

LiteraturForschung Bd.14
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Zaal Andronikashvili, Sigrid Weigel (Hg.)

Grundordnungen

Geographie, Religion und Gesetz

Mit Beiträgen von

Zaal Andronikashvili, Stephan Braese, Rodolphe Gasché,
Michael Kempe, Dimitrios Kisoudis, Nitzan Lebovic,
Thomas Macho, Giorgi Maisuradze, Tatjana Petzer,
Stefan Troebst, Giuseppe Veltri und Sigrid Weigel

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsprojekt wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07GW04 gefördert.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2013,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Anu Tuominen, Caryatid (2001)

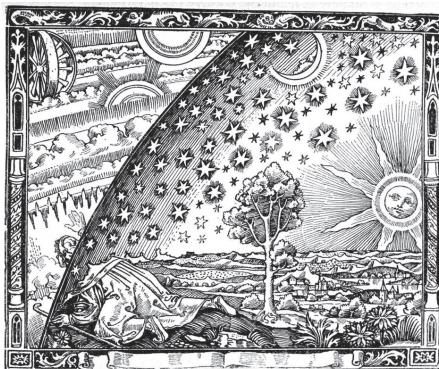
Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Spauda

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-152-1

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-152-2



Europa und das postsowjetische »Drama der Freiheit«

Die historische Schöpfung eines freien Raums nach
Merab Mamardašvili's Bewusstseinsphilosophie

ZAAL ANDRONIKASHVILI

Die Aufklärung und Europa – Fragen von post-sowjetischer Aktualität

In seinem Beitrag in der *Berlinischen Monatsschrift* antwortete Immanuel Kant auf die Frage vom Herrn Prd. Zöllner »Was ist Aufklärung?«. Diese definierte der Königsberger Philosoph bekanntlich als den »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit«. In seinem kurzen Beitrag – nach Foucaults Urteil eine Schrift »zweiten Ranges«, und dennoch ein Text, der die Initialfrage der Moderne stellte – hält Kant für möglich, sogar »beinahe unausbleiblich«, »daß aber das Publikum sich selbst aufkläre«, wenn man »ihm nur Freiheit läßt«. Doch dies könne nur langsam geschehen:

Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbilde des gedankenlosen großen Haufens dienen.¹

¹ Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: ders. *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1977, 54 f.

In seinen Reflexionen über Kants Aufklärungs-Aufsatz klammerte Michel Foucault diese Frage aus: »Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden. Viele Dinge in unserer Erfahrung überzeugen uns, dass das historische Ereignis der *Aufklärung* uns nicht mündig gemacht hat, und dass wir es noch nicht sind.«² Stattdessen widmete Foucault sein Interesse der kritischen Ontologie, die er als *ethos* verstand, bei dem »die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung ist.«³

Aus der Perspektive des ehemals sowjetischen Machtbereichs jedoch hatte die Frage nach der Mündigkeit und nach Mechanismen, wie sie zu erreichen wäre, eine ganz andere Aktualität als für Westeuropa – genauer gesagt, sie hatte überhaupt eine Aktualität. Seit der Reihe der friedlichen Revolutionen in Osteuropa, seit den »farbigen Revolutionen« im ehemals sowjetischen Raum und seit dem nicht so friedlichen »arabischen Frühling« hat sie an Evidenz hinzugewonnen. Despotische Regime verschwanden, aber die »Reform der Denkungsart« ist ausgeblieben. Als Panazee wird häufig Europäisierung und Modernisierung verschrieben. Doch lässt die tatsächliche Vielfalt der Europäisierungen und Modernisierungen vermuten, dass die Vorstellungen, was das bedeuten soll, nicht besonders klar sind. Europa mit einem Raum der Freiheit zu identifizieren, ist ein beliebter Topos, den auch die EU zur Selbstbeschreibung bemüht. Die Bandbreite der Semantik Europas als Freiheitsraum ist groß; sie reicht von rhetorischen Mobilisierungsparolen gegen Glaubensfeinde bis zu philosophischen Konzepten.⁴ Mein Beitrag gilt der Frage nach Europa und nach dem Ausweg aus der Unmündigkeit, und zwar aus der Perspektive des ex-sowjetischen Raums.

Auch Vertreter des sowjetischen »Bildungsbürgertums« (Intelligenzi-ja) bauten, zumindest seit den 1960er Jahren, aus intimer Kenntnis des »Reichs des Bösen«, als Gegenpol zur tristen sowjetischen Wirklichkeit ein Bild des »Westens«, in dem Europa und Amerika zusammenschmolzen: als »Ortsname« (Proust)⁵ und als ein Raum mythischer Projektionen. In seinem Essay *Spoils of War* weiß beispielsweise der »russische Dichter

² Michel Foucault, »Was ist Aufklärung?«, in: ders., *Dits und Ecrits. Schriften*, hg. v. Daniel Defert, François Ewald, Jacques Lagrange, Bd. 4, Frankfurt a. M. 2005, 706.

³ Ebd.

⁴ Rodolphe Gasché, *Europe, or The Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*, Stanford, CA, 2009.

⁵ Der dritte Teil des ersten Bandes (»In Swanns Welt«) des Romans *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* von Marcel Proust heißt »Nom du pays: le nom« (in deutscher Übersetzung: »Ortsnamen. Namen überhaupt«). In diesem Teil träumt Marcel von fremden Ländern und Städten und lädt diese Orte mit seinen Träumen und Phantasien auf. Der zweite Teil des zweiten Bandes, »Im Schatten junger Mädchenblüte«, heißt »Nom du pays: le pays« (in deutscher Übersetzung: »Ortsnamen. Landschaft«). Hier macht Marcel endlich

und englische Essayist« Joseph Brodsky zu berichten, dass ein Schlüssel der rechteckigen amerikanischen Fleischkonservendose ihn als sowjetisches Nachkriegskind die Existenz anderer mechanischer Prinzipien habe erahnen lassen. Amerikanische Filme, die nach dem Krieg in der Sowjetunion liefen, hätten eine ähnliche mythische Qualität besessen: »The absence of who was on the screen«, schreibt Brodsky, »imparted to these films the anonymity of folklore and the air of universality«.⁶ Und seine erste Schule der Individualität, die der auf das Kollektiv hin orientierten Psychologie der sowjetischen Gesellschaft entgegenstand, sei *Tarzan* gewesen; und der habe für die Entstalinisierung mehr bewirkt als Chruščëvs Rede auf dem XX. Parteitag. Aber die entscheidende Stelle in Brodskys Essay setzt sich nicht mit dem mythischen Gehalt des Ortsnamens auseinander, sondern setzt dem vorgestellten Westen ein Denkmal. Als er über die aus Röntgenbildern selbstgebastelten Schallplatten spricht, die man u. a. in den damals berühmten »Cocktail-Halls« kaufen konnte, sagt er, man habe dort sitzen und sich vorstellen können, man sei im Westen. »And the more I think of it, the more I become convinced, that this was the West. For on the scales of truth, intensity of imagination counterbalances and at time outweighs reality [...] I may even insist, that we were the real Westerners, perhaps the only ones«.⁷ Auch wenn in Brodskys Feststellung: »And if America stands for the outer limit of the West [...] we were [...] a couple of thousand miles off the West Coast«⁸, die Ironie kaum zu überhören ist, wird auch bei ihm sichtbar, wie sehr die Überdeterminierung des Westens diesen für sowjetische Intellektuelle (oder einen sowjetischen »Intelligenten«) zu einem gelobten Land der Freiheit avancieren ließ.⁹ Aus heutiger Sicht bedeutete für ihn die Freiheit entweder Emigration, und sei es nur eine innere Emigration¹⁰, oder – in der radikalen dissidentischen Version – den Zusammenbruch der UdSSR.

seine Traumreise, um festzustellen, dass der Ort des Traumes mit dem tatsächlichen Ort nichts zu tun hat.

⁶ Joseph Brodsky, »Spoils of War«, in: ders., *Of Grief and Reason*, New York 1997, 12.

⁷ Ebd., 13 f.

⁸ Ebd., 14.

⁹ Vgl. Michail Ryklin, »Das Bewusstsein als Raum der Freiheit. Merab Mamardašvili als philosophischer Lehrer«, in: *Sinn und Form*, 61.5 (2009), 585. Vgl. ebenfalls Ghia Nodia, »Образ запада в грузинском сознании« [Das Bild des Westens im Bewusstsein der Georgier] (2001): http://www.infospace.narod.ru/publik/obraz_zapada.htm (letzter Aufruf 22.08.2011).

¹⁰ Vgl. Zaal Andronikashvili, »Dictatura literaria. Imagination des literarischen Raumes in Sowjetgeorgien«, in: Zaal Andronikashvili, Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch, Martin Tremel (Hg.), *Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, von Osten her gesehen*, Berlin 2013 (im Erscheinen).

