

Gibt es Berührungspunkte zwischen dem Denken von Hannah Arendt und der Psychoanalyse? oder Arendtian and analytical spaces of acting: potential spaces of renewal?

**Diskussionsforum zum Festvortrag von Julia Kristeva
16. Dezember 2006**

Bettina Schmitz

Guten Tag, meine Damen und Herren, liebe Julia Kristeva. Ich möchte mit einer persönlichen Bemerkung beginnen, die, wie ich hoffe, auch von allgemeinem Wert ist. Als ich vor Jahren begann, Ihr Buch „Die Revolution der poetischen Sprache“ zu lesen, war ich ganz begeistert davon, denn es schien mir alles über Sprache zu sagen, was ich wissen wollte. Ihre Sprachtheorie ist zugleich eine Sprachpraxis, da sie sehr eng mit einer Praxis des Sprechens und Schreibens verknüpft ist, d. h. mit dem Prozess des Bezeichnens, dem Herstellen von Bedeutung, an dem wir alle als sprechende und manchmal schreibende Subjekte beteiligt sind. Natürlich kann ich in diesem Rahmen über all das nicht hinreichend ausführlich sprechen. In meinem Vortrag der vergangenen Woche habe ich versucht, die zentralen Gedanken von Julia Kristevas Sprachphilosophie vorzustellen. Ich möchte das heute nicht wiederholen. Heute möchte ich nur die Denkstruktur aufgreifen, die unter dem Begriff „Heterogenität“ zusammengefasst werden kann und sich durch ihr gesamtes Werk zieht, von den Anfängen bis hin zu den neueren Artikeln. Dies ist ein sehr fruchtbarer Ansatz, und ich bin versucht, ihn als Methode zu bezeichnen: Eine Methode, Gedanken und Ideen zu vereinen, die traditionell getrennt voneinander betrachtet werden. Ich meine damit das Verhältnis zwischen einem Innen und einem Außen, zum Beispiel dem Semiotischen und dem Symbolischen in Bezug auf die Sprache, wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Denkweisen, die Figur des Fremden oder die Zeit und das Zeitlose, „l'intemporel“, wie Sie in einem Ihrer neueren Artikel schreiben. Ausgehend von dieser kurzen Beschreibung einer Struktur, die meines Erachtens charakteristisch ist für Ihre Arbeit, möchte ich die Gelegenheit nutzen, Ihnen drei Fragen zu stellen. Es kommt mir ein wenig so vor, als seien Sie eine Fee, die mir drei Wünsche erfüllt, und natürlich sind die Wünsche einer Philosophin letztendlich Fragen.

Ich komme zu meiner ersten Frage: Im vierten und letzten Teil Ihres Vortrages stellen Sie mit Arendt die Philosophie der Aufklärung infrage. Ich möchte mich hier auf die Figur des Parias

konzentrieren. Wenn ich Sie richtig verstanden habe, so geht es darum, dass Arendt zufolge in unseren Zeiten nicht nur jüdische Menschen die Rolle des Parias innehaben, sondern ebenso Künstler und Intellektuelle. Dies lässt sich aus heutiger Sicht bestätigen. Ich möchte nicht die gravierende Gewalt gegen marginalisierte Menschen vernachlässigen, mit der Position am Rande der Gesellschaft ist jedoch auch ein bestimmtes Wissen verbunden. Meine erste Frage an Sie ist, ob Sie zustimmen würden, dass man diese Figur, die Idee des Parias, auf Frauen in patriarchalen Gesellschaften ausweiten kann. Ich stelle diese Frage, obwohl ich mir im Klaren darüber bin, dass es vielleicht eine gefährliche Frage ist, insofern, als Frauen mitunter eher geholfen ist, wenn dieses Thema nicht in einen explizit feministischen Zusammenhang gestellt wird.

Ich komme nun zur zweiten Frage: Sie haben aus Arendts Essay „Was ist Politik?“ zitiert, in dem sie den Zwischenraum zwischen denen, die am Raum der Politik, am Raum des Politischen, am Raum der Freiheit partizipieren betont, der, so möchte ich hinzufügen, auch ein Raum der Kreativität ist, die wir nicht nur für die Kunst brauchen, sondern wiederum für die Politik. Das hat mich auch an Ihren Aufsatz „L'intemporel“, das Zeitlose, erinnert; die reine Kreativität scheint genau dann sichtbar zu werden, wenn die Strukturen von Zeit und Bewusstsein auf dieses völlig andersartige Atemporale, auf das Zeitlose treffen. Sehen Sie hier irgendwelche Parallelen, Ähnlichkeiten, Verbindungen zu Hannah Arendt, die die Menschen als politische Wesen in der Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft verortet, so wie sie es in „Zwischen Vergangenheit und Zukunft“ und im letzten Kapitel von „Das Denken“ mit Kafkas Parabel bzw. Nietzsches Allegorie veranschaulicht?

In meiner dritten Frage geht es einmal mehr um Sprache. Sie haben das Aufeinandertreffen von Energie und Hermeneutik beschrieben, die Heterogenität von Trieb und Bedeutung. Das ist, was uns sprechen lässt. Was denken Sie in diesem Zusammenhang über den späten Heidegger in „Unterwegs zur Sprache“? Im Aufsatz „Das Wort“ zitiert er den deutschen Dichter Stefan George: „Kein Ding ist wo das Wort gebricht“, was bedeutet, kein Ding existiert, wenn wir keine Worte dafür haben. Ohne Wort existieren die Dinge nicht. Ich nehme an, Heidegger und Sie haben gemein, dass sie beide Sprache als Prozess betrachten; Sie explizit, Heidegger mit der Idee des „Unterwegssein“. Meine Frage ist: Würden Sie diesem Zitat von Heidegger zustimmen, oder würden Sie sagen, dass das genau der Punkt ist, an dem Sie unterschiedliche Wege einschlagen?

Julia Kristeva

Vielen Dank, Bettina Schmitz, für den anregenden Beitrag und die vielen Fragen. Es wird viel Zeit brauchen, sie alle zu beantworten, aber ich werde versuchen, mich kurz zu fassen. Zu Beginn haben Sie einige generelle Beobachtungen gemacht und anschließend drei Fragen formuliert. Es hat mich sehr beeindruckt, dass Sie etwas entdeckt haben, was sehr wichtig für mich ist, dass nämlich mein Versuch, etwas zur linguistischen Theorie beizutragen, mit einer Praxis verbunden ist. Welcher Art Praxis? Mit einer schöpferischen Praxis vor allem der poetischen Sprache, und mit der Praxis des Spracherlernens, des Spracherwerbs bei Kindern. Dies ist die eine Grenze von Sprache, wo sie ins Spiel kommt. Die andere ist die Praxis der Sprache und des Sprechens mit seelisch Erkrankten, wo es zum Beispiel um die Gründe geht, warum die Sprache versagt oder gänzlich verlorenght. Als ich begann, meine Arbeit über Mallarmé und Lautréamont zu schreiben, entdeckte ich, dass ich noch immer eine klassische Linguistin war – aufmerksam für die Phonologie Roman Jakobsons bis hin zu Chomskys „Generativer Grammatik“. Mir fiel auf, dass diese Linguistik die kreative Sprachpraxis, die wir „Stil“ nennen, nicht berücksichtigt. Ich hatte mit Chomsky eine Diskussion darüber, der sagte, Stil sei nicht Sprache, was in gewissem Sinne auch richtig ist. Hier kommen wir zu etwas, das Sie in ihrem Beitrag angesprochen haben: Wir haben von der Metaphysik, beginnend mit den Griechen, einige Kategorien geerbt, die bis heute vorherrschend sind in der analytischen Philosophie und der Linguistik, und denen zufolge Erfahrungen wie Sinnlichkeit, Gefühle, Triebe etc. im linguistischen Rahmen nicht berücksichtigt werden. Meine Intention war, den Bereich linguistischer Theorie zu erweitern und einige Beobachtungen einzufügen, die bedeutsam, aber nicht auf Bedeutung reduzierbar sind. Deshalb habe ich gesagt, dass Bedeutung ein Prozess ist, ein Bezeichnungsprozess. Ich habe dann einen Gedanken der bekannten Schule der Modisten, den Denkern der Modalität aus dem Mittelalter, aufgegriffen. Sie benutzten das Wort „signifiante“, Bedeutung, einen sehr dialektischen, prozesshaften Begriff, wobei das Suffix *-iance* den Prozess meint. Diesem Prozess der „signifiante“ habe ich zwei Aspekte, eine *Opposition* in Bezug auf die Sprache und eine *Praxis* von Sprache hinzugefügt. Die eine Seite der Opposition, das Semiotische, transportiert den Sinn; die andere ist das Symbolische. In meiner Adaption ist das Semiotische mit den Trieben verbunden, erscheint aber nichtsdestotrotz in Vokalisierung, so z. B. beim Sprechenlernen der Kinder in der so genannten Echolalie, also bevor sie Silben und Wortverknüpfungen usw. artikulieren können. Das Symbolische auf der anderen Seite ist bezogen auf die lexikalische

und syntaktische, auf die grammatische Ebene von Sprache. In den heutigen Sprach- und Kognitionswissenschaften scheint mir die semiotische Dimension vernachlässigt zu werden. Selbst dort, wo man den Gefühlen und Empfindungen Rechnung trägt gibt es die Tendenz, diese der Logik der Artikulationen einzupassen. Ich stehe Freud näher, der sagen würde, dass das Sprachsystem im Vorbewussten verankert ist und in der klassischen und zeitgenössischen Logik seinen Ausdruck findet. Im Semiotischen dagegen herrscht, linguistisch gesprochen, eine Logik der Metaphern und Metonymien, die vergleichbar ist mit den Mechanismen des Unbewussten nach Freud, nämlich Verdichtung und Verschiebung, welche immer mit den Triebregungen verknüpft sind.

Diese Modulation der linguistischen Theorie wie auch meine Forschungen zum Sprachstil und zur Sprachpraxis standen bei mir immer in Zusammenhang mit meiner Arbeit zu kritischen Situationen wie Sprachstörungen oder Psychosen.

Hier kommen wir auf die Problematik der Heterogenität zu sprechen, was auch notwendig ist, wenn wir die metaphysische duale Welt, wie Hannah Arendt sagen würde, neu fassen wollen. An dieser Stelle stoßen wir auf die von ihnen erwähnten Analogien zwischen meiner Arbeit Mitte der Siebzigerjahre, lange vor meinem Arendt-Buch, und einigen zentralen Denkbewegungen von Hannah Arendt selbst. Auch ohne expliziten Bezug auf Arendt war ich damals bemüht, wie die Philosophen, die versuchten, die Metaphysik abzubauen, der dualen Welt zu entkommen. Für Arendt ist das Sein nicht etwas Transzendentes, Jenseitiges. Das Sein ist vielmehr im politischen Zusammenhang, in unserem Erscheinen hier bereits mit enthalten.

