bewusstseins« und versuchte, es als einen Effekt des Konflikts mit seinem »Außen« zu betrachten. Freud sah darin den Konflikt zwischen dem normativen, repräsentationalen System, das das Leben ermöglicht, und den psycho-somatischen Kräften,

1 Pierre Legendre, *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 180.

die sich zwar in Abhängigkeit von diesem System zeigen, aber dennoch versuchen, dessen Grenzen zu überschreiten. Genau hier sieht Legendre die ausschlaggebende Funktion des »Rechts«. Die Psychoanalyse ist damit zentral für ihn, doch für das gewöhnliche normative Denken liegen diese Fälle »unterhalb der Gürtellinie«. Aus diesem Grund wird Legendre weder ins Recht noch in die Philosophie, sondern in die Psychoanalyse eingeordnet.

Dies vorausgeschickt ist die dogmatische Anthropologie also kein Nachfolger der Philosophie, sondern stellt sich dem »Rätsel des Menschen«, wie es Ödipus getan hat. Doch Legendre versucht nicht, jenseits des menschlichen Wesens und seiner Institutionalität etwas in Stellung zu bringen. Vor allem stellt er nicht die Frage nach dem Sein, sondern zielt vielmehr auf das Leben des Menschen ab, der das Selbst und seine Welt lebt. Und obwohl die Erkenntnis in jedem Fall eine Transzendenz beinhaltet, sieht er sie nicht als etwas an, das über das Werk des Lebens selbst hinausgeht. Legendre versucht vielmehr, die Strukturen zu beleuchten, die die Menschen »leben lassen«, die Struktur und die Funktionsweise der Normen, die dem Leben der menschlichen Gattung inhärent sind.

Die Tautologie »Was ist, das ist« ist seit Parmenides das grundlegende Dogma der Metaphysik (Ontologie), und Legendre fragt nach der Natur solcher dogmatischen Phänomene. Heidegger fragte: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«² Und diese Frage zeugt von dem Versuch, mit der Tautologie »Was ist, das ist« zu brechen. Dies entspricht zweifellos der Frage, die durch die Entdeckung des »Unbewussten« ans Licht gebracht wurde. Heideggers Antwort auf diese Frage, das »Erwachen zur Echtheit des Seins« durch die Begegnung mit dem »Nichts (dem Tod)« als Sprungbrett³, brachte ihn dazu, den Nationalsozialismus zu unterstützen (und in die »Totalität« des Weltkriegszeitalters einzutauchen). Legendre zufolge erhielt dieses fundamentale Dogma in der Moderne hingegen einen wissenschaftlichen Status und führte zu einem Nationalsozialismus, der die biologische Erfassung des Menschen politisierte. Und er wendet sich gegen die Tatsache, dass sich dieser Nationalsozialismus selbst nach seiner gewaltsamen Zerstörung in verschiedenen Formen in der Welt ausgebreitet hat, typischerweise in der Form der Biopolitik.⁴

Ich gehe hier etwas zu weit, aber in der Entwicklung des westlichen Denkens, das zur Entstehung der Psychoanalyse und der Kulturanthropologie

2 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1935–53

3 Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927.

4 Vgl. das Vorwort zu Pierre Legendre: *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Versuch über den Vater*, überarbeitete Übersetzung v. Clemens Pornschlegel, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 3, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.

geführt hat, ist Legendre eindeutig eine Figur der Erneuerung der Epoche Heideggers, als dieser die weiße Fahne gegenüber der Kybernetik hisste, das Ende der Metaphysik (Philosophie) ankündigte und auf ersterer Weise von der »Aufgabe des Denkens« sprach... Und es lässt sich treffend sagen, dass Legendre auf der Basis dessen einen »unerforschten Weg« einschlägt.

- *Das sprechende Tier*

Legendre geht von der Definition des Menschen als »sprechendes Tier« aus. Dabei stützt er sich auf die Aussage Aristoteles', dem zufolge der Mensch ein »sprechendes Tier« und somit ein »politisches Tier« (*Politik*) sei. Mit anderen Worten: Die Politik ist durch das Wort mit dem Leben verbunden. Indem er spricht, wird der Mensch auch zu einem »wunderbar fremden Wesen« (*Antigone* von Sophokles), das die Gesamtheit der *physis* übersteigt. Der Mensch, mit seinem Sprechen, seiner symbolischen Welt und seiner »Entmaterialisierung« der Welt, ist zugleich ein Tier, ein Lebewesen, das Leben reproduziert und weitergibt. Legendre stellt die Frage nach der Sprache [langage], nach dem Leben, der geistigen Tätigkeit und der Gesellschaft nicht als Fragen nach einem gefundenen und separat etablierten Gegenstand. Er befasste sich zunächst mit der grundlegenden Natur des Menschen als »sprechendes Tier«, das weiterlebt, mit den Anforderungen, die an den Menschen gestellt werden, um als Gattung zu überleben, und mit den Bedingungen, die es ihm ermöglichen, diese Anforderungen zu erfüllen. Und die Antwort, die er fand, war die »dogmatische Struktur« des Menschen. Das Überleben des Menschen umfasst die Reproduktion des Individuums über den Tod hinaus. Anstatt jedoch eine Art menschliche Essenz anzunehmen, fand Legendre eine »dogmatische Struktur«, die das individuelle Leben ermöglicht, seine Reproduktion unterstützt und seine Transmission fördert.

Es geht also nicht um Philosophie oder Metaphysik. Es geht darum, das »Rätsel« des menschlichen Wesens zu befragen, und in diesem Sinne um »Anthropologie«. Im Gegensatz zu allen Anthropologien, die »wissenschaftlich« sein wollen, ist es jedoch eine Anthropologie, die nicht eingesteht, dass es sich um eine »Erkenntnis des Selbst durch den Menschen« oder eine »reflexive« Studie handelt, und in diesem Sinne ist sie mit den modernen »Geisteswissenschaften (*humanitas*)« verbunden. Dennoch geht sie insofern über die »Geisteswissenschaften« im engeren Sinne hinaus, als sie sich der Tatsache bewusst ist, dass die Herausbildung der modernen Geisteswissenschaften selbst, in denen der Mensch zum Subjekt der Welt wird, als derjenige, der erkennt und sich selbst als Erkennenden erkennt, ein westliches Phänomen ist. Legendres Forschung beginnt mit der Klärung der Entstehung des juristisch-normativen Systems des

Westens. Dieses normative System, das sich selbst als universell (transplantierbar) begreift, wurde in die ganze Welt exportiert und ersetzte die den einzelnen Regionen eigenen Systeme (auf diese Weise wurde beispielsweise die Modernisierung Japans vollzogen).

Doch weist unser Autor darauf hin, dass es sich bei der »Polyvalenz« des Systems, das an jeden beliebigen Ort übertragen werden konnte, an sich um ein technisches Merkmal handelte, das dem Westen eigen war. Das von Legendre analysierte normative System war nicht das der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen, sondern das der »Fabrik des abendländischen Menschen«. Dies ist die treibende Kraft hinter dem, was wir die »westliche Zivilisation« nennen. Mit anderen Worten: Legendres »reflexiver« (im Spiegel mündender) Blick galt dem westlichen Menschen und den Mechanismen seiner Entstehung, so wie die Anthropologen des 20. Jahrhunderts den nicht-westlichen »Anthropos« als Forschungsobjekt in den Blick nahmen. Auch in diesem Sinne erweist sich sein Blick als »anthropologisch«.

- *Sprache und Dogma*

Natürlich beginnen Menschen nicht sofort nach der Geburt zu sprechen. Wir müssen zuerst als getrennte Lebewesen geboren werden und dann muss es uns gelingen, die Sprache zu beherrschen. Die abgetrennte Wesenheit wird in die sprachliche Kommunikation mit den anderen Mitgliedern der gleichen Gattung eingegliedert. Im Laufe dieses Prozesses bildet sich in jedem Menschen ein individuelles Bewusstsein heraus. Dieser Prozess wird im Nachhinein oft als »Spracherwerb« bezeichnet, doch in Wirklichkeit erwirbt man die Sprache nicht wie eine Sache. Der Säugling, den das alte Latein »infans« (der nicht spricht) nannte, ist von den Worten und dem Netz der um ihn herumschwirrenden Worte umgeben, und schon bald passt er sich dem an, nimmt seinen Platz ein und wird zum Sprecher/zur Sprecherin und zum Subjekt der Worte. Es ist, als würde man zum Bewohner/zur Bewohnerin der Ordnung des Sprechens, indem man sich ihr anpasst.

Es ist wichtig zu beachten, dass die Sprache eine virtuelle Ordnung ist, eine Ordnung, die sich lediglich dann aktualisiert, wenn man spricht. Somit ist sie ein normatives, wenn nicht gar festes System. Es ist nicht nur so, dass die Sprache selbst Regeln hat. Worte sagen immer etwas aus, und in die Ordnung des Sprechens einzutreten bedeutet, die »Mitteilung« dieser Worte zu erhalten, durch die das Subjekt und sein Bewusstsein geformt werden. Wenn wir das, was »mitteilt«, als »Gesellschaft« bezeichnen, dann ist die »Gesellschaft« die Instanz, von der das Sprechen ausgeht. Und nur wenn man einen Platz in Bezug auf dieses Sprechen

hat, wird man zu einem Subjekt, das eine Sprache spricht, die für andere gültig und kommunizierbar ist.

Folglich ist die Bildung dieses Subjekts nicht einfach der Erwerb einer sprachlichen Fähigkeit (oder der Ausdruck biologischer Fähigkeiten); sie hat einen wesentlich institutionellen Charakter und ist von der normativen Struktur der Gesellschaft durchdrungen, die durch die Spracharchitektur organisiert wird. Selbst das, was wir den »Körper« nennen, wird in dieser Beziehung auf normative Weise geformt.

Genauer gesagt ist das Netz der Wörter, die um den Säugling herum-schweben, zunächst ein Strom von segmentierten Lauten. Aber an diesen Strom (oder seine Fragmente) ist eine Kette von Bedeutungen angehängt, die so etwas wie ein unteilbares Sprechen aussagt. Die Art und Weise, wie sie angehängt ist, wird seit Saussure als »willkürlich« betrachtet. Die Verbindung zwischen Klang und Bedeutung ist weder begründet noch gesichert, und doch kann sie nicht bestritten werden. Im Japanischen muss das Wort »inou« (Hund) wie »inou« ausgesprochen werden, um eine Bedeutung zu haben (in anderen Sprachen klingt es jedoch völlig anders, z. B. »Hund«). Der Schrägstrich (oder der Balken, *la barre*) „/“ in Saussures Schema des sprachlichen Zeichens, der das akustische Bild und den semantischen Inhalt trennt und verbindet, zeigt nicht nur eine Trennung an, sondern gleichzeitig auch eine unbegründete, aber unbestreitbare Verknüpfung. Ohne diese Verknüpfung wäre Sprache nicht möglich. Diese Verknüpfung ist jedoch »willkürlich« und schließt Gründe und Motive völlig aus (Henri Meschonnic unterstreicht dies, indem er von einer »radikalen Willkür« spricht).

Diese »Willkür« ist nichts anderes als jene des »Dogmatikers«, der behauptet, dass die Norm die Norm ist. Wir sollen uns keine Fragen stellen. Wir sollen nicht nach dem »Warum?« fragen. Und deshalb kann man es nicht erklären, aber die Verpflichtungen, die wir eingehen müssen, damit die Sprache funktioniert, die unvernünftigen Verknüpfungen, die wir schlucken müssen, um die Welt zu beschreiben oder zu erklären, die Prinzipien der Kommunikation sind dogmatisch. (Bei Legendre ist der Begriff »Dogma« dem Altgriechischen entlehnt: siehe insbesondere *L'Empire de la Vérité*, 1983).

- *Der Balken (la barre) und das Verbot*

Die Kommunikation kann also nicht beginnen, ohne dass gelernt wird, dass man dieses Tier in jedem Fall als »inou« ausspricht und wie man es tut. Erst nachdem wir diese Normen angenommen haben, beginnen wir, »frei« zu sprechen. Bevor wir frei sprechen können, werden wir von den Worten geformt, die bereits zuvor gesprochen wurden, und wir werden erst dann zu einem sprechenden Subjekt, wenn wir uns an das

normative Gerüst anpassen, das von dieser Sprache und diesen Diskursen produziert wird. Als solches wird das Subjekt geformt, indem es von der Schere der unausgesprochenen Spaltungen durchdrungen wird. Dieser teilende und verbindende Balken funktioniert auf unsichtbare Weise, um die Welt zu »entmaterialisieren«, indem er sie in die Sphäre der Repräsentation überführt. Man könnte auch sagen, dass es der Spiegel ist, der uns in Realität und Bild aufspaltet. Es ist die Spiegelfläche selbst, die nicht zerbrochen werden kann, das »unsichtbare Ding, das teilt«, das in diesem Sinne auch ein »Verbot« der Intervention und gleichzeitig eine Garantie für die Bindung ist. Durch das Weben dieser Bindung wird das Subjekt in der Welt etabliert und »kann als solches leben«. Dieser Mechanismus wird von Legendre als normative Konstruktion betrachtet, die er in Anlehnung an ein römisches Rechtssprichwort als »das Leben institutionell einrichten« bezeichnet. Und er hinterfragt die »Institutionierung des Subjekts.«

Im Übrigen ist ein solcher »Balken« im wahrsten Sinne des Wortes ein »inter-dit« [Verbot], ein »Dazwischen-Gesagtes«, wie auch Legendre feststellt. Dieses Verbot ist ein konstitutives Verbot, das das Leben der Repräsentation ermöglicht, anstatt es zu behindern, und es ist zweifellos auch ein wichtiges Motiv der Kulturanthropologie, die versucht, die Kultur von der Natur zu unterscheiden (siehe vor allem *La Société comme Texte*, 2001).

- *Dogmatische Anthropologie*

Durch die »Dogmatizität«, die den Grundstein für die Sprache und die Bilder legt, werden Repräsentationssysteme und Kommunikation möglich. Sie ist es, die es den Menschen ermöglicht, als »Gattung« zu leben, ja zu überleben. Ein Mensch kann nicht einfach dadurch Mensch sein, dass er als Lebewesen geboren wird. Die Gattung benötigt Mechanismen, um sich zu reproduzieren und jede Generation als »Subjekt des Sprechens« zu formen. Mit anderen Worten: Die »Reproduktion« der Gattung erfordert nicht nur die biologische Reproduktion, sondern auch die soziale Formung eines sprechenden Subjekts. Und das »das Leben institutionell einrichten« [vitam instituere] wird durch normative Regelungen geleistet, die den »Grund« [la raison] (d. h. die Grundlage) ihrer jeweiligen Gesellschaften konstituieren und sicherstellen, dass lebende Subjekte die Frage nach dem »Warum?« beantworten können.

Jede Gesellschaft (oder Kultur) hat ihre eigene Art, auf diese »Forderung der Gattung« zu reagieren. Das westliche Rechtssystem (die Idee des Rechts) ist die Art und Weise, die der Westen erfunden hat, um der strukturellen Logik dieser »sprechenden Gattung« zu entsprechen. Dies ist die grundlegende Perspektive der dogmatischen Anthropologie, die

weder Recht noch Philosophie noch gewöhnliche Kulturanthropologie ist. Für die dogmatische Anthropologie ist die Geschichte des westlichen Rechtssystems das bevorzugte Forschungsfeld. Denn hierbei handelt es sich nicht um eine universelle normative Form, sondern um eine einzigartige Version, die zum mächtigen Instrument der normativen Vereinheitlichung der Welt wurde. Hier liegt ein wichtiger Einwand gegen den Universalismus des Wissens. Es ist nicht so, als hätten sich das westliche Wissen und die westlichen Institutionen verbreitet und als wären sie von der Welt akzeptiert worden, weil sie von Natur aus universell sind. Sondern universell ist lediglich die Tatsache, dass die menschlichen Gemeinschaften normative Systeme haben, die in ihrer jeweiligen Dogmatik verwurzelt sind. Der Westen wurde zum Motor der Globalisierung, weil seine Vision die wirkungsvolle Kraft hatte, die universelle Wahrheit zu behaupten, und daher in der Lage war, die verschiedenen normativen Systeme auf »militante« Weise zu zerschlagen und einzugliedern (siehe *L'Empire de la Vérité*).

Es besteht ein beunruhigendes Potenzial, die Universalität der gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkenntnis zur Doxa herabzustufen. Sie wurde auch für ihre Tendenz kritisiert, jede Gesellschaft und jede Kultur auf ihre eigene Weise zu substanzialisieren und festzulegen. Ein normatives System hat jedoch nur dann Grenzen, wenn es auf andere normative Systeme trifft, und diese sind weder fest noch substanziell, da sie im Prozess der Übertragung von Generation zu Generation ständig neu produziert werden. Sie sind mehr oder weniger elastisch, je nach der Stärke des Prinzips. Dies haben die japanischen Intellektuellen sehr gut verstanden, die mit der historischen »zivilisatorischen« Tatsache leben, dass Japan in den letzten 150 Jahren durch die Verwestlichung verändert wurde und dass es einerseits zu einem gewissen Grad in die universelle Welt eingegliedert wurde, andererseits aber immer noch als »fremd« angesehen wird. Die Erfahrung der »Verwestlichung« war für die Japaner eine Art »Operation einer Transplantation« des Wissenssystems und der Institution, und wir leben im Allgemeinen, wenn ich so sagen darf, in einer »Post-Transplantationsphase«.

Legendre zufolge entstand das westliche Normensystem aus der »Vermählung« des Christentums mit dem römischen Recht, und so wurde es zur treibenden Kraft der westlichen Moderne und deren weltweiter Verbreitung. In seiner Zeit als Entwicklungshelfer in den afrikanischen Schwellenländern nach dem Zweiten Weltkrieg stellte er jedoch fest, dass die Methoden der Modernisierung und Rationalisierung die Grundlagen der lokalen Systeme zur »institutionellen Einrichtung des Lebens« untergruben und dass aus den Trümmern keine soziale »Vernunft« hervorgehen konnte. Und er befürchtete, dass eine monströse Art von Subjekt entstehen würde (»Der Islam wird mit dem Messer in der Hand zurückkehren«). Andererseits kritisierte er den westlichen normativen Raum

scharf, der durch die »Befreiung der Welt« seine Grenzen aus dem Blick verloren habe, in die Illusion der Allmacht verfallen sei und die Aufgabe der Normen selbst fordere (»Befreiung« des grenzenlosen Menschen). Ihm zufolge würde dies in den Wahnsinn führen. Der Rationalismus selbst, der als Säkularisierung des christlich-dogmatischen Raums gesehen wird, ist, um es drastisch auszudrücken, eine strategische Waffe, die in der Welt eingesetzt wird, um andere normative Räume zu besiegen. Und im Rahmen seiner Studien zum »industriellen dogmatischen Raum« unterstützt Legendre die kritischen Studien zum Prozess der globalisierenden westlichen Moderne und des westlichen normativen Systems, das in allen Bereichen Effekte zeitigt. Darum dreht sich die Forschung der dogmatischen Anthropologie.

Die beiden Teile der dogmatischen Anthropologie

Die dogmatische Anthropologie besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil widmet sich dem Studium der Entstehung und Entwicklung des normativen Systems des Westens und seiner zivilisatorischen Funktionen, der zweite konzentriert sich auf die Untersuchung der Problematik der »Instituierung« des Menschen als »sprechendes Tier«. Die Entstehung des Werks beginnt mit dem ersten Teil. Legendre positioniert sich selbst außerhalb des Systems und gelangt so zu einer deutlichen Relativierung des sogenannten »Westens«, indem er den Menschen auf die Ebene zurückführt, auf der er ein sprechendes Tier ist. Und er ordnet die Allgemeinheit seiner Fragestellung in die dogmatischen Phänomene ein. Anschließend richtet er diese Studie neu aus als Studie der Gesamtheit aller Apparate zur »Fabrikation des abendländischen Menschen«.

