

2 Utopie und politischer Mythos als Panoramen

Bevor in dieser Studie ein systematischer Vergleich von Utopie und politischem Mythos vorgenommen wird, deren *differentia specifica* erörtert wird, gilt es zunächst, einen Schritt zurückzutreten, um das *genus proximum* auszumachen. Wir kommen diesem auf die Spur, wenn wir uns die Rolle von Symbolen und dem Imaginären im sozialen Leben vergegenwärtigen (2.1.). In der Politik, so wird hier argumentiert (2.2.), sind unausweichlich werthaltige Vorstellungen eines sozialen „Ganzen“ im Spiel, für das kollektiv bindende Entscheidungen getroffen werden. Kollektivität bildet gleichsam die „Problemformel des Politischen“ (Nassehi, 2002; vgl. Ricoeur, 2007). Symbole verknüpfen diese Vorstellungen mit sinnlich wahrnehmbaren, eventuell materiellen Trägern wie Personen, Bauten und Gegenständen, aber auch Praktiken und Diskursen. Mittels dieser Träger wirken die Vorstellungen effektiv auf die soziale Wirklichkeit ein. Welche Symbole, Ideen und Vorstellungen als plausibel und wünschenswert erachtet werden und wirksam werden, ist in Bewegung. In den Sozialwissenschaften häufen sich seit gut vier Jahrzehnten die Analysen von grundlegenden Transformationsprozessen moderner Gesellschaften, die die Diagnose einer zweiten Phase der Moderne – wie immer man diese bezeichnen will – nahelegen. Die Annahme von zwei Phasen der Moderne bildet auch den Hintergrund der folgenden Untersuchungen (2.3.). Am Ende dieses Kapitels werden Utopie und politischer Mythos – einen Begriff von Bruno Latour aufgreifend – als „Panoramen“ eingeführt, die eine je spezifische Perspektive, eine eigene deskriptive wie normative Sichtweise auf das soziale „Ganze“ eröffnen (2.4.).

2.1 Der Stoff, aus dem die Mythen und Utopien sind

Wenn hier die Frage nach dem Stoff gestellt wird, aus dem die politischen Mythen und Utopien sind, dann begeben wir uns (noch) nicht auf die Suche nach den einschlägigen, typischen Motiven und Bildern,

die in diesen heraufbeschworen werden. Vielmehr geht es zunächst einmal darum, politische Mythen und Utopien im sozialen Leben zu verorten. Beide lassen sich in einer ersten Näherung beschreiben als Bestandteile jenes Vorrats an Symbolen, Bildern und Ideen, mittels derer die soziale Wirklichkeit als sinnhafte konstruiert wird.

Seit etwa den 1980er Jahren ist in den Geistes- und Sozialwissenschaften die Auffassung zum common sense geworden, dass zentrale Größen der eigenen Analyse wie Gesellschaft, Gemeinschaft, Nation, Geschichte etc. nicht schlichtweg gegebene Phänomene sind (zum Überblick: Schwellung, 2004; Burke, 2005; Moebius/Reckwitz, 2008; Bachmann-Medick, 2009). Sie haben keinen sicheren Halt außerhalb sozialer Praxis, sind in keinen „Hinterwelten des Sozialen“ (Latour) beheimatet, sondern sind auf die eine oder andere Art und Weise unweigerlich soziale Konstruktionen. Sie sind das Ergebnis von diskursiven wie materiellen Praktiken und die Wissenschaft ist selbst in diese Konstruktionen verstrickt. Dieser Ansatz braucht an dieser Stelle ob seiner Prominenz und Popularität nicht mehr ausführlich begründet werden, sodass an dieser Stelle lediglich einige grundlegende Annahmen rekapituliert werden sollen, von denen auch die vorliegende Studie zehrt.³⁶

Wenn von sozialen Konstruktionen die Rede ist, dann ist damit gesagt, dass wir es nicht mal mit reinen Fakten sowie den nackten, unmittelbaren Gegebenheiten zu tun haben und mal lediglich mit Erdachtem und Künstlichem, mit Symbolen und Symbolsystemen, die sich gleichsam vor die Dinge schieben und diese als etwas anderes erscheinen lassen, als sie tatsächlich sind.³⁷ Symbole sind nicht wie Francis Bacons Idole oder die Ideologie nach Karl Marx bloße Verzerrungen der Wahrnehmung oder Täuschungen, die es per se zu beseitigen gilt, um sich ungetrübten Blickes der Wirklichkeit zuwenden zu können. Wie Karl Mannheim (1985) plausibel dagegen argumentiert hat, ist Ideologie, so verstanden, ein Kampfbegriff, mit dem letztlich ex