Ich komme nun zu den Fragen. Die Problematik der Französischen Aufklärung in Bezug auf das jüdische Volk ist komplex, und ich kann sie hier nicht umfassend behandeln. Lassen Sie mich nur daran erinnern, dass Hannah Arendt die Idee des Parias, der Juden als Parias, von Bernard Lazare entliehen hat. Lazare hatte bemerkt, dass die von der Französischen Revolution ausgehenden Menschenrechte den Judaismus in das Judentum verwandelt hatten, das heißt, dass der Bezug zur Religion aufgehoben und das jüdische Volk auf einige psychologische und soziologische Charakteristika reduziert wurde. Diese Situation bewirkte einerseits eine Integration, auf der anderen Seite aber eine neuartige, tückische Ausgrenzung und Marginalisierung. In einem späteren Artikel von 1941 vertritt Arendt die Ansicht, dass es einige Gemeinsamkeiten gibt zwischen dem, was in Israel, und dem, was in Europa passiert, und besonders zu dieser Zeit mit dem Widerstand gegen das Naziregime verknüpft ist. Sie

schlägt zwei Richtungen der Reflexion vor. Die eine ist, eine Art von Universalität beizubehalten. Ich zitiere aus ihrem Artikel, der im November 1941 im „Aufbau“ veröffentlicht wurde: „Alle europäischen Nationen sind zu Paria-Völkern geworden, alle sind gezwungen, den Kampf um Freiheit und Gleichberechtigung neu aufzunehmen. Unser Schicksal ist zum erstenmal kein Sonderschicksal, unser Kampf zum erstenmal identisch mit dem Freiheitskampf Europas. Als Juden wollen wir für die Freiheit des jüdischen Volkes kämpfen, denn: „Wenn nicht ich für mich – wer für mich?“; als Europäer wollen wir für die Freiheit Europas kämpfen, denn: „Wenn ich nur für mich – wer bin ich?“¹ Es geht also um eine Art Balance zwischen dem Einzel-Sein und dem Teilnehmen an einem gemeinsamen Schicksal. Ich denke, das bleibt ein Ziel für jede Art von Singularität, die ihre Charakteristika behalten will, und gehört mit zu der Notwendigkeit, eine auf Unterschieden basierende Welt zu schaffen, die Welt nicht zu banalisieren, sie nicht zu robotisieren. Wenn wir andererseits jedoch nur an der Singularisierung haften, dann fehlt uns das Verbindende, das ihr so wichtig ist und für sie die Welt erst konstituiert. Dieses ist auch eine Art Universalität und unabdingbar. Im selben Artikel sagt Arendt, dass heute Künstler und Intellektuelle die Parias sein könnten, und wir sehen ja, wie die Situation heute ist. Die Marginalisierung von Künstlern und Intellektuellen hat sich in der modernen Welt noch verschärft. Wir treffen uns in kleinen Zirkeln, in Universitäten, und die Praxis des Denkens und Urteilens bleibt eine Randerscheinung, sie ist nicht eben beliebt, in dieser Zeit der Globalisierung und der Gesellschaft des Spektakels. Gleichwohl denke ich nicht, dass es unmöglich ist, einerseits diese partikulare Praxis aufrecht zu erhalten und andererseits, durch Verknüpfungen und Übersetzungen – was schwierig und vielleicht nicht jedem möglich ist – Verbindungen zur gemeinsamen Welt herzustellen. Das könnte man auch auf den Feminismus beziehen. Ich will nicht sagen, dass alle diese Singularitäten oder Gruppen Parias sind. Es gibt verschiedene Arten von Singularisierungen oder Marginalisierungen. So konnten wir vor einigen Jahren beobachten, wie im Namen der so genannten „political correctness“ versucht wurde, aus diesen Unterschieden einen militanten, exzessiven Streit, einen Kampf zu machen, der die beteiligten Gruppen nur noch stärker marginalisiert hat. Die Frage ist also: Wie kann man beharrlich sein im öffentlichen Raum, ohne dabei radikal zu werden im Sinne eines Ausschlusses anderer? Wie kann man pragmatisch sein, praktisch handeln in der Welt, ohne diese Gruppen mit ihrer Mythenbildung und ihrer exzessiven Militanz weiter zu marginalisieren? Dazu braucht es eine Art von Dialektik, einen politischen Sinn wie das Urteilen – kein Moderieren, sondern die *phronesis*, die Scharfsichtigkeit und Weisheit beim

¹ H. Arendt, Aktive Geduld, S.28, in: Vor Antisemitismus ist man nur auf dem Monde sicher, Piper, München 2000

Handeln. Ich denke, das spricht auch einige Feministinnen an, denn das Zurückweisen von Mutterschaft durch manche Aktivistinnen beispielsweise oder das Ablehnen von Männern, weil sie Phallokraten seien, hat etwas Exzessives. Solche Exzesse sind natürlich kritisiert worden und die Dinge entwickeln sich in eine andere Richtung. Doch es gibt da noch immer eine gewisse Gewaltbarkeit, und die sollten wir auch benennen.

In Ihrer zweiten Frage ging es um die Kreativität und das Zeitlose. Ich bin überzeugt davon, dass in dem Moment, in dem uns etwas Neues in den Sinn kommt, als Idee, als Kunstwerk, als Musik oder als Wort, die Grenzen unseres Selbst verschwinden. Unsere psychische Landkarte strukturiert sich neu, und dazu gehört die Dekonstruktion der Koordinaten von Raum und Zeit. In diesem Sinne gibt es im kreativen Prozess ein Moment des Zeitlosen, der Atemporalität. Für mich hängt das mit dem zusammen, was Freud über das Unbewusste gesagt hat, denn in seiner Vorstellung ist das Unbewusste zeitlos. Es gibt keine Zeit im Unbewussten, genauso wie es keine Verneinung im Unbewussten gibt. Alles kann nebeneinander stehen; man kann, in derselben Sequenz, seine Mutter vor vierzig Jahren sehen und das, was heute ist. Es gibt keine Temporalität, es gibt keine Verneinung, und wenn diese Atemporalität im kreativen Prozess auftaucht, so heißt das, dass man genau mit dieser Logik des Unbewussten in Berührung kommt. Dadurch hört man auf, banal zu sein und die Schemata der Alltagskommunikation ständig zu wiederholen. Das heißt, dass eine neue Art von Logik auftaucht, und das ist die Überraschung für einen selbst und für die Anderen, die an dem Prozess beteiligt sind. Sie haben mich auf die Idee gebracht, hier einen Vergleich zu ziehen: Wenn Hannah Arendt über die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft spricht, und sich dabei auf die Erfahrung von Zeit bei Nietzsche oder Kafka bezieht, ist es fast dasselbe – doch warum? Zoltán Szankay hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass Arendt und Freud auf verschiedene Weise, auf sehr gegensätzliche Weise, zur selben Periode europäischen Denkens gehören; zu den Philosophen – Menschen wie Freud waren keine Philosophen, aber mit den metaphysischen Fragen beschäftigt – die versucht haben, diese Kategorien, die wir von den Griechen geerbt haben, zu umgehen; sie nicht zu vermeiden, doch uns andere Wege des Denkens zu eröffnen.

Nun zur dritten Frage nach der Heterogenität von Trieb und Bedeutung. Verläuft dieses Konzept parallel zu Heidegger, wenn er Stefan George zitiert: „Kein Ding ist wo das Wort gebricht“? Nun, ich bin hier nicht mit Heidegger einverstanden. Vielleicht bin ich da näher an Hannah Arendt, die nicht vom Sein spricht, sondern es in die Welt hinein nimmt. Lassen Sie

es mich auf einer ganz pragmatischen, psychoanalytischen und empirischen, nicht auf einer philosophischen Ebene sagen: Wenn man ein kleines Kind beobachtet oder eine psychotische Person ohne Sprache, sieht man, dass sie sich der Welt sinnlich nähern, dass sich Gefühle und Reaktionen im Kind oder in der psychotischen Person entwickeln. Nichtsdestotrotz gibt es ein Verhalten, das durch Sprache vermittelt wird, durch die Sprache der jeweiligen Gemeinschaft; in einer Gemeinschaft mit Bären würden sie sich zum Beispiel nicht in der gleichen Weise verhalten. Dieses Sprachschema ist vielleicht in gewisser Weise genetisch ererbt, wir wissen es nicht, und vielleicht werden wir es nie wissen, doch es ist auch – und das ist wichtig für eine Beobachterin wie mich – der Rahmen, in dem sich das Kind oder die psychotische Person verhält. Gleichwohl benutzen sie es nicht aktiv, es ist eingeschrieben in ihren Gefühlen, in ihrem sinnlichen Verhalten, in ihrer Pragmatik, was in gewisser Weise bedeutet, dass ohne Worte nichts existiert, weil die Worte schon da sind. Doch es sind nicht die Worte als solche. Es ist eine Transformation dieses bedeutungsvollen Universums, in dem sich die Subjekte verhalten, in einer nicht-symbolischen oder semiotischen Weise. Und ich beziehe mich hier auf etwas, das Sie sehr gut kennen – meine Unterscheidung zwischen semiotisch und symbolisch. Die symbolische Ebene ist die Ebene der Worte. Worin liegt der Nutzen dieser Unterscheidung? Ich denke, es ist ein doppelter: Erstens, um die Aufmerksamkeit auf das Besondere der sinnlichen Erfahrung zu lenken, die als solche in den Humanwissenschaften nicht beobachtet und untersucht wird. Das ist eher die Sache der Psychoanalytiker. Wir hören unseren auf der Couch liegenden Patienten zu, und nach Lacan heißt das, wir hören dem Signifikanten zu. Doch die meisten von uns sind nicht aufmerksam für die sinnliche Erfahrung darin, für die Rhythmen, die Atmung, die Alliterationen, die Stimme etc., die als Teil der Kommunikation sehr wichtig sind. Bei einigen Patienten sind auch ihre alltäglichen sinnlichen Reaktionen sehr wichtig, seien es Geschmack oder Berührungen der Haut etc. Und ich kann mehr und mehr diese Ebene des Lebens und der Kommunikation interpretieren, die kein Signifikant, da nicht sprachlich, ist. Es ist etwas, das dem vorausgeht. Etwas Früheres, aber dennoch informiert durch die Schemata, in denen dieser lebendige Mensch sich bewegt. Aus der psychoanalytischen Perspektive müssen wir also, um die Betrachtung des Menschen zu erweitern, unsere Aufmerksamkeit auf diese spezielle Ebene lenken, ohne sie mit dem zu verwechseln, was über sie gesagt wird. Was ich über den Geschmack sage, ist nicht exakt der Geschmack. Und es ist interessant, mehr Informationen über den Geschmack selbst zu bekommen; durch das Sprechen natürlich, aber auch durch den Versuch, direkter heranzukommen, an eine Grenze zu kommen, wo die Worte für bestimmte Erfahrungen fehlen. Wenn wir diese Grenze erreichen, stoßen wir auf den

zweiten Nutzen meiner Unterscheidung: Entweder befassen wir uns mit der Kreativität, der symbolischen Kreativität, nämlich dann, wenn versucht wird, für eine sinnliche Erfahrung neue Worte oder neue Bilder oder neue Musik zu finden – und auf diese Weise die robotisierte Welt zu bereichern, welche auf zehn Sätze in der Fernsehshow beschränkt ist. Oder sich andererseits biologische Untersuchungen, Entdeckungen der neuesten Biotechnologie auf dem Gebiet der genetischen Bedingungen sinnlichen Verhaltens usw. anzuschauen. Also ein Vis-à-Vis mit der Biologie. Und nicht zu sagen, dass das, was ich über Empfindungen sage, die einzig mögliche Erfahrung ist, die ich damit machen kann. Im Anfang war das Wort, wie es im Evangelium heißt, doch vor dem Anfang ist ein anderer Anfang, und das setzt sich unendlich fort. Wir wären also gut beraten, uns in diesem Sinne als heterogener zu verstehen.

Lorenz Böllinger

Hallo, Frau Kristeva, ich freue mich sehr, Sie heute hier zu treffen. Es tut mir sehr Leid, dass ich gestern aufgrund eines familiären Problems nicht anwesend sein konnte. Ich habe aber Ihren Artikel gelesen und beziehe mich nun darauf. Er hat geradezu eine Flut von Eindrücken, Gedanken und Reflektionen, sozusagen von freien Assoziationen in mir hervorgerufen. Doch zunächst einige Worte zu meiner Person: In erster Linie bin ich Jurist, ich lehre Strafrecht und Kriminologie an der Universität Bremen. In Zweitqualifikation bin ich Psychologe und Psychoanalytiker, auch Mitglied der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung. Und so wie Sie Brücken bauen möchten, wenn ich das richtig verstehe, zwischen der Psychoanalyse, Philosophie und Politikwissenschaft, versuche ich Brücken zu bauen zwischen der Rechtswissenschaft, Kriminologie und der Psychoanalyse. Soweit zu meiner Person. Ich habe meinen Beitrag nicht sehr genau strukturiert, es sind, wie gesagt, eher freie Assoziationen mit einigen eingebauten Fragen.

