

GEORG MEIN (HG.)

DIE ZIVILISATION DES INTERPRETEN

STUDIEN ZUM WERK PIERRE LEGENDRES

VERLAG TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

2012

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by
Die Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available
on the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-659-8

© bei den Autorinnen und Autoren
© für diese Ausgabe: Verlag Turia + Kant, 2012

Lektorat: Dr. Wolfgang Delseit
Satz: TIESLED Satz & Service, Köln

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1
D-10827 Berlin, Crellestraße 14 / Remise
info@turia.at | www.turia.at

INHALT

Vorwort	9
PIERRE LEGENDRE	
Vom Imperativ der Interpretation	13
ANTON SCHÜTZ	
Nicht-denkende Juristen und mehr-als-denkende Institutionen Überlegungen zum Denken Pierre Legendres	27
CLEMENS PORNSCHLEGEL	
Warum Gesetze? Zur Fragestellung Pierre Legendres	53
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	77
ANDRÉ MICHELS	
Dogmatische Montagen als Herausforderung für die Psychoanalyse	95
SABINE HACKBARTH	
<i>Quid est pictura?</i> Pierre Legendres Dogmatik des Bildes und die Frage nach dem göttlichen Spiegel	109
GEORG MEIN	
»Il faut un corps pour signifier...« Der Tanz im Horizont von Pierre Legendres dogmatischer Anthropologie	127

HEIKO CHRISTIANS	
Topik. Etymologie. Emblematik Überlegungen zu einer Medienanthropologie nach Pierre Legendre	149
WIM PEETERS	
Der Kommentartanz des modernen Literaten Bénabou, Borges, Broch und Vergil	185
WERNER HAMACHER	
Recht im Spiegel Bemerkungen zu einem Satz von Pierre Legendre	201
OLIVER KOHNS	
Die Fiktion des Politischen Legendre – Kantorowicz – Lacan	215
CLEMENS PORNSCHLEGEL	
»Man muss nicht alles für wahr halten, man muss es nur für notwendig halten.« Zur Figur des Gesetzgebers bei Pierre Legendre	243
ULRICH HALTERN	
Der Staat als Stimme und Körper	259
MARTIN ROUSSEL	
Désopaquisation Filiation und Genealogie bei Legendre und Foucault	285
HUBERT THÜRING	
Nietzsches Messianismus Eine Interpretation des <i>Tollen Menschen</i> Unter Einbezug von Giorgio Agamben, Pierre Legendre und René Girard	315
STEFAN BÖRNCHEN	
<i>Starship Troopers</i> fürs <i>Imperium Mundi</i> Gesetz und Geschlecht im Œuvre Pierre Legendres	347
MICHAEL NIEHAUS	
Der Ort der Leinwand Legendre mit Beckett	367

PETER RISTHAUS

Aus dem *Off*

Kinematografie der Stimme 387

PIERRE MATTERN

Die Kinder des Krieges und der Revolution

Zur Umschrift von Gewalt in Sicherheit –

Im griechischen Mythos, bei Büchner, Heinrich Mann und

Rosenstock-Huessy 405

WALTER SEITTER

Die aristotelische Tragödientheorie und

das Problem der Allmacht 425

Autorinnen und Autoren 439

DIE NEUBEGRÜNDUNG DER AUFKLÄRUNG

ZU DEN BEGRIFFEN DER REFERENZ UND DER DREIFACHEN VERKNÜPFUNG DES BIOLOGISCHEN, DES SOZIALEN UND DES SUBJEKTIVEN BEI PIERRE LEGENDRE

Jean-Renaud Seba

Die Arbeiten Pierre Legendres sind vielfältig und seine Reflexionen umfassen die Gesamtheit der Wissenschaften des Geistes. Ich möchte zunächst zwei Begriffe aus diesem umfassenden Werk in den Vordergrund rücken, deren Konzeptualisierung einen wesentlichen Beitrag zur Fortentwicklung der philosophischen Anthropologie leistet: die *Referenz* und die »dreifache Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven – das Unbewusste mit eingeschlossen«¹ In einem zweiten Schritt will ich versuchen, die Bedingungen zu definieren, unter denen sie philosophisch in Einklang gebracht werden können. Lassen Sie mich eingangs präzisieren, dass unter der Bezeichnung der »philosophischen Anthropologie« all jene noch unvollendeten Forschungsarbeiten verstanden werden sollen, die in der Nachfolge Kants die Frage nach dem Wesen des Menschen zu beantworten suchen. Es geht also nicht um empirische Forschung, die wir heute als »Kulturanthropologie« bezeichnen würden und die in Frankreich einst »Ethnologie« hieß, sondern um eine philosophische Disziplin, deren Ziel es ist, den Gegenstand jener Wissenschaften zu definieren, die im Französischen den Namen *Sciences humaines* tragen und die das Deutsche sehr viel treffender als *Geisteswissenschaften* (Dilthey) oder *Kulturwissenschaften* (Tönnies, Rickert) bezeichnet. Die philosophische Anthropologie vertritt die Auffassung, dass vor allem das Fehlen einer angemessenen Definition ihres Forschungsgegenstandes die Mehrheit dieser Disziplinen in nicht enden wollende Abgrenzungskonflikte führt. Angesichts dieses Mangels einer allgemeinen und allseits anerkannten Theorie müssen wir wohl oder übel feststellen, dass ein Forschungsparadigma der Geisteswissenschaften tatsächlich nicht existiert. Auch werden die Rivalitäten zwischen benachbarten Fächern, die unter dem Motto der Transdisziplinarität blindlings ausgefochten werden, nicht dazu

1 Pierre Legendre: Sur la question dogmatique en Occident. Paris 1999, S. 115 u. 327.

beitragen, diese verstreuten Felder zu vereinen, ein Haufen Blinder hat noch selten Licht ins Dunkel gebracht.