36 Die folgenden knappen Ausführungen stellen so freilich auch keine erschöpfende erkenntnistheoretische Diskussion dar.

37 Wohl aus gutem Grund erinnert auch Göhler (1999: 258f.) an diesen Umstand.

negativo zu bestimmen versucht wird, was Realität ist. Immer haben die anderen die Ideologie, der eigene Standpunkt ist jener des nüchternen Realismus. Symbole sind jedoch kein entbehrliches Beiwerk, sondern selbst unerlässliche Instrumente der Wahrnehmung. Ernst Cassirer (2007; vgl. Blumenberg, 1996: 9-39) hat dies in seiner Anthropologie des *animal symbolicum* herausgearbeitet. Erst mittels der Symbole werden die disparaten Sinneseindrücke zu einer Welt, in der Verstehen, Bewerten und Handeln möglich werden. Durch diesen immer schon vermittelten Weltbezug kann der Mensch im Unterschied zum Tier nicht nur auf Sinnesreize *reagieren*, sondern auf diese reflektiert *antworten*. Damit leugnet Cassirer nicht, dass es eine Welt jenseits der Symbole gibt, die für den Menschen von existentieller Bedeutung ist. Vielmehr schließt er sich der Auffassung Kants an, dass Begriffe ohne Anschauungen leer, während Anschauungen ohne Begriffe blind seien (Cassirer, 1994d: 210). Wenn wir eine Linie auf einem Blatt Papier sehen,³⁸ so werden wir diese stets als etwas Bestimmtes wahrnehmen. Ein und derselbe Linienzug kann als Einfärbung des Papiers, als Bild einer Sinuskurve oder auch als ein ästhetisches Ornament erscheinen, in ihm könnte der Stil einer historischen Epoche erblickt werden oder vielleicht auch ein religiöses Zeichen von höchster Bedeutung – um nur einige Möglichkeiten zu nennen. Alle diese Wahrnehmungen haben eine gemeinsame Basis in ein und denselben Sinneseindrücken. Sie zeigen aber, dass Wahrnehmung immer schon eine Art von symbolischer Formung beinhaltet und so das Wahrgenommene nie etwas ganz Neutrales ist, sondern immer auch Erfahrungen und Erwartungen, Werthaltungen, Einstellungen und Affekte in die Wahrnehmung mit eingehen. Es führt, so könnte man Cassirer zusammenfassen, für den Menschen kein Weg zu einer direkten, unmittelbaren Anschauung diesseits der symbolischen Vermittlungen.³⁹ Stärker noch hat Clifford

38 So das – auch in der Sekundärliteratur immer wieder gerne zitierte – Beispiel Cassirers (1994d: 211f.) an dieser Stelle.

39 „Gelänge es, alle Mittelbarkeiten des sprachlichen Ausdrucks und alle Bedingungen, die uns durch sie auferlegt werden, wahrhaft zu beseitigen, dann würde uns nicht der Reichtum der reinen Intuition, die unsagbare Fülle des Lebens

Geertz (1973b: 218) die welterschließende Funktion von Symbolen betont. Er geht wie Arnold Gehlen von einem Menschen aus, der von Natur aus unterbestimmt ist in seinen Fähigkeiten. Seine herausragende Fähigkeit ist, sich selbst zu vervollständigen, sich gleichsam selbst als Mensch mit spezifischen Eigenschaften zu entwerfen: Er ist das „self-completing animal“.