Einführung

Julia Kristeva zufolge gründet sich Hannah Arendts „Denken in Bewegung“ in Ereignissen und in der Erfahrung. Es gelingt ihm, die Sackgassen der Subjektivität wie auch der Politik zu öffnen – und das effektiver als es die politiktheoretische Metasprache der Philosophen und professionellen Politologen vermag – indem es auf überraschende Weise die Aufmerksamkeit,

die Spannungen und die Debatte wiedererweckt, um so den „Kräften des Todes“ entgegentreten zu können. Auf eine frappierend moderne Art vertrat Arendt eine grundlegende Theorie der sozialen und individuellen Realität, in der diese sich über einen dynamischen, in der Erfahrung der Interaktionen zwischen Individuen, Gruppen, Ethnien, Nationen etc. gegründeten Prozess herstellt.

Hierauf baut Kristeva in den vier Themen ihres Vortrages auf. Zunächst arbeitet sie Arendts Position heraus, der zufolge „Denken und Urteilen, die Meinung allein die Gewalt besiegen“ könne und dass die Meinungen der Zuschauer und nicht die Wahrheit die unverzichtbare Basis der Macht sind. Ich glaube, dies wird im Kontext von Kristevas erweitertem Blickfeld auf die menschliche Entwicklung verständlicher. Mit ihrem „semiotischen“ Zugang werden Zeichen und Bilder, körperliche und affektuale Kommunikation zu Vorläufern der Symbole und der Sprache. Es scheint evident, dass diese Entwicklung nur in einem kontinuierlichen Interaktionsprozess stattfinden kann, in dem nicht nur die Mutter-Kind-Dyade, sondern ebenso der familiäre Kontext und insbesondere der Vater eine wichtige vorödipale Rolle spielen. Wenn die Intersubjektivität in diesem erweiterten Umfang gesehen wird, dann erst sind wir in der Lage, der Pluralität, die für unsere Welt und uns Individuen konstitutiv ist, Rechnung zu tragen. Und dies besser, als es bei anderen zeitgenössischen psychoanalytischen Zugängen der Fall ist.

Mit ihrem zweiten Punkt will Kristeva, so denke ich, uns über den Bedarf an diesem oben erwähnten „Denken in Bewegung“ bei Individuen und Gesellschaften aufklären. Es ist die Voraussetzung einer „kontinuierlichen Wieder-geburt“ und einer „Wieder-gründung“, die wesentlich sind, so Kristeva, um die im Zuge der Säkularisierung entstandene Leere kompensieren, und um Stagnation, Fundamentalismus und Totalitarismus vermeiden zu können. Wie auch immer, dies scheint mir etwas abstrakt und idealistisch zu sein, und sollte substanziell gefüllt werden mit Hilfe psychoanalytischer Modelle des Selbst und der zwischenmenschlichen Bezüge, ebenso wie mit Hilfe eines psychosozialen Blickwinkels auf die Bedingungen der jeweiligen individuellen und gesellschaftlichen Reflexionsmöglichkeiten.

Im theoretischen Zentrum ihres dritten Teils steht die Arendtsche Triade aus Autorität, Religion und Tradition, welche nach ihrer Schwächung durch die Säkularisierung nunmehr „neu-gemacht“ werden soll. Mit dieser Position liefere sie allerdings Gefahr, so Kristeva, als

eine repressive Konservative missverstanden zu werden, also ganz im Gegensatz zu dem, was sie eigentlich eröffnen möchte.

Auf diese drei Thematiken möchte ich meinen Kommentar fokussieren.

Psychoanalyse und Konstruktivismus

Kristevas Plädoyer für eine „Entmystifizierung der politischen Tradition“ und die Befreiung des politischen Feldes von den Wächtern der „Wahrheit“ scheint mir deckungsgleich zu sein mit dem zeitgenössischen epistemologischen Ansatz des Konstruktivismus. Das Konzept der Relativität und Konstruiertheit der Wahrnehmung, des Urteilens, der „Wahrheit“ und der „sozialen Realität“ auf Grundlage der Sozialstruktur und der Interessen sind gewiss ein weiterer Schritt, ein weiteres Niveau der Aufklärung. In diesem Zusammenhang macht Arendts Frage „Wer sind wir?“ im Gegensatz zu der Frage „Was sind wir?“ absolut Sinn. Neben Begriffen wie Ereignis, Erfahrung, Beziehung und Interaktion impliziert diese auch das „liebende Prinzip, das die Welt regiert“, wie Kristeva Arendt interpretiert. Oder, in psychoanalytischer Terminologie: libidinöse Kathexis und Sexualisierung. Wie auch immer, klingt die Annahme eines „Lebens als Liebe“ nicht etwas idealistisch, utopisch oder sogar religiös? Meint Kristeva damit etwas Ähnliches wie Freud mit seinem „Lebenstrieb“? Was ist dann mit dem „Todestrieb“? Wo werden Aggression und Destruktivität in dieser Vorstellung angesiedelt?

Eine andere Frage: Fasst man, mit Arendt, das individuelle „Subjekt als ein Ereignis und mitnichten als eine psychologische Diagnose der Dispositionen“, so deckt sich das sicherlich mit der Psychoanalyse, die Subjektivität und Identität als ein vorläufiges Ergebnis eines dynamischen Interaktions- und Sedimentationsprozesses zwischen *ego* und *alter*, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Individuum und Gesellschaft, begreift – strukturiert durch bestimmte typische Lebensverläufe, Lebensereignisse, Zufälligkeiten, durch soziale Strukturen und Bereiche. Aber ist dies nicht eine ziemlich abstrakte und idealistische Aussage angesichts der höchst substantiellen sozialen Interessen und Kräfte, die die Ereignisse, Lebensverläufe und Interaktionen überwölben?

Wenn Kristeva sagt, Arendt verkehre „unermüdlich ihre Melancholie und die Sackgassen der Moderne in eine Öffnung, eine Wieder-Geburt“ – heißt das nicht, dass eine Zerstörung externer und interner Strukturen stattfinden muss? Meint sie dies, wenn sie von der

„Erotisierung des Mörders der Mutter“ spricht? Andererseits sagt sie, Arendt befürworte eine Erneuerung der „greco-judeo-christlichen Trinität aus Autorität, Religion und Tradition“ – zwar nicht in dem Sinne, sie wieder herzustellen, sondern vielmehr um ihren Sinn zu re-initialisieren in ihrem eigentlichen *nucleus*, der Autorität nämlich“. Meint sie dies metaphorisch im Sinne klarer, stabiler Räume – Räume für Intersubjektivität, für Spiel und für Ereignisse – oder meint sie das eher im Sinne fester und idealisierbarer Mutter- und Vaterfiguren? Mir hat sie nicht recht plausibel machen können, warum es so etwas geben sollte wie ein absolutes „Bedürfnis zu glauben, welches unabdingbar ist bei der Herausbildung einer psychischen Identität, die über die primäre Identifikation mit dem liebenden Vater der persönlichen Vorzeit abläuft“. Birgt das nicht die Gefahr, die Übertragung, Idealisierung, Personalisierung und die Regression zu perpetuieren?

Und hat Arendt nicht einen viel moderneren, sagen wir Habermas'schen „Verfassungspatriotismus“ im Sinn, der die genannte Trinität beinhaltet und umfasst? Er verbindet grundlegende individuelle, (nicht externalisierte und personalisierte) menschliche Werte (wie z. B. aus dem Christentum), mit Methoden und Prozederes der Koexistenz und der Konfliktlösung, mit kritischem Abwägen und Selbstreflexion im Sinne des Konstruktivismus. Wäre damit nicht dem Aufklärungszweck besser gedient, den Kristeva zu Beginn ihrer Rede anführt: „die Fäden des Politikvertrages, der die Männer und Frauen regiert, in Schwingung zu versetzen?“ „Um die Autorität dessen, was uns (ver)bindet mit der Unberechenbarkeit jedes Einzelnen von uns ebenso zu versöhnen wie die Pluralität der Welt mit dem auf das Urteilen hin ausgelegten Leben des Geistes“? Vielleicht meint sie eben dies, wenn sie formuliert: „Die Fähigkeit, mit den Erscheinungen zu spielen ist integraler Bestandteil politischer Virtuosität – Spielregeln, wohlgeordnet, immer vorausgesetzt.“

Für mich bleibt es unklar, ob Kristeva sich Arendts Sicht anschließt, wenn diese sagt, „der Totalitarismus ist eher ein Produkt des modernen Atheismus denn ein sozio-historischer Prozess“. Ihn als einen zu bekämpfenden „böartigen Nihilismus“ zu etikettieren, könnte sich als eine gefährliche Aussage herausstellen, angesichts des heutigen wie auch des früheren religiösen Totalitarismus. Auch steht diese Aussage im Widerspruch zu ihrer berechtigten Warnung vor dem „hinter der Maske des Fundamentalismus aufkeimenden Totalitarismus“. Ist eine aufgeklärte, selbstreflexive Philosophie mit der Möglichkeit des endlosen, sophistischen Fragens, ist die Aufklärung nicht weniger gefährlich als ein religiöser Glauben, und diesem deswegen vorzuziehen? Dabei könnte die Psychoanalyse eine unverzichtbare

Rolle bei der Aufdeckung der unbewussten Übertragungen bei der Konstruktion der „Wahrheit“ und der sozialen Realität spielen. Meiner Meinung nach brauchen wir den Prozess der Selbst- und Interaktionsreflexion, diese Dekonstruktion der Prozesse der Wahrnehmung, des Theoretisierens und Wahrheitfindens mit Hilfe der psychoanalytischen Begrifflichkeit (v.a.: Übertragung, Spaltung, Verleugnung, Projektion, projektive Identifizierung). Libidinöse Kathexis kann es geben – einen Glauben, sich selbst, den Anderen, den Fremden, ethnische Subkulturen oder die gesellschaftlichen Interaktionsmechanismen wirklich zu verstehen. Obschon Hannah Arendt der Psychoanalyse offensichtlich skeptisch gegenüberstand, denke ich, dass wir genau dort ihre Methode und Inhalte wiederfinden können. Die Interaktion des „Wer“, der nur deshalb die Macht usurpieren und destruktive Gewalt ausüben kann, weil er unbewusst ermächtigt wird durch jene, die ihn, im Zuge eines dialektischen gegenseitigen Prozesses der Projektion, Externalisierung, Spaltung und Verleugnung unterdrücken – ein Prozess, den wir einen pathologischen kollektiven Borderline-Zustand nennen könnten.

Julia Kristeva

Vielen Dank, Professor Böllinger. Ich begrüße Ihren Beitrag sehr, der zum Teil meinen Ansichten sehr nahe, aber teilweise auch kritisch ist. Ich bin sehr froh, auf diese Kritik eingehen zu können, denn ich nehme an, dass sie von einigen anderen Leuten geteilt wird. Sie haben am Anfang gesagt, zumindest habe ich Sie so verstanden, dass Sie bei mir einen Versuch ausfindig gemacht haben, Hannah Arendt in eine psychoanalytische Begrifflichkeit zu übersetzen. Ich werde niemals versuchen, das zu tun, denn ich denke, dass es unmöglich ist. Doch ich habe versucht zu zeigen, dass es einige Entsprechungen zwischen ihrem Denken und dem Reich der Psychoanalyse gibt. Arendts Denkweise ist, wenn auch kein System, doch ziemlich autonom und in sich geschlossen, und meiner Meinung nach ist es nicht ratsam, etwas zu tun, was bei amerikanischen Wissenschaftlern sehr verbreitet ist, nämlich zu behaupten, dies ist äquivalent zu jenem. Es gibt keine Äquivalenzen. Man kann sagen, dass es einige Ähnlichkeiten gibt, einige Resonanzen, doch niemals Äquivalenzen, ganz besonders nicht mit der Psychoanalyse. Wie Sie wissen, hasste Arendt die Psychoanalyse. Sie betrachtete sie als eine scheußliche Doktrin – ich denke, das war ein Missverständnis, aber nichtsdestotrotz war das ihre Meinung.

Lorenz Böllinger

Oder möglicherweise war es ein Widerstand...