Das Werk Legendres erscheint dagegen als Fortführung und Vollendung der Philosophie der Aufklärung, insofern es die abendländische Rechtsgeschichte als spezifische Ausformung der Filiationskategorien einerseits und die Psychoanalyse als Theorie von der Genese des einzelnen Subjekts andererseits unter dem Dach eines umfassenden theoretischen Gebäudes vereint. Dabei stimmt Legendre im Übrigen mit der philosophischen Anthropologie überein, wenn er den *Sciences humaines* vorwirft, sie seien nichts anderes als eine technokratische und bürokratische Illusion. Er kommt zu einer solchen Einschätzung, weil diese Wissenschaften vorgeben, dass ihre Rede über das menschliche Subjekt ein objektivierender Diskurs sei, der ein gewolltes Unwissen über die Existenz des Unbewussten voraussetzt, oder genauer: auf der Verkenntung jener Effekte beruht, die die Existenz des Unbewussten hinsichtlich der unmöglichen Objektivierung des Subjekts zeitigt. Diese Effekte spielen auf zwei unterschiedlichen Ebenen eine Rolle:

- Als unerschöpfliche Produktivität, deren Antrieb verborgen bleibt, lässt sich das Unbewusste im Inneren des menschlichen Subjekts, das ja als Gegenstand der *Sciences humaines* gilt, nicht objektivieren.
- Für das Subjekt, das um sich selbst weiß, bewirkt das Unbewusste notwendigerweise die Verkenntung der Natur seiner Beziehung zu dem, was eigentlich sein Objekt sein sollte, also zu seinem Selbst. Diese Effekte verbieten jede Form der Transparenz des Subjekts für sich selbst und damit jegliche angemessen objektive Kenntnis des menschlichen Wesens und der Normativität, durch die es beherrscht wird.

Wir müssen nun den entscheidenden Einfluss, der sich für Pierre Legendre aus der Annäherung von Psychoanalyse und Recht ergibt, genauer fassen und seine Bedeutung im Hinblick auf die Begriffe der Referenz und der dreifachen Verknüpfung, um die es hier geht, erläutern.

1. ZUM BEGRIFF DER REFERENZ

Es gilt in der Rechtsgeschichte als Konsens, dass das moderne Zivilrecht aus einem erneuten Aufblühen des römischen Rechts im Spätmittelalter hervorgegangen ist. In Frankreich herrschte lange die Illusion vor, dass der *Code Napoléon ex nihilo* entstanden sei – einzig bewehrt mit dem Denken Portalis' und seiner anderen Verfasser –, was die Entwicklung detaillierter Forschungsarbeiten zu den Voraussetzungen dieses Gesetzbuches nicht gerade erleichterte. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat zwar Michel Villey, ein Jurist, der gegen den Strom seiner Zeit schwamm, gezeigt, dass das römische Recht im Laufe seiner angeblichen Renaissance im 13. Jahrhundert in Bologna bedeutende Verzerrungen erfahren hat,² doch das genaue Ausmaß dieser Veränderungen wird allein durch Legendre deutlich, wenn er erklärt, wie die mittelalterliche Scholastik das römische Recht »entromanisiert« habe. Soweit sich ein so komplexer Prozess in wenigen Sätzen zusammenfassen lässt, können wir sagen, dass die Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Mächten im Mittelalter (zum Beispiel zwischen Kirche und Kaiser, Städten und neu entstehenden Königtümern) die scholastischen Denker dazu veranlasste, innerhalb des Gebäudes des römischen Rechts eine Unterscheidung vorzunehmen: Sie sahen zum einen die technische Seite dieses Rechts, also den logischen Apparat aus Deduktion und juristischer Beweisführung und zum anderen die Diskurse zu seiner Legitimierung, die angesichts der Vielzahl unterschiedlicher Machthaber vielfältig waren.³ Im Zuge dieser ersten Umwälzung, die der wissenschaftlichen Revolution der Renaissance vorausging und die Legendre als »Revolution des Interpreten« bezeichnet, entstand die grundlegende Diskrepanz, die am Beginn der europäischen Konzeption des Rechts und des Staates steht: einerseits die Diskurse, die die Legitimität der etablierten Mächte begründen sollten – Legendre nennt sie Referenz –, andererseits der *Status* (die Konstruktion, die aufrecht steht und später zum Staat wird), also jenes Machtinstrument, das als neutral betrachtet und in einem Komplex aus abstrakten Konzepten kodifiziert wurde,⁴ das heißt die technischen und immer mehr auch logischen Formen, die das römische Recht hervorbrachte. Paradoxerweise steht also die mittelalterliche Scholastik am Beginn der

2 Michel Villey: *Les Institutes de Gaius et l'idée du droit subjectif*. In: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris 1962 (21977), S. 167-188; ders.: *Les origines de la notion de droit subjectif*. In: Ebd., S. 221-250.

3 Pierre Legendre: *Ce que nous appelons le droit*. In: Ders., *Sur la question dogmatique en Occident* (Anm. 1), S. 130-134.

4 Ebd., S. 123.

modernen Trennung zwischen Naturrecht und positivem, also gesetztem Recht und – hier liegt ein weiteres Paradox – auch die Formbarkeit des abendländischen Rechts und seine Anpassungsfähigkeit an nicht-europäische Gesellschaften wie Japan verdanken sich der scholastischen Abstraktion.

Was die Legitimierungsdiskurse betrifft, die Legendre als »Referenz« bezeichnet, weil sie sich notwendigerweise auf eine letzte Instanz beziehen [*se référent à*], die die Legitimität der Machthaber begründen soll, ist es wichtig zu betonen, dass ihr Inhalt sich im Laufe der Geschichte verändert hat. Waren sie im Mittelalter noch theologisch, begannen sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts mit Grotius auf Gott zu verzichten und sind heute demokratisch. Wie das Recht relativiert Legendre auf diese Weise auch die politische Philosophie, sieht er doch in ihr eine einfache Reflexion über die Legitimitätsdiskurse, die aber von ihren Existenzbedingungen – deren wichtigste eben jene Trennung ist, die sich im 13. Jahrhundert zwischen dem rein technischen Gerüst des Rechts und den Diskursen, die die Macht begründen, vollzog – nichts wissen will.

Anders als die Unterstellungen der eiligen Leser und jener, die dem gebrauchsfertigen ideologischen Denken unserer Zeit zum Opfer gefallen sind, vermuten lassen, hat der Begriff der Referenz keinerlei religiöse oder theologische Implikation. Legendre betont ausdrücklich, dass es sich um einen leeren Rahmen handle, eine inhaltslose Struktur,⁵ deren Funktion es sei, das normative Konstrukt des Rechts zu legitimieren. Dieser leere Rahmen kann allerdings nicht funktionieren, wenn er nicht sofort ausgefüllt wird: durch ideale Diskurse, die, wie er sagt, »die Leere stopfen«, und durch Ideologien, also »politischen Brennstoff, der das Ganze zum Laufen bringt. Wer oder was soll aber zum Laufen gebracht werden? Nun, die Gesellschaft als Gebilde, das aus Subjekten besteht.«⁶ Die Referenz ist also ein Dispositiv, das – aus der Wertperspektive betrachtet – keinen festgelegten Inhalt hat, aber nur unter einer Voraussetzung funktionieren kann: Es muss gefüllt werden. Wenn nun heute seine Existenz als leerer Rahmen erkennbar wird, so liegt dies in der Tatsache begründet, dass die Diskurse, die ihn einst füllten, in der Krise stecken und »das normative Denken völlig am Ende« ist.⁷ Die Referenz als inhaltslose Struktur, deren Funktion darin besteht, das Subjekt im Abendland zu instituieren, kann nur deshalb zu Tage treten, weil die (theologischen, christlichen oder liberalen) Fülldis-