Diese Überlegungen implizieren freilich nicht, dass ein Symbol so gut oder so schlecht ist wie jedes andere. Von der Annahme der Konstruktion von Wirklichkeit führt keine Einbahnstraße in den Relativismus. Die Feststellung, dass kein Weg in eine vor-symbolische Unmittelbarkeit führt, ist nicht gleichbedeutend mit einem ohnmächtigen Ausgeliefertsein an diese oder jene Konstruktionen. Symbole lassen sich (wiederum durch Symbole) reflektieren und es lassen sich sehr wohl adäquatere von weniger wirklichkeitsnahen symbolischen Konstruktionen trennen. Die Unterscheidung, die der Konstruktivismus zwischen „stimmen“ (*to match*) und „passen“ (*to fit*) trifft, kann dies erhellen (hierzu: von Glasersfeld, 1985). „Stimmen“ als Kriterium meint die Übereinstimmung von Abbildung und Abgebildetem. Geht man von der notwendigen symbolischen Vermittlung aus, gibt es für dieses Kriterium offenkundig keine Grundlage. Das Kriterium des „Passens“ hingegen ist funktionaler Art und bezeichnet den Grad, inwiefern etwas einen Zweck erfüllt bzw. an diesem scheitert. Paul Watzlawick (1985: 14f.) veranschaulicht dieses Konzept am Beispiel eines Kapitäns, der sein Schiff bei Nacht ohne Karte und ohne jegliche Navigationshilfen durch eine ihm fremde Meerenge steuert. Wenn das Schiff an den Klippen zerschellt oder auf Grund läuft, zeigt sich, dass sein Kurs falsch war, nicht dem Kriterium des „Passens“ gerecht wird. Gelingt es ihm aber, heil durch die Meerenge zu navigieren, so kennt er einen möglichen, „passenden“ Kurs. Jedoch weiß er nicht, ob es einen besseren gibt. Und vor allem: dieser Kurs ist keine originalgetreue Abbildung der Beschaffenheit dieser Meerenge.

selbst gegenübertreten, sondern es würde uns nur wieder die Enge und Dumpfheit des sinnlichen Bewusstseins umfassen“ (Cassirer, 1994d: 199).

Der eingeführte Symbolbegriff stellt den Unterschied zwischen „passend“ und „nicht passend“ nicht in Frage und erlaubt es also weiterhin, von Fällen des Irrtums und der Selbsttäuschung zu sprechen, aber auch von der bewussten Täuschung wider besseren Wissens, die durchaus Teil sozialer Praxis sind. Eine so einfache wie einleuchtende Überlegung Paul Ricoeurs (1986: 8, 10) aus seinen Vorlesungen zur Ideologie und zur Utopie aufgreifend, könnte man sagen, dass Symbole in (Selbst-)Täuschung, Betrug und Irrtum sogar nur deshalb involviert sein können, weil wir stets mit einer symbolisch konstituierten Wirklichkeit konfrontiert sind. Was sollten Symbole einer Wirklichkeit anhaben können, die von einer gänzlich anderen Art ist?

Ein weiteres Kriterium der Unterscheidung zwischen verschiedenen Symbolen tritt hinzu. Wenn Symbole den Zugang zur Welt erst ermöglichen, mit ihnen eine Wirklichkeit erst konstituiert wird, dann wird es zudem darauf ankommen, zu fragen, was man mit bestimmten Symbolen und Symbolsystemen in welcher Art sehen kann und was nicht, in welche Widersprüche sie führen und inwiefern sie eine Reflexion ihrer selbst erlauben. Kurz: Welche Folgen zeitigen sie und worauf lässt man sich ein, wenn man sich bestimmte Symbole (bewusst oder unbewusst) zu eigenen macht? Beispielsweise kann man feststellen, dass die Menschen- und Bürgerrechte wahlweise eine reine Erfindung, etwas Künstliches oder ein Moment der bürgerlichen Ideologie sind.⁴⁰ Sie deshalb als Hirngespinnst abzutun, das von der harten Wirklichkeit widerlegt wird/werden kann, hat nicht nur oft fatale Konsequenzen, sondern verkennt, dass deren Bedeutung gerade in den Folgen zu suchen ist, die diese für die Entstehung des modernen Demokratieverständnisses im Unterschied zum Ancien Régime, aber auch im Unterschied zu antiken Vorläufern gezeitigt haben. Mit der Erklärung der Menschenrechte entwirft sich, so könnte man in Anlehnung an Geertz sagen, der Mensch selbst als ein Mensch, der über unveräußerliche Rechte verfügt und den berechtigten Anspruch darauf erheben darf, diese Rechte auch

40 Ersteres war die Position von Konservativen wie Edmund Burke oder Joseph de Maistre. Zweites war der Vorwurf von Karl Marx und seinen Nachfolgern.

genießen zu können, und zwar ungeachtet der tatsächlichen Geltung dieser Rechte in Form positiven Rechts (vgl. Lefort, 2009). Wie diese Auswirkungen zu bewerten sind, ist indes keine Frage der Funktionalität, der „Passung“, sondern Gegenstand von normativen Urteilen.

