

Mouffes Denken der *negativen Essenz* doch positive Bestimmungen wie vorlaufende materielle Setzungen.²⁰²

Die Kategorien Eastons verweigern sich hingegen einer fruchtbaren Übertragung. Mit der *politischen Gemeinschaft* geht die Inanspruchnahme einer positiven politischen Form einher, einer *kollektiven Autonomie* ebenso wie einer Transparenz der *Konstitution*, ihres Ursprungs und Sinns, gegen die sich Mouffe verwahren muss. Das *Regime* hingegen reduziert die politischen Prozesse auf etablierte, institutionalisierte Verfahren und kann weder die Ordnung der Hegemonie verstehen noch der Emanzipation der Gegenhegemonie dienlich sein. Die *Autorität* lässt sich mit Mouffe als eine Form der Hegemonie verstehen, die sich der Infragestellung entzieht. Auch wenn sich die beiden Zugänge nicht so fremd gegenüberstehen, wie es hier den Anschein hat, verlangt eine Vermittlung doch entschieden mehr Engagement, als es hier möglich ist.

*

2. Im Abwesen des *Einen* – Die Demokratie als *Instituierung* im Denken Claude Leforts

»In meinen Augen ist das Wesentliche, daß die Demokratie sich dadurch instituiert und erhält, daß sie die Grundlagen aller Gewißheit auflöst.«
(FD, S. 296)

»Während die Umrisse der Gesellschaft verschwimmen, die Orientierungspunkte der Einheit schwanken, entsteht die Illusion einer Realität, in der der Grund der eigenen Determiniertheit einfach in der Kombination vielfältiger Tatsachen und ihrer Bezüge enthalten wäre.«
(TP, S. 54)

Siglen

- **[FD]** Lefort, Claude, Die Frage der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 281 – 297.
- **[TP]** Ders., *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien 1999.

202 Zwar geht mit den *ethisch-politischen Prinzipien* die Einrichtung eines normativen Kontextes einher, dessen Status bleibt aber latent und implizit und seine materiellen Implikationen vage und diffus. Um den *Dissens* zu integrieren und zu koordinieren, muss seine Ordnung einen Mangel an Bestimmung aufweisen: Auch wenn die *ethisch-politische Prinzipien* ambig bleiben, stiften sie einen kollektiven Kontext, in dessen Rahmen über die Deutung der Prinzipien gerungen werden kann. Die Kennzeichnung der Grundwerte als vage und konstitutiv entspricht durchaus Hättings Vorgehen, könnten so doch basale Werte gleichzeitig verbinden und Pluralität zulassen.

- **[MP]** Ders., Menschenrechte und Politik, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 239 – 280.
- **[FEF]** Ders., *From Equality to Freedom. Fragments of an Interpretation of Democracy in America*, in: Ders., *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Cambridge 1988a, S. 183 – 209.
- **[HR]** Ders., *Human Rights and the Welfare State*, in: Ders., *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Cambridge 1988b, S. 21 – 44.
- **[V]** Ders., Vorwort zu *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 30 – 53.
- **[DnU]** Ders., *Die Neue Unordnung*, in: ders., *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien 2008, S. 37 – 75.
- **[R]** Ders., *Relektüre. Über den Mai 68*, in: ders., *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien 2008, S. 77 – 92.
- **[ÜdD]** Lefort, Claude/Gauchet, Marcel, *Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 89 – 122.
- **[TAW]** Gauchet, Marcel, *Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 123 – 206.
- **[TE]** Ders., *Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen*, in: Rödel, Ulrich (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, FaM 1990, S. 207 – 238.
- **[DuO]** Machart, Oliver, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013.
- **[EuG]** Scheulen, Hans, *Ereignis und Geschichtlichkeit – Mai 1968//2008. Claude Lefort zu Einführung*, in: Lefort, Claude, *Die Breche. Essays zum Mai 68*, Wien 2008, S. 7 – 34.
- **[BFP]** Wagner, Andreas, Bali, Florenz, Paris. *Politische Anthropologie und die »différence temporelle« bei Claude Lefort*, in: ders. (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013a, S. 17 – 47.
- **[LuC]** Geenens, Ralf, Lefort und Clastres. *Einheit und Teilung*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 49 – 66.
- **[LuK]** Yildiz, Ersin, Lefort und Kantorowicz. *Repräsentation und die politische Form der modernen Gesellschaft*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 69 – 90.
- **[FPI]** Trautmann, Felix, *Die Fortdauer des Politisch-Imaginären. Das Symbolische der Macht und die Phantasmen gesellschaftlicher Einheit nach Claude Lefort*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 91 – 116.
- **[NU]** Hetzel, Andreas/Weymans, Wim, *Negativer Universalismus. Lefort und Habermas über die Quellen der Legitimität in demokratischen Gesellschaften*, in: Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 117 – 142.
- **[MpW]** Miltzter, Stefan, *Meinungsfreiheit und politischer Widerstand. Claude Leforts Menschenrechtskonzeption als Beitrag zu einer Ontologie der Demokratie*, in:

Wagner, Andreas (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden 2013, S. 167 – 187.

Das politische Denken Claude Leforts bietet einen weiteren ambitionierten Versuch der Vermittlung *postfundamentaler* und demokratietheoretischer Ansprüche.²⁰³ Ebenso dem *Ungewissheitsdispositiv* der Moderne verpflichtet, setzt dessen Ansatz einen anderen Fokus als derjenige Mouffes: Versuchte diese in unserer Lesart eine *bestimmte* Ontologie auszuzeichnen und entgegen einer konkreten ontischen Situation zu positionieren, begnügt sich Lefort mit der Observation ontischer Formationsbewegungen und deren Oszillieren zwischen dem *Einen* und *Vielen*, der *Öffnung* und *Schließung* und der *Integration* und *Dispersion*. Moderne Gesellschaften sind nach Lefort dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt, der Uneinholbarkeit ihres *Ursprungs*, der Unausweisbarkeit ihres *Grundes* sowie der Unbestimmbarkeit ihrer kollektiven Identität, Integrität und Authentizität: Das *Eine* ist in der Moderne aber nicht einfach verschwunden, sondern bleibt in seiner *Abwesenheit* immer auch *anwesend*. Der Fokus der politischen Theorie Leforts liegt auf den Konsequenzen dieses *Fehlens* für politische und soziale Formen, auf den Verweisen und Bezügen, Widerständen und Spannungen, Ambivalenzen und Ambiguitäten, die irreduzibel die *Instituierung*²⁰⁴ der Gesellschaft durchwalten, ordnen und in Anspannung versetzen.

Die Demokratie bezeichnet nach Lefort sowohl eine Gesellschaftsformation als auch eine politische Ordnung, deren Eigenart in der Unterscheidung vom Totalitarismus hervortritt. Beide Modelle stellen zunächst, wenn auch unterschiedliche, Reaktionen auf die Umstellungsprozesse gesellschaftlicher Selbstverhältnisse infolge der Säkularisierung und *Entkörperung* des kollektiven *Einen* dar und lassen sich als genuin moderne Versuche verstehen, mit dem *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* umzugehen: In der Demokratie

203 Siehe auch Marcharts (DpD, S. 118 – 151) Ausführungen, in denen er es sich um die Herausarbeitung eines *postfundamentalen* Grundzugs des Lefortschen Denkens bemüht.

204 Die *Instituierung* wird notwendig von der *Destituierung*, mithin Bewegungen der *Entsetzung*, begleitet, deren Spannung fixierender und dispensierender Momente Lefort in verschiedenen Positionen, Relationen und Formen nachgeht. Seine Zurückhaltung gegenüber Annahmen der Perfektion und Definition bezeugt sich selbst noch in der Wortwahl: So meint *Instituierung* einen Versuch, einen Moment und eine Geste der Fixierung, und eröffnet so die Brüche, die Ambivalenz und Ambiguität dieser Ambition. Die Verwendung von Begriffen wird selbst zu einem Ausdruck der Konzeption, was durch die erforderliche Übersetzung nicht weniger kompliziert wird. Just die Verwendung von *Staat* und *Zivilgesellschaft* machen die Schwierigkeit klar: Beide bezeichnen konkrete und spezifische Ausdrücke komplexer Phänomene. Wenn wir also von Staat, von Macht und Dominanz sprechen, beziehen wir uns zugleich auf Momente der *Instituierung*, der Integration und Konzentration. Die Ambiguität des französischen *État* zwischen einer politischen Entität und einem Zustand (Status) kann der *Staat* dabei nicht vermitteln. Der Begriff der *Zivilgesellschaft*, der ebenso Verwendung findet, verweist auf den Moment der *Destituierung*. Daneben kann das Gegenüber der Macht seiner Bewegung nach mit Emanzipation, Dispersion und Differenzierung, dem räumlichen Bezug nach mit dem Sozialen gleichgesetzt werden. Siehe auch die Einführung Plots (2013, S. 1), der auf die Ambiguität der Instituierung (*institution*) zwischen Schließung (*closure*) und Öffnung (*opening*) hinweist und die Simultanität von Instituierung im Sinne der kreativen Setzung und Instituiertem im Sinne des Status des je schon Gesetzten mit Lefort an Merleau-Ponty anschließt.

bezeugt sich nach Lefort neben der Offenheit und der Kontingenz der Mangel an Perfektion, der Totalitarismus hingegen offeriert eine neue Sicherheit, Gewissheit und Übersichtlichkeit. Auch wenn die Demokratie den Verlust des *Einen* anerkenne und den Mangel in ein produktives politisches Arrangement übertrage, wohnten ihr zugleich auch Neigungen der Hypostase, der Fixierung und Definition, inne, die mit der Ein- und Ausrichtung gesellschaftlicher Ordnung einhergingen. Die politische Ordnung der Demokratie eröffnet der Gesellschaft neben ihren Divisionen auch Horizonte des *Einen*, indem sie eine Bühne einrichtet, auf der die sozialen Brüche dargestellt werden, und einen Umgang mit ihrem zerfallenen und uneinigen Selbst ermöglicht.²⁰⁵ Die Institutionen, Prozeduren und Normen einer Demokratie erlauben mithin die Aufführung, Austragung und Aufhebung gesellschaftlichen Uneinigkeit, insbesondere inform der parlamentarischen Repräsentation. In der *repräsentativen Logik der Institutionalisierung politischer Macht* (Wagner 2013b., S. 12) wird zwar die Pluralität und Heterogenität der Gesellschaft anerkannt und ihre Impulse und Dynamik transformiert, zugleich besteht die *Macht* jedoch auf ihrer absoluten und totalen Position und entzieht sich jeder partikularen Anbindung.²⁰⁶ Im Unterschied zu Mouffe versteht Lefort die Versuche der Integration allerdings nicht als Verstöße gegenüber einer *negativen Essenz*, sondern als konstitutive Komponente der *Informsetzung* der Gesellschaft, die in einem spezifischen Konnex zur Auflösung und emanzipativen Infragestellung der Zivilgesellschaft steht.

Ausgehend von der Annahme, jede Gesellschaft sei an ihrem Ursprung irreduzibel *geteilt*, ergeben sich nach Lefort neben sozialen und politischen auch epistemologische und methodische Konsequenzen. Infolge ihrer ursprünglichen *Teilung* ist die Gesellschaft weder mit sich identisch noch kann sie sich selbst verstehen, überblicken oder begreifen: Formen der Selbstrepräsentation und -vergegenwärtigung, aber auch der -bestimmung und -gestaltung, sind der Gesellschaft nur indirekt durch symbolische Vermittlung eines *Außen* möglich. In der *Instituierung* lassen sich zudem sowohl *negative* (Unterscheidung und Trennung) als auch *positive* Formen (Verbindung und Zusammengehörigkeit²⁰⁷) der *Teilung* nachzeichnen: Neben der *Uneinigkeit* der Gesellschaft (Pluralität, Heterogenität und Antagonalität) und ihrer verschiedenen Bruchlinien (Frakturen, Fragmente, Friktionen) eröffnet sich in der *Teilung* das Gemeinsame, Verbindende und Geteilte. Die verschiedenen Formen der *Teilung* prägen die gesellschaftliche *Informsetzung* und die Ein- und Ausrichtung ihrer sozialen und politischer Ordnung. Auch wenn die Garantie des *Einen* unmöglich geworden ist und sich die *kollektive Identität* unter den

205 Im Kern des Denkens Leforts steht nach Yıldız die Annahme, dass das Wesen der politischen Moderne als *Konstituierung symbolischer Formen* verstanden werden müsse. »Das Zustandekommen von historischen Gesellschaftsformationen zeigt Lefort, dass jede Gesellschaft eine symbolische Form ist, die sich über ihr Außen definiert.« (LuK, S. 69f.) Die gesellschaftliche Einheit stelle sich über einen *Bezug auf ein transzendentes Element* her, aus welchem sich die symbolische Einheit bilde. (Vgl. LuK, S. 70f.)

206 Wagner formuliert das Problem treffend: »Zumindest stellt sich die Frage nach der Spannung zwischen den dynamischen, fragmentierenden, konfliktiven und ubiquitären Charakter sozialer Antagonismen und dem Bedarf an einer zentral institutionalisierten Inszenierung.« (2013b, S. 11)

207 Die Zusammengehörigkeit alterniert zwischen Integrität und Identität, zwischen der Verbindung der Teile und ihrem Ganzen. Zugleich gibt es etymologische Verbindungslinien zum Gemeinsamen, Gemeinschaftlichen.

Konditionen der Moderne nicht mehr ausweisen lasse, zeichnen sich Gesellschaftsformationen durch konkrete Umgangsweisen mit diesem Mangel aus. Die symbolischen Gesten, Figuren und Momente, die die *Formation des Sozialen* begleiten, ihren Garantien des *Einen* und Ordnungen des *Vielen*, stehen in Leforts Fokus. Um dieser *Informsetzung* nachgehen zu können, bemüht sich Lefort um die *Entdeckung* der Verweisungszusammenhänge, die sich zwischen den Momenten der *Instituierung* und *Destituierung* und den Sphären des Staates und der Zivilgesellschaft ausbilden: Einerseits beschreibt er die Zivilgesellschaft als dynamischen, emanzipativen und pluralen Pol politischer Praxis – mit Wagner »ein freies, nicht einzuhegendes Spiel zivilgesellschaftlicher Kräfte« (ebd., S. 10) –, andererseits weist er der Macht die Garantie des *Einen*, die (versuchte) Bestimmung des Ganzen und Gemeinsamen, zu. Die Momente der Setzung und Auflösung stehen sich jedoch nicht einfach disjunkt gegenüber, vielmehr befinden sich in einem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung und Abgrenzung, der Relation, Referenz sowie Reverenz sowie Differenz, Distinktion und *Destitution*. Diesen ebenso komplexen wie ambivalenten Bezügen widmet sich Lefort und hebt ihre konstitutive Relevanz hervor.²⁰⁸ Das diffizile Spiel der *In-* wie *Destituierung* demokratischer Gesellschaften und ihr *symbolischer* Konnex lassen sich nur in einer bestimmten Perspektive nachvollziehen, in der Eindeutigkeit, Objektivität und Faktizität zurücktritt.

*

Neben der Anerkennung der Komplexität der sozialen Formationsbewegungen bemüht sich Lefort um einen bestimmten Zugang, der sich seines Status gegenüber (besser: in) der *Instituierung* bewusst bleibt und sich nicht *über* diese erhebt. Mit der Behauptung einer Versteh- und der Einsehbarkeit der *Instituierung* geht nach Lefort der uneinholbare Anspruch einer absoluten Position einher, der Identität und Transparenz des Sehenden, des Gesehenen und des Sehens selbst: Weder kann der Betrachter seine Perspektive als objektiv ausweisen oder die Kontexte fassen, in denen er *steht*, noch ist ihm eine Übersicht der sozialen Pluralität oder ein Einblick in die *kollektive Identität* der Gesellschaft möglich. In der Konsequenz zeichnet sich der Zugang Leforts durch eine epistemologische Distanz aus, die den Texturen, Konturen und Figuren sozialer *Realität* und *Objektivität* unsicher und zugleich offen und sensibel begegnet. In Ermangelung des *Einen* geht es Lefort nicht um das Auffinden einer Substanz, eines Grundes oder Wesens, sondern um die verschiedenen Momente der *Instituierung* einer Gesellschaft und die *Formen* kollektiver *Koexistenz*. Um dieser Ambition zu entsprechen, muss der Zugang selbst unmotiviert bleiben und das Fehlen von Eindeutigkeit aushalten. Die *gesellschaftliche Informsetzung* versteht Lefort demnach nicht als perfekten, konsistenten oder transparenten Prozess: Die Versuche der Einrichtung einer *objektiven Ordnung* und der Fixierung und Auszeichnung von Sinn müssen in ihrer jeweiligen Setzung nachvollzogen werden, in ihren jeweiligen Zusammenhängen, Reibungen und Abhängigkeiten.²⁰⁹

208 Es geht um eine Gleichzeitigkeit von Affirmation, Negation und Subversion, von Sublimierung, Simulation und Suggestion.

209 Bataillon weist auf die nicht minder komplexe und ambige Ausdrucksweise hin und warnt den Leser Leforts vor drohendem Frust: »Often readers' uneasiness grows as they are unable to clearly un-

Die Methode Leforts erscheint infolge dieser Ausrichtung punktuell und zerfallen, uneinheitlich und unübersichtlich, ein anderer Zugang würde die Phänomene aber verdecken und verzerren.²¹⁰ Plot fasst es wie folgt: »What we call his oeuvre is at the same time multiple but tremendously coherent, diverse but inhabited by the same style of formulation – an interrogative and interpretative style, a style proper to the being of the institution.« (Plot 2013, S. 02) Zugleich ist sich Lefort um die Zumutungen, Möglichkeiten und Grenzen seines Zugangs bewusst, dessen epistemologischen Anspruch er in Absetzung von einem wissenschaftlichen Ansatz verdeutlicht: In einer selbstreflexiven Positionierung legt er die unterschiedlichen strukturellen Imperative, Prinzipien und Konditionen wissenschaftlicher und philosophischer Methoden offen und sensibilisiert so auch unseren Umgang mit den Objekten und dem Objektiven. Diese soziophänomenologische Perspektive²¹¹ geht den Versuchen der Begründung, der Fixierung und Auszeichnung nach, ohne auf Kohärenz, Konsistenz und Kausalität zu dringen. Weder könne es um das Auffinden einer Definition und Determination gehen, noch um den Ausweis von Ursprüngen, Wesen oder Gründen: Das Fehlen des Einen sei ebenso wenig aufhebbar wie die Pluralität, die Frakturen und Friktionen sozialer Formen. Nur in dem komplexen und fluiden Arrangement ambivalenter und ambiger Momente, Referenzen und Reverenzen, in dem sich Gesellschaft, Welt, Objektivität und Bedeutung formieren, kann nachvollzogen werden, »wie sie [die Konturen einer konkreten Gesellschaft – TB] zu ein- und demselben Sinn zusammentreten.« (Lefort 1978, S. 22, zitiert nach Wagner, BFP, S. 19) Aus Sicht eines wissenschaftlichen Zugangs ist diese Verweigerung gegenüber Ansprüchen der Evidenz zugunsten eines Spiels von Bezügen irritierend und fremd, dennoch ist nur im Verzicht auf die Ideologie, auf weltanschauliche Garantien des Gewissen und den konkreten Bezügen des Einen ein Zugang zur Formierung von Welt und den In- und Destituierungsbewegungen der Gesellschaft möglich.²¹² In diesem Rückzug

derstand where Lefort is taking them. If this is sometimes the result of his judgments being abrupt, there are also multiple moments in which his propositions are disconcerting. Is he only giving place and justice to an argument that he examines or, on the contrary, does he appropriate it by transforming it with slight nuances? A reader who is in search of certainties or definite arguments suffers.« (Bataillon 2013, S. 101) Siehe zum labyrinthischen, bisweilen proustschen Stil auch einen kurze Einlassung Smiths (2013), der Werke Leforts ins Englische übertrug.

- 210 Geenens (LuC, S. 49) konstatiert ebenso die Uneinheitlichkeit des Lefortschen Werks. Daneben sieht er in der Annahme, eine Gesellschaft könne nie mit sich eins sein und sei vielmehr ursprünglich geteilt, den integralen Aspekt. Flynn (2013, S. VII) weist auf das Fehlen einer übergeordneten politischen Theorie hin, als dessen Grund er wiederum die phänomenologische Perspektive ausmacht.
- 211 So bescheinigt Wagner (BFP, S. 18) Lefort einen Zug zu einer *Phänomenologie des Sozialen*, Trautmann (FPI, S. 101, Fn. 34) eine *phänomenologische Beschreibung des Politischen*. Auch Flynn (2013) versteht Lefort als einen *Phänomenologen des Politischen*. Studien zur Phänomenologie des Politischen stellen Schnell (1995), Egner (2008) und Held (2010) bereit. Siehe auch einen Artikel Gniazdowskis (2006) und einen Sammelband Leghissas und Staudigls (2007). All diesen Arbeiten ist gemein, dass sie unweigerlich eine Auseinandersetzung mit Husserl einfordern, die wir hier nicht leisten können. Zur Phänomenologie siehe neben anderen die Arbeiten Figals (2006 und 2015).
- 212 »Seiner [Leforts – TB] philosophischen Methode sowie seiner Skepsis gegenüber theoretischen und politischen Systementwürfen ist es geschuldet, dass er ihre Bedeutung [gemeint sind die Menschenrechte – TB] nicht in den Begriffen der Moralphilosophie, sondern den kreisenden Bewegungen einer Sozialphänomenologie formuliert, die ihre normative Kraft aus ontologischen Überlegungen bezieht anstatt aus mora-

eröffnen sich bestimmte Phänomene ebenso wie sich zugleich den Weg zurück, zum Konkreten, verschließt. Wenn die Auszeichnung des Objektiven selbst zum Objekt wird, büßt die Objektivität ihre Qualität der Evidenz und Eminenz sowie ihren Status der Unbedingtheit und Unbefangenheit ein.²¹³

Im Denken Leforts verbinden sich *sozialontologische*²¹⁴ und demokratietheoretische Perspektiven und eröffnen einen spezifischen Zugang zu Formationsbewegungen gesellschaftlicher Ordnung, in welcher der Demokratie eine genuine Qualität (in In- und Extensität) zuerkannt wird. Mit Yildiz kann zudem auf eine *historisch-phänomenologische* Methode verwiesen werden, der sich Lefort widme. Diesem wäre es indes darum bestellt, »die Ideen der Freiheit und der gesellschaftlichen Kreativität im Rahmen einer Demokratietheorie neu zu überdenken, ohne die Teilung, den Konflikt, das Unbekannte der Geschichte zu leugnen.« (V, S. 38) Die Herausforderung der Moderne sei die Annahme des *Ungewissen*, der sich auch die politische Theorie stellen müsse. Dieser Zugang, in dem die gesellschaftlichen *Inform-, Insinn- und Inszenesetzungen* konsequent als Ausdrücke gesellschaftlicher *In- und Destituierungsbewegungen* aufgefasst werden, hebt Lefort nach Yildiz (LuK, S. 69) aus dem *Mainstream der politischen Philosophie* ab, den ein *vopolitisches* wie *naturalisierendes* Verständnis der Gesellschaft präge.²¹⁵ So ließe sich auch das »Fehlen eines systematischen Entwurfs einer Theorie der Politik oder des Politischen« (Wagner, BFP, S. 39), die Präferenz der essayistischen Form und die Prominenz literarischen sowie tagesaktueller Themen nach Wagner (RMÖ, S. 91) programmatisch erklären: Im Gegensatz zu einem Zugang, der sich im Rekurs auf Texten eine unabhängige, neutrale Position über den Quellen und beiden Kontexten²¹⁶ attestiere, hebe Lefort die *Singularität jener textuellen Werke* und die ihnen eingeschriebenen Spannungen, Lücken und leeren Verweise hervor, die in ihrer Ambi-

lischen Prinzipien. Lefort stützt sich beispielsweise auf Ideen des späten Maurice Merleau-Ponty, der für eine prinzipielle Überkreuzung von Welterfahrung und Welterzeugung in den Erkenntnissubjekten argumentiert, wodurch die Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität untrennbar miteinander verschwimmen und Normativität nicht mehr unabhängig vom phänomenologischen Erlebnishorizont eines Menschen bestimmt werden kann.« (Militzer, MpW, S. 169)

- 213 Einem politikwissenschaftlichen Anspruch konkreter Umsetzbarkeit und Anleitung kann dieser Zugang hingegen nicht genügen. Gleichzeitig vermag dieser Zugang andere, ebenso relevante Horizonte zu eröffnen. Ob es Brücken zwischen einer Politikwissenschaft empirisch-angewandter Ausformung und einem abstrakt-theoretischen Zugang, wie ihn Leforts Denken aufweist, geben kann, muss zunächst offenbleiben.
- 214 Siehe hierzu die Arbeit Wessers (2011), der neben der Darstellung relevanter Konzepte der Sozialontologie eine Verortung des sozialontologischen Zugangs zwischen Philosophie und Soziologie bietet.
- 215 Wagner (BFP, S. 21, Fn. 9) weist kursorisch auf die wechselseitigen Einflüsse zwischen Lefort und Nancy hin.
- 216 Aus der *Verwobenheit von Werk und Welt* (Wagner, RMÖ, S. 98) kann sich weder der Autor noch der Rezipient lösen.

valenz und Ambiguität die Stiftung vom *Sinn* sozialer Koexistenz offenbare.²¹⁷ In dieser Perspektive verflochte sich Philosophie, Geschichtswissenschaft und Soziologie.²¹⁸

*

Weil Lefort die gesellschaftliche *Informsetzung* und ihr Denken konsequent dem *Fehlen* des *Einen* aussetzt, findet sich unsere Suche nach konsensualen Ausweisen mit mehreren Problemen konfrontiert: Infolge ihrer Teilung ist die Gesellschaft weder eins noch einzig, weder mit sich identisch noch integer, wie ihr von keiner Position ein Selbstverständnis oder eine Einsicht ihrer Teilung und Teile möglich ist. Die Formen des *Einen* befinden sich in einem komplexen Spiel mit dem *Vielen*, in ihrem *Abwesen* entziehen sie sich jeder direkten Fassbarkeit und lassen sich nur in Bewegungen, Figuren und Gesten der *Instituierung* nachzeichnen. Auch Wagner sieht den signifikanten Unterschied zwischen Habermas und Lefort just in deren Umgang und Einschätzung von *Konsens* und Einverständnis: Hielte Habermas die Einvernahme grundsätzlich für möglich und weise ihr eine zentrale Position innerhalb der kommunikativen Vernunft zu, gehe Lefort in seinem Denken der politischen Ordnung der Moderne davon aus, »dass die Annahme eines basalen Einverständnisses, einer Vorverständigung, selbst einer gemeinsamen Konsensorientierung zunächst einmal unmöglich geworden ist.«²¹⁹ (RMÖ, S. 166) Diese Absage sei aber kei-

-
- 217 Wie Wagner (RMÖ, S. 134f.) ausführt, verarbeitet Leforts politische Reflexion nicht nur klassische Texte mannigfaltiger Provenienz (wie Quinet, Tocqueville, Machiavelli und Marx), sondern nimmt ebenso Bezug auf tagespolitische Ereignisse, literarische Erzeugnisse (Orwells 1984) und Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Arbeiten (Clastres, Braudel, Arendt, Strauss u.a.). Leforts Beiträge zur Anthropologie und zur Geschichtlichkeit von Gesellschaft müssen wir hier ebenso bei Seite lassen. Siehe Wagners (2013b, S. 12, weiterführend auch die Artikel Wagners (BFP) und Geenens (LuC)) Hinweise auf Leforts Beitrag zur ethnologischen Debatte der fünfziger Jahre. Marchart (DpD, S. 122f.) weist zudem auf drei zu unterscheidende Perioden des Lefortschen Denkens hin: Verkürzt kreise es zunächst um die Verteidigung des Marxismus gegen eine stalinistische Überformung, in der zweiten Phase stünde eine Bürokratie- und Totalitarismuskritik im Vordergrund und die dritte Periode zentriere sich um eine Theorie des Politischen mit besonderer Aufmerksamkeit gegenüber der Demokratie.
- 218 Sehr erhellend zum Verständnis Leforts sind die Ausführungen Wagners (RMÖ, S. 90 – 110) über dessen Methodik und den Einfluss, den die Phänomenologie und speziell Merleau-Ponty ausübten. Marchart (DpD, S. 120ff.) weist neben Merleau-Ponty noch auf die Bedeutung Arendts hin, die sich aber weniger inhaltlich denn als Anschluss an die Haltung (im Sinne des *ethos*) des Denkens ausnehme.
- 219 Wagners (RMÖ, S. 159 – 164) vergleichende Studie zwischen Habermas und Lefort, in dessen Fokus die lebensweltliche Dimension der jeweiligen Demokratietheorie steht, bemüht sich offenzulegen, dass beide Konzepte die gleichen Fragen aus unterschiedlichen Perspektiven behandeln. So gäbe es Parallelen im Falle der Bedeutung des Rechts für Legitimierung in Demokratien, in der zentralen Stellung der Öffentlichkeit und der *Abkoppelung der grundsätzlichen Legitimität* von Verfahren der Selbstgesetzgebung zugunsten einer Institutionalisierung von Einflussmöglichkeiten einer Öffentlichkeit. Daneben konstatiert Wagner (RMÖ, S. 162) eine Spannung zwischen einer *ambitionierten* und einer *skeptischen* Einschätzung der Autorenschaft des Rechts bei Habermas. Er weist zudem auf die Verschiebungen der Positionierung der Lebenswelt im komplexen Konzept Habermas' hin und stellt zurecht die Kompatibilität der kontextualen und der kritisch-reflexiven Auslegung in Frage. Dagegen erweitert Wagner (RMÖ, 152f., 156f. und 162f.) die Schranken des phänomenologischen Zugangs Leforts, wenn er die Doppelrolle des Urhebers und Adressaten des

ne radikale, die jede Ausrichtung verabschieden würde: Vielmehr stelle sie sich um auf die Stiftungsversuche des *Einen*, auf das Spiel der symbolischen Verweise und die Konditionen der *Teilung*. Das *Eine* bleibe trotz seiner irreduziblen *Abwesenheit anwesend* und von konstitutiver Relevanz für die gesellschaftliche *Informsetzung*. Die konsensualen Momente verlieren jeden Status der Prävalenz, Originalität und Absolutheit und müssen vielmehr als Ausdrücke gesellschaftlicher *Selbstbegründung* verstanden werden, als versuchte Einholungen des *Einen*, von Totalität und Identität, von Evidenz und Eminenz. Auch wenn Lefort dem *politischen Konsens* jede essentielle Grundlage abspricht, so lassen sich doch in der *Instituierung* konsensuale Momente, Figuren und Gesten abtragen.