Merab Mamardašvili, »ein Denker von europäischem Format und ein Lehrer im sokratischen Sinne, der eine ganze Generation von russischen und georgischen Intellektuellen geprägt hat«¹¹, ging über diese naive, aus der heutigen Sicht überholte Gegenüberstellung vom »Raum der Freiheit« und dem »Reich des Bösen« hinaus. Zwar sah er die Sowjetunion als ein »aus dem Leben, aus der Geschichte, aus der Zeit ausgetretenes Land« – einen Unort, eine reale existierende (Anti-)Utopie –, in der der »normale Austausch der Lebenskräfte gestört« war, und bewertete die sowjetische Erfahrung als einen »kollektiven Selbstmord der Gesellschaft und des Staates«, ein Scheinleben im Jenseits, im Land hinter den Spiegeln.¹² Doch unternahm Mamardašvili den einzigartigen Versuch, für die sowjetische Erfahrung, die er als eine »anthropologische Katastrophe« ansah, eine philosophische Sprache zu finden und darüber hinaus die Möglichkeit einer »Rückkehr zum Leben« zu denken. UdSSR und Europa sind für ihn – entgegengesetzte – Figuren¹³ eines philosophischen »Dramas der Freiheit«.¹⁴

Im Folgenden werde ich in vier Schritten die Möglichkeit einer historischen Neuschöpfung des freien Raumes nach der Katastrophe des sowjetischen Totalitarismus aus der Bewusstseinsphilosophie Merab Mamardašvilis ableiten. Im ersten Schritt stelle ich Merab Mamardašvili und den Kontext seiner Bewusstseinsphilosophie vor. Im zweiten Schritt werde ich auf sein Verständnis des freien Raumes eingehen. Der freie Raum entsteht, wenn der biologische Mensch zum kulturellen Menschen wird, d. h. wenn er kraft seiner persönlichen Anstrengung einen »Denk-Akt« bzw. »philosophischen Akt« vollzieht und dadurch aus dem Bereich des Individuellen in den Bereich des Universellen übertritt. Mamardašvilis Versuch, dieses Modell auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu übertragen, kann als Kommentar zum Spätwerk Kants gelesen werden, auf den ich in einer Art Exkurs im dritten Schritt eingehe. Im vierten und letzten Schritt wird gezeigt, dass Mamardašvili, anders als Kant, nicht von der Begründung bzw. Begründbarkeit des ständigen und unausbleiblichen Fortschritts der Menschheit zum Besseren ausgeht,

¹¹ Michail Ryklin, »Bessere Menschen«, in: *Die Zeit*, 28.08.2008, Nr. 36.

¹² Merab Mamardašvili, »Mysl' pod zapretom. Besedy s Ani Ep'l'buen« [Verbotener Gedanke. Gespräche mit Annie Epelboin], in: *Voprosy filosofii*, Nr. 4 (1992), 71. Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, vom Verf. Mit einem Asterisk (*) sind Wörter markiert, die bei Mamardašvili im Original so stehen.

¹³ Vgl. Erich Auerbach, »Figura«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern, München 1967, 55–92.

¹⁴ Merab Mamardašvili, »Filosofija dejstvitel'nosti« [Philosophie der Wirklichkeit], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* [Philosophie in meinem Verständnis], hg. v. Juri Senokosov, Moskva 1990, 210.

sondern umgekehrt von der ständigen Bedrohung des Kulturzustands durch einen Rückfall in die Anomie und Amorphie. Deswegen reichen, anders als bei Kant, allein die empirischen »rechtlichen« Gesetze nicht aus, um einen Fortschritt zum Besseren zu garantieren. Für Mamardašvili müssen vielmehr die Gesetze des Bewusstseins ständig zur Geltung kommen. Sie sind einerseits Bedingung endlicher kultureller Formen (z. B. empirischer Gesetze oder des Nationalstaats), die Mamardašvili als Träger des Unendlichen bzw. des Universellen versteht. Andererseits müssen die Gesetze des Bewusstseins ständig durch die Anstrengung der Menschen zur Geltung gebracht werden, damit man nicht in den Zustand der Anomie und Amorphie zurückfällt. Gerade daran, ob die Gesetze des Bewusstseins zum Ausdruck kommen oder nicht, knüpft Mamardašvili die Möglichkeit einer historischen Schöpfung an.

Die Bewusstseinsphilosophie Merab Mamardašvilis

Merab Mamardašvili (1930–1990) wurde in der georgischen Stadt Gori geboren, in einer Stadt, die – wie häufig (über)betont wird¹⁵ – einen Studenten des geistlichen Seminars namens Dschugaschwili hervorbrachte, der sich später russischen Revolutionären anschloss und sich das Pseudonym Stalin zulegte. Die Schule besuchte Mamardašvili in Tbilissi und ging später nach Moskau, um an der Lomonosov-Universität Philosophie zu studieren. Nach dem Studium arbeitete er in der Redaktion der führenden sowjetischen Philosophiezeitschrift *Voprosy filosofii* (Fragen der Philosophie) und wurde 1961 nach seiner Promotion, die der *Kritik der Lehre Hegels über die Erkenntnisformen* galt, nach Prag entsandt, um in der neugegründeten Zeitschrift *Problemy mira i socializma* (Probleme des Friedens und des Sozialismus) zu arbeiten.¹⁶ Wegen eines eigenmächtig verlängerten Aufenthalts in Paris durfte er nach seiner Rückkehr nach Moskau 1966 für mehr als 20 Jahre die UdSSR nicht mehr verlassen. 1970 folgte die Habilitation zum Thema *Formen und Inhalt des Denkens* in Tbilissi. 1968–1974 arbeitete er als stellvertretender Chefredakteur der Zeitschrift *Voprosy Filosofii* in Moskau; nach der Entlassung aus dieser Position unterrichtete er ohne feste Anstellung an unterschiedlichen Hochschulen. 1980 kehrte er nach Tbilissi zurück, um am Institut für

¹⁵ Vgl. Ryklin, »Bessere Menschen« (Anm. 11).

¹⁶ Vgl. Andrej Paramonov, »Istoričeskaja žizn' Mamardašvili. K 80-letiju so dnja roždenija Meraba Konstantinoviča« [Historisches Leben Mamardašvilis. Zum 80. Geburtstag von Merab Konstantinovič], in: *Rossijskij žurnal*, 10.09.2010: <http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Istoricheskaya-zhizn-Mamardashvili> (letzter Aufruf 10.05.2011).

Philosophie der Akademie der Wissenschaften Georgiens und der staatlichen Universität Tbilissi zu arbeiten. Ende der 1980er Jahre engagierte er sich auch politisch¹⁷, wurde wegen seiner öffentlichen Äußerung, die Wahrheit stünde höher als die Heimat, von georgischen Nationalisten ausgepöffelt, zum Verräter erklärt und einer Hetzkampagne ausgesetzt. 1990 verstarb er, als er sich auf dem Moskauer Flughafen auf dem Weg nach Tbilissi befand. 2001 setzte man ihm in der georgischen Hauptstadt ein Denkmal, das Geschenk seines Freundes, des russischen Bildhauers Ernst Neizvestny. Spätestens seit dieser Ehrung ist er in den (inoffiziellen) Nationalpantheon aufgenommen, auch wenn dies wenig zur Verbreitung seines Werks beigetragen hat, das jedoch, in einzelne Aphorismen zersplittert, von unterschiedlichsten Parteien zur eigenen Legitimation benutzt wird.

Mamardašvili verstand sich als Metaphysiker – »im Grunde genommen der Erste, der die Metaphysik auf Russisch formulierte«, so der Mamardašvili-Schüler Michail Ryklin¹⁸ –, der an die europäische Moderne anknüpft.¹⁹ Trotz guter Kenntnis und auch persönlicher Bekanntschaft mit zeitgenössischen französischen Philosophen, z. B. Deleuze und Derrida, blieb er von der Postmoderne unbeeinflusst. »Kein moderner Philosoph«, schreibt Ryklin, »legte damals noch Wert darauf, Metaphysiker zu sein. Die meisten westlichen Philosophen wollten gar nicht mehr die Metaphysik überwinden, sondern lediglich den Marxschen, Freudschen oder Husserlschen Metaphysikbegriff, und es war nicht einfach, ihnen klarzumachen, wie nötig philosophische Uranstrengungen in einem metaphysikfeindlichen Umfeld sind.«²⁰ Das erklärt die ausgebliebene Rezeption Mamardašvilis in Frankreich, wo

¹⁷ Vgl. Zaal Andronikashvili, Giorgi Maisuradze, »Gruzija 1990. Filologema nezavisimosti ili neizvlečennyj opyt« [Georgien 1990. Ein Philologem der Unabhängigkeit oder eine Erfahrung, aus der nichts gelernt wurde], in: *Novoe literaturnoe obozrenie*, Nr. 1, 2007, 122–137.

¹⁸ Ryklin, »Das Bewusstsein« (Anm. 9), 586.

¹⁹ Vgl. Valerij A. Podoroga, »G. Ščedrovickij i M. Mamardašvili: sravnitel'nyj analiz stilej myšlenija« [G. Ščedrovickij und M. Mamardašvili: Eine vergleichende Analyse der Denkstile], in: N. I. Kuznecova (Hg.), *Posnajuščee myšlenie i social'noe dejstvie. Nasledie G. Ščedrovickogo v kontekste otečestvennoj i mirovoj filosofskoj mysli* [Erkennendes Denken und soziales Handeln. Das Vermächtnis G. Ščedrovickis im Kontext der vaterländischen- und Weltphilosophie], Moskva 2004, 429–523.

²⁰ Ryklin, »Das Bewusstsein« (Anm. 9), 587. Die Verschiedenheit des philosophischen Interesses in Ost und West betont auch Giwi Margwelaschwili in seinem Beitrag über Merab Mamardašvili: »Eine Erklärung könnte sein, dass man im Osten von der Utopie reichlich gekostet und genug davon hat, während sich im Westen, wo diese persönliche existentielle Erfahrung aussteht, eine große Aufmerksamkeit und Lernbereitschaft findet«. Giwi Margwelaschwili, »Philosophie in Aktion«, in: *Sinn und Form*, 61.5 (2009), 600 f.

er kurz vor seinem Tode noch die Gelegenheit erhielt, seine Philosophie auf *Radio France Culture* zu präsentieren.²¹

Besonders fühlte er sich Descartes und Kant verbunden, aber auch Proust, Rilke und Musil. In der Form des Philosophierens stand ihm nicht so sehr Sokrates nahe, obwohl er wegen seiner bevorzugt mündlichen Vortragsform hie und da als »georgischer Sokrates« bezeichnet wurde²², sondern eher ein Essayismus à la Montaigne und Musil, etwa dessen Utopie des exakten Lebens. Methodisch war er eher ein Phänomenologe, allerdings nicht der Husserlschen Prägung.²³ Den Großteil seines Œuvres machen die Aufzeichnungen seiner zahlreichen Vorlesungen aus, die er auf Russisch gehalten hat, von denen die berühmtesten die über Descartes²⁴, Kant²⁵ und Proust²⁶ sind. Seine freie Lesart und Auslegung klassischer philosophischer Autoren, so schreibt der russische Philosoph Oleg Aronson, könnte als willkürlich erscheinen, wäre da nicht die präzise Denkarbeit, die Mamardašvili in seinen Vorlesungen demonstriert. »Für die meisten seiner Kollegen war selbst die von ihm gewählte Vorlesungsform, mit der er sich oft an völlig unvorbereitete Zuhörer wandte und die schwere philosophische Problematik in eine ›menschliche‹ Sprache übersetzte, womit er den Rahmen der institutionellen Arkana sprengte, inakzeptabel.«²⁷ Ontologie bzw. Metaphysik des

²¹ Aufgezeichnet im November 1989, ausgestrahlt 12.–16.03.1990. In Buchform erschienen als: Merab Mamardachvili, *La pensée empêchée. Entretiens avec Annie Epelboin*, Paris 1991.