Schließlich sollte die Rede von Symbolen und sozialen Konstruktionen nicht zu der Annahme verleiten, dass ein Phänomen schon dadurch erledigt wäre, dass dessen Konstruktionsprozess nachgezeichnet und offengelegt wird. So konnte Max Weber in seiner berühmten Abhandlung vom „Geist des Kapitalismus“ nachzeichnen, dass dem Kapitalismus in seiner Anfangsphase bestimmte, nicht nur materielle, sondern auch ideelle Gegebenheit entgegenkamen. Doch allein aus der Beweisführung, dass der Kapitalismus nicht naturwüchsig ist, indem seine historischen Entstehungsbedingungen nachvollzogen werden, folgt (auch für Weber) in keiner Weise, dass diese Entwicklung beliebig umgekehrt werden könnte (Weber, 1986: 37). Zudem können Symbole für Menschen Bedeutungen haben, die nicht einfach dadurch verschwinden, dass der Sozialwissenschaftler sie als gesellschaftliche Erfindungen entlarvt. Für einen Palästinenser, der für einen eigenen Staat auch zu den Waffen greift, ist es vermutlich unerheblich, ob ihm erklärt wird, dass seine palästinensische Identität ganz wesentlich im Kampf der PLO in den 1960er Jahren geschmiedet wurde. Zudem ändert allein der Aufweis der Konstruierbarkeit nichts daran, dass etwa kollektive Identität nur sehr bedingt zur freien Disposition des Einzelnen steht. Selbstzuschreibungen sind nicht nur von der Anerkennung durch andere abhängig (hierzu: Giesen, 1999). Vielmehr sind auch Fremdzuschreibungen und Stigmatisierungen alles andere als folgenlos. Die dichotomische Unterscheidung zwischen „Juden“ und „Deutschen“ nahm das NS-Regime vor, um Staatsbürgern ihren Status als Bürger und Mensch zu entziehen – deutschen Staatsbürgern wohl gemerkt, die sich selbst nicht weniger als ihre Mitbürger christlichen Glaubens als Deutsche identifizierten. In einer Gesellschaft wirksame Symbole sind, das zeigen diese Beispiele, „faits sociaux“ im Sinne Emile Durkheims (1984: 105-114; vgl. Reese-Schäfer, 1999b): Sie existieren außerhalb und

unabhängig vom individuellen Bewusstsein, sind aber nichtsdestotrotz in einer Gesellschaft oder Gruppe insofern gegenwärtig, als dass sie effektiv das Handeln der Mitglieder beeinflussen und ggf. Zwang auf diese ausüben.

Bis hierhin haben wir festgestellt, dass die Wirklichkeit stets eine symbolisch konstruierte ist, wobei Symbole nicht als etwas Sekundäres, Verfälschendes, Künstliches oder gar Wirkungsloses zu verstehen sind. Was aber ist ein Symbol? Cassirer (1994d: 175) versteht unter einem Symbol „jene Energie des Geistes [...], durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft wird und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird“, oder kürzer (ebd.: 174) der „Ausdruck eines Geistigen durch sinnliche Zeichen und Bilder.“ Ein Symbol hat demnach zwei Seiten, die es zu einander in Beziehung setzt. Etwas sinnlich Wahrnehmbares, gleich worin dies besteht, repräsentiert etwas Abwesendes oder auch etwas nicht Wahrnehmbares. Diese Verknüpfung ist weder notwendig noch uneindeutig noch unbedingt beständig (vgl. auch Göhler, 1999: 265f.).

Beide Seiten des Symbols sollen hier in aller Kürze in ihren wesentlichen Aspekten umrissen werden. Zu der ersten Seite, den „geistigen Bedeutungsgehalten“, hat sich in der neueren Forschung das Konzept des Imaginären als hilfreich erwiesen, das auch in dieser Studie als Begriff bereits gefallen ist, aber noch nicht weiter definiert wurde.⁴¹ Wie bei den meisten Konzepten der Sozialwissenschaften, herrscht in der scientific community keine Einigkeit darüber, wie das Imaginäre genau zu fassen ist. In welchen Punkten die einzelnen Ansätze auseinandergehen, ist an dieser Stelle nicht so entscheidend.⁴² Es wird lediglich auf einige allgemeine Ideen rekurriert. Das Imaginäre soll die Gesamtheit von Ideen, Vorstellungen, Bedeutungen und Überzeugungen bezeichnen, die zur Verfügung stehen, um die Welt als eine sinnhafte zu begreifen.