Im Westen gibt es zwei Wörter, um den Menschen zu bezeichnen: *humanitas* und *anthropos*, wobei das erste lateinischen und das zweite griechischen Ursprungs ist. Das Wort *humanitas* bezieht sich auf einen Menschen, der, als der Westen das alte Griechenland wiederentdeckte und seine Ursprünge in ihm fand, die Welt erkannte, sich selbst als erkennend erkannte und sich somit als Subjekt in der Welt befand. Dies ist der Status der *Humanitas*, der zur Zeit der Renaissance etabliert wurde. Er enthält einen Faktor des »Erwachens« des Menschen zu sich selbst. Das »Ähnliche«, das *humanitas* als Objekt der Beobachtung und Beherrschung, sei es auf räumlicher oder zeitlicher Ebene, entdeckte, wird als *anthropos* bezeichnet. Das »Erwachen« beinhaltet den Faktor der Autonomie; der *anthropos* hingegen, der als Objekt betrachtet wird, wird als Sache eingeordnet und als »Wilder« oder (unzivilisierter) »Primitiver« bezeichnet, dem es an einem entwickelten Geist fehlt. Gegenstand der Untersuchung sind lediglich seine Bräuche oder seine sozialen

Funktionen als kollektives Phänomen der Existenz. Und selbst wenn er seziiert und sein Skelett freigelegt wird, kann kein Leben (Seele) in ihm gefunden werden, das auf Subjektivität hindeuten würde.

- *Römisch-kanonisches Recht*

Legendres Ausgangspunkt ist seine Doktorarbeit. Es handelt sich um eine juristisch-historische Studie über eine große Veränderung in der Geschichte der christlichen Welt, die in der Geschichtsschreibung gemeinhin als »Kirchenreformation« oder »päpstliche Revolution« (Harold Berman) bezeichnet wird. Dieses Ereignis wird allgemein als ein großer Wendepunkt in der Geschichte der römischen Kirche verstanden, bei dem es um die Etablierung der päpstlichen Autorität gegenüber den weltlichen Mächten ging. In dieser Zeit etablierten sich der Status und das Bild des mit universeller Autorität ausgestatteten Bischofs von Rom, der heute als Papst bezeichnet wird. Doch Legendre blickt hinter dieses historische Drama, um zu zeigen, was sich hinter den Kulissen beziehungsweise eher auf einer anderen Bühne abspielte. Und zwar die Entstehung des römisch-kanonischen Rechts, eines doppelten Rechtssystems, das die »zwei Welten«, die himmlische und die irdische, organisierte, indem es die weltliche Macht und die päpstliche Autorität legitimierte. Seine Dissertation befasst sich mit der Entstehung dieses Rechtssystems, das für die Welt der christlichen Tradition von entscheidender Bedeutung war.

Zum ersten Mal wurde so der römischen Kirche ein institutioneller Rahmen verliehen (die Architektur der Kathedrale), und in der Welt des Glaubens etablierte sich der Status des Papstes nach dem Vorbild der kaiserlichen Macht in Rom. Der Papst würde von nun an nicht mehr nur ein einfacher Bischof von Rom sein, sondern eine »lebendige Bibel«, die das Wort Gottes in seiner Person verkörpert. Außerdem sollte das Christentum, das sich ausschließlich auf den Glauben stützte, nunmehr ein System von Normen erhalten, indem es die Urteile, die von der Kirche bis dahin gemäß der Ordnung des römischen Rechts angesammelt worden waren, neu ordnete. Im Gegensatz zum Judentum und zum Islam, die beide über Lebensregeln verfügen (keine Trennung von Gesetz und Glauben, Befolgung des göttlichen oder gewohnheitsmäßigen Gesetzes als Beweis der Treue zu Gott), hatte das Christentum zwar einen Glaubenskodex, aber keinen Lebenskodex oder Normen, die das Leben der Menschen regelten. Durch die »Vermählung mit dem römischen Recht« wurde es nun zu einer eigenständigen Religion mit einem solchen Lebenskodex. Und der Papst wurde zur eigentlichen Autorität, die dieses doppelt systemische Recht zusammenhielt.

Diese Autorität spielte eine Rolle im Konflikt zwischen der weltlichen Macht, deren Legitimität von ihr abhing, und dem westlichen Staat, der

ausgehend von diesem Konflikt entstand. Für Legendre ist die institutionelle Konstruktion der Kirche durch die Einführung des römischen Rechts der Grundpfeiler dieses Ereignisses. Er ist der Ansicht, dass sie dem zweideutigen Bischof von Rom eine Struktur rechtlicher Autorität in Form des Papsttums verlieh, und dass sie den Weg für eine textuelle Systematisierung des Staates für die weltlichen Mächte ebnete.

- *Revolution der Interpreten*

Die treibende Kraft hinter diesem Wandel war der »Aufstieg der Jurisprudenz« in Italien, der durch die Einführung des *Corpus Iuris Civilis* im Westen ausgelöst wurde, das seinen Ursprung im siebten Jahrhundert im östlichen Rom fand. Und die »Interpreten«, wie sie später genannt wurden, waren die Förderer des Studiums des Zivilrechts. Ihre Arbeit an der Auslegung und Perfektionierung des Rechts, wie sie von Gratian angeführt wurde (*Concordantia Discordantium Canonum*), führte nicht nur zur Entstehung des modernen Rechtssystems, sondern auch zu den intellektuellen Verfahren der Suche nach der »Wahrheit«, darunter die Theorie der Resolutionen (die Quelle der späteren Moralphilosophie, die auch zur Psychologie überleitete) und die Scholastik, die sich mit allen Dingen im Allgemeinen befasste.

Durch die Entstehung einer neuen Jurisprudenz, die mit der »Wiederentdeckung« des alten römischen Rechtstextes begann, wurde ein neues normatives System geschaffen; so umfasste die intellektuelle Aktivität der Renaissance Theologie und Philosophie, war aber durch die »Interpretation« der Texte gekennzeichnet. Das Studium der »Wahrheit« der Texte, die als die vom Papst verkörperte »offene Vernunft« gehandhabt wurde, ermöglichte die Entwicklung der Kunst der Interpretation, die schließlich zur Scholastik führte. Legendre betrachtet die Entstehung dieser Technik der Sprachmanipulation als ein entscheidendes Ereignis in der westlichen Kultur, das er als »Revolution der Interpreten« bezeichnet. Dabei konzentriert er sich auf die Akteure dieses Wandels im 11. und 12. Jahrhundert, die als Wegbereiter des späteren »Westens« angesehen werden.

Diese Periode stellt in der Tat einen wichtigen Wendepunkt in der ehemaligen römisch-westlichen Welt nach der Christianisierung dar. Durch diese Reihe von Bewegungen, die die östlichen Winde in sich aufnahmen, bildete sich der »Westen« zu einer eigenständigen Sphäre heraus, die sich schließlich mit dem Erwachen eines »modernen« Bewusstseins über die ganze Welt ausbreiten sollte. Der Beginn dieses Prozesses war die »Reformation der Kirche«. Der Geist der Reformation wurde von Otto von Freising mit dem Ausdruck »*reformatio orbis totus*« (die Welt von oben bis unten reformieren) ausgedrückt. Die »Kirche« war der

Ursprung der christlichen Welt selbst. Die Kirche zu »reformieren« war also gleichbedeutend mit der Neugestaltung der Welt. Die Welt der Sünde zur Ehre Gottes neu zu gestalten, ist die katholisch-theologische Mission der »Erlösung«, die schließlich durch die »Säkularisierung« zur »zivilisatorischen Mission« der »westlichen Welt« wurde (ja sogar der »Idee der Aufklärung«).

In diesem Sinne ist sogar das revolutionäre Bild der Moderne als eine Variante davon zu begreifen, und Legendre identifiziert dieses Ereignis um das elfte Jahrhundert als das erste einer Reihe von Reformen und Revolutionen, die den Westen in der Folge reformieren sollten (die Reformation, die industrielle Revolution, die Große Revolution, die Kommunistische Revolution...). Natürlich wird dies denjenigen missfallen, die von der üblichen, vor allem postmarxistischen Vision einer universellen Revolution geprägt sind.

- *Das Konzept der Religion (Recht und Glauben) neu denken*

Diese juristisch-historische Idee enthält, obwohl nur kurz zusammengefasst, eine Reihe von Perspektiven, die die übliche Art und Weise, die Geschichte des Westens zu sehen und zu denken, sowie den Rahmen der Gelehrsamkeit der Moderne erschüttern. Zunächst einmal geht die Geschichte der Philosophie normalerweise von einer Kontinuität von der griechischen Antike bis hin zur Moderne aus, die von Descartes' *Cogito* geprägt ist. Tatsächlich aber lief die Tradition der Philosophie seit dem Ende der Antike auseinander und zog sich teilweise in die Herausbildung der Theologie zurück, die sich im Spätmittelalter dank des Re-Imports von Aristoteles und Platon in den Westen entwickelte. Doch etwa zur gleichen Zeit verbreitete sich eine andere Art von Gelehrsamkeit. Es war das Rechtsdenken, das im 12. und 13. Jahrhundert in Italien erstarkte und mit dem sich Legendre auseinandersetzt. Dies zog einen institutionellen Wandel in der Gesellschaft nach sich und bereitete den Weg für die spätere Verbindung der Begriffe Recht und Politik bzw. Religion. Hier wurde eine Hermeneutik des Rechts geprägt, die normative Texte als rätselhaft und wahr behandelte und sie auf die Seite der menschlichen Angelegenheiten verlagerte. Dieses Studium nährte ein System der Gelehrsamkeit, das man Scholastik nennt und das über eine lange Zeit hinweg ein intellektuelles Instrumentarium bereitstellte. Nach der Renaissance und mit der Anerkennung der griechischen Philosophie im Westen wurde die *Humanitas* etabliert. Schließlich wurde die normative Hermeneutik zu einer technischen Wissenschaft (Jurisprudenz), die sich von der modernen Philosophie als Wissenschaft von der Selbstreflexion des Subjekts unterscheidet. Und rückblickend wurde die normative Hermeneutik vielleicht aus der Tradition des philosophischen Denkens ausgeschlossen.

Wichtiger hingegen ist noch, dass die Art und Weise, wie über das Christentum gesprochen wird, zu überarbeiten ist und damit zugleich auch das Konzept der »Religion«. Wenn man sagt, dass das Christentum eine Religion ist, übrigens eine Religion unter vielen, bezieht man sich auf die Kirche als Hauptelement. Doch in anderen Religionen ist die Gemeinschaft von Anhängern nicht unbedingt eine »architektonische« Institution. Hier handelt es sich um eine der Besonderheiten der christlichen Religion. Legendre hat die historische Situation analysiert, in der die Kirche, sowohl symbolisch als auch – mit der Etablierung des Papsttums – tatsächlich zum organisatorischen Rückgrat dieser Religion wurde und zudem zum Podest der weltweiten Missionierungstätigkeit, im Sinne des Etablierens einer »anderen Bibel« (dem römisch-kanonischen Recht). Er verleiht dieser Veränderung nicht dadurch Sinn, dass er sie einfach anhand der Geschichte der Kirche und der Päpste nachzeichnet. Vielmehr enthüllt er die Überschneidung zwischen kirchlichem und weltlichem Recht und die Teilung der kirchlichen und weltlichen Macht, die Spaltung zwischen Recht und Glauben, die den Grundstein für die Dynamik der westlichen Welt legte.

Das Christentum wird dort nicht als bloße »Religion« betrachtet. Es wird als Montage der Institution des »Glaubens« und der Institution des »Rechts« betrachtet. Das Ritual spielt eine wichtige Rolle bei der Institutionalisierung des Glaubens, und der dogmatische Diskurs und die Ikonografie stellen die Verbindung zwischen beiden her. Der dogmatische Diskurs ist das »wahre« Wort, nicht im Sinne von etwas, das interpretiert werden muss, sondern im Sinne der Grundlage, auf der die Dinge interpretiert werden. Betrachtet man die Neugründung der Kirche aus diesem Blickwinkel, wird deutlich, dass es sich nicht einfach um ein Ereignis in der Geschichte einer Religion handelt, sondern um ein Ereignis, das das Rechtssystem, die politische Macht und die verschiedenen Unterteilungen der religiösen Autorität miteinander verwoben hat, um das Gerüst des »modernen Westens« zu errichten. Das kirchliche System wurde nunmehr so konzipiert, dass es die Welt gemäß einer Logik der Erlösung und Befreiung »neuschreibt«, während es gleichzeitig die säkulare Rationalität als strategisches Dispositiv des universellen Proselytismus unterstützt, das überall seine Gültigkeit beanspruchen kann.

Von Anfang an beanspruchte das Christentum, die »wahre Religion« zu sein, die frei von allen Arten von Aberglauben (Opfermythen) sei. In der Neuzeit ist der Begriff »Religion« jedoch zu einem allgemeinen Konzept geworden, das all jene Phänomene verpackt, die dem christlichen Modell ähneln. Mit anderen Worten: Es ist ein Behälter, das mit allem möglichen gefüllt werden kann. Doch niemand sonst hat jemals auf diese Weise über Religion gesprochen. Legendre spricht von Religion als dem institutionellen Aufbau des »Glaubens« (ein System aus Ritualen und Dogmen) und des normativen Systems. Folglich wurde es selbst

nach der sogenannten »Säkularisierung« möglich, vom Industriesystem in seiner Organisation der Gesellschaft und des wissenschaftlichen Wissens als etwas Religiösem zu sprechen. So kann Legendre davon sprechen, dass das Industriesystem und die wissenschaftliche Erkenntnis sich in ihren »dogmatischen« Strukturen nicht unterscheiden: der »industrielle dogmatische Raum« steht in unmittelbarer Kontinuität mit der »Revolution der Interpreten«.

- *Glaube und Recht*

Das Christentum hat vom Judentum die rechtliche Dimension (den Lebenskodex des Alten Testaments) übernommen und verfügte selbst nur über die Lehre des »Glaubens« (Neues Testament). Durch die Übernahme des römischen Rechts als Lebenskodex wurde es zu einer eigenständigen »Religion«, während das Judentum auf seine mythologische Dimension zurückgedrängt wurde. Die Aufrechterhaltung dieser »Spaltung« sollte zu einem grundlegenden Merkmal der Welt (d.h. des modernen Westens) werden, und auf ihr beruhte die spätere christliche Tradition. Aufgrund dieses »Transplantats« entstand in dieser Welt ein System »sakraler und weltlicher« Autorität, und durch spätere »Reformen« brachte die christliche Welt die »Trennung von Kirche und Staat« als Prinzip der politischen und sozialen Organisation hervor.

Wie man sieht, war die »Trennung von Kirche und Staat« (innere Freiheit und öffentliche Politik), die heute weltweit als universelles Erfordernis gilt, ab dieser Zeit in der institutionellen Natur der christlichen Gesellschaften verankert. Das bedeutet nicht, dass die »Trennung von Kirche und Staat« gut oder schlecht ist. Aber angesichts ihres Ursprungs in der Geschichte des Westens sollte diese Trennung nicht anderen Gesellschaften aufgezwungen werden (, was andere Kulturen zerstören und entwurzeln würde). Die globalisierte Welt fordert sie jedoch als universellen Standard, um eine Selbsttransformation hervorzurufen, über die eine Institution realisiert werden soll.

Wenn man sagt, dass die westliche Welt immer noch christlich ist, und dabei darauf besteht, dass sie aus christlichen Traditionen entstanden ist, wird man für seinen kulturellen »Essentialismus« kritisiert. Samuel Huntingtons Rede vom »Kampf der Kulturen« wird auch deshalb stigmatisiert, weil der Westen als Vorreiter der modernen Welt diese »de-religiosiert« hat und weil seine Nichtreligiosität als universeller Kanon betrachtet wird (mit anderen Worten: Der Westen ist universell und farblos, während der Rest der Welt seine eigene Farbe hat). Bewohner des Westens, die dies in Frage stellen, hegen auch einen anerkennenden Argwohn gegen die These von Marcel Gauchet, dem Denker der immanenten, nichtreligiösen Demokratie, dem zufolge »das Christentum die Religion des Ausstiegs aus der Religion ist.« Wenn es aber gerade das

Christentum war, das die Trennung von Kirche und Staat in das Institutionalitätsprinzip aufnahm, dann ist die moderne Zivilisation immer noch christlich. Der Grund, warum die »Kritik der Religion« so leichtfällt, liegt darin, dass der Begriff der Religion selbst nach dem Vorbild des Christentums geformt wurde.

Legendre wagt sich hinter die Kulissen der Errichtung des Papsttums und erkennt, dass das, was dort geschehen war, nicht als religiöses Ereignis oder ausgehend von einer doktrinellen Interpretation zu betrachten ist, sondern sich im Wesentlichen als Einführung von Rechtstexten und Techniken zur Montage der Institution des Glaubens und der Bildung der päpstlichen Autorität entpuppt. Deshalb werden religiöse Ereignisse nicht als sogenannte religiöse Ereignisse, sondern als institutionelle Montagen untersucht. Aus diesem Grund hat Legendre wiederholt eine Revision des Religionsbegriffs vorgeschlagen, der als universell angesehen wird.

Tatsächlich gab es in Japan vor der Meiji-Zeit kein entsprechendes Vokabular für »Religion«. Erst mit dem Eintritt in die Modernisierung/Vestwestlichung wurde ein Neologismus (*shukyo*) als Übersetzung des Begriffs »Religion« geschaffen, der die verschiedenen buddhistischen und christlichen Schulen auf die gleiche Stufe stellt. Damit sollte der von den westlichen Ländern geforderten »Religionsfreiheit« Rechnung getragen werden. Die damaligen politischen Führer zögerten jedoch, das Verbot der christlichen Missionierungsarbeit aufzuheben. Denn sie befürchteten, dass das Eindringen des Christentums die japanische Seele beschädigen würde (das Motto der Modernisierung lautete »japanischer Geist, westlicher Einfallsreichtum«). Einer der intellektuellen Führer übernahm daher ein einem geschickten Zug das »protestantische Prinzip«, demzufolge »der religiöse Glaube eine private Angelegenheit ist und man dem inneren Geist freie Wahl lässt – jedoch gilt diese Freiheit nicht für den öffentlichen Bereich«. Während die Menschen also frei darin sind, an irgendeine Religion zu glauben, (und christliche Missionierung betreiben können) halten sie öffentliche Gottesdienste nach dem Shintoismus ab, wobei dieser keine Religion, sondern ein traditioneller nationaler Brauch ist. Dieser Trick führte zu der Annahme, dass Shinto keine Religion sei, und ebnete den Weg für die zukünftige »militärische Theokratie unter dem Kaiser«. Der »öffentliche Raum« einer gottlosen Gesellschaft wurde gleichgesetzt mit »Okami« (oben, die höhere Instanz). Natürlich hat man sich, um vom »System des Kaisers« als einer »Staatsreligion« sprechen zu können, bemüht, zwischen natürlicher und gegründeter Religion zu unterscheiden, zwischen Glaubenssystemen, die auf natürlichen Ritualen beruhen, und Kirchen, die auf Dogmen aufgebaut sind. Legendres Idee ermöglicht es, in Japan, das mit solchen Problemen konfrontiert war, die Verbindung von Glaubens- und Rechtsnormen, die innerhalb des Begriffs Religion wirken, zu identifizieren und den Weg dafür zu ebnen, auf andere Weise über Politik und Staatsführung zu sprechen.

Dies ist sehr hilfreich, um zu verstehen, was sich in diesem Land zur Zeit der Verwestlichung zutrug.