Julia Kristeva

Ja, vor allem Widerstand! In meinem Buch habe ich einige persönliche Gründe für diesen Widerstand zitiert, die mit ihrer Kindheit zusammenhängen, ihrem Verhältnis zum Vater und Großvater, zur Mutter etc. Doch wir können hier nicht ihre Analyse machen, denn sie hat uns nicht darum gebeten, und es wäre sehr übergriffig. Aber vor allem denke ich, dass, mehr als es Widerstand war, ihr vielleicht einige Informationen gefehlt haben; in Anbetracht der amerikanischen Psychoanalyse sah sie in der Analyse eine Generalisierung von Symptomen am Werk, so wie beispielsweise die Medizin Organe generalisiert oder für einen Arzt jeder dasselbe Herz hat, so hat jeder denselben Ödipus-Komplex – daher ist sie nicht in der Lage, die Besonderheit des Einzelnen zu erklären. Ich stimme aber mit Ihnen in einem grundsätzlichen Punkt bezüglich einiger Verbindungen zwischen Hannah Arendt und der psychoanalytischen Forschung überein, der damit zusammen hängt, dass das Individuum für sie immer in einer Interaktion ist, im *inter-esse* ist, und diese Interaktion ist ein Feld der Ereignisse. Es gibt also psychische Realitäten und kollektive Realitäten, und diese logische Tatsache der Konstruktion des Individuums hat einige Konsequenzen für die historische Zeit, die eine Zeit der Ereignisse ist, mit Zäsuren, Revolutionen, Krisen etc. Ich stimme Ihnen mit Nachdruck zu, dass die heutige psychoanalytische Bewegung nicht die Chance ergreift zu zeigen, wie sehr unser Verständnis des „Menschen im *inter-esse*“ sich im Sozialen auswirken könnte. Obschon es auch ein schwieriges Unternehmen wäre, in unserer Gesellschaft der Show und des Spektakels. Die Psychoanalytiker haben sich sehr stark von der politischen Bühne zurückgezogen, und wenn sie sich einmischen, dann in einer unverständlichen Sprache, die zu technisch ist, zu subjektiv, und die gesellschaftliche Probleme meidet. Da zeichnen sie lieber ein lustiges Porträt dieser und jener politischen Figur. Und das ist in gewisser Weise etwas sehr Kriminelles für künftige Psychoanalytiker, die sich in diese Szenerie werden einmischen müssen.

Was ich mache – quasi vis-à-vis mit dem, was Sie mit Kriminellen tun – ist zu versuchen, einige psychoanalytische Ansichten in ein anderes Feld der Ausgrenzung zu übertragen, der

Ausgrenzung von Behinderten. Als Präsidentin des *Conseil national handicap* (Nationaler Rat der Behinderten, d. Ü.) ist das eine sehr schwierige Aufgabe, denn in der Öffentlichkeit, im Fernsehen oder Radio, können wir nicht in einer psychoanalytischen Sprache sprechen. Wir müssen sozialer und pragmatischer sein und in einer psychologischeren Art mit Familien oder Sozialarbeitern sprechen, und auch auf ihre Bedürfnisse nach materieller oder finanzieller Unterstützung etc. eingehen, auch um Gewalt gegen Behinderte und deren Ausgrenzung zu verhindern. In diesem Sinne kommt es hin und wieder vor, dass ich nicht psychoanalytisch spreche – denn die psychoanalytische Sprache würde in Bezug auf behinderte Menschen von verletztem Narzissmus, von Kastration oder von ihrer Todesangst sprechen. Das lässt sich sehr schwer auf die öffentliche Bühne bringen. Wir müssen also eine Umgestaltung vornehmen, eine sehr feinfühligere Strategie entwickeln, um uns in der Öffentlichkeit zu äußern. Doch nun noch einmal zum Politischen. Sie haben über mein Interesse an Hannah Arendts Begriff der Meinung gesprochen – mit seiner Meinung auf der politischen Bühne in Erscheinung zu treten. Und Sie haben gesagt, und Sie haben Recht damit, dass es etwas mit dem Teilen von Affekten zu tun hat, von Empfindungen, Angst, Freude etc. Das ist etwas sehr Wichtiges für mich: Es reicht bis hin zu dem, was wir vorhin über das Semiotische gesagt haben und über die Aspekte der Persönlichkeit, die nicht explizit auf der Ebene der Sprache ausgedrückt werden, sondern dem Verhalten inhärent sind.

Lassen Sie mich eine Sache ansprechen, die mir in den Sinn kam, während ich Ihnen zugehört habe. In der modernen Politik haben wir ein neues Phänomen; Sie haben es hier in Deutschland, wir in Frankreich haben es – weibliche Führungspersonen in der Politik, Präsidentin, Premierministerin etc. Jenseits positiver Aspekte dieser weiblichen Figuren in der politischen Landschaft, wie ihrer Kompetenz und der Tatsache, dass sie die Geschäfte auf eine pragmatischere Weise leiten, gibt es eine zusätzliche Eigenschaft, die mir auffällt. Ich denke hier an Ségolène Royal, an die Tatsache, dass sie durch ihr Verhalten, ihre Ansprache, ihr Lächeln und ihre Gestik, durch die Art, wie sie ihre Botschaft zum Ausdruck bringt, zwei Arten von Subtexten transportiert. Sie haben das angesprochen. Der eine ist mit der Nation verknüpft, denn es gibt Körper und Sprachen, die zu einer nationalen Gemeinschaftlichkeit gehören, die hier nicht derart unterdrückt wird wie im technokratisch-männlichen Diskurs von Politikern. Und obwohl es kein nationalistischer Diskurs ist, gibt es eine auf die Nation bezogene, unterbewusste Botschaft, die beim Publikum ein Wohlsein auslöst. Die Leute sehen ihre nationale Identität gespiegelt in diesen Frauen, die sich, sagen wir, mütterlich verhalten – nicht direkt mütterlich im Sinne von „sich kümmern um“, sondern indem sie auf ihre Weise

ein Spiegel dessen sind, was der gemeinschaftliche Körper, was die Tradition, was das Image ist. Ebenso ist da ein Subtext, der mit der religiösen Tradition zusammenhängt, und der Begeisterung und Glaubwürdigkeit verheißt – ich glaube daran, dass in diesem Land etwas Gutes passieren wird, und ich lasse dich darauf vertrauen, dass du daran teilhaben wirst. Das ist auch eine Art von sub-lingualer Botschaft, die eine populäre, aber nicht populistische Einigung hervorbringt. Und das könnte gefährlich sein.

Lorenz Böllinger

Das ist im Habermasschen Konzept nicht enthalten...

Julia Kristeva

Nein. Zu Habermas werde ich noch kommen, denn als gute Freunde teilen wir uns ein Apartment in den Vereinigten Staaten, aber das ist alles, was wir teilen. Abgesehen von Freundschaft. Nun komme ich zu den Punkten, an denen größere Unstimmigkeiten zwischen Ihnen und mir bestehen und die einer Klärung meinerseits bedürfen. Wenn ich sage, dass Hannah Arendt eine Wiedegründung der Triade aus Autorität, Tradition und Religion versucht, so ist das eine Kurzformel von mir. Sie hat das nirgendwo explizit so gesagt hat, aber ich denke, es zieht sich durch ihr gesamtes Werk, von „Vita activa“ bis hin zu ihrer Trilogie². Doch für mich ist das auch eine Diskussion mit Philosophen wie Ricoeur, der die Bedeutung von Hannah Arendts Interesse an Autorität, Religion und Tradition erkannt hat und dachte, dass es zwei Einstellungen dazu gibt: Entweder die, die primär die Position von Claude Lefort ist, dessen anti-kirchlicher Einstellung zur Tradition Sie nahe stehen, wenn ich Sie richtig verstanden habe, und die auch – dialektischer vielleicht als bei ihm – die meine ist. Claude Lefort sagt im Wesentlichen, dass wir uns wegen der Auflösung, der Verbindungen zu Tradition, Autorität und Religion mit einer Leere konfrontiert sehen. Auf welcher Basis können wir nationale oder politische Gemeinschaften bilden? Wir haben keine Basis, denn früher war die Basis das Christentum, der Judentum oder der Islam etc. Für viele Leute, wie

² Gemeint sind die zwei Bände über „Das Leben des Geistes“ (Bd.1 Das Denken, Bd.2 Das Wollen), die von einem dritten Teil mit dem Titel „Das Urteilen“ komplettiert werden sollten. Arendt verstarb jedoch vorher. Erhältlich ist ein Rekonstruktionsversuch durch Ronald Beiner, der dafür vornehmlich Vorlesungsmanuskripte editierte. (d. Ü.)

für uns, existiert eine solche Basis nicht; andererseits führt uns die multikulturelle Gesellschaft vor Augen, dass es zwar etliche Religionen gibt, jedoch keinen gemeinsamen Hintergrund. Es gibt also eine Leere. Leforts Antwort darauf ist, dass wir auch keine solche Grundlage brauchen. Auf unbestimmte Zeit können wir uns mit vorübergehenden Übereinkünften behelfen. Heute haben wir *ein* Gesetz, diskutieren dieses Gesetz, und übermorgen werden wir ein anderes Gesetz haben und dieses diskutieren und eine andere Übereinkunft treffen usw. Es gibt also vorübergehende demokratische Übereinkünfte in einer Debatte. Das ist die eine Ansicht. Ricoeur hingegen sagt, das ist unmöglich, zu riskant und zu schwierig – die Leute folgen uns nicht, sie glauben nicht an die Politik. Sie sagen, diese Übereinkünfte sind plump und unbefriedigend, und in diesem Fall werden die Übereinkünfte auch nicht wirklich befolgt. Wir müssen also die Tradition erneuern. Und hier komme ich und sage, man kann die Tradition, die Autorität und die Religion nicht als solche wieder aufnehmen. Das ist es nicht, was Hannah Arendt sagt. Sie nimmt diese Triade ernst, doch sie interpretiert sie, sie ist unterwegs, sie schlägt keine neue Art von Religion vor, keine neue Art von Tradition oder Autorität; sie sagt hingegen, in einer Art Foucaultschen Herangehensweise, dass wir als Einziges die Archäologie dieser Tradition ernst nehmen und sie Tag für Tag, Schritt für Schritt neu interpretieren müssen. Vom jeweiligen Standpunkt aus, von der Rechtswissenschaft oder der Philosophie, der Anthropologie oder der Psychoanalyse müssen wir versuchen herauszufinden, was sie bedeutet und wie wir sie an diese oder jene konkrete Situation anpassen können. Ich denke, das ist die einzige Position, die wir akzeptieren können, und ich will erklären, warum ich das denke: Anders können wir nicht weitergehen in der modernen Welt des dritten Jahrtausends, denn wir haben heute eine neue Situation, die sich von der Zeit vom Ende der Französischen Revolution bis zum 11. September 2001 unterscheidet. Heute leben wir in einer anderen Zeit, und wir müssen dieser neuen Situation Rechnung tragen, die zum einen durch den Aufstieg der Fundamentalismen charakterisiert ist, zum anderen durch die Entwicklung neuer Kommunikationsmittel, durch die Gesellschaft des Spektakels usw. In diesem Zusammenhang ist meine Haltung, die auch die Ihre ist, zu sagen, dass, nachdem wir die Verbindungen zu Tradition, Autorität und Religion gelöst haben, nun die Menschenrechte der einzige Ersatz sind, was aber nicht ausreichend ist. Ich bin eine Anhängerin der Menschenrechte, vollkommen. Deshalb war auch gestern die Menschenrechtsorganisation anwesend, denn ich denke, sie leisten die einzige praktische Hilfe. Aber wir sind Philosophen, wir sind Denker, und auch wir müssen diesen Menschen helfen. Wir können uns nicht darauf zurückziehen zu sagen, wir sind Philosophen und denken in der Universität, und bitte, NGOs, geht ihr doch nach Afghanistan, das ist eure

Sache. Es ist an uns, eine Art neues Denken zu entwickeln, das diesen Menschen hilft, die sich in ihrem Handeln einer neuen Menschlichkeit stellen.