5 Ebd., S. 141.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 140.

kurse ausgeschöpft sind. Damit taucht nach jahrhundertelanger Verschleierung durch die Theologie die tragische Frage (jene, die die griechische Tragödie gestellt hat) wieder auf: *Warum Gesetze?*

Sie gehört weder allein dem Recht noch der Theologie. Noch weniger ist sie die Frage der Soziologie und sie wird auch durch Aussagen wie: »Die Gesetze dienen der Garantie der Herrschaft oder der Ausbeutung der Schwachen« nicht erschöpfend beantwortet. Das bedeutet natürlich nicht, dass die Gesetze nicht tatsächlich oft dazu benutzt würden, ein Herrschaftsverhältnis aufrecht zu erhalten, aber auch in diesem Falle bleibt die Frage nach dem *Warum der Gesetze* bestehen. Wenn Stärke und Gewalt die einzigen Quellen des Rechts wären, warum sollte man ihnen dann noch das scheinbar sinnentleerte Wort »Recht« hinzufügen? Und wenn der Gebrauch dieser Vokabel einzig dem Zweck dienen sollte, die Unterdrückten glauben zu machen, die Herrschaft, unter der sie stehen, sei gut begründet, so wie es seit Max Weber immer wieder gesagt wird (geht man nach Rousseau, dann existiert dieses Argument in Wahrheit schon viel länger),⁸ wie könnte dann das Wort »Recht«, das doch angeblich so sinnlos ist, über eine derartige Macht verfügen? Die Behauptung, Legitimität lasse sich auf den Glauben an die Rechtmäßigkeit der Herrschaft reduzieren, bringt uns zwar einen heilsamen Zweifel hinsichtlich bestimmter Diskurse, die energisch Legitimation beanspruchen, doch sie erklärt nicht, warum die Herrschenden überhaupt auf irgendeine Art der Rechtfertigung zurückgreifen müssen. Die Frage *Warum Gesetze?* wird so also nicht beantwortet, sondern lediglich verschoben. Alle Kulturen müssen dieses Problem aber auf die eine oder andere Weise lösen, durch Montagen aus Fiktion, durch Mythen oder Diskurse, die den angenommenen Ursprung des gesellschaftlichen Lebens und der Gesetze in Szene setzen.

2. DIE ANTHROPOLOGISCHE BEDEUTUNG DES REFERENZBEGRIFFS

Da die Grenzen der meisten Disziplinen (Recht, Theologie, Soziologie) offenbar zu eng umrissen sind, um eine Antwort auf unsere Frage zu liefern, kommt der umfassendsten aller Wissenschaften vom Geiste – der

8 »Gehorcht den Gewalthabern! Wenn dies bedeuten soll: gebet der Stärke, der Gewalt nach, so ist das Gebot gut, aber überflüssig; ich bürgte dafür, daß es nie übertreten werden wird. [...] Gestehen wir also, daß Stärke kein Recht gewährt, und daß man nur verpflichtet ist, der rechtmäßigen Gewalt Gehorsam zu leisten. So taucht meine erste Frage immer wieder von neuem auf.« – Jean-Jacques Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts. Leipzig 1927, Erstes Buch, 3. Kap., S. 59 f.

Anthropologie – die Aufgabe zu, sich ihrer anzunehmen. Pierre Legendre begnügt sich indes nicht mit den Vorgaben der bereits existierenden Anthropologie, er unterzieht sowohl die Theorie als auch die Definition ihres Gegenstands einer Umgestaltung. In dieser Erneuerung der Anthropologie tritt die Psychoanalyse gleich in zweifacher Hinsicht auf den Plan: zum einen als spezifische Theorie von der Transformation des Neugeborenen hin zum sprechenden und begehrenden Subjekt, zum anderen in allgemeinerer Form als ein Faktor, der die Vorstellung vom Menschen radikal verändert hat, indem sie die positivistische Konzeption, die ihn in einer Reihe von Teilsystemen objektiviert (mit dem biologischen Körper einerseits, dem beobachtbaren sozialen Verhalten andererseits etc.), in Frage stellt.

Wenn die Psychoanalyse nun die Möglichkeit bietet, mit dem triumphierenden Positivismus der *Sciences humaines* zu brechen, so verdankt sich dies vor allem einer Tatsache: Sie schließt historisch an Vorstellungen an, die die Menschen von sich schon immer hatten, bevor die moderne Zersplitterung ihres Selbstbildes in Teilsysteme dazu führte, dass sie in Vergessenheit gerieten. Die jüngsten Arbeiten Maurice Godeliers beschreiben die Fremdbegründung [*Hétérofondation*], wie sie in den traditionellen Gesellschaften üblich ist, als ein Phänomen, das immer von einem imaginären Ereignis abhängt, so wie der Empfang geweihter Gegenstände, die »weder verkauft noch verschenkt werden dürfen«, sondern »bewahrt werden müssen, um weitergegeben zu werden.«⁹ Godelier kehrt hier den marxistischen Thesen, denen er früher das Wort redete, ebenso den Rücken wie dem Primat des Symbolischen, wie Lévi-Strauss es vertrat.¹⁰ Die Elemente, die eine

9 »Ein geweihter Gegenstand ist letztlich ein materielles Objekt, das für das Nichtre-präsentierbare steht, die Menschen auf den Ursprung der Dinge verweist und von der Legitimität der kosmischen und gesellschaftlichen Ordnung zeugt, die diesem Ursprungsereignis folgten.« – Maurice Godelier: *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris 2007, S. 84.