Die Rezeption Leforts im deutschen Kontext ist bislang eher zurückhaltend, was sich schon an der Menge an Übersetzungen und an deren Zugänglichkeit ablesen lässt.²²⁰ Nach Howard erklärt sich dieses Schattendasein²²¹ aus drei Gründen: »First, Lefort was a critic of totalitarianism who did not treat its relevance as belonging only to the past, even after the Fall of the Wall in 1989. Second, given German history, political theory has to give a uniquely positive—not a ›complicated‹—picture of democracy. Third, German political theory tends to be overwhelmingly sociological in its orientation.« (Howard 2013) Das kritische, selbstreflexive

Rechts, um den Horizont des Symbolischen verlängert, auch in Leforts Konzept einschreibt. Auch die Übertragbarkeit der Öffentlichkeit scheint mir nur mit Einschränkungen gegeben, auf die wir weiter unten näher eingehen werden.

- 220 So muss sich auch unser Versuch vornehmlich mit einem von Rödel (1990) herausgegeben Sammelband, in dem demokratietheoretische Aufsätze Leforts und Gauchets aufgenommen sind, und zwei kurzen Studien zur Fortdauer des Theologisch-politischen (TP) und zum Mai 68 (DnU und R) begnügen. Dem umfassenden Werk Leforts, unter anderem eine Arbeit zu Machiavelli, können wir uns nur indirekt über Wagner (RMÖ) nähern, der breite Textteile übertragen hat. Für eine Einführung siehe Leforts Vorwort zur zweiten Auflage der *Elemente einer Bürokratiekritik* (V) und die Ausführungen Marcharts (DpD, S. 118 – 151 und 2010a). Siehe daneben den Essay von Rödel, Frankenberg und Dubiel (1989) zur Frage der Demokratie und die Arbeit Gablers (2009) zur Gruppe »*Socialisme ou Barbarie*«, in der Lefort und Castoriadis über einige Zeit zusammenwirkten. In einem eher biographischen Zuschnitt befasste sich auch Castoriadis (2007) mit der Geschichte dieser Gruppe, wobei hierin zugleich die intellektuellen Reibungspunkte in dem Kollektiv und das schwierige Verhältnis der französischen KP deutlich werden.

Unter anderen müssen wir auf eine dreibändige Studie zur Genese der Demokratie von Gauchet (2007a, 2007b, 2010) verzichten. Der erste der unter dem Titel *L'Avènement de la démocratie* vereinigten Bände befasst sich mit *Revolution der Moderne*. Der zweite Band thematisiert *La crise du libéralisme* und der dritten Band das *Aufkommen des Totalitarismus*. Im Jahre 2009 sollte unter dem Titel »*Die leere Mitte. Essays 1945–2005*« eine Aufsatzsammlung Leforts bei Suhrkamp erscheinen, deren Veröffentlichung bislang aber ausblieb und mittlerweile auf unbestimmte Zeit verschoben wurde. An Rosanvallon (2010 und 2013), der wie Gauchet und Abensour (2012a) Schüler Leforts war, scheint im Moment verstärktes Interesse auch in der Bildungsrepublik zu entstehen, zumindest in der Geschichtswissenschaft wie der Soziologie. Inwieweit es trägt, bleibt indes abzuwarten. Eine Einführung und eine Übersicht in das Werk Leforts bietet die Einführung Plots (2013) in dem von ihm herausgegebenen Sammelband und eine *politische Biographie* Howards (2013) am selben Ort an.

- 221 Als anekdotische Hinführung dient Howard die Verleihung des *Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken* der Stadt Bremen 1998 an Lefort, dessen Laudatio er mit folgender Irritation begann: »At the beginning of my presentation, I asked why a German Jury had to send for an American on order to honor a French Thinker.« (Howard 2013, S. 20) Erwähnte Laudatio ist ebenso veröffentlicht. (Vgl. Howard 1998)

Potential des Denkens Leforts wurde eher als Gefährdung der Grundsicherheit *deutschen Selbstbewusstseins* denn als Eröffnung und Bereicherung wahrgenommen. Die Dichte, den Ort und Gehalt dieses *german self-consciousness* dahingestellt, machen die erwähnten Gründe zumindest die Hemmnisse der Rezeption plausibel. Neben Lefort müssen auch Arbeiten Marcel Gauchets einbezogen werden, teilt sich dieser mit Lefort doch die Autorenschaft mancher Texte. Cornelius Castoriadis (1983 und 1990b) können wir hingegen nur kursorisch rezipieren.²²² An dessen Denken einer sich selbst schöpfenden Demokratie und *kollektiven Autonomie* ließe sich durchaus anschließen.²²³ (Vgl. Bauman 2000 und Tassis 2007) Um uns Leforts Ansatz zu nähern, scheint es dienlich, zunächst dessen soziophänomenologischen Zugang zu klären, um anschließend die totalitären von der demokratische Gesellschaftsformung im Lichte der Säkularisierungs- und *Entkörperungsprozesse* abzugrenzen.²²⁴ Im Weiteren muss es uns um einen detaillierteren Ausweis letzterer gehen, um die verschiedenen Teilungen, die Sphäre der Macht und der Zivilgesellschaft. Ebenso wollen wir einen Blick auf die Wahlen, den politischen Wettstreit und die Mechanismen von Repräsentation werfen, um dann mit einem Blick auf die Bildung von Räumen und die Bezüge des *Ko* abzuschließen.

2.1 Die Perspektive der Phänomenologie – Wissenschaft und Philosophie des Politischen

Für eine Annäherung an den methodischen Zugang Leforts empfehlen sich die instruktiven Ausführungen Wagners.²²⁵ Grundsätzlich habe sich nach Lefort politische Theorie als die Suche nach dem *Wissen politischer Phänomene* damit abzufinden, einen notwendig unscharfen Gegenstand zu behandeln, der als Objekt nie vollständig, transparent und von Einflüssen unverstellt vorliegen werde. Diskurse über die Politik und ihre Theorie seien selbst Manifestationen gesellschaftlicher Ordnung (in beiden Hinsichten). (Vgl. RMÖ, S. 104f.) Das erkennende Subjekt könne sich weder der *Kreuzung von Welterfahrung und Welterzeugung* (Merleau-Ponty) entheben, sein Objekt kontrollieren noch die *Welt*, in der es steht, überschauen.²²⁶ Mit jedem Abstellen auf *die* Gesellschaft, *die* Politik oder *die*

222 Zur Einführung sei auf ein Interview Castoriadis (1990a) selbst und eine Studie Condoleos (2015) verwiesen. Siehe daneben einen Artikel Castoriadis' (2012) und den Sammelband von Wolf (2012). Nicolas Poirier (2011a und 2011b) hat neben mehreren, bislang nicht übersetzten Arbeiten zu Castoriadis und dessen Verhältnis zu Lefort ebenso einen Sammelband (2015) herausgegeben, der sich der *Erfahrung des Demokratischen* im Horizont beider Entwürfe widmet. Condeleo (2015) arbeitet daneben das Konzept des *Imaginären* als *Grundlage der politischen Philosophie* Castoriadis aus.

223 Eine weitere Öffnung könnte sich mit der Einbeziehung der Kommunikationstheorie Burkes (ua. 1941, 1966, 1968) ergeben. Der Komplexität beider Ansätze ist es geschuldet, dass wir uns mit diesem trivialen Hinweis begnügen.

224 Die offenkundigen Verbindungslinien zu Kantorowicz (1957) können hier nur benannt werden. Dieser Referenz widmet sich ein Aufsatz Yildiz' (LuK), der noch durch einen Sammelband zur *Repräsentation und Körperlichkeit politischer Herrschaft* von Witthaus und Eser (2016) erweitert werden kann.

225 Zudem hat sich Wagner ein erweitertes Textfundament erarbeitet.

226 Auch bei der Textarbeit ist zu bedenken, wie sich jedes *objektive* Wissen entzieht: Weder ist sich Schreibende transparent noch kann er Sprache oder dessen Vermittlung beherrschen. Auch der

sie konstituierenden Faktoren ginge die Annahme einer absoluten (im Sinne von losgelösten) Position ebenso einher wie Behauptung der Identität und Transparenz der Objekte, Subjekte und ihrer Rezeption, die aber ihren Anspruch nicht mehr ausweisen oder rechtfertigen könnten. Nach Lefort ist das *Verstehen* selbst in einen *Sinnraum* sowie *Ideologien*²²⁷ eingelassen und verbleibt notwendig in einer (in unserer Diktion) ontischen Position.²²⁸ Das *Verständnis* von *Welt* könne weder auf objektive Wahrheit noch auf kausale Zusammenhänge oder unbedingte Gesetzmäßigkeiten zurückgreifen und bedürfe vielmehr eines Zugangs diskreter, selbstreflexiver Beobachtung: Weil jede Sichtung, Erfahrung und Begreifen der *Instituierung* in den *Sinnraum einer Welt*, einen kollektiven Kontext, eingelassen bleibe, ließe sich ihre Formation nur indirekt in den Widerständen und Reibungspunkten ihrer Setzung nachzeichnen.²²⁹ (Vgl. RMÖ, S. 106f.) Die Annäherung an die Manifestationen und Materialisationen der *Sozialität*, an Formen der Koexistenz und die Bezüge kollektiver Kontexte müsse folglich in einem *reflexiven Modus* verbleiben, der die Ambivalenz, Ambiguität und Schemenhaftigkeit der Formationsbewegung nicht durch eigene Annahmen der Evidenz oder des Objektiven überzeichne.²³⁰ (Vgl. RMÖ, S. 117) Nur im Verzicht auf die Annahme einer Essenz, Substanz oder eines Grunds ließe

Lesende kann keinen Text oder dessen Grund *objektiv* erkennen oder seinen eigenen Standpunkt beim Lesen übersteigen. (Vgl. RMÖ, S. 99)

- 227 Ideologie wird hier offenkundig in einer spezifischen Auslegung verstanden: Diese meint nicht mehr eine weltanschaulich verzerrte Perspektive, eben weil es keine Instanz gibt, die einer Verzerrung noch bedürfe. Vielmehr meint Ideologie die Praxis der sozialen *In-/Destituierung*, die Umformung der *Unbestimmtheit* in *Bestimmung*. (Vgl. RMÖ, S. 107) Die Ideologie meine das Imaginäre einer *soziohistorischen Formation*: »Das Imaginäre in unserem Sinn [Lefort will sich von der üblichen Ideologieauffassung abgrenzen – TB] meint eine Gesamtheit von Prozessen, die die Einrichtung [von Referenten – AW] in einem kulturellen Raum (in dem auch wir noch situiert sind) bestimmen, und die sich nicht unter der Kontrolle der Akteure befinden, welche an der Inszenierung der Vorstellungen teilnehmen.« (Lefort 1986, S. 148f., zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 117, Fn. 79) Anders gefasst hebt Ideologie auf »spezifisch (moderne) Praktiken der Verdrängung und Ausblendung von Offenheit und Ungewissheit sowie der eigenen Bedingtheit« (BFP, S. 29) ab. Nach Trautmann (FPI, S. 94) meint Ideologie die *Verkennung oder Leugnung des differenziellen und konflikthaften Charakters gesellschaftlicher Machtverhältnisse*.
- 228 So auch Marchart: »Das Subjekt des Wissens ist selbst Teil jener Gesellschaft, die es untersucht, da jedes Denken der Gesellschaft in genau dieser Gesellschaft immer schon die Bedingungen seiner eigenen Konstitution vorfindet. Zu seinen Konstitutionsbedingungen gehören mithin Grundunterscheidungen wie Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit, Legitimität/Illegitimität, Wahrheit/Lüge oder Privatinteresse/Gemeinwohl, die das wissenschaftliche Denken mit dem fadenscheinigen Argument abweist, ihr Kriterium sei nicht anzugeben.« (DpD, S. 124) Siehe zur Kritik am *szientistischen Mythos* auch Castoriadis (1983).
- 229 Die *Instituierung* der Gesellschaft ist als politische Setzungsbewegung zu verstehen, in der sich die Ungewissheit, Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und Unbeherrschbarkeit *verdecken*. In symbolischen Verweisungsstrukturen würden diese Mängel zwar nicht beseitigt, aber kaschiert.
- 230 Es geht mit anderen Worten um ein Denken dessen, »was selbst danach strebt, gedacht zu werden.« (Lefort 1992, S. 10, zitiert nach Marchart, DpD, S. 125)

sich in einer *reflexiven Eröffnung der Sozialität*²³¹ eine spezifische Form des *Daseins* eröffnen.

Die Organisation des politischen Raumes sei selbst Ausdruck eines bestimmten Umgangs mit dem *Abwesen des Einen*: »Politik wird nun also von Lefort als ein Modus reflexiver Sozialität verstanden, der die in der Ambivalenz des Sozialen implizierte soziale Teilung mit der Einführung einer gesellschaftlichen Vorstellung von Macht verbindet.« (RMÖ, S. 122) Indem sie einerseits die gesellschaftliche Division vor Augen führe und andererseits eine politische Austragung von *Dissens* zuließe, gestatte die moderne Demokratie der Gesellschaft eine Vergegenwärtigung und einen konstruktiven Umgang mit *ihrer* irreduziblen *Uneinigkeit*. Gleichzeitig biete sich mit der Teilung ebenso die Möglichkeit von Teilhabe und -nahme am *Kollektiv/en*, also Formen der Kooperation und der Kommune. Die Präsentation der Macht verknüpft sich nach Wagner mit der Selbstreferenz der Gesellschaft und einer »symbolischen Dimension der Lebenswelt« (RMÖ, S. 122) zu einem unauflösbaren Geflecht: Das unentschiedene Spiel verschiedener Momente von *Integration* und *Dispersion* begleitet die *Instituierung* und jede Form *kollektiver Identität*.²³² Zugleich muss der Unterschied zwischen dem ontologischen Status des *Fehlens* des *Einen* und dem ontischen Status seines *Abwesens* bedacht werden: Im *Abwesen* bieten sich verschiedene Formen des Umgangs mit dem *Fehlen*, wobei die Einrichtung einer *objektiven Ordnung* von Lefort anders als von Mouffe nicht als Verstoß gegen eine *negative Essenz* aufgefasst wird, sondern er ihr vielmehr eine konstitutive Relevanz in der *Instituierung* attestiert. Das ontologische *Fehlen*, die *negative Essenz*, wird kurzum nicht wie bei Mouffe auf das ontische *Abwesen* und die Bewegungen der *Informsetzung* übertragen. Die *Annahme* des *Abwesens* des *Einen* und ihrer *Teilung* gestatte der Gesellschaft zugleich eine Distinktion und Distanz von ihrer Formation, ein *Überdenken* ihrer *objektiven* Ordnung ebenso wie ihrer Brüche, der

»Verwerfung zwischen dem Partikularen und dem Universalen sowie [derjenigen] zwischen den Gesetzen, wie sie in instituierten Systemen von Verpflichtungen definiert sind und in denen in jedem Moment ein allgemeines Kräfteverhältnis zur Kristallisation gelangt, und dem Gesetz, wie es sich als jedes faktische System transzendierend zu verstehen gibt.« (Lefort 1986, S. 722f., zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 124f.)

231 »Die demokratische Gesellschaft findet sich nicht am Ursprung ihrer eigenen Sozialität, am Ursprung ihrer Lebenswelt, der Sprache und der Gesetze, sondern sie findet diese vor und sich durch sie konstituiert. Aber die Demokratie ermöglicht es, diese Konstellation als Eröffnung der Geschichte zu begreifen.« (RMÖ, S. 121) Den Aspekt der Geschichtlichkeit von Gesellschaften lassen wir – leider – weitgehend außer Acht. Zentral ist die Klärung, welche Position die Eröffnung einnimmt. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob das *Fehlen* des *Einen* als bewusste Einsicht verstanden wird oder als Charakteristikum politischer Ordnung. So beansprucht Mouffe vom Einzelnen eine Einlassung in die negative Ontologie, wohingegen Castoriadis nach Bauman (2000) die Bestimmungen der politischen Ordnung als Gemachte und Alternative auszeichnen möchte, um so sie so Objektivierungen, Verallgemeinerungen und Verabsolutierungen zu entziehen.

232 »In dieser spannungsvollen und mittelbaren, indirekten Bezugnahme wird also mit der sozialen Teilung in Form eines politischen Konflikts und mit den Konfliktparteien als solchen ein symbolischer Referent instituiert, dessen Identität den Interaktionszusammenhang als Gesellschaft integriert.« (RMÖ, S. 123)

Dieser Abstand darf jedoch nicht als Möglichkeit *objektiver* Einsicht in die Öffnungs- und Schließungsmomente *sozialer Formationen* begriffen werden, vielmehr markiert er die Beobachtung der Setzung, ohne dabei eine externe Position zu postulieren oder einen *archimedischen Punkt*²³³ einzuführen. Lefort plädiert für einen ebenso immanenten wie nicht-intervenistischen Nachvollzug der komplexen *Informsetzung* der Gesellschaft.²³⁴

»Eine Gesellschaftsformation birgt und ermöglicht somit einen Kommentar, in dem die trügerische Verdeckung für den politischen Akteur nicht von der Sinnstiftung für das Subjekt der Erkenntnis zu trennen ist. Die Analyse dieser doppelten Verschränkung ist nun ihrem Wesen nach geeignet, die irrige Interpretation zu verhindern, die jeder Entscheidung, die wir am Grunde der Demokratie ausmachen, nämlich der Entscheidung, die Teilung »sein zu lassen«, die Macht des Wissens verleihen würde. Weit davon entfernt, daß die kollektive Existenz sich jemals auf die Wahrheit ihrer Gründung zurückbeziehen könnte, weit davon entfernt, daß sie sich jemals in der Durchsichtigkeit ihrer Gesetze vollziehen würde, organisiert sie sich vielmehr in der Verkenning.«²³⁵ (ÜdD²³⁶, S. 110)

Die Bewegungen der gesellschaftlichen *Ver-* und *Entdeckung* bleiben in einem komplexen Zusammenhang, in dem jede Offenlegung selbst im latenten Kontext einer *Welt* steht und die Versuche der Verbergung der Entdeckung eine Stätte, einen Halt und ein Objekt bieten. Jedes *Verstehen* der *Instituierung* der Gesellschaft, muss sich seiner Eingelassenheit in den *Sinnraum einer Welt* bewusst bleiben, in dem sich Formen von Objektivität, Subjektivität und Realität ebenso manifestieren wie Annahmen von Sinn, Wahrheit²³⁷ und Wissen. Es gibt weder eine *absolute* Position noch ein objektives Wissen, in der sich die *Verdeckung* aufheben und einen (neutralen) Blick auf ein transparentes Objekt evidenter Faktizität freigeben würde: Einerseits ist damit ausgeschlossen, dass diesen Aspekten ein *vorpolitischer* und *vorgesellschaftlicher* Status oder eine substantielle und autonome Qualität zukommt. Als Formen der *Welt* sind sie andererseits sowohl den gespannten Bezügen und ambivalenten Bewegungen als auch der *ursprünglichen Teilung* der Gesellschaft

233 Auch Arendt bedient sich in der *vita activa* dieses Begriffs.

234 Das Anliegen politischer Theorie sei es folglich, »im Ausgang von der Beobachtung einer gesellschaftlichen Integrationspraxis deren vielschichtige Aspekte – und die in ihnen liegenden Unbestimmtheiten und Öffnungen – auszuloten.« (RMÖ, S. 121)

235 In einem Aufsatz verwendet Gauchet ebenfalls die Formulierung des *Sein-lassens* von Konflikten: »So stehen wir hier einem System gegenüber, das im Innersten davon lebt, die Teilungen »sein zu lassen«, die an der Oberfläche von den Akteuren gelehnt, abgelehnt oder mit allen Anstrengungen unterdrückt werden.« (TAW, S. 146) Der Kontext ist die gesellschaftliche Teilung, die es der konflikthaften Gesellschaft ermögliche, ihre Konflikte über die Repräsentation verwirklichen zu können: »Sein-lassen« meint zugleich auf- und verdeckende Bewegungen, in denen sich verschiedene Aspekte des *Fehlens* des *Einen* verschränken. Neben der Politisierung und ihrem Entzug muss die Differenz der Sphären ebenso bedacht werden wie die Aufhebungs- und Bearbeitungsbewegungen.

236 Lefort und Gauchet teilen sich die Autorenschaft dieses Aufsatzes über die Demokratie und ihre Institutionen. Hier wird im Folgenden auf einzelne Nennung Gauchets verzichtet und dieser in Personalunion mit Lefort verhandelt.

237 »Die Kultur vermittelt uns also niemals absolut transparente Bedeutungen, die Genesis des Sinns ist niemals abgeschlossen. Was wir zu Recht unsere Wahrheit nennen, betrachten wir immer nur in einem Kontext von Symbolen, die unser Wissen datieren.« (Merleau-Ponty 2007b, S. 56)

und dem *Mangel* an *kollektiver Identität* (Kohärenz, Kongruenz und Koinzidenz) ausgesetzt. Ihre Inanspruchnahme des *Einen*, ihre Aneignung des Ursprungs und ihre Versuche der Begründung und Verallgemeinerung müssen scheitern, dennoch bedarf die gesellschaftliche *Formgebung* (*mise en forme*), *Sinngebung*²³⁸ (*mise en sens*) und *Inszenierung* (*mise en scène*) dieser symbolischen *Illusion*. Die (ontischen) Bewegungen der Setzung und Auflösung, der Öffnung und Schließung kaschieren das (ontologische) *Fehlen* des *Einen* und bleiben zugleich seinem *Abwesen* unterworfen.

*

Die Beobachtung der *Gesellschaftsformation* muss sich nach Lefort dem *Politischen* widmen und von einer (politik-)wissenschaftlichen Perspektive absetzen. *Wissenschaftliche* Zugänge würden ein bestimmtes *politisches Faktum* mit einer Qualität von Objektivität, Evidenz und Eminenz auszeichnen, aus konkreten Bezügen lösen und als ein ebenso autonomes wie *automatisches Explanans*, *Konstituens* und *Definiens* sozialer Zusammenhänge hypostasieren. Die Suche nach übertragbarer und verallgemeinerbarer Erkenntnis verlange nach Isolation und Abstraktion und entzöge sich somit der Pluralität und Relativität, der Komplexität und Ambiguität, die gerade im Zentrum des Interesses von Lefort stehen. Leforts Abgrenzung eines *wissenschaftlichen* und einen *philosophischen* Zugang ist dabei weniger normativ als deskriptiv und ist dem Bemühen geschuldet, die verschiedenen Logiken und Imperative in Bezug auf das zu untersuchende Phänomen offenzulegen und zu differenzieren. Mit der postulierten *Faktizität* der *Wissenschaft* gehe der Anspruch einer Position *über* der *Instituierung* und einer ausgezeichneten Perspektive auf die Formation der Gesellschaft einher. Diesem epistemologischen Anspruch *faktischer* Geltung, von unbedingter Objektivität und eindeutiger Kausalität *wissenschaftlicher* Analyse entgegen hebt Lefort einerseits die Kontextgebundenheit und andererseits die Signifikanz der Ungewissheit, der Ambiguität und Ambivalenz, hervor.²³⁹ Nach ihm lässt sich weder aus einer Position die gesellschaftliche Totalität, Substanz und Essenz ermessen noch in einem ihrer Elemente ein Garant einer *kollektiven Identität* auffinden. *Wissenschaftliche* Zugänge

238 »Sinngebung«, da der gesellschaftliche Raum sich als Raum des Intelligiblen entfaltet, insofern er sich gemäß einer je spezifischen Form der Unterscheidung zwischen dem Realen und Imaginären, dem Wahren und Falschen, dem Gerechten und Ungerechten, dem Erlaubten und Verbotenen, dem Normalen und dem Pathologischen aufgliedert. Inszenierung, da dieser Raum in seiner jeweiligen Verfassung (sei sie aristokratisch, monarchisch oder despotisch, demokratisch oder totalitär) eine Quasi-Repräsentation seiner selbst enthält.« (FD, S. 284f.) Castoriadis (1990a und 1990b) weist selbst mengenlogische Bestimmungen dem gesellschaftlichen Imaginären zu.