Wir haben, von den Griechen und dem Christentum bis zur heutigen Philosophie und den Humanwissenschaften, eine lange Tradition der Interpretation. Diese Intelligibilität müssen wir sowohl auf die Erfahrungen in unserer eigenen Kultur wie, diese in ihrer Andersheit ernstnehmend, auf die fremden Mentalitäten richten. Es geht darum, in dieser Konfrontation und Interaktion den Sinn unserer Universalität zu erweitern und komplexer zu machen, ohne den Anspruch auf individuelle Freiheit und den Respekt vor dem einzelnen Menschenleben, hier insbesondere der afghanischen Frauen, preiszugeben.

Eine neue Menschlichkeit also, die schon einmal da war und deren uralte Bedeutungen – vom Standpunkt der Aufklärungsphilosophie aus gesehen, der wir alle angehören – nun wieder auf die vorderste Bühne kommen. Welche sind diese uralten Bedeutungen?

Sie haben gesagt, dass Sie an die Menschenrechte glauben – mir ist aufgefallen, dass Sie das Wort „glauben“ sehr häufig verwenden. Was heißt das – glauben? Sie haben dieses Wort benutzt, das Wort gehört zur religiösen Tradition. Es bedeutet, wir haben einen Glauben. Und hier war Ihnen Habermas, entschuldigen Sie, einen Schritt voraus, als er einen Pfad eingeschlagen hat, der uns nach wie vor offen steht. Ich bin jedoch mit seinem Schritt auch nicht einverstanden. Er hat Ratzinger getroffen, bevor dieser Papst wurde; im Wesentlichen sagte Habermas, dass wir, weil wir keine universelle moralische Grundlage haben, Glaube und Vernunft miteinander aussöhnen müssen. Wenn ich Habermas richtig verstanden habe – Ratzinger jedenfalls war mit ihm sehr einverstanden – so müssen seiner Ansicht nach diejenigen, die sich zur Vernunft bekennen, mit denen, die sich zum Glauben bekennen, eine Art Gentleman's Agreement treffen, die Spaltung als solche aber aufrechterhalten. Das ist nicht meine Meinung. Ich sage, dass im Laufe des 20. Jahrhunderts und vielleicht auch schon davor, Menschen wie Hannah Arendt, Heidegger, Freud und einige andere, versucht haben, diese Spaltung zwischen Glauben und Vernunft neu zu denken. Freud ist weder Glauben noch einfach Vernunft im Sinne des Rationalismus. Nehmen wir die Angst, den Glauben, Enthusiasmus, Borderline-Persönlichkeiten, Gewalt: All diese Dinge, die nicht auf eine simple Art rationalisiert werden können. Man muss andere Vorstellungen einführen, was wir mit dem Erweitern psychoanalytischer Konzepte versuchen, wobei wir bis an die Irrationalität heranreichen, und sie in eine Rationalität, die einen größeren Spielraum bietet, integrieren. Bitte, sagen wir zur öffentlichen Meinung, bitte nehmt dieses Öffnen der menschlichen Vernunft seitens der Tradition des 18. und 19. Jahrhunderts ernst. Das geschieht auch in der

kreativen modernen Kunst: In ihren Installationen und abstrakten Gemälden präsentiert sie keinen Glauben an einen Gottvater oder etwas Jenseitiges, sondern es gibt den Versuch, eine andere Art zu denken, zu leben usw. aufzubauen, mit Leiden und mit Enthusiasmus. Dass da etwas Anderes unterwegs ist, das haben wir zu interpretieren und der Öffentlichkeit zu überbringen.

Ich will das an dieser Stelle nicht lange ausführen, denn es wäre sehr kompliziert, und ich habe schon ganze Bücher darüber geschrieben. Doch auf zwei Dinge möchte ich hinweisen, denn Sie haben etwas gesagt, das ich zwar verstehe, aber nicht teile. Sie haben gesagt, dass es gefährlich sein könnte, sich auf Tradition, Autorität oder Religion zu beziehen. Ich denke, wir müssen dieses Risiko eingehen, ohne ihm zu erliegen. Ich versuche, den unbewussten Nutzen zu deuten, den wir aus der Autorität oder dem Glauben ziehen können, um nur von diesen beiden zu sprechen. Als es vor einiger Zeit die Aufstände in den französischen Vorstädten gab, habe ich in einem Magazin namens „Marianne“ einen Artikel darüber und über die Krise der Adoleszenz geschrieben. Sie haben etwas bemerkt, was in Übersee und vielleicht auch in Europa nicht verstanden wurde: Dass die so genannten *beurres*, die arabischen Jugendlichen der zweiten Generation, die französische Gesellschaft nicht vom Standpunkt irgendeiner Religion aus zurückweisen. Das sind keine religiösen Unruhen. Es ist auch kein Aufstand einer Gemeinschaft; es geht nicht um arabische Community gegen schwarze Community oder so etwas. Sie wollten anerkannt werden. Sie wollten die Werte der Republik teilen. Sie sagten, dass sie nicht als vollwertige Bürger anerkannt werden. Sie haben Symbole der Republik angegriffen – Schulen, öffentliche Verkehrsmittel, die Polizei. Einige von ihnen, weil sie gewalttätig sind, aber andere, weil sie denken, dass sie nicht anerkannt werden. Meiner Meinung nach ist das etwas sehr Symptomatisches nicht nur für diese Jugendlichen in den Vororten, sondern für alle Jugendlichen – sogar für die wohlhabendsten unter ihnen, die nicht an den Krawallen beteiligt sein werden, aber magersüchtig oder zu borderline-Persönlichkeiten werden oder psychosomatische Probleme bekommen. Warum? Weil die Adoleszenz die Phase ist, die ein Ideal braucht. Die die Anerkennung durch eine ideale Instanz braucht, die ich, mit Freud, den idealen Vater der persönlichen Vorzeit nenne. Das ist aus einem sehr kurzen Absatz seiner Schrift „Das Ich und das Es“. Es hat mich sehr überrascht, dass in der Psychoanalyse bis dahin keine Notiz davon genommen wurde. In meinem Buch „Geschichten von der Liebe“³, das ich in den Achtzigerjahren geschrieben habe, bin ich ausführlich darauf eingegangen, und mittlerweile diskutieren wir in der

³ J. Kristeva, Geschichten von der Liebe, Ffm., 1989

Psychoanalytischen Gesellschaft sehr viel darüber – mit André Green zum Beispiel, und anderen. Freud hat diese Figur des idealen Vaters entdeckt, und er hat sie noch vor dem ödipalen Vater eingesetzt. Der ödipale Vater ist der Vater des Verbots, er macht die Gesetze. Er sagt, bitte rühre deine Mutter nicht an, das ist verboten, ich sage, was gut und was schlecht ist, und du wirst mir Folge leisten. Nun gut, wunderbar, wir brauchen diesen Vater, doch Freud sagte noch mehr: Vor diesem Vater ist noch ein anderer Vater, eben der ideale „Vater der persönlichen Vorzeit“. Dieser ist ein liebender Vater, und mit ihm identifizierst du – männliches oder weibliches Subjekt – dich imaginär, symbolisch, denn er erkennt dich an, er sagt: Gut, mein Sohn, meine Tochter. Und diese veränderte symbolische Verbindung ermöglicht es dir, dich von deiner Mutter zu distanzieren und dich aus der Abhängigkeit vom Uterus, vom Körper, vom Mütterlichen, heraus zu begeben. Das ist der Beginn der Autonomisierung. Und diesen idealen, liebenden Vater haben einige Religionen oder Älteres imaginiert und verehrt. Religionen tun einige, tun viele falsche Dinge, wie zum Beispiel die Inquisition, aber es funktioniert, denn sie antworten damit auf gewisse innerpsychische Bedürfnisse. Und ich denke, dass dieses Bedürfnis essentiell für die Errichtung eines lebendigen psychischen Apparates ist: Kinder zeigen dieses Bedürfnis, an die Rede der Eltern zu glauben; um dann später, natürlich, gegen sie zu protestieren.

Die Kinder in unserer Gesellschaft brauchen diesen liebenden Vater, jedoch haben Väter nicht viel Zeit, zu Hause zu sein; sie meinen aber, die Rolle des Vaters des Verbots und des Gesetzes bekleiden zu müssen etc. Obschon, wie wir wissen, die väterliche Funktion heutzutage eine Veränderung erfährt, da neue Formen der Väterlichkeit aufkommen und junge Väter andere Vorstellungen über Väterlichkeit haben, ist es doch wichtig, diesem Bedürfnis nach dem liebenden Vater Beachtung zu schenken, auch in unserem Bildungssystem. Gerät z. B. ein Jugendlicher in eine Krise und fühlt sich wie in einem leeren Raum, weil niemand sein Bedürfnis nach einem Ideal erkennt, dann können wir uns fragen: Gibt es da einen Sozialarbeiter oder einen Lehrer, der ein solches Ideal dem Kind anbieten kann, der ihm sagt: „Ich glaube an dich, du kannst das schaffen“? Wie Sie sehen, besteht meine Herangehensweise in einer Archäologie der Autorität und der Religion: nicht um diese zu wiederholen, sondern um dem psychologischen Bedürfnis, das ich entdeckt habe, in neuen Formen, in neuen Einstellungen Rechnung tragen zu können. Ich werde nie fordern: gebt dieser Jugend eine neue Religion; sondern, dass wir die Menschenrechte zu etwas machen müssen, an das man glauben kann. Und dazu müssen sie von jemandem vermittelt werden, der respektvoll mit den Leuten spricht, so wie es der ideale Vater macht. Wer von uns ist dazu in der Lage? Das ist von größter Bedeutsamkeit im sozialen Bereich, denn oft verhalten wir

uns wie Technokraten und schreiben anderen vor, was zu tun ist; wir handeln nicht im *interesse*, um mit Hannah Arendt zu sprechen. Soweit zu diesem Aspekt des Glaubens.

Ich schreibe gerade ein Buch über die Heilige Theresia von Avila, und ich denke, ich werde eine Menge Leute, Leute wie Sie z. B., damit schocken, die sagen werden, Kristeva ist bigot geworden, eine Erzkatholikin, was absolut nicht der Fall ist. Ich habe versucht, einige Aspekte dieser Kultur, deren Erben wir sind, zu verstehen, um herauszubekommen, wie man Menschen dazu bringen kann, der Versuchung des Fundamentalismus zu widerstehen. Dazu müssen wir den Nutzen und die Fallen unserer Tradition verstehen. Ich habe darüber in Italien gesprochen, und mein Herausgeber sagte, das sei sehr interessant, damit sollten wir uns mal genauer befassen. Das Ergebnis ist ein Buch, das vor ein paar Tagen in Italien erschienen ist. Es enthält einige Artikel von mir und ein Interview mit dem Titel "Bisogno di credere"⁴, „Das Bedürfnis zu glauben“. Um deutlich zu machen, warum ich das erwähne, möchte ich einen kleinen Exkurs in die Religionsgeschichte machen: Im Allgemeinen gehen wir, die wir an Religionsgeschichte, Judaismus und Christentum, interessiert sind, davon aus, dass Glauben und Christentum zusammenhängen, heißt es doch: *credo quia absurdum*. Man kann glauben, dass es die Auferstehung gibt, dass die Jungfrau Maria jungfräulich war usw. Man muss es sogar glauben. Im Judaismus dagegen gibt es keinen solchen Glauben, er ist rationaler, denn es geht um die Geschichte des Volkes Israel. Das ist in gewissem Sinne wahr, aber es ist nicht vollkommen wahr. Wenn man sagt, *Schm'a Jisrael*⁵, hör' mir zu – man kann niemandem zuhören, wenn man ihm nicht glaubt. Wenn man zuhört, muss man glauben. Wenn Kinder ihrem Lehrer nicht zuhören, so gilt das als Verhaltensauffälligkeit; sie können sich nicht konzentrieren und nicht den Sinn dessen erfassen, was gesagt wird, sie hören nicht zu. Aber das ist deswegen so, weil sie nicht an das Wort, den Satz, an die Botschaft glauben, die ihnen übermittelt werden soll. Sie vertrauen nicht. Glaube und Vertrauen gehen Hand in Hand. Mit diesem Beispiel möchte ich verdeutlichen, dass es ein anthropologisches Bedürfnis gibt zu glauben, das vorreligiös ist. Und vorpolitisch. An diese Phänomene müssen wir mithilfe der Anthropologie, mithilfe der Religionswissenschaft herankommen. Und damit die Menschenrechte erweitern, ohne sie zu verwerfen. Wir müssen in die Menschenrechte etwas wie ein Vermächtnis der Tradition einfügen, dass, ich wiederhole, neu interpretiert werden muss.