- *Entschlossenheit des Westens*

Ein weiterer wichtiger Punkt ist die Frage, wie man bestimmt, was als »Westen« bezeichnet wird. Der Westen entstand natürlich in der westlichen Hälfte des Römischen Reiches. Im Allgemeinen wird er jedoch als Herkunftsort einer Kultur bezeichnet, die sich über die ganze Welt ausgebreitet hat. Wenn wir in Japan vom Westen sprechen, beziehen wir uns auf die mächtige Zivilisation, die Mitte des 19. Jahrhunderts ankam und uns als Bewohner des Fernen Ostens betrachtete. Das war der Ursprung der modernen Kultur, an die wir uns anzugleichen versuchten und die seit fast anderthalb Jahrhunderten der Pol unserer Bestrebungen ist. Der Westen (der sich fast mit Westeuropa deckt) ist die Sphäre der Zivilisation, die die antike Kultur Griechenlands und Roms geerbt hat und durch den christlichen Geist vereinheitlicht wurde. Der Ausgangspunkt der Moderne ist daher die Renaissance, die durch die »Aufgabe Jerusalems zugunsten der Wahl Athens« gekennzeichnet war. Doch die vom Westen vollzogene Wiederaneignung der Antike eröffnete die sogenannte »Moderne«, und der Westen wurde, vor allem für Nicht-Westler, zum Synonym für »Modernität«. Mit anderen Worten: Die Integration der lateinischen und germanischen Kultur durch das Christentum formte den Westen in der »modernen« Zeit, einer Zeit, deren Werte und Zeitlichkeit am besten auf die heutige Zeit abgestimmt sind. Einmal entstanden, begann der Westen eine Entwicklungsbewegung nach außen, wie um seine »Mission zur Rettung der Welt« zu erfüllen, da seine zentrale Autorität die katholische Kirche war, die den Anspruch erhob, »die ganze Welt neu zu begründen«.

Legendre hat dargelegt, dass der Westen in der Form, in der er sich anschließend in der Welt entwickelte, im elften und zwölften Jahrhundert durch die institutionelle Umgestaltung der römischen Kirche entstand. Diese Ansammlung von funktionalen Strukturen sollte dazu führen, dass sich der Westen durch wiederholte Erneuerungen fortentwickeln würde. Und er hat gezeigt, dass diese Bewegung nichts anderes ist als die weltweite oder globalisierende »Modernisierung«.

Diese Sichtweise ermöglicht es uns, darüber zu sprechen, was auf dem Spiel steht, wenn sich der Westen an einer anderen Kultur stößt. Was steht auf dem Spiel bei dem, was im Allgemeinen nur als Zusammenstoß zwischen Zivilisation und Wildheit diskutiert wird? Es geht weder darum, die Dunkelheit mit dem Licht der Vernunft zu erleuchten, noch sie zu vertreiben, sondern um die Frage, welche Art von Vernunft rekonstruiert werden muss.

Was die beiden Stränge der dogmatischen Anthropologie verbindet, ist die Frage »Warum Gesetze?«. Hier taucht die Frage nach der »Inszenierung des Lebens« auf. Das Wort Zivilisation selbst leitet sich vom lateinischen *civitas* ab. Schon die Tatsache, dass man auf zivile Art und Weise lebt, impliziert eine Vorstellung von »richtig und gesetzmäßig«. Auf dieser Grundlage schuf die römische Kirche den Prototypen für die spätere Einheit »Staat und Recht«, aus der das moderne universelle Konzept des Rechts als System hervorgeht. Wenn dem so ist, dann ist das Recht eine spezifisch westliche Ausformung, und wenn wir uns nach anderen Gesellschaften erkundigen, dann gibt es dort immer »das Gesetz«. Anthropologen bezeichnen es als »Verbot« oder »Tabu«. Wenn wir den Anthropos als »sprechendes Tier« betrachten, ist er, wie Aristoteles sagt, »ein politisches Tier«. Indem er die Sprache spricht, ist er bereits mit den Menschen um ihn herum verbunden, findet seinen Platz unter ihnen und lebt in Beziehung (durch Kommunikation). Mit anderen Worten: Individuation (Subjektivierung) und Sozialisation finden gleichzeitig statt.

Der Leitfaden ist auch hier nicht irgendeine Philosophie des Subjekts, sondern die Psychoanalyse. Die Psychoanalyse gibt den psycho-somatischen Standpunkt nicht auf. Sie begreift Geistigkeit und Animalität als auf einem Kontinuum liegend. Zumindest behält sie die Animalität als unsagbar (unbewusst) vor. Und Freud glaubte, dass sich das Subjekt und die Gesellschaft auf die gleiche Weise konstituieren, und hatte bereits »Totems und Tabus« und das »Unbehagen in der Kultur« diskutiert, wobei er die Entstehung des individuellen Bewusstseins mit der Entstehung der Gesellschaft verband.

- *Spiegel und Vernunft – der Mythos des Narziss*

Wenn man zu sprechen beginnt, wird man von der Kette der »Warum«-Fragen auf den Weg der Kausalität geleitet und verliert sich in der Abfolge der existierenden vorläufigen Antworten. Und am Ende dieser Kette gibt es einen Prellbock, der einen daran hindert, weiterzugehen und weiter zu fragen. Ohne diesen ist keine Überzeugung möglich, und man würde in den Abgrund stürzen, den die Frage nach dem »Warum« eröffnet. Man würde den »Grund« und das »Fundament« seines Platzes in der Welt verlieren. Das wäre der Wahnsinn. Es gäbe einen Weg, diesen Prellbock in einem unendlichen Kreislauf aufzulösen, was bedeuten würde, nicht zwischen Wahnsinn und Vernunft zu unterscheiden.

Lacan hat den Moment, in dem der Säugling lacht (sich freut), wenn er sich im Spiegel erkennt, als »Spiegelstadium« theoretisiert, in dem »das Subjekt sich außerhalb seiner selbst als Bild entdeckt«. Für das Subjekt wird der Körper also als Bild entdeckt, während er gleichzeitig

verschoben wird. Aber handelt es sich dabei um eine Phase der Persönlichkeitsentwicklung?

Legendre hinterfragt, was bei diesem Thema nicht thematisiert wurde, indem er auf den Mythos von Narziss zurückkommt, der von Ovid in den *Metamorphosen* erzählt und diskursiv reorganisiert wurde. Die Frage, die nicht gestellt wird, lautet: Woher wusste Narziss, dass das Bild im Wasser sein eigenes war? War es durch den Vergleich mit den anderen Bildern in der Umgebung oder durch die Einflüsterungen der Nymphen, insbesondere durch die gebrochene Stimme Echos? Legendre sagt einfach, dass es keinen »Grund« gibt. Denn sobald Narziss sich auf der Wasseroberfläche erkannt hat, fühlt er sich sofort wieder von dem Bild gefesselt und versucht, den Spiegel zu durchdringen, um den anderen, sein Liebesobjekt, zu küssen. Die Welt zerbricht augenblicklich und Narziss wird von der »Realität« des Ertrinkens im Wasser verschluckt. Im Glauben, seine Liebe zu ergreifen, zerbricht er die Spiegelfläche des Wassers. Wann funktioniert die »Vernunft«? In dem Moment, als Narziss auf dieser Seite der Wasseroberfläche bleibt und dort sein eigenes Bild erkennt, indem er sagt: »Oh, das bin also ich«. Mit anderen Worten: Die Fähigkeit, zwischen dem Bild und seinem Doppelgänger zu unterscheiden, oder besser gesagt, die Fähigkeit, sein Spiegelbild zu erkennen, bedeutet Vernunft.

Jeder Mensch weiß, dass er, wenn er an einem Spiegel vorbeigeht, sein eigenes Spiegelbild sieht. Warum weiß man das? Es gibt keinen Grund, keine Erklärung. Legendre sagt: »Das Bild ist das Dogma.« Das Bild dort ist die Widerspiegelung dessen, was auf dieser Seite steht. Und wenn Sie erkennen, dass Sie es selbst sind, ist die subjektive Identität bereits hergestellt. Es gibt kein zeitliches Element dieser Identifizierung. Sie ist strukturell. Der Spiegel, der das Bild reflektiert, trennt dieses von einer physischen Präsenz, die sich vor dem Spiegel befindet. Und es ist der Spiegel, der das eine mit dem anderen verbindet und den Zweifel ausschließt. Außerdem ist es der Spiegel, so scheint es, der sagt: Das bist Du. Die Bestätigung kommt aus dem Spiegel, wie ein Wort, wie das verkürzte Echo einer Nymphe.

Legendre nennt dies die Montage des Subjekts, die durch Identifikation hergestellt wird. Mit Hilfe dieser Montage lebt der Mensch, d.h. das sprechende Tier, sein Leben. In der Erfahrung mit dem Spiegel bildet dieser den Dritten, der selbst unsichtbar ist, denn man sieht ihn nicht, um das Bild zu sehen. Der Spiegel ist also buchstäblich das »/«, der Balken, der das Bild und das Selbst trennt und zusammenklebt. Wenn die Stimme, die sagt »Das bist Du«, aus ihm herauskäme, dann würde er für das sich mit sich selbst identifizierende Subjekt die Position der »Gesellschaft« einnehmen. Wenn es eine Instanz ist, von der das Sprechen herührt, dann kann die »Gesellschaft« als eine Ansammlung von Diskursen aufgefasst werden, die das »Prinzip der Vernunft« enthalten, das dieser

Montage »Vernunft« beziehungsweise einen »Grund« verleiht; mit anderen Worten: Die Gesellschaft wird als Text aufgefasst (siehe *Gott im Spiegel* und *Die Gesellschaft als Text*).

So leben die Menschen einerseits in einer durch die Sprache entmaterialisierten Welt und andererseits vor der Bühne der gespiegelten Bilder. Dort müssen selbst die Natur und der Körper durch diese Welt der Repräsentation gelebt werden. Deshalb spricht Legendre von »la vie de la représentation« (das Leben der Repräsentation). Will er »eine Welt als Wille und als Vorstellung« (Schopenhauer) aufgreifen? Nein, aber in dieser »strukturellen« Erfassung des Subjekts wird die nicht repräsentierbare »Realität« (Körperlichkeit, Natur oder *Physis*) von dem, was dogmatisch ist, nämlich von Worten und Bildern, eingefasst, reserviert beziehungsweise in Schach gehalten. Der Mensch (*anthropos*) wird als eine Montage aus Biologischem, Sozialem und Subjektivem betrachtet. Der Diskurs selbst ist ein Diskurs, aber indem er die Dogmatik, die ihn durchdringt und unterhält, beibehält, ist dieser Diskurs grundlegend nicht-vereinfachend, d. h. offen für das Nicht-Diskursive.

Man sagt, dass Legendres Diskurs unnachgiebig und schwer verdaulich ist. Das liegt nicht daran, dass seine Logik widernatürlich und schwer zu verstehen ist, sondern daran, dass die Dinge, mit denen er sich befasst, sich jeder Objektivierung und jedem Positivismus widersetzen. Mit anderen Worten: Seine »Obskurität« ist auf die grundlegende Unsichtbarkeit und Undurchsichtigkeit der dogmatischen Dinge zurückzuführen.

Legendre und die Philosophie

- *Poetik des Rechts*

Legendre spricht selten über Philosophie. Er schenkt der Philosophie nicht viel Aufmerksamkeit. Andererseits scheinen auch die Philosophen kein großes Interesse an Legendres Arbeit zu haben. Ist die Schwelle zwischen Philosophie und Recht wirklich so hoch? Ich denke nicht. Wie bereits erwähnt, scheint Legendre in den akademischen Kreisen der Rechtswissenschaft allgemein als Außenseiter betrachtet zu werden. Für diejenigen, die versuchen, frei zu denken, ist es jedoch schwierig, sich damit zufriedenzugeben, in einem disziplinären Rahmen gefangen zu sein, insbesondere wenn man die Bedeutung von Legendres Arbeit für die Geschichte des zeitgenössischen Denkens im Allgemeinen zu schätzen weiß.

Wenn man den Stand der intellektuellen Aktivität unabhängig von der Differenzierung der Disziplinen betrachtet, bestand die grundlegende Tendenz des modernen Geistes seit der sogenannten »Säkularisierung«

zunächst darin, sich von der religiösen Autorität zu befreien. Sich von alten religiösen Dogmen (Denkrahmen) zu befreien und nur gemäß dem Prinzip der Vernunft zu denken (Spinoza), das zu sicheren und gesicherten Erkenntnissen und Wahrheiten führen sollte.

Mit anderen Worten: Nicht der »Glaube«, sondern die (wissenschaftliche) »Wahrheit« ist wichtig. Legendre ist jedoch der Ansicht, dass der »Glaube« prinzipiell »dogmatisch« ist und dass die »Wahrheit« nur auf der Grundlage einer dogmatischen Konstruktion festgelegt werden kann. Wenn man also glaubt, dass man das Dogma beseitigen kann, ist man einfach blind für das, was dogmatisch ist. Ein Denken, das sich nur mit dem Denken selbst befasst, ist bereits im Irrtum und verdient den Namen Denken nicht, auch wenn es sich als rationalistisch bezeichnet. Ein Denken, das das Dogma ignoriert oder es zu überwinden vorgibt, ist nichts als eine Perversion, die versucht, die Säulen abzuschaffen, auf denen seine eigene Wahrhaftigkeit beruht.

Was ist also mit Legendre selbst?

Er ist davon überzeugt, dass durch das Dogmatische, das nicht fassbar ist und sich weigert, geklärt zu werden, das menschliche Leben und das soziale Leben der sprechenden Tiere ermöglicht wird, und dass das menschliche Denken, die Frage nach uns selbst und der Welt, nur auf dieser Grundlage angemessen sein kann. Natürlich hat er diesen theoretischen Weg eröffnet, indem er existierende, alte und neue Texte durchsuchte und interpretierte. Aber er tat dies mit einer Hand, die im Dunkeln tappt, nämlich mithilfe der Hermeneutik.

Er bevorzugt Texte von alten gelehrten Autoren, die unter dem Staub der Bibliotheken schlummern und die von den Lichtern des modernen Intellekts übersehen werden, oder auch neue Texte, insbesondere von Dichtern wie Francis Ponge oder J.-L. Borges etc. Und dies nicht, weil ihre Äußerungen irrational sind, sondern weil sie etwas enthalten, das nicht rationalisiert werden kann, eingefasst in poetische Ausdrücke oder abrupte und schweigsame Diskurse. Aus der Interpretation dieser Texte zieht Legendre Einsichten in die Struktur und das Verhalten der sprachlichen Logik.

Könnte man von einer »Poetik des Rechts« sprechen? Das läge nahe. Jacob Grimm, der die Verwissenschaftlichung und Akademisierung des Rechts durch Savigny kritisierte, argumentierte, dass die Rechtssprache kein mathematisches Symbol sei und dass das Recht keine Rechenaufgabe behandle. Vielmehr müsse sie, im Sinne eines Symbols und Nicht-Konzepts, eine poetische Sprache sein, die eng mit der Geschichte (und Realität) des Lebens der Menschen verbunden ist. Es ist treffend zu sagen, dass auch Legendre die juristisch-kulturellen Texte, die in staubigen Büchern verborgen liegen, mit der Hand der Poesie behandelt.

- *Das Ding an sich ist unerkennbar*

Auf dass es Legendres Versuch nicht an einem klaren Platz in der Geschichte des westlichen Denkens mangle.

Der Ausgangspunkt für diese Standortbestimmung ist bei Kant zu finden. Durch das Abstecken der Fähigkeit zur Vernunft soll Kant das Prinzip der transzendentalen Erkenntnis etabliert haben, doch gleichzeitig hat er eine Aporie hinterlassen. Das »Ding an sich« ist außerhalb der Reichweite der Erkenntnis positioniert. Die menschliche Erkenntnis kann das »Ding an sich«, das aus der phänomenalen Sphäre, der Welt der Sinnesobjekte, ausgeschlossen ist, nicht erreichen. Es handelt sich also gewissermaßen um eine Abgrenzung der Möglichkeit der Erkenntnis selbst sowie um eine Bewahrung eines Raums außerhalb der Erkenntnis (obwohl die praktische Vernunft sich nicht darauf beschränkt).

Im Gegensatz dazu betrachtete Hegel den Subjekt-Objekt-Rahmen des Wissens nicht als a priori, sondern als das eigentliche Feld der Erfahrung des subjektiven Bewusstseins; und das durch die Subjekt-Objekt-Beziehung erzeugte Wissen wird zur Substanz des totalisierenden Subjekts, das die Außenwelt integriert. Auf diese Weise hat er die Strukturierung des Subjekt-Objekts und die Generierung von Wissen in den dialektischen Prozess der Selbstverwirklichung des Geistes integriert. Dieser Prozess ist auch Ausdruck der Selbstverwirklichungsbewegung der menschlichen *Psyche*, und seine Entwicklung oder Entfaltung ist als solche die Geschichte der Menschheit selbst. Die Vollendung dieser im rationalen Diskurs (Wissen) verkörperten Erkenntnis ist auch die Errichtung der realen und rationalen Welt (»das Rationale ist real, das Reale ist rational«), und damit vollendet sich die Geschichte (*Phänomenologie des Geistes*).

Das Bewusstsein, das zunächst als »Negativität« erscheint, verwandelt die gesamte Welt, jene Ansammlung dunkler und undeutlicher Objekte, in eine rationale Realität, die mit menschlichem Sinn ausgestattet ist. Dies wird sodann als die Verwirklichung des Geistes selbst bezeichnet, d.h. Transzendenz und Apriori werden in der Gesamtheit des Geistes aufgelöst. Später wird man in der Hegelschen »Negativität« das »Leben« oder das »Begehren« lesen, die im jeweiligen biologischen oder psychologischen Begriff Widerhall finden. Oder der Entwicklungsprozess würde die »Dauer des Lebens« als Einwand gegen die Formalität der verräumlichten Zeit hervorbringen. Dies wären Elemente, mit denen die transzendente Philosophie Kants kaum Probleme hatte (jedoch nicht in der Moralmetaphysik, auf deren Basis Schopenhauer von einem »Willen« zur Entwicklung der »Welt als Vorstellung« sprach).

Aber die biologische Wissenschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und insbesondere die Physiologie hat den Begriff des »Lebens« aus dem Feld ihrer Forschungen ausgeschlossen. »Ein guter Physiologe beschäftigt sich nicht mit dem, was man Leben nennt. Es genügt ihm, die

Organe und ihre Funktionen zu studieren« (Claude Bernard). Das Leben wird nicht als objektives Phänomen, als Gegenstand der Naturwissenschaft betrachtet.

Hier kommt Freud ins Spiel, der »Analytiker der *Psyche*«. Freud wagte es, das »Unbewusste« als eine Bresche zu propagieren, die zwischen der Psyche und dem Somatischen, zwischen der Psychologie und der Physiologie geschlagen wurde. Da es weder materiell noch ideell sei, könne es nur mit dem verbalen Skalpell behandelt werden. Etwa zur gleichen Zeit wurde die Sprache, die bis dahin untrennbar mit dem, was sie erzählt, und mit dem Denken verbunden war, von Saussure als Struktur identifiziert und ihre Seins- und Funktionsweisen wurden geklärt.

Was war das Ergebnis? Es wurde klar, dass die Dialektik eine Logik ist, die aus dem Sein der bedeutenden Sprache abgeleitet wird. Was bedeutet das? Es ist nicht die Binarität von Signifikant und Signifikat, die Sprache ermöglicht. Sie wird durch den Balken, der das sprachliche Zeichen bildet, geteilt und zusammengehalten. »Signifikant/Signifikat« ist eine dreiteilige Struktur: Wenn eine Sprache mit einer solchen Seinsweise versucht, die Beziehung zur außersprachlichen Realität innerhalb einer Kette von Bedeutungen funktionieren zu lassen, etabliert sie eine ternäre Logik, während sie zugleich die Selbstreferenz vermeidet. Doch der Balken spricht nicht.