239 Statistischen Analysen von Wahlverhalten oder politischen Werten, die Suche nach dem sozialen Kitt oder dem zentralen Faktor gelingender Integration, die Bedingungen einer guten subjektiven oder objektiven individuellen oder kollektiven wirtschaftlichen Situation und die Bestimmung einer deutschen Identität, Geschichte oder Gesellschaft bleiben mit dem Fehlen absoluter Sicherheit und Vollständigkeit konfrontiert. Auch wenn Lefort entgegnet werden kann, dass sich die Wissenschaft generell dem Popperschen Diktum des *best guess* verschrieben hat und eher infinite Erklärungsversuche anbietet als eherne Wahrheit, bleibt ihr dennoch ein Anspruch auf Objektivität, Perfektion und Absolutheit eigen, mit denen sie ihre Annahmen von Korrelation, Kausalität und Genese begründet. Letztlich steht die wissenschaftliche Perspektive zwischen dem Anspruch ihrer eigenen Fallibilität und einer Gewissheit einer quasi-transzendenten Position.

befänden sich in einer diffizilen Position zwischen abstrakten und konkreten Referenzen: Einerseits entzögen sie sich den *koexistentiellen* Bezügen und bleiben andererseits in konkreten Kontexten und einen bestimmten *politischen wie geschichtlichen Rahmen* eingelassen. Die Auszeichnung relevanter Faktoren und die Postulate von Konsequenz, Determination und Kausalität müssen demnach als Ausdrücke und Fortsetzungen der *Welt* verstanden werden, deren Annahme einer externen Evidenz notwendig eine immanente Hypostase bleibe. (Vgl. FD, S. 283) Weil sie konkrete Weltanschauungen verlängerten, könnten diese *Fiktionen* das Spiel der Bewegungen nicht mehr wahrnehmen. (Vgl. FD, S. 285) Um die gesellschaftliche Einrichtung von Objektivität in ihrer Komplexität nachvollziehen zu können, müsse es ein *politischer* Zugang vermeiden, Objekte (besser: ihre Identität Evidenz und Transparenz) anzunehmen. Die Definition und Determination des Faktischen und Objektiven blieben Setzungen der Ontik und als solche Manifestationen eines *Sinnraums*.²⁴⁰

Wenn die *politische Wissenschaft* also von isolierbaren Objekten, Faktoren und Strukturen ausgehe, von distinkten Formen, Relationen und Prozessen des Sozialen, könne die *politische Philosophie* den ambigen, imperfekten und kontingenten Status ihrer *Objekte* aushalten.²⁴¹ Eine philosophische Perspektive verbleibe somit in der *Welt* und könne die Formation der Gesellschaft beobachten, ohne eine Position *über* der *Instituierung* oder die Transparenz seiner Kontexte zu behaupten. (Vgl. FD, S. 285) Das Politische könne nur zum Preis der Marginalisierung von Formen der *Koexistenz* mit konkreten Situationen und Funktionen in eins fallen:

»In [dieser] Perspektive wäre er [der Begriff des Politischen – TB] ein Anzeichen des Ignorierens oder der Verleugnung eines geheimen Teils des sozialen Lebens, das heißt der Prozesse, die die Zustimmung der Menschen zu einem Regime (mehr noch: die ihre Weise, in Gesellschaft zu sein, bestimmen) und diesem Regime, dieser Gesell-

240 Die politische Philosophie richte sich auf die *Instituierung* der Gesellschaft: »Es kann sich nicht mit einem Vergleich zwischen Strukturen und Systemen begnügen, sobald es gegenüber dem Entwurf einer Koexistenz empfänglich wird, der Sinn »macht«, der die Bezugspunkte des Wahren und des Falschen, des Gerechten und des Ungerechten, des Imaginären und des Wirklichen hervor bringt und die Horizonte einer Erfahrung der Beziehung des Menschen mit dem Menschen und mit der Welt festlegt. Dieses Denken versucht in dem Augenblick über sich selbst Rechenschaft abzulegen, wenn es versucht, von dem, was es denkt, Rechenschaft abzulegen.« (TP, S. 42) Es muss um die Suche nach den Anzeigen des Sinnlichen und Wirklichen, des Wahren und Rechten, und den *Spuren* ihrer *Verdeckung* gehen. (Vgl. TP, S. 43)

241 Bestimmungsversuche über extra-soziale Elemente führten nur in eine *positivistische Illusion*. Eine philosophische Perspektive wersetze sich einer Erklärung des Sozialen über eine vollständige, subsistente Determination und einer vollständigen Verflüssigung in Arbitrarität ebenso wie den Verweisen in die Transzendenz und unbedingte Kontexte. In der Formierung zeigten sich kollektive Räume und Bezüge an, welche die soziale *Teilung* aufhoben: »Sie [die Spaltung – TB] ist nur definierbar, insofern nicht nur ihre Elemente durch deren Beziehung bestimmt sind, sondern sofern diese Beziehungen durch ihre gemeinsame Einschreibung in denselben Raum bestimmt sind und indem die eine gemeinsame Wahrnehmung dieser Einschreibungen bezeugen.« (TP, S. 38) Jede Einheit muss als Geteilte gedacht werden und bedarf symbolischer Vermittlung. Der Bildung von Räumen und lebensweltlichen Kontexten, die mit kollektiven und kooperativen Aspekten der Teilung korrelieren, werden wir im Weiteren noch nachgehen.

schaftsform eine Dauerhaftigkeit in der Zeit verleihen, unabhängig von den Ereignissen, die sie berühren.«²⁴² (TP, S. 34f.)

Die *politische Wissenschaft* teile die Mängel dieser Verkürzung und lasse sich von der *politischen Philosophie* noch weiter durch ihre Bezugnahme auf ihr Objekt und ihre Erkenntnismethode abgrenzen.²⁴³ Die *wissenschaftliche Perspektive* lasse letztlich Aspekte der *Informsetzung* der Gesellschaft und deren Bedingungen außer Acht, eben weil sie sich dem Spiel des Symbolischen²⁴⁴ nicht aussetze. Hieraus folge nicht ihre Desavouierung, sondern die Möglichkeit ihrer konstruktiven Erweiterung um eine sozialontologische Perspektive.

Weder die Politik noch ihre theoretische Verhandlung gestatten es, eine Position *über* der *Instituierung* einzunehmen: Beide Zugänge bleiben in der *Welt* und als solche Manifestationen des *Erscheinens* und *Verbergens* des Sozialen. (Vgl. FD, S. 284) Als Ausdruck der *Welt* ist auch jedes Denken der Demokratie irreduzibel dem *Fehlen des Einen* unterworfen, das es selbst nicht zu tilgen vermag. Wenn wir also den Aspekten des *Einen* ebenso nachgehen wie den Ausweisen von Ursprüngen, Wesen und Gründen und den Postulaten universaler Gesetzmäßigkeiten und verbindender Kontexte, aktualisieren wir Überlegungen Leforts auf einem demokratietheoretischen Gebiet. Das Bemühen der Demokratietheorien, ihren Ursprung auszuweisen und von diesem ihre Autorität abzuleiten, kann dann als Umgang mit dem *Abwesen des Einen* verstanden werden: Demokratietheorie bleibt einerseits der Ungewissheit ausgesetzt, andererseits stiftet sie selbst Ordnung

242 So dürfe die Trennung der institutionalisierten Formen von Religion und Politik nicht mit dem Wegfall der transzendenten Ausweise politischen Ordnung verwechselt werden. In diesem Fall eröffnet sich Frage, ob und wie eine religiöse Dimension im Politischen weiterwirkt. Das Religiöse bezeichne hierbei kein Dogma oder eine bestimmte Religion, vielmehr solle es als *religiöse Sensibilität* – einem Sinn für Transzendenz und Absolutes – verstanden werden und sei somit auch *militanten Atheisten* zugänglich. Weiterführend zu Leforts Arbeit zur *Fortdauer des Theologisch-politischen* siehe einen Aufsatz Gebhardts (2013).

243 Die politische Wissenschaft verbleibe in einem Rahmen der »*Beschreibung der Mechanismen des sozialen Funktionierens*« (TP, S. 40), in welchem die Stabilisierungsprozesse und die Strukturen von Kräfteverhältnissen als *Verinnerlichung von Herrschaft* beschrieben und mittels extra-politische Faktoren erklärt würden. »*Welches auch das Schema der Beschreibung oder Konstruktion sei, die Herangehensweise besteht immer darin, Relationen zu isolieren, sie zu kombinieren, um aus diesen Operationen die Gesellschaft abzuleiten.*« (TP, S. 41) Der artifiziellen Abstraktion von Elementen und Beziehungen fehle es an dem Verständnis innerer, immanenter Bewegungen und Bezüge, der Teilung und symbolischen Verweise. (Vgl. TP, S. 42) Der politischen Wissenschaft ginge es darum, eine soziale Ordnung auf Basis objektiver Fakten zu verstehen, im Zugang der politischen Philosophie fällt die Stiftung der Objektivität mit der Einsetzungs- und Formungsbewegungen des Sozialen zusammen. (Vgl. TP, S. 49) Die Unterschiedlichkeit wiederhole sich in den Erkenntnisansprüchen: Das Subjekt der Wissenschaft verstehe sich als objektiven Beobachter, welcher neutrale Modelle sozialer Strukturen und Prozesse entwickle: Erkenntnis komme zustande, wenn die »objektiven« Modelle mit der »objektiven« Erfahrung zusammenfielen.

244 Breckman (2013) geht der *Signifikanz des Symbolischen* im Denken Leforts nach und stellt sie in den Kontext anderer Konzeptionen.

und Einsicht. So provisorisch und fallibel all diese Versuche auch sind, bilden sie doch einen relevanten Aspekt kollektiver Selbstreferenz und gesellschaftlicher *Instituierung*.²⁴⁵

2.2 Die Frage der Demokratie²⁴⁶ – Am leeren Ort

Im Zuge der *demokratischen Revolution* stellte sich mit der politischen Organisation der Gesellschaft auch die Anlage des *Ortes der Macht* um, dessen Position in den Worten Wagners (RMÖ, S. 136) nun *prinzipiell unbesetzbar* wurde.²⁴⁷ Die Bewegungen der *Säkularisierung*, der *Entkörperung* und *Differenzierung* gingen mit Verschiebungen im Verhältnis von Politik und Gesellschaft einher, die ebenso zu einer Veränderung in dem Selbstverständnis und der Selbstrepräsentation der Gesellschaft wie zu einem anderen Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* führten.²⁴⁸ Die *Leere* markiert den Umstand, dass sich in der Moderne die soziale Identität, Totalität und Integrität ebenso wenig bestimmen lässt wie sich der Ursprung, das Wesen und der *Grund* der Gesellschaftsformation jedem Versuch einer Einsicht, Aneignung und Kontrolle entzieht. Der Macht ist es nicht mehr möglich, das kollektive *Eine* zu garantieren, zu definieren oder zu okkupieren: Die *kollektive Identität* einer *Gemeinschaft* ist ebenso wenig ausweisbar wie Rekurse auf historische, natürliche oder transzendente Ursprünge, notwendige Gesetzmäßigkeiten und objektive Faktizitäten. In der Folge kann kein Akteur für das *Ganze*, den *Grund* oder das *Wesen* der Gesellschaft stehen, deren Willen ausdrücken oder deren allgemeines Wohl absehen: Keine Partei kann sich mehr *über* die Gesellschaft stellen und sich anmaßen, deren Pluralität in sich aufzuheben. Um diese Transformation der Organisation moderner Gesellschaften zu erkennen, muss laut Lefort eine Sensibilität gegenüber den Momenten der *Instituierung* ebenso wie ein Gespür für das *Politische* wiedererlangt werden.²⁴⁹ Mit der

245 Ob aus den Bedingungen politischer Ordnung (der *Teilung* und dem fehlenden *Einen*) notwendig die Erfordernis indirekter, repräsentativer Arrangements und das Scheitern direkter Formen politischer Gestaltung folgt, bleibt indes fraglich, heben beide doch auf unterschiedliche Ebenen ab.

246 So auch der Titel eines Aufsatzes von Lefort (FD).

247 Das *Prinzipielle* suggeriert eine Unbedingtheit, die im Denken des Postfundamentalismus ohne rechten Ort bleibt und stattdessen eher ins Ontische verweist. Die *Leere* selbst kann ebenso wenig zum Fakt noch zur Notwendigkeit werden wie ihre Besetzung. So verstanden ist die Unmöglichkeit der Okkupation eine momentane, gleichwohl *fundamental*-ontische Struktur, die jedoch keine finale, objektive oder definite Geltung beanspruchen kann. Wie Marchart (DpD, S. 119) zu Recht betont, ist es mit der Trennung in Ontik und Ontologie aber noch nicht getan: Zwischen den beiden Bereichen bestehen durchaus Referenzen und Korrelationen, die, obgleich *uns* natürlich nur die Ontik zugänglich ist, in ihrem *Abwesen operativ* blieben.

248 Auch Castoriadis (2011b, S. 98 – 109) beschreibt grundlegende Umstellungsprozesse des *politischen Imaginären* in der Moderne, wobei er dessen klassische Form der antiken *polis* seiner modernen Ausprägung gegenüberstellt. Neben relevanten Unterschieden erkennt Castoriadis (2011b, S. 95) sowohl in der Gesellschaftsformation des antiken Griechenlands als auch in dem politischen Imaginären des modernen Westeuropas das Bewusstsein, die *Quelle des Gesetzes sei die Gesellschaft selbst* und damit das Potential kollektiver Autonomie.

249 Zur Einordnung Yildiz: »Der Frage nach den Konstitutionsbedingungen der demokratischen und vordemokratischen Gesellschaft geht Lefort auf der Grundlage realgeschichtlicher Entwicklung nach. Sein Hauptinteresse ist es dabei, die demokratische Zäsur auf der Folie der auf die bürgerliche Revolution bezogenen historischen Periodisierung herauszuarbeiten und dadurch [...] ein neues Verständnis von Politik, Geschichte und Gesellschaft zu entwickeln.« (LuK, S. 70) Die Erkenntnis des Realen und des Einschneidenden kann

*Entkörperung*²⁵⁰ der Macht löste sich nicht nur die Einheit der politischen Ordnung und der Person des Monarchen auf und übertrug die Präsentation des kollektiven *Einen* auf andere Ideen und Begriffe (u.a. *Nation* und *Volk*), zugleich differenzierte sich auch die Gesellschaft in distinkte, autonome Bereiche (der Macht, des Rechts und des Wissens), die unterschiedlichen Logiken und Prioritäten folgten.

In der vormodernen Stellung des Monarchen bildeten die Ordnungen der *Souveränität* und *Transzendenz* eine Einheit: Die Ein- und Ausrichtung der weltlichen Verhältnisse stand im Horizont einer absoluten, jenseitigen Instanz, die sich im Monarchen inkarnierte, repräsentierte und realisierte. Die Souveränität der Monarchie verwies auf theologischen Quellen, verdankte der Fürst seine *souveräne Gewalt* (*in den Grenzen eines Territoriums*) doch *Gottes Gnaden* und war er neben den weltlichen Belangen auch für die *Vertretung Gottes auf Erden* (FD, S. 292) verantwortlich.²⁵¹ Im Monarchen fielen die immanenten und transzendenten Quellen des kollektiven *Einen* zusammen, er war der *Grund* der Gesellschaft und der *Garant* ihrer Einheit. Der Monarch nahm ebenso in Anspruch, die gesellschaftlich *Mitte*, ihre Substanz, zu *sein*, wie er sich die absolute *Macht* aneignete: Die Behauptung unbedingter Souveränität, die den Monarchen zugleich *über* die Gesellschaft und die politische Ordnung setzt, weist sich mit einer transzendenten Qualität aus, einer Annahme göttlicher Bestimmung und einer äußeren Ordnung und Autorität. Zugleich präsentiert der Monarch den *Kern* der Gesellschaft, ihr intimes Wesen und ihre *kollektive Identität*. Mit Agamben könnte man davon sprechen, dass in dieser politischen Ordnung *Herrschaft und Herrlichkeit* zusammenfallen, weltliche und absolute, diesseitige und jenseitige Referenzen. Bereits im *Monarchietyp* des *Ancien Régime* lässt sich nach Lefort eine Umstellung ausmachen: Auch wenn diese Monarchen weiter ihre absolute Souveränität behaupteten, blieb ihre Herrschaft und deren Ursprung *weltlich* und sie selbst einer ihnen äußeren Ordnung inform einer Genese, einem Prinzip oder einem (göttlichen, natürlichen oder tradierten) Recht unterworfen.²⁵² Neben der Einrichtung einer

sich der Logik der *Vergegenwärtigung* nicht entziehen und bleibt dem *Chiasmus* aus Welterfahrung und Welterzeugung ausgesetzt. Geschichtliche Notwendigkeit bleibt *ideologische* Konstruktion im Präsens.

250 Cohen weist auf drei Momente der Entkörperung hin: »(T)he disincorporation of right, now severed from the king's body, the disincorporation of society, no longer representable as a body (corps sociale) or as a substantial unity, and the disincorporation of power, such that the agency whereby society forms and apprehends itself in its unity and divisions and relates to itself in time and space is no longer ascribable to an external being, or a ruler whose legitimacy is unquestionable; nor can it be represented as purely immanent or transparent in society.« (Cohen 2013, S. 130)

251 Weiter »ermöglichte die Monarchie durch ihre Nivellierung und Vereinheitlichung der gesellschaftlichen Sphäre, in die sie sich zugleich einschrieb, die Entfaltung von Handelsbeziehungen und eine Form rationalen Handelns, die später den Aufstieg des Kapitalismus ermöglichen sollte.« (FD, S. 292)

252 Die Bindung der Monarchen an äußere Instanzen zeigte sich in der Notwendigkeit der Begründung und Herleitung ihrer Autorität. Wenn sich Allmacht begründen muss, nimmt sie auf eine über ihr liegende Ordnung Bezug und zeichnet über diese aus, gleichzeitig begegnet ihr dann diese Ordnung als eine äußere Reverenz, von der sie sich selbst ableitet. Diese Diskrepanz zwischen Autorität und Macht ist nach Lefort schon Folge des Auseinanderfallens und der *Entkörperung*: »Obwohl also die Macht des Fürsten dem Recht unterworfen war, insofern dieses seinen Ursprung in Gott oder der Gerechtigkeit hatte, erstreckte sie sich jedoch in dem Maße jenseits aller Grenzen, wie der Fürst in den Beziehungen, die er mit seinen Untertanen knüpfte, nur mit sich selbst zu tun hatte. Folglich entsteht eine ganz andere Art der Äußerlichkeit gegenüber der Macht, sobald es keinen verkörperten Bezugspunkt für das

autonomen Verwaltung ist hier bereits die Differenzierung in *Staat und Nation* und die *Trennung von Staat und Zivilgesellschaft* in Grundzügen angelegt. Zwischen die Souveränität und die Transzendenz trat in der Folge eine Distinktion, die diese einerseits voneinander löste und in eigenständige Bereiche übertrug, andererseits zwischen ihnen einen latenten Zusammenhang, eine Kontinuität, bestehen ließ.

Wäre es dem Fürsten vormalig also noch möglich gewesen, sich selbst als Zentrum, Substanz und Inkarnation der Gesellschaft zu deklarieren, kann in der Moderne der Grund, das Wesen und die Ganzheit nicht mehr verkörpert werden.²⁵³ (Vgl. FD, S. 292) Das kollektive *Eine*, das identische und integrale Zentrum, könne nun weder angeeignet, besetzt noch dargestellt werden: »Der Ort der Macht wird zu einer Leerstelle.« (FD, S. 293) Zugleich bleibe die Macht die »Instanz, kraft derer die Gesellschaft sich in ihrer Einheit erfasst und sich in Zeit und Raum auf sich selbst bezieht.« (Ebd.) Diese Selbstvergegenwärtigung bedürfe keines absoluten, transzendenten Anderen, sondern resultiere aus einer reflexiven Distanz, die sich auf die gesellschaftliche Division beziehe, auf die »Spaltung zwischen dem gesellschaftlichen Innen und Außen, die zugleich deren Beziehung begründet« (ebd.). Die Beobachtung der *Informsetzung* und des Oszillierens der symbolischen Verweisungszusammenhänge muss sich jeder Inanspruchnahme äußerer Gründe, transzendenter Instanzen oder höherer Mächte enthalten, die Formation der Gesellschaft verbleibt konsequent im Diesseits.²⁵⁴

Eine weitere Umstellung im Zuge der *Entkörperung* besteht nach Lefort in der *Entflechtung der Macht-, Rechts- und Erkenntnisphären*.²⁵⁵ Die Sphären träten auseinander und

Recht mehr gibt.« (MP, S. 260) Zugleich werde mit dem Menschen ein *neuer Bezugspunkt* fixiert. Für Lefort ist hieran wichtig, dass der Fürst zugleich in und außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung steht, seine Macht simultan grenzenlos und gebunden ist und seine Autorität zwischen Immanenz und Transzendenz schwankt.

253 Die Einverleibung der Macht sei in der Moderne nicht mehr möglich: »Die Machtausübung ist nun einem Verfahren unterworfen, das sie in regelmäßigen Abständen erneut ins Spiel bringt. Sie geht am Ende aus einem geregelten Wettstreit hervor, dessen Bedingungen dauerhaft festgeschrieben sind. Dieses Phänomen schließt eine Institutionalisierung des Konflikts ein. Leer und unbesetzbar, so daß kein Individuum, keine Gruppe ihm konsubstantiell zu sein vermag, erweist sich der Ort der Macht zugleich als nichtdarstellbar.« (FD, S. 293) In der modernen Demokratie geht die integrative und integrale Instanz verloren. Ebenso trenne sich in der *Dekopierung* das Symbolische vom Realen, so Yildiz (LuK, S. 78).

254 Diese Konstitution im unbedingten Präsens verbindet nach Flynn Lefort und Machiavelli: »For Machiavelli, as well as for Lefort, there is no ontological, cosmological or theological foundation for a place of the political that is above society. This place is generated by the symbolic exchange between the prince's desire for power and the people's desire to be delivered from the non-institutionalized power of the grandee. According to Lefort, what Machiavelli is describing is the metamorphosis of force into political power.« (Flynn 2913, S. 28)

255 Die Sphären der Macht, des Rechts und des Wissens trennen sich: Waren sie vormalig deckungsgleich und fielen im und mit dem Fürsten zusammen, so bilden sie nun autonome Sphären, die sich gegenseitig nicht vermitteln können. Ihre Bezüge kennzeichnet nun eine Ambivalenz aus Affirmation und Negation: »Einerseits geht das Phänomen der Entkörperung der Macht [...] mit einer Entflechtung der Macht-, Rechts- und Erkenntnisphären einher. Denn sobald die Macht nicht länger das generische und Organisationsprinzip eines Gesellschaftskörpers darstellt, sobald sie nicht mehr die Tugenden in sich zusammenfaßt, die sich aus einer transzendenten Vernunft und Gerechtigkeit ableiten, behaupten sich Recht und Wissen ihr gegenüber in einer neuartigen, gleichsam exterritorialen Äußerlichkeit und Unreduzierbarkeit.« (FD, S. 293f.) Keine Sphäre vermag selbst als Garant des Einen, Absoluten oder Totalen

bildeten eigene Logiken und Methoden der Erzeugung von Evidenz aus, die sich zugleich nicht mehr übertragen ließen: Kurzum hat (u. a.) die Macht keine Verfügung mehr über das Wahre oder Rechtmäßige. Diese Differenzierungsprozesse²⁵⁶ würden mit einer veränderten *symbolischen Konstituierung des Gesellschaftlichen*, also ihrer Selbstwahrnehmung und Selbstrepräsentation, einhergehen, die sich auch im Verhältnis des politischen Wettstreits und der gesellschaftlichen Teilung zeige.²⁵⁷ Die Darstellung der Uneinigkeit auf der Bühne verweise nicht nur auf die Teilung im Sinne der Spaltung, ihr käme ebenso eine *konstitutive Bedeutung* für die Erfahrung gesellschaftlicher *Einheit* zu: Der Streit bezeuge in seiner *Partition* eine Ganzheit. Die demokratische Gesellschaft könne sich nicht mehr zu einer *organischen* Totalität, zu einem heilen Körper, vereinen, ihre Einheit bliebe symbolisch und müsse sich auf eine indirekte Vermittlung umstellen. Begriffe und Ideen (wie *Staat*, *Nation* und *Volk*) würden als *universale Entitäten* den Zusammenhang und die Einheit von Kollektiven anzeigen, ohne dass ihnen eine Substanz oder ein Wesen zu Grunde liege: »Ihre Repräsentation ist selbst ständig abhängig von einem politischen Diskurs und einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausgestaltung, die ihrerseits stets an die ideologischen Auseinandersetzungen gebunden bleibt.«²⁵⁸ (FD, S. 295) Das abwesen-

aufzutreten oder für ihre eigene Bestimmung, Abschließung und Auszeichnung auf die anderen Sphären abzustellen. Mit dem Wegfall der Einheit reklamierten die Sphären ihre Unabhängigkeit, die Eigenständigkeit ihres jeweiligen Terrains und ihrer Gründe, Materialien und Imperative.

- 256 Die komplexen Umstellungsprozesse (in Recht, Politik, Verwaltung, Religion) hin zur Moderne treten gerade in einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive wie der Schlögl's (2014) zutage, in der sich eine systemtheoretische Sensibilität gegenüber gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen mit einem kommunikations- und medientheoretischen Verständnis sozialer Selbstrepräsentation verknüpft.
- 257 In der Geschichte Frankreichs und US-Amerikas eröffne sich das Aufkommen des modernen politischen Bewusstseins: »Die Menschen fanden sich in Kategorien eingeordnet, in zahllose Körperschaften und Hierarchien eingegliedert, die als natürlich galten, und bestimmten Status- und Rangstufen zugewiesen; die letzten Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens stellten sich als Fixpunkte dar; die allgemeine Ordnung der Gesellschaft fand ihre Absicherung in der Religion und der Monarchie. Dagegen tritt in der modernen Welt die Teilung in Erscheinung, indem sie sich als gesellschaftliche zu erkennen gibt. So entfalten sich die Ungleichheit im Horizont der Gleichheit; die Macht geht aus der Gesellschaft hervor und soll ihr zugleich die Bedingung ihrer Einheit liefern; das Recht erweist sich als dem wechselhaften Willen der Menschen unterworfen; die Erkenntnis in ihren vielfältigen Ausformungen bleibt selbst in der Tätigkeit des Erkennens immer auf der Suche nach ihren Grundlagen; letztlich eröffnet sich eine unbestimmte Fahrt ins Neue.« (V, S. 35) Die *Informsetzung* der Gesellschaft wird ins Diesseits übertragen, ohne dass dieses das Ganze und Eine noch versichern könnte. Zugleich stellt Lefort dem *Einen* nicht das *Viele*, Zerfallene und Ungebundene, sondern die *Teilung* gegenüber, in der dispersive ebenso wie kohäsive Potentiale angelegt sind. Das Geteilte beansprucht damit einen Bezug, in dem die Getrennten stehen und der sie trotz der Divergenz und Uneinigkeit verbindet.
- 258 »Die Schwierigkeit einer Analyse der modernen Demokratie liegt darin, daß sie eine Bewegung offenbart, die zur Aktualisierung des Bildes des Volkes, des Staates, der Nation führt, daß sie aber unvermeidlich durch den Bezug auf die Macht als einen leeren Ort und durch die Erfahrung der sozialen Spaltung durchkreuzt bleibt.« (TP, S. 60) Zwar würde sich die soziale Identität und die Gemeinschaft um kollektive Begriffe bilden, weil aber Versicherung des *Einen* und Ungeteilten unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr möglich sei, blieben alle Versuche der Abschließung und Selbstbestimmung gebrochen, ambig und ambivalent. Zugleich eröffnet sich den Teilen im Ringen um Identität, Bedeutung und Sinn ihre Uneinigkeit und das *Abwesen* des *Einen*. Trotz ihres irreduziblen Scheiterns bergen die Bestimmungen des Kollektiven integrative Potentiale: »Doch in der Demokratie stellen Staat, Gesell-

de *Eine* entzöge sich nicht mehr in die Transzendenz, sondern verknüpfe sich mit Ideen und Vorstellungen, die das *Eine* *symbolisch* einholten. Die Garantie des kollektiven *Einen* bliebe dabei ebenso absent wie der Teilung und der Uneinigkeit ausgesetzt. Aus dieser Situation gebe es für die Demokratie keinen Ausweg: Sie könne sich nur formieren und erhalten, wenn sie die *Auflösung der Gewissheit* (FD, S. 296) als ihre irreduzible Kondition anerkenne.²⁵⁹ Zugleich bleiben die Versuche der Einholung des *Einen*, die Versuchung des Bestimmten und der Bestimmung, Teil der *Informsetzung*, ohne dass sich hieraus ihr notwendiges Scheitern ergebe.²⁶⁰ Dennoch erwachsen durch den Wegfall der transzendenten Garantie Risiken: So fehle in einer Gesellschaft ohne Fundament eine Schranke, die ein Abgleiten in den Totalitarismus verhindere. Das Aushalten der Ungewissheit werde zudem diffizil, wenn die Unsicherheit der Menschen infolge von Krisenerscheinungen über einen bestimmten Punkt zunehme: Die Teilung verschiebe sich, ließe sich aber nicht mehr auf der Bühne verarbeiten und übertrage sich auf die Gesellschaft selbst. Dann zeige sie sich selbst als Zerrissene und die symbolische Teilung würde von identitären, essentiellen *Phantasmen* zersetzt.²⁶¹

*

Demokratie und Totalitarismus bezeichnen Versuche politischer Ordnung und, gleichwohl unterschiedliche, Umgangsformen mit den Konditionen der Moderne und dem *Abwesen* des *Einen*. Kurz erscheint das, was in der Demokratie offen, unverfügbar und ent-

schaft, Volk und Nation undefinierbare Wesenheiten dar. Sie sind von einer Idee des Menschen geprägt, die ihre Bekräftigung unterminiert. Wenn diese Idee angesichts der Antagonismen, die die Welt zerreißen, lächerlich erscheinen mag, würde doch ihre Abwesenheit das Verschwinden der Demokratie bedeuten.« (MP, S. 278) Hetzel und Weymans (NU, S. 127) heben daneben die Kontextabhängigkeit jeden Standpunktes im Sozialen hervor. Auch wenn *universale Entitäten* (Lefort) keine Substanz zukämen und sie folglich *leer* blieben, seien sie (und *unsere* Sicht auf sie) abhängig von *konkreten historischen und sozialen Umständen*. Politische Praxen positionierten sich so in- wie außerhalb *besonderer Kontexte*.