²² Jean-Pierre Vernant, »Le Socrate géorgien«, in: ders., *Entre mythe et politique*, Paris 1996.

²³ Zur Phänomenologie Mamardašvilis und seiner Differenz zur klassischen Phänomenologie siehe Nelli V. Motrošilova, »Kartezijskie meditaci Guserl'ja i Kartezijskie razmyšlenija« Mamardašvili. Dvuedinnyj put' k trancendental'nomu ego« [Husserls »Cartesianische Meditationen« und Mamardašvilis »Cartesianische Betrachtungen«. Zweieiniger Weg zum transzendentalen Ego], in: dies., *Merab Mamardašvili. Filosofskie razmyšlenija i ličnyj opyt* [Merab Mamardašvili. Philosophische Betrachtungen und persönliche Erfahrung], Moskva 2007, 22–45; dies., »Civilizacija i fenomenologija kak central'nye temy filosofii M. K. Mamardašvili« [Zivilisation und Phänomenologie als zentrale Themen der Philosophie M. K. Mamardašvilis], in: dies., *Merab Mamardašvili*, 46–87; dies., »Lekcii o Prustek. Fenomeny vospominanija o smerti i ljubvi« [»Vorlesungen über Proust«. Phänomene der Erinnerung über Tod und Liebe], in: dies., *Merab Mamardašvili*, 148–172.

²⁴ Merab Mamardašvili, *Kartezijskie razmyšlenija* [Cartesianische Betrachtungen], Moskau 1993; Merab Mamardashvili, *Meditations cartésiennes*, Solin 1997.

²⁵ Merab Mamardašvili, *Kantianskie Variacii* [Kant-Variationen], Moskau 1997; Merab Mamardashvili, *Variazione Kantiane*, Torino 2003.

²⁶ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste. Psihologičeskaja topologija puti* [Vorlesungen über Proust. Psychologische Topologie des Weges], Moskau 1995.

²⁷ Oleg V. Aronson, »Etika vremena Meraba Mamardašvili« [Ethik der Zeit von Merab Mamardašvili], in: N. V. Motrošilova, A. A. Paramonov, E. V. Petrovskaja (Hg.), »Philosoph to sein ist ein Schicksal«. Beiträge der internationalen Konferenz »Merab Mamardašvili: Ein Beitrag zur Entwicklung der Philosophie und Kultur« (Moskau, 9.–11. Dezember 2010), Moskau 2011, 228.

Bewusstseins standen im Zentrum seiner Philosophie. In der originellen (особо́й) Bewusstseinsphilosophie Mamardašvili, so die russische Philosophin Elena Petrovskaja, »erscheint [das Bewusstsein] als ein Grenzbegriff oder als ein Grenzwert der Philosophie selbst. Das Bewusstsein ist nicht objektivierbar und zeugt von sich selbst nur indirekt – durch Symbole. Symbol ist die indirekte Rede des Bewusstseins, von der aus sich eine Metatheorie – aber auch nur sie – aufbauen lässt.«²⁸ Die Metaphysik des Bewusstseins ist andererseits mit einem Cluster anderer Themen verbunden, die für das Politische bei Mamardašvili unmittelbare Relevanz besitzen: »Das Wesen des Bewusstseinsphänomens« sei »die Freiheit«.²⁹ Durch sein ganzes Œuvre zieht sich das Thema der Freiheit und der Befreiung, in Gestalt einer säkularisierten Figur der christlichen Erlösung³⁰, nicht aber durch Gnade, sondern durch persönliche Anstrengung eines Einzelnen, die einen biologischen Menschen zu einem kulturellen Menschen macht; besonders einschlägig sind hierfür seine *Vorlesungen über Proust*. Sie sind meines Erachtens eine Antwort auf das unmittelbare Umfeld, in dem Mamardašvili in der Sowjetunion, ob in Moskau oder in Tbilissi, lebte – er sprach von »einem der dunkelsten Winkel des Schwarzen Tunnels«.³¹ Annie Epelboin, französische Slawistin, bringt das auf den Punkt, indem sie ihn als einen »Philosophen des Bewusstseins, der das totalitäre Phänomen von innen überwunden und in die existenzielle Reflexion umgesetzt hat«, bezeichnet.³²

Europa von außerhalb und vom Nullpunkt her gesehen

Im Januar 1988 auf einer Konferenz in Paris zum Thema der kulturellen Identität Europas hielt Merab Mamardašvili den Vortrag *Europäische Verantwortung*. Wenn er hier über »Ideen« sprach, die auf Grund einer

²⁸ Elena V. Petrovskaja, »Etika zakona (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)« [Ethik des Gesetzes (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)], in: Motroshilova, Arosnon, Petrovskaja (Hg.), *Merab Mamardašvili*, 236.

²⁹ Merab Mamardašvili, »Soznanie – èto paradoksal'nost' k kotoroj nevozmožno privyknut'« [Bewusstsein ist eine Paradoxalität, an die sich zu gewöhnen unmöglich ist], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 37.

³⁰ Vgl. È. Ju. Solovjev, »Ekzistencial'naja soteriologija Meraba Mamardašvili« [Existentielle Soteriologie Merab Mamardašvili], in: *Istoriko-filosofskij ežegodnik* (1998), 387–407.

³¹ Kurz vor seinem Tode charakterisierte er sein Leben in Tbilissi folgendermaßen: »Ich wachte in einem der dunkelsten Winkel des Schwarzen Tunnels auf, in dem wir uns alle befanden. Ich meine damit mein Leben in Tbilissi«. Merab Mamardašvili, »Vena na zare XX veka« [Wien der Jahrhundertwende], in: *Kak ja ponimaju filosofiju* [Philosophie in meinem Verständnis], hg. v. Juri Senokosov, 2., veränderte und erweiterte Auflage, Moskva 1992, 388.

³² Mamardašvili, »Mysl' pod zapretom« (Anm. 12), 70.

»persönlichen Erfahrung« entstanden sind, lokalisierte er seinen Blickwinkel als den »eines Menschen, der nicht in Europa geboren worden ist, in der Provinz gelebt hat und dort zur Erkenntnis über Geschichte und Kultur seines Landes gelangt ist«. ³³ Auf den ersten Blick impliziert diese Topographie eine räumliche Axiologie, die dem europäischen Raum einen höheren Wert zuschreibt. Wenn man Mamardašvilis Position als eine Überdeterminierung »Europas« zu einem idealisierten freien Raum verstehen würde ³⁴, wäre das eine falsche Deutung. Wie etwa sein Vortrag *Soznanie i civilizacija* (Bewusstsein und Zivilisation) oder sein Aufsatz *Der dritte Zustand* ³⁵ belegen, gehen Europa und die Sowjetunion für Mamardašvilis weit über das empirische Europa, die empirische Sowjetunion oder auch denjenigen Raum hinaus, den man als postsowjetisch, eurasisch etc. etikettieren könnte. Sein europäischer Raum ist in dem Sinne ein europäischer, als seine Begrifflichkeit von europäischen Denkern wie Plato, Descartes, Kant, Marx, Freud, Proust u. a. geprägt wurde. Dieser Raum, der keinem anderen Raum übergeordnet ist, ist nicht empirisch, hat aber unmittelbare Folgen auch für den empirischen Raum. Mamardašvili geht es vor allem um Manifestationen des freien und des unfreien Raumes. ³⁶ »Sein Land«, »Provinz« und »Europa« sind bei ihm topographische Figuren, die unterschiedliche Bewusstseinszustände kodieren, die nur bedingt mit dem geographischen und politischen Raum zur Deckung kommen. Im Folgenden sollen diese Bewusstseinszustände (die bei Mamardašvili auch als Bewusstseinsenerfahrungen bzw. Bewusstseinsgesetze bezeichnet werden) in der Philosophie Mamardašvilis dargestellt werden.

Sein Beobachtungspunkt – der eines Menschen, der sich außerhalb des empirischen Europas, aber am Ende des Weges aus der Provinz ins eigene Land befindet – erscheint Mamardašvili als vorteilhaft im Vergleich zu einem Innenblick. Denn er erlaube ihm, »Dinge zu sehen, die für einen [empirischen – d. Verf.] Europäer unbemerkt bleiben kön-

³³ Mamardašvili, »Evropejskaja otvetstvennost'«, in: ders, *Kak ja ponimaju Filosofiju* (Anm. 31), 311.

³⁴ Solche Töne klingen auch bei guten Kennern Mamardašvilis und seiner Philosophie an. Vgl. Ryklin, »Das Bewusstsein« (Anm. 9), 587.

³⁵ Merab Mamardašvili, »Der dritte Zustand. Russland und das Ende des Kommunismus«, in: *Sinn und Form* 61.5 (2009), 591–597.