Gleichzeitig wurde Kants Aporie – »das Ding an sich liegt außerhalb der Erkenntnis« – als eine strukturelle Evidenz des Bewusstseins enthüllt. Jacques Lacan hat versucht, die Struktur der mentalen Welt (Psyche) über drei Ordnungen zu erklären: das Imaginäre, das Symbolische und das Reale. Tatsächlich handelt es sich jedoch nicht um eine Struktur aus drei Begriffen. Vereinfacht ausgedrückt erläutert Lacan die Beziehungen der drei Ordnungen so: Wenn die imaginäre Welt aufgrund des Zusammenbruchs der symbolischen Ordnung, die die »Welt der Repräsentation« strukturiert, zusammenbricht, steigt die reale Ordnung wieder auf und verschlingt uns. Mit anderen Worten: Das »Reale« ist nicht eine von drei parallelen Ordnungen, sondern das »Reale« geht dem Leben der Repräsentation strukturell voraus. Es ist eine »Anarchie«, die ausbricht, wenn die Kontrolle des Bewusstseins gestört wird, eine »Unordnung«, die nie als klares und deutliches Bewusstsein aktualisiert wird. Mit anderen Worten: Die Ordnung des Realen ist ein Moment, der als ein Zustand erlebt wird, in dem die repräsentationale Ordnung nicht mehr gilt und in dem sich das Subjekt auflöst und nicht mehr objektiv erfasst werden kann. Es handelt sich um einen »unmöglichen« (d.h. außerhalb der Zeit liegenden) »Augenblick«, der alle Möglichkeiten des Subjekts übersteigt. Natürlich ist die Möglichkeit ein Attribut des Subjekts. Man könnte sagen, dass es diese Erfahrung ist, die Kant als »das Ding an sich« aus der Reichweite der Erkenntnis ausgeschlossen hat.

- *Das Reale ist unmöglich*

Lacan sagte, dass »das Reale unmöglich ist« und übernahm hierin eine Formulierung von Georges Bataille. Dieser hatte die innere Erfahrung des »Deliriums« am äußersten Punkt der inneren Verwirrung (der »Angst«) gemacht, an dem das »Ich«, das subjektive Bewusstsein, schließlich zusammenbricht. Es ist eine Erfahrung der »Ekstase« auf dem Gipfel des Willens zum Wissen, den man als den Moment der Vollendung des »absoluten Wissens« bezeichnen könnte. Hegels »absolutes Wissen« ist das Wissen, das alle Erkenntnis integriert und zusammenfasst, das selbst absolut wird (alle Beziehungen verliert) und im »außerhalb« suspendiert ist, nicht assimilierbar und ungekannt geworden. Bataille sah darin die Unmöglichkeit, das kohärente diskursive Denken zu vollenden, indem er sich in »Ekstase« versetzte. Bataille setzt den Willen zum Wissen mit einer Form des Begehrens nach dem Leben, ja sogar mit dem Trieb des Sexuallebens gleich. Deshalb spricht er von »Erotismus« und Alexandre Kojève versichert uns, dass diese »Nachahmung« Hegels ernst genommen werden kann. Diese »ekstatische« Erfahrung eines brodelnden, zusammengebrochenen Bewusstseins vom »Realen« wurde von Bataille als das »Unmögliche« beschrieben, in dem alle Möglichkeiten zerbrochen sind. Lacan hätte diesen Zustand als ein Auftauchen der Ordnung des Realen schematisiert, das mit dem Zusammenbruch des Symbolischen verbunden ist.

Das Herz der dogmatischen Anthropologie ist ebenfalls von diesem Aspekt betroffen. Lacan hat versucht, die mentale Welt in drei Ordnungsbegriffen zu beschreiben. Es handelt sich um eine Pseudotopologie, die die Sprache und Bilder, die Pole der semantischen Struktur, und das, was als unrepräsentierbar erlebt wird, organisiert. Im Gegensatz dazu sieht Legendre nicht nur die mentale Welt, sondern auch die Menschen selbst als eine Montage aus Biologischem, Sozialem und Subjektivem. Jedes dieser drei Elemente ist jedoch dogmatisch in eine »Spiegelstruktur« (einen »Balken« [barre] aus Wörtern und Bildern) eingebettet. Betrachtet man das menschliche Wesen als einen solchen Aufbau, so ist das, was als Körper, Natur, Leben usw. bezeichnet wurde, weder materialisiert noch substanziell, sondern wird grundsätzlich in einer dogmatischen »Struktur« aufbewahrt. Es kann nicht auf eine Psyche, eine Existenz oder irgendeinen Satz reduziert werden. Dies zeigt, dass die Grenzen der Erkenntnis (»die Dinge selbst sind unerkennbar«) im Rahmen des Subjekt-Objekt-Schemas nichts anderes sind als die Auswirkung der dogmatischen Struktur der menschlichen Erkenntnis und nicht etwa eine Aporie. Die narrative Metastase dieser Beziehung wird durch die Frage »Warum?« ausgedrückt. Der Mensch ist immer dem Abgrund ausgesetzt, der sich durch diese Frage auftut.

Das ist übrigens der Grund, warum Legendre auf dem »Prinzip der Vernunft« [principe de raison] besteht, dem Prinzip, das besagt, dass

alles, was ist, mit einem hinreichenden Grund [raison suffisante] ausgestattet ist, um zu sein, wie es im diskursiven Denken (von Leibniz bis Heidegger) gefordert wird.

- *Anthropos und Erotik*

Jedoch war Hegels Philosophie als Bewusstwerdung des Geistes strukturiert. Wenn dies auch die Entwicklungsgeschichte des »Geistes« ist, dann muss der Prozess der Assimilation und Integration der Außenwelt (der Natur) durch die Negativität parallel zum Prozess der Entfaltung der »Zivilisation« verlaufen sein, in dem der Westen eine Kultur (Region) der Welt nach der anderen assimilierte und in ein einziges Universum integrierte. Diese Philosophie der Totalität, die die Selbstverwirklichung der Vernunft (Geist) und in diesem Sinne die »Vollendung der Geschichte« verkündet, entspricht dem »Bewusstsein« der Globalisierung (oder des Werdens einer universellen Welt), die der Westen betreibt.

Der Westen produziert die Anthropologie jedoch als ein Surplus des Einflusses seines – philosophierenden – Wissens an der Peripherie der kolonialen Entwicklung. Das Subjekt der Beobachtung ist dann *humanitas*, das Objekt ist *anthropos*. Die großen Fragen der Anthropologie bestanden darin, herauszufinden, was *anthropos* von den Tieren unterscheidet, was die Kultur/Zivilisation von der Natur trennt und was die »Barbarei« oder »Wildheit« des *anthropos* im Gegensatz zur *humanitas*, dem Träger der »Zivilisation«, bedeutet. Das Verbot oder der Bann (von Totems und Tabus bis hin zu Potlatches, Kulinarik und Verwandtschaftsstrukturen), eher als einfache Grenzziehungen, wird daher zu einem zentralen Thema. Vor allem das »Verbot von Sex und Tod«. Mit anderen Worten: Die Frage nach den Mechanismen, die das Leben der menschlichen Gattung möglich machen, oder die Normativität des Lebens wird durch die Beobachtung des *anthropos* aufgedeckt.

Auch hiervon lässt sich Georges Bataille zutiefst inspirieren. Er stellt seine »Ekstase« an den äußersten Punkt der Erkenntnis und des Handelns, die die menschliche Existenz organisieren, und definiert »Erotik« als den Bereich, in dem die tierische Natur (Sexualität), die als Gegensatz zum Wissen betrachtet wird, in die menschliche Existenz eindringt. Und er versucht, die verschiedenen Aspekte dessen darzustellen. Darüber hinaus setzt er sich zum Ziel, die »Erotik« als sexuelle Aktivität von Wesen, die über ein Bewusstsein verfügen, durch eine dynamische Logik von »Verbot und Übertretung« zu erklären. Das Verbot ist der innere Mechanismus der »Humanisierung«, der das Leben ermöglicht und beständig macht, während die grundlegend reproduktive sexuelle Aktivität das Erfordernis des »Lebens« ist, das das Verbot aufheben muss und den Menschen vorübergehend zu seiner »Natur« zurückführt.

Wenn der Mensch ein individuell »diskontinuierliches« Leben lebt (das einzig mögliche Leben), dann liegt die »Kontinuität« jenseits der Individualität, d. h. jenseits des Todes, und dennoch, so sagt Bataille, lebt der Mensch unbewusst in der »Sehnsucht nach Kontinuität«. Natürlich haben wir es hier nicht mehr mit Philosophie zu tun. Sein Denken oder sein Diskurs ist weder empirisch noch positivistisch oder kohärent, sondern eine Art Flickenteppich von Wahrnehmungsfragmenten aus verschiedenen Perspektiven und Phasen, der von den imaginären, aber fleischlichen Substanzen des »Lebens« und des »Verlangens« getragen wird. Bataille würde es allerdings »Nichtwissen« nennen, weil wir hier in eine Dimension eingestiegen sind, in der die »Befragung« nicht mehr mit der Kohärenz (der Rationalität) der konzeptuellen Sprache fortgesetzt werden kann (was uns übrigens daran erinnert, dass Maurice Merleau-Ponty in seinen letzten Jahren darauf hingewiesen hat, dass »die Philosophie nicht mehr Philosophie sein kann, wenn sie nicht-Philosophie ist«, und dass er schließlich am Ende seiner Forschungen zur Intersubjektivität die Institutionalität in Frage stellte).

- Heidegger und das Ende der Philosophie

Inmitten der Destabilisierung des modernen Wissens, die durch die Psychoanalyse, Anthropologie und allgemeine Linguistik verursacht wurde (der Marxismus hatte keine epistemologischen Veränderungen bewirkt), sprengte Bataille den disziplinären Rahmen des Denkens und wagte sich vor an die Grenzen des »Unmöglichen« der Philosophie. Kurz zuvor hatte Heidegger vonseiten der Philosophie auf diese Situation reagiert. Auch er begann, in Begriffen des Verfalls des Subjekts (oder des Geistes) zu denken.

Was passiert, wenn »die Geschichte« zu Ende ist? Die Selbstgenerierung des Wissens endet. Die Welt tritt ein in eine immer neu sich wiederholende zyklische Bewegung, und der Mensch lebt darin in einem »Alltag«, der sich nicht mehr erneuert (die kontinuierliche Erschaffung der Welt?). Dort ist jeder ein isoliertes und besonderes, aber gleiches und ungeteiltes Individuum, das in einer produktiven und industrialisierten Gesellschaft, in der qualitätsloses Mittelmaß zum Merkmal seiner Existenz wird, zu einer bloßen Zahl reduziert wird. Das isolierte »Ich«, das sich von niemandem sonst unterscheidet, ist also der Zustand des »Daseins«. Die »Angst«, die plötzlich im Alltag auftaucht, verursacht jedoch einen Riss in der Beziehung zur Welt und öffnet den Blick auf den Abgrund. In der Tiefe dieser Angst wird man mit dem »eigenen Tod« konfrontiert, man erwacht zur Grundlosigkeit und »Authentizität« des Seins und erkennt, dass der Mangel des isolierten Seins durch die gemeinschaftliche Natur (das Mit-Sein) der Nation absorbiert werden muss.

Dies ist in etwa das metaphysische Szenario, das Heidegger in *Sein und Zeit* beschrieben hat. Jedoch musste er seinen Ansatz mit dem historischen Ereignis des Aufstiegs des Nationalsozialismus in Einklang bringen (während Bataille versuchte, die Unvollständigkeit des Individuums anzunehmen, ohne gerettet werden zu wollen).

In der Zeit des Weltkriegs (dem inneren Zusammenbruch der westlichen Zivilisation) führte er jedoch zum ersten Mal ernsthaft den »Tod« in die Philosophie ein, die seit Spinoza vom Conatus geleitet wurde (»Der freie Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod«, (*Ethik*)). Hegel hingegen sprach von ihm nur als einer Quelle der »Negativität«. Heideggers Argument zum Tod und zur Gemeinschaft erschütterte die damalige intellektuelle Jugend. Und dies kann nicht mit der einfachen Begründung »er sei ein Nazi gewesen« abgetan werden. Es enthielt etwas, das zutiefst in den »Ängsten« Widerhall fand, von denen die Intellektualität der Zeit durchdrungen war.

Das Hauptmotiv von *Sein und Zeit* bestand darin, das »Ko-« der Existenz wieder zum Vorschein zu bringen, das von den Haltungen des modernen Denkens verworfen worden war, durch das *Dasein* als verblaßtes und desinkorporiertes Subjekt. Kurz gesagt, es handelt sich um einen grundlegenden Einwand gegen das von allen akzeptierte Schema eines Ferdinand Tönnies, demzufolge im Verlauf der Geschichte die alten Gemeinschaften abgebaut und in Vertragsgesellschaften freier Individuen umorganisiert werden (*Gemeinschaft vs. Gesellschaft*) – wobei eine Parallele zur Annahme liegt, dass die Welt durch die Verwestlichung modernisiert wird –, ein Modernisierungsschema nach dem Vorbild der Aufklärung und des Evolutionismus. Es sollte hinzugefügt werden, dass dieser Einwand auf die »Reaktionen« der nicht-westlichen Welt reagierte, die durch die Anthropologie sichtbar geworden waren.

- *Spalt des Seins und Balken [barre]*

Wie bereits gesehen, hat Heidegger die Frage nach dem »Sein« gestellt. Die Frage impliziert eine »Effektivität« der Negation beziehungsweise ihre effektive »Arbeit«, und so nähert sich die ontologische Analyse jener Freuds des »Unbewussten« und Kants Analyse der »Dinge an sich« an. Aus diesem Grund kreuzt sich Heideggers Denken mit dem Freuds, insbesondere insofern als sich beide mit dem »Unheimlichen« beschäftigen. Zudem befragt er die Bedingungen des persönlichen Subjekts, das »ich« sagt und zugleich das Prinzip des »ausreichenden Grundes« aufruft, das Leibniz den drei Varianten von »A ist A« – dem Identitätsprinzip, dem Widerspruchsprinzip und dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten – hinzugefügt hat, d.h. das Prinzip der Vernunft (in dem Satz »Was ist, ist« gibt es keinen Anlass, nach dem »Grund« zu fragen).

Als Heidegger sich seines Irrtums bewusst wird, nachdem er sich im Schlamm der Nazi-Bewegung verfangen hatte, definiert er diese Frage neu. Er geht (in Anlehnung an Nietzsche) von der Gegenwart zurück zu den Ursprüngen Griechenlands und untersucht im Lichte dieser Ursprünge erneut die Geschichte des »Vergessens des Seins«. Seiner Meinung nach besteht die Geschichte der westlichen Metaphysik darin, dass sie, anstatt sich Fragen zum Sein im Wunder dieser Tatsache zu stellen, sich auf die Frage nach dem, was ist, konzentriert, um schließlich zu vergessen, was das Sein bedeutet. Das objektive und empirische Denken, das die »Dinge« befragt, überdeckt das Ereignis des »Seins«. Nichtsdestotrotz ist dies das historische Schicksal des Seins und die unvermeidliche Manifestation der Entfaltung des Seins durch die Art und Weise des *Da-seins*. Die Technologie ist dessen Katalysator. Die Technologie ist kein Werkzeug des Menschen, sondern eine Art aktives, leitendes Wissen, das mit der *Poiesis* verbunden ist, die die Art und Weise des Seins der Menschen antreibt und verändert.

Es ist das objektive, berechnende, technisch-wissenschaftliche Denken, das die Technik fördert, das den Menschen in eine Subjekt-Objekt-Weltanschauung drängt, die ihn in Opposition zur Natur setzt. Und es wird zu einem »methodischen Wissen« (Valéry), das ihn in Richtung einer Transformation der Welt und des Aufkommens der unendlich technisierten Welt »stürzt« (*Gestellen*). Infolgedessen verliert der Mensch, der in der *Physis* entsteht, die »Wurzeln« seines Seins und fährt fort, sich zu »befreien« und über die Welt zu beraten, was er als den Erwerb der universellen »Freiheit« betrachtet. Die Ausbreitung der Kybernetik in den Vereinigten Staaten, die den deutschen Nationalsozialismus besiegten, der auf das »Erwachen des Seins« gesetzt hatte, offenbart den Triumph eines solchen methodischen Wissens (die Erlernbarkeit der berechnenden Rationalität). Dies ist nichts anderes als die Perfektion des »Vergessens des Seins«, dem der moderne Mensch in seiner »Bestimmtheit« tapfer folgt. So wird das Denken, das das »Sein« hinterfragt, endgültig verabschiedet und die Welt versinkt im »Nicht-Denken«, was für ihn am »unheimlichsten« ist (ein Levinas würde sagen: »befremdlich« [*dépaysé*]). In dieser Diagnose der letzten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hat der Philosoph keine andere Wahl, als sich der historischen Entfaltung des »Seins« (*Gelassenheit*) hinzugeben und sich damit zu begnügen, seiner unhörbaren Stimme zuzuhören. Mit einer kleinen Hoffnung, einer geheimen »Rettung« dieser Stimme, die den poetischen Worten innewohnt...

Lassen wir die Tatsache beiseite, dass es Jean-Luc Nancy war, der die Frage der »Gemeinschaft« in Form des »Teilens« [*partage*] des Seins, des »Mit-Seins«, vor diesem Sturz rettete – und halten wir hier vielmehr fest, dass Heidegger in seiner letzten Vorlesung (1964) »[d]as Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« ankündigte.

Er bestätigte, dass die Philosophie, die sich auf die westliche Metaphysik bezieht und den Weg des Vergessens des Seins gegangen ist, schließlich durch die Kybernetik ersetzt wurde, die alle Fragen technisch, wenn nicht digital behandelt (er sprach von der Degradierung des Wissens zu Computerdaten), und dass dann nichts anderes mehr zu tun bleibt, als die Ohnmacht des endgültig ziellosen Denkens zuzugeben.

- *Das unerforschte Feld*

Auch wenn es etwas abrupt wirkt, ist es genau dieser Punkt, an dem Legendres dogmatisches Denken, das an einem nicht-philosophischen Weg beginnt, ansetzt. Weil er weiß, dass Heideggers Abendland der Zeit-Raum einer fabrizierten Zivilisation ist; weil er erkennt, dass das Sein das Leben eines »sprechenden Tieres« ist, das nicht mit »etwas Göttlichem« (Heidegger) zu verwechseln ist; und weil ihm die Spezialisierung der Philosophie (Metaphysik) fremd ist, ist er in der Lage, sich dem von Freud eröffneten Spalt in der Subjektivität, der funktionalen Normativität der Sprache, der von der Anthropologie wiedergefundenen Frage nach dem Verbot zu stellen... Legendres Werk hat das »unerforschte Feld« betreten, das sich der Reorganisation des durch die Implosion des westlichen Wissens (in der Ära der Weltkriege) zersetzten und diversifizierten Wissens aus der Perspektive der Normativität und der Institution widmet, und pflügt nach der Zerstreuung der Philosophie weiterhin die Wüste des »Nicht-Denkens« um.

Legendre begann seine Arbeit im Gebiet der Rechtswissenschaft. Jedoch befasste er sich nicht mit dem Recht als soziotechnischem Phänomen, sondern warf die Frage »Warum Gesetze?« auf. Davon ausgehend untersuchte er, wie Rechtssysteme die Zusammenstellung und Organisation westlicher Subjekte und Gesellschaften bewerkstelligen, und studierte die institutionelle Natur der »Ausführung des Lebens« als Quintessenz der weltweiten und globalisierenden Entwicklung des Abendlands.