41 Vgl. zum Imaginären u.a. Castoriadis (1990a), Lefort (z.B. 1986a, b, c, 1990b), Stavrakakis (1999), Wunenberger (2003), Taylor (2004), Strauss (2006), Steger (2009a; 2009b), Bizeul (2009), Wagner (2009), Steger/Paul (2010), Bottici/Challand (2010), Bottici (2011).

42 Siehe dazu: Thompson (1986), Strauss (2006).

Das Imaginäre umfasst so weitaus mehr als das explizite Wissen und wissenschaftliche Theorien. Der Großteil besteht sogar aus mehr geglaubten denn reflektierten und überprüften Inhalten (vgl. Bizeul, 2009). Das Imaginäre bildet ein geteiltes Hintergrundverständnis oder, wie Castoriadis (1990a: 251) sagt, ein „Bedeutungsuniversum“. Der Begriff des Bedeutungsuniversums ist insofern gut gewählt, als dass er unterstreicht, dass dieses gemeinsame Hintergrundverständnis nicht lediglich eine Widerspiegelung der materiellen Verhältnisse ist oder eine Rationalisierung funktionaler Erfordernisse, sondern dass es die Welt absteckt, in der Menschen leben und handeln. Das Hervorbringen von Bedeutungen und Vorstellungen ist nach Castoriadis ursächlich für die Vielfalt an Formen, die das menschliche Zusammenleben annehmen kann. Allein von der Funktion her ließe sich diese nicht erklären. Zwar bilden beispielsweise die Nahrungsaufnahme und das Zeugen von Nachkommen Konstanten der menschlichen Geschichte. Treffend stellt Castoriadis jedoch fest, dass sich aus diesen Konstanten kaum etwas Brauchbares über die Veränderungen in der Geschichte ableiten lasse. Deshalb richtet er den Fokus auf die Bedeutungen, die eine Gesellschaft ihrem Tun gibt. Das Imaginäre ist hierbei entscheidend für die Form einer Gesellschaft, wie sie strukturiert und sozial gegliedert ist, welche Grenzen sie zwischen sich und ihrem Außen zieht,⁴³ welche Funktionen zu erfüllen sind und vor welche Problemlagen sie sich gestellt sieht. Das Imaginäre bestimmt,

was für eine Gesellschaft ist und was nicht, was Wert hat und was wertlos ist, aber auch *wie* dasjenige, dem Sein oder Wert zukommen kann, ist oder nicht ist, Wert hat, oder nicht hat. [Es] legt fest, unter welchen Bedingungen und in welchem Rahmen etwas zum Gegenstand möglichen Handels und Vorstellens werden kann, und gewährleistet damit von vornherein [...] den Zusammenhalt jener undefinierten und wesentlich *offenen* Menge von Individuen, Handlungen, Gegenständen, Funktionen und

43 Zu den Codes der Grenzziehung kollektiver Identitäten und ihren Folgen siehe Giesen (1999).

Institutionen [...], kurz: den Zusammenhalt dessen, was jedesmal konkret eine Gesellschaft ist. (ebd.: 602, Herv. im Orig.; vgl. Taylor, 2004: 23).

Das Imaginäre steckt eine Welt ab, oder das, was Michael Makropoulos (1998: 61) einen „Möglichkeitshorizont“ genannt hat: Was ist? Was ist notwendig? Was kann verändert werden? Was kann oder muss erwartet werden, ohne beeinflusst werden zu können? Was ist wünschenswert? Was sollte getan werden? Was darf nicht getan werden?⁴⁴ Was muss um jeden Preis verhindert werden?