³⁶ Zu Freiheit als einem zentralen Thema bei Merab Mamardašvili schreibt der Schriftsteller Giwi Margwelaschwili: »Gebürtig ist sie aus dem antiken Athen des Demokraten Perikles und historisch vor allem in Europa zuhause, was aber nicht besagen soll, sie sei irgendwo in der Welt besonders fest verwurzelt. Europäisch-föderativ und demokratisch kann man, wie die jüngste Geschichte zeigt, sehr gut in Hongkong oder Tokio sein, eine Zeit lang war man es in Mitteleuropa nicht, und in Moskau ist man bis heute weit davon entfernt«. Margwelaschwili, »Philosophie in Aktion« (Anm. 20), 601.

nen«, der seine Situation für »natürlich, selbstverständlich« hält.³⁷ Diese für natürlich gehaltene Situation ist die des besonderen Menschenzustands: »ein Mensch [ist] in erster Linie eine ständige Bemühung ums Menschwerden [...] Das Menschsein [ist] kein natürlicher Zustand [...], sondern ein Zustand, der ununterbrochen erzeugt wird.«³⁸ Dieser Satz enthält im Kern die ganze Ontologie und Epistemologie Mamardašvili, die in einem anderen Interview auf den Punkt gebracht wird: Der Mensch als Persönlichkeit (личность) kann nur in einer unvollendeten Welt gedacht werden, in der es einen Platz für ihn und für den ontologisch bindenden Denkakt gibt.³⁹ Dieser ist

das zweifellos nichtverbale Vorhandensein des eigenen denkenden Zustands in der Welt [ego cogito – d. Verf.] – ein Phänomen aller Phänomene –, auf dessen Grundlage die Selbstgestaltung des Menschen [построение самого себя] [...] in den Punkten der individuellen menschlichen Existenz [...] reproduziert, die faktische ontologische [...] Verwurzelung des Bewusstseins verwirklicht wird.⁴⁰

In einem anderen Aufsatz gibt Mamardašvili dieser Aussage eine andere Wendung: »Die Welt ist im ständigen Werden begriffen, so dass es in ihr immer einen Platz für mich gibt, wenn ich bereit bin, alles von neuem zu beginnen.«⁴¹ Diese zeitliche Implikation (»von neuem«) verweist auf ein Gesetz, das Mamardašvili als »es ist immer zu spät« bezeichnet. Es ist immer zu spät, weil der Mensch die Welt als bereits gewordene vorfindet – das Gewordensein der Welt ist gerade der Ausdruck ihrer

³⁷ Das ist der Punkt, der bis heute für die anhaltende Fehlinterpretation Mamardašvili als angeblichen »Übereuropäers« sorgt: »Ich kann mich noch gut an die Empörung erinnern, mit der die Philosophen Fredric Jameson und Wolfgang Haug sowie andere Teilnehmer der Postmoderne-Konferenz im Herbst 1990 in Dubrovnik auf Mamardašvili's Aussage reagierten, ihre postkapitalistischen Gesellschaften seien »einfach nur normale menschliche Gesellschaften«. Vermutlich ist die Kluft, die einen selbst gemachten »Übereuropäer« von westlichen Philosophen trennt, nie so deutlich zutage getreten wie in diesem Moment, kurz vor dem Zerfall der Sowjetunion. Durch den Eisernen Vorhang getrennt, sprachen der westliche und der östliche Teil der intellektuellen Welt verschiedene Sprachen«. Ryklin, »Bessere Menschen« (Anm. 11).

³⁸ Mamardašvili, »Evropejskaja otvetstvennost'« (Anm. 33), 311.

³⁹ Merab Mamardašvili, »Byt' filosofom èto sud'ba«, [Philosoph zu sein ist ein Schicksal], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 122 f. Vgl. Dejan Dejanov, Todor Petkov, »Mamardašvili i prinčip nepolnoty bytija« [Mamardašvili und das Prinzip des unvollständigen Seins], in: N. V. Motrošilova, A. A. Paramonov, E. V. Petrovskaja (Hg.), »Philosoph zu sein ist ein Schicksal«. *Beiträge der internationalen Konferenz »Merab Mamardašvili: Ein Beitrag zur Entwicklung der Philosophie und Kultur«* (Moskau, 9.–11. Dezember 2010), Moskau 2011, 121–134.

⁴⁰ Mamardašvili, »Fenomenologija – sopotstvjuščij moment vsjakoj filosofii« [Phänomenologie – ein Begleitmoment jeder Philosophie], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 101.

⁴¹ Mamardašvili, »Kak ja ponimaju filosofiju« [Wie ich Philosophie verstehe], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 21.

Unvollendetheit – und sie durch seine Anstrengung erst wiedererschaffen muss.⁴² Der Mensch, genauer gesagt, was Mamardašvili als seine »zweite Geburt« im Unterschied zu seiner ersten biologischen Geburt bezeichnet, ist immer nur ein möglicher Mensch. Seine Freiheit besteht in der Möglichkeit, seine Potentialität zu verwirklichen (oder nicht zu verwirklichen) und seinen »Platz« in der Welt einzunehmen. Dieser Platz ist keineswegs garantiert und kann nur unter bestimmten Voraussetzungen eingenommen werden. Diese Voraussetzungen sind die Realisierung der »Berufung« des Menschen, »Vollziehung der Akte«, die ohne seine individuelle Beteiligung und Anstrengung nicht zustande kommen.⁴³ Gemeint sind philosophische Akte, d. h. Bewusstseinsakte bzw. Manifestationen des Bewusstseinslebens, »sei es eine meisterhafte Schöpfung des handwerklichen Meisterwerks (z. B. eines Stuhls), eines Gedichts, eine moralische Handlung etc.« Damit versteht er den philosophischen Akt als einen besonderen Akt des »Verstehens [осмысления] der Welt und seiner selbst in der Welt«, der »uns ein gewisses verallgemeinertes, universelles, von dem täglichen Wettlauf mit den Geschehnissen freies Wissen gibt«, das »keins der Elemente in der Kette der Aktekontinuität ist, sondern sie alle durchdringt (und sie prägt) und deswegen nicht unmittelbar fassbar ist«⁴⁴, wodurch er nicht auf akademische Philosophie beschränkt bleibt, sondern auf eine »reale Philosophie« zielt.⁴⁵ Nach Mamardašvili findet der genannte Akt in einem gewissen Punkt statt, in dem »wir gezwungen sind, uns zu bekehren [обратить себя] [...] und halt zu machen«⁴⁶, um das Gewordensein der Welt, das Gesetz des »es ist immer zu spät« zu blockieren. In diesem Punkt – einem Nullpunkt – werden Raum, Zeit und der Umfang, den eine Person in sozialen Netzwerken oder kulturellen Hierarchien einnimmt, auf Null reduziert⁴⁷, und die gegenständlichen, spiegelnden [зеркальные] Referenzen blockiert.⁴⁸ Dieser Akt entkoppelt bestehende Verbindungen, die keine persönliche Anwesenheit oder Beteiligung erfordern, inklusive der

⁴² Vgl. das Problem »des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ›Es war‹« in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*.

⁴³ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 94.

⁴⁴ Mamardašvili, »Byt' filosofom – èto sud'ba« [Philosoph zu sein ist ein Schicksal], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 29.

⁴⁵ Mamardašvili, »Kak ja ponimaju filosofiju« (Anm. 41), 23.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 51: »Er [dieser Punkt – d. Verf.] verschließt uns die Vergangenheit, auf die wir uns stützen könnten, [...] und die Zukunft, und sagt uns: nein, jetzt, es ist nicht möglich, es auf morgen zu verschieben«.

⁴⁸ Mamardašvili, »Filosofija – èto soznanie vsluch« [Philosophie ist Hör-Bewusstsein], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 60.

Identitätskopplungen, der Verbindungen des »Ich« mit mir selbst.⁴⁹ Mit der »Entkoppelung« meint Mamardašvili die Reduktion der »fertigen Welt«, der Welt der gegenständlichen Kristallisierungen, die mit dem »ideologischen Bild der Welt« gleichgesetzt werden, das im Zuge der »Verdoppelung« des »erstmaligen Aktes« des nichtverbalen Philosophierens entsteht. »Die fertige Welt« muss reduziert werden, »um zu sehen, was tatsächlich der Fall war«.⁵⁰ Als Ergebnis der Reduktion der fertigen Welt im Nullpunkt »stellen wir uns die Welt als neu erschaffen vor, sie wird reproduziert [воспроизводится] und dauert eben deshalb, weil sie jedes Mal in jedem Punkt [Nullpunkt – d. Verf.] wiedererschaffen wird [воссоздается]«. ⁵¹ Der menschliche Zustand, der im Zuge der Entkoppelung der gekoppelten⁵², fertigen Welt entsteht, ist der »Zustand der Freiheit«, der »jedes Mal reproduziert werden soll. In diesem Sinne ist die Freiheit eine Last, die wir Menschen [...] immer gerne loswerden, wenn die äußeren Umstände uns dazu verleiten oder gar zwingen«. ⁵³ Der Mensch reproduziert die Welt nun als Resultat seiner persönlichen Anstrengung. Für diese Reproduktion, so Mamardašvili, der hier Descartes folgt, brauche man nicht weniger Kraft als für den Schöpfungsakt selbst.⁵⁴ Einerseits haben wir es mit einer äußerst individuellen Möglichkeit des Menschen zu tun, andererseits mit einer »grenzwertigen Universalisierung« (предельная универсализация). Der Übergang in den Zustand der Freiheit geschieht in einem Übergangspunkt, dem Nullpunkt, in dem durch »ein gewisses Umstülpen [вывороткой] des Inneren absoluter Realismus verwirklicht wird. Oder auch radikaler Solipsismus, aber an mir, über mich«. ⁵⁵ In den *Vorlesungen über Proust* ist das der Punkt, an dem die individuelle Seele gegen eine universelle Seele ausgetauscht wird. Aus dem Nullpunkt eröffnet sich der Raum, den Mamardašvili den Raum des Universalen nennt. Der freie Raum ist somit derjenige Raum,

⁴⁹ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 100. Die einzige Möglichkeit, diese feststehenden Verbindungen aufzulösen, besteht darin, »sich selbst als den einzigen Träger dessen, was vorbestimmt ist, zu reproduzieren«. Ebd., 119.

⁵⁰ Mamardašvili, »Filosofija – eto soznanie vsluč« (Anm. 48), 52.

⁵¹ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 115.