10 Der Begriff des Symbolischen ist bei Godelier nicht eindeutig. Zu den Verbindungen seiner Konzeption des Symbolischen mit den Begriffen Lacans und Lévi-Strauss' vgl. Anne Mélice: *Le primat de l'imaginaire sur le symbolique dans l'anthropologie de Maurice Godelier*. In: *Mosaïque. Hommage à Pierre Somville*. Lüttich 2007. Ich möchte dieser aufschlussreichen Arbeit jedoch einen grundlegenden Vorbehalt entgegensetzen: Die Reduzierung des Symbolischen auf Rituale und Embleme, wie Godelier sie vornimmt, scheint die strukturelle, transzendente Dimension des Symbolischen zu verfehlen, wie sie in der Sprache auftritt, die »lediglich eine Institution« und nicht »auf [den] natürliche[n] Beziehungsverhältnissen der Dinge begründet« ist (Ferdinand de Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin 1967, S. 89). Indem er die Ebene der emblematischen Inhalte und rituellen Praktiken mit jener der strukturellen Leere vermischt, erkennt Godelier die Fähigkeit, das Abwesende zu repräsentieren, das die symbolische Funktion der Sprache nicht erst seit Saussure, sondern schon seit Freud auszeichnet (siehe das kleine Mädchen, das »längs der vorgezeichneten symbolischen Gleichung Penis = Kind« gleitet [Sigmund Freud:

Gesellschaft konstituieren, sieht er in der Hoheit über ein Gebiet verbunden mit der Reproduktion der Menschen, die dort leben.¹¹ Diese Verbindung ergibt sich jedoch immer unter der Bedingung eines begründenden, geheiligten Imaginären, das sich in den symbolischen Ritualen ebenso verewigt, wie es diese Rituale umgekehrt dauerhaft leben lässt. Die Schlussfolgerung Godeliers, nach der keine Gesellschaft existieren kann, ohne eine Verbindung zur Transzendenz, also zum Heiligen, zu unterhalten, bestätigt die universelle Bedeutung, die Legendre der Referenz zuschreibt. Sie widerlegt hingegen die Vorstellung von einer »imaginären Selbstinstitutionierung der Gesellschaft«, die C. Castoriadis als »Autonomieprojekt« feiert und die eher wie die Utopie von einer unmöglichen Vollkommenheit erscheint.

Am Ende einer Reihe von historischen Entwicklungen, deren Geschichte noch nicht geschrieben ist, stehen die Gründungsmythen zweier antiker Gesellschaften, der griechischen und der römischen, die den Ursprung der abendländischen Kultur bilden. Auf griechischer Seite stellt der Ödipusmythos einen radikalen Bruch mit der Tradition der Fremdbegründung dar. Wie Jean-Joseph Goux in einem Buch, das Epoche machen wird, zeigt, pervertiert Ödipus den strukturellen Mythos der königlichen Inthronisierung, indem er die traditionelle Initiation von außen [*Hétéro-initiation*], die durch den Vater angeordnet und mit Hilfe der Götter vollzogen wird, durch eine Autoinitiation ersetzt, die frei beschlossen wird und rein intellektueller Natur ist. In dieser Perspektive erscheint er als Gründungsfigur der Philosophie, wenn wir diese als Autonomieprojekt und Substitut der Initiation von außen verstehen. Er bezahlt dafür einen hohen Preis: die Überschreitung des Mord- und Inzestverbots. Die rituelle Initiation, die er umgangen hat, wird damit zum Gegenstand einer Suche, die sich auf die gesamte Existenz erstreckt: Von nun an wird das ganze Leben zu einem Streben nach Initiation.¹² Theseus, der Attika einte und als mythischer Begründer Athens gilt, erfährt das Geheimnis vom sterbenden Ödipus, um es seinen Nachfolgern zu vermitteln. Und so steht die politische Tradition Athens unter einem paradoxen doppelten Zeichen, der Autoinitiation des Ödipus einerseits und der Tradierung eines fatalen Geheimnisses, »das

Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds [1925]. In: Ders.: Gesammelte Werke XIV. Frankfurt a.M. 1968, S.27]). Die Grenzen der geradezu positivistischen Konzeption des Symbolischen, die Godelier von Lévi-Strauss trennt, rechtfertigen es, dass ich ihn vor allem wegen der Tatsachen, die er nennt (siehe z. B. die prägende Rolle des Heiligen), zitiere und weniger aufgrund der Theorie, die er dazu liefert.

11 Godelier, *Au fondement des sociétés humaines* (Anm. 9), S. 98 ff.

12 Vgl. Jean-Paul Goux: *Œdipe philosophe*. Paris 1990

kein Wort berühren darf«, ¹³ andererseits. Als doppelte Referenz vermittelt das geheime Wort der Stadt die Dunkelheit der Autoinitiation, die Ödipus ohne die Hilfe der Götter vollzogen hat: Es ist der Bezug [*Référence*] zum Rätsel einer Selbstreferenz.

Auf römischer Seite erhält sich dagegen sehr viel deutlicher die Tradition der Fremdbegründung: Der Gründer Roms soll ein Sohn der Vestalin Rhea Silvia und des Kriegsgottes Mars sein. Doch die Stadt begnügt sich nicht damit, das Erbe ihrer bürgerlichen Religion [*Religion civique*] zu verwalten. Nachdem Rom durch das zunächst besiegte Griechenland überwältigt wurde, das versuchte, der Herrschaft des Mythos, also der genealogischen Erzählung, ¹⁴ philosophisch zu entgehen, verwertete es selbst die griechische Philosophie zu seinen Zwecken neu und nahm dabei den schwindelerregenden Weg, der von der Konkretheit der primitiven juristischen Verfahren ¹⁵ hin zur Ausbildung der allgemeinen Grundsätze der Rechtswissenschaft führte. Die Revolution des Interpreten sollte diese Prinzipien schließlich »entromanisieren«, also von jenen Anteilen befreien, die für die römischen Verfahren spezifisch waren.

Pierre Legendre liefert uns rückblickend Einsicht in diese Revolution des Interpreten, indem er sich auf die Psychoanalyse stützt, die uns energisch an die eigene *Unvollkommenheit* gemahnt. Zeitgleich mit den Theoremen von den Grenzen der Formalisierung der Sprache (1931 und 1934 zeigten die beiden Logiker Gödel und Tarski, dass es aus syntaktischen und semantischen Gründen praktisch unmöglich ist, die Mathematik auf ein logisches axiomatisches System zu beschränken) zerstörte die Psychoanalyse das *Allmachtsphantasma*, das den wissenschaftlichen Diskurs der Neuzeit geprägt hatte. ¹⁶ Nach Freud schöpft das wahre Sprechen seine Wahrheit nicht mehr aus einer Begründung, auch nicht aus einer Fremdbegründung, es hängt fortan von der eigenen Unvollständigkeit ab und ist damit nur in die-

13 Sophokles: Ödipus auf Kolonos, V. 1526.

14 Zur genealogischen Erzählung als Ausgangspunkt des Mythos vgl. Lambros Couloubaritis: *Aux origines de la philosophie européenne*. Brüssel 1995, S. 34-36.