Die dogmatische Montage gestaltet wechselseitig das Subjekt und die Gesellschaft und wird zur Institutionalität, die beide ermöglicht. So wird es möglich zu klären, wer wir sind, wenn wir unser Leben miteinander verweben, und wie die Welt, in der wir heute leben, aussieht. Im Zentrum steht dabei die Dogmatik. Für Legendre geht es darum, zu klären, was die »Verbote« sind, die ihm zufolge dem menschlichen Sein inhärent sind, die Montagen, die die Persönlichkeit ausmachen, die verschiedenen normativen Systeme, aus denen sich die Gesellschaft zusammensetzt und die es ermöglichen, in ihr zu leben, die sich den Rest der Welt (und den Rahmen des menschlichen Lebens) einverleiben und neugestalten. Seine Arbeit beleuchtet darüber hinaus die normativen Bedingungen des philosophischen Denkens selbst.

Das Aufkommen der Psychoanalyse und der Anthropologie ist vielleicht ein Zeichen dafür, dass die Menschen sich jenem Räderwerk der Normativität bewusst wurden, das nicht in der Hand des diskursiven Subjekts lag (und für das sie blind waren, weil sie Teil davon waren). Legendres Arbeit entstand aus dem Projekt, sich in die Dunkelheit der dunklen Säulen vorzuwagen, die eigentlich der *Deus ex machina* der Architektur des Westens sind, um den Ort des Zusammenbruchs jenes westlichen Rahmens der Erkenntnis aufzufinden.

Was sich entscheidend von der Frage nach dem Sein unterscheidet, ist, dass das »sprechende Tier« ein Wesen ist, das über Worte und Bilder kommuniziert, eine Gesellschaft webt, lebt und stirbt, indem es zum Subjekt wird, sich reproduziert und in die Generationenfolge einbettet. Die Frage bezieht sich nicht auf die Allgemeinheit des Seins hinter dem Wort »Sein« oder auf die soziale Struktur als funktionale, sondern auf die relationale Struktur, die das Leben des »sprechenden Tieres« ermöglicht. Es geht also eher um Reproduktion als um den abstrakten Fortbestand, und die Sexualität ist als Teil dieser Reproduktion natürlich darin involviert. Mit anderen Worten: Wenn wir uns fragen, was der Mensch ist, denken wir an die Physikalität von Fleisch und Blut durch das Leben der Repräsentation, an die darin stattfindende sexuelle Aktivität und an die Reproduktion durch seine Individualität. Daraus ergibt sich die Genealogie als erster Rahmen für das geteilte Leben [*la vie partagée*]. In dieser Hinsicht steht Legendres Denken dem Denken Batailles näher als dem Heideggers (Legendre selbst bezieht sich nicht auf Bataille, aber er bezieht sich oft auf den Surrealismus, der Bataille in eine häretische Position brachte).

- *Das stets tragische Leben*

Das Leben der Repräsentation zu leben, ist die *conditio humana*. Die diesseitige Seite (die Realität als *Physis*, einschließlich der Dimension, die Körper genannt wird) kann nur als Spiegelbild oder Schaubild der Repräsentation erfasst werden, doch durch eben jene Teilung im Spiegel lebt der Mensch. Und deshalb ist die »Vernunft«, der Grund, der im Abgrund ruht – der Grund, der die Frage nach dem »Warum?« beantwortet –, als Prinzip für die dogmatische Konstruktion des sprechenden Tieres notwendig. Hier wird das Gesetz geltend gemacht. Es reglementiert nicht und unterdrückt nicht eine grenzenlose »Freiheit«, sondern institutionalisiert die Grundlage für die Freiheit eines Subjekts. Ohne den zwischen-ge-sagten, zwischen den Worten liegenden »Balken« [*la »barre« inter-dite*], der die Sprache, das Bild und den Körper teilt, ohne konstitutive Normativität gibt es kein Subjekt, keine Kommunikation und keine Gesellschaft. Denken und Reflektieren bedeutet nicht einfach, in einen Spiegel

zu schauen und über sein eigenes Bild darin nachzudenken. Es bedeutet vielmehr, sich der Tatsache bewusst zu werden, dass wir die Welt im Spiegel als eine Welt von Objekten erleben, die von unserem eigenen Körper losgelöst sind (das Vergessen des Seins, nicht wahr?).

Natürlich gibt es in der heutigen Welt einige, die lauthals behaupten, dass die Menschen aussterben oder sich zu posthumanen Menschen entwickeln werden, indem sie sich auf dem Weg der Techno-Wissenschaft selbst überwinden. Wenn das der Fall wäre, bräuchte man nicht mehr zu »fragen«: Alle Fragen würden sich in der Lösung verflüchtigen, die das künstliche Gehirn liefert. Doch auch hier handelt es sich um Menschen, d. h. sprechende Tiere, die in einer solchen Welt leben (selbst wenn sie zu Cyborgs werden). Selbst wenn Sie aufgefordert werden, nicht mehr menschlich zu sein, müssen Sie immer noch »Warum?« fragen und sich bewusst sein, dass Sie nicht aufhören zu denken. Selbst in der Welt der Computer und der Digitalisierung, in der alles Wissen in Daten umgewandelt wird und das Denken angeblich durch Arithmetik ersetzt wird, werden die Menschen weiterhin Fragen stellen. Der inzwischen zum Klassiker gewordene Film *Blade Runner* (von Ridley Scott, basierend auf einem Roman von Philip K. Dick) ist ein beeindruckendes visuelles Drama, denn er imaginiert ein Szenario, in dem auch Replikanten (geklonte Menschen) eine »Tragödie« erleben, ein Drama des Unmöglichen.

Legendres Behauptung, dass »selbst die globalisierte industrielle Welt noch immer eine menschliche Welt ist«, sollte vielleicht wie folgt umformuliert werden: »selbst wenn sie digitalisiert ist und selbst wenn die Bilder in Datenelemente zerlegt worden zu sein scheinen.« Doch auch hierin hallt ein Vers aus dem Chor in Sophokles' *Antigone* wider: »Es gibt nichts Erstaunlicheres/Wunderbareres als den Menschen« (Heidegger empfahl, *deinon* mit »unheimlich« zu übersetzen). Solange der Mensch ein »sprechendes Tier« ist, lebt er in einer Montage aus Bildern und Worten. Seine Art zu sein zu hinterfragen ist das zentrale Ziel der dogmatischen Anthropologie, die in den Abgrund blickt, der sich durch die Frage nach dem »Warum« eröffnet.

Die zwei Formen der gesetzlichen Zeit

Pierre Legendres *Die durchbohrte Zeit:* *Bemerkungen zu Struktur und Zeit*

Zeit als formbares Material: die zwei Zeiten des Rechts

In einem kleinen Kapitel »*Die durchbohrte Zeit*«¹ in seinen *Leçons VII* »Das politische Begehren Gottes« (Kapitel III) stellt Pierre Legendre interessante Beobachtungen über die Struktur der Zeit im Recht an.² In Legendres umfangreichem Œuvre ist dieser kleine Abschnitt leicht zu übersehen, doch das wäre bedauerlich. Anders als beispielsweise Musiker³ sind sich Juristen normalerweise nicht bewusst, dass die Zeit kein statischer Hintergrund, sondern ein für ihre Kunst konstitutives Element ist. Deshalb sind Legendres Ausführungen über die Zeit im Recht sowohl für Rechtsdogmatiker als auch für Rechtshistoriker relevant.

Legendre schlägt vor, die Zeit zu entwickeln oder zu gestalten (*instaurer le temps*), als ob sie aus einem verformbaren, dehnbaren Material bestünde. Die Zeit im Recht ist zunächst ein dogmatischer Begriff; man kann von einer »dogmatischen Zeit« oder Inauguralzeit sprechen, im Sinne der Fiktion einer mythologischen Zeit (*temps inaugural*). Die zweite Art Zeit im Recht ist die einfache historische Zeit (*temps historiques*).⁴ Die Gründungszeit oder Inauguralzeit ist eine dauerhafte und spezifische Kategorie: Sie ist daher unvereinbar mit der insbesondere vom Management und dem Managerialismus geförderten modernen Tendenz, von einem Recht auszugehen, das sich innerhalb von Parametern sozialer Evolution entwickelt, wie sie von einer Sozialwissenschaft ermittelt

1 »Die durchbohrte Zeit« ist eine Anspielung auf René Magrittes berühmtes Gemälde *La Durée poignardée* von 1938. Vgl. dazu Pierre Legendre, *Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts*. Übers. v. Katrin Becker, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 6, Wien/Berlin: Turia und Kant 2012, S. 159.

2 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 159–171.

3 Vgl. Andreas Rahmatian, »The elements of music relevant for copyright protection«, in: *Concepts of Music and Copyright: How Music Perceives Itself and How Copyright Perceives Music*, hg. v. Rahmatian, A., Cheltenham: Edward Elgar 2015, S. 79, 83.

4 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 164.

werden, die sich am epistemischen Rahmen der Naturwissenschaften orientiert.⁵ Dieser Vorstellung zufolge ist das Recht nicht auf juristische, sondern »jurimetrische« Weise, d.h. nach einer wissenschaftlichen Methode, zu erforschen, wobei »wissenschaftlich« als Methode der Naturwissenschaften zu begreifen ist. Gemäss dieser Interpretation ist das Verhältnis der »Jurimetrik« zur Rechtswissenschaft vergleichbar mit jenem der Astronomie oder Chemie zur Astrologie oder Alchemie.⁶ Aus diesem Grund ist das Management der Rechtsetzung und Rechtsfindung, das als Merkmal des allgemeinen Anspruchs der Management-Idee auf staatsähnliche Universalherrschaft oder Befehlsgewalt im Sinne einer selbstreferentiellen Grundlage⁷ gelten kann, unvereinbar mit dem Konzept einer dogmatisch-normativen Zeit und einer Zeit historischer oder gar evolutionärer Prozesse. Die quasi-souveräne Macht, die das universelle Management mit seinen stereotypen Diskursen der »Effizienz« und seinen Verfahren beansprucht, ist nichts anderes als eine Imitation und Karikatur des Staates. Die Frage nach der Struktur der Zeit kommt in diesem derzeit generell akzeptierten selbstreferentiellen normativen Gebilde nicht vor und wird daher in der vorliegenden Debatte vernachlässigt.⁸

Die Managementtechnik in den Rechtsinstitutionen zur Beherrschung der Zeit: *ratio decidendi*

Die beiden unterschiedlichen Formen der Zeit im Recht, die dogmatische oder inaugurale Zeit und die historische Zeit, lassen sich gut anhand der Struktur des Fallrechts in den Common-Law-Systemen untersuchen sowie der *ratio decidendi* als kristallisiertem Inhalt der *stare decisis* (»standing by things decided«), jenes Grundsatzes, dem zufolge ein Gericht einem Präzedenzfall folgen soll, der durch zuvor entschiedene Fälle mit ähnlichen Sachverhalten geschaffen wurde. Diese Präzedenzlehre oder »doctrine of precedent« ist die Grundlage dafür, dass das Fallrecht in Common-Law-Systemen neben den im Parlament verabschiedeten Gesetzen (im Vereinigten Königreich: den Acts of Parliament) die wichtigste

5 Ebd., S. 161.

6 Loevinger, Lee, »Jurimetrics: The Next Step Forward«, *Minnesota Law Review* 1949/33(5), S. 483, auf den sich Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 160 bezieht.

7 Vgl. Legendre, Pierre, *Dominium Mundi: L'Empire du Management*, Paris: Mille et une nuits 2007, S. 33, 42–43, 49 ; Pierre Legendre, *Die Kinder des Textes. Zur Elternfunktion des Staates*, übers. v. Pierre Mattern, in: Mein, Georg/Pornschlegel, Clemens (Hg.): Pierre Legendre. Schriften Bd. 4, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011, S. 109, 269.

8 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 161.

Rechtsquelle darstellt.⁹ Die Methode des Regierens durch Lösen oder Entscheiden von Fällen, eine alte Idee, die auf die scholastischen Juristen zurückgeht, beinhaltet die Beherrschung der verschiedenen Versionen der Zeit. Die Zeit wird genutzt, um ein Urteil zu fällen. Die Art und Weise dieser Praxis variiert von Rechtssystem zu Rechtssystem und dem jeweiligen Verfahrensrecht. Zumindest nach Ansicht Legendres kommt der britische Ansatz der *stare decisis* der Praxis und dem Geist der mittelalterlichen Juristen am nächsten.¹⁰

Um das Erscheinen der beiden Zeiten im Recht und des Rechts zu demonstrieren, zieht Legendre das Beispiel des Falles *Beamish vs. Beamish*¹¹ heran, eine Entscheidung des britischen Oberhauses aus dem Jahre 1861 über die Eheschließung durch einen Priester in eigener Sache. Die Eheschließung erfolgte ohne einen gesonderten Priester, der als Vertreter der (anglikanischen) Kirche für eine kirchliche Zeremonie als möglicher, für eine gültige Ehe erforderlicher, Formalismus hätte gelten können. War die Ehe gültig, ohne dass ein weiterer Priester als Zeuge für das Einverständnis des Brautpaares anwesend war? War die Stellung des Bräutigams als Priester selbst ausreichend? Dieses Problem wirft allgemeiner die Frage auf, ob die anglikanische Kirche letztendlich das Erfordernis einer öffentlichen Trauung vor einem Priester als notwendige Formalität übernehmen würde, die die katholische Kirche auf dem Konzil von Trient (1563) eingeführt hatte.

Der Richter, Lordkanzler Lord Campbell, sah diesen Fall als Anlass für eine allgemeinere Überprüfung der Rechtsgeschichte der Ehe »mit dem sicheren Gespür eines englischen Historiker-Juristen«, wie Legendre es ausdrückte. Der Bericht von Lord Campbell ist sowohl eine historische als auch eine symbolische Darstellung. Auf der einen Seite haben wir es nach Legendre in dieser Entscheidung mit einem Vorgang der fiktionalen oder *Inauguralzeit* zu tun, auf der anderen Seite mit der einfachen historischen Zeit, wie sie sich in der Aufzeichnung historischer Prozesse und Ereignisse zeigt. Der Schauplatz oder die Montage der Entscheidung offenbart zunächst eine rechtliche Interpretation und einen Beweis für die Ermittlung des richtigen Rechts, dessen, was in diesem Kontext für wahr und richtig gehalten wird, was durch die Berufung auf die dogmatische oder inaugurale Zeit geschieht. Die mythischen Grundlagen des geschriebenen Rechts, als deren Erben sich die Juristen der Gegenwart sehen, sind im englischen Rechtssystem das *Common Law* und der separate Corpus des Rechts, *Equity* sowie die das erlassene Gesetzesrecht

9 Gillespie, Alisdair, und Weare, Siobhan, *The English Legal System*, 8. Ausgabe., Oxford: Oxford University Press 2021, S. 68.

10 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 161.

11 *Beamish v. Beamish* (1861) IX House of Lords Cases (Clark's) 274 (auch: 11 E.R. 735).

oder Acts of Parliament. Diese rechtlichen Institutionen sind die dogmatischen Grundlagen und die konstituierenden Elemente der dogmatischen oder inauguralen Zeit. In Frankreich wären das Äquivalent die allgemeinen Rechtsgrundsätze im Verwaltungsrecht oder im Privatrecht, wie sie der französische Code Civil verkörpert.¹²

Im Gegensatz zur Anwendung der Inauguralzeit begegnen wir einer einfachen Anwendung der Präzedenzdoktrin in diesem Fall: Frühere Entscheidungen werden herangezogen, um eine verbindliche Rechtsauffassung und Entscheidung für den vorliegenden Fall zu etablieren. Hier wird nicht auf die symbolischen Rechtsquellen verwiesen, die die Grundlage der inauguralen Zeit bilden, sondern bei der Analogie zu früher entschiedenen Fällen handelt es sich um eine Anwendung der historischen Zeit. Diese historische Zeit ist nicht nur faktisch, sondern auch normativ, allerdings auf andere Weise als die inaugurale Zeit: Die entschiedenen Fälle der Vergangenheit als Inhalte des Stroms der historischen Zeit dienen als Grundlage für die normative Entscheidung, die für den vorliegenden Fall gefunden wird: das Urteil. Anders als in anderen Rechtsordnungen, etwa in Frankreich, wo das *stare decisis*-Prinzip nicht Teil des Rechts ist, war in England sogar das House of Lords an seine eigenen früheren Entscheidungen als Präzedenzen gebunden, bis zu seiner Practice Direction von 1966, die es dem House of Lords (heute: Supreme Court) erlaubte, von seinen eigenen Präzedenzentscheidungen abzuweichen, wenn die Gerechtigkeit dies erforderte.¹³ Für Legendre ermöglicht der englische Stil der richterlichen Entscheidungsfindung mit seinen weitschweifigen Erwägungen und seiner offensichtlichen Vorläufigkeit die leichtere Ermittlung der Funktionsweisen der verschiedenen

12 Vgl. dazu auch Pierre Legendre, *Argumenta dogmatica: Le Fiduciare* suivi de *Le Silence des mots*, Paris: Mille et une nuits 2012, S. 123–125, zu den verschiedenen Rechtsprozessen im englischen und französischen Recht, und ders., *L'Avant Dernier des Jours: Fragments de Quasi Mémoires*, Paris: Ars Dogmatica Éditions 2021, S. 73–74, 77.

13 House of Lords Practice Statement (Judicial Precedent) [1966] 3 All E. R. 77 (HL), [1966] 1 WLR 1234: »Ihre Lordschaften [...] erkennen an, dass ein zu starres Festhalten an Präzedenzfällen zu Ungerechtigkeit in einem bestimmten Fall führen und auch die ordnungsgemäße Entwicklung des Rechts unangemessen einschränken kann. Sie schlagen daher vor, ihre derzeitige Praxis zu ändern und frühere Entscheidungen dieses Hauses zwar in der Regel als verbindlich zu behandeln, aber von einer früheren Entscheidung abzuweichen, wenn dies richtig erscheint.« [«Their Lordships [...] recognise that too rigid adherence to precedent may lead to injustice in a particular case and also unduly restrict the proper development of the law. They propose, therefore, to modify their present practice and, while treating former decisions of this House as normally binding, to depart from a previous decision when it appears right to do so.»]

Zeittypen des Rechts. Diese sind in der Form der Gerichtsentscheidungen in Frankreich, die vom Geist der Rechtskodifizierung und einer recht militärischen Art (*»quelque peu militaire«*) geprägt sind, weit weniger offensichtlich. Durch diese beiden Formen der juristischen Zeit lässt sich etwas Nichtgreifbares erkennen.¹⁴

Die Struktur des Falls *Beamish vs. Beamish*: ein szenisches Werk

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen lohnt es sich, die Entscheidung *Beamish vs. Beamish* näher zu betrachten und die Auslegung Legendres zu erläutern. Was ist das »Nichtgreifbare«¹⁵ und wie wird es in *Beamish vs. Beamish* sichtbar? Legendre zufolge offenbart sich das Ungreifbare in der Konstruktion dieser Gerichtsentscheidung und wird in der Unterscheidung zwischen den beiden Formen der juristischen Zeit erkennbar: der inauguralen Zeit, die das dogmatische oder doktrinaire System des Rechts begründet, und der historischen Zeit, wie sie sich in der Verwendung der Analogie zu vergangenen Urteilen als Präzedenzfälle durch den Richter widerspiegelt.¹⁶

Die Architektur des Falles *Beamish vs. Beamish* eignet sich sehr gut für Legendres Interpretation, ist aber ansonsten im Vergleich zu den üblichen Gerichtsentscheidungen im englischen Recht recht ungewöhnlich. Der Fall entstand aufgrund eines Streits zwischen den Erben des verstorbenen Ehemannes, bei dem eine Partei die Gültigkeit der Ehe bestritt, als Vorabentscheidungsfrage, die den Rechtsanspruch eines der Erben als legitimer Sohn begründen sollte. Um festzustellen, ob die Ehe gültig war, wenn sie nicht vor einem anderen Geistlichen geschlossen worden war, weil der Ehemann selbst ein anglikanischer Priester war, verfasste der Richter der unteren Instanz beinahe eine ganze Abhandlung über die Rechtsgeschichte des englischen Ehrechts. Dieses lange Traktat wurde von den Richtern des House of Lords wohlwollend zur Kenntnis genommen (*»Die ausführliche Stellungnahme der befragten Richter, die uns von Mr. Justice Willes vorgelegt wurde, enthält sehr ausführliche und zufriedenstellende Gründe...«*¹⁷) und in ihr Urteil aufgenommen. Der ausführliche Exkurs in die Rechtsgeschichte, beginnend mit

¹⁴ Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 161–164.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 162.