⁵² Anderswo verwendet Mamardašvili im selben Zusammenhang den englischen Begriff »cohesion«. Vgl. Mamardašvili, »Zapisi v ežednevniku (1968–1970-e gg.)« [Notizbücher. 1968–1970], in: ders., *Moja opyt netipičen* [Meine Erfahrung ist untypisch], Sankt-Peterburg 2000, 337.

⁵³ Ebd., 189.

⁵⁴ Merab Mamardašvili, »Fenomenologija – sopotstvujučij moment vsjakoj filosofii«, in: *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 104. Die religiöse Metapher der Schöpfung verwendet Mamardašvili, um der Radikalität der menschlichen Anstrengung Ausdruck zu verleihen.

⁵⁵ Merab Mamardašvili, »Idea priemstvennosti i filosofskaja tradicija« [Idee der Kontinuität und philosophische Tradition], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 91.

der im Zuge der individuellen Anstrengung eines Menschen entsteht, der die »fertige Welt« reduziert und die Welt durch seine persönliche Anstrengung reproduziert. Solcher Raum ist universeller Raum: ein Raum der Freiheit, den Mamardašvili als »eigenes Land« bzw. »unbekannte Heimat« bezeichnet.⁵⁶

Die Gesetze Kants und die kulturellen Formen Mamardašvilis

Im Folgenden soll die Möglichkeit erörtert werden, dieses »metaphysische« Verständnis des freien Raumes auf den sozialen Raum zu übertragen. An dieser Stelle muss ein kurzer Kant-Exkurs erfolgen, vor dem sich die Fragen erhellen, die Mamardašvili aufgreift und weiterdenkt.

Im Spätwerk Kants werden drei unterschiedliche Aspekte eines hierfür relevanten Sujets, des Übergangs einer Gesellschaft bzw. der Menschheit zu einem dauerhaft sittlichen Zustand, diskutiert: Übergang (1) von der selbstverschuldeten Unmündigkeit in die Mündigkeit, (2) vom Naturrecht zum Rechtszustand im Völkerrecht und (3) das ständige Fortschreiten der Menschheit »im ganzen« zum Besseren. In dem zeitlich früheren Text *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) wird die Frage nach der Möglichkeit einer kollektiven Aufklärung (der Aufklärung des »Publicums«) bejaht, allerdings unter der einen ausdrücklich formulierten Bedingung: der Freiheit, »von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen«.⁵⁷ Der freie, öffentliche Äußerungsraum bewirkt den allmählichen kollektiven Ausgang aus dem Zustand der Unmündigkeit. Allerdings wird dieser Punkt von Kant nicht in seiner konkreten Ausgestaltung beschrieben. Ein Anhaltspunkt dafür lässt sich in der letzten zu Kants Lebzeiten publizierten Schrift finden, die Michel Foucault mit dem Aufklärungsaufsatz in Verbindung gebracht hat. Im zweiten Teil von *Der Streit der Fakultäten* (1798) begründet Kant das »Nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten« der Menschheit zum Besseren mit einer qualitativen Aussage

⁵⁶ Hier werden unterschiedliche Wege deutlich, die Mamardašvili und die Philosophie der Postmoderne, etwa Foucault, beim gleichen Ausgangspunkt eingeschlagen haben: Foucault verfährt in seiner Kritik »genealogisch und archäologisch« und nicht metaphysisch und transzendental und sucht eine »historische Ontologie« zu begründen, die auf die Fragen antwortet: »Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstruiert worden? Wie sind wir als Subjekte konstruiert worden, die Machtbeziehungen ausüben oder erleiden? Wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstruiert worden«. Foucault, »Was ist Aufklärung?« (Anm. 2), 704 ff.

⁵⁷ Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« (Anm. 1), 55.

über die Art der Teilhabe an historischen Ereignissen: »Teilnehmung dem Wunsche nach [...] mit Affekt [...], die nahe an Enthusiasm« grenzt«⁵⁸, und zudem Teilnehmung an einem Ereignis, das die Qualität eines historischen Zeichens besitzt, aus dem deutlich wird, dass diese Begebenheit als Ursache des Fortschritts der Menschheit zum Besseren in der Vergangenheit gewirkt hat, in der Gegenwart wirkt und auch in der Zukunft wirken wird. Die Begebenheit, von der Kant spricht, ist die Stiftung einer republikanischer Verfassung – in Foucaults Lesart ist das die Revolution.⁵⁹ Die Republikanische Verfassung sichert bei Kant das Fortschreiten zum Besseren negativ, nämlich durch die Abhaltung eines Krieges. Die Anziehungskraft, die diese Begebenheit entfaltet, zieht immer mehr Staaten in ihren Bann. Selbst das Scheitern der Revolution bzw. der Verfassungsreform entkräftet nicht die Prognose des Fortschritts, weil »jene Begebenheit [...] zu groß und zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt« sei, so dass sie »die Völker« zur Unternehmung neuer Versuche anregen werde.⁶⁰

Die eindeutigste Vorstellung darüber, wie sich Kant die Lösung der Frage des Übergangs in einen dauerhaft »guten« Zustand vorgestellt hat, gibt die 1795 veröffentlichte Schrift *Zum ewigen Frieden*. Hier geht es, wie auch in der nachfolgenden Schrift *Der Streit der Fakultäten*, um Stiftung – denn der Friede ist im Unterschied zum Krieg kein Naturzustand und muss also gestiftet werden – und um Erhaltung einer Form, die die Menschheit von einem »schlechteren« in einen »besseren« Zustand überführt. Die republikanische Verfassung, die einzige, die nach Kant dem Recht der Menschen völlig angemessen ist, und die einzige, die den Krieg abhalten kann, ist zugleich auch eine, die am schwersten zu stiften und noch schwieriger zu erhalten ist. Die Natur habe die Menschen durch den Krieg in »mehr oder weniger« gesetzliche Verhältnisse hineingetrieben, da für die Erhaltung der Menschen Gesetze notwendig sind. Die Form des Gesetzes aber bewirke, selbst noch in den »unvollkommen organisierten Staaten«, dass »eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen«, so geordnet werden, dass, »obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten.«⁶¹ Nicht innere Moralität ist also der

⁵⁸ Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 11, 358.

⁵⁹ Foucault, »Was ist Aufklärung?« (Anm. 2), 844.

⁶⁰ Kant, *Der Streit der Fakultäten* (Anm. 58), 361.

⁶¹ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 11, 224.

Grund der Rechtsidee, sondern umgekehrt, die Gesetze bewirken »die gute moralische Bildung eines Volkes«. Auf diese Art und Weise wolle die Natur »unwiderstehlich«, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte, und garantiere »durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen« den ewigen Frieden.⁶²

Anders als Hobbes oder Kant verlagert Mamardašvili den Naturzustand gewissermaßen von der Sphäre des Gemeinwesens in die des Individuums. Der »normale« Zustand der Menschen ist für ihn pathologisch in dem Sinne, dass der Mensch etwas von ihm Geschaffenes benötigt, um zusammenzuhalten, was auf bloß natürliche Weise sich zerstreuen würde.⁶³ Mamardašvili spricht von »Formen« bzw. »kulturellen Formen« und meint damit solche Dinge oder Zustände, die eine Tendenz haben, »sich selbst zu reproduzieren und zu erweitern. Oder sich selbst zu erhalten und seinesgleichen (Dinge oder Zustände) zu erzeugen« (als Beispiel nennt er Rad und Bogen).⁶⁴ Diese Formen sind »quasi Zusatzgeräte für uns, mit deren Hilfe wir in uns einen Menschen reproduzieren«. ⁶⁵ Selbstverständlich spricht er hier nicht von der biologischen Reproduktion, sondern der Reproduktion des Menschen als einem Kulturwesen. Denn diese Reproduktion zielt darauf, »durch ihre Verfasstheit das psychische natürliche Individuum in das menschliche, in die Kontinuität und die Permanenz des Gedächtnisses, in die Anhänglichkeiten und Bindungen hinein« zu bringen.⁶⁶

Im Aufsatz »Der Gedanke in der Kultur« vergleicht Mamardašvili den menschlichen Zustand mit dem Zustand einer Gesellschaft: Analog zu der potentiellen Möglichkeit, im Sinne einer zweiten Geburt zu einem Menschen zu werden, geht er davon aus, dass jede Gemeinschaft das Potential zu einer wirklichen Gesellschaft in sich birgt: »Das menschliche Zusammenleben ist noch keine Gesellschaft. Gesellschaft ist etwas, was im Moment des Vollzugs des menschlichen Einräumens [человеческой вместимости], d. h. der Form, mit deren Hilfe gesellschaftliche Ereignisse stattfinden, existiert«. ⁶⁷

⁶² Ebd., 226.

⁶³ Vgl. Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 208.

⁶⁴ »Wenn sie [diese Form – d. Verf.] einmal erfunden wurde, ist sie unendlich reproduzierbar, weil sie in sich unendliche Zahl der Möglichkeiten enthält, die nicht in der finiten Form eines Artefakts enthalten sind. Die Kuppel [...] ist im Sinne der Möglichkeiten unserer Architektur und Technik vollkommen bzw. aktuell unendlich«. Ebd., 271.

⁶⁵ Ebd., 89.

⁶⁶ Mamardašvili, »Objazatel'nost' formy« [Notwendigkeit der Form], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 89.

⁶⁷ Merab Mamardašvili, »Mysl' v kul'ture« [Der Gedanke in der Kultur], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 151–152.