259 Zugleich bleibt die Demokratie nach Flynn eine Erprobung: »*Democracy is fragile. It is a test of society's capacity to relate to itself across the ontological void that precludes ultimate foundations.*« (Flynn 2013, S. 30)

260 Mit dem Fehlen jeder finalen Garantie entfällt die vollständige Machbarkeit oder Kontrollierbarkeit politischer oder sozialer Räume: »*Ich fordere lediglich, die Paradoxien einer Gesellschaft zu erforschen, die nicht mehr über eine Repräsentation ihrer Ursprünge, Ziele und Grenzen verfügt und als rein weltliche von der Frage nach ihrer Errichtung, nach ihrem Veränderungspotential, ihrer Selbsterzeugung, ja der »Erfindung des Menschen« heimgesucht wird. Eine solche Gesellschaft neigt aber notwendigerweise zum Phantasma einer totalen Beherrschung des gesellschaftlichen Raums, d.h. der Individuen, die ihn bevölkern, der vielfältigen Netze, in denen die einzelnen verwoben sind, und ihrer »Umwelt«, wie es bezeichnenderweise heißt.*« (V, S. 50)

261 Die Transformation gesellschaftlicher Selbstvergegenwärtigung erhellt aus historischer Perspektive Osterhammel (2010) und weist neben der Einrichtung verschiedener Medien der Wissensaufbewahrung in Museen, Sammlungen und Archiven auf Manifestationen gesellschaftlicher Selbstbeobachtung inform sozialwissenschaftlicher, statistischer und geografischer Vermessung ebenso wie literarischer und journalistischer Präsentation hin, die sich im Zuge des 19. Jahrhunderts ausbildeten.

zogen bleibt, im Totalitarismus mach-, kontrollier- und abschließbar.²⁶² Der Totalitarismus nimmt für sich, bzw. für eine *Partei* oder einen *Führer*, in Anspruch, die Substanz der Gesellschaft zu *verkörpern*, ein Ausdruck ihrer Essenz zu sein und über ihren Brüchen zu stehen. Die Gewissheiten kollektiver Identität, Integrität und Authentizität werden so aktualisiert und die Sphären der Macht, des Rechts und des Wissens wieder verbunden

- 262 Der modernen Demokratie sind nach Lefort die Uneinigkeit, Fallibilität und Kontingenz zu eigen. Sie verweigere sich jeder Festschreibung, mit der das *Fehlen* des *Einen* gelegnet und ein Zugang zum Totalen, Objektiven und Transzendenten reklamiert werde. Um sich zu begründen und zu legitimieren, nehmen konkrete politische Ordnungen zugleich auf bestimmte Situationen, Konditionen und Dispositionen Bezug, denen sie durch ihre jeweilige konzeptionelle Anlage (Position, Struktur und Funktion) entsprächen. Diese Reverenzen verweisen auf *Vorstellungen* gesellschaftlicher Zusammenhänge, also enthobenen Positionen, die sich die Kenntnis der Faktizität und Essenz wie bestimmte Ein- und Übersichten in die sozialen Pluralität attestieren: Die angenommene Korrelation einer sozialer Faktizität mit einem politischen Arrangement kann ebenso in positiven institutionellen Adaption *menschlicher, natürlicher* oder *transzendenter* Anlagen bestehen wie in negativen Ausweisen, die aktuelle Mängel und Missstände diagnostizieren und zu kurieren verneinen. Neben dem Postulat einer bestimmten Konstitution und Kondition des Sozialen sowie dessen Identität und Transparenz geht mit der Aufhebung die Annahme der Einsicht der sozialen Komplexität und der Kompetenz politischer Steuerung einher. Die Rechtfertigung politischer Ordnung nimmt so außer ihr situierte Gründe und Ursprünge in Anspruch, deren Faktizität, Unbedingtheit und Effektivität sich nach Lefort jedoch nicht außerhalb weltanschaulicher Kontexte zu formieren vermag. (Vgl. V, S. 34) Demokratietheorien sind einer Ambivalenz der Annahme der Ungewissheit und Notwendigkeit ihrer Begründung ausgesetzt. Zugleich ist es zu klären, ob Demokratie ein *koexistentielle* Situation (im Sinne der Sozialontologie) oder ein bestimmtes politisches Modell bezeichnet: Einerseits scheint Demokratie einen bestimmten Ausdruck der *Instituierung* zu bezeichnen, die der Ungewissheit, der Uneinigkeit und des *Fehlens* des *Einen* nachkommt. Im Sinne des Modells muss sich die Demokratie hingegen ausweisen und legitimieren, sich bestimmen und in soziale Situationen eintragen. Zwischen beiden Aspekten der Demokratie besteht ein komplexes und ambivalentes Verhältnis, das sich aber keine Kausalität oder Determination anmaßen darf.

Wenn Lefort seine Ablehnung essentialistischer Ausweise mit der Unmöglichkeit von Identität und Transparenz begründet, zeichnet er selbst ein *Faktum* aus und entnimmt diesem die Möglichkeiten und Grenzen der kollektiven Selbstlese: »Vielmehr wäre es eher angebracht, gerade die Fiktion einer solchen guten Herrschaftsordnung, einer Gesellschaft, die sich in Harmonie mit ihren Zielen, in Übereinstimmung mit sich selbst befindet, zu verbannen.« (ÜdD, S. 93) Die Risiken der Destabilisierung, die Lefort im Essentialismus angelegt sieht, leitet er über die Annahme einer sozialen Faktizität her: Die Uneinigkeit wird so zur objektiven Struktur politischer Ordnung, was aber mit Denken dem Leforts und seinem Zugang unverbunden bleibt, zieht er doch hier eine *ontologische* Situation als Begründung ontischer Setzungen heran. Obgleich Lefort zu Recht auf die Unmöglichkeit aufmerksam macht, eine wahre und richtige Ordnung auszuweisen, sind dessen versuchte Setzungen als Fixierungsbewegungen der Macht mit ihrem notwendigen Scheitern Teil der *Informsetzung*. Vermutlich ließe sich die Reibung mit einer Trennung der Ebenen entschärfen: Einerseits könnte Lefort die Selbstausweise der Macht kritisieren und darauf hinweisen, dass deren Beanspruchung abstrakter, ideeller und ideale Prinzipien (wie der Freiheit, der Gleichheit und der Emanzipation) eher zur Reproduktion des Status quo und zur *Verdeckung* und *Nivellierung* der Unterschiede als zur Installation der angezeigten Erneuerung führten. Andererseits könnte er vor dem Hintergrund der ursprünglichen Teilung und dem *Fehlen* des *Einen* die Setzungsbewegungen der Macht als solche verfolgen.

– die Partei hat bekanntlich immer recht. (Vgl. FD, S. 286f., auch TP, S. 63f.) Die Gesellschaft könne sich zu einem heilen *Ganzen*²⁶³, einer organischen Gemeinschaft, vereinen, ihre Uneinigkeit, Frakturen und Friktionen heben sich ebenso auf wie ihre Teilung in Staat und Zivilgesellschaft.²⁶⁴

»Es wird eine Logik der Identifikation durchgesetzt, die [...] der Vorstellung einer verkörpernden Macht (*pouvoir incarnateur*) gehorcht. [...] Indem sich die Vorstellung einer homogenen und für sich selbst durchsichtigen Gesellschaft, des einen Volkes ausbreitet, wird die gesellschaftliche Teilung in allen Formen geleugnet, werden alle Zeichen des Unterschiedes zwischen Glaubensansichten, Meinungen und Sitten bestritten.« (FD, S. 287)

Im Unterschied zu klassischen Modellen stiftete sich die Einheit nicht durch eine jenseitige, extra-soziale Instanz, sondern durch ihre vollkommene, immanente Manifestation, die nichts ihr Äußeres mehr dulde: »Die Modernität des Totalitarismus ist genau darin bezeichnet, daß er ein radikal künstliches mit einem zutiefst organizistischen Ideal verbindet.« (FD, S. 288) Die Demokratie nehme dagegen die Uneinigkeit in ihre Form auf, das *Fehlen* des *Einen*, den Mangel an Perfektion und die Unbestimmbarkeit kollektiver Formen.²⁶⁵ (Vgl. FD, S. 291)

Als Formen moderner politischer Ordnung teilen demokratische und totalitäre Projekte die historische Situation, auf die sie reagieren: Mit der *Entkörperung* und Säkularisierung der Macht wurde die *Ungewissheit* virulent. Totalitäre Ordnungen idealisierten die Versuche der Macht, sich der Ungewissheit zu entziehen: Mit der Beanspruchung von Objektivität und unbedingter Geltung sowie in der Annahme der Einseh- und Beherrschbarkeit sozialer Zusammenhänge geht die Hypostase der Macht, ihrer Kompetenz und Validität einher. Die Inhaber der Macht glauben ihrer eigenen Behauptung einer absoluten Position, ihres ausgezeichneten Status und ihrer Besetzung der *Mitte*: Sie setzen sich nicht nur nicht der Ungewissheit und Offenheit aus, sondern verweigern sich ebenso jeder Verbindung mit dem *Vielen*. In demokratischen Ordnungen bleibe die Macht dagegen in einem komplexen Konnex mit der sozialen Pluralität, die sich den Besetzungs- und Bestimmungsversuchen verweigert. Zugleich setze sich die Macht konsequent dem *Vielen* aus: Die Demokratie nehme sich der Brüche und Fallibilität des Sozialen an und übertrage die Uneinigkeit (Ambiguität und *Dissens*) in ihre institutionelle Form. (Vgl.

263 Die gegenwärtige Diskussion um die Spaltungspotentiale populistischer Politikentwürfe gewinnt eine Perspektive, wenn die Demokratie mit Lefort als Eröffnung der gesellschaftlichen Teilung und Unsicherheit verstanden wird. In der Befürchtung gesellschaftlicher Spaltung bekundet ein Ideal nach Harmonie und *Übereinstimmung*, dem sich die politische Ordnung der Demokratie *eigentlich* versperrt. Zumal es irritierend offensichtlich ist, dass sich in Wahlen Gesellschaften spalten, entscheiden sie sich diese doch. In diesem Sinne scheinen mit den Bedenken eher das Mehrheitsprinzip einer Konkurrenzdemokratie und spezifische Defizite der *politischen* Aufhebung und Austragung sozialer Antagonismen angesprochen, mithin Mängel der Repräsentation.

264 Die Einheits-, Identitäts- und Selbsttransparenzannahmen kritisierte Lefort (V, S. 34) auch an marxistischen Konzeptionen.

265 »Die letzten Orientierungspunkte der Gewißheit sind aufgelöst, während eine neue Empfänglichkeit für das Unbekannte der Geschichte, für das Werden der Menschheit in der ganzen Vielfalt ihrer Gestalten entsteht.« (TP, S. 54, vgl. auch FD, S. 96)

S. V, 50f.) Dem Ungewissen werde mit einer konstitutiven Offenheit begegnet, die sich definiten Festschreibungen ebenso verweigert wie fixen Identitäten und Annahmen des *Einen*, Ganzen und Gewissen.²⁶⁶ Alle Setzungen seien Provisorien, denen ihr Scheitern eingeschrieben bleibe.

Die moderne Demokratie meint nach Lefort »ein ganz eigenartiges In-Form-Setzen der Gesellschaft, von dem wir vergeblich Modelle in der Vergangenheit suchen würden, obwohl sie nicht ohne Erbschaft ist. Von diesem In-Form-Setzen zeugt eine neue Bestimmung/Gestaltung des Orts der Macht.« (TP, S. 49) Weil der Ort der Macht *leer* bleibe, sei demokratischen Gesellschaften ihre Selbstwahrnehmung und -gestaltung nur möglich, wenn sie sich dem *Abwesen* des *Einen* nicht verweigere. Das vermittelte kollektive Selbstbild bleibe symbolisch, unvollständig und ambig.²⁶⁷ Zugleich richte die politische Ordnung der Demokratie ein Arrangement ein, das die temporäre Besetzung der *Mitte* zwar erlaube, sich aber gegenüber jedem Anspruch der Perfektion, der Identität und Totalität verware, und die Uneinigkeit der *Vielen* über die Austragung auf einer Bühne und mittels eines repräsentativen Wettstreits zugleich präsentiere und aufhebe, fördere und einhege. Das Signum der modernen Demokratie sei, dass diese *Leere* nicht verdecke und den *Abstand zwischen dem Symbolischen und dem Realem* bewahre:

»Dieses verdankt sich einem Diskurs, aus dem hervorgeht, daß die Macht niemandem gehört, daß diejenigen, die sie ausüben, sie nicht innehaben, besser noch, sie nicht verkörpern, daß diese Ausübung einen periodisch wiederkehrenden Wettbewerb erfordert, daß die Autorität, der die Macht obliegt, als Folge eines Ausdrucks des Volkswillens erzeugt und immer wieder neu erzeugt wird.« (TP, S. 50)

Gerade am Unterschied zur Behauptung, die *Macht gehöre niemanden*, zeige sich die Eigenart des *leeren Ortes*: Impliziere jener Ausdruck noch mit dem Sprecher einen spezifischen Akteur, der für sich eine zeitlich wie räumlich übergeordnete Position beanspruche, also eine Einsicht in die politische und soziale Ordnung, ohne dabei auf *positive Determination* abstellen zu können, sei der *leere Ort* dagegen jedem Akteur entzogen und verweigere sich jeder Voraussetzung und Vereinnahmung. Einerseits tragen sich in die Position der Macht demnach Versuche der Bestimmung wie der Verweigerung ein, andererseits positioniere sich der Ort der Macht zwischen ambivalenten und ambigen Bezügen, womit ihm etwas Mysteriöses zukäme:

»Das Rätsel einer Artikulation von intern-extern, einer Spaltung, die einen gemeinsamen Raum instituiert, eines Bruchs, der gleichzeitig ein In-Beziehung-Setzen ist, einer

266 Neben der konstitutiven Offenheit ist das unerfüllbare Streben nach Selbstbestimmung, nach Identität, Integrität und Authentizität eines (individuellen und kollektiven) *Selbst* und einer *Welt* ebenso ein gleichsprüchliches Motiv menschlichen Agierens.

267 Mit der Macht vermag das Geteilte eine reflexive Distanz einzunehmen und einen Bezug zu sich und den anderen Teilen herzustellen: »Sie manifestiert eine *Exteriorität der Gesellschaft zu sich selber*, gewährt ihr eine *quasi-Reflexion über sich selbst*.« (TP, S. 49)

Bewegung der Exteriorisierung des Sozialen, die mit der Bewegung seiner Interiorisierung einhergeht.«²⁶⁸ (TP, S. 49)

Einerseits ist die Macht eine konstitutive Komponente der *Instituierung*, beide lassen sich nicht unabhängig voneinander verstehen.²⁶⁹ Diesen Bezug muss jeder Versuch, die Setzung der Macht zu verstehen, bedenken. Andererseits eignen der Macht Momente, sich von der *Instituierung* zu lösen und sich über sie zu setzen. Die Formation der Macht begleiten beide Bewegungen, ihre Spannungen und Widersprüche.²⁷⁰

2.3 Vom Ursprung, der Teilung und den Teilen...

Jede Gesellschaft ist nach Lefort an ihrem Ursprung *geteilt*, womit ebenso ihre irreduzible *Uneinigkeit*, ihr Zerfall in Divisionen und *Dissense*, wie ihre *Unvollständigkeit*, das Fehlen ihrer Ein- und Ganzheit, und ihre *Unein-* und *Undurchsichtigkeit*, die Unmöglichkeit jeder transparenten, objektiven Selbstaufklärung, -erfahrung und -beschreibung einhergeht. Neben den negativen Zügen der *Teilung* sind auch ihre positiven Aspekte zu beachten, in denen sich Formen des *Ko*, des Verbindenden und Gemeinsamen, manifestieren. In seinem *Abwesen* zeigt sich noch eine Spur, ein dezentes Zeichen des verlorenen *Einen*, das zwar selbst nicht greifbar wird, aber als Symbol das kollektive *Eine* zumindest andeutet. Zudem tritt zwischen die Gesellschaft und ihren *Ursprung* eine unaufhebbare Distanz, mit der sowohl die Inanspruchnahme und Aneignung ihres *Grundes* als auch der Ausweis ihrer *kollektiven Identität* unmöglich wird. Der Status des Ursprungs bleibt ambivalent: Auch wenn sich die Ein- und Ausrichtung der *sozialen Ordnung* nicht auf *sichernde theologische, anthropologische oder logische Fundamente* (Hetzel/Weymans, NU, S. 118) berufen kann, lassen sich in der *Instituierung* zugleich Ambitionen nachzeichnen, den *Grund* der Gesellschaft zu ermitteln und mit seiner Hilfe die Formen des kollektiven *Einen* zu versichern.

268 *Interiorisierung* ist ein kulturhistorischer Begriff, der eine Bewegung beschreibt, in welchem äußeren, zwischenmenschliche Tätigkeiten verinnerlicht werden, inform eines *Nach-Innen-Wachsens*. Diese *Einschreibung* vermutet Lefort auch im Politischen: Das Äußere und das Objektive werden in eine Innerlichkeit und Immanenz übertragen, ohne aber dabei mit diesen zusammenzufallen. Wir hatten in der *Aussetzung* auf eine ähnliche Bewegung verwiesen.

269 Dem entspricht, dass sich die Sphären weder über eine abstrakte, integrative Instanz (*Außen*) noch über eine immanente Substanz (*Innen*) abschließen oder begründen können: »Die Macht löst sich nicht mehr von der Arbeit der Spaltung, in der sich die Gesellschaft instituiert, und diese bezieht sich infolgedessen auf sich selbst nur in der Erfahrung, einer inneren Spaltung ausgesetzt zu sein, die sich nicht als eine *de-facto-Spaltung*, sondern als eine solche erweist, die ihre Konstituierung hervorbringt.« (TP, S. 51) Die Teilung selbst muss als konstitutives Moment verstanden werden, in dem neben der Differenz auch die kohäsive Potentiale eingelassen sind.

270 Gerade um einen »*discours du prince*« zu vermeiden, muss nach Wagner auf die Diskurse des Sozialen selbst und ihre *Instituierung* der Gesellschaft indirekt abgestellt werden: »Es gilt vielmehr, die konstitutive Rolle gerade des herrschenden Diskurses ernst zu nehmen und darin Spannungen, Ambivalenzen und Widersprüche aufzuzeigen. Insofern diese durch die gesellschaftlichen Verhältnisse provoziert oder erzwungen sind, lassen diese sich gleichsam *ex negativo* umreißen und ihre Nichtidentität mit jenem Diskurs herausstreichen.« (BFP, S. 32) Die weiterführende Frage wäre, ob sich im Anspruch der Kohärenz oder in dem Zugang, der diese aufzuspüren vermag, wiederum *Überordnungen* angelegt sind.

Die Gesellschaft ist ursprünglich geteilt und mit sich uneins, und versucht dennoch beständig, die Kluft zu eliminieren und den Mangel zu kaschieren. Die *Gesellschaftsformation* markiert somit ein *sich verdeckendes Projekt*, ein Provisorium und eine Projektion, dem sein *Grund*, sein Ursprung und Wesen, unzugänglich bleibt und dessen Setzung mit der Inanspruchnahme von unbedingter Objektivität und Validität zusammenfällt.

Auch wenn das *Eine* abwesend bleibt, sind die Versuche seiner Einholung und Behauptung für die Ein- und Ausrichtung der sozialen und politischen Ordnung ebenso relevant wie instruktiv und konstitutiv.²⁷¹ Weil sich der Gesellschaft ihr *Grund* entzieht und sie diesen zugleich bedarf, muss sie dessen *Fehlen* kaschieren. Die *Verdeckung des Un-Grundes* (Nancy) ihrer eigenen Identität manifestiert sich an der Hypostase der Macht und deren Behauptung einer objektiven, evidenten und eminenten Ordnung. In jeder versuchten Einholung des *Einen* bleibt sein *Fehlen* zugleich akut und lässt sich an der Unvollkommenheit der Setzung und der Friktion ihrer Brüche nachzeichnen.²⁷² Wenn alle transzendenten, *präexistenten*²⁷³ Quellen verabschiedet werden und es weder innere noch äußere Zugänge es gestatten, eine Position *über* der gesellschaftlichen Formation, der Eingelassenheit in *Welt* und der Aussetzung der Teilung einzunehmen, dann muss die *Instituierung* selbst, das *Erscheinen des Gesellschaftlichen* und die *Organisationsform der Machtverteilung* als Gegenstand der Beobachtung des *Abwesens* des *Einen* und der Versuche der gesellschaftlichen Ordnung dienen. Der Versuch, die *Informsetzung* und die Teilung(en) der Gesellschaft zu verstehen, darf dabei selbst weder Garantien der Objektivität annehmen, eine *Ein-* oder *Übersicht* behaupten noch sich zur Annahme verleiten lassen, einen Zugang oder eine Position einnehmen zu können, in der sie sich aus ihrer Befangenheit lösen noch ihre Eingebundenheit durchblicken könnte.

Bevor wir uns der *ursprünglichen Teilung* der Gesellschaft widmen, ist es angebracht, der theoretischen Figur des *Ursprungs* nachzugehen. Lefort markiert mit dieser eine *bestimmte Logik*,

»die uns von der Bewegung des Ursprungs hin zu seiner Abwesenheit (eine Bewegung, die niemals an ihr Ende gelangen kann) zu einer Bewegung hin zu seiner Anwesenheit überleitet (der Ursprung als sich vollendender scheitert schließlich dabei, vollständig zur Anwesenheit zu gelangen, und wir wenden uns dann dem Horizont seines Verschwindens zu).« (ÜdD, S. 96)

271 Die kollektiven Bestimmungen und Abschlüsse verblieben in einem provisorischen Quasi und müssten als nie erfolgreiche Versuche der Einrichtung und als *Erprobung der Unmöglichkeit* verstanden werden, die *konstitutiv für Vergesellschaftungsprozesse* und gesellschaftliche Integration sind. Die Bezüge des Kollektiven, des Gemeinsamen, Verbindenden und Verbindlichen sind Aspekte der *Instituierung* und ihrer Einrichtung von Räumen, Kontexten und Konnexen.

272 Der Zugang zu den gesellschaftlichen *In-* und *Destituierungsbewegungen* müsse sich Simplifizierungen verweigern. Lefort (ÜdD, S. 89f.) grenzt sich einerseits vom dem liberalen Ansatz ab, der den Individualismus überbetone und die eigenen Grenzen bzw. Axiome zu reflektieren nicht in der Lage sei; andererseits findet er auch den marxistischen Ansatz wenig überzeugend, da dessen These, das Politische sei ein vom Wirtschaftlichen rein abgeleitetes Phänomen, kaum haltbar sei.

273 Dies meint einen Ursprung außerhalb oder vor der *Welt*.

Es geht um ein komplexes Spiel von *An- und Abwesenheit*, der *Offenbarung* und *Verbergung*, das sich laut Lefort im Verhältnis der Gesellschaft zu *ihrem Grund* manifestiert.²⁷⁴ Dies Spiel verweigert sich jeder Eindeutigkeit und markiert weder eine stabile, fixe Relation noch eine *faktische Teilung*.

»Zwar ist der Sinn, den das politische System einer Gesellschaft hat, in dem Bezug zur ursprünglichen Teilung zu suchen, in der das Gesellschaftliche als solches erscheint. Doch diese Behauptung meint nicht, der Gesellschaft eine reflexive Fähigkeit zu verleihen, durch die sie ihr Wesen in der Ordnung des Wissens durchdringen und sich infolgedessen entfalten könnte. Der Bezug zum Ursprünglichen bedeutet nicht einfach die Betrachtung eines entlegenen, distanzierten Ortes. Vielmehr verlangt das Ursprünglichen selbst nach der instituierenden Geste; sie ist in die doppelte Bewegung des Auslöschens und der Präsentation eingerückt, in der sich der Ursprung zu erkennen gibt.« (ÜdD, S. 92f.)

In der Bestimmung *ihres* Ursprungs stößt die Gesellschaft auf eine *zweifache Grenze*: Weder kann der Ursprung vergegenwärtigt noch sein *Fehlen* ausgehalten werden. (Vgl. ÜdD, S. 95) Beide Aspekte sind Momente der gesellschaftlichen *Instituierung* und schreiben sich mit ihren ambivalenten Imperativen in deren Formation ein. Die *Geste des Ursprünglichen* verweist auf einem Ort vor und außerhalb der gesellschaftlichen *Instituierung*: Mit der Reklamation eines *Grundes* entstehe die *Illusion*, sich aus der Zeit und den Zusammenhängen lösen und eine übergeordnete Position einnehmen zu können, in dem die Unübersichtlichkeit und Uneindeutigkeit aufgehoben wäre. Just in der Aneignung und Bestimmung des Angezeigten läuft die Geste aber ins *leere*.²⁷⁵ Die Gesellschaft bleibt zwar auf ihren kollektiven Ursprung bezogen, kann diesen aber weder fassen noch sich seiner versichern.²⁷⁶ Der Ursprung platziert sich am *äußersten Rand* des kollektiven *Einen* und changiert unentschieden zwischen einer inneren und äußeren Position: Als ihr *Grund* steht der Ursprung zugleich *über* und *in* der *sozialen Ordnung*, als *Grundlage* birgt er ihr latentes Initial und Fundament und als *Gründung* eine Form ihrer Bestimmung. Als Referenz und Garant des kollektiven *Einen* ist der Ursprung der Gesellschaft zugleich eigen und fremd, offen und verschlossen, ein abstraktes Prinzip und ein konkreter *Fundus*.²⁷⁷

274 »Sie [die ursprüngliche Teilung – TB] setzt sich beständig selbst aufs Spiel, löscht sich beinahe selbst aus, kehrt zurück, bis sie in dem Augenblick, in dem sie Gestalt annehmen würde, erneut auf das Risiko ihres Verschwindens trifft.« (ÜdD, S. 96)

275 Auch Mouffe und Laclau wiesen darauf hin, dass sich mit der versuchten Herstellung von Eindeutigkeit die Identität auflöst.

276 »The inescapable paradox at the heart of the democratic form is that it is incapable of accounting for its origins on the terms set by its own political order. A political order that confers political authority on the *demos* must first be in place in order for democracy to be founded democratically.« (Doucet 2013, S. 168)

277 Auch der Ursprung steht in einer ambivalenten Beziehung zur Gesellschaft: Die *Gründung* bleibt einerseits eine permanent zu aktualisierende Stiftung, ohne dass diese Bewegung je zu einem Abschluss kommen könne. Andererseits beansprucht der Ursprung seine Umsetzung und Verwirklichung, auch wenn er nie mit seiner konkreten Ausformung übereinstimmen kann. Das Ursprüngliche changiert wie die Souveränität zwischen der Setzung und dem Gesetzten, ohne sich für eine Seite entscheiden oder die andere verabschieden zu können.

Die Momente der *Instituierung* und der Einholung des Ursprungs sind weder vollständig identisch noch absolut disparat, vielmehr zeichnet sich ihre Korrelation durch ein komplexes Spiel gegenseitiger Verweise, Be- und Entzüge sowie der gegenseitigen *Eröffnung* und *Verbergung* aus. Wie sich beide Bewegungen einander entziehen, so befinden sich zugleich in einem *Kreislauf der zweifachen Geste der Wieder-Herstellung*: »Als die beiden äußersten Pole, zwischen denen jede menschliche Erfahrung im Felde der Politik eingefangen ist, rufen sich *Stiftung und Instituierung des Sinns* ebenso wechselseitig hervor, wie sie sich gegenseitig ausschließen.« (ÜdD, S. 98) Die Frage, welches Element dem anderen vorangehe, ist demnach nicht sinnvoll zu stellen: Weder chronologisch oder genetisch noch kausal oder prinzipiell ist zwischen gegebenen, ursprünglichen oder essentiellen Phänomenen zu unterscheiden. Es kann keinen Zugang zu einer *präexistenten* Situation geben, zu keiner Position außerhalb der *Welt*:

»Wenn wir uns von jedem Standpunkt lossagen, der vortäuscht, uns über die Zeit hinaus zu tragen, so besteht der Gestus der Hinwendung zum Ursprünglichen darin, daß wir die Erfahrung einer Grenze machen, daß wir angesichts des äußersten Rands der zeitlichen Welt, angesichts des Diesseits des bereits Daseienden innehalten. Auf eine Grenze stoßen wir auch insofern, als wir darauf verzichten müssen, ein Etwas und ein Apriori zu erfassen.« (ÜdD, S. 95)

Zwar verbleibt die Formation der Gesellschaft strikt im *Präsenz*, mit dem *Ursprünglichen* schreibt sich ihr jedoch zugleich ein *apriorischer* Horizont ein, der über sie hinaus verweist.²⁷⁸ Die Gesellschaft ist zugleich *unsere* Kreation, eine Form kollektiver *Selbstinstitutionierung*²⁷⁹, und *unser* entzogener, uneinsichtiger und unzugänglicher *Grund*. Die *Geste der Setzung* und die *Geste der Aussetzung* bestehen zugleich und lassen sich im Sinne der komplexen Logik des Ursprünglichen verstehen. Das Verhältnis der Gesellschaft zu ihrem Ursprung zeichnet sich einerseits durch die Versuche der Einholung des *Einen* als auch die Aneignung des geteilten *Grundes* der sozialen Ordnung aus, andererseits verweigert sich der Ursprung jeder Einsicht, jeder Bestimmung und Gestaltung. Auf der Suche nach ihrem *Grund*, ihrem Fundament, Sinn und Ursprung, muss die Gesellschaft über sich selbst hinaus verweisen, auf ihr äußere Quellen und Garantien des *Einen*. Zugleich darf ihre Konstitution im Diesseits nicht dazu verleiten, die (immanente) Ausrichtung am Ursprünglichen zu leugnen: Wie eine vollständige Aneignung ist auch der Verzicht auf die Versuche der Abschließung und Bestimmung unmöglich.²⁸⁰ Die Ausweise *kollektiver Identität* sind der Gesellschaft wie die Bestimmung ihres Ursprungs und die Einsicht in

278 Mit diesem Rekurs auf ein transgressives Moment unterläuft Lefort die Unterscheidung der beiden Ontologien, die eingangs vorgestellt wurde.