⁴ J. Kristeva, *Bisogno di credere*, Rom, 2006

⁵ *Schm'a Jisrael (Höre Israel)*: Die Anredeformel Mose' an das Volk Israel im Alten Testament

Sie haben sich auf ein Zitat von Hannah Arendt bezogen, das ich vorgetragen habe, in dem es um Atheismus und Nihilismus geht. Wie Sie wissen werden, gab es in den USA, genauer gesagt an der Universität von Notre Dame, die politikgeschichtlich-transzendente Schule, die von Waldemar Gurian und Eric Voegelin geleitet wurde. Die beiden waren amerikanische Juden russischer Herkunft und sind zum Christentum konvertiert. Als Hannah Arendt ihr Buch über Imperialismus und Antisemitismus veröffentlicht hatte, luden sie sie an die Universität von Notre Dame zu einer Diskussionsveranstaltung ein. Sie meinten dabei festzustellen, dass Arendts Kritik an der Säkularisierung in dieselbe Richtung ging wie ihre eigenen Ansichten – mit der expliziten Aussage nämlich, dass die Shoah, der Holocaust, weniger die Folge eines sozio-politischen Prozesses seien, als vielmehr Produkte der Aufklärung. Zwar hat Arendt in der Tat nie geleugnet, dass ein bestimmter Atheismus zum Niedergang der Ethik beigetragen hat. Aber sie insistiert darauf, dass das totalitäre Phänomen einzigartig ist, und dass kein vorhergehendes Ereignis, sei es aus dem Mittelalter oder dem 18. Jahrhundert, als „totalitär“ bezeichnet werden könne. Und ebenso grenzt sie ihre philosophische Untersuchung sorgfältig von jedweder religiösen Positionierung ab, indem sie die politische Inanspruchnahme eines „Göttlichen“ eben dem von ihr bekämpften, bösartigen Nihilismus zuordnet. In diesem Sinne sind Sie, wenn Sie die Religion als Antwort auf ein politisches Problem nutzen wollen, ein Nihilist. Einfach weil die Religion eine andere Bedeutung hat, und keine politische. Gestern habe ich zitiert, was sie gesagt hat, und ich zitiere es noch einmal: „Diejenigen, die aus den schrecklichen Ereignissen unserer Zeit schließen, dass wir aus politischen Gründen zu Religion und Glauben zurückzukehren haben, scheinen mir zu zeigen, dass ihnen genauso viel Gottesglauben fehlt wie ihren Gegnern.“⁶ Religion kann also kein Ersatz für politischen Sinn sein.

Nun noch eine Antwort auf das, was Sie über das Individuum gesagt haben und über die Gefahren, die in einer Überschätzung des Individuums liegen könnten. In der Perspektive Arendts ist das *quid*, das „Wer“, dem Individuum selbst niemals verfügbar. Sichtbar und offenkundig ist es für die Anderen. Das heißt, Individuum ist man nicht für sich selbst. Anders bei Heidegger, bei dem gerade das Eigene für sich virtuos sein kann, während das

⁶ Hannah Arendt, Brief an E. Voegelin, in: Über den Totalitarismus, Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953, Berichte und Studien Nr.17, S. 49, Hrsg. H.A.-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden, 1998

Mitsein zum Banalen gewendet wird. Bei Arendt wissen die Anderen, wer du bist. Das *quid*, die *eccitas*, ist eine Botschaft, die sich in der Meinung der Anderen materialisiert. Der Andere ist der Besitzer deiner Identität im Sinne von Übertragung und Gegenübertragung; der Patient weiß nicht, wer er selber ist – der Analytiker weiß es in der Interaktion. Es gibt also weder in Hannah Arendts Szenario noch im psychoanalytischen Denken einen Egozentrismus. Wenn Sie sagen, die multiple Realität müsse konstruiert werden durch die Affekte, Interpretationen usw., denke ich, dass sie in Arendts Verständnis des *inter-esse* schon enthalten ist, und das ist auch die psychoanalytische Auffassung. Als Psychoanalytiker wissen wir zudem, wie konflikthaft das *inter-esse* ist, was auch Arendt immer sehr betont hat. Sie bezieht sich auf Augustinus, um das *quid* als ein liebendes Individuum einzuführen, was wiederum der Freudschen Vorstellung entspricht – das Individuum ist von Beginn an ein liebendes. Ist es das nicht, heißt das, dass es ihm nicht gelungen ist, in der Dreiecksbeziehung von Vater – Mutter – Kind zu *sein*.

Die jüdische Bibel schildert mit Nachdruck diese Konfliktivität in der Abfolge der Generationen, mit der ganzen Bedeutung, die der Zeugung, den Familien und Clans beigemessen wird. Augustinus reflektiert diese konflikthafte generationelle Abfolge in der Welt zwischen Geburt und Tod – was Arendt aufgreift: In dieser Welt, zwischen der Geburt und dem Tode, und nicht nur für die Liebe Gottes, der nicht auf dieser Erde weilt.

Auch Freud nimmt diese „jüdische Abfolge“ ernst und versucht diese, neben seinen Erkenntnissen über das Seelenleben aus den Analysen, in die Kultur der Aufklärung, der er sich verpflichtet fühlt, einzufügen.

Von Hegels Herr-Knecht-Dialektik hat Freud – mehr im- als explizit – das gewaltsame Grundmuster dieser Konflikte aus Liebe und Hass ererbt. Auf der Ebene der Hysterie bekommen wir es damit zu tun: mit dem dialektischen *quid* zwischen dem sadistischen und dem masochistischen Begehren. Doch Sie haben sehr deutlich und richtigerweise darauf hingewiesen, dass die moderne Psychoanalyse nun auch die Borderline-Symptome, die Entsymbolisierung, die Selbstzerstörung und darüber hinaus einige psychosomatische Erkrankungen, die nicht symbolisiert werden können, eingeführt hat. Wir müssen diese neuen Erscheinungsformen der Gewalt deuten und diese Deutungen der öffentlichen Sphäre wieder zur Verfügung stellen. Denn das soziale Band funktioniert nicht automatisch. Das müssen wir verständlich machen. Die Marginalisierten, seien es behinderte Menschen, seien es bestimmte sexuelle Vorlieben, die nicht so genannt konventionell oder modern sind, oder seien es Kriminelle – sie gehören zur Menschheit, sie sind Teil des menschlichen Prozesses, oder des Liebesprozesses. Und ohne ihn zu banalisieren, muss er gedeutet werden.

Ute Vorkoeper

Liebe Frau Kristeva, ich möchte mich weniger auf Ihr Werk beziehen, sondern versuchen, zunächst grob mein Interessensgebiet zu skizzieren und mein Interesse, und dann ein paar Fragen formulieren, die hoffentlich einige noch nicht diskutierte Aspekte ansprechen: Das Erscheinen des „Wer“, Revolten der Paria-Rolle und, vielleicht, die Beziehung zwischen Konservatismus und Revolte.

Mein Interesse ist die aktuelle Kunst, Gegenwartskunst, deren Vermittlung und Verbreitung. Das heißt, ich kuratiere Ausstellungen, veranstalte Symposien, Projekte, und ich schreibe über Kunst. Das tue ich in der festen Überzeugung, dass Kunst und der Kunstkontext generell, Reservoirs sind innerhalb der massenmedialen Unterhaltungskultur oder, wie Sie es genannt haben, in der robotisierten Welt; Reservoirs, um exemplarische oder einzeln vollzogene Erfahrungen, Formulierungen und Umgangsweisen mit den menschlichen Angelegenheiten wahrnehmen, neu denken und debattieren zu können. Ich befasse mich damit, Kunst zu vermitteln, weil ich davon überzeugt bin, dass – wie Sie es auch formuliert haben – sie eine unverzichtbare Gabe an das politische, soziale und einzelne menschliche Leben ist. Eine Gabe, die sowohl von der andauernden Reflexion oder Selbst-Reflexion des einzelnen Subjekts, einer Gesellschaft und ihrer Institutionen spricht als auch dazu auffordert.

Um es ganz deutlich zu sagen: Ich bin absolut nicht an so genannter „politischer Kunst“ oder „sozialer Kunst“ interessiert, ebenso wenig an politischer Korrektheit, wie sie in verschiedenen Konzepten der Cultural Studies oder Visual Cultural Studies angemahnt wird. Ich bin vielmehr an bestimmten Arbeiten interessiert, Arbeiten mit einer bestimmten Gemeinsamkeit. Da es hier nicht möglich ist, Beispiele zu zeigen, versuche ich das Unmögliche – eine Beschreibung von Strukturen. Die Arbeiten, an die ich denke, und von denen ich meine, dass von ihnen etwas Stiftendes ausgehen könnte innerhalb der globalisierten Gesellschaften – diese Arbeiten können als bewahrte und sich wiederholende Performances beschrieben werden, als Ereignisse in Wiederholung. Sie werden meistens aufgeführt in Kunst-Räumen und nutzen diese Kunst-Räume als Bühnen oder Settings für das Handeln und das In-Erscheinung-Treten des Künstlers oder der Künstlerin *und* der Betrachter/innen. Zu ihren wesentlichen Eigenschaften zählt, dass sie meist transmedial,

prozesshaft und temporär sind, bewegliche Bilder verwenden oder gesprochene, geschriebene Sprache. Meist sind es flüchtige Medien, angefangen mit Fotografie, Video bis hin zu datenbasierten Formen. Man könnte solche Arbeiten „Handlungswerke“ nennen, aber nicht in dem Sinne, dass in ihnen das traditionelle Werk durch Handlung ersetzt würde, sondern vielmehr so, dass sie eine Kreuzung zwischen Handeln und Werk *sind*. Im Gegensatz und Vergleich zum klassisch-modernen Begriff des „Werks“ in der Kunst, das eher als autonome und objektive Entität verstanden wird, die dem Betrachter gegenüber steht, sind solche Arbeiten offen zu den BetrachterInnen, sie umgeben ihn oder sie, schließen ihn oder sie ein, spielen sich in Begegnungen ab, in wiederholbaren Begegnungen.

Ein weiterer Punkt ist, und ich denke, das ist nicht zufällig so, dass viele dieser Arbeiten von Künstlerinnen stammen. Was daran besonders wichtig ist, ist weniger, dass sie von Künstlerinnen geschaffen wurden, sondern dass diese offenen Werkformen heute stärker wahrgenommen und Künstlerinnen damit mehr beachtet werden als wenn sie in klassischen Werkformen arbeiten. Sowieso ist, wie sie wissen, die Relation von männlichen und weiblichen Künstlern, bezogen auf das, was auf dem Markt ist und was gesehen wird, nicht bei fünfzig zu fünfzig Prozent.

In Ihrem Vortrag haben Sie eine Parallele gezogen, offensichtlich und produktiv, zwischen der psychoanalytischen Kur und Arendts emphatischem, offenen Konzept der politischen Sphäre. Ich möchte meine Frage entlang des Begriffs der „Öffentlichkeit“, wie Sie es gesagt haben, entwickeln. (Ihr Hinweis auf das „(Er)Öffnende“ in **diesem Begriff hat mir sehr gut gefallen, dass es sowohl das in sich birgt, was es trägt: die Menschen und die Öffnung auf die anderen.**) Während Arendts Verständnis der Öffentlichkeit, die politische Sphäre in der heutigen diversifizierten und globalisierten Welt der Medien mehr und mehr verdeckt oder verborgen und unerfahrbar ist, scheint mir das Konzept der psychoanalytischen Kur ein Konzept für einen Raum des lebendigen psycho-politischen Austausches und des Erscheinens des „Wer“ darzustellen. Allerdings ist die psychoanalytische Kur nicht nur eine intime Erfahrung, sondern zudem die Sphäre der Wenigen, derjenigen, die sie dringlich benötigen, und jener, die immer schon die Privilegierten sind.