Diese Potentialität zur Gesellschaft enthält, wie bei einem einzelnen Menschen, die Möglichkeit der Realisierbarkeit oder Nichtrealisierbarkeit.⁶⁸ Das nennt er eine »Bifurkation«, insofern ein und derselbe Raum zu einem freien oder aber unfreien Raum werden kann. Ein sozialer Raum wird erst dadurch zu einem freien (oder zu einem universellen) Raum, indem er »das Wesen der Bewusstseinsgesetze und der Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens in der Übereinstimmung mit ihnen«⁶⁹ nicht mehr in der Individualität des einzelnen Menschen zum Ausdruck bringt, sondern auf der Stufe einer einzelnen, besonderen Gesellschaft, die auch als eine globale Gesellschaft gedacht werden kann. Hingegen wird er zu einem unfreien Raum, wenn diese Gesetze⁷⁰ nicht artikuliert werden. Als solche versteht er formelle Strukturen bzw. gelungene kulturelle Formen, die dann zum Ausdruck kommen, wenn eine gelungene Form (die in sich etwas be-in-haltet bzw. etwas hält) geschaffen bzw. reproduziert wird.

Dieser Gedanke der Begründung bzw. Ordnung des freien Raumes nach den Gesetzen des Bewusstseins wird in Mamardašvilis Aufsatz *Bewusstsein und Zivilisation* ausgeführt. Dort spricht Mamardašvili über die nicht zu ignorierende fundamentale Dualität des Bewusstseins: der ontologischen Domäne (план) und der empirischen – »muskulösen« oder »realen« – Domäne: Die letztere bedeutet das Vermögen, »wirklich, nach dem erstmaligen Akte des Einräumens [акты перво́вместимости], zu leben«.⁷¹ Diese »erstmaligen Akte« oder »Urakte« sind »erstmalig« nicht so sehr im zeitlichen als im räumlichen Sinne: Sie verleihen dem Menschen die Fähigkeit, »die Welt und sich selbst als ihren Teil« einzuräumen [вместить в себя], »den diese Welt als ein Subjekt der menschlichen Ansprüche, Erwartungen, moralischen und epistemologischen Kriterien etc. reproduziert«, d. h. »in sich selbst einen Raum für sie [die Welt] zu eröffnen.« Diese ersten Akte eröffnen wiederum den Raum für weitere Akte: So schafft der erstmalige Akt des Gesetzes eines, das für alle weiteren Gesetze den Raum eröffnet.⁷² Die erstmaligen Akte des Einräumens bedeuten, dass Idee oder Form reproduzierbar wird. »Wenn

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Mamardašvili, »Soznanie – èto paradoksal'nost', k kotorj nevozmožno privyknut'« (Anm. 29), 77.

⁷⁰ Mamardašvili verlagert hier seine Gesetze auf eine Metaebene: Damit die Gesetze überhaupt zustande kommen, bedarf es der »erstmaligen Akte des Einräumens«, durch die die Möglichkeit der Gesetze überhaupt geschaffen wird. Wenn diese Akte nicht stattfinden, entsteht kein Gesetz, sondern ein absurder, unbeschreiblich chaotischer Zustand.

⁷¹ Mamardašvili, »Soznanie i civilizacija« [Bewusstsein und Zivilisation], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 119.

⁷² Zum »Gesetz des Gesetzes« bei Mamardašvili und Derrida siehe Petrovskaja, »Etika zakona – (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)« (Anm. 28), 240 ff.

die erstmaligen Akte des Einräumens [...] stattgefunden haben und wir mit ihnen in der Kontinuität stehen, in diese Kontinuität miteinbezogen sind, dann können wir sinnvoll sprechen und dabei die Totalität und Einzigartigkeit der Beschreibung erreichen.⁷³ Nach den erstmaligen Akten des Einräumens zu leben bedeutet, die Gesetze des Bewusstseins (der ontologischen Domäne) zum Ausdruck zu bringen, die zugleich eine Bedingung für Gesetze sind, von denen Kant in seinen Spätschriften *Der Streit der Fakultäten* und *Zum ewigen Frieden* spricht. Die erstmaligen Akte des Einräumens nehmen auf der Ebene der Gesellschaft denselben Platz ein, den die philosophischen Akte für das Individuum einnehmen. Sie erzeugen zugleich kulturelle Formen, die dem Menschen oder der Gesellschaft erlauben, der natürlichen Dispersion entgegenzuarbeiten.

Um zu denken, muss man die für die Mehrheit der Menschen nicht zusammenhängenden Dinge bündeln und sie gebündelt halten können. Leider sind die meisten Menschen nach wie vor, wie immer, selbst kaum zu etwas fähig und kennen nichts, außer Chaos und Zufälligkeiten. Sie können nur Tierpfade einschlagen im Wald obskurer Bilder und Symbole.⁷⁴

Unter solchen Bedingungen, unter denen schwer vorstellbar ist, dass eine große Anzahl der Menschen die »Bestimmung« des Menschen zu erfüllen vermag, helfen, oder, wie Mamardašvili formuliert, gewährleisten die sich selbst reproduzierenden Formen (auch die sozialen) die Wiederherstellung des Freiheitszustandes. Die vermittelnde Funktion der kulturellen Form gewährleistet »die Reproduktion der Zustände bei der unvollständigen Kenntnis der Situation oder der grundsätzlichen Unmöglichkeit ihrer analytischen Vorstellung.«⁷⁵ Die kulturelle Form stellt die Kontinuität mit den erstmaligen Akten des Einräumens her, darunter auch mit dem erstmaligen Akt des Gesetzes, der Grundlage aller Gesetze, d. h. sie ermöglicht das Begreifen und die Reproduktion dieses erstmaligen Aktes durch die Menschen (oder durch die Gesellschaft) als eigene, persönliche Erfahrung.

Die kulturelle Form, die nach dem »erstmaligen Akt des Einräumens« entsteht, spielt bei Mamardašvili dieselbe Rolle, welche die historische Begebenheit der Stiftung einer republikanischen Verfassung bei Kant spielt. Indem sie die Kontinuität mit dem »erstmaligen Akt des Einräumens« herstellt, lässt sie eine Gesellschaft den Zustand der Freiheit reproduzieren: Im Vortrag *Europäische Verantwortung* spricht Mamardašvili über die Wiedergeburt »der sozialen bzw. bürgerlichen

⁷³ Mamardašvili, »Soznanie i civilizacija« (Anm. 71), 119.

⁷⁴ Ebd., 115.

⁷⁵ Mamardašvili, »Objazatel'nostj formy« (Anm. 66), 89.

Idee, oder, wenn man will, des Glaubens daran, dass nur eine konkrete soziale Form, nur eine konkrete Gemeinschaft es vermag, die Menschen an die Verwirklichung des unendlichen Ideals anzunähern. Aus dieser Perspektive kann eine finite Form die Trägerin des Unendlichen sein.«⁷⁶

Aus dieser Denkfigur wird klar, in welchem Sinne Mamardašvili Europa mit dem freien Raum in Verbindung bringt. Die »endliche« Form des Rechtsstaates ist zwar historisch in Europa entstanden, ist aber »Trägerin des Unendlichen« im Sinne einer Reproduzierbarkeit oder auch einer Fähigkeit zur Wiedergeburt. Im historischen Sinne bedeutet das allerdings nicht, dass diese Form in ihrer Ultimativität irgendwo tatsächlich realisiert ist oder gewesen wäre, sondern lediglich, dass sie nach diesem erstmaligen Akt des Einräumens zur Geschichte wird – Geschichte im Sinne eines Lebensorgans⁷⁷ der betreffenden Gesellschaft – und durch den Bezug auf ihre historischen Ausgangspunkte, nämlich »griechisch-römische Welt, Neues Testament und [...] Renaissance«, ständig reproduziert wird.⁷⁸ Damit wird sie, mit Proust⁷⁹, zu einem metaphysischen Aposteriori – ein schockierendes Oxymoron, wie Mamardašvili betont – d. h. zu einer zur Form gewordenen eminent affektiven historischen Erfahrung, die aber bestimmend, gesetzgebend, a priori für alle weiteren Erfahrungen dieser Reihe wird und die Reproduzierbarkeit dieser Form bedingt.⁸⁰

⁷⁶ Mamardašvili, »Evropejskaja otvetstvennost'« (Anm. 33), 312.

⁷⁷ Das Lebensorgan definiert Mamardašvili folgendermaßen: »funktionaler Raum, der von einem Leib besetzt wird, ein Aktivitäts-, Fähigkeits-, Könnensraum«. Mamardašvili, »Zapisi v ežednevniku (načalo i sredina 80-č gg.)« [Notizbücher. Anfang und Mitte 80-er Jahre], in: ders., *Moj opyt netipičen* (Anm. 52), 350.

⁷⁸ Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt' ...« [Wenn man zu sein wagt ...], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 189. Zu Europa als Idee bzw. Konzept siehe Gasché, *Europe. The Infinite Task* (Anm. 4).

⁷⁹ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 395, 398 ff. Er bezieht sich auf den folgenden Abschnitt aus Prousts Kapitel über »Die Flüchtige«: »Mais la vie, en me découvrant peu à peu la permanence de nos besoins, m'avait appris que faute d'un être il faut se contenter d'un autre, – et je sentais que ce que j'avais demandé à Albertine, une autre, Mlle de Stermaria, eût pu me le donner. Mais ç'avait été Albertine; et entre la satisfaction de mes besoins de tendresse et les particularités de son corps un entrelacement de souvenirs s'était fait tellement inextricable que je ne pouvais plus arracher à un désir de tendresse toute cette broderie des souvenirs du corps d'Albertine. Elle seule pouvait me donner ce bonheur. L'idée de son unicité n'était plus un a priori métaphysique puisé dans ce qu'Albertine avait d'individuel, comme jadis pour les passantes, mais un a posteriori constitué par l'imbrication contingente et indissoluble de mes souvenirs.« Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, hg. v. Pierre Clarac, André Ferré, Paris 1954, Bd. 3, 556.

⁸⁰ Dazu siehe Petrovskaja, »Etika zakona – (M. K. Mamardašvili – J. Derrida)« (Anm. 28), 238 f.; dies., »Das metaphysische aposteriori. Mamardašvili, Vermeer und Proust«, in: V. A. Kruglikov, Ju. P. Senokosov (Hg.), *Proizvedennoe i nazvanoe. Filosofskie čtenija, posvaščennye Merabu Mamardašvili* [Hergestelltes und Benanntes. Merab-Mamardašvili-Lesungen in Philosophie], Moskva 1995, 179–186.