15 Siehe dazu die Formeln des antiken römischen Rechts, mit denen ein Prozessführender einforderte, was ihm zustand: »Ich erkläre, dass diese Sache nach dem Recht der Quiriten mir gehört« (»Aio rem meam esse ex iure quiritem«).

16 Lebrun zeigt, dass die Auslöschung der Dimension der Äußerung [*énonciation*] zugunsten der spezifischen Aussage [*énoncé*] für den modernen wissenschaftlichen Diskurs konstitutiv ist. Dies verlangt nach einer Neubewertung des Vorrangs, den Husserl in *Der Ursprung der Geometrie* dem lebendigen Wort gegenüber der Schrift einräumte und den Derrida in *Die Stimme und das Phänomen* (Frankfurt a. M. 2003) bestritt. Zum Phänomen des Vergessens der Äußerung als Sprechakt im modernen wissenschaftlichen Diskurs vgl. Jean-Pierre Lebrun: *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Ramonville Saint-Agne 1997, S. 57-77.

ser Abhängigkeit wahr. Selbsterkenntnis muss seither die Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis mit einschließen, wie auch die Selbstreflexion voraussetzt, dass der Mensch sich als unreflektierbar begreift. Einen solchen Rückschritt im Vergleich zum Ideal eines selbstgegründeten Subjekts konnte nur die Psychoanalyse vollziehen. Sie stieß dabei auf ein Wissen, über das alle Gesellschaften – wenigstens praktisch – verfügen, das im Abendland aber in Vergessenheit geraten war. Dieser Rückschritt ermöglichte es jedoch auch, dass die unauflösbaren Widersprüche unserer Zeit überwunden werden konnten, der juristische Diskurs konnte als Diskurs gedacht werden, der selbst dazu verdammt ist, sich nur dadurch zu erkennen zu geben, dass er sich selbst nicht erkennen kann. Durch den Begriff der *Referenz* ist es nun möglich, die Unvollkommenheit als leere Form zu denken, die als solche unsagbar ist und nur durch Bilder gezeigt und durch Diskurse, die ihre Leere verdecken («Fülldiskurse»), bestimmt werden kann.

3. DER TRANSZENDENTALE STATUTS DER REFERENZ

Selbst wenn er mitunter explizit die *symbolische Referenz* mit einem »transzendentalen Ort« gleichsetzt,¹⁷ schreibt Legendre zunächst nicht dieser leeren Form, sondern vielmehr der Genealogie einen transzendentalen Status zu: »In jeder Gesellschaft ist die Genealogie ein Gegebenes im Status des Transzendentalen«.¹⁸ Was bedeutet dieser Begriff, den er explizit »der Sprache Kants« entlehnt? Zunächst, dass die genealogische Ordnung jenseits ihrer historischen Variationen auf eine »universelle Struktur der Rationalität [verweist], die mit der Universalität des Sprechens in der menschlichen Gattung in Verbindung steht«.¹⁹ Doch die Voraussetzung einer solchen Struktur, von der Lévi-Strauss gezeigt hat, dass sie Gegensatzpaare (wie Männer/Frauen, Vorfahren/Nachkommen, Verheiratete/Blutverwandte) kombiniert, ist eine dritte Instanz, mit der die Subjekte nur mittelbar verbunden sind und die die Referenz ist. Diese Referenz erscheint damit als Horizont, der die »binäre Ordnung der Klassifikationen« erst ermöglicht.²⁰

Als mythisches Fundament der Gesetze hat die absolute Referenz bei Legendre einen transzendentalen Status: »Hinter der Macht steht die

17 Pierre Legendre: *Les enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des états*. Paris 1992, S. 30

18 Pierre Legendre: *L'ineestimable objet de la transmission*. Paris 1985, S. 143.

19 Ebd.

20 Ebd.

Wahrheit.«²¹ Doch die Referenz gibt sich nicht transzendental, sondern transzendent (sei es in Form mehrerer Götter, als einzelner Gott, als Republik oder Menschenrecht). Wie lässt sich die Diskrepanz verstehen, die sich zwischen dem, was die Referenz über sich selbst sagt und dem, was Legendre von ihr behauptet, auftut? Ich will Ihnen zunächst die Bedeutung des Wortes »transzendental« in der Sprache Kants in Erinnerung rufen: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, so fern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.«²² Kant unterscheidet im Übrigen die Begriffe *transzendental* und *transzendent* deutlich voneinander:

Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transzendente Grundsätze nennen. [...] Daher sind transzendental und transzendent nicht einerlei.²³ (Ebd.: 407)

Wenn das Transzendente nun das Herzstück der säkularisierten Vernunft darstellt, seit diese beschlossen hat, sich den Rückgriff auf die Transzendenz zu sparen,²⁴ so besteht der Fortschritt, den Legendre der Anthropologie bringt, darin, dass er die transzendenten Inhalte der Mythen, die die Gesetze rechtfertigen, nicht mehr wörtlich nimmt, sondern sie im Gegenteil auf eine *a priori* leere Struktur bezieht, eine Struktur ohne definierten Inhalt also, die aber dennoch die Differenzierungen und die Instituierung des Lebens ermöglicht: Es entsteht so, was man mit Fug und Recht als transzendente Struktur bezeichnen kann. Damit vollendet Legendre die Revolution des Interpreten und die Säkularisierung der Transzendenz. Es werden sich sicher immer bornierte Verfechter der Laizität und scharfe Kritiker der »theologisch-politischen« Ordnung finden, die die transzendenten mythischen Inhalte mit der transzendentalen Struktur der Referenz verwechseln. Weil sie nicht wissen (wollen), dass das Konzept der *Referenz* eine *Gattung* ist, die das theologisch-politische Feld als eine ihrer möglichen *Arten* mit einschließt, werden sie in der rein reaktiven Position einer militanten Laizität verharren, die weiterhin vom naiven Glauben an die substantielle Realität der transzendenten Inhalte und Diskurse der Fülle bestimmt wird, ob-

21 Pierre Legendre: *L'empire de la Vérité*. Paris 1983, S. 100.

22 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998, S. 83.

23 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Transzendente Dialektik, A 295 f., B 352. In: Ebd., S. 407.