Ich vermute, meine Frage zeichnet sich bereits ab: Denken Sie, dass die hier beschriebenen Arten von künstlerischen Arbeiten vielleicht exemplarische psycho-politische Sphären bilden, in denen sie, in denen wir singuläres In-Erscheinung-Treten verfolgen können? Und dies in

einer Öffentlichkeit, die womöglich beide Seiten überschreitet: sowohl die intime analytische Situation als auch die unendliche global-politische Öffentlichkeit. Denn die Kunst-Begegnung findet in Institutionen statt, die durch Traditionen strukturiert sind, gegen die diese Kunstwerke ihrerseits revoltieren, d. h. gegen die tradierte Art der Präsentation, gegen den Marktwert und so weiter. Und würden Sie eventuell zustimmen, oder nein, vielleicht ist es eher eine Frage: Wie kam es dazu, dass es speziell in den 1970er und 1990er Jahren innerhalb der Institutionen diesen Raum gab, in dem Frauen in Erscheinung treten konnten? Und zum Schluss: Diese offenen Werkformen bewegen sich stets zwischen Sprach- und Bilddiskurs bzw. verschränken beide miteinander. Eröffnet dieses Überschreiten des verbalen Diskurses, gerade weil es in sich einen Widerstand gegen die den Massenmedien eigene Verflüssigung und Nivellierung bewahrt, neue Möglichkeiten für den (politischen) Dialog, die wir als ein sehr wichtiges Feld der Erfahrung betonen und vorantreiben müssen? Etwa in der Art, wie Sie es hier bereits umrissen haben?

Julia Kristeva

Vielen Dank. Das waren eine Menge Fragen, und ich fürchte, wir werden nicht genügend Zeit haben, ihnen ausführlich nachzugehen. Ich will als erstes versuchen, etwas zu der Verbindung zu sagen, die Sie hergestellt haben zwischen der psychoanalytischen Kur als einem Ort, das Intimste zu teilen, es öffentlich zu machen, und anderen Arten von öffentlichen Auftritten wie beispielsweise Ausstellungen, Installationen usw. Ich denke, Sie haben Recht, es gibt etwas Vergleichbares bei einem Kunstwerk. Was immer es sei, klassisch oder modern. Es ist ein Teil autoanalytische Erfahrung darin. Beispielsweise die Künstlerin, von der Sie mir erzählt haben, zerlegt sich selbst teilweise und setzt sich auf vielfältige Weise wieder zusammen. Das ist eine lang andauernde Arbeit an sich selbst, eine autoanalytische Arbeit; gleichzeitig behält sie das nicht für sich, sie stellt sich aus, was bedeutet, dass sie ihr Denken einem Urteil aussetzt, um Arendts Vokabular zu verwenden. Sie haben gefragt, ob dieses Auftreten in der Öffentlichkeit durch gewissermaßen zerbrechlichste und gar traumatische persönliche Darbietung, eine speziell weibliche Erfahrung ist. Nun, so scharf haben Sie es nicht formuliert, aber Sie haben gesagt, dass in jenen Jahren vermehrt Frauen in diesem Bereich in Erscheinung getreten sind. Einige Feministinnen sagen, dass diese Art der Darstellung einiger Installationen keine Repräsentation von Identität, sondern etwas Verstreutes sind, indem sie

etwa bloße Bestandteile eines Dinges oder Buchstaben etc. zeigen. Ist das weiblicher oder nicht? Ist das Ihr Anliegen oder stelle ich es zu grob dar?

Ute Vorkoeper

Ja, das ist zu grob. Es geht mir um die Art, wie einige Künstlerinnen Institutionen gebrauchen oder missbrauchen. Dafür wurden sie beachtet; ich möchte nicht sagen, dass das „weiblich“ ist. So etwas widerstrebt mir...

Julia Kristeva

Das ist auch für mich der Punkt. Es gibt eine gewisse Kontinuität, zu den Beginnen beispielsweise, religiösen Frauen im 16. Jahrhundert, die unter anderem in Belgien und den Niederlanden gelebt haben. Bei ihnen wir finden wir eine ziemlich große Ähnlichkeit zur modernen Kunst, wie z. B. bei Annette Messager oder...

Ute Vorkoeper

Anna Oppermann.

Julia Kristeva

Anna Oppermann, ja. Vor einigen Jahren war ich Mitglied der Jury bei der Biennale in Venedig, und wir haben den Preis an Bob Wilson verliehen, der zwar etwas ganz anderes präsentiert hat, aber durchaus im Sinne des Verlustes der Grundlage, des Verlustes der Tradition. Wir wurden dazu aufgefordert, einen Raum zu betreten, der vollständig schwarz war, und anstelle von etwas Festem war da eine Art Schwamm. Man musste seine Schuhe ausziehen und auf diesem Schwamm gehen, und man hatte den Eindruck, in etwas eingehüllt zu sein, da war keine Erde mehr, nichts Festes. Gleichzeitig drehte sich eine Art von Calder-Skulptur; und da war die Skulptur einer Person, die einen Sklaven repräsentierte, mit

geschorenem Haar, und die im Licht einer Art sehr hellen Sonne stand; in einem Papier wurde uns erklärt, dass das eine Art Folter sei, die in irgendeiner Gesellschaft eingeführt wurde, um Menschen dazu zu bringen, fortzugehen, ihre Herkunft zu vergessen und ihre Traditionen, ihre Sprache, Ihre Erinnerung – und das ist der Mangel an einer Grundlage. Was wir tun müssen, wir modernen Menschen, die wir keine Sklaven sind, aber die wir auch einer Grundlage entbehren, ist, das war meine Idee, die Situation zu deuten. Und Frauen sind heute eher imstande, diese Art von Zersplitterungen der Orientierungsmarken, Traditionen, Autoritäten etc. zu präsentieren. Die Frage ist, tun sie das in derselben Weise wie Männer? Nun, das ist eine offene Frage. In meiner Trilogie „Das weibliche Genie“⁷ habe ich es zunächst vermieden, zu sagen, dass es etwas Spezifisches im weiblichen Genie gibt; und hier möchte ich auch nicht behaupten, dass die Frauen, die diese moderne Kunst schaffen, eine spezifische Haltung haben, wenn sie sich in Institutionen begeben und wenn sie sie nutzen, um sich Anerkennung zu verschaffen. Ich denke, es gibt da ein neues Phänomen – sie erscheinen dort, und sie werden anerkannt. Doch um diese Frage beantworten zu können, müssten wir konkrete Analysen, Rekonstruktionen vornehmen. Doch vielleicht war das nicht Ihre Frage?

Ute Vorkoeper

Es geht mir eher um die Weise, einen „Raum“ zu revoltieren. Vielleicht kommt das von der Rolle des Parias, über die wir gesprochen haben, und das ist nicht in erster Linie eine Geschlechterfrage...

Julia Kristeva

...sondern eine allgemeine Situation.

Ute Vorkoeper

⁷ J. Kristeva, Das weibliche Genie, Bd. 1 Hannah Arendt, Bd. 2 Melanie Klein, Bd. 3 Colette

Und deshalb war es für mich ein Beispiel für das Wechselspiel zwischen Tradition und Revolte.

Julia Kristeva

Ohne den Geschlechteraspekt. Das beschäftigt mich sehr, denn wie ich in meinem Buch über die Revolte⁸ geschrieben habe, haben wir ein sehr bedeutendes Problem, und ich bin nicht sicher, ob ich eine Antwort darauf habe; denn einerseits ist die Revolte, wie Dany Cohn-Bendit gestern aus einer meiner Betrachtungen zitiert hat, unentbehrlich für die Konstruktion des Individuums. Das ist die ödipale Revolte, das Kind muss sie durchleben, und der Künstler oder die Künstlerin macht dasselbe auf seine oder ihre Art, in Bezug auf die Tradition und in dem Maße, wie die Institution es aushalten kann. Doch andererseits können wir sehen, wie die Revolte von der Institution wieder eingeholt wird, auf zweierlei Wegen: Eine Person, ein Künstler, wird berühmt, und er oder sie wird anerkannt, und wenn er oder sie anerkannt ist, wird er entweder als Anführer einer neuen Welt, eines neuen Weges angesehen. Die Leute sehen nicht, was er tut, es ist bloß ein neuer Markt; entweder wird er auf die eine oder andere Art reich, oder er wird abgelehnt, hört sozusagen auf zu existieren. Das ist eine Art Vermarktung der Revolte. Es ist etwas, das mit Künstlern passiert; natürlich auch mit Schriftstellern, aber vor allem in den visuellen Künsten. Doch das Problem erstreckt sich auf die Revolte als solche, beispielsweise in den verschiedenen linken Bewegungen. Was ist mit denen, die in der Position der Revolte verharren, zum Beispiel nicht mit der Regierung kooperieren? Sie sind in einer Randposition, die die Notwendigkeit einer Differenz, einer radikalen Differenz, aufrechterhält, aber eben marginalisiert ist. Es gibt dazu verschiedene Haltungen...

Ich möchte nun über die politische Situation, politische Gruppen sprechen, zum Beispiel Gruppen wie *Attac* oder andere Globalisierungskritiker, die eine radikale Position vertreten; es ist fast wie mit dem Buhmann, der die öffentliche Meinung ängstigt, aber sich nicht an der Führung des Sozialen beteiligen will. Das ist eine sehr verfahrenere Situation. Es findet ein Einschreiben der Gewalt in die öffentlichen Sphären statt – Banalisierung der Gewalt will ich nicht sagen. Wir brauchen eine Art Dialektik, um einerseits die Existenz dieser Gruppen zu sichern, und gleichzeitig benötigen wir eine Deutung, die einige Aspekte dieser Gewalt in den

⁸ J. Kristeva, *Pouvoirs et limites de la Psychanalyse*, tome 2, *La Révolte intime*, Paris, Fayard, 1997

Spielraum der Institutionen, seien es künstlerische oder politische Institutionen, einführt. Wir brauchen eine Art von Dazwischen-kommen. Und hier ist der Grund für die Krise der Avantgarden im literarischen und künstlerischen Bereich und die Krise der politischen Avantgarden, der radikalen linken Bewegungen. Manche ihrer Mitglieder halten sich fortwährend am Rand des Politischen auf, und existieren nur in einer Art aggressivem Kampfgeist; andere wiederum versuchen, sich einzumischen. Die Folge ist, dass diese Bewegungen sich spalten, immer unbedeutender werden, ohne wirklich in die politische Sphäre einzugreifen oder sich auf sie zu beziehen. Das steht außer Frage.

Ute Vorkoeper

Genau. Oder anders ausgedrückt: wie viel Revolte kann beispielsweise in die Welt der Pop-Kultur, in eine Welt, die einem breiten Publikum zugänglich ist, aufgenommen werden? Ich denke, bis zu einem gewissen Grad gibt es das...

Julia Kristeva

Deshalb habe ich mein Buch „Sinn und Un-Sinn der Revolte“⁹ genannt.

Antonia Grunenberg

Bevor ich an Adrienne Goehler übergebe, möchte ich mich kurz unter die Rednerinnen mischen. Ich komme auf den von Ihnen, Frau Kristeva, erwähnten Bernard Lazare und sein Konzept des Parias zurück. Bernard Lazare war ein Dichter, er gehörte der symbolistischen Bewegung an. Wie kommt das – was ist das für eine seltsame Mischung: ein religiöser Mensch zu sein, ein Dichter, ein politischer Journalist, ein Mann, der auf die Barrikaden geht. Das Konzept der Parias, betrachtet aus der Perspektive von Bernard Lazare, ist etwas, wo man den Standort ständig wechselt. Mal bist du ein Dichter, mal bist du ein religiöser Mensch, ständig wechselst du die Perspektive. Es bleibt eine Randperspektive, doch du kannst Dinge sehen, die sich dem, sagen wir, Sozialdemokraten des 19. Jahrhunderts oder dem

⁹ J. Kristeva, Pouvoirs et limites de la Psychanalyse, tome 1, Sens et Non-Sens de la Révolte, Paris, Fayard, 1996

zionistischen Bürokraten der 1890er Jahre nicht offenbaren. Ich denke, dass der Paria ein sehr sehr komplexes Paradigma ist und wert, sich weiter damit zu beschäftigen.