Die Idee einer historischen Schöpfung

Mamardašvilis kulturelle Formen sind, anders als bei Kant, keine Garantie für die ständige Reproduktion des menschlichen bzw. gesellschaftlichen Zustands. Sie sind »kein selbstverständlicher Mechanismus, der sich automatisch vollzieht«⁸¹, also »kein natürlicher, automatischer Mechanismus der Reproduktion spezifisch menschlicher Verhältnisse, Wünsche, Handlungen, Ziele, Formen etc.«⁸² Wenn für Kant eine historische Begebenheit vom Rang eines geschichtlichen Zeichens die Menschheit – trotz einzelner Rückschläge – ständig in ihre Bahn gezogen hat, so kehrt Mamardašvili diese Situation gleichsam um. Im Falle, dass die Möglichkeit der Mensch- bzw. Gesellschaftswerdung und der Konstituierung eines freien sozialen Raumes nicht verwirklicht wird, ist dies keineswegs neutral in dem Sinne, dass es keine Folgen haben wird: Eine »Verletzung dieser Gesetze [...] schafft Spannungszonen, verhängnisvolle Knoten, die sich dramatisch lösen und die Menschheit zur Degeneration und Zerstörung führen.«⁸³ Damit ist die Möglichkeit einer anthropologischen Katastrophe denkbar. Das Herausfallen des historischen Menschen aus der Geschichte und aus dem Sein, seine Verwilderung oder Zombierung, nämlich Verwandlung in eine nichtdenkende, von einem fremden Willen gesteuerte Gestalt, tritt ein, wenn die Fähigkeit und die Anstrengung der Menschen zum Sein nicht ständig erneuert wird.

Das Herausfallen aus dem Raum der Kultur, der Freiheit oder der Geschichte meint nicht das Zurückfallen in den Naturzustand, sondern das in einen krypto-kulturellen Zustand, der ein verzerrtes Spiegelbild des Kulturzustandes ist, ohne jedoch über dessen Ordnung zu verfügen. Verletzung der Bewusstseinsgesetze führt zur »nichtgelungenen Kommunikationsart der Menschen« bzw. zur »nichtgelungenen sozialen Form«.⁸⁴ Um diese zu beschreiben, verwendet Mamardašvili verschiedene Metaphern, weil es unmöglich ist, in philosophischer Diktion über das Unausgedrückte/Unausdrückbare bzw. das Chaos zu sprechen: »ungeborene Seelen, die im Limbus geblieben sind« (*Artauds Metaphysik*); »Halblebewesen, Halbgeister – [...] nur zur Hälfte realisierte Schöpfungen unserer Intentionen, nicht aber Formen [...], die ihre

⁸¹ Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 222. Zum Begriff der Form bei Mamardašvili siehe Nelli V. Motrošilova, »I snova o kantianskich variacijach Meraba Mamardašvili« [Und noch einmal über Kant-Variationen von Merab Mamardašvili], in: dies., *Merab Mamardašvili* (Anm. 23), 120 ff.

⁸² Mamardašvili, »Objazatel'nost' formy« (Anm. 66), 88.

⁸³ Mamardašvili, »Soznanie-eto paradoksal'nost', k kotoroj nevozmožno privyknut'« (Anm. 29), 77.

⁸⁴ Ebd.

tatsächliche Verwirklichung ermöglichen« (*Psychologische Topologie des Weges*)⁸⁵; »erste, unvollkommene Maschinen, in denen nicht so sehr der Flug als der Wunsch zu fliegen verwirklicht wurde« (*Vorlesungen über Proust*)⁸⁶. Der Raum misslungener Formen ist für Mamardašvili der »unbeschreibliche« oder »absurde« Zustand, das Land hinter den Spiegeln oder der provinzielle Zustand. Unbeschreiblich ist dieser Zustand, weil »nur gesetzesähnliche Zustände beschreibbar sind und nur diese Ereignisse sein können«.⁸⁷ Der unbeschreibliche Zustand ist dagegen amorph und anomisch. Im sozialen Sinne verweist die Figur der ungeborenen Seele auf Infantilismus und Unmündigkeit und ist der Aufklärung entgegengesetzt. Die Metapher der ersten, unvollkommenen Flugzeugmodelle impliziert die (Un)ordnung des unbeschreiblichen Raumes, in dem das Gesetz durch Vorsätze und Wünsche ersetzt ist. Die Figur der Provinzialität verweist auf die Nichtmanifestierbarkeit des Gedankens im Sinne der fehlenden Öffentlichkeit. Ähnliche Metaphern verwendet Mamardašvili auch für die Beschreibung des »sowjetischen« Zustandes, für »die Reduktion (amorphie*) – deren Produkt der homo sovieticus* ist (sowie die langue de bois*, da die natürliche Sprache nicht diesem Zweck [der sowjetischen Machtausübung – d. Verf.] dienen kann) [...]. Dasselbe (d. h. die formalisierte und reglementierte amorphie*) [kommt] im unverständlichen und unentwirrbaren Zustand des Verstandes [des homo sovieticus – d. Verf.]« zur Erscheinung.⁸⁸ Im absurden, anomischen und amorphen Zustand sind alle Kontinuitäten und Bezüge verloren gegangen: »Wir leben in einer Situation, wo kein Gedanke Fuß fassen kann. Nicht einfach wegen Dummheit. Weil diesen Gedanken zu denken uns selbst in Frage stellt. Und wir sind nie in der Lage, aus der Erfahrung zu lernen«.⁸⁹ Der sowjetische Zustand wird für Mamardašvili zu

⁸⁵ Merab Mamardašvili, *Psychologičeskaja topologija puti. M. Proust ›V poiskach utračennogo vremeni‹* [Psychologische Topologie des Weges. M. Proust ›Auf der Suche nach der verlorenen Zeit‹], hg. v. I. M. Mamardašvili, Ju. P. Senokosov, Tbilissi 1996, 688. Gemeint sind die Mischkreaturen aus der Entstehungslehre des Empedokles, die im Zuge der Evolution verschwanden. »Da (heißt es) wuchsen viele Geschöpfe hervor mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust, Geschöpfe, vorn Männer hinten Ochsen, tauchten auf, andere umgekehrt, Männerleiber mit Ochsenköpfen, Mischgeschöpfe, hier männer- dort frauengestaltig, mit beschatteten Schamgliedern versehen«. Empedokles, »Fragment 61«. Zu »negativen«, »untoten« Figuren in der Philosophie Mamardašvilis vgl. Sergej Agafonov, »Pozicija čužogo v tekstach M. Mamardašvili«, in: *Logos*, Nr. 4, 1999.

⁸⁶ Proust, *À la recherche du temps perdu* (Anm. 79), Bd. 3, 892, zitiert nach Mamardašvili, *Lekcii o Pruste* (Anm. 26), 265; vgl. ebd., 297.

⁸⁷ Da »das Gesetz (im Sinne der Gesetzesform) diesen *state of affairs* beschreibt, den es schafft. [...] Er gibt die vollständige Beschreibung und kann sich nicht widersprechen.« Mamardašvili, »Zapisi v ežednevnikе (1968–1970-e gg.)« (Anm. 52) 308.

⁸⁸ Mamardašvili, »Zapisi v ežednevnikе (1968–1970-e gg.)« (Anm. 52), 337.

⁸⁹ Mamardašvili, »Filosofija – eto soznanie vsľuch« (Anm. 48), 62.

einer Figur des »Absurden«, eines »unbeschreiblichen« Zustandes. Doch geht es ihm weniger um die realhistorischen, empirisch beschreibbaren Praktiken in der Sowjetunion als um eine grenzwertige Erfahrung des »unbeschreiblichen Zustands« einer anthropologischen Katastrophe, die eine *creatio ex nihilo* des historischen Zustandes erfordert. Denn es gibt nicht nur die Möglichkeit des Rückschritts, des Übergangs aus dem kulturellen in den quasikulturellen Raum, sondern auch die Möglichkeit der »Befreiung« – der Rückkehr aus dem unbeschreiblichen Zustand in die Geschichte, und das ist die Aufgabe der historischen Schöpfung (историческое творчество).⁹⁰

Geschichte definiert Mamardašvili als »Existenzmodus bestimmter Objekte und nicht kontinuierliche Vollendung von etwas«⁹¹, d. h. er verzichtet auf ein teleologisches Geschichtsmodell. Kant kannte drei historische Sujets: Rückschritt, Stillstand und Fortschritt (vgl. *Der Streit der Fakultäten*). Für Mamardašvili ist Geschichte nicht mehr »linear«:

Geschichte ist ein Drama der Freiheit. Dort gibt es keine Garantien, sowie es keinen sie automatisch bewegenden Mechanismus gibt. Das ist ein Drama der Freiheit, wo jeder Punkt vom Chaos umgeben ist. Wenn es keine Anstrengung der Arbeit gibt, d. h. die Anstrengung der Freiheit, die Arbeit erfordert, dann fällt man aus diesem historischen Punkt in den Abgrund hinein, der jeden Punkt umgibt.⁹²

Das bedeutet, dass das Ableiten in diesen Zustand jederzeit möglich sei. Historisches Sein bedeutet so eine bestimmte Form und Ordnung; dagegen kommt der Amorphie und Anomie kein historisches Sein zu. Aus diesem Grunde wird der homo sovieticus* dem homo historicus* entgegengesetzt. In Mamardašvilis Metaphysik wäre die historische Schöpfung eine Schöpfung gelungener, sich selbst (aus dem Nichts) reproduzierender sozialer Formen. Wenn der »unbeschreibliche Zustand« ein Zustand ist, aus dem »nichts gelernt« werden kann, dann meint die Rückkehr in die Geschichte das Begreifen und Artikulieren eigener Erfahrung. Das lässt sich an einem negativen Beispiel demonstrieren. In den *Vorlesungen über Proust* führt Mamardašvili den Fall der russischen Gutsbesitzerin Darija Saltykova an, genannt Saltyčicha, die mehrere Leib-eigene, meistens junge Frauen, in den Tod getrieben hat. Er entnimmt ihn Fouriers *Aus der neuen Liebeswelt*⁹³.