¹⁶ Ebd., S. 164.

¹⁷ *Beamish v. Beamish* (1861) IX House of Lords Cases (Clark's) 274, auf S. 350, Lord Wensleydale. Vgl. auch S. 346, Lord Cranworth. *»The elaborate opinion of the consulted Judges which has been delivered to us by Mr. Justice Willes, gives very ample and satisfactory reasons.«*

der angelsächsischen und der vorreformatorischen katholischen Epoche, drehte sich um die folgenden beiden Fragen: (a) Lässt die Geschichte des Eherechts eine Unterscheidung zwischen Ehen durch Geistliche und Ehen durch Laien erkennen, und (b) ist die Anwesenheit eines gesonderten Geistlichen für den Abschluss der Ehe zwischen den Ehegatten unerlässlich oder könnte jegliche Pflicht des Geistlichen auch von einer der Vertragsparteien erfüllt werden?¹⁸

Was die erste Frage betrifft, so hat die Rechtsgeschichte gezeigt, dass in England vor der Reformation zwar stark von der Eheschließung durch den Klerus abgeraten wurde, dass sie aber, wenn sie doch vollzogen wurde, gültig war (kein *impedimentum dirimens*) und einer Ehe zwischen Laien gleichgestellt wurde.¹⁹ Die zweite Frage umfasst drei verschiedene Unterkategorien: (a) Ist die Anwesenheit des Geistlichen bei der Eheschließung nur notwendig, um der Zeremonie einen religiösen Charakter zu verleihen? (b) Oder ist die Anwesenheit des Geistlichen notwendig, weil er als vertrauenswürdiger Zeuge für den Vertrag fungiert, der die Eheschließung verhindern könnte, indem er ein Ehehindernis geltend machen könnte? (c) Oder ist die Anwesenheit des Geistlichen als Zeuge erforderlich, aber er kann die Parteien nicht daran hindern, einander zu heiraten, selbst wenn dies gotteslästerlich oder illegal wäre?²⁰ Das House of Lords beantwortete diese Frage zugunsten der zweiten Variante (b): Die Anwesenheit des Priesters ist für die Gültigkeit der Ehe konstitutiv, da er sie verhindern kann, insbesondere im Falle von Heiratsversuchen innerhalb jener Grade, die die Kirche nach dem Kirchenrecht verboten hat (z. B. zwischen Onkel und Nichte, zwischen Cousins). Da die Ehen von Geistlichen und Laien als gleichwertig gelten, folgt daraus, dass der Priester, wenn er bei der Eheschließung anwesend sein muss, um ein vertrauenswürdiger Zeuge zu sein, und wenn er unter bestimmten Umständen die Befugnis hat, eine unrechtmäßige Eheschließung zu verhindern, nicht eine der Parteien sein kann, die den Ehevertrag schließen.²¹ In dieser Entscheidung folgte das House of Lords (auch) der früheren Entscheidung des House of Lords in der Sache *The Queen vs. Millis* als Präzedenzfall.²² Die von dem Ehemann, der selbst Priester ist, geschlossene Ehe ist daher ungültig.

Es ist interessant, dass das House of Lords die Rechtsgeschichte des katholischen und des protestantischen Eherechts ausgiebig als Autoritätsargument und als Präzedenzfall heranzieht, gemischt mit dem echten juristischen – und im Übrigen problematischen – Präzedenzfall *The*

18 *Beamish v. Beamish* (1861), S. 285–286.

19 Ebd., S. 286–298.

20 Ebd., S. 303–304.

21 Ebd., S. 315, 321–323, 333, 347, 351–353.

22 *R. v. Millis or The Queen v. Millis* (1843–44) 10 Cl & F 534; 8 ER 844.

Queen vs. Millis.²³ Das House of Lords bezog sich auf der Grundlage des von der Vorinstanz vorgelegten Gutachtens auf das römisch-katholische Kirchenrecht und stellte fest, dass von Ehen, die nicht vor einem Priester im Angesicht der Kirche geschlossen wurden, zwar abgeraten wurde, diese aber dennoch gültig waren, und bezog sich bei dieser Feststellung insbesondere auf Robert Joseph Pothier (1699–1772).²⁴ Das House of Lords stellte auch fest, dass selbst das Konzil von Trient (1563, Sitzung 24) die religiöse Zeremonie nicht zur Voraussetzung für die Gültigkeit der Ehe erklärte, und bezog sich dabei auf die Abhandlung (*Lehrbuch des Kirchenrechts*) des damaligen Bonner Professors für Kirchenrecht, Ferdinand Walter (1794–1879),²⁵ der hier das derzeitige römisch-katholische Kirchenrecht der Ehe erörtert: Ein Priester muss zwar anwesend sein, aber selbst sein Widerstand gegen die Ehe kann die Gültigkeit der Ehe nicht verhindern.²⁶ Bei der Ermittlung des protestantischen und insbesondere des anglikanischen Kirchenrechts griff das House of Lords ebenfalls zunächst auf Pothier zurück und berücksichtigte dessen Ausführungen zu den Edikten der französischen Könige des 16. und 17. Jahrhunderts (Heinrich III., Heinrich IV., Ludwig XIII.), die in Abweichung vom kanonischen Recht eine kirchliche Trauung durch einen der Eheschließung zustimmenden Priester als Voraussetzung für die Gültigkeit der Ehe vorschrieben.²⁷ Diese von den französischen Königen angeordnete und von dem französischen Rechtsgelehrten Pothier beschriebene Formalitätsvorschrift bildete die Grundlage für die Entscheidung des House of Lords, jene Vorschrift auch im anglikanischen Kirchenrecht und im englischen Common Law für die Ehe zur Bedingung zu machen. Es wurde entschieden, dass diese Regel bereits in dem Präzedenzfall des House of Lords in *The Queen vs. Millis* (1844) enthalten war, an den sich das urteilende House of Lords in *Beamish vs. Beamish* trotz erheblicher Bedenken gebunden fühlte.²⁸

So wurde ein maßgeblicher Text eines französischen Rechtsgelehrten, der darüber berichtete, dass französische Gesetzgeber – die französischen Könige, die das damalige römisch-katholische Kirchenrecht änderten – juristisch einschritten, vom höchsten Gericht des protestantisch-anglikanischen Vereinigten Königreichs herangezogen, um trotz erheblicher Zweifel den Wahrheitsgehalt einer bereits bestehenden

23 Probert, Rebecca, »R. v. Millis reconsidered: Binding contracts and bigamous marriages«, *Legal Studies* 2008/28 (3), S. 354, und weiter unten.

24 *Beamish v. Beamish* (1861), auf S. 306–308.

25 Ebd., S. 319–320.

26 Walter, Ferdinand, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen*, 7. Ausgabe, Bonn: Adolph Marcus 1836, S. 573–574, das *Beamish v. Beamish* (1861), auf S. 320, auf Englisch zitiert und paraphrasiert.

27 *Beamish v. Beamish* (1861), auf S. 322–323.

28 Ebd., S. 337–338, 349, 353.

älteren Entscheidung desselben Gerichts zu stützen, die als verbindlicher Präzedenzfall angesehen wurde. Diese ältere Entscheidung *The Queen vs. Millis* (1844) war jedoch fragwürdig. Die klassischen englischen Rechtshistoriker des neunzehnten Jahrhunderts waren der Ansicht, dass der Fall falsch entschieden worden war.²⁹ Die moderne Forschung zeigt jedoch, dass *The Queen vs. Millis* allgemein missverstanden und in Wirklichkeit über etwas anderes entschieden worden war: ob eine zweite Ehe, die anfechtbar war, nach dem Tod der Ehegatten wegen angeblicher Bigamie annulliert werden konnte. Das Gericht kam zu dem Schluss (wenn auch so explizit nur von einem Richter, der nicht von einer falschen Prämisse ausging), dass dies nicht möglich ist.³⁰ Der Fall *The Queen vs. Millis* (1844) war selbst zu seiner Zeit wenig relevant, denn seit dem Clandestine Marriage Act von 1753, mit dem das Eherecht in England auf eine gesetzliche Grundlage gestellt wurde, konnte das kanonische Recht nur noch angewendet werden, wenn sich besondere Schlupflöcher auftaten, zum Beispiel bei Ehen in Irland. Einer der wenigen späteren Fälle, in denen *Millis* seine Wirkung zeitigte, war die Entscheidung *Beamish vs. Beamish* (die ebenfalls eine Heirat in Irland betraf), aber spätere Gesetze wie der Marriage (Ireland) Act 1844 und der Marriage Act 1836 für Nicht-Anglikaner, die von da an in Standesämtern heiraten konnten,³¹ machten das Kirchenrecht und seine Auslegung vor den weltlichen Gerichten in Großbritannien völlig überflüssig.

So unbedeutend *Beamish vs. Beamish* in der größeren Perspektive der englischen Rechtsgeschichte auch sein mag, so ist es doch ein gutes Beispiel für die szenische Strukturierung der juristischen Zeit im Sinne Legendres. Um die *substantia veritatis* zu finden, konstruierte das Gericht zwei Szenen, das (ursprünglich) katholische kanonische Eherecht und das davon abweichende gesetzliche Eherecht. Beide wurden von einem Rechtsgelehrten beschrieben, dessen Werk durch den Gebrauch des Gerichts im Wesentlichen zu einem Text von einem Institutional Writer (zu diesem Thema siehe den folgenden Abschnitt) für die fragliche Entscheidung wurde. Der institutionelle (autoritative) Text und die Stellungnahme gingen in ein früheres verbindliches Gerichtsurteil ein, einen Präzedenzfall – eine Anwendung der *stare decisis*, auch wenn dieses frühere Urteil zum Teil das Ergebnis von Fehlinterpretationen einiger Richter war. Hier sehen wir die Entstehung einer emblematischen oder dogmatischen beziehungsweise inauguralen Zeit: Es wurde eine grundlegende Rechtfertigung einer Rechtsnorm geschaffen, eingebettet in die großen

29 Probert, Rebecca, »R. v. Millis reconsidered: Binding contracts and bigamous marriages«, *Legal Studies* 2008/28 (3), S. 338.

30 Ebd., S. 343, 349.

31 Ebd., S. 47–53.

Strukturen des Common Law und Equity aus (fast) unvordenklicher Zeit, statisch und wahr, zugleich jedoch das Ergebnis einer langen Periode der chronologischen Zeit, die die rechtliche Genealogie der Regel durch frühere Präzedenzfälle hervorbringt.

Diese emblematische oder dogmatische Zeit geht stets auf historische Prozesse zurück: die Entwicklung des Kirchenrechts vom frühen Christentum bis zum Mittelalter, seine Konsolidierung und Neuinterpretation durch das Konzil von Trient, die gesetzlichen Interventionen der Könige, die sich auf die Geschichte und die Entwicklung des Kirchenrechts stützten, zugleich in dieses eingriffen und seinen Verlauf veränderten. Diese Ereignisse der chronologischen Zeit werden zu einer inauguralen, strukturellen Zeit (»un temps sans usure«) von fast räumlicher Qualität teleskopiert, die wie ein Objekt im Raum bewegt werden kann (»le temps démenagé«) und auf neue zu entscheidende Fälle angewendet wird. Es hat eine mythologische Montage der Inauguralzeit und der chronologischen Zeit stattgefunden, die das Ungreifbare offenbart: Im vorliegenden Fall ist es die *wahre* Antwort auf die Frage, ob eine Ehe, die von einem Priester geschlossen wurde, der gleichzeitig der Ehemann ist, gültig ist. Das Ungreifbare ist weniger der Inhalt und das Ergebnis der Entscheidung, als die wahrgenommene Wahrheit der Entscheidung, die *substantia veritatis*. Diese wahrgenommene Wahrheit verleiht der Urteilsverkündung Gesetzeskraft und gebietet den Menschen Gehorsam.³²

Akademische Rechtsgelehrte des 17. und 18. Jahrhunderts

Wie wurde es möglich, dass die schlichte historische Zeit in eine inaugurale oder mythologische Zeit umgewandelt werden konnte? In der wissenschaftlichen Rationalität der westlichen Welt wird dies nicht besonders deutlich, aber Legendre legt nahe, dass man diese Veränderung dennoch beobachten kann: denn indem man die Zeitebene verändert, verändert man auch den Status des institutionellen Gefüges. Die Zeit wird etwas Bewegliches, etwas Lokales und Räumliches, ein Gedanke, dem man auch in René Magrittes Gemälde »Die durchbohrte Zeit« (oder: »Laufende Zeit, von einem Dolch durchstochen«, eine Übersetzung, die Magritte bevorzugte) begegnen kann. Die Lokomotive, die unerwartet aus einem gewöhnlichen Kamin mit einer darauf stehenden Uhr und einem darüber befindlichen Spiegel in einem normalen Wohnzimmer auftaucht, ist ein magisches Objekt, das die Zerstörung der alten Vorstellungen von Zeit und Raum mit dem Aufkommen der Industrialisierung

32 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 161–163, 163–165, 167–168.

darstellt:³³ ein Zertrümmern der Dualität von Zeit und Ort oder Raum durch verschiedene Formen von Zeit, zum Beispiel die zwei verschiedenen Arten der Zeit des Rechts.

Legendre spielt hier auf Interpretationen von Magrittes Gemälde an, führt sie aber nicht weiter aus (»Méditez cette plaisanterie provocante«). Die naheliegendste Beobachtung wäre, dass ein Gemälde, das eine sich bewegende Sache zeigt (der schräg aus dem Schornstein der Lokomotive austretende Dampf deutet darauf hin), den Fluss der Zeit beständig zu einem fiktiven und räumlich fixierten Ereignis einfriert, so dass die Zeit mit ihrer visuellen Darstellung verdampft und zu einer emblematischen oder sogar inauguralen Zeit wird. Die Zeit wird zu einem beweglichen, räumlichen Objekt (»Le temps peut être démenagé«³⁴). Darüber hinaus symbolisiert die Uhr auf dem Kaminsims die Zeit, ist selbst aber keine Zeit, weder in ihrer bildlichen Darstellung noch im wirklichen Leben, in dem die Zeit vergeht. Denn die Bewegung des Uhrwerks und der Zeiger der Uhr symbolisieren nur die Zeit, so wie es auch jede sich bewegende Maschine oder eine wachsende Pflanze tun würde, aber sie sind nicht die Zeit. Diese Symbole verweisen jedoch auf das Ungreifbare und helfen so, es sichtbar zu machen. In Analogie dazu könnte man sagen, dass Rechtsinstitutionen und juristische Bezugspunkte (»equity«, »*stare decisis*«) das Produkt einer eingefrorenen historischen Zeit sind, die dadurch emblematisch oder dogmatisch geworden ist und für diese Rechtsinstitutionen grundlegend bzw. inaugural wird. Wenn ein (englisches) Gericht die Doktrin des Präzedenzfalls anwendet, interagiert die historische Zeit, die durch die Abfolge vergangener Gerichtsentscheidungen als Präzedenzfälle symbolisiert wird, mit dieser inauguralen Zeit, um ein Urteil zu bilden. Hier treffen die beiden Zeiten des Rechts aufeinander. Die gleichen Vorgänge scheinen für die gelehrten Schriften der Juristen zu gelten, zum Beispiel aus dem 17. und 18. Jahrhundert.

Als Beispiele für die dogmatische Fiktion in Bezug auf die Zeit nennt Legendre u.a. Nicolas Delamare *Traité de la Police* (1710) und Philipp Knipschildts *Tractatus-politico-historico-juridicus* (2. Aufl., 1687). Sowohl der *Traité de la Police* (»Polizei« in der ursprünglichen Bedeutung, die sich auf die innerstaatliche Staatsverwaltung als Ganzes bezieht) als auch der *Tractatus* weisen eine ähnliche Textkonstruktion auf, die sich jeweils der beiden Funktionen der juristischen Zeit bedient: Der Ursprung der Gesetze wird erklärt, indem eine legendäre, mythische Geschichte der rechtlichen und sozialen Entwicklung (re)produziert wird, um die Legitimität des (Verwaltungs-)Rechts der Gegenwart zu begründen. Im Titel des Buchs von Knipschildt ist die historische Zeit eingekleidet zwischen Politik und Macht auf der einen und dem Recht auf der

33 Ebd., S. 164, 171.

34 Ebd., S. 164.

anderen Seite. Die Zeit wird in ihrer inauguralen Version, aber auf der Grundlage ihrer historischen Version dargestellt, um eine genealogische Legalität zu rechtfertigen und zu sichern.³⁵ Jede Konstruktion einer Herkunftsszene erachtet sich als einzigartig: dementsprechend wird jede alternative und konkurrierende Erzählung einer Genealogie als tödliche Bedrohung angesehen, und es kommt zu einem Kampf auf Leben und Tod: Die Herkunftsszene einer Kultur oder eines dogmatischen Systems, die durch die inaugurale und emblematische Zeit sichtbar gemacht und aufgebaut wird, kann niemals mit einer anderen geteilt werden. So erklären sich die mörderischen Kämpfe in Religionskriegen zwischen zwei dogmatischen Systemen.³⁶

Die Zeit als Konzept ist als Voraussetzung ihrer Verwendbarkeit durch Relativität gekennzeichnet – hier zeigt sich Zeit als formbarer Begriff: Die mythologische Zeit stellt die Fiktion einer ewigen Zeit dar. Die mythologische oder strukturelle Zeit ist das Fundament und das konstruierende Element der rechtlichen Institutionen und juristischen Referenzpunkte. Sie ist Bestandteil der Konstruktion dogmatischer Systeme und inszeniert die institutionelle Ordnung in einer Szene ihres Ursprungs, der auf den Prinzipien von Kausalität und Vernunft beruht. Aber dieser fiktive Ursprung ist konstruiert, und durch einen eben solchen Begriff der relativen Zeit wird der fiktive Charakter und das Konstrukt sichtbar. Denn wir können die Ebene der Zeitform verändern: indem wir die historische oder chronologische Zeit in eine institutionelle, begründende, mystische Zeit teleskopieren, um so den Ursprung der Institution, die wir rechtfertigen wollen, zu erklären oder vielmehr zu konstruieren. Mit dieser mythologischen Montage sind wir in der Lage, die Existenz eines institutionellen Systems zu erkennen.³⁷

Das Wirken der Inaugural- oder Gründungszeit durch das Teleskopieren der chronologischen Zeit zwecks Schaffung und Rechtfertigung rechtlicher Institutionen lässt sich gut am Beispiel des wichtigsten der »Institutional Writers« (Verfasser von gelehrten juristischen Trakaten) des schottischen Rechts, Stair (James Dalrymple, Viscount of Stair, 1619–1695), veranschaulichen. Das schottische Recht ist ein eigenständiges Rechtssystem neben dem englischen Recht und, soweit es das Privatrecht betrifft, insofern ein gemischtes Rechtssystem, als es auf dem römischen Recht basierende Komponenten und Elemente aus dem englischen Common Law enthält. Vor allem im Sachenrecht ist die Wurzel des römischen Rechts vorherrschend, während im Schuldrecht das Element des Common Law wesentlich stärker ausgeprägt ist. Allerdings ist

35 Vgl. auch Pierre Legendre, *Le Point fixe. Nouvelles conférences*, Paris: Mille et une nuits 2010, S. 83.

36 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 164–167/168.