24 Vgl. dazu meinen Essay *Le partage de l'empirique et du transcendantal. Essai sur la normativité de la raison* (Bruxelles 2006), S. 74.

wohl sie sie zugleich bestreitet. Indem Legendre die bereits säkularisierten transzendenten Inhalte wie z. B. die Menschenrechte, den verschiedenen Arten der Referenz zuordnet, unterscheidet er im Gegensatz dazu zwei Stufen, nämlich die leere Kategorie der Referenz und ihre (theologischen oder säkularen) Inhalte. Er liefert damit den umfassenden konzeptuellen Rahmen, der es uns ermöglicht, *alle* Fülldiskurse, theologisch-politische oder säkulare, als Fiktionen zu denken, die für die Reproduktion der Menschheit unabdingbar sind. Dort, wo die Philosophie der Aufklärung, ohne es selbst zu wissen, in der Verwechslung der transzendentalen Struktur mit den transzendenten Fülldiskursen verharrete, und damit einem Irrtum aus der Theologie aufsaß, hilft uns die Unterscheidung dieser beiden Ebenen, in den säkularen Fülldiskursen eine degenerierte Form der Theologie zu erkennen, die sich selbst erkennt. Wenn man nun bedenkt, dass die Trennung des Politischen und des Rechts vom gesellschaftlichen Diskurs sich im Laufe der Geschichte bis zur Aufklärung schon längst vollzogen hatte, war die Kritik derselben an der »theologisch-politischen« Ordnung also von vornherein verspätet.²⁵ Der transzendente Status der Referenz führt die interpretative *Aufhebung* der transzendenten Inhalte *im hegelschen Sinne* zu Ende, in deren Verlauf diese Inhalte nicht einfach abgeschafft, sondern zugleich beseitigt und bewahrt (also *aufgehoben*) wurden. Deshalb kann Pierre Legendre als ein Denker gelten, der die Anthropologie säkularisiert und zwar absolut und ohne jeden theologischen Rest, selbst wenn dieser sich anti-theologisch gibt.

25 »Unter einem gesellschaftlichen Diskurs verstehe ich die Gesamtheit aller Vorstellungen und Aussagen, durch die eine Gesellschaft ihre Verbindungen zum Leben kenntlich macht und sich als Kultur manifestiert. In den sogenannten traditionellen Kulturen fallen beide Diskurse, der gesellschaftliche und der rechtliche, in eins. Sie haben ihren Ursprung in ein und demselben Zeichensystem, das wir als juristisch oder dogmatisch bezeichnen wollen. In unserer industrialistischen Welt jedoch haben die Säkularisierung und die Verwissenschaftlichung der Beziehung zum Gesetz zu einer Autonomisierung der Diskurse geführt, so dass der dogmatische Diskurs, wenigstens dem Anschein nach, nur noch am Rande der Kultur existiert: das Politische und das Juristische, Staat und Recht können so vom gesellschaftlichen Diskurs ferngehalten werden. Umgekehrt kann der europäische Denker, wenn er Gesellschaften betrachtet, die nicht zum Abendland gehören, bei den anderen unterschiedliche Register sehen, die für die Subjekte dieser Kulturen untrennbar miteinander verbunden sind. Ich argumentiere hier also auf der Grundlage der säkularisierten und wissenschaftlich geprägten Moderne« (Legendre, *Les Enfants du Texte* [Anm. 17], S. 116).

4. DER URSPRUNG DER REFERENZ:
DIE DREIFACHE VERKNÜPFUNG DES BIOLOGISCHEN,
DES SOZIALEN UND DES SUBJEKTIVEN

Der Fortschritt, den Legendre der philosophischen Anthropologie bringt, geht aber noch weiter. Wir wissen bereits, dass die Referenz (im Gegensatz zu ihren Effekten) nicht empirisch, sondern transzendental ist und sich hinter den Inhalten, die sie füllen, versteckt. Wir müssen nun noch einen Schritt weiter gehen und in der Wahrheit, die sich hinter der Macht verbirgt, die dreifache Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven erkennen (das Unbewusste mit eingeschlossen). Der borromäische Knoten, den Legendre aus der lacanschen Topologie übernimmt – wo er die drei Instanzen des Imaginären, des Realen und des Symbolischen verbindet, so dass keines der drei Elemente sich mit einem zweiten verknüpfen kann, ohne dabei die Vermittlung des dritten in Anspruch zu nehmen –,²⁶ organisiert bei Legendre die Beziehungen von Kultur und Natur und schließt das einzelne Subjekt mit ein. Nun werden diese drei Elemente hier nicht zum ersten Mal so eng miteinander verbunden, schon 1950 schreibt Lévi-Strauss:

Die totale soziale Tatsache stellt sich [...] dreidimensional dar. Sie muß die eigentlich soziologische Dimension mit ihren vielfältigen synchronischen Aspekten, die historische oder diachronische Dimension und die physio-psychologische Dimension zur Koinzidenz bringen. Diese dreifache Annäherung kann sich nun allein in Individuen vollziehen.²⁷

Doch hier wird das Individuum als einzige Grundlage der totalen sozialen Tatsache betrachtet, während das Konzept der dreifachen Verknüpfung die Vorstellung impliziert, dass keines der so miteinander verbundenen Elemente als Ort der Verknüpfung gelten kann. Dies ergibt sich als Konsequenz aus der Generalisierung der Logik des Dritten, die in der Psychoanalyse am Werk ist. Sie hat den Trieb als »eine[n] der Begriffe der Abgrenzung des Seelischen vom Körperlichen«²⁸ konzipiert und dem Gesetz den Status einer dritten Instanz zugewiesen. Die theoretische Revolution Legendres auf dem Feld der Anthropologie kann als Ergebnis der Kollision von Recht und Psychoanalyse verstanden werden. In der Tat konnte allein die Neuinterpretation der Psychoanalyse durch einen Juristen den Dreh- und

26 Jacques Lacan: Fadenringe. In: *Encore*. Das Seminar Buch XX. Weinheim 1991, S. 133.

27 Claude Lévi-Strauss: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss [1950]. In: Marcel Mauss: *Soziologie und Anthropologie*. München 1974, Bd. I, S. 20.

28 Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie [1905]. In: Ders., *Gesammelte Werke* (Anm. 10), Bd. V, S. 67.