⁹⁰ Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 196.

⁹¹ Mamardašvili, »Zapisi v ežednevnikе (1968–1970-e gg.)« (Anm. 52), 324.

⁹² Mamardašvili, »Filosofija dejstvitel'nosti« (Anm. 14), 210.

⁹³ Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, aus dem Franz. übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977, 115 f. (bei Fourier heißt die Dame fälschlicherweise Fürstin Stroganoff).

Er – d. h. Fourier – sagt, dass Saltyčicha offensichtlich ihre Leibeigenen geliebt hat. Aber da in ihrer Sprache und in ihrem Kopf nicht einmal solche Wörter vorhanden waren (sie hätte nicht einmal ein Wort haben können, um ihren Zustand zu benennen), zumal die sozialen Formen so beschaffen waren, dass sie jegliche Verwirklichung dieses Gefühls nicht zugelassen hätten, so drückte sich die lesbische Liebe zu ihren Leibeigenen in der Grausamkeit aus. Sobald wir unsere Wünsche zu erkennen lernen, werden aus der Welt Gewalt und Grausamkeit verschwinden.⁹⁴

Wenn man von den kontingenten Aspekten dieses Beispiels abstrahiert, lässt sich darin ein grundlegender Mechanismus erkennen: Wenn bestimmte »erstmalige Akte« und wenn eine bestimmte Sprache, die in sich die Möglichkeit des Begreifens enthält, nicht gegeben sind oder aber nur reduziert existieren, dann verschwindet der kulturelle bzw. soziale Raum; er entsteht nicht, oder, was dasselbe ist, er wird mit den Illusionen gefüllt, die zu Gewalt und Grausamkeit führen.⁹⁵

Die Möglichkeit, eine Erfahrung zu begreifen, hängt von dem Vorhandensein, der Schöpfung (oder Anpassung) einer Sprache und/oder kultureller Formen ab:

Ein Philosoph (das ist in diesem Fall kein Berufsphilosoph, sondern jeder Mensch, der seine persönliche Erfahrung zu begreifen versucht und seine Arbeit publik, öffentlich macht) muss quasi einen halben Weg nach unten, zur Erfahrung, seine persönliche Erfahrung inbegriffen, selbst durchschreiten, einen Weg, den ich als Experiment und nicht nur als eine empirische Erfahrung bezeichnet habe. Andererseits [...] erlauben Begriffe, diesen Erkenntnisweg weiter zu gehen, weil kein weiterer Weg ohne sie möglich ist.⁹⁶

Das Begreifen und Artikulieren »abstrakter Wahrheiten über uns selbst«⁹⁷ ist eine Bedingung für das Entstehen eines kulturellen Raumes, im Sinne des freien und universellen Raumes, nämlich »eines offenen und bürgerlich geschützten Feldes freier Tätigkeit« und der öffentlichen Äußerung (die kein ihr äußerliches Ziel hat) als der Existenzbedingung einer Persönlichkeit.«⁹⁸ Dieser Raum ist identisch mit dem nach den Gesetzen des Bewusstseins strukturierten Raum, d. h. dem »Raum, der nicht durch Vorurteile, Verbote etc. besetzt wird.«⁹⁹ Er wird seinerseits von den Anstrengungen einzelner Menschen getragen. Die freie Persön-

⁹⁴ Mamardašvili, *Psichologičeskaja topologija puti* (Anm. 85), 246.

⁹⁵ »Kultur ist ein historischer Punkt, der sich selbst erhält und auf der sich wahnsinnig windenden Kurve lebendig bleibt. Die Kulturlosigkeit ist nicht hinter diesem Punkt. Chaos und Kulturlosigkeit sind nicht hinten, vorne oder daneben, sondern umgeben jeden historischen Punkt«. Mamardašvili, »Mysl' v kul'ture« (Anm. 67), 144.

⁹⁶ Mamardašvili, »Kak ja ponimaju filosofiju« (Anm. 41), 18.

⁹⁷ Mamardašvili, »Filosofija – èto soznanie vsluch« (Anm. 48), 62.

⁹⁸ Mamardašvili, »Esli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 189.

⁹⁹ Mamardašvili, »Mysl' v kul'ture« (Anm. 67), 154.

lichkeit kann »um sich herum einen Raum erzeugen, in dem Kultur und Kontinuität, eine immer mit dem Sein trüchtige Geschichte entstehen kann.«¹⁰⁰ Kulturelle Formen entstehen und funktionieren mit dem auf sie Gerichtetsein der persönlichen Anstrengung eines Individuums. Ihre Entstehung schafft die Möglichkeit der Kristallisierung des öffentlichen Lebens¹⁰¹ unter der Bedingung ihrer Öffentlichkeit.

Dem (»willkürlich[en], von einem beherrschenden Definitionspunkt« aus) durchgeführten Modernisierungsexperiment von oben setzt Mamardašvili einen Begriff des Experiments entgegen im Sinne des »empirischen experimentellen Sondierens der Mechanismen des sozialen Lebens«. Dies wird für ihn zum sozialen Äquivalent der »Schöpfung«, der persönlichen Suche nach der eigenen individuellen Form des Seins – für die bei ihm die Erlösungsmetapher steht; sie bezeichnet für ihn metaphorisch die Rückkehr in die Geschichte und schließt auch die Arbeit am Nationalstaat ein.

In der Antwort, die Mamardašvili auf die sowjetische Erfahrung gegeben hat, sind nicht nur die konkreten Bedingungen einer historischen Schöpfung, sondern auch der Begriff der Reproduzierbarkeit wichtig. Je nachdem, ob die Gesetze des Bewusstseins manifestiert werden oder unausgedrückt bleiben, ob die »gelungenen«, selbstreproduzierbaren sozialen Formen entstehen oder nicht entstehen, wird der Raum als ein freier, offener und universeller Raum geordnet – als dessen Chiffre das Europäische auftritt, das, was Mamardašvili als Verwandlung der verantwortungslosen in eine verantwortungsvolle Welt bezeichnet¹⁰² – oder aber als ein unfreier, geschlossener und provinzieller Raum nicht geordnet, wofür der »unbeschreibliche Zustand« oder metaphorisch das »schwarze Loch« und der »schwarze Tunnel« stehen.

Freier, offener und universeller – metaphorisch: europäischer – Raum ist in jedem Punkt reproduzierbar, vorausgesetzt, die Bewusstseinsgesetze kommen zur Geltung. Zugleich ist es auch möglich, dass jeder Raum sich als unfrei, geschlossen oder provinziell erweist, wenn diese Gesetze nicht zur Geltung kommen. Gerade davor warnte Mamardašvili 1988 in seinem Vortrag *Die europäische Verantwortung*.

¹⁰⁰ Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 186.

¹⁰¹ Mamardašvili, »D'javol igraet nami, kogda my ne myslim točno« [Der Teufel spielt mit uns, wenn wir ungenau denken], in: ders., *Kak ja ponimaju filosofiju* (Anm. 14), 139.

¹⁰² Mamardašvili, »Ešli osmelitsja byt'« (Anm. 78), 173.

SIGRID WEIGEL, Prof. Dr. Dr. h. c., seit 1999 Direktorin des *Zentrums für Literatur- und Kulturforschung* Berlin, Professorin an der TU Berlin. Sie hat in Hamburg, Zürich und Berlin gelehrt, war in der Leitung des Kulturwissenschaftlichen Instituts Essen und Direktorin des Einstein Forums. Forschungsprojekte zu: Dialektik der Säkularisierung; Genealogie, Erbe, Generation; Europäische Kulturgeschichte des Wissens; Publikationen u. a. zu Heine, Warburg, Benjamin, Arendt, Bachmann, Susan Taubes, Gedächtnistheorien, Bildwissenschaft. Jüngste Publikationen: *Genealogik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften* (2006), *Walter Benjamin: Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (2008), *Grammatologie der Bilder* (im Druck).

Bildnachweise:

Einführung und Cover Anu Tuominen, *Caryatid* (2001)

Andronikashvili: Anonymus, aus Camille Flammarion, *L'atmosphère: météorologie populaire 1888*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Braese: Auf den französischen Schlachtfeldern des Krieges 1914/18. Joseph Roth an einer Bahntrasse. Fotografien, 1926, verschiedene Formate, zumeist 60 x 87 mm Leo Baeck Institute New York: J. Roth Coll. V. 2b (1840) 77, 85. Reproduktion, Originale. Serie von Fotografien, aufgenommen während einer Reise zu den Schlachtfeldern des 1. Weltkrieges an der Somme, Frankreich, 1926, in: Joseph Roth 1894-1939. Ein Katalog der Dokumentationsstelle für neuere österreichische Literatur zur Ausstellung des Jüdischen Museums der Stadt Wien 7. Oktober 1994 bis 12. Februar 1995, Wien 1994, S. 106.

Gasche: Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Erstausgabe. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Kisoudis: Patriarch Gennadios und Sultan Mehmet II. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Lebovic: Aïm Deüelle Lüski. *Sidney Ali's ruins, from the series: The Principle of the Least Action, pictures with 1kb*, Tel Aviv, 2006. Mit freundlicher Genehmigung des Künstlers. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Maisuradze: Irakli Toidze, *MutterHeimat ruft!* (1941). Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Petzer: Krim, *Schloss Schwalbennest*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Kempe: *The Buccaneers of America: A True Account of the Most Remarkable Assaults Committed of Late Years Upon the Coasts of the West Indies by the Buccaneers* (1684) Titelseite

Tröbst: *Die Lage des Königreichs Polen im Jahr 1773*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Veltri: *Venezia*, Georg Braun; Frans Hogenberg: *Civitates Orbis Terrarum*, 1572 Weigel (1), *Mittelmeer und Schwarzes Meer*, Karte. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv

Weigel (2): *Goethe-Schiller-Denkmal in Weimar*. Aus dem ZfL-Bilderrarchiv