279 Dieser Begriff ist – von uns – dem Denken Castoriadis (2011a, S. 75ff.) entlehnt, der die *explizite Selbstinstitution* einer demokratischen Gesellschaft als Form *kollektiver Autonomie* und *politischer Selbstreflexivität* begreift. Auch er verweist auf den Mangel äußerer Quellen bei Begründung modernen politischer Ordnung.

280 »Jeder Versuch, den Ursprung in eine Chronologie einzuschreiben, um seine Heraufkunft wie ein Ereignis zu beschreiben, kann die Dimension des Ursprünglichen nur verfehlen. [...] Er gewinnt seine Aussagemöglichkeit nur dadurch, daß er auf das absolut Ursprüngliche verzichtet – ein Verzicht, der ihm verbietet, seiner Intention treu zu bleiben.« (ÜdD, S. 94f.)

ihre koexistentiellen, kommunalen und kollektiven Kontexte somit zugleich aufgegeben und versperrt: Das *Ursprüngliche* ist als Geste nicht zu verwerfen, sondern in seiner Ambivalenz *anzunehmen*.

Die Positionierung politischer Ordnung im *Diesseits* ist allerdings kein Alleinstellungsmerkmal der Demokratie, sondern ein Aspekt *unseres* modernen politischen Denkens, wie wir schon in der Einleitung anmerkten. Diesem stehen keinen transzendenten Quellen und Garantien zur Verfügung, ihre Legitimität und Autorität ist der *Zustimmung* der Betroffenen unterworfen: An ihrem *Grund* beanspruchen alle politischen Ordnungen in der Moderne einen Ursprung aus einem Akt *kollektiver Autonomie*.²⁸¹ Ab von diesem quasi-demokratischen Signum politischer Konstitution bleibt hier ein Aspekt akut, den Castoriadis treffend als den *originären Zirkel der Schöpfung* beschrieben hat: »*Schöpfung setzt sich selbst voraus.*« (Castoriadis 2011c, S. 29) Die *Logik des Ursprünglichen* zeigt sich just in der gleichzeitigen *An- und Abwesenheit* des *Grundes*, der simultanen Unmöglichkeit und Notwendigkeit seiner Einholung. Kurzum können politischen Ordnungen das *Fehlen des Einen* nicht überwinden und müssen mit seinem *Abwesen* umgehen.²⁸² Demokratien zeichnen sich indes durch die *Annahme* der *Uneinigkeit*, *Uneindeutigkeit* und *Ungewissheit* aus, die sich ihnen bis in ihre institutionelle Form einprägt. Mit dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* entzieht sich in der Moderne auch der Demokratie ihr *Grund*, ihr Ganzes und ihr Selbst: Einerseits löst sich die Einheit des politischen und sozialen Raums und die Koinzidenz des Weltlichen und Transzendenten auf und kann von keinem Akteur gefunden, hergestellt oder garantiert werden, andererseits bleiben die Versuche der Einholung des *Einen* konstitutive Momente gesellschaftlicher *Informsetzung*. Die Demokratie stellt mithin eine genuine Umgangsweise mit dem *Abwesen* des *Einen* und der Distanz des Ursprungs dar: Sie setzt sich ebenso einem komplexen Spiel von Integration und Dispersion aus wie sie zugleich die Momente des *Einen* und des *Vielen* aufnimmt. Neben der permanenten Re-/Präsentation der Uneinigkeit, Unvollständigkeit und Unvollkommenheit bezeugt die Demokratie auch die Aktualität der *Gründung* und die symbolische Garantie des *Einen*. Mit der Umstellung auf die unbedingte Immanenz der Konstitution im Sinne der *gesellschaftlichen Selbstinstitutionierung* entsteht eine weitere Reibung, in der sich die souveräne Aneignung der *Gründung* der *Ungewissheit* widersetzt: Einerseits geht mit und in der *Instituierung*²⁸³ eine Distanz zwischen dem Ursprung und der Gesellschaft einher, welche die Gesellschaft von ihrem

281 Nach Castoriadis ist jede Inanspruchnahme *außergesellschaftlicher Instanzen* bei der Begründung sozialer und politischer Ordnung als Form der *Heteronomie* zu verstehen. Im Gegensatz zu Lefort, der die Teilung, die Uneinigkeit, Uneinsichtigkeit und Unverfügbarkeit, als notwendig setzt, plädiert Castoriadis (2011b, S. 95) für eine *explizite Selbstinstitution* der Gesellschaft, ihre *kollektive Autonomie* und Selbsthervorbringung (*Schöpfung*).

282 Auch Doucet weist auf die Ambivalenz demokratischer Selbstbegründung hin: »*Democracy as a symbolic order in which power must remain empty generates a demand for the intervention of a self-constituted exterior supplement, but simultaneously institutes the conditions in which this sleight of hand is logically untenable precisely because of its script on the authorship of political power. In other words, democracy's symbolic order creates a need for a deus ex machina like the foreigner founder, but the symbolic order it institutes makes such a story entirely implausible.*« (Doucet 2013, S. 169)

283 Zur Klarheit wird hier auf das Lefortsche Verständnis eines Momentes der gesellschaftlichen *Informsetzung* abgestellt.

Grund sowie ihren kollektiven Bezügen (Identität, Integrität und Authentizität) trennt, andererseits dient der Ursprung als *Objekt* gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Weder ihre Distinktion noch ihre Koinzidenz führen zu kohärenten, stabilen Konstellationen: Beide Bewegungen verbleiben in einem ebenso komplexen wie labilen Zusammenhang. Dem Bildnis des kollektiven *Einen* fehlt es an Substanz, es bleibt eine symbolische Geste, die zugleich die Einheit, das Wesen und den *Grund* einer Gesellschaft versichert.

Zuletzt lässt sich die *Logik des Ursprünglichen* auch im demokratietheoretischen Denken selbst nachzeichnen: Um sich auszuweisen, setzen Demokratietheorien die ursprüngliche Distanz aus und hypostasieren bestimmte Dispositionen²⁸⁴, Konditionen²⁸⁵ und Situationen²⁸⁶, die als Begründung ihrer Evidenz und Eminenz, als Fundament und Motiv ihrer Mission und als Versicherung ihrer Qualifikation und Exzellenz, dienen. Sie stellen sich in einen Zusammenhang mit einer bestimmten Situation, in der sich ihr *objektiver Grund* manifestiert, und nehmen zugleich in Anspruch, diesem entweder inform der *Therapie* (eines diagnostizierten Defizits) oder inform der *Adaption* (an eine *offenbarte* Disposition oder Kondition) nachzukommen. Kurzum behaupten Demokratietheorien dabei die Transparenz, Zugänglichkeit und Plastizität ihres Objektes und begeben sich somit in die übergeordnete Position eines »discours du prince« (Vgl. BFP, S. 30). Ihre *Gründe* sind ebenso wie die angenommenen *Kontexte* und (performativen und funktionalen bis hin zu normativen) *Qualitäten* Manifestation und Hypostasen ihrer eigenen *Ideologie*: Die Annahme der Suffizienz demokratietheoretischer Konzepte markiert ebenso wie die Ableitung von bestimmten Gegebenheiten und die Behauptung der Realisierbarkeit Versuche, einen theoretischen Entwurf auszuzeichnen und eine Autorität zu verleihen, deren *Sinn* aber dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt bleibt. Mit der komplexen Anlage der ursprünglichen Logik geht dennoch keineswegs die Preisgabe der Begründung demokratietheoretischer Konzeptionen einher, sondern eher die Erweiterung des Verständnisses von Demokratietheorie und die Möglichkeit, offene oder sich reibende Stellen ihrer konzeptionellen Grundlegung fassen und einordnen zu können. So lässt sich auch die Ausrichtung unserer Arbeit im Sinne der Einschreibung der ursprünglichen Logik in die Demokratietheorie verstehen: Wenn wir uns den Versuchen der Einholung des *Einen*, der Ordnung und Aufhebung des *Vielen* und den Korrelationen beider Momente inform der Annahmen *politischen Konsenses* widmen, gehen wir den Selbstausweisen der demokratischen Konzepte ebenso nach wie ihren Ambitionen, die ursprüngliche Distanz zu aufzuheben. Mit Lefort lässt sich die Bewegung der *Entäußerung* plausibel machen und als konzeptionelle Logik ausweisen, in der die Begründung der jeweiligen Theorie in ein *Außen* verschoben wird. Diese *Faktizität* lässt sich zugleich im *Äußeren* (aus der inneren Sicht) und im *Inneren* (aus der äußeren Sicht) der Konzeption positionieren, ohne dass diese Unentschiedenheit auflösbar wäre. Widmet sich

284 Als Beispiele: Der *Bürgersinn* Barbers, die *Vernünftigkeit* Rawls' oder die Leidenschaftlichkeit der politischen Konfrontation im Sinne Mouffes.

285 Als Beispiele: Die Systemlogik Eastons, der Pluralismus Fraenkels, die negative Ontologie Mouffes oder die kommunikative Vernunft Habermas'.

286 Als Beispiele: Konkrete Mängel wie die Politikverdrossenheit, Nichtwahl und Populismus, oder die Risiken spezifischer Zeitumstände wie der Totalitarismus (Fraenkel), Atomismus (Barber) oder die Postdemokratie (Mouffe).

unsere Arbeit der Eintragung dieser Login in demokratietheoretische Konzeptionen, versucht der Zugang Leforts just den Gesten des Ursprünglichen und seinem komplexen Spiel in der Konstitution und Selbstrepräsentation moderner Gesellschaft zu folgen.

*

Mit der *ursprünglichen Teilung* geht der Gesellschaft neben ihrem *Grund* auch ihre *kollektive Identität* sowie ihre Selbsttransparenz verloren: Zwischen der Gesellschaft und den verschiedenen Formen ihrer *Selbstverhältnisse* manifestiert sich eine unaufhebbare und unaushaltbare *Distanz*, die einerseits die soziale Identität bedroht, weil sich in ihr der *Un-Grund* der Gesellschaft, also die Unmöglichkeit jeder Einsicht, Aneignung und Kontrolle ihres eigenen *Selbst*, als *Abgrund* präsentiert und in der andererseits und zugleich ein Horizont ihres *Einen*, die symbolische Versicherung ihrer Einheit, angelegt ist. Der entscheidende Punkt ist, dass die Versuche der Einholung des kollektiven *Einen* und der Aufhebung der *ursprünglichen Distanz* zwar scheitern müssen, zugleich aber konstitutiv und instruktiv für die gesellschaftliche *Informsetzung* sind. Auch wenn der Gesellschaft *ihr* Ursprung somit notwendig entzogen bleibt, liegt er ihrer *Instituierung* als *Initial*, *Fundus* und *Kontext* zugrunde, als entrückter Horizont und Garant des *Einen*. Daneben muss jeder Versuch der Ein- und Ausrichtung einer Ordnung mit dem *Fehlen*²⁸⁷, dem simultanen *An-* und *Abwesen* des kollektiven *Einen* umgehen: Aufgrund der *ursprünglichen Teilung* changiert die gesellschaftliche *Informsetzung* zwischen den Momenten der *Eröffnung* und der *Verbergung*, den Versuchen der Aneignung und Übernahme und dem Entzug und Verweigerung der Bestimmung.²⁸⁸

Über die *ursprüngliche Teilung* hinaus ist die Gesellschaft selbst ihrer *Division* ausgesetzt, die sich in verschiedenen Formen der *Uneinigkeit* konkretisiert: Neben ihrer primordialen *Distanz*, die ihr eine *Übereinstimmung in und mit sich* unmöglich macht, zerfällt die Gesellschaft in Segmente und Fragmente und wird von Spaltungen, Rissen und Brüchen durchzogen. Ihre diversen Divisionen machen ihre Einheit, Abschließung und Beruhigung ebenso unmöglich wie ihre Perfektion und (innere) Kongruenz. Ohne die Möglichkeit der Versicherung ihres kollektiven *Einen* bleibt jede Gesellschaft der *Uneinigkeit*, Offenheit und Antagonalität ausgesetzt. Allerdings manifestieren sich noch im *Un-Grund* symbolische Referenzen ihres kollektiven *Einen*: Ihre verlorene Ein- und Ganzheit insinuiert sich nunmehr *in* ihren Divisionen, *in* ihren Frakturen und Friktionen. (Vgl. ÜdD, S. 96) So erlauben die Teilungen eine indirekte Wahrnehmung *kollektiver Identität*: Auch wenn der *Grund* und das *Eine abwesend* bleiben, lassen sich Formen des *Ko* einerseits in *bestimmten* sozialen Verhältnissen, wie den Konflikten *antagonistischen Klassen*, und andererseits in den *staatlichen* Setzungsbewegungen und dem Widerstreben der *Zivilgesellschaft* (mittelbar) ablesen. Neben den verschiedenen Formen der *Division* markiert die

287 Im *Fehlen* bleibt das *Abwesende* in dem Sinne vorhanden, in dem es eben eine Lücke hinterlässt, einen Mangel. Auch wenn es verloren bleibt, zeigt es sich dennoch an.

288 Auch die symbolischen Verweisungszusammenhänge, die Manifestation und Materialisation gesellschaftlicher Formen begleitet, lässt sich als Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* verstehen: Die Einholung des Grundes stellt sich um auf einen komplexen Konnex inneren und äußeren, positiver und negativer Bezüge, Referenzen und Reverenzen.

Teilung ein gemeinsames *Werk* der Mitglieder, also eine Form der *Kooperation*: Die souveränen, totalitären und absoluten Momente der Partizipation und ihrer Aneignung leugnen das *Abwesen* des *Einen* und attestieren sich die Kompetenz, über den *Teilen/Teilungen* zu stehen und das *Viele* aufzuheben, und zugleich die Konflikte lösen und Einigkeit erzeugen zu können. Die positiven Formen der Teilung neigen also dazu, den Ursprung zu hypostasieren und seine Distanz zu negieren: Kurzum ist die Macht immer der Versuchung der Hybris ausgesetzt.²⁸⁹ Ihre immanente Korrelation verbietet es wiederum, eine der Teilungen hervorzuheben oder auszuzeichnen.

Die Logik des Ursprünglichen prägt die gesellschaftlichen *Instituierung* ebenso wie die Formen kollektiver Selbstrepräsentation. Wie der Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* lässt sich das Verhältnis der Gesellschaft zu ihrem Ursprung zwischen den Ordnungsmodellen unterscheiden. Der Inanspruchnahme einer absoluten und totalen Position über dem Sozialen stellt sich mit der Demokratie ein Zugang gegenüber, der sich der ursprünglichen Distanz und dem Spiel von *An-* und *Abwesenheit* aussetzt: »Die ursprüngliche Teilung bietet sich aufgrund ihres Status der imaginären Negation dar (Totalitarismus), wie sie, einmal anerkannt, verlangt, wieder verdeckt zu werden (Demokratie).« (Vgl. ÜdD, S. 93) Die Demokratie ist nach Lefort durch eine genuine *Annahme* der Logiken des Ursprünglichen und des Gesellschaftlichen gekennzeichnet: Sie erkenne das *Fehlen* des *Einen* und den *Abgrund* des Ursprungs an und komme als politisches Modell zugleich den Imperativen des *Vielen* und den Bedingungen der *Uneinigkeit* nach. Im demokratischen Horizont werde das *Fehlen* des *Grundes* ausgehalten und der totalitären Hybris mit der Übernahme der Imperfektion in ein gesellschaftliches Selbstverständnis und ein institutionelles, politisches Arrangement begegnet. Anders als der Totalitarismus ließe sich die Demokratie auf die *Grundlosigkeit* des Sozialen ein und akzeptieren den unvollkommenen Status gesellschaftlicher Identität und politischer Konstitution. Wie die Demokratie die Uneinigkeit, Unsicherheit und Uneindeutigkeit akzeptiert, lässt sie sich auf das unentschiedene Spiel von *An-* und *Abwesenheit*, von *Offenbarung* und *Verbergung*, ein.²⁹⁰ Auch wenn sie den politischen Ursprung jeder Ordnung und dessen unbedingten diesseitigen Status postuliert, vermeint die Demokratie im Gegensatz zum Totalitarismus weder, ein Ausdruck einer Essenz oder Substanz zu sein, noch den *Ort der Macht* (vollständig) okkupieren zu können: Einerseits lässt sich die Demokratie (und der Totalitarismus) demnach vollständig im Diesseits verorten, andererseits (und im Gegensatz zum Totalitarismus) ist ihr aber weder die Aufhebung ihrer Teilung möglich auf noch bietet sich ihr eine Möglichkeit der Übersicht und Gewissheit.

Der Umgang der politischen Ordnung der Demokratie mit dem *Fehlen* des *Einen* bezeugt sich nicht nur in deren expliziter Annahme des *Vielen*, der Aufnahme von *Dissens*

289 Sowohl der Entzug, die *Entäußerung* ins Totale und Absolute sowie der Bezug, die Eingelassenheit in kollektive, kooperative und kontextuale Zusammenhänge, sind konstitutive Aspekte der *Informsetzung*.

290 Der Totalitarismus bejahe dagegen einerseits die Offenheit und Gestaltbarkeit sozialer und politischer Organisation sowie die Verortung im Diesseits, andererseits attestiere dieser sich selbst eine Position über dem *verlorenen Einen* und verleugne seine Einbindung just im Moment der Setzung. Der Totalitarismus steht gleichzeitig inner- und außerhalb der Moderne, er bejaht und verneint die absolute Kontingenz und Ungewissheit.

und dem Zugeständnis einer konstitutiven Offenheit, sondern lässt sich neben den latenten und impliziten Verweisen des *An-* und *Abwesens* des *Einen* auch an der komplexen Logik der *Instituierung* nachzeichnen. Dessen Spiel changiert ebenso zwischen den Momenten der *Setzung* und *Aussetzung*, der Integration und Dispersion und der Dominanz und Emanzipation wie zwischen den Verweisungszusammenhängen der Teile und des Ganzen, des Innen und Außen und der Unter- und Oberfläche. Die *Informsetzung* der Gesellschaft manifestiert sich demnach ebenso in expliziten Setzungen und Behauptungen objektiver Ordnung (der Macht) wie in *sublimen*, *subalternen* und *subversiven* Bewegungen (der Zivilgesellschaft). Das *Abwesen* des kollektiven *Einen* führt somit zu einer komplexen Konstellation und Korrelation der Referenzen und Reverenzen von *Offenbarung* und *Verbergung*: Seiner versuchten Einholung und Versicherung steht die Präsenz des *Un-Grunds* gegenüber, mit sich die Irreduzibilität der Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und Unbeherrschbarkeit verknüpft. Das *Fehlen* ihres *Einen* muss die Gesellschaft zwar *verdecken*, zugleich bleibt sie aber ihrem *Un-Grund* ausgesetzt. Dieses Spiel, den Zusammenhang und die Vermittlung zwischen dem manifesten und zugleich uneinholbaren *Einen* und dem latenten und zugleich penetranten *Abgrund* beschreibt Lefort als *Informsetzungsbewegung* der Gesellschaft. Ihr Ursprung dient der Demokratie ebenso als innerer Referenz- und Reverenzpunkt ihrer Identität wie er einen äußeren Ort anzeigt, dessen Garantie des kollektiven *Einen* verloren ist und sich jeder Anverwandlung verweigert. Als Ordnungsmodell setzt sich die Demokratie der Ungewissheit aus und versucht diesem Mangel zugleich in ihrer institutionellen Ausgestaltung nachzukommen sowie konstruktiv umzulegen. (Vgl. FD, S. 293) Einerseits bilden die Offenheit und Kontingenz ebenso wie die Uneinigkeit, ihre Differenz, Divisionen und *Dissense*, und die beständige Aktualität ihrer Gründung die konstitutiven Motive der Demokratie und ihres Selbstbildes, andererseits wohnt auch der demokratischen Ordnung eine Neigung inne, sich ihren Ursprung anzueignen, ihre Teilung zu leugnen und die *Mitte* zu besetzen. Lefort plädiert dafür, diese Reibung nicht als einen beseitigbaren Mangel zu verstehen, sondern als irreduzible Konsequenz der gesellschaftlichen Teilung.

Der Ordnung der Macht und ihren Versuchen der Abschießung steht die Resistenz des sozialen Raums gegenüber, der auf seine Autonomie und Emanzipation dringt. Einerseits entzieht sich das *Viele* den Versuchen der Integration, Ordnung und Kontrolle: Die Mühen der Gesellschaft können zu keinem Ende kommen, die Stiftung des *Einen* und alle Versuche der Um- und Abschießung des Sozialen und die Definition des Kollektiven sind immer mit ihrer unabdingbaren Imperfektion konfrontiert. Wie die Ordnung des *Vielen* offen bleibt, so wenig lassen sich die Identität, Integrität und Kohärenz oder die In- und Exklusion von *Teilen* begründen, gerade weil sich das Soziale in eine unmöglich zu überschauende, zu begrenzende und zu ordnende Pluralität auflöst. Was als *die* Gesellschaft oder eines *ihrer* Teile verstanden wird, bestimmt sich nicht über ein vorpolitisches und abstraktes *Wesen* der Gesellschaft, sondern ist selbst Ausdruck deren *Informsetzung*.²⁹¹ Andererseits bedingen und ermöglichen die Akzeptanz, Einsicht und Aussetzung ihrer *Teilung* die Selbstrepräsentation der Gesellschaft. Nur in der *Annahme* ihres imperfekten Status, ihrer *ursprünglichen Teilung* und irreduziblen Uneinigkeit kann sich eine Gesellschaft bzw. die Bewegung ihre *Informsetzung* begreifen. Das *Viele* ist im

291 Dieser Gedanke zeigt wiederum eine deutliche Nähe zu Castoriadis.

Denken Leforts nicht als ein Objekt (von Ordnung, von Verstehen usw.) zu verstehen, sondern markiert eine ebenso entzogene wie fundamentale Form der *Instituierung*, eine Gegenbewegung zur Setzung der Macht: Die Arbitrarität des Sozialen, seine beständige Veränderung und das Widerstreben gegenüber Kontrollversuchen sind somit konstitutive Momente der *Informsetzung* des Sozialen.

Wichtig ist es dabei, die Ambivalenz der Teilung selbst zu bedenken, in der sich auflösende und verbindende Potentiale aneinander reiben und ein unentschiedenes Spiel von Union und Division, Integration und Dispersion, Partizipation und Isolation eingehen. Auch wenn die Teilung die Differenz akzentuiert, stiftet sie zugleich Bezüge des *Einen* und Ganzen, die als integrative Referenzpunkte symbolischer Verweise dienen. Der hergestellte Zusammenhang kann dabei eine Relation der Teile, ein Zeichen des gemeinsamen *Grundes* (im *Abwesen* des *Einen*) oder ein kollektives Projekt meinen. Die Referenzen nehmen einerseits auf den abwesenden Ursprung, auf das ihnen unzugängliche *Eine* und so auf einen Ort außerhalb der *Instituierung* Bezug, andererseits sind sie der *Welt* und ihrer Konstitution immanent und somit der ursprünglichen Teilung ausgesetzt. Fraglich ist indes, ob die positiven Aspekte der Teilung dem *Fehlen* des *Einen* und der notwendigen Ausrichtung am Symbolischen genügen, reibt sich doch das irreduzibel Ungewisse an den kohäsiven Bezügen der Partizipation, der Teilhabe und -nahme. Zugleich stellt sich die Frage, welchen Status die Teilungen innehaben, also ob sie dem Einzelnen einsichtig oder unzugänglich sind, ob sie die entzogenen Formen kollektiver Kontexte und Konturen bilden oder die Intention und das Objekt der Kooperation markieren, deren Einsicht den Teilnehmenden erlaubt, das Spiel zu *überschauen*.

*

Jedes Verständnis der *Informsetzung* demokratischer Gesellschaften, ihrer *Instituierung*, ihrer Institution und ihren Institutionen, muss sich den verschiedenen Teilungen, Brüchen und Spannungen widmen, die sie durchziehen. An diesen lässt ihr ihr spezifischer Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* und der ursprünglichen *Distanz* ablesen:

»Daher müssen wir auch erkennen, daß in den Institutionen der Demokratie ein ganzes Netz sich überschneidender Operationen am Werke ist: eine Position gegenüber dem Ursprünglichen, eine Verteidigung gegen die Drohung des Selbstverlusts, die dem Gesellschaftlichen innewohnt – diese Drohung ist dem Sein des Gesellschaftlichen gleichsam konsubstanzial, denn dieses setzt sich aufs Spiel, in dem, was es ist, insofern es ist –, sowie eine wechselseitige Beziehung der Teilungen des Gesellschaftskörpers aufeinander. Diese Teilungen bewirken, daß die Gesellschaft eine Identität erlangt, indem sie sich auf sich selbst bezieht, derart, daß sich der Kampf der Menschen zur Konfrontation antagonistischer Klassen zuspitzt und ein Staat, in dem Autorität und Macht konzentriert sind, sich anschickt, sich von der Zivilgesellschaft zu lösen.« (ÜdD, S. 91)

Die gesellschaftliche *Formation* und die Formen ihrer *kollektiven Identität* sind weder das Produkt eines vorausgehenden *Einen* noch das Werk ihrer Teile oder die Schöpfung einer äußeren Instanz. Das *Eine* bleibt *abwesend* und vermag doch in den Bezügen der Tei-

lung einen Horizont des Kollektiven zu eröffnen. In demokratischen Ordnungen manifestieren sich nach Lefort verschiedene *Teilungen*, deren Umgangsformen mit dem *Einen* und dem *Vielen* ebenso variieren wie sich ihnen die Logiken des Ursprünglichen und des Gesellschaftlichen unterschiedlich eintragen: Einer Trennung in Räume des Staats und des Sozialen entsprechend der Bewegungen von Dominanz und Emanzipation steht ein Konnex sozialer Konflikte und Konfrontationen sowie die Einrichtung einer politischen Bühne gegenüber, in deren Spiel die Spaltungen der Gesellschaft aufgehoben würde. Der politischen Funktion und Qualität letzterer gilt es im Hinblick auf den komplexen Zusammenhang der Teilungen ebenso nachzugehen wie ihrer Auszeichnung *realer*, distinkter und prägnanter Spaltungen.