Angelpunkt der psychoanalytischen Dreiheit ins Wanken bringen. Indem er das Hauptmerkmal der freudschen Triebdefinition auf die Ebene des Rechts überträgt, behandelt er das Gesetz als Begriff zur Abgrenzung des Biologischen vom Sozialen. Die Bedeutung, die Legendre der Formel *Vitam instituere* (das Leben institutionell einrichten) beimisst, zeugt davon. Der Dritte zwischen dem Biologischen und dem Sozialen ist das Subjekt, dessen Theorie ihm die Psychoanalyse liefert. Nach dieser ersten Erschütterung brauchte es nur noch eine weitere, um die Struktur einer dreifachen zirkularen Struktur sichtbar zu machen, in der jedes Element, eines nach dem anderen, an den Platz des Dritten gelangen kann. Es ist also vielmehr der Verbindung von Recht und Psychoanalyse und weniger dem Einfluss Lacans zu verdanken, dass Pierre Legendre zur Vorstellung einer dreifachen Verknüpfung gelangte, denn Lacans Beitrag beschränkt sich hier auf die Beschreibung des Knotens als *borromäisch*.

Das Konzept der dreifachen Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven birgt noch unausgeschöpfte Möglichkeiten der spekulativen Überschreitung des Horizonts der Transzendentalphilosophie, die, wie wir ja sehen konnten, dem Begriff der Referenz erst seinen Status verleiht. In der Tat kann dort, wo die Verbindung zugleich der Ort der Verbindung ist, die Begründung nicht eindeutig sein. Die dreifache Verknüpfung verbietet jedes Streben nach Begründungen [*Fondationnisme*] und befreit uns so von den einseitigen Pseudo-Fundamenten, die die *Doxa* unserer Zeit bis in ihre Zersplitterung zementiert und die da wären: die Autonomisierung der Natur, des Subjekts und des Sozialen.

- Die Autonomisierung der Natur führt zu einer Biologisierung des Psychischen und der Kultur, zu einem Biologismus, der jedes Gesetz ablehnt.²⁹ Es beginnt mit der Verabreichung von Medikamenten an verhaltensauffällige Kinder und findet seinen Höhepunkt in der, wie Legendre sagt, »Metzgerskonzeption« der Filiation, die »die Bresche geschlagen hat, durch die der Angriff des Szientismus ging, mit dem wir immer noch zu kämpfen haben«.³⁰

29 Eine kritische Analyse der szientistischen Diskurse und der pseudo-ethischen Rechtfertigungen der heutigen pharmazeutisch-medizinischen Praktiken findet sich bei Piero Palermi: *Misère de la bioéthique*. Brüssel 2002.

30 Pierre Legendre: *La brèche. Remarques sur la dimension institutionnelle de la Shoah*. In: Ders., *Sur la question dogmatique en Occident* (Anm. 1), S. 347, hier zit. n. der dt. Übers. v. Manfred Schneider: *Die Bresche. Bemerkungen zur institutionellen Dimension der Shoah*. In: Cornelia Vismann (Hg.): *Pierre Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist*. Wien/Berlin 2001 [= *Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft* 26], S. 31.

- Die Autonomisierung des Subjekts führt zur Ablehnung jeder Form der Bestimmtheit durch die Natur: zur Weigerung, den anatomischen Unterschied zwischen den Geschlechtern anzuerkennen, zu transsexuellen Fantasien und sogar zum Phantasma der Unsterblichkeit, das in der Konservierung von Leichen mit Hilfe der Kryotechnik gipfelt. Diese Autonomisierung führt zugleich zu einer Ablehnung der menschlichen Bestimmtheit durch Institutionen und jeder Art der Begründung des Individuums in einer Struktur, die ihm vorausgeht. Die Haltung der libertären Pädagogik, die davon ausgeht, dass dem Menschen bestimmte Strukturen angeboren sind, offenbart es ganz deutlich.³¹
- Die Autonomisierung des Sozialen führt schließlich dazu, dass ein kultureller Konstruktivismus auf jene körperlichen Voraussetzungen angewendet wird, die der Narzissmus des mutmaßlich selbstbegründeten Subjekts eigentlich ablehnt. Das Recht gerät so unter den Zwang, Selbstbegründungsfantasien entgegen jeder natürlichen oder institutionellen Realität zu sanktionieren: durch die juristische Billigung der Transsexualität oder der Filiation aus gleichgeschlechtlichen Beziehungen, die manche Staaten im Namen des kulturellen Konstruktivismus, der sich im *Gender*-Begriff manifestiert, bereits anerkennen.³²

Die drei Pole des Biologischen, des Subjektiven und des Sozialen befinden sich heute in einem Prozess der gegenseitigen Ablösung, in dessen Verlauf die Autonomisierung des einen notwendigerweise zur Freisetzung der beiden anderen führen muss. Wer die Gebundenheit der Kultur an die Natur leugnet, so Palermi in ihrem Text über die Bioethik, »der verdammt das Biologische zu einer autonomen Existenz und verstärkt seinen Einfluss paradoxerweise noch. Deshalb ist die Kehrseite des Diskurses des ›fortschrittlichen‹ Bioethikers über die Kultur nichts anderes als eine großartige Verherrlichung des Biologischen«. ³³ Durch eine Definition des Sozialen

31 Legendres Analysen dieser hochaktuellen Fragen haben bei vielen Autoren eine Bestätigung gefunden, vgl. z. B. Christopher Lasch: *The culture of narcissism*. New York 1979 oder Dany-Robert Dufour: *L'homo zappiens à l'école: le déni de la différence générationnelle*. In: *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. Paris 2003.

32 Zum Begriff »Gender« als Verleugnung des anatomischen Unterschiedes zwischen den Geschlechtern und damit der Körperlichkeit vgl. Dany-Robert Dufour: *Le divin marché*. Paris 2007, S. 65 ff.

33 Piero Palermi: *Bioéthique*. In: Pascal Durand (Hg.): *Les nouveaux mots du pouvoir*. Brüssel 2007, S. 38.

über seine Konstruiertheit wird sowohl die Autonomie des Biologischen als auch die individuelle Allmachtsfantasie noch verstärkt. Wer einen der drei Pole freisetzt, löst auch die beiden anderen, diese Eigenschaft macht die Verknüpfung erst zu einem borromäischen Knoten.

So nützlich das Konzept der dreifachen Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven nun aber sein mag, um den aktuellen Prozess der »massenhaften Entsubjektivierung« zu kritisieren, so verweist es doch auf eine Form der immanenten Notwendigkeit, die weitgehend im Dunkeln bleibt. Auch ist es äußerst schwierig diese immanente Notwendigkeit dem Begriff der Referenz – ihrem theoretischen transzendentalen Status oder ihrer transzendenten Erscheinung – zuzuschreiben. Ich möchte deshalb am Ende meines Vortrags versuchen, diese genuin philosophischen Schwierigkeiten ausgehend von Kant und Hegel zu überwinden.