37 Ebd., S. 166–169.

das Rechtssystem nicht kodifiziert, sondern es basiert wie in England auf Gesetzen und Fallrecht.³⁸ Neben diesen Rechtsquellen, den erlassenen Gesetzen (Acts of Parliament und jetzt auch Acts of the Scottish Parliament) und dem Case Law (Gerichtsentscheidungen als Präzedenzfälle), wie sie aus England bekannt sind, kennt das schottische Recht noch eine dritte, subsidiäre Rechtsquelle, und zwar die Bücher der Institutional Writers aus dem späten siebzehnten bis frühen neunzehnten Jahrhundert, allen voran das erste und bedeutendste von ihnen, *The Institutions of the Law of Scotland* (1. Aufl. 1681, 2. Aufl. 1693) von Stair. Stairs *Institutions* stehen in der kontinentaleuropäischen Tradition des *usus modernus pandectarum*, wie sie beispielsweise von Georg Adam Struve (1670) und Samuel Stryk (1690) vertreten wird.³⁹ Der Aufbau der *Institutions* bei Stair unterscheidet sich jedoch von jenem dieser Autoren: In dem Wunsch, das schottische Recht auf eine philosophische Grundlage zu stellen, begann Stair mit einem Abschnitt über die allgemeinen Rechtsgrundsätze (»Das Gesetz ist das Diktat der Vernunft, das jedes vernunftbegabte Wesen zu dem bestimmt, was seiner Natur und seinem Zustand entspricht und angemessen ist.«⁴⁰) und die Quellen und Formen des Rechts (unveränderliches göttliches Recht oder Naturrecht oder Gerechtigkeit (Billigkeit) oder Moralesetz, und veränderliches, vom Menschen geschaffenes positives Recht), gefolgt von einem Abschnitt über die Freiheit (»Die Freiheit ist die natürliche Macht, die der Mensch von sich aus hat, weshalb man sagt, ein freier Mensch sei *suae potestatis*, in seiner eigenen Macht, und sie wird im Recht als eine natürliche Fähigkeit definiert, das zu tun, was jedem Menschen gefällt, sofern er nicht durch Gesetz oder Gewalt daran gehindert wird.«⁴¹). Stair geht dann zu den Verbindlichkeiten über (mit seiner charakteristischen Unterscheidung zwischen vertraglichen Verbindlichkeiten und natürlichen oder Gehorsamspflichten – »jene, die den Menschen durch den Willen Gottes auferlegt werden«⁴² – und das schließt außervertragliche

38 Dewart, Megan H., *The Scottish Legal System*, 6. Ausgabe, Haywards Heath, West Sussex: Bloomsbury Professional 2019, S. 130–131.

39 Wieacker, Franz, *A History of Private Law in Europe*, transl. by T. Weir, Oxford: Clarendon Press 1995, S. 170–171.

40 Stair, James, Viscount of, *The Institutions of the Law of Scotland*, hg. v. David M. Walker, Edinburgh and Glasgow: The University Presses of Edinburgh and Glasgow 1981 (1. Ausgabe 1681/73). »Law is the Dictate of Reason, determining every Rational Being to that which is congruous and convenient for its Nature and Condition.«

41 Ebd., S. 96. »*Liberty* is that Natural Power which man hath of his own person, whence a Free Man is said to be *suae potestatis*, in his own power, and it is defined in the Law, to be a Natural Faculty, to do that which every man pleaseth, unless he be hindered by Law or Force.«

42 Ebd., S. 100. »these, which are put upon men by the will of God«

Entschädigungspflichten ein). Es folgen die Themen Sachenrecht und Eigentum, Verjährung, Erbrecht und so weiter.

Viele schottische Juristen sind der Ansicht, dass die *Institutions* zum ersten Mal »das schottische Recht zu einem vollständigen und kohärenten rationalen System«⁴³ gemacht haben. Diese Einschätzung ist hingegen eher ahistorisch. Stair mag eine gewisse Bewahrung des schottischen Rechts im Lichte der Erfahrungen der Cromwellschen Union zwischen England und Schottland im Sinn gehabt haben.⁴⁴ Die Idee, dass Stairs *Institutions* ein grundlegender, maßgeblicher Text des schottischen Rechts seien, der dieses dadurch schütze, entstand jedoch erst viel später, wahrscheinlich erst im 19. Jahrhundert,⁴⁵ als sich Schottland bereits seit 1707 und damit seit hundert Jahren mit England in einer Union befand, mit einem eigenen Rechtssystem, doch ohne eigenes gesetzgebendes Parlament. Wäre Schottland unabhängig geblieben, hätte Stair eine ähnliche Rolle spielen können wie Domat und Pothier bei der Ausarbeitung des französischen Code Civil oder Bernhard Windscheid bei der Ausarbeitung des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuchs im neunzehnten Jahrhundert. Der Gedanke der rechtlichen und politischen Unabhängigkeit Schottlands von England förderte auch stark die Idee von gelehrten juristischen Traktaten zum schottischen Recht durch den Scottish Legal Nationalism (»Schottischen Rechtsnationalismus«) ab den 1950er und 1960er Jahren. Die Institutional Writers, allen voran Stair, wurden zu einer grundlegenden Quelle des schottischen, nicht-englischen, nationalen Rechts, die teilweise bis in die heutige Zeit ihre Gültigkeit bewahrt.⁴⁶

Stair wird auch von den schottischen Gerichten als autoritativ anerkannt, und so könnte man argumentieren, dass Stair tatsächlich als rechtschöpferischer Autor gelten kann.⁴⁷ Grundsätzlich ist es nicht möglich, historisch weiter zurückzugehen, als Stair es getan hat, um das Recht in Schottland zu ermitteln – im Gegensatz zu Blackstone in England, der im englischen Recht hingegen nicht diesen maßgeblichen Status hat.⁴⁸ Ein einfacher praktischer Grund dafür ist, dass Entscheidungssammlungen der englischen Gerichtsurteile aus dem siebzehnten Jahrhundert und noch davor wesentlich besser erhalten sind als

43 Hutton, Gordon M., »Stair's Public Career«, in: *Stair Tercentenary Studies*, hg. v. David M. Walker, Edinburgh: The Stair Society 1981a/33, S. 1.

44 Ebd., S. 82.

45 Blackie, John W. G., »Stair's later Reputation as a Jurist«, in: *Stair Tercentenary Studies* (David M. Walker ed.), Edinburgh: The Stair Society 1981/33, S. 210.

46 Rahmatian, Andreas, »The Role of Institutional Writers in Scots Law«, *Juridical Review* 2018/1, S. 57–58, mit weiteren Diskussionen und Angaben.

47 Ebd., S. 47.

48 Lawson Frederic H., *A Common Lawyer Looks at the Civil Law*, Westport, Connecticut: Greenwood Press 1977, S. 74.

schottische Gerichtsentscheidungen.⁴⁹ Außerdem gilt Stairs Meinung, sofern ihr nicht widersprochen wird, als verbindliche Autorität für das schottische Recht.⁵⁰

Stairs *Institutions* sind ein Beispiel für Legendres Erläuterung des Teleskopierens der chronologischen Zeit in eine mythische Zeit, eine institutionelle, inaugurale Zeit ohne Verlauf (»le temps sans usure«)⁵¹. Obwohl sie nicht wirklich dafür vorgesehen waren, wurden die *Institutions* insbesondere seit der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu einem Gründungsmythos des schottischen Rechts. Niemand behauptet, dass das schottische Recht durch dieses Werk begründet wurde, vielmehr heisst es, in diesem Werk sei das jahrhundertealte schottische Recht konzentriert und kristallisiert worden, jenes Recht, das seine Legitimität durch die mythische Vergangenheit, seine Anfangszeit, erhält: durch einen Punkt, in dem die genealogische Legalität eines langen historischen Zeitraums enthalten ist, der mythisch geworden ist. Und so wurde die Zeit selbst fiktiv. Diese Anfangszeit ist auch eine dogmatische Zeit, denn die *Institutions* sind autoritativ und normativ. Die inaugurale, mythologische Zeit stellt die Fiktion einer ewigen Zeit dar. Obwohl die *Institutions* das Produkt vergangener rechtsgeschichtlicher Prozesse sind (Meinungen von Rechtsgelehrten und Gerichtsentscheidungen aus mehreren Jahrhunderten), wird das chronologische Element der Zeit zu einer mythologischen oder strukturellen Zeit verdichtet, die als Fundament und konstruierendes Element der schottischen Rechtsinstitutionen und juristischen Bezugspunkte dient. Die dogmatische Zeit, die in den *Institutions* des späten siebzehnten Jahrhunderts verkörpert ist, bleibt ein wesentlicher Bestandteil der Konstruktion des dogmatischen Systems des modernen schottischen Rechts.

Die Beziehung zwischen Zeit und Struktur

Die beiden Formen der juristischen Zeit (und vielleicht gibt es manchmal noch mehr), d.h. die inaugurale, dogmatische, begründende Zeit der Rechtsinstitutionen und die historische oder chronologische Zeit der Geschichte und der Rechtsgeschichte, sind die beiden Schichten, die eine juristische Genealogie, eine mythologische Zeit, etablieren und die emblematischen Rechtsinstitutionen und historischen Bezugspunkte des Rechts in Szene setzen.⁵²

49 Ford, John D., *Law and Opinion in Scotland during the Seventeenth Century*, Oxford: Hart Publishing 2007, S. 398–400.

50 Bspw. *Drew v. Drew* (1870) 9 M. 163, Lord Benholme, S. 167.

51 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 168.

52 Ebd., S. 164, 170.

Dieses komplizierte Konstrukt spiegelt auch das Problem wider, das das Recht mit der Zeit im Allgemeinen hat, sowohl in Bezug auf seine eigene Natur als auch in Bezug auf die Anerkennung zeitgebundener Phänomene. Was seine eigene Natur betrifft, so soll das Recht einerseits dauerhaft, unveränderlich und ewig sein, wodurch ihm seine Autorität verliehen wird. Diese dogmatische und emblematische Zeit – ein Paradoxon, das darin besteht, dass die Zeit ewig verrinnt und sich gleichzeitig überhaupt nicht bewegt – bildet die Struktur des Rechts und seiner Institutionen. Im Grundsatz der *stare decisis* wird diese Idee widergespiegelt: Das Recht, wie es immer war (»inaugurale Zeit«), wird für den aktuellen Fall gefunden und auf ihn angewendet. Andererseits ist diese Reihe von Präzedenzfällen nichts anderes als eine Reihe von Entscheidungen, die Entwicklungen und Veränderungen des Rechts konstituieren (»chronologische Zeit«). Der chronologische Aspekt der juristischen Zeit fördert auch die potentiell subversive Qualität der Rechtsgeschichte. Die Lehre vom geltenden Recht ist dogmatisch, scheinbar dauerhaft und ewig – und dies ist auch der Anlass für die Schaffung eines religiösen »göttlichen Gesetzes« –, doch die Rechtsgeschichte ist eine diachrone Erörterung des Rechts: Es gab in der Vergangenheit verschiedene Rechtsregeln, und die aktuell gültige ist nicht das Ergebnis eines wohlmeinenden und weisen, göttlichen oder rationalen Gesetzgebers, sondern das Ergebnis historischer Entwicklungen und Zufälle. Die Rechtsvergleichung, ebenso subversiv, ist als synchrone Diskussion der Gesetze in der Welt zu betrachten, und bezieht sich damit weniger stark auf die (chronologische) Zeit. Sowohl die Rechtsgeschichte als auch die Rechtsvergleichung untergraben damit die feste Erscheinung des Rechts und seine normative Kraft.⁵³

Wenn es um die Anerkennung zeitgebundener Phänomene durch das Recht geht, ist die Anstrengung des Rechts, musikalische Werke durch das Urheberrecht, ein Eigentumsrecht, zu schützen, ein lehrreiches Beispiel. Musik ist lediglich gestaltete Zeit, eine Kunstform, die keine räumlichen Elemente umfasst, doch das Urheberrecht ist ein statisches Eigentumsrecht. Um die flüchtige Kunstform der Musik zu erfassen, greift das Recht auf verschiedene Mittel zurück, die es mit einem Eigentumschutz versieht (Partitur, Aufnahmen usw.), die nicht die Musik selbst sind, sondern als Repräsentanten der Musik (oder, im Recht, des »musikalischen Werks«) dienen, die es ermöglichen, dass der Schutzmechanismus funktioniert.⁵⁴ Wäre das Recht so flüchtig wie die Musik und

53 Rahmatian, Andreas, »Symposium on legal domains and comparative law: legal domains quadrangular wheels?«, *Edinburgh Law Review* 2013/17 (3), S. 429.

54 Rahmatian, Andreas, »The elements of music relevant for copyright protection«, in: *Concepts of Music and Copyright: How Music Perceives Itself and How Copyright Perceives Music*, hg. v. Rahmatian, A., Cheltenham: Edward Elgar, 2015, S. 88–91.

könnte es dem Fluss der Zeit folgen, würde es seine Autorität untergraben, die sich aus seiner Stabilität ergibt. Das Urheberrecht eignet sich wesentlich besser für den Schutz der statischen bildenden Künste, die selbst ein Problem mit der Darstellung von Zeit haben. Doch gibt es einige wenige Werke, die Bewegung und Zeit zum Thema einer grafischen Darstellung machen, wie zum Beispiel Marcel Duchamps *Nu descendant un escalier* No 2 (1912) oder René Magrittes »Die durchbohrte Zeit« (*La Durée poignardée*, 1938), das Legendre erwähnt. Es sind die Künste, die uns jene Strukturen zeigen können, die eine mythologische Funktion der Zeit ausüben.⁵⁵

55 Legendre, *Das politische Begehren Gottes*, S. 170–171.

Kurze Biographie von Pierre Legendre

Pierre Legendre wurde 1930 in Villedieu-les-Poêles in der Normandie geboren und studierte zunächst Rechts- und Wirtschaftswissenschaften. 1957 verteidigte er seine von Gabriel Le Bras betreute Dissertation: »*La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique*« (Das Eindringen des römischen Rechts in das klassische kanonische Recht) (ausgezeichnet mit dem Prix Dupin aîné, dem Dissertationspreis der Pariser Rechtsfakultät). Im selben Jahr legte er als Bester seines Jahrgangs im römischen Recht und in der Rechtsgeschichte ab.

Zwischen 1958 und 1998 war er Professor für Rechtswissenschaften und zwischen 1978 und 1998 Studiendirektor an der École Pratique des Hautes Études (EPHE) in der V. Sektion, Religionswissenschaften. Außerdem war er als Sachverständiger für internationale Organisationen (UNESCO und Privatunternehmen) tätig. Parallel dazu absolvierte er eine Ausbildung in der Psychoanalyse und bewegte sich im Kreis um Jacques Lacan. Er gründete und leitete das *Laboratoire européen pour l'étude de la filiation* (Europäisches Laboratorium für das Studium der Filiation). Bis zu seinem Tod im März 2023 war er tätig als emeritierter Professor der Universität Paris I (Fachbereich Rechtswissenschaften) und Studiendirektor ehrenhalber an der École Pratique des Hautes Études.

Literatur

Quellen aus dem Werk Legendres

- L'Amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris: Éd. du Seuil 1974 & 2005.
- Die Liebe des Zensors. Versuch über die dogmatische Ordnung*, übers. v. Marina Laurent, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Pierre Legendre. Schriften*. Bd. 8. Wien/Berlin: Turia und Kant 2016
- Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris: Minuit 1976.
- »Le sexe de la loi. Remarques sur la division des sexes d'après le mythe chrétien«, in: A. Verdiglionne, *La sexualité dans les institutions*, Paris: Payot 1978.
- »Les Juifs se livrent à des interprétations insensées. Expertise d'un texte,« in: Rassial, Adélie/Rassial, Jean-Jacques (Hg.): *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Paris: Éd. du Seuil 1981, 93–113.
- »Die Juden interpretieren verrückt.' Gutachten zu einem Text«, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Vom Imperativ der Interpretation: fünf Texte*, übers. v. Sabine Hackbarth, Wien/Berlin: Turia und Kant 2010, 165–88.
- Paroles poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris: Éd. du Seuil 1982.
- Leçons II: L'Empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris: Fayard 1983.
- »Présentation«, à E. H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, traduit par L. Mayali et A. Schütz, Paris: Fayard 1984
- »Espaces canoniques du christianisme Occidental«, in: *Annuaire de l'École pratique des hautes études* 1984, S. 457–458.
- Leçons VII. Le désir politique de Dieu: Étude sur les montages de l'État et du Droit*, Paris: Fayard 1988.
- Das politische Begehren Gottes. Studie über die Montagen des Staates und des Rechts*, übers. v. Katrin Becker, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Schriften*. Band 6. Wien/Berlin: Turia und Kant 2012
- Leçons VIII: Le Crime du Caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris: Fayard 1989.
- Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Versuch über den Vater*, überarbeitete Übersetzung v. Clemens Pornschlegel, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.), *Schriften* Bd. 3, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.
- Leçons IV, suite 2, Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, in Zusammenarbeit mit A. Papageorgiou-Legendre, Paris: Fayard 1990
- Leçons VI. Les Enfants du Texte: Étude sur la fonction parentale des États*, Paris: Fayard 1992.
- Die Kinder des Textes. Über die Elternfunktion des Staates*, übers. v. Pierre Mattern, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.): *Schriften* Bd. 4. Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.

- »Anthropologie dogmatique. Définition d'un concept«, in: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, n° 105, 1996
- Leçons III: Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Paris: Fayard 1994.
- Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder*, übers. v. Sabine Hackbarth und Verena Reiner, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.), *Schriften* Bd. 2, Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.
- La fabrique de l'homme occidental*, Paris: Mille et une nuits Arte Éditions, 1996
- Leçons I: La 901^{ème} conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison*, Paris: Fayard 1998.
- Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard: Paris 1999
- La passion d'être un autre. Étude pour la danse*, Paris : Seuil 2000, édition augmentée.
- Die Leidenschaft ein Anderer zu sein. Versuch über den Tanz*, übers. V. Sabine Hackbarth, in: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.), *Schriften* Bd. 7, Wien/Berlin: Turia und Kant 2014.
- De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris: Fayard 2001.
- Über die Gesellschaft als Text. Grundzüge einer dogmatischen Anthropologie*, übers. v. Sabine Hackbarth, in: *Schriften* Bd. 5: Mein, Georg / Pornschlegel, Clemens (Hg.), Wien/Berlin: Turia und Kant 2012.
- »Entretien avec Antoine Spire », *Le Monde*, 23. Oktober 2001
- Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident, Conférences au Japon*, Paris: Mille et une nuits 2004.
- »Valeur Dogmatique de l'esthétique«, in: Baur, Ruedi (éd.): *La loi et ses conséquences visuelles/Das Gesetz und seine visuellen Folgen*, Baden: Lars Müller Publishers 2005, S. 322–41.
- »Der dogmatische Wert des Ästhetischen«, in: *ZiG. Zeitschrift für interkulturelle Germanistik*, 3/2012, H.1
- Nomenclator: Sur la question dogmatique en Occident II*, Paris: Fayard 2006
- Dominium Mundi: L'Empire du Management*, Paris: Mille et une nuits 2007.
- Leçons IX: L'autre Bible de l'Occident: le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés*, Paris: Fayard 2009
- Vues éparses. Entretiens radiophoniques avec Philippe Petit*, Paris: Mille et une nuits 2009.
- Mit fremdem Blick. Radiogespräche zur politischen Philosophie, Psychoanalyse, Rechtsgeschichte und Anthropologie*, geführt von Philippe Petit, übers. v. Pierre Mattern. Wien/Berlin: Turia und Kant 2013.
- Le Point fixe. Nouvelles conférences*, Paris: Mille et une nuits 2010.
- Argumenta & dogmatica: Le Fiduciare suivi de Le Silence des mots*, Paris: Mille et une nuits 2012.
- L'Animal humain et les suites de sa blessure*, Conférence à Montpellier, Paris: Fayard 2016
- Leçons X. Dogma: instituer l'animal humain. Chemins réitérés de questionnement*, Paris: Fayard 2017.