Die Ein- und Ausrichtung der *Teilungen* und ihres *operativen Netzwerks* bleiben selbst der ursprünglichen Distanz und im *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt. Auch nach Wagner ist für ein Verständnis der *Teilung des Sozialen* unabdingbar, die »*Nichtidentität der Gesellschaft mit sich selbst, sowohl hinsichtlich des Wissens und des Erkennens als auch hinsichtlich der Macht und der Regierung*« (BFP, S. 25, Fn.17) zu beachten: Einerseits könne die *soziale Teilung* verschiedene Formen annehmen und ebenso den Gegensatz von *Fixierung* und *Auflösung* (Macht und Emanzipation)²⁹² markieren wie »*die Differenz von praktischem oder politischem Wissen und gesellschaftlicher Realität, den Unterschied von sozialer Praxis und deren Reflexion, oder den zwischen Macht, Wissen und Gesetz.*« (Ebd.) Die *soziale Teilung* bezeichne somit weder eine eindeutige Spaltung noch eine konkrete Situation oder Konstellation. Andererseits mache es ihre *Nichtidentität* der Gesellschaft unmöglich, ihre Teilung zu erkennen und sich außerhalb oder vor dieser zu positionieren.²⁹³ Weil sie selbst Form und Ausdruck der *Instituierung* sei, bleibe die ursprüngliche Teilung dem Wissen und *Erkennen* unzugänglich. Der Zugang zum *Einen*, zum Identischen und Ungeteilten, sei verschlossen: Wagner mahnt uns also, nicht nur die Objekte, also die Teile, sondern auch das *Verstehen* der Teilung selbst dem *Abwesen* des *Einen* auszusetzen. Jedes Denken der Teilung muss sich bewusst machen, dass zwischen der *ursprünglichen Teilung* und den der *Welt* immanenten Teilungen zwar Korrelationen bestehen, sie zugleich aber eine Schwelle trennt. So nimmt es sich nicht wunder, dass Ort, Form und Format der Teilungen schwanken.

Yildiz (LuK, S. 76f.) hebt zwei Ausprägungen hervor: Die erste Teilung begleite jede menschliche Gemeinschaft und meine die Abtrennung einer reflexiven Sphäre; die zweite Teilung beziehe sich auf demokratische Gesellschaften, in denen es eine innere Aufspaltung in Antagonismen gebe, die aber durch sinnhafte Aufladung im Zuge der Bildung eines politischen Raumes gekennzeichnet sei. Neben der Ambivalenz der beiden Teilungen und ihrer gegenseitigen Referenzen akzentuiert Yıldiz die *Uneinigkeit* der Teile, also die sozialen Antagonismen. Die *ursprüngliche Teilung* erhält hier indes kein eigenständiges Gewicht. Marchart (DpD, S. 129 – 139, auch 2010a) konstatiert eine *doppel-*

292 Wagner setzt der Machtausübung den *Widerstand* entgegen, wobei er damit den Pol des *Vielen* auf eine Reaktion reduziert, zumindest nominal. Wir hatten schon auf die Komplexität hingewiesen, den Antipoden der Macht zu benennen.

293 Eben weil die Welt selbst gebrochen ist, ist ihr die Aufklärung ihrer eigenen Setzung und deren Ambivalenzen möglich. Wäre die Einbindung in Welt vollständig, ohne Friktionen und Fraktionen, wäre eine Vergegenwärtigung der Kontexte und die Einnahme einer (quasi-)äußeren Position unmöglich.

te Teilung und weist auf eine *unauflösbare Negativität im Verhältnis der Gesellschaft zu ihrer Selbstidentität* hin: Eine Gesellschaft könne sich nicht positiv bestimmen, sondern sich nur mittels Externalisierung und Distanzierung ihres *Einen* fassen, indem sie sich selbst zu ihrem *eigenen Anderen* mache. (Vgl. DpD, S. 130) Einerseits sei die Gesellschaft mit sich uneins, wodurch ihr jede Form der Selbstrepräsentation und -transparenz unmöglich werde und jeder Zugang zu ihrer Identität eine Geste der *Aussetzung*²⁹⁴ bedinge. Das *Erscheinen* und *Verbergen* der gesellschaftlichen Identität ließe sich in dem komplexen Konnex der gesellschaftlichen Sphären, das Ringen von Macht und Zivilgesellschaft, nachzeichnen. Neben dieser Struktur verweist Marchart andererseits auf eine innere Spaltung des Sozialen, deren Uneinigkeit, Heterogenität und Zerrissenheit sich in Antagonismen, also gesellschaftlichen *Dissensen* und Konfliktlinien, ordne. Die Bearbeitung dieser Konflikte bedürfe wiederum der (externalisierten) Aufhebung und Darstellung auf einer politischen Bühne. Die Gesellschaft werde durch ihre Antagonismen nicht nur gespalten, sondern zugleich verbunden. Geenens (LuC, S. 49) entwickelt mit Lefort eine Unterscheidung dreier Typen gesellschaftlicher Teilung: Eine *horizontale Teilung* – auch *interne Teilung* –, welche auf die gesellschaftliche Pluralität und Heterogenität abstelle, sei von einer *Teilung innerhalb des politischen Raums*, also der Bühne und Aufführung antagonistischer Kräfte und Interessen, und einer *vertikalen Teilung* zwischen dem politischen und dem sozialen Raum, abzusetzen. Mit der letzten Teilung eröffne sich die gesellschaftliche Selbstreferenz, die neben einem *entwickelten und dargestellten Selbstverständnis* eine (indirekte) politische Bearbeitung gestatte. Lefort begreife diese Teilung weniger als *funktionale* Differenzierung denn als Strukturmoment gesellschaftlicher *Selbstlese*. Die drei Teilungen bleiben notwendig verschränkt: So bedürfe die *interne Teilung* der Einrichtung eines politischen Raums, in dem sich die Bezüge des *Vielen* zueinander und zum Kollektiven stifteten. Nachdem wir uns schon der *ursprünglichen Teilung* und ihrer besonderen *Stellung* (Position, Rang und Einrichtung) gewidmet haben, können wir zum Spiel der beiden Räume und den verknüpfenden Potentialen gesellschaftlicher Konflikte und Konfrontationen übergehen.²⁹⁵ Wichtig ist, dass sich in keinem Moment der *Instituierung* oder des Spiels des *Einen* und des *Vielen*, der Teile und des Ganzen, ein Konstituens oder ein Definiens der Gesellschaft ausmachen lässt. Die *Teilungen* bleiben Umgangsformen mit *Abwesen* des *Einen* und diesem, also dem *Fehlen* der *kollektiven Identität*, der *Ganzheit* und *Übereinstimmung*, zugleich ausgesetzt.

*

294 Wie Marchart verdeutlicht, verschränken sich innere und äußere Referenzen chiasmisch: Die innere Einheit stifte sich mit der Einschreibung eines Außen, mit dem sie ihre Identität zugleich aufs, aber auch ins Spiel setze. Unser Verständnis der *Aussetzung* nimmt dieses komplexe Verhältnis auf, weshalb wir diesen Begriff verwenden.

295 In einem Interview aus dem Jahre 1976 weist Castoriadis auf eine doppelte Bejahung der Teilung hin: »Für Lefort, so wie ich ihn verstehe, kann sich die Gesellschaft nur instituieren, indem sie sich teilt und gleichzeitig auf diese Teilung durch Errichtung des Staates antwortet. Der Begriff des »Staates« bezeichnet hier die von der Gesellschaft getrennte »politische Macht«, die die Teilung genau in dem Moment nochmals bestätigt und vom neuen verwirklicht, in dem sie sich als ihre vermeintliche Auslöschung präsentiert.« (Castoriadis 1990a, S. 82) Vermutlich würde Lefort die Formulierung zu weit gehen, dass eine Gesellschaft sich teile, vielmehr ist sie geteilt.

Die Momente der Integration (*Instituierung*) und Dispersion (*Destituierung*) begleiten die *Informsetzung* der Gesellschaft und schreiben sich dieser inform eines symbolischen Verweisungszusammenhangs ein, der unentschieden zwischen den Momenten von Setzung und Aussetzung, Öffnung und Schließung sowie Adaption und Aversion und nicht zuletzt, Dominanz und Emanzipation, steht. Jede politische Gemeinschaft beruht auf der Spannung zweier *menschlicher Begehren*²⁹⁶, wie Lefort mit Machiavelli²⁹⁷ ausführt: Ein endloses Streben nach Herrschaft, Herrlichkeit und Dominanz steht einem ebenso unaufhebbaren Drang nach Autonomie, Emanzipation und Unabhängigkeit gegenüber. (Vgl. Wagner, RMÖ, S. 122) Lefort überträgt die *Begehren* in die komplexe Disposition und Relation zweier Räume, die sich am *Einen* und am *Vielen* ausrichten. Der Raum des *Staates* bilde sich um die Macht, die Einrichtung und Durchsetzung der Ordnung, die Definition des Verbindlichen und Verbindenden und die Behauptung der Autorität. Die *Zivilgesellschaft* hingegen bestehe auf der Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des *Pluralen* und Partikularen. Sie bleibe einem Ideal der Autonomie verpflichtet, mit dem sich das souveräne Einzelne von *heteronomen* Übergriffen lossage. Der Hypostase staatlicher Ordnung und Autorität, ihrer Inanspruchnahme des Wahren, Rechten und Richtigen sowie ihrer Setzung *kollektiver Identität* begegne die Zivilgesellschaft mit Skepsis und dem Verweis auf die Autonomie der Teile.

Die Reibung zwischen den Momenten gesellschaftlicher Formation ließe sich nicht aufheben, weil beide aufeinander verwiesen und voneinander abhingen.²⁹⁸ Zugleich setzten sich die Bewegungen voneinander ab und beanspruchten ihre Eigenständigkeit, -wertigkeit und -gesetzlichkeit. In dieser Distinktion reduziere sich der gemeinsame Umgang auf eine gegenseitige Verwendung als Objekt: Der Staat wolle das *Viele* ordnen, die Konflikte aufheben und die Einheit versichern. Die Ambition der Zivilgesellschaft sei dagegen der Schutz des *Vielen* vor Heteronomie und Diskriminierung, die Abwehr staatlicher Übergriffe und die Wahrung der Eigenständigkeit und Pluralität. In ihren Selbstaussagen beriefen sich die Räume auf divergente normative Prinzipien, die sich an den *Begehren* orientierten: Die *gute Ordnung* des Staats garantiere das *Eine* und hebe das Chaos auf. Die Zivilgesellschaft wiederum stelle sich diesen Ansprüchen entgegen und beanstande die fehlende Autorität, Autorisierung und Legitimität staatlicher Setzungen. Um Heteronomie zu vermeiden und Unabhängigkeit zu garantieren, müsse die kollektive Bestimmung und Gestaltung stattdessen *machtfernen* Instanzen wie einer *subjektlosen Volkssouveränität* überantwortet werden. Berufe sich der Staat auf seine Garantie des *Einen* und die Unbedingtheit seiner Autorität, verweise die Zivilgesellschaft auf die Notwendigkeit universaler, absoluter Maßstäbe, wie sie die Menschenrechte

296 Ob Lefort die Begriffe des Symbolischen, des Imaginären und/oder des Begehrens den Arbeiten Lacans entnommen hat oder ob diese anderen Quellen entstammen, ist uneindeutig. Auch wenn Lefort sich zu diesem Einfluss nicht bekannt hat, so bestehen doch offenkundige Parallelen und Referenzen, auf die Colonna d'Istria (2015) in einem Aufsatz hinweist. Auch Marchart (DpD, S. 140ff.) vermutet einen *heimlichen Lacanianismus*. Moyn (2013, S. 60ff.) konstatiert, Lefort habe, wenn auch verdeckt und verändert, die Subjektivierungstheorie Lacans auf das Soziale übertragen.

297 Zu Leforts Machiavelli-Rezeption empfiehlt sich ein Aufsatz Bignottos (2013). Hilb (2013) stellt Lefort als Rezipienten der Machiavelli-Interpretation Leo Strauss' vor.

298 Auch die *Begehren* verblieben in einem komplexen Bezug, wie Wagner (RMÖ, S. 122 – 129) hervorhebt.

vorstellten. Die *Subjektlosigkeit* der *Volkssouveränität* und ihre Umstellung auf die *negative Leere* abstrakter Neutralität ist die Konsequenz dieser Versicherung einer *absoluten* Allgemeinheit.²⁹⁹ Beide Prinzipien bleiben Aspekte der *Instituierung* und als solche in komplexe symbolische Zusammenhänge eingelassen.³⁰⁰ (Vgl. RMÖ, S. 125ff.) Simultan zur Distanzierung befinden sich die Räume in einem Konnex: Auch wenn sich der Staat dem *Vielen* verweigert, bedarf er dennoch der Anerkennung, Akzeptanz und Auszeichnung der Zivilgesellschaft. Letztere entzieht sich der Macht und ihren Setzungen, und bleibt zugleich bei ihren Versuchen der Selbstbestimmung in beiderlei Hinsicht auf den Staat bezogen. Die von den Räumen in Anspruch genommene Exklusivität reibt sich an ihrer reziproken Affirmation. Das *Abwesen* des *Einen* wird von Lefort so in den komplexen Konnex gesellschaftlicher *In-* und *Destituierungsprozesse* und in das Spiel verschiedener Teilungen und ihrer Referenzen und Reverenzen übertragen.³⁰¹

Der Staat ist im Modell Leforts der stabilisierende Pol, der die Einheit, Einigkeit und Allgemeinheit des Kollektiven (*entgegen* der und *für* die Zivilgesellschaft) darstellt, und dem gleichzeitig eine Neigung zur Suppression und Hybris eingeschrieben ist, wodurch sich sein Konnex mit der Zivilgesellschaft löst. (Vgl. ÜdD, S. 97f.) Zugleich bleibt er auf diese bezogen: Nur wenn er Zwang als *legitim*, die Gesetze als *gewollt*, die Einheit als *geteilt* darstellt, kann er sich als souveräne, autonome und autorisierte Sphäre auszeich-

299 Wie wir bei Habermas sahen, ist die Rechtfertigung von Eingriffen, Bestimmungen, Verbindungen und Verbindlichkeiten unter der Maßgabe universaler Rechtfertigung diffizil. Wenn die politischen Ambitionen der Zivilgesellschaft in der Autonomie der Partikel kondensiert, bleibt die Herleitung kollektiver Verbindlichkeit außerhalb ihres Horizonts. Es geht ihr nicht um kollektive Entscheidungen und deren Qualität, sondern um die Vermeidung von Heteronomie sowie Diskriminierung und die unbedingte Affirmation des Differenten.

300 Wagner weist darauf hin, dass es Lefort damit um einen *bestimmten, strukturellen Konflikt* geht, der auf einer anderen Ebene gelagert sei als der Antagonismus Mouffescher Prägung. Diese leugne, so Wagner (RMÖ, S. 130f.), die strukturelle und normative Rolle der asymmetrischen Teilung, die eben nicht im Wettstreit politischen Gruppierungen, im Ringen hegemoniale oder gegenhegemoniale Praxen, aufginge. Im Unterschied dazu sei die Teilung fundamentaler zu lesen und das Wechselspiel von *Freiheitsstreben* und *faktischen* Fixierungsversuchen weitaus komplexer. Die Uneinigkeit würde von Mouffe als unmittelbare Disposition verstanden, die der Einsicht des Einzelnen offenstehe und an dem sich ihr Verhalten ausrichte. Diesem Zug ins Objektive und Konkrete eines Dualismus widerstrebender politischer Kräfte steht die Ambiguität und Ambivalenz sozialer Formationen gegenüber. Die Strukturen gesellschaftlicher *Instituierung* und die normativen Prinzipien könnten nicht auf strategische Kompromisse und *Wir/Sie*-Unterscheidungen reduziert werden, die der indirekten Stiftung von Identitäten dienten, vielmehr markierten diese Aktualisierungen *die Gestalt, den Sinns und die Legitimität der politischen Gemeinschaft*. (Vgl. RMÖ, S. 132)

301 So sei der Gesellschaft einerseits die Sinnsuche aufgegeben, andererseits schließe sich aber eine direkte, verbindend-verbindliche Sinnstiftung – zumindest in der Moderne – aus. Weder kann sich eine Gesellschaft einen Ursprung noch einen Grund oder einen Gründungsauftrag der Ahnen (weder von einem Äußeren noch einem Innerem). Das *Abwesen* des *Einen* und die Unverfügbarkeit jeder finalen Garantie und Sicherheit ist nach Lefort das Signum der Moderne, gleichsam sind diese mit gegenläufigen Ausfüllungs- und Festschreibungsversuchen konfrontiert. Welcher verbindliche Sinn könnte aber in einer pluralen Moderne noch verbindend wie verbindlich werden, welche Ebene kann noch vermitteln, welche Gesamtheit umschlossen? Lefort verweist uns darauf, dass die Spannung selbst es ist, welche auf eine Einheit zeigt: In der Teilung eröffne sich ein abwesendes Ganzes. Auch wenn dieses *Eine* nicht zur Verfügung stehen mag, so können sich die auseinanderdriftenden Bewegungen nicht aus seinem Bezug lösen.

nen und erhalten. Sollte der Staat sich aber selbst in seiner Darstellung als absoluter und totaler Entität glauben und sich als Essenz und Substanz des kollektiven *Einen* begreifen, hebe sich der Teilungszusammenhang auf. Der Staat werde zudem nicht nur mit der Erwartung konfrontiert, Freiheit zu gewährleisten, sondern auch damit, durch kollektiven Zwang und Erziehung geregelte Austragungsformen sozialen *Dissenses* bereitzustellen, den Begehren partikularer Kräfte einen allgemeinen Willen entgegenzuhalten und das Unabhängigkeitsstreben mittels kodifizierter *Freiheiten* zu beruhigen. (Vgl. RMÖ, S. 128f.) Die Zivilgesellschaft ist ohne Einigkeit und Einheit, gleichsam *will* sie um sich wissen und sich gestalten, was ihr die staatliche Vermittlung erlaube. Sie verlangt vom Staat, sich als *Anderes* zu präsentieren und sucht doch ebenso unerbittlich nach dessen Rückfällen in die Partikularität. Im Streit der Parteien werde die Zivilgesellschaft einerseits ihrer eigenen Brüche gewahr, andererseits ist ihr mit der Wahl und dem repräsentativen Anspruch der politischen Akteure ihre eigene Ein- und Ausrichtung möglich. Zugleich ist es gesellschaftlichen Forderungen nur *im* Staat möglich, politische Legitimität, Autorität und Relevanz zu beanspruchen. Außerhalb der staatlichen Kontexte wie dem Recht würde sich das *Viele* ohne Struktur und Anbindung auflösen und ohne Relation bleiben.³⁰² Weil die Zivilgesellschaft den ohnmächtigen Pol der Revolte markiert, der sich der Kontrolle verweigert und seine Unabhängigkeit einfordert, muss sie ihre Ordnung und Ausrichtung einem *Außen* entnehmen.³⁰³ Diese Bezugsmatrix ist keineswegs abschließend, wir werden uns weiter unter den Räumen separat zuwenden.

Neben der Teilung der Räume verweist Lefort auf die integrativen Potentiale politischen *Dissenses*.³⁰⁴ Die Antagonismen selbst sind zunächst ohne Ordnung und entsprechen der Pluralität des Sozialen. Inform von Linien sozialer Spaltung, von Dramen der politischen Repräsentation, richten sie den politischen Raum ein wie aus, stiften Bezüge und Kontexte. Mit der *Instituierung* würden *bestimmte* Konflikte auf der Bühne des Staates dargestellt, anerkannt sowie legitimiert und könnten infolge ihrer öffentlichen Austragung die disparaten Segmente der Gesellschaft aufeinander beziehen.³⁰⁵ Die repräsentative Verhandlung *gesellschaftlich anerkannter Antagonismen* führe der Gesellschaft ih-

302 Die Artikulation zivilgesellschaftlichen Ansprüche bedarf der symbolischen Ausrichtung an einem Ganzen und Allgemeinen (also Allgemeinwohlverträglichkeit). Ihre Proteste entheben sich mit der Berufung auf die universellen Menschenrechte staatlichen Kontexten, und bleiben zugleich notwendig auf diese bezogen.

303 »In der einen Bewegung umschreibt die Gesellschaft ihre Grenzen, gibt sich einen gegliederten Zusammenhalt und erlangt eine bestimmte Identität, und zwar mit Hilfe einer internen Spaltung, die den Pol der Macht als eine übergeordnete Instanz, einen vom Ganzen quasi abgetrennten Pol errichtet; durch die andere Bewegung werden von diesem Pol aus, als Folge der Spaltung, Herrschaftsmittel aller Art (materielle Ressourcen, Kenntnisse, Entscheidungsbefugnisse) im Dienste derer akkumuliert, die die Autorität und Befehlsgewalt innehaben, die ihre eigene Position zu stärken suchen.« (MP, S. 272f.) Auf diese doppelte Bewegung kommt Lefort auch in einem anderen Aufsatz zurück. (Vgl. HR, S. 34)

304 Wagner weist darauf hin, dass »die gesellschaftskonstitutive Teilung nicht einen Konflikt zwischen verschiedenen sozialen Gruppierungen oder Klassen meint, sondern eher zwischen zwei Tendenzen oder Momenten des Sozial-Seins selbst.« (RMÖ, S. 123)

305 Auch die politische Gemeinschaft Eastons verknüpfte einen Aspekt des *Einen* und Ganzen mit einer Teilung und einer Unterscheidung. Easton fasste dies jedoch als fundamentale Struktur *aller* politischen Systeme, wohingegen Lefort auf die Ambivalenzen der Transformation der vormodernen zur modernen politischen Ordnung aufmerksam machen wolle.

re Uneinigkeit vor Augen, eröffne ihr eine gebrochenes Selbstbild (Identität, Integrität und Authentizität) und ermögliche ihr letztlich eine Bearbeitung ihrer Konflikte.³⁰⁶

»Die Teilung und der Antagonismus zwischen den Menschen, deren Existenz in der Gesellschaft zunächst tatsächlich anerkannt wird, werden durch eine Verschiebung ihrer Identifikation auf die Ebene der Macht gebannt – die Teilung und der Antagonismus finden dann eine symbolische Auflösung, in ihrem Auftreten auf einer Bühne und ihrer bildlichen Darstellung: in den offensichtlichen Spaltungen der politischen Oligarchie, in der Sitzaufteilung innerhalb der Repräsentationsorgane, im Freibleiben des Ortes des Herrschers und der regelmäßigen Infragestellung der Identität der Regierung.«³⁰⁷ (ÜdD, S. 112)

Nur im Spiegel einer äußeren, vermittelnden Instanz könne sich die Zivilgesellschaft in ihrer Zerfallenheit *überschauen*: Sie selbst kann weder ihre Einheit herstellen noch ihre Brüche und Teile fassen.³⁰⁸ (Vgl. ebd.) Weder kann sie selbst die Antagonismen bestimmen oder ordnen noch kann die Gesellschaft aus sich heraus Verbindlichkeiten oder Übereinkünfte *ausmachen*.³⁰⁹ Die Aufnahme, Bearbeitung und Darstellung der Brüche müsse sich der Gesellschaft entheben und auf eine repräsentative Vermittlung umlegen. Im *Abwesen* des *Einen* bedarf die Gesellschaft einer indirekten Präsentation ihres Selbst durch die Macht (und die Mächtigen). Es steht der Bühne jedoch nicht frei, welche

306 Im Konflikt sind die Teile, wenn auch konfrontativ, ebenso wie in ihrem Ringen um die Bestimmung des ihnen Gemeinen aufeinander verwiesen. Ihrem Zusammenhang gehen freilich eine Aktualität und Signifikanz der Konflikte zuvor, welche die Teile in einer spezifischen Konstellation und Konfiguration anordnen. Diese *Kom*-Position der Konflikte stellt die Teile in einer Beziehung und in eine, wenn auch latente, *Übereinstimmung*. Neben diesem positiven Konnex sind in den Konflikten auch Bezüge angelegt, die in der Negativität situieren. Die *Annahme* der Irreduzibilität der Uneinigkeit und der Unverfügbarkeit des Verbindenden wie Verbindlichen vermag es, selbst Sinn zu stiften. Dies entspricht der Einsicht in die *negative Ontologie*, wie sie von Mouffe vorgeschlagen wurde. Es bleibt zu klären, ob sich die Einsicht auf die ursprüngliche Teilung oder die Partikularität, also zum Beispiel ein Klassenbewusstsein, bezieht. Letztere entnimmt ihre integrierenden Potentiale keiner Vergegenwärtigung eines ontologischen Status, sondern der Ausrichtung an ko-existentiellen Kontexten der *Instituierung*.

307 Mit der *Teilung* scheinen verschiedene integrative Bewegungen einherzugehen, in denen sich bestimmte Relationen, Referenzen und Räume bilden. Ein Aspekt dieser Formation ist die Uneinigkeit, die sich um politischen Wettstreit und der Erfahrung der Pluralität bekundet. Der Konflikt birgt dabei wie die Teilung verbindende und auseinandersetzen Potentiale.

308 Die Konflikte der Zivilgesellschaft werden durch ihre Repräsentation ins Symbolische verlängert. Zugleich kommt auch der Wahl eine symbolische Dimension zu. (Vgl. ÜdD, S. 113)

309 Gauchet betont in einem anderen Aufsatz die wesentliche Verknüpfung der Demokratie mit der Infragestellung ihrer selbst: »Denn mit der Demokratie wird eine völlig neue Dimension eingeführt, die der Totalitarismus verzweifelt zu beschwören versucht: durch ihre Spaltung hindurch wird die Gesellschaft völlig von einer Infragestellung ihrer selbst in Anspruch genommen. Alle vorhergehenden besaßen in Hinblick auf sich selbst, wenn es darum ging, sich zu erklären und zu rechtfertigen, bereits im voraus feststehende Antworten, die mehr oder weniger einmütig anerkannt wurden, zumindest was ihren letzten Sinngehalt betraf.[...] Die grundlegende Originalität der demokratischen Gesellschaft besteht dagegen darin, daß sie durch ihre Organisationsform selbst als Gesellschaft in Frage steht, die sie dazu bestimmt, sich gegensätzliche Antworten zu geben.« (TAW, S. 154)

Dramen sie aufführt: Nur wenn sie die relevanten, *wahren* Konflikte verhandele, komme sie ihrer Aufgabe nach und könne es vermeiden, ihre Bedeutung einzubüßen und sich zu delegitimieren. Lefort weist hier nicht nur der politischen Repräsentation eine fundamentale Funktion zu, er führt darüber hinaus eine bestimmte *Qualität* der Spaltungen ein, die sich nur schwer verorten lässt. Die Valenz, Prägnanz und Relevanz des Konflikts reibt sich an der Ambiguität seiner Quellen: Einerseits markiert die Uneinigkeit eine Kondition der *Informsetzung* und geht als solche der staatlichen *Überformung* voraus, andererseits bleibt die Zivilgesellschaft in ihrer Selbstreferenz auf die staatliche Vermittlung verwiesen und vermag sich nur *in* deren Abbildung zu lesen. Der Tendenz des Sozialen zum Chaos, zur Auflösung jeder Ordnung – und sei es auch nur die *Signifikanz* der Linien –, steht der Chauvinismus staatlicher Bestimmung gegenüber, dessen Selbstherrlichkeit die Qualität der Rezeption unterminiert. Als Komponente der *Instituierung* bleibt die Formation verbindender Brüche notwendig dem *Abwesen* des *Einen* und dessen Ambivalenz ausgesetzt. Die Frage, ob die Konfliktlinien eine Eintragung des politischen Raums in den sozialen beschreiben oder sich umgekehrt soziale Spannungen in politische übersetzen, veranschlagt einen kausalen Zusammengang, dem sich die *Instituierung* verweigert.

Auch die Annahme, eine Gesellschaft könnte mit der Lösung *ihrer* Konflikte zu einer *Übereinstimmung* oder Identität kommen, bleibt nach Lefort eine *Illusion*: In der Stellvertretung kann die Teilung des Sozialen nicht überwunden, ihre Brüche und Fragmente nicht vereint werden. (Vgl. ÜdD, S. 92) Die Darstellung und Bearbeitung der Konflikte auf der politischen Bühne hebt die sozialen Verhältnisse weder auf noch kann eine politische Lösung und Einigung auf die Teilung(en) des Sozialen übertragen werden. Antagonismen werden mithin nicht ausgelöscht, vielmehr ist ihre Gegenwart latent oder manifest: Konfliktlinien verschwinden dann von der politischen Bühne, wenn sie ihre Befähigung zur Ausrichtung gesellschaftlicher Teile einbüßen und keine zugespitzte Konfrontation mehr aus- und abzubilden vermögen. Eben weil kein Akteur eine soziale Spaltung entscheiden kann, ist sein Konfliktpotential nur zu befrieden, wenn das Bestreben abflacht, ihn zu bestimmen, er sich mithin entpolitisiert und seine soziale *Relevanz* verliert.³¹⁰

Auch wenn die Gesellschaft irreduzibel von Konflikten zerrissen wird, sind in diesen zugleich auch kohäsive Potentiale verborgen. Diese entstammen nicht nur den *inneren* Bezügen und den *kom-*positionellen Aspekten eines *Ko*, sondern ebenso dem *Äußeren* einer Konfrontation und *Gegenüberstellung*. Einerseits stehen die Teile in einer bestimmten Ordnung des *Ko*: Mit der *Instituierung* richten sich ein Kontext der *Welt*, kollektive und kommunale Zusammenhänge sowie Formen des Sinns ein.³¹¹ Diese Kontexte einer *Mitwelt* ordnen die sozialen Antagonismen, ohne dabei das *Abwesen* des *Einen* zu leugnen oder unbedingte, substantielle *Übereinstimmungen* einzuführen. Andererseits werden die Parteien auch in der politischen Austragung ihrer Differenz verbunden: Ihre *Kon-*

310 Mit dieser Beruhigung geht keine definitive Fixierung oder *Übereinstimmung* einher. Der Konflikt kann jederzeit wieder aufflammen, das Ringen erneut beginnen. Das Entpolitisierte markiert damit eine stets prekäre Sedimentierung, die in der ständigen Bedrohung durch die irreduzible gesellschaftliche Uneinigkeit steht.