Es ist bekannt, dass Kant in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* einen Weg beschreibt, der davon ausgeht, »was die Natur aus dem Menschen macht«, um dann zu erkunden, »was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber *macht*, oder *machen kann* und *soll*«. ³⁴ Ziel dieser Entwicklung ist ein gesittetes, zivilisiertes, wenn auch noch nicht moralisch unabhängiges Wesen. Kants Verdienst besteht hier darin, die Begriffe, die uns beschäftigen, zu fassen: Natur, Kultur, das einzelne Subjekt und das Kollektiv (die menschliche Gattung) rufen sich in einem Prozess, der schon immer andauert und dessen Schlüssel in der Erziehung des Individuums und im Fortschritt der Menschheit liegt, gegenseitig auf den Plan. In Anbetracht der zivilisatorischen Aufgabe einerseits und der Hindernisse, die die Individuen auf ihrem Weg zur Vollkommenheit aufhalten, ist die Perspektive eines kollektiven Fortschritts unabdingbar, damit der Mensch seine Bestimmung auch erreicht. Dieser Fortschritt ist weit davon entfernt ein fortlaufender und mechanisch funktionierender Prozess zu sein, er ist kontingent, was nicht weiter verwundert, wenn man bedenkt, dass er durch den Zustand der Freiheit vollendet und nicht etwa durch die natürliche Kausalität bestimmt wird.

Doch die Anthropologie Kants ist nicht eindeutig. Auf der einen Seite besteht die *Bestimmung des Menschen* in der moralischen Freiheit (von der Kant zugibt, dass sie wohl noch niemals realisiert worden ist), auf der anderen scheint der gesamte historische Prozess Teil eines natürlichen Zwecks sein. Tatsächlich ist »die weltbürgerliche Gesellschaft« eine »an sich unerreichbare Idee«, ein »regulatives Prinzip«: Es geht darum, »ihr,

34 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Vorrede, AK VII 119. In: Ders.: Werkausgabe. Frankfurt a. M. 1964, Bd. XII, S. 399.

als der Bestimmung des Menschengeschlechts, nicht ohne ge gründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben fleißig nachzugehen«. ³⁵ Kant stellt hier die Hypothese auf, dass die natürliche Kausalität die zur Freiheit hin ausgerichtete Finalität einschließt. Während er also behauptet, dass die weltbürgerliche Gesellschaft das – regulative aber nicht konstitutive – Prinzip der universellen Geschichte sei, sagt er zugleich, dass dieses Prinzip selbst in der natürlichen Kausalität eingeschlossen sei. Eine solche doppelte gegenseitige Einschließung stellt einen ersten Schritt zur Logik des generalisierten Dritten, also zur Logik des borromäischen Knotens dar. Kant denkt diese doppelte Einschließung jedoch nicht simultan und so gelingt es ihm nicht, sich die Einheit der angesprochenen Begriffe anders als in einem unendlichen zeitlichen Fortschritt vorzustellen. Weil er also die Natur und »die Herrschaft des Zwecks« (das heißt die Herrschaft der moralischen Freiheit, für die die Kultur nur Vorspiel und Mittel ist) als absolut getrennt denkt, kann ihre Versöhnung nur am Ende eines niemals endenden historischen Prozesses stehen, dessen Rationalität undenkbar ist. Kants Schwäche liegt also darin, dass er zwei Elemente, die er verbunden wissen wollte, voneinander trennte und sie dann sich selbst überließ, so dass ihre Autonomisierung erwartungsgemäß dazu führte, dass sie aus dem Kausalitätsprinzip und damit aus der Rationalität herausfielen.

Das Konzept des borromäischen Knotens bewahrt nun den besten Teil der kantschen Anthropologie und übersteigt zugleich ihre Grenzen. Wenn ich sage, sie bewahrt das Beste, dann meine ich damit die Vorstellung einer gründenden Finalität des Normativen: Die Verknüpfung legt die Bestimmung des Menschen fest und zwar in dem Sinne, dass sie ihm sagt, was er tun muss, um ganz Mensch zu werden. Doch sie geht auch über die Grenzen der kantschen Anthropologie hinaus, indem sie die Vielzahl der verstreuten Begriffe, die Kant uns gibt, übersteigt. Die verschiedenen Elemente sind hier nicht erst im Laufe eines niemals endenden historischen Fortschritts dazu bestimmt, sich zu verbinden, vielmehr läuft der Prozess der Verknüpfung bereits jetzt und schon immer, und zwar *zugleich* als *Produktion* individueller menschlicher Subjekte und als Reproduktion des Kollektivsubjekts, also der menschlichen Gattung, innerhalb von Subjekten. Die Komponenten, die Kant als absolut getrennt voneinander begreift (entweder hält er den moralischen Zweck für wichtiger als den natürlichen oder aber er sieht den moralischen im natürlichen Zweck bereits impliziert), werden im Konzept der dreifachen borromäischen Verknüpfung als zugleich vereint und getrennt gedacht. Die Perspektive, die hier erreicht wird, ist eine *absolute* Sicht auf den Menschen, das Spekulative, indem

35 Ebd., VII 331, S. 688.

der Ort der Verbindung die Verbindung selbst ist und zwar in Form eines unendlichen Prozesses, der sich im Endlichen vollzieht.

Doch diese spekulative Sicht, die sichtlich mit der hegelschen Perspektive harmoniert,³⁶ darf nicht als definitiv gelten: Der unendliche Prozess, der sich im Endlichen vollzieht, ist nur dort wirksam, wo er Normen instituiert. Seine innere Notwendigkeit, die zugleich natürlich, subjektiv und sozial ist, kann nur im Modus des *Sollens* wirken. In diesem Kampf der Titanen schließt Kant Hegel ein, von dem er, wie wir gesehen haben, seinerseits eingeschlossen wird. Die transzendente Normativität der Referenz ist in der Tat der phänomenale Modus, in dem die Notwendigkeit, die der dreifachen borromäischen Verknüpfung des Biologischen, des Sozialen und des Subjektiven innewohnt, erscheint: Das Sollen ist der erforderliche Modus für das Erscheinen des *Begriffs*.

Übersetzung: Sabine Hackbarth

36 »Wie das Sonnensystem, so ist z.B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der Einzelne (die Person) schließt sich durch seine Besonderheit (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem Allgemeinen (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u.s.f. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte u.s.f. Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht,) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem andern Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, producirt sich und diese Produktion ist Selbsterhaltung. – Es ist nur die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben Terminorum, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.« – Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]. In: Wolfgang Bonsiepen/Hans Christian Lucas (Hg.) unter Mitarb. Udo Rameil: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke. Hamburg 1992, Bd. 20, S. 206 f. (§ 198).