- Pierre Legendre, *L'Inexploré. Conférence à l'École nationale des Chartes*, Paris: Ars Dogmatica Éditions 2020
L'Avant Dernier des Jours: Fragments de Quasi Mémoires, Paris: Ars Dogmatica Éditions 2021.

Weitere Quellen

- Arasse, Daniel *L'Annonciation Italienne. Une histoire de perspective*, Paris: Hazan 1999.
 Bachofen, J.J., *Das Mutterrecht*, Stuttgart: Kraus und Hoffmann 1861.
 Balibar, Étienne, »L'invention du Surmoi. Freud et Kelsen 1922«, in: É. Balibar, Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, Paris: PUF 2011, S. 423–429.
 Becker, Katrin, *Zwischen Norm und Chaos. Literatur als Stimme des Rechts. Legendre, Kafka, Hoffmann*, München: Brill Fink 2016.
 Belting, Hans, *Florence et Bagdad. Une histoire du regard entre Orient et Occident*, Paris: Gallimard, 2012.
 Berman, Harold J., *Droit et Révolution I*, traduit par R. Audouin, Librairie de l'Université d'Aix-en Provence 2001.
 Blackie, John W. G. (1981), »Stair's later Reputation as a Jurist«, in: *Stair Tercentenary Studies* (David M. Walker ed.), Edinburgh: The Stair Society (Vol. 33), S. 207–227.
 Boni, Livio, »La conjuration. Lacan autour de 68«, *Cahiers du GRM*, 2/2012.
 Bubner, Rüdiger, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
 Castoriadis, Cornelius, *Fenêtre sur le chaos*, Paris: Seuil 2007.
 Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil 1975.
 Chaumon, Franck, *La loi, le sujet et la jouissance*, Paris: Michalon 2004.
 de Certeau, Michel, »Psychoanalyse et institutions. La fondation de l'ordre dogmatique«, in *Écrit du Temps*, Nr. 11, 1986.
 de Man, Paul, *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.
 de Montaigne, Michel, *Essais*, Leipzig 1967.
 Deleuze, Gilles / Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit 1975.
 Dewart, Megan H, *The Scottish Legal System*, 6th ed., Haywards Heath, West Sussex: Bloomsbury Professional 2019.
 Didi-Huberman, Georges, *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris: Minuit 2002.
 Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Montréal: Classiques sciences sociales 1923.
 Favret-Saada, Jeanne, »La-pensée-Lévi-Strauss«, in: *Journal des anthropologues*, 82–83, 2000.
 Ford, John D. (2007), *Law and Opinion in Scotland during the Seventeenth Century*, Oxford: Hart Publishing.
 Freud, Sigmund, »Das Unbehagen in der Kultur«, in: *Studienausgabe*, hg. v. Alexander Mitscherlich u.a., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, Bd. IX.

- Freud, Sigmund, »Der Wahn und die Träume in W. Jensens ›Gradiva,‹« in: *Studienausgabe*, hg. v. Alexander Mitscherlich, Bd. X, Frankfurt am Main: S. Fischer 1982, S. 9–85.
- Freud, Sigmund, »Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia«, in: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*. III, 1. Hälfte, Leipzig / Wien: Franz Deuticke 1911.
- Freud, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a.M. 1993: Fischer Taschenbuch Verlag
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Bd. 1 Gesammelte Werke. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Gehlen, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, in: Ders.: Gesamtausgabe, hg. von Karl-Siegbert Rehberg, Bd. 3. 2 Teilbde. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1983
- Gillespie, Alisdair, and Weare, Siobhan, *The English Legal System*, 8th ed., Oxford: Oxford University Press 2021.
- Gisel, Pierre, *Qu'est-ce qu'une religion ?*, Paris: Librairie philosophique Jean Vrin «Chemins Philosophiques» 2007.
- Goodrich, Peter / Barshack, Lion / Schütz, Anton, *Law, Text, Terror. Essays for Pierre Legendre*, Abingdon, New: Glasshouse/Routledge York 2006.
- Goodrich, Peter, »A Theory of the Nomogram«, in: Goodrich, Peter/Barshack, Lion/Schütz, Anton (Hg.): *Law, Text, Terror: Essays for Pierre Legendre*, London: Glass House Press 2006.
- Goodrich, Peter, *Law in the Courts of Love. Literature and Other Minor Jurisprudences*, New York: Routledge 1996.
- Goodrich, Peter, *Legal Emblems and the Art of Law: Obiter Depicta as the Vision of Governance*. New York: Cambridge University Press 2014.
- Hackbarth, Sabine, *Pierre Legendres »dogmatische Anthropologie«: Subjektkonstitution im Medium des Blicks*, Wien: Turia und Kant 2014.
- Hassan, Robert, *The Age of Distraction: Reading, Writing, and Politics in a High-Speed Networked Economy*, New Brunswick/London: Transaction Publishers 2012.
- Hauriou, Maurice (1925): *Die Theorie der Institution und der Gründung*, Berlin: Berliner Buchdruckerei Union GmbH 1965.
- Heritier, Paolo, »Tra il vero e il fatto: estetica della giustizia in Vico. Glosse sulla ›Dipintura‹ come ›Idea dell'Opera‹ nella ›Scienza Nuova‹«, in G. Rossi, C. Pedrazza Gorlero, D. Velo Dalbrenta, *Rifrazioni anomale dell'idea di giustizia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2018, S. 235–258.
- Heritier, Paolo, *Estetica giuridica*, vol. 2.
- Heritier, Paolo, *Homo Homini Homo*, vol. 1. *Lo schermo delle norme*, Milano: Mimesis, im Erscheinen.
- Heritier, Paolo, *Società post-Hitleriane? Materiali didattici di antropologia ed estetica giuridica 2.0*, Torino: Giappichelli 2009.
- Hierdeis, Helmwart (Hg.), *Psychoanalytische Skepsis – Skeptische Psychoanalyse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

- Hutton, Gordon M., ›Stair's Public Career‹, in: David M. Walker (Hg.), *Stair Tercentenary Studies*, Edinburgh: The Stair Society (Vol. 33), 1981a, S. 1–68.
- Hutton, Gordon M., ›Purposes and Pattern of the Institutions: Stair's Aim in writing the Institutions‹, in: David M. Walker (Hg.), *Stair Tercentenary Studies*, Edinburgh: The Stair Society (Vol. 33), 1981b, S. 79–87
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*.
- Lacan, Jacques, »Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je«, *Écrits*, Paris: Seuil 1966.
- Lacan, Jacques, *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse* (Das Seminar. Buch II). Weinheim/ Berlin: Quadriga 1991.
- Lacan, Jacques, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion«, in: Ders.: *Schriften I*, hg. v. Norbert Haas. 3., korrigierte Aufl. Weinheim/Berlin: Quadriga 1991.
- Lacan, Jacques, *Freuds technische Schriften* (= Das Seminar. Buch I), Weinheim/Berlin: Quadriga 1990.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil 1973.
- Ladeur, Karl-Heinz / Augsberg, Ino, »›Der Buchstaben tötet, aber der Geist machet lebendig‹? Zur Bedeutung des Gesetzesverständnisses der jüdischen Tradition für eine postmoderne Rechtstheorie«, in: *Rechtstheorie* 40, Nr. 4 (2009), S. 431–71.
- Lang, Hermann, *Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Laurent, Marina, *Weniger Glauben wagen. Ultramoderne Sinnkrisen nach und bei Pierre Legendre, Slavoj Žižek und Vladimir Nabokov*, München: Brill/Fink 2023.
- Lawson Frederic H., *A Common Lawyer Looks at the Civil Law*, Westport/ Connecticut: Greenwood Press 1977.
- Le Livre des XXIV philosophes. Résurgence d'un texte du iv^e siècle*. Introduction, texte latin, traduction et annotations par F. Hudry, Paris: Librairie philosophique Jean Vrin 2009.
- Lenoble, Jacques / Berten, André, *Dire la norme. Droit, politique et énonciation*, Bruxelles: L.G.D.J. 1990.
- Lévi-Strauss, Claude, »Les trois humanismes« (1956), in *Anthropologie structurale II*, Paris: Plon 1973.
- Lévinas, Emmanuel, *Schwierige Freiheit: Versuch über das Judentum*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1992.
- Loevinger, Lee, ›Jurimetrics: The Next Step Forward‹, *Minnesota Law Review* 33(5), 1949, S. 455–493.
- M. Mellard, James, *Using Lacan, Reading Fiction*, Urbana: University of Illinois Press 1991.
- Marcuse, Herbert, »Über den affirmativen Charakter der Kultur«, in: Ders.: *Kultur und Gesellschaft I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1965, S. 56–101.
- Marin, Louis, »Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures«, in: *De la représentation*, Paris: EHESS / Gallimard / Seuil 1994.

- Marin, Louis, *Détruire la peinture*, Paris: Flammarion »Champs, arts« 2008 (1997)
- Mein, Georg, *Choreografien des Selbst: Studien zur institutionellen Dimension von Literalität*. Wien/Berlin: Turia und Kant 2011.
- Musso, Pierre, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine*, Paris: Fayard 2017.
- P. Ovidius Naso, *Metamorphosen* III, 416–419, übers. und hg. von Michael von Albrecht, Stuttgart: Reclam 1994.
- Panofsky, Erwin, *La Perspective comme forme symbolique*, Paris: Minuit 1975
- Papini, Mario, *Il geroglifico della storia. Significato e funzione della dipintura nella Scienza Nuova*, Bologna: Cappelli, 1984.
- Pérez, Cristóbal *Proverbios morales, y consejos cristianos*, Madrid: del Hierro [1618] 1733
- Perreau, Bruno, »Faut-il brûler Legendre ? La fable du péril symbolique et de la police familiale«, *Vacarme*, n°25, 4/2003, S. 62–68.
- Pfeiffer, K. Ludwig, »Dimensionen der ›Literatur‹. Ein spekulativer Versuch«, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, S. 730–762
- Pornschlegel, Clemens, »Das MacGuffin-Prinzip. Zum Witz der Institutionen«, in: *Pierre Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist*, hg. V. Cornelia Vismann in Zusammenarbeit mit Susanne Lüdemann und Manfred Schneider, Tumult. Schriften für Verkehrswissenschaft, Band 26. Berlin; Wien 2001, S. 84–90
- Probert, Rebecca, »R. v. Millis reconsidered: Binding contracts and bigamous marriages«, *Legal Studies* 28 (3), 2008, S. 337–355.
- Probert, Rebecca, *Tying the Knot: The Formation of Marriage 1836–2020*, Cambridge: Cambridge University Press 2021.
- Rabaté, Jean-Michel, »68+1 : Lacan's Année érotique«, *Parrhesia*, 6, 2009.
- Rahmatian, Andreas, »Symposium on legal domains and comparative law: legal domains quadrangular wheels?«, *Edinburgh Law Review* 17(3), 2013, S. 427–430
- Rahmatian, Andreas, »The elements of music relevant for copyright protection«, in: Rahmatian, A. (Hg.) *Concepts of Music and Copyright: How Music Perceives Itself and How Copyright Perceives Music*, Cheltenham: Edward Elgar, 2015, S. 78–122
- Rahmatian, Andreas, »The Role of Institutional Writers in Scots Law«, *Juridical Review* 2018, S. 42–63.
- Raulet, Gérard, »Der opake Punkt des Politischen. Kleists ›Penthesilea‹ als Gründungsmythos«, *Penthesileas Versprechen: Exemplarische Studien über die literarische Referenz*, hg. v. Rüdiger Campe, Freiburg i. Br.: Rombach 2008, S. 343–74.
- Saint-Girons, Baldine, »Vico, Freud et Lacan de la science des universaux fantastiques à celle des formations de l'inconscient«, in: André Tosel (Hg.), »La ›Scienza Nuova‹ de Giambattista«, *Noesis* [online], 8 2005, [<http://journals.openedition.org/noesis/114>].
- Schiller, Friedrich, »Fragmente aus den Vorlesungen« (S. 1050–1075); »Kallias,

- oder über die Schönheit«, (S. 278–330), in: Otto Dann u.a. (Hg.), *Friedrich Schiller. Werke und Briefe*, Bd. 8/12 (= Theoretische Schriften), Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag 1992.
- Schütz, Anton, »Die Institution erhören. Echographik des gewöhnlichen Fanatismus«, in: *Rechtshistorisches Journal* 17/1998, S. 311–333
- Sfez, Lucien, *Critique de la communication*, Paris: Seuil 1988
- Stair, James, Viscount of, *The Institutions of the Law of Scotland*, David M. Walker (Hg.), Edinburgh and Glasgow: The University Presses of Edinburgh and Glasgow 1981 (1st ed. 1681).
- Thomas, Yan, »Droit romain et histoire de la science juridique en Occident«, *Annuaire de l'EHESS*, (2008).
- Tort, Michel, *La fin du dogme paternel*, Paris: Flammarion 2007.
- Tosel, André, »La ›Scienza Nuova‹ de Vico face a la ›mathesis universalis‹«, in: La »Scienza nuova« de Giambattista Vico, *Noesis* 8, 2005, S. 215–230.
- Valagussa, Francesco, »Il tuono e la legge. Vico e Levi-Strauss: certum e incerto«, in: *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, Roma: Inschibboleth 2015.
- Valéry, Paul, »Die Politik des Geistes. Unser höchstes Gut«, in: P. Valéry, *Zur Zeitgeschichte und Politik*.
- Vesting, Thomas, »Medialität des Rechts. Zur Genese des Verhältnisses von Sprache und Schrift in der »westlichen Rechtstradition«, in: *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt des Rechts. Annäherungen zwischen Rechts- und Literaturwissenschaft*, hg. v. Ino Augsberg und Sophie-Charlotte Lenski, München: Wilhelm Fink Verlag 2012, S. 149–71.
- Vico, Giambattista, *Opere giuridiche. Il diritto universale*, ed. bilingue, Firenze: Sansoni 1974.
- Vico, Giambattista, *Principes d'une Science nouvelle relative à la nature commune des nations* – 1744, übersetzt von A. Pons, Paris: Fayard 2001
- Walter, Ferdinand, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Konfessionen*, 7. Ausgabe, Bonn: Adolph Marcus 1836.
- Wieacker, Franz, *A History of Private Law in Europe*, transl. by T. Weir, Oxford: Clarendon Press 1995.

Recht und Kultur

bei Velbrück Wissenschaft

Daniel ARJOMAND-ZOIKE
Deutungshoheit und Übersetzung.
Zur Funktion juristischer Dogmatik
bei der gerichtlichen Befassung mit Romanen
456 S., br., ISBN 978-3-95832-355-1, € 49,90

Steffen AUGSBERG, Ino AUGSBERG, Ludger HEIDBRINK (Hg.)
Recht auf Nicht-Recht
Rechtliche Reaktionen auf die Juridifizierung der Gesellschaft
300 S., br., ISBN 978-3-95832-207-3, € 39,90

Andrea KRETSCHMANN
Regulierung des Irregulären
Carework und die symbolische Qualität des Rechts
330 S., br., ISBN 978-3-95832-094-9, € 34,90

Andrea KRETSCHMANN (Hg.)
Das Rechtsdenken Pierre Bourdieu
280 S., br., ISBN 978-3-95832-147-2, € 39,90

Karl-Heinz LADEUR
Die Textualität des Rechts
Zur poststrukturalistischen Kritik des Rechts
330 S., br., ISBN 978-3-95832-080-2, € 34,90

Karl-Heinz LADEUR
Das Rechtssubjekt und sein Bildungsroman
Zu einer Kulturgeschichte des Privatrechts im 19. Jahrhundert
384 S., br., ISBN 978-3-95832-362-9, € 49,90

Thomas VESTING
Gentleman, Manager, Homo Digitalis
Der Wandel der Rechtssubjektivität in der Moderne
264 S., geb., ISBN 978-3-95832-240-0, € 34,90

Andreas ENGELMANN
Rechtsgeltung als institutionelles Projekt.
Zur kulturellen Verortung eines rechtswissenschaftlichen Begriffs
280 S., br., ISBN 978-3-95832-209-7, € 34,90

Laura MÜNKLER, Julia STENZEL (Hg.)
Inszenierung von Recht
Funktionen – Modi – Interaktionen
280 S., br., ISBN 978-3-95832-173-1, € 39,90

www.velbrueck-wissenschaft.de

Medien, Text und Sprache des Rechts

bei Velbrück Wissenschaft

Ino AUGSBERG

Die Lesbarkeit des Rechts

Texttheoretische Lektionen für eine postmoderne juristische Methodologie

224 S., geb., ISBN 978-3-938808-65-8, € 24,90

Ino AUGSBERG

Elemente einer Theorie des expositiven Rechts

180 S., br., ISBN 978-3-95832-247-9, € 29,90

Oliver M. BRUPBACHER

Die Zeit des Rechts

Experimente einer Moderne in Zeitschriften

368 S., geb., ISBN 978-3-938808-85-6, € 38,-

Andreas FUNKE, Konrad LACHMAYER (Hg.)

Formate der Rechtswissenschaft

292 S., br., ISBN 978-3-95832-098-7, € 29,90

Sabine MÜLLER-MALL

Performative Rechtserzeugung

Eine theoretische Annäherung

304 S., geb., ISBN 978-3-942393-35-5, € 38,-

Günther ORTMANN / Marianne SCHULLER (Hg.)

Kafka

Organisation, Recht und Schrift

440 S., geb., ISBN 978-3-95832-176-2, € 49,90

Stephan RÜBBEN

Bedeutungskampf

Zur Kritik der zeitgenössischen Rechtstheorie

280 S., br., ISBN 978-3-95832-048-2, € 29,90

Thomas VESTING

Medien des Rechts – Sprache

216 S., geb., ISBN 978-3-942393-05-8, € 24,95

Medien des Rechts – Schrift

232 S., geb., ISBN 978-3-942393-06-5, € 24,95

Medien des Rechts – Buchdruck

232 S., geb., ISBN 978-3-942939-53-9, € 24,95

Medien des Rechts – Computernetzwerke

240 S., geb., ISBN 978-3-942939-059-8, € 24,95

www.velbrueck-wissenschaft.de

Alfons BORA, Andrea KRETSCHMANN(Hg.)

Soziologische Theorien des Rechts

Eine Einführung anhand von Schlüsseltexten

416 S., br., ISBN 978-3-95832-361-2, € 49,90

Sonja BUCKEL

Subjektivierung und Kohäsion

Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts

360 S., geb., ISBN 978-3-938808-29-0, € 38,-

Dominik HOFMANN

Impunität

Zur Frage, was es bedeutet, wenn nicht gestraft wird

536 S., br., ISBN 978-3-95832-294-3, € 59,90

Lena KRECK

Exklusionen / Inklusionen von Umweltflüchtlingen

260 S., br., ISBN 978-3-95832-086-4, € 29,90

Linda Lilith OBERMAYR

Die Kritik der marxistischen Rechtstheorie

Zu Paschukanis' Begriff der Rechtsform

284 S., br., ISBN 978-3-95832-296-7, € 39,90

Sven OPITZ

An der Grenze des Rechts

Inklusion/Exklusion im Zeichen der Sicherheit

448 S., geb., ISBN 978-3-942393-34-8, € 45,-

Maximilian PICHL

Untersuchung im Rechtsstaat

Eine deskriptiv-kritische Beobachtung

der parlamentarischen Untersuchungsausschüsse zur NSU-Mordserie

348 S., br., ISBN 978-3-95832-287-5, € 39,90

Sarah SCHULZ

Die freiheitliche demokratische Grundordnung

Ergebnis und Folgen eines historisch-politischen Prozesses

404 S., br., ISBN 978-3-95832-165-6, € 49,90

Carolina Alves VESTENA

Das Recht in Bewegung

Kollektive Mobilisierung des Rechts in Zeiten der Austeritätspolitik

336 S., br., ISBN 978-3-95832-290-5, € 44,90