311 Im Dreiklang der Bewegungen der *Inform-*, *Insinn-* und *Inszenesetzung* zeigt sich diese komplexe Konstitution an.

troversen stehen in spezifischen Konstellationen und Konfigurationen, deren Korrelation sich wiederum mit der *Instituierung* stiftet. Auch wenn verborgen, formt ein Konnex den politischen Raum und begleitet so die Kollision der Meinungen und Interessen. Mit der politischen Gegnerschaft geht eine Anerkennung nicht nur Opponenten, sondern ebenso der *Linien* des Konflikts, ihrer In- und Extensität, und der Modi seiner Austragung einher. Gerade der Anspruch des Formats, der Übertragbarkeit auf die Gesamtheit einer Gesellschaft, bleibt fraglich. Zugleich bedarf es einer *op*-positionellen Konfrontation, und sei es repräsentiert auf einer Bühne: Die verschiedenen Interessen bedürfen einer Artikulation wie sich die Fraktionen, Frakturen und Friktionen des Sozialen im politischen Streit wiederfinden müssen.³¹² Zwar ist offen, ob es den Teilnehmern um kollektive oder individuelle Belange bestellt ist, beide richten sich jedoch an die politische Gestaltung des Gemeinwesens. Den Konflikten eignen ebenso in ihrer latenten *kompositionellen* Ausrichtung wie in ihrer manifesten Konfrontation integrative Potentiale. Die Komplexität und die Komplikationen der Formation kollektiver Zusammenhänge und die Aufhebung von Konflikten wird uns begleiten.

*

Sowohl die Ordnung und Autorität der Macht als auch das Unabhängigkeitsbestreben der Emanzipation sind konstitutive Momente gesellschaftlicher *Informsetzung*. Im Angesicht der Pluralität, der Bezugs-, Bindungs- und Bestimmungslosigkeit stellt sich die Frage, wie sich das *Viele* gegenüber der konkreten Ordnung zu behaupten vermag. So steht dem Staat und seiner Ordnung zwei zu unterscheidende Entsprechungen des Sozialen gegenüber: Einerseits begegnet die Zivilgesellschaft den staatlichen Setzungen mit Skepsis und verlangt die Begründung kollektiv verbindlicher Entscheidungen. Im Unterschied zur Konzeption Mouffes geht die Emanzipation aber nicht in einem rein reaktiven Widerstand auf, sondern bildet einen autonomen Bereich.³¹³ Der symbolische Zusammenhang beider Sphären duldet keine einseitige Abhängigkeit. Der reinen Opposition entkommt die Emanzipation, indem sie auf die Geltung universaler Normen und Prinzipien abstellt. Mit der *subjektlosen Volkssouveränität* und einer allgemeinen Konzeption der Menschenrechte kann sich die Zivilgesellschaft der Anbindung und den Kontexten des Staates entziehen und auf ihre eigene Ordnung dringen. Die Frage bleibt allerdings, ob aus den emanzipativen Bezügen kollektive Verbindungen und Verbindlichkeiten entstehen können, also Einlassungen und Einbindungen des Einzelnen, scheint doch die Emanzipation die Differenz, Distinktion und Autonomie der Partikel zu affirmieren und zu idealisieren. Jeder Einbindung des *Vielen* eignen notwendigerweise Potentiale der Heteronomie und der Diskriminierung, auf die schon Habermas, Barber

312 Eine andere Frage wäre, wie sich die *Fortdauer* der Deckung der verschiedenen Teilungen, der Räume und der Bezüge des Konflikts verstehen lässt: Die Konstellation der Teilung wie die gesellschaftliche Einheit, kann nicht definitiv sein, auch sie unterliegt der Notwendigkeit einer permanenten Setzung und Rekalibrierung. Wie aber verbleibt die Konfliktaustragung dauerhaft auf einen Raum, auf ein Institutionensystem bezogen? Muss die räumliche Kontinuität damit nicht eine Beständigkeit der Komponenten und ihrer Anordnung behaupten?

313 Valentine (2013) bemüht sich um eine Klärung der Konzeption *radikaler Demokratie* im Vergleich der Ansätze Mouffes, Laclaus und Leforts.

und auch Mouffe aufmerksam gemacht haben. Wir hatten dies mit dem punktuellen Zusammenfall der Rolle des Urhebers und des Adressaten des Rechts, mit der unaufhebba- ren *Schmutzigkeit* der Politik und dem Diskriminierungspotential kollektiver Entscheidungen verhandelt. Die Frage ist dann, wie demokratisches Denken mit dieser Spannung umgeht und die Ambivalenz vermittelt. Wenn wir Leforts Angebot indes als Beschreibung normativer politischer Horizonte *unserer* Moderne verstehen, treten dabei ebenso die unterschiedlichen Logiken konkreter und abstrakt-universaler Begründungen hervor wie ihr Zusammenhang, ihre Bezüge zu gesellschaftlichen Setzungsbewegungen und ihre Anbindung an konkrete Kontexte deutlich werden.

Auch die Teilung der Konfliktlinien, ihre Selektion und die Grundlage ihrer Eindeutigkeit und Verbindlichkeit bleibt diffizil. Die Konfliktlinien stehen zwischen zwei Bezügen: Einerseits sind sie Ausdruck der sozialen Pluralität und Uneinigkeit, sie markieren Strukturen und Verhältnisse in der Vielheit und Heterogenität des Sozialen. Zugleich richten die Linien Bezüge der Trennung und Verbindung ein, in denen sich wiederum Kollektive und Kontexte bilden können. Problematisch ist hierbei die Unabhängigkeit von der Fixierung der Macht und die notwendige *Leere* der Verbindung, die sich aus der Ordnungslosigkeit des Sozialen ergibt. Andererseits können die Konfliktlinien als eine Eintragung der Macht in die unüberschaubare Vielfalt des Sozialen und ihrer Antagonismen verstanden werden. Weil jeder Selbstbezug der Gesellschaft staatlicher Vermittlung bedarf und es ihr selbst nicht möglich ist, das *Viele* zu ordnen oder zu integrieren, ist die Einrichtung und Auszeichnung *bestimmter* Konflikte ein Ausdruck der Macht. Beide Zugänge stellen auf konstitutive Aspekte ab und sind gleichzeitig für sich jeweils unzureichend: Sie stehen durchaus in Bezug, eine Vermittlung scheitert aber an ihrer gegenseitigen Ablehnung. Weil die Konfliktlinien in die gesellschaftlichen *Informsetzung* und ihrer Ambivalenz eingelassen sind, ist die Relevanz, Intensität und Extensität ihrer kollektiven Verbindlichkeit weder eindeutig noch fass- oder definierbar. Nun muss ein wissenschaftlicher und ein philosophischer Umgang unterschieden werden: Der *cleavage*-Ansatz dient der Politikwissenschaft zur Erklärung politischer Spaltungen, Parteien und Lager. Historische, soziale und politische Entwicklungen führten zu dieser und jener Konstellation, die ihren Ausdruck im politischen Streit und dessen institutionalisierten Organisationsformen finde. Die Konfliktlinien erlangen eine Objektivität und werden zugleich in ihrer Geltung verallgemeinert. Die Relevanz und Prägnanz der Spaltung werden im philosophischen Zugang weniger bestritten als ihr objektiver Status angezweifelt: Die Evidenz, Bruchlosigkeit und Klarheit der Linien werden als Bestimmungen einer gesellschaftlichen *Ideologie*³¹⁴ und eines *kollektiven* Selbstverständnisses verstanden. Die Teilung der Gesellschaft ist somit simultan Kreation und Kondition der kollektiven *Selbstlese*. Weder die Linien noch ihre Umsetzungen in Parteiensysteme können aus dieser Perspektive als *notwendige* Entsprechungen historischer Wachstumsprozesse und sozialer Transformationen verstanden werden, vielmehr ist die Bestimmtheit und Sinnhaftigkeit beider eine Form gesellschaftlicher *Instituierung*.³¹⁵ Diese Denken des Sozialen

314 Ideologie ist hier wertfrei als kollektive Selbstwahrnehmung einer Gesellschaft zu verstehen und weniger als dogmatischer Diskurs einer Gruppe.

315 »Konflikt, Ideologie, Geschichte: Der Brennpunkt, in dem all diese Kraftlinien des gesellschaftlichen Feldes zusammenlaufen, ist die Macht.« (ÜdD, S. 104f.)

bleibt einem Moment des *Repräsentativen* ausgesetzt, in dem sich die *Stellvertretung* mit der *Vorführung* und der *Vorstellung* verknüpft. In der Anzeige selbst vermischen sich die Dimensionen des *Präsens/z*, der Gegenwart und der Vergegenwärtigung: Einerseits richtet es eine Distanz zweier Zugänge ein, deren Unterscheidung eine Klarheit und Deutlichkeit der jeweiligen Situationen herstellen soll (*Rekonstruktion*). Die Distanz soll dabei ein Bewusstsein *für* und eine Einsicht *in* die jeweilige Situation eröffnen und die Wahrnehmung ihrer Bedingungen und Umstände ermöglichen. Andererseits verbleibt jede Rezeption als Ausdruck einer Lese just im Gegebenen. Die Distanz bleibt eine Hypostase und jede Übersteigerung des eigenen Kontextes ein Versuch, der in seiner Loslösung aus den Bezügen der *Welt* scheitern muss. Wenn wir daneben den begrifflichen Konnex von *Vergegenwärtigung* und *Realisieren* bedenken, tritt neben die Wahrnehmung die Verwirklichung, also neben die Rezeption die Operation und die Formation. Die Ursprünge der Konfliktlinien bleiben aus dieser Perspektive ebenso wie ihre Wahrnehmung irreduzibel ambig und ambivalent.

Zuletzt beansprucht die Aufhebung und Aufführung der Antagonismen eine bestimmte Funktion und Qualität der politischen Ordnung: So verlangt die staatliche Abbildung bestimmter Konflikte eine *Einhegung der Kampfzone*, eben weil die selektive Darstellung bestimmten Antagonismen keinen Ausdruck verleihen kann. Ebenso bedarf die Dynamik sozialen Konflikts und deren Veränderbarkeit eine entsprechende Sensibilität und Responsivität auf Seiten der Repräsentanten: Demgegenüber müssen dem Staat Neigungen der Hypostase und der Fixierung attestiert werden, mithin ein relevantes Beharrungsvermögen. Wiederum ist die Frage, wie sich die Defizite der Rezeption sozialer Antagonismen zeitigen, wenn zugleich bedacht wird, dass sich die Gesellschaft nur indirekt über den Staat wahrnimmt.³¹⁶ Die Annahme einer eigenständigen, widerstrebenden Dynamik der Gesellschaft verweist auf eine Anzeige des *Realen*, das sich der Vermittlung symbolischer Verweisungszusammenhänge widersetzt. Der Staat hätte dann keine freie Hand bei der Gestaltung der Aufführung, sondern müsse seinen Stoff den sozialen Konflikten und deren *faktischer* Relevanz, also dem Bereich außerhalb des Theaters, entnehmen. Wir werden weiter unten nochmals auf die *realen* Spaltungen zu sprechen kommen. Halten wir fest, dass Gesellschaften von verschiedenen Teilungen, Brüchen und Spannungen durchzogen und von diesen ebenso verbunden wie getrennt werden. Das *Fehlen des Einen* schreibt sich der *Instituierung* sowohl mit dem Entzug ihres Ursprungs als auch mit dem Fehlen ihrer Identität, Integrität und Authentizität ein. Die Demokratie kommt dieser Disposition einerseits als genuine *Informsetzung* und Umgangsweise mit dem *Fehlen des Einen* nach, die der (fundamental-ontischen) Kondition der Moderne entspricht und die Ungewissheit, Grundlosigkeit und Teilung, die Kontingenz, Fragilität und Fallibilität aushält. Andererseits meint die Demokratie ein konkretes, politisches Arrangement.

316 Offenkundig müssen wir zwei Ebenen von Repräsentation unterscheiden: Die der Vergegenwärtigung sozialer Konfliktualität auf der Bühne, und die elektorale Bestimmung von politischen Vertretern, die dann legitimiert wie autorisiert sind, *im Namen* der Repräsentierten zu agieren.

2.3.1 Die Versuchung der Macht – Zwischen Aufhebung und Abschließung

Die Macht bezeichnet gleichzeitig eine genuine Form gesellschaftlicher *Selbstrepräsentation* und eine Bewegung ihrer *Formation*. Einerseits steht die Macht für die Auszeichnung eines bestimmten *Ortes*, der die Ganz- und Einheit einer Gesellschaft repräsentiert und der einen Zugang und Zugriff zum kollektiven *Einen* insinuiert: An diesem *Ort der Macht* fällt die Gesellschaft mit *sich* zusammen, hier ist ihr die Aneignung Verfügung ebenso möglich wie ihre Ein- und Übersicht. Auch wenn ihr Ort in der Moderne *leer* und ihre Einholung des *Einen* eine unvollendete Geste bleibt, sind sie als solche doch von konstitutiver Relevanz. Andererseits markiert die Macht die Etablierung einer politischen und sozialen Ordnung, die Integration, Fixierung und Konsolidierung einer Gesellschaftsformation. Diese Bewegung der *Konstituierung* umfasst neben der Produktion von Objektivität, Faktizität und *Sinn* auch die Ausbildung ideologischer Kongruenz, räumlicher Kohärenz und zeitlicher Koinzidenz. Die Macht prägt die Konstitution der gesellschaftlichen Ordnung laut Lefort in zwei Hinsichten: »Zum einen ist der Position des gesellschaftlichen Raumes, der sich durch die Ausübung der Macht erst herstellt, Rechnung zu tragen und zum anderen dem Schwanken des Souveräns zwischen der Selbstbehauptung und der imaginären Selbstverhaftung.« (ÜDD, S. 97) Die gesellschaftliche *Selbstrepräsentation* im und am *Ort der Macht* muss von der *Handlungslogik* seiner Okkupation und der Einholung des kollektiven *Einen* geschieden werden. Beide Aspekte unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zur *Instituierung*: Der *Ort der Macht* entsteht mit der Gesellschaft und behauptet zugleich eine Position über ihrer *Informsetzung*, seine Besetzung hingegen bleibt in die *Instituierung* eingelassen und ihren Ambivalenzen ausgesetzt. Der *Ort der Macht* markiert einerseits die fundamentale Ein- und Ausrichtung eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, der Ein- und Ganzheit, andererseits fällt die Macht mit konkreten politischen Positionen und Strukturen sowie der gesellschaftlichen Zuweisung von politischer Autorität, Kompetenz und Geltung zusammen. Beide Formen sind je eigenen Konditionen und Logiken unterworfen, und stehen zugleich in einem komplexen Zusammenhang. Die Macht muss in ihren beiden Formen mit dem *Fehlen des Einen* umgehen und steht unentschieden zwischen den Versuchen seiner Einholung und der Unmöglichkeit, mit sich in Deckung kommen, mit sich *übereinzustimmen*. Konnte in der Vormoderne die Macht noch Substanz der Gesellschaft an sich ziehen und sich als Garant ihrer Ein- und Ganzheit behaupten, geht ihr diese Kompetenz im Zuge des Hervortretens der *Ungewissheitsgewissheit* verloren: Nicht zur treten die verschiedenen Formen gesellschaftlicher Selbstverhältnisse (Macht, Recht, Wissen) auseinander und lassen sich nicht mehr verknüpfen, auch der *Ort der Macht* verweigert sich seiner Okkupation und Aneignung, wodurch sich das kollektive *Eine* nicht mehr repräsentieren, rezipieren oder realisieren lässt. Der *Ort der Macht* wird *leer*, der objektiven Ordnung geht ihr *Grund* verloren: Infolge der Teilung der Gesellschaft ist es der Macht nicht (mehr?) möglich, sich *über* der Gesellschaft zu positionieren, sei es als Repräsentant, Garant oder Produzent ihres *Einen*. Kurzum ist die Macht der ursprünglichen Teilung ausgesetzt, die die Gesellschaft von sich trennt: Ihre Versuche, für die Gesellschaft zu stehen bzw. sie zu kontrollieren, die *Mitte* der Gesellschaft einzunehmen und das *Viele* aufzuheben, müssen scheitern und bleiben zugleich als Gesten, als Projekte, Projektionen und Provisorien konstitutiv.

Der ambivalente Status der Macht lässt sich zugleich im Sinne der Souveränität und deren genuiner Spannung verstehen: Die Souveränität zeichnet sich ebenso durch den

Anspruch eines absoluten und totalen Potentials wie durch eine Bindung an konkrete Situationen und Konditionen aus. Im Sinne ihrer unbedingten Autonomie positioniert sich die Souveränität über der Gesellschaft und bleibt zugleich just im Moment ihrer *Realisierung* den Bedingungen und der Bedingtheit einer konkreten Gesellschaft und einem spezifischen Verhältnis zum *Vielen* verhaftet.³¹⁷ Diese Differenz entspricht die Anlage der beiden Formate der Macht: Diese zieht einerseits den Ursprung der Gesellschaft, ihren *Grund* und ihre *Gründung*, an sich und besteht auf ihrer Repräsentation des kollektiven *Einen* und der Manifestation der gesellschaftlichen Identität, Integrität und Authentizität. Der *absolute* Anspruch der Macht ist andererseits der Anbindung an die Gesellschaft ausgesetzt, die ihr als Grenzen ihre Handlungsmöglichkeit als Widerstände und Widersprüche ihrer Verwirklichung und Umsetzung gegenüberreten. Nicht nur ist die Souveränität abhängig von der ihr *zuerkannten* Autorität³¹⁸, auch ist es ihr, zumindest in der Moderne, unmöglich, den *Ort der Macht* vollständig einzunehmen oder die Distanz zum Ursprung real aufzuheben: Das *Abwesen* des *Einen* zeigt sich jedem Inhaber der Macht an und konfrontiert diese mit den Mängeln ihrer *Herrlichkeit*. Der Souverän vermag es zudem weder, mit sich selbst noch mit seiner Position übereinzustimmen: Seine Besetzung bleibt so imperfekt wie seine Ermächtigung gebrochen und widersprochen. Auch in der Auszeichnung konkreter Positionen kann sich die Macht weder von Bezügen und Kontexten lösen noch dem Ideal ihrer eigenen Eminenz genügen oder die objektive Evidenz ihrer Auffassung durchsetzen: Ihr Status und ihre Positionen bleiben an das *Viele* gebunden und deren Brüchen ausgesetzt.

Die Macht versteht sich selbst als Souverän und sieht sich zugleich mit den Grenzen und Mängeln ihrer Souveränität konfrontiert: Die Okkupanten können das Defizit ihres Status nicht überwinden und müssen die Spannung, die mit ihrer Position notwendig einhergeht, aushalten, verbergen und überspielen. Die Unmöglichkeit, den *Ort der Macht* einzunehmen ist ebenso wie die defizitäre Souveränität des Souveräns eine Folge der Teilung: So fällt die Besetzung der Machtposition ebenso mit den Ambitionen, die Distanz aufzuheben wie mit den Bemühungen, ihr Scheitern zu verdecken, zusammen. Die fehlende Vollendung und Stabilität ihrer Besetzung zwingt die Okkupanten, sich ihrer Stellung permanent zu versichern, ihre Autorität zu postulieren und ihre Autorisierung durch die *Vielen* zu reklamieren. Ihre Autorität wird zugleich von den *Vielen*

317 Auch wenn es Lefort nicht ausführt, verknüpfen sich Macht und Souveränität. So lässt sich die begriffliche Ambivalenz der Souveränität in der doppelten Positionierung der Macht wiederfinden. Deren Schwanken zwischen Innen und Außen, zwischen permanenter Gründung und der konkreten Implementation entspricht der Spannung innerhalb des Konzeptes der Souveränität. Diese will sich vom Konkreten lösen und steht zugleich mit ihm Zusammenhang, will sich die souveräne Bewegung doch auch setzen. Wir werden dies bei Nancy wieder aufgreifen. Wichtig ist hier, dass der Souverän selbst nicht souverän ist, eben weil die Souveränität zugleich über und im politischen Raum situiert. Zugleich vermittelt der Souverän die ambivalenten Bezüge und Referenzen der Souveränität. Der Souverän bleibt gebunden und richtet sich zugleich an der Souveränität aus, obgleich er damit scheitern muss. Gerade weil die Souveränität die *Instituierung* überschreitet und sich gesellschaftlichen Übertragungen verweigert, bleibt sie auch dem Souverän entzogen. Auch wenn der Souverän nicht *souverän* sein kann und sich die Souveränität nicht zu setzen vermag, bleiben beide Aspekte doch auch in einem positiven Bezug.

318 Die Zivilgesellschaft tritt der Macht selbst als ein *Außen* entgegen, dem sie sich nicht entziehen kann.

beständig bedroht, die ihre Berechtigung in Zweifel ziehen. Das Verhältnis der Okkupanten zum *Vielen* schwankt zwischen Relation und Distinktion: Einerseits entnehmen die Inhaber der Macht ihre Autorität dem Willen der *Vielen*, andererseits müssen sie, um sich gegenüber deren emanzipativen Widerstreben zu behaupten, auf ihre eminente Stellung und evidente Kompetenz dringen.³¹⁹ Der Souverän müsse sich dem *Vielen* zugleich als Aufhebung und Entsprechung präsentieren, als Garant des Allgemeinen und Repräsentant des Partikularen. Auch wenn der Ort der Macht *leer* und seine Okkupation unvollkommen bleibe, gehe mit den Versuchen seiner Bestimmung die Integration der Gesellschaftsformation einher. Trotz der Kontinuität der Schwelle zwischen dem souveränen Anspruch und den konkreten Souveränen eröffnen sich dem Spiel ihrer Referenzen Anzeichen des abwesenden *Einen*. Im Changieren zwischen Abschließung und Offenheit verweist die Macht einerseits auf die *Leere* ihres Ortes, die Kontingenz und Partikularität der Besetzung und das stete Ringen um die Bestimmung des Geteilten. Andererseits zeichnet sich die Macht mit objektiver Geltung aus, mit der Repräsentation des Ganzen und einem Zugang zum *Einen*.³²⁰ Die Ambivalenz betrifft nicht nur die Selbstbestimmung der Macht, sondern ebenso ihr Verhältnis zur Zivilgesellschaft, welches zwischen Autonomie und Dependenz alterniert.

Aufgrund ihrer Teilung kann die Gesellschaft ihre Identität nur indirekt im Spiegel der Macht erfahren, in deren Postulaten des *Einen*. Auch wenn die Ausweise ihrer *kollektiven Identität* nie eine Perfektion erreichen, zeigt es sich doch als symbolische Geste in den Hypostasen der Macht an, in den Behauptungen ihres *Grundes* und den Versuchen ihrer *Gründung*. (Vgl. ÜdD, S. 102) Um den Formen, den Implikationen und den Konfigurationen der *Instituierung* der Macht folgen zu können, darf diese, ihr ebenso komplexer wie ambivalenter und ambiger Status vor Augen, weder als ein Objekt verstanden noch an eine konkrete institutionelle Position oder Funktion politischer Arbeitsteilung gebunden werden, wie dies ein *wissenschaftlicher* Zugang vermeine:

»Vielmehr wird durch dessen [der Macht – TB] mannigfaltige Eingriffe auf den verschiedenen Ebenen der gesellschaftlichen Aktivität – sei es als Repräsentant des Gesetzes und des Universellen oder als Inhaber des legitimen Gewaltmonopols – die Dimension des Gemeinwesens wiederhergestellt, ohne daß dieses mit sich selbst zur Deckung kommen könnte.« (ÜdD, S. 97)

Ihr Anspruch, sich *über* und *außerhalb* der *Instituierung* zu positionieren, bliebe eine leere Geste der Distinktion: Auch wenn sich die Macht selbst eine exklusive, absolute Qualität attestiere und sich als Garant des *Einen*, Wahren und Rechten darstelle, seien diese Inanspruchnahmen eher Versuche normativer Selbstauszeichnung als Beschreibungen *faktischer* Vermögen.³²¹ Ihre Ansprüche der Autonomie, Prävalenz und Transparenz blie-

319 Mit Castoriadis könnte diese Spannung auch im Sinne der Ambivalenz der Repräsentation beschrieben werden, die zwischen den Prinzipien demokratischer Egalität und aristokratischer Exklusivität, einer Auswahl der Besten im Sinne einer Elite, schwankt.

320 Eine indirekte Auszeichnung ginge mit den Verweisen auf bürokratische, administrative Eigenlogiken einher. Auch diese beanspruchten einen ausgezeichneten Zugang zum *Tatsächlichen*.

321 Machtfreie Sozialbeziehungen seien selbst Ideologie: »Wer von der Abschaffung der Macht träumt, hält unter der Hand an dem Bezug auf das Eine und auf Dasselbe fest: Er malt sich eine Gesellschaft aus,

ben ebenso dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt wie ihre Aufhebung des *Vielen*, der sozialen Pluralität und Komplexität und ihre Verwirklichung einer gesellschaftlichen Anlage. Einem Zugang, welcher der Selbstinszenierung der Macht und ihren Hypostasen von Evidenz und Eminenz Glauben schenke, entginge just diese Eingelassenheit in komplexe Verweisungszusammenhänge:

»Das einzige, was dem politischen Beobachter verborgen bleibt, ist die symbolische Form, die unter der Wirkung einer Mutation der Macht diese neue Unterscheidung möglich macht, ist die Essenz des Politischen. Somit ist die Illusion einer Verortung des Politischen innerhalb der Gesellschaft nicht ohne Konsistenz, und es hieße, einer anderen Illusion nachgeben, wenn man sie auf einen Meinungsirrtum reduzieren würde.«³²² (TP, S. 53)

Die Manifestationen der Macht seien zudem leicht zu übersehen, entzögen sie sich doch als symbolische Gesten unmittelbarer Rezeption. Auch ihre Implikationen deuteten sich eher an als dass sie fassbar wären. (Vgl. TP, S. 54) Mit ihrem dezenten und diskreten Charakter verlören die Begründungsversuche der Macht nicht ihre Relevanz, aber den *objektiven* Status.³²³ Auch wenn sich der Macht das *Eine* entzöge, vermöge sie dieses doch als Chimäre einzuholen: »Während die Umrisse der Gesellschaft verschwimmen, die Orientierungspunkte der Einheit schwanken, entsteht die Illusion einer Realität, in der der Grund der eigenen Determiniertheit einfach in der Kombination vielfältiger Tatsachen und ihrer Bezüge enthalten wäre.« (Ebd.) Dieser Illusion des *Einen*, Festen und Authentischen sei die Grundlosigkeit der Moderne eigen. Eine philosophische Perspektive kann sich nach Lefort diesem komplexen Spiel von Öffnungs- und Schließungsbewegungen annehmen und eine Sensibilität für die Imperative und Verzerrungen ihrer eigenen Perspektive aufbringen. Zwar bleibe der Ort der Macht notwendig *leer*, den Versuchen seiner Besetzung gelte es jedoch nachzugehen.

*

die spontan mit sich übereinstimmen würde, eine Vielfalt von Projekten, die füreinander transparent wären, die sich in einer homogenen Zeit und einem homogenen Raum entfalten würden; er malt sich also eine Art zu produzieren, zu wohnen, zu kommunizieren, sich zu assoziieren, zu denken, zu fühlen und zu lehren aus, die nur eine einzige Seinsweise zum Ausdruck bringen würde.« (MP, S. 277) Weil aufgrund der ursprünglichen Teilung die Gesellschaft nie mit sich in zusammenfallen könne, bedürfe es notwendigerweise politischer Ordnung. Im *Fehlen* dieser Einheit werde aus der Verabschiedung der Macht ein rechtfertigendes Plädoyer einer bestimmten politischen Ordnung, welche ebenso heteronome und partikuläre Potentiale berge wie andere politische Überzeugungen.

322 Mit der *Instituierung* richtet sich ein Spiel *symbolischer* und *realer* Referenzen ein, das jede Eindeutigkeit, Eigentlichkeit und Ursprünglichkeit in einer komplexen Vermittlung aufhebt.

323 Aus dem Verlust der Faktizität folgt nach Lefort dezidiert nicht, dass die Macht entbehrlich sei oder dem gesellschaftlichen *Vielen* überantwortet werden könnte. Den emphatischen und emanzipativen Impulsen manch anderer politischer Entwürfe entgegen verbleibt Lefort in einer beobachtenden Position gegenüber der gesellschaftlichen *Informsetzung*, in deren Perspektive die Macht weder zu etwas *Anderem* und *Äußerem* noch zu einem Objekt zu werden vermag.

Auch wenn sie damit letztlich scheitern muss, versuche die Macht gleichzeitig, dem *Einen* und dem *Vielen* zu entsprechen. Um das *Viele* zu repräsentieren und das *Eine* zu garantieren, setze sich die Macht in eine äußere, enthobene Position, die *über* der Gesellschaft und ihren Brüchen stehe. Die Geste der Distinktion kann ihren Anspruch – die Stiftung des *Einen*, die Vereinigung des *Vielen* und die Aufhebung der primordialen Distanz – aber nie einlösen. Ihren Ambitionen der Loslösung und Überordnung stehen neben der Inkonsistenz, Intransparenz und Inkoinzidenz ihrer eigenen Setzung auch der beständige Widerspruch der Zivilgesellschaft entgegen.³²⁴ Die Macht kann das Soziale nicht fassen: Ihre Ordnung reibt sich an der gegenläufigen Valenz und Penetranz sozialer Frakturen, Fraktionen und Friktionen, die sich ihrer Aneignung und Kontrolle verweigern. Dennoch vermag sich die Macht nur *in* einer Geste der Absetzung dem *Abwesen* des *Einen*, der Ungewissheit der Moderne und der Pluralität des Sozialen zu entziehen und eine Form der gesellschaftlichen Selbstrepräsentation zu etablieren, einen Spiegel ihrer zerfallenen Identität:

»Denn mit der Spaltung von Macht und Zivilgesellschaft entfaltet sich eine Dimension der Äußerlichkeit (*exteriorité*) als Dimension der gesellschaftlichen Identität. Durch die Macht bezieht sich die Gesellschaft auf ihr Außen als auf jenen von ihr entfernten virtuellen Ort, von dem aus die Regierung gleichsam die Macht eines absoluten Beobachters über das Gemeinwesen ausüben würde.« (ÜdD, S. 101)

Die *Illusion* einer möglichen Ordnung der Gesellschaft, ihrer Einsicht und Kontrolle, entsteht mit der Distinktion der Macht und ihrer Behauptung einer *außer-* bzw. *übersozialen* Position. In ihrer Hypostase ermöglicht die Macht ein gesellschaftliches Selbstverhältnis, mit neben der Objektivität der Gesellschaft auch deren Identität einhergeht. In der *symbolischen* Vermittlung des *Ortes der Macht* bezieht sich die Gesellschaft auf sich selbst, auf ihren *Grund*, und mache eine »*Erfahrung ihrer Instituierung*« (TP, S. 53). Lefort attestiert der Macht keinen Zugriff auf das kollektive *Eine* und setzt sie in ein korrelatives Verhältnis mit der Zivilgesellschaft, zugleich begreift er die Macht als konstitutive Form politischer und sozialer Ordnung. In einem symbolischen Verweisungszusammenhang werde die Hypostase der Macht von der Gesellschaft geglaubt und ihr ein Status über dem *Vielen* zuerkannt. Ihre Garantie des *Einen* entstamme demnach weder einer faktischen Kompetenz noch dem Attribut eines Akteurs, sondern einem komplexen intermediären und unentschiedenen Spiel wechselseitiger Referenzen und Reverenzen.³²⁵ Neben ihrer Garantie des *Einen* bleibe die Macht stets auf die Repräsentation des *Vielen* verwiesen: Weil sich die Macht, ihren Status und ihre Autorität,

324 Auch ihre Setzung ist in einen komplexen Zusammenhang ambivalenter Referenzen und Reverenzen eingelassen: Auf der einen Seite spreche sich die Macht (selbst) die Kompetenz der Einheitsstiftung zu und hebe sich von der Zivilgesellschaft ab, auf der anderen Seite bleibe ihr das *Eine* irreduzibel entzogen und die von ihr beanspruchte Auszeichnung eine Behauptung, die ihr von der Zivilgesellschaft geglaubt werden müsse. Zugleich dürfe die Macht selbst wiederum ihre Postulate nicht zu ernst nehmen, würde sie doch ansonsten die konstitutive Teilung aufheben.

325 »Dieser Ort [der Macht – TB] gehört nicht zu unserem Handlungsfeld, doch gerade aufgrund dieser Abwesenheit zählt er in diesem Feld und organisiert es zugleich. Und gerade weil dieser Ort abwesend ist, umschreibt sich der gesellschaftliche Raum von ihm aus.« (ÜdD, S. 101)

aus der Uneinigkeit der Gesellschaft herleitet, bleibt sie den Brüchen ausgesetzt und vermag sich den Teilen und der Teilung nicht zu entziehen. Die Macht bleibe an die Repräsentation der Brüche gebunden, an die Transformation der sozialen Konflikte, die *Inszenierung* des politischen Wettbewerbs und die Autorisierung der Inhaber der Macht *im Namen der Vielen*.³²⁶ Ihre Bindung an das *Viele* muss die Macht aber kaschieren, um in der behaupteten Position *über* der Gesellschaft zu verbleiben. Ihre Einholung des *Einen* bleibt dabei indirekt, vermittelt und vage und bedarf einer äußeren Referenz, um sich über das *Viele* zu stellen und ihre Postulate von Allgemeinheit, Objektivität usw. zu fundieren. In dieser Konstellation formiere sich der politische Raum als »das Feld, auf dem sich der Wettbewerb zwischen den Protagonisten vollzieht, deren Handlungsweise und Programm sie explizit als Anwärter auf die Ausübung der öffentlichen Autorität kenntlich macht.« (TP, S. 52) Zudem eröffnen sich mit der Macht auch andere symbolische Bezüge des Kollektiven: Neben gemeinsamer Kooperation und geteilten Zielen vermittele die Macht über-partikulare Standpunkte, die *Güte* des Gesetzes und einen Horizont des Allgemeinen sowie den harmonischen Ausgleich von *Einzelnen und Gruppen*. Die politische Ordnung muss die Ganzheit, Einheit und Einigkeit ebenso repräsentieren wie die Divisionen und *Dissense* der Gesellschaft bezeugen: Nur wenn sie diese Ambivalenz aushält, vermag sie es, als Garantie des *Einen* und als Repräsentant des *Vielen* zu dienen. Just in diesem Geflecht von Bezügen zeigt sich das *Eine* als diskrete Geste, die im Status eines *Quasi* verleibt, eines *als-ob*, das sich den Versuchen der Definition und den Ansprüchen der Eindeutigkeit entzieht. (Vgl. ÜdD, S. 102) Jede versuchte Schließung des Raums ist dem *Fehlen* des *Einen* irreduzibel ausgesetzt: Dem *Phantasma*³²⁷ *kollektiver Identität* bleibe jener Mangel an Perfektion rückseitig eingepreßt, dessen Beseitigung es zugleich beansprucht. In jedem Versuch der Setzung bleibt eine *imaginäre Geste* vorhanden, in der sich wiederum das *Abwesen* des *Einen* aktualisiert.³²⁸

326 Neben der Institu(tionalis)ierung der Konflikte hebt Lefort noch den Zerfall der Wählerschaft hervor, die sich in der Wahlstimmenabgabe in eine unverbundene *Vielheit* auflöse. Wobei das Wort »unverbunden« zu weit geht, will es Lefort doch nur als Abstraktion von den sozialen Beziehungen verstanden wissen. Nicht mehr das Soziale umschließe die Einzelnen, sondern die formale Struktur der institutionalisierten Wahlprozedur. »Kurzum: Es zeigt sich, daß der Letztbezug auf die Identität des Volkes, auf das instituierende Subjekt den rätselhaften Schiedsspruch der Zahl verdeckt.« (TP, S. 53)

327 Trautmann ordnet den Begriff wie folgt ein: »Als Phantasmen werden dabei all jene Vorstellungen begriffen, welche den unendlichen, aber produktiven Mangel, den Lefort als ursprüngliche Teilung der Gesellschaft beschreibt, abzuwehren suchen.« (FPI, S. 93)

328 »Die Instanz des Imaginären bildet einen konstitutiven Bestandteil der politischen Institutionierung. Die erste Geste, durch die sie errichtet wird, bereitet die Demokratie unaufhörlich darauf vor, ihren »Tod« (im Konflikt im Wahnsinn des Herrschers) wahrzunehmen und in der symbolischen Ordnung zu bannen. Und diese Geste verlängert sich auch noch im System der imaginären Verleugnung. Die Brüche, die den imaginären Raum zerschneiden, enthüllen die Verknüpfungen des symbolischen Systems.« (ÜdD, S. 111) Das Imaginäre als Denkfigur steht zwischen Schöpfung und Geschöpftheit, zwischen Kreation und Kreatur, zwischen Instituiertem und Instituiendem. Eine Trennung ist nicht möglich. Lefort verweist auf zwei unterschiedliche Bewegungen: In der demokratischen Formation löse sich die gesellschaftliche Sphäre von ideologischen Einbindungen und hinterfrage das Imaginäre, wogegen im Totalitarismus die Staatsmacht bemüht sei, den imaginären Diskurs zu unterbinden sowie jede Infragestellung des *Einen* und der durch ihn bestimmten Weltsicht zu verhindern.

Der *leere Ort* der Macht entspricht sowohl in seiner Anzeige eines symbolischen Zusammenhangs als auch in seinem Schwanken zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* den Konditionen der Moderne, wobei die politische Ordnung der Demokratie diese Spannung aushält und zugleich in ein institutionelles Arrangement übersetzt. Die Komplexität überträgt sich ferner auf die Okkupanten der Macht, die verschiedenen repräsentativen Anforderungen genügen und mit den Ambivalenzen und Divergenzen umgehen müssen, also zugleich das *Eine* zu garantieren und die *Vielen* zu repräsentieren. Die Garantie des *Einen* verlangt von den Inhabern der Macht, sich dem *Vielen* zu entziehen und sich über sie zu setzen, wobei die Okkupanten als Stellvertreter zugleich an die *Vielen* gebunden bleiben. Am *Ort der Macht* vereint sich somit die Pluralität der Gesellschaft und bleibt durch die *Annahme* der Differenz und des *Dissenses* sowie in den Modi der Stellvertretung und des politischen Wettbewerbs präsent. Neben der Garantie des kollektiven *Einen*, der Eröffnung geteilter Kontexte und der Aufhebung der *Vielen* muss von den Machtinhabern ebenso die *Vorstellung* (im Sinne der Repräsentation, der Imagination und der Dramatik) der Brüche übernommen werden, in der sich die Teile wiederfinden und vergegenwärtigen.³²⁹ Auf die Frage nach der Qualität dieses politischen Konnexes und der Ausformung der Repräsentationsbeziehung werden wir im weiteren Verlauf zurückkommen.

Der *Ort der Macht* steht in konkreten Bezügen, die von ihren Besetzern ange- und übernommen werden müssen: Die Okkupanten schreiben sich in bestimmte *Kontexte* und *Sinnräume* ein, in deren Ausrichtung sie sich fügen und als deren konsequente Manifestation sie sich deklarieren. Andererseits verlangt die Okkupation nach Absetzung, also der Betonung der Eigenständigkeit, der Inanspruchnahme einer Güte sowie die Distinktion von der Gesellschaft und einer Distanz zu den vormaligen Besetzern. Um für die Allgemeinheit stehen zu können, müssten sich die Inhaber der Macht zudem jeder partikularen Bindung entziehen. In der Darstellung als *Andere* generiere die Macht *Zeichen von Transzendenz*: »Sie bemüht sich, sich als ruhmreich darzustellen, die Majestät des Gesetzes, die Größe des Universellen und die Rechtmäßigkeit des Zwangs zu verkörpern.« (ÜdD, S. 98) Diese Abgrenzung werde wiederum von Seiten der Zivilgesellschaft gefordert, zudem achte diese penibel auf Rückfälle (Interessen, Willkür, Defizite in der Gemeinwohlverfolgung). Die Inhaber der Macht versuchten sich zudem einerseits durch einen spezifischen Stil und ein bestimmtes Vokabular von der Zivilgesellschaft abzuheben, andererseits nahmen sie ein Prestige für sich in Anspruch, das sich aus ihrer Position und Funktion herleite. Die Okkupanten rekurrten auf tradierte Symbole politischer *Herrschaft und Herrlichkeit* (Agamben) und inszenierten sich mit entsprechenden Emblemen und Etiketten. (Vgl. ÜdD, S. 98) Diese Rück-Besinnung dürfe allerdings die Inhaber der Macht nicht dazu verleiten, ihre Position zu verobjektivieren oder deren Brüche und Prekarität zu verleugnen. All die prunkvollen Zeichen blieben Fassaden, die die Unsicherheit der Machthabenden verbergen würden, die mit ihrer Position einherginge: Sie hüllten sich in die Insignien der Macht, um die ausbleibende Einheit mit sich und ihrem Ort zu kaschieren und so

329 Nach Hetzel und Weymans bedarf die Vertretung universale Ansprüche der Einsicht in die eigene partikulare Gebrochenheit: »Lefort ist der Ansicht, dass eine Norm oder Handlung immer dann gerechtfertigt ist, wenn sie sich auf universelle Ideen beruft, aber sich nicht mit ihnen deckt sondern stattdessen ihren eigenen partikularen und kontingenten Hintergrund anerkennt.« (Hetzel/Weymans, NU, S. 127)

dem Bild zu entsprechen, welches die *Anderen* von ihnen hätten. Die *Herrschaft* kann sich weder von den Mängeln ihrer *Herrlichkeit* lösen noch auf jenseitige Quellen ihrer Autorität zurückgreifen, womit die Begründung der Macht in Überlieferungen, Bräuchen und Gewohnheiten prekär und kontrovers bleibe.

Sollte die Macht ihrer eigenen Inszenierung glauben und dem Bild verfallen, welches sie selbst von sich zeichnet, bestehe die Gefahr, dass aus der *symbolischen* eine *faktische* Teilung werde. Die Macht entziehe sich der Gesellschaft vollständig und verliere jede Anbindung an das *Viele*, wodurch sie sich immensen Risiken aussetze:

»Denn die Bemühung, den Ort des Anderen einzuholen, verwickelt die Macht in einen lebhaften Verkehr mit dem Gesellschaftskörper, der ihr erlaubt, die Widerstände zu erlassen, auf die ihr Handeln stößt, und den Hindernissen Rechnung zu tragen, die ihr dieser oder jener »pressure group« oder Fraktion der Mächtigen entgegengestellt werden, Hindernisse, mit denen sie behutsam umgehen sollte.« (ÜdD, S. 99)

Die Macht verleugne ihre Partikularität ebenso wie die ursprüngliche Distanz und den provisorischen Charakter ihrer Besetzung; sie versuche sich vollständig mit der Machtposition zu vereinen und sich als alleiniger Garant des *Einen*, des Allgemeinen, des Wahren und Rechten, zu etablieren. Im Moment der totalitären Hybris erklärten sich die Machthaber selbst zu *Anderen* und sprächen sich eine absolute Position zu: So hebe sich jeder Konnex mit der Gesellschaft auf, in deren Folge die Inhaber der Macht Teile ihre Autorität einbüßten und die Okkupanten aus Sicht der Zivilgesellschaft selbst zu einer partikularen gesellschaftlichen Gruppe, einem Teil unter anderen würden.³³⁰ (Vgl. ÜdD, S. 100) Würde der Machthabende absolutes Wissen oder wahrhafte Gesetzeskompetenz oder Objektivität für sich in Anspruch nehmen und im *Namen des Einen* zu sprechen vorgeben, wäre die *Mitte* besetzt und das Quasi-*Äußere* aufgehoben.³³¹ So führe der Wegfall der Differenz auch dazu, dass die Setzungen und Gesetze der Macht als Willkür, ihr Wissen als Ideologie und ihre Allgemeinheit als partikulares Interesse erscheine, die Ordnung ihre Geltung und der Zwang seine Legitimität einbüße. Mit der Selbstüberhöhung der Mächtigen ginge letztlich deren Blindheit gegenüber den Brüchen des Sozialen einher: Die Identität, Integrität und Authentizität der Gesellschaft würde nicht mehr

330 Prinzipiell lässt sich dieses Risiko schon in (strikt-)repräsentativen Demokratieformen nachzeichnen, in denen die *Vielen* ihren politischen Status einbüßen. Wenn in diesen der Aspekt der Stellvertretung (Delegat) zurück- und die *Herrlichkeit* der Repräsentanten (Mandat) hervortritt, ihr im-Namen-sprechen und ihre Garantie des Allgemeinen, wird die Distinktion ebenso manifest wie sich die *Regierung* über die Zivilgesellschaft setzt. Mit Lefort ließe sich die Hypostase der Repräsentation dementsprechend als a-demokratisches Element ausweisen. Auch bei Castoriadis findet sich eine scharfe Kritik am Repräsentationsgedanken,

331 »Indem der Herrscher sich einbildet, das in Wirklichkeit unbesetzbare Außen zu besetzen, wird er faktisch vom Außen ins Innere des Gesellschaftskörpers zurückgeführt und damit in den Status des Partikularen zurückgesetzt. Anstelle der beanspruchten Allgemeinheit ist nur noch die Willkür der Regeln und Entscheidungen, die enge Parteilichkeit des Urteilens und der beständige Rückgriff auf die brutale Gewalt wahrzunehmen.« (ÜdD, S. 102) Offenkundig gilt dies auch für Verfassungen: Wollen diese einseitigen Festschreibungen offener Konflikte einführen, erscheinen sie selbst simultan als parteiisch. Es ist mithin eine diffizile Frage, welche Fixierungen eine plurale Gesellschaft aushält und wie die Verfasser ihre Verfassung auszuzeichnen vermögen.

einem offenen und ambivalenten Spiel von Differenzen überantwortet, sondern als Bestimmung der Mächtigen gefasst. Die gesellschaftliche Pluralität verlöre wie die sozialen Widerstände ihren *politischen* Status, sie würden zu externen Störfaktoren: Durch ihre Isolation könne die politische Sphäre die gesellschaftliche Resistenz nicht mehr wahrnehmen und büße so jedes Potential an Transformation ein. Das Aufbegehren gegenüber den Setzungen der Macht würde ebenso erstarken wie die Anspannung in der Zivilgesellschaft selbst. Die Besetzung der Macht wiederum würde verknöchern, weil sich diese von allen äußeren Einflüssen abschliesse.³³²

*

Die Demokratie ermögliche einen Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* und komme der Aktualität des *Un-Grunds* nach, sie genüge den Anforderungen der Offenheit und halte die Uneinigkeit und Uneindeutigkeit nicht nur aus, sondern übertrage sie in ein konstruktives Arrangement. Zugleich wohne aber auch ihr eine Neigung souveräner Hypostase inne, indem sie sich die Macht aneigne, sich als Ursprung und *Grund* auszeichne und sich die Stiftung gesellschaftlicher Einheit und Einigkeit attestiere.³³³ Auch wenn sie mit ihrer ausbleibenden Perfektion offener umginge, versuche sie dennoch den *Ort der Macht* einzunehmen: In ihrer souveränen Anmaßung verweigere sie sich dabei sowohl dem *Abwesen* des *Einen* und der ursprünglichen Distanz als auch der eigentümlichen Ambivalenz der Macht. Wie die Macht unentschieden zwischen verschiedenen Formen und Formaten steht, so ist auch die Demokratie von einem ambigen Status gekennzeichnet: Sie markiert ebenso eine spezifische Gesellschaftsformation, die durch eine genuine Selbstrepräsentation, eine bestimmte Umgangsweise mit dem *Fehlen* des *Einen* und die Aktualität der Ungewissheit geprägt ist, wie sie eine konkrete politische Organisationsform, ein bestimmtes Set an Institutionen, Prozeduren und Regeln meint. Das Verhält-

332 Ab von diesem klassischen Defizit der Repräsentation ist die Frage, wie die Ohnmächtigen eine solche Fehlleistung wahrnehmen (können). Die Erfahrung, dass nicht alle Begehren umgesetzt werden, bei Wahlen auch andere gewinnen und die Wahlversprechen von der sogenannten *Realpolitik* eingeholt werden, scheint einerseits verbreitet, andererseits steigert sich diese Unzufriedenheit an einem bestimmten Punkt zu einer Destabilisierung des Systems und kann von diesem nicht mehr aufgefangen werden. Eine annehmbare Unzufriedenheit muss von der Auflösung der symbolischen Beziehung getrennt werden. Letztlich ist die Frage, welche Beziehung zwischen den Mitgliedern der Zivilgesellschaft und dem Aufhebungsprozess, der Darstellung und den Darstellern besteht: Geht es den Wählern um ihre Eingaben und die Funktion und Effizienz der Aufhebung, oder muss die Inszenierung überzeugen? Einem Pol der emanzipativen politischen Autonomie, die das politische System als Instrument und Gegenstand politischen Handelns der Mitglieder fasst, steht der andere Pol gegenüber, in dem sich das System autopoietisch abschließt und im Sinne eines Systems Eastons selbstständig Information aufnimmt und in Ausgänge umsetzt. Die Rolle des Mitglieds reduziert sich im zweiten Fall auf Objekt, das zwar überzeugt und überredet werden muss, dem selbst aber keine aktive Rolle im politischen Prozess zuerkannt wird. Nach Lefort sind beide Pole verschiedenen Bewegungen und Strukturen der gesellschaftlichen *Informsetzung* eingeschrieben.

333 Wir hatten schon nachgezeichnet, wie sie die Identität einer Gemeinschaft, die *Übereinstimmung* eines Willens und Unabhängigkeit eines Objekts, mithin eine Koinzidenz von Kollektiv, Kooperation und Konstitution einzuholen versucht.

nis von Demokratie und Macht schwankt mit der jeweiligen Konstellation: Wenn wir die Demokratie als spezifische gesellschaftliche *Informsetzung* verstehen, meint die Macht den integrativen Moment der *Instituierung*, der zugleich in einem komplexen Zusammenhang mit der Emanzipation steht. Wenn wir die Demokratie hingegen als konkretes politisches Projekt verstehen, dann stellt sie eine spezifische Bestimmung der Macht und einen Versuch dar, die Welt zu ordnen.³³⁴

In der Formation der Demokratie reiben sich zwei Offenheiten: Einerseits ist es der Anspruch Leforts, die »Identität von Gemeinschaften offenzuhalten, sie mit keinem Namen zu versehen, keine Ziele auszusprechen, die angeblich die Anstrengung aller mobilisieren und vereinen« (ÜDD, S. 103), andererseits markiert die Offenheit die konstruktiven Aspekte politischer Zusammenhänge, ihre Konstitution und Kontingenz. Schließt also die eine Offenheit positive Bestimmungen aus, politisieren sich in der Anderen die *Ko-Formationen* (Kollektive, Kontexte, Konditionen). Offenheit und Ordnung, Ungewissheit und Bestimmung, *Un-Grund* und *Gründung* stehen sich in Demokratien unentschieden gegenüber. Auch die Momente der Konzentration und Dispersion demokratischer *Informsetzung* verbleiben trotz ihrer institutionellen Trennung in einem komplexen Zusammenhang, aus dem sich wiederum Spannungen ergeben: Gerade diese Differenzierung in zwei Sphären, die einseitige Zuweisung der Kompetenz kollektiver Bindung an einen absoluten Staat und die Abhängigkeit der Zivilgesellschaft von der Ausrichtung am Staat, steht in Widerspruch zu den egalitären und emanzipativen Ansprüchen des demokratischen Prinzips und dessen Postulat *kollektiver Autonomie*.

Im Verstehen der gesellschaftlichen *Informsetzung* sind die verschiedenen Ambivalenzen der Macht und der Demokratie zu beachten und zugleich eine Sensibilität für ihre Logiken, Relationen und Konfigurationen aufzubringen. Einerseits stellt sich die Frage, wie, wann und wo sich die ihre Ambitionen souveräner Gründung, ihre Auszeichnung eines *Demos* und einer *Kratie* an der *Annahme* der Ungewissheit und Offenheit reiben. Andererseits ist es fraglich, ob Lefort in die Demokratie selbst als eine ideologische *Gewissheit* einträgt: Indem er die Demokratie als adäquate Ordnung der Moderne beschreibt, akzentuiert er deren Korrelation mit dem *Abwesen* des *Einen*. Diese Referenz nimmt die in der Demokratie angelegten Implikationen souveräner Aneignung und Vollendung aber nicht auf, sondern begreift diese stattdessen als Ausdrucksformen des Totalitarismus. Als die Ordnung der Moderne verweigert sich die Demokratie ihrer Ambivalenz und Ambiguität, was wiederum als eine versuchte Abschießung verstanden werden kann. Dieser Vermutung entspricht auch die Selbstverständlichkeit der repräsentativen Ausgestaltung politischer Ordnung, der aber durchaus andere Arrangements und normative Schwerpunkte der Demokratie gegenüberstehen.

Dieses Problem lässt sich in der Unterscheidung zweier Formate der Repräsentation reformulieren: Diese kann einerseits als Modus politischer Ordnung verstanden werden, als Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen*, und andererseits im Sinne eines bestimmten politischen Ordnungsmodells. Einerseits bezieht sich die Repräsentation auf die symbolischen Verweisungszusammenhänge, die der Gesellschaft Rezeption und Referenz erlauben, andererseits meint sie eine spezifische Einrichtung politischer Verhältnisse

334 Dieses komplexe Verhältnis könnte noch ausführlicher ausgebreitet werden, was hier aber nicht notwendig scheint.

nach Maßgabe indirekter Vermittlung. Die repräsentative Ausgestaltung der politischen Ordnung steht in einem konzeptionellen Zusammenhang mit der Disposition im *Ungewissen*: Nur eine ausgehaltene Offenheit vermag einen Rückfall in Totalitarismen zu vermeiden. Aus einer postfundamentalen Position verbietet sich aber diese Kausalität und Relation: Aus dem Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* kann kein obligates politisches Modell abgeleitet werden, weder positiv noch negativ, vermeine diese doch eine Bestimmtheit und Festigkeit des ontologischen Status. Die Übertragung der Mittelbarkeit politischer Setzungen und Relationen auf die Notwendigkeit einer bestimmten politischen Ordnung politischer Stellvertretung bleibt mithin diffizil.³³⁵ Die Korrelation einer politischen Repräsentation und der Notwendigkeit von symbolischen Formen in Folge des *Fehlens* des *Einen* muss somit als versuchte *Verdeckung* verstanden werden, die sich selbst einen Standpunkt über der Einlassung in die *Welt* attestiert. Die Repräsentation vermeint so, einer *wesentlichen* Disposition zu entsprechen und nimmt daneben die Transparenz der ontologischen und die Gestaltbarkeit der politischen Verhältnisse in Anspruch. So angemessen es ist, *Annahmen der kollektiven Identität* einer Gesellschaft als provisorische Versuche zu fassen, so suggeriert doch die Behauptung einer der Moderne adäquaten *Informsetzung* der Gesellschaft eine problematische Unbedingtheit. Kurz gefasst kann keine ontische Situation einer Ontologie entsprechen: Im Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* kann es weder Vorschriften noch einen Anspruch der Effizienz geben. Die Öffnungs- und Schließungsbewegungen gesellschaftlicher *Instituierung* bleiben demgemäß ort- sowie ordnungslos und lassen sich nicht trennscharf einer Sphäre, einer Position oder einer Struktur zusprechen. Wenn also Lefort die Gesellschaft auf Offenheit und repräsentative Institutionen verpflichtet, stellt dies nur einen Versuch unter vielen dar, die Gesellschaft einzurichten und sie mit einem Fundament auszuzeichnen. Zudem muss keineswegs die politische Repräsentation den Bedingungen der Moderne genügen – allein dass sie dies vermag, ist eine Vermutung: Auch wenn Formen direkter Demokratie eher der der Suggestion