Die Rede vom Imaginären und von Vorstellungen sollte nicht zu der Annahme verleiten, es handele sich hierbei um reine Fiktionen „ohne Fleisch und Blut“ (Castoriadis, 1990a: 594). Im Gegenteil: Wie Castoriadis immer wieder unterstreicht, drückt sich das Imaginäre durchaus auch in ganz handfesten materiellen Trägern aus – und hiermit sind wir bei der zweiten Seite des Symbols. Zum einen machen Vorstellungen, Ideen und Bedeutungen die materielle Welt erst zu einer sinnhaften Welt. Bei Taylor (2004: 26ff.) wird dies am Beispiel einer politischen Demonstration durchdekliniert. Eine solche zu veranstalten setzt voraus, dass man das „Ritual kennt“: Man weiß um die entsprechenden Handlungen ebenso wie um die räumlich-zeitliche Begrenztheit sowie Beschränkungen im Handlungsrepertoire (z.B., was die Anwendung von Gewalt angeht). Die Demonstration steht zugleich in einem ungleich breiteren Kontext. Dieser umfasst z.B. ein Verständnis der Öffentlichkeit, des Bürgers und seiner Stellung gegenüber der Regierung sowie gegenüber seinen Mitbürgern, kurz: ein bestimmtes Verständnis der Demokratie. Zugleich verweist die Demonstration weniger direkt aber auch auf die Geschichte früherer „contentious politics“ (Tilly/Tarrow) oder auch den Zustand der Demokratie in anderen Ländern.⁴⁵ Obwohl dieser gesamte Hintergrund nicht stets

44 Vgl. hierzu mit Fokus auf den Umgang mit der Gewalt: Reemtsma (2008).

45 Gerade letzterer Zusammenhang war 2011 gut zu beobachten, als in westlichen Demokratien Demonstranten unter direktem Bezug auf die Demokratisierungsbewegungen des „arabischen Frühlings“ für die „wahre Demokratie“ bzw. die Rettung der Demokratie vor „den Finanzmärkten“ auf die Straße gingen.

ausdrücklich aufgerufen wird, ist doch erst vor ihm diese soziale Praxis als sinnhafte möglich ist.

Zum anderen ist das Imaginäre durch diese Träger aber auch in seiner jeweiligen Strukturierung präsent und wirkt so effektiv etwa auf Handlungen ein. Beide Seiten sind so nicht voneinander zu trennen. Die Frage ist, welche Bedeutungen welche Symbole mit welchen „sinnlichen Zeichen“ verbinden. Wie sollte ein gemeinsamer Hintergrund an Bedeutungen, Ideen und Vorstellungen auch sonst entstehen, wenn nicht durch irgendeine sinnlich wahrnehmbare Vermittlung? Oder in Taylors (2004: 33) Worten: „Ideas always come in history wrapped up in certain practices, even if these are discursive practices.“ Verbale, mündliche oder schriftliche Praktiken transportieren Ideen, aber von vielleicht noch größerer Bedeutung sind jene Praktiken und Artefakte, in denen diese Ideen gar nicht explizit verbalisierter Gegenstand werden. Wiederum kann man die von Taylor beschriebene Demonstration als Praktik betrachten, die gewissen Ideen Materialität verleiht. Castoriadis bringt auch Beispiele von Institutionen, Gegenständen, Gebäuden oder Individuen. So ist der Kapitalismus, um ein von Castoriadis favorisiertes Beispiel auszuwählen, nicht einfach das Ergebnis technologischer Innovationen, wie die der Dampfmaschine. Aber ebenso wenig werden an sich neutrale Maschinen nur in den Dienst des Kapitalismus gestellt, wie sie – nach dem Willen der Marxisten – später in den Dienst des Sozialismus gestellt werden. Maschinen fungieren als Kapital in einem Zusammenhang imaginärer Bedeutungen, in dem es Kapitalisten und Proletarier gibt, Märkte, Zinsen, usw. Diese sind „in tausenderlei Hinsicht 'Verkörperungen', 'Einschreibungen', Vergegenwärtigungen und Gestaltung der grundlegenden Bedeutungen des Kapitalismus“ (Castoriadis, 1990a: 585).

Symbole – das ist an dieser Stelle gegen Cassirer festzuhalten – entstehen in sozialer Praxis. Wenn Cassirer sie als Hervorbringungen des menschlichen Geistes beschreibt, ist dieser Zusammenhang nicht per se ausgeschlossen und die Schlusskapitel seines Spätwerks „Vom Mythos des Staates“ (Cassirer, 2002) weisen auch in diese Richtung. Der soziale

Jenseits der großen Erzählungen
Utopie und politischer Mythos in der Moderne und
Spätmoderne
Rohgalf, J.
2015, VIII, 584 S., Softcover
ISBN: 978-3-658-08829-3