Julia Kristeva

Sie haben Recht, denn wenn wir "Paria" sagen, meinen wir die etymologische Bedeutung des Wortes – im Wesentlichen etwas oder jemand, der ausgeschlossen ist, wie bei den indischen Kasten oder einer Person am Rande der Gesellschaft. Doch ich denke, wenn sich Hannah Arendt in dem Abschnitt über den Imperialismus¹⁰ auf diesen Begriff bezieht, in ihrer kritischen Darstellung der säkularisierten französischen Gesellschaft, die die Juden zu Parias abstempelt, geht es ihr nicht darum, die Komplexität dieser Erfahrung nachzuvollziehen. Natürlich entspricht der Paria dem, was Sie die Perspektive von Bernard Lazare genannt haben. Doch als er das erlebt hat, hat er sich in eine Art kaleidoskopische Persönlichkeit verwandelt, wie bei einem Porträt von Picasso. Wir können es aus verschiedenen Perspektiven betrachten. Er war ein Dichter, ein Symbolist, ein religiöser Mensch, wie Sie gesagt haben, in gewissem Sinne ein militanter Jude usw. So kann er von diesen verschiedenen Standpunkten aus seine Identitäten infrage stellen und ist in keine von ihnen eingesperrt. Ich bin nicht so oder so oder so oder so, ich wandle mich immerzu.

Antonia Grunenberg

Und "Ich" bin nicht.

Julia Kristeva

"Ich" bin nicht, ja. Gestern haben wir ein anderes Zitat von Hannah Arendt diskutiert. Sie war eine große Proust-Leserin. Und sie hat einen Satz von Proust genommen, der wie sie ein sehr ironischer Autor war; er besagt im Wesentlichen, dass die Franzosen Shakespeares Hamlet-Ausspruch „Sein oder Nichtsein“ umgewandelt haben in „einer von ihnen sein oder nicht einer von ihnen sein“. Dazugehören. Ich weiß nicht, wer ich bin, aber ich weiß, wo ich

¹⁰ In: H. Arendt, Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, München 1996, S. 273-601

dazugehöre. Arendts Ansicht nach ist das eine Kritik an den Clans, den Gruppen, den Salons, den geschlossenen Gesellschaften, der für sie typischen Hierarchisierungen wegen; alle glauben, dass sie die Besitzer der Tugend, der Wahrheit usw. sind. Und Arendts Idee war, ganz wie Prousts, dass wir nicht dazugehören müssen. Aber wir müssen wissen, wer wir sind – und werden doch nie zu einer einzigen Antwort gelangen, weil das „Wer“ beweglich ist, in dem Maße, wie es von meinen jeweiligen Fähigkeiten abhängt, *verschiedenen* Ereignissen, dem Wandel anzugehören. Das ist das „Leben des Geistes“ im Leben der Gesellschaft. Dafür war Bernard Lazare ein Beispiel.

Adrienne Goehler

Weil es schon so spät ist, möchte ich nur eine präzise Frage stellen: Ich habe mich sehr mit Hannah Arendts Konzept der Arbeit beschäftigt und damit, was mit einer auf Arbeit gründenden Gesellschaft passiert, wenn es keine Arbeit mehr gibt. Wir haben also nicht nur eine Leere der verschiedenen Strukturen, worüber wir schon gesprochen haben...

Julia Kristeva

...Religion, Autorität und Tradition...

Adrienne Goehler

...und so weiter, und Adoleszenz und Nationalstaaten, die sich in post-nationale Identitäten gewandelt haben, was auch immer das ist. Ich interessiere mich dafür, welche Vorstellung eine Psychoanalytikerin hat über eine Gesellschaft, in der Gott sich in Arbeit verwandelt hat – wie einige deutsche Philosophen sagen: „die Gottheit der Arbeit, und ihr wohnt kein Gott mehr inne“ – was machen wir damit? Was machen wir mit dieser Leere? Ich denke, das ist eines der wichtigsten Themen unserer Zeit, denn Deutschland ist total durch die Identifikation mit Arbeit strukturiert. Und gibt es keine Arbeit, gibt es keine Identität. Mehr oder weniger kann man das so sagen.

Julia Kristeva

Kinder und Küche.

Adrienne Goehler

Diese Frage interessiert mich, denn einige Leute sagen, die Idee von Hannah Arendt – Wehe der Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgeht, das einzige, worauf sie sich versteht – könnte auch die erratische Basis dessen sein, was wir in der aktuellen Diskussion das Grundeinkommen nennen. Also, dass man ein Recht hat zu existieren, auch ohne Arbeit und ein eigenes Einkommen zu haben. Doch das ist eine andere Diskussion. Wie füllen wir diese Leere, die in ganz Europa durch die Situation auf dem Arbeitsmarkt entstanden ist?

Julia Kristeva

Ich bin mir nicht sicher, ob es an der Psychoanalyse ist, diese Frage zu beantworten, sie beschäftigt sich nicht direkt mit diesem Thema. Ich werde versuchen, etwas dazu zu sagen, doch ich bin nicht sicher, ob ich Ihnen einen Schlüssel zur Lösung anbieten kann. Ich denke, wir müssen den Begriff der Arbeit in die andere Arendtsche Triade einfügen – in Arbeiten, Herstellen und Handeln. In ihrer Vorstellung gerät das Arbeiten in Verruf, weil es den Menschen zu einem Produzenten um des Überlebens willen macht. Ich muss arbeiten, um mir Dinge kaufen zu können und um dann mit den Dingen zu leben, die ich gekauft habe. Und das ist das Minimum, die unterste Plattform des Menschseins, die sie zwar als Entwicklungsschritt betrachtet, doch nur als sehr kleinen Schritt; und von dieser Seite her macht sie ihre grundlegende Kritik am Marxismus auf, die besagt, dass Marx die Menschheit auf eine arbeitende Menschheit reduziert hat, auf das *animal laborans*, was eine sehr enge Auffassung ist. Dann gibt es bei Arendt eine weitere Stufe, das Herstellen, das ein entwickelteres Produzieren ist; das Musterbeispiel dafür ist das poetische Schaffen, es könnte das Schaffen verschiedenster Produkte sein, also eine Art Werk. Und die beste aller Beschäftigungen, die vornehmste, weil sie die Dimensionen von Pluralität und Erinnerung einbringt, ist das politische Handeln, wie es unsere Freunde von der NGO machen – ins

Ausland gehen und sich dort um die Leute kümmern usw. In der modernen Gesellschaft haben wir das Phänomen der Arbeitslosigkeit, niemand hat mehr Arbeit. Ich denke, in Frankreich sieht es sogar noch schlimmer aus als in Deutschland.

Adrienne Goehler

Aber Sie gehen besser damit um als wir in Deutschland. Deutschland identifiziert sich sehr viel stärker über die Arbeit. Ich meine klassische Berufsarbeit.

Julia Kristeva

Genau. Wir haben ein sehr großes Problem damit in Frankreich, aber es wird nicht so drastisch empfunden, nicht als ein Ausradieren der Menschenwürde. Warum? Eine Freundin von mir, Viviane Forrester, hat ein Buch geschrieben, es heißt „Der Terror der Ökonomie“¹¹. Sie sagt darin im Wesentlichen, dass es ein barbarisches Denken über die Menschheit sei, jeden von uns zum Arbeiter machen zu wollen. Wir sollten nicht darauf reduziert werden, sie ist kein höchstes Gut, sie ist nicht Gott. Doch es reicht nicht, einem Arbeitslosen dies zu sagen. Wenn Leute keine Arbeit haben, muss man entweder eine Arbeit für sie finden oder ihnen eine andere gesellschaftliche Würde oder einen gesellschaftlichen Nutzen geben, wie Kunst zu machen, die in irgendeiner Weise entlohnt oder honoriert wird. Oder eine Art von Arbeit, wie Politik oder sonst etwas zu machen. Das Problem ist also, welche Art von gesellschaftlicher Anbindung könnte – nicht das Arbeiten ersetzen, denn es wird immer irgendwelche Arten von Arbeit geben – aber die Würde jener, die arbeiten, mit der Würde jener, die aus verschiedenen Gründen nicht arbeiten können, in einen Ausgleich bringen? Ich bin an dieses Problem im Zusammenhang mit behinderten Menschen gelangt, denn einige von ihnen können arbeiten, und was sie tun können, ist ziemlich begrenzt. Als wir im letzten Jahr ein neues Gesetz bezüglich Behinderter diskutiert haben, habe ich gesagt, lasst diese Leute nicht um jeden Preis arbeiten. Warum denkt ihr, dass sie ihre Würde daraus beziehen, dass ihr sie irgendetwas abstempeln lasst und ihnen sagt, ihr seid nützlich, und ihr werdet bezahlt, und das ist es dann? Warum versucht ihr nicht lieber, ihre Kompetenzen zu fördern? Zum Beispiel können einige Behinderte singen und Theater spielen anstatt zu stempeln.

¹¹ Viviane Forrester, Der Terror der Ökonomie, Wien, 1997

In Chicago habe ich einen Künstler, einen behinderten Künstler getroffen, dem sie eine Arbeit gegeben haben, weil sie nicht verstehen konnten, warum er Kunst macht und was es bedeutet; sie sahen keinen gesellschaftlichen Nutzen darin. Anstatt also diese künstlerische Tätigkeit zu fördern, die kein Arbeiten, sondern ein Herstellen ist, ließen sie ihn etwas sehr Primitives und Unwesentliches tun. Nun, meine Antwort auf Ihre Frage wäre erstens, so viel Arbeit wie möglich zu schaffen, um allen, die arbeiten wollen und müssen, die Möglichkeit dazu zu geben. Aber zusätzlich eine neue Art von Philosophie zu entwickeln, sei sie nun eher metaphysisch oder psychoanalytisch auf unserem Bedürfnis gegründet, unserer Begeisterung und Bereitschaft zu lieben, zu glauben etc. Eine andere Art von Anerkennung also, die nicht darauf beruht, ob man in diese oder jene Arbeit eingebunden ist. Das hängt nicht nur von der Möglichkeit ab, diese Philosophie auszuarbeiten, sondern auch von der Möglichkeit der jeweiligen sozialen Gruppe, denjenigen, die nicht arbeiten, einen Ausgleich zu geben, Renten oder andere Formen von Solidarität. Wir fordern für die behinderten Menschen das „Recht auf einen Ausgleich“, das nicht als Wohltätigkeit betrachtet wird, sondern eben als ein Recht. Wir müssen das tun, um die Leute, die nicht arbeiten, fühlen zu lassen, dass sie ein Recht auf diese öffentliche Solidarität haben. Das löst nicht das Problem der Arbeit, und die große Herausforderung für die modernen Gesellschaften in Westeuropa wird sein – wegen der Verlagerung von Arbeitsplätzen etc. – neue Arten von sozialem Tätigsein zu finden.

Adrienne Goehler

Ja, doch wenn Sie mit all den Experten sprechen, werden Sie zu hören bekommen, dass nur jene, die eine reguläre Arbeit haben, die einen Arbeitsplatz besitzen, in der Lage sind, soziale, politische, NGO-Arbeit und was auch immer zu leisten.

[Proteste von verschiedenen Personen]

Entschuldigung, aber man macht dann keine ehrenamtliche Arbeit; man ist *immer* mit irgendetwas beschäftigt; darüber spreche ich nicht, sondern über die soziale, gesellschaftliche Arbeit, also für die Zivilgesellschaft, die Bürgergesellschaft.

Julia Kristeva

Das sind doch mehrheitlich Technokraten. Es gibt aber politische Gruppen, die versuchen, eine andere Auffassung zu etablieren; das fängt bei Behinderten an, kann sich vielleicht auch in anderen Teilen der Bevölkerung entwickeln.

Adrienne Goehler

Ja, ich stimme zu.

[Lachen im Saale]

Julia Kristeva

Doch das wird eine lange Zeit brauchen.

Übersetzung: Ute Szczepanski und Martin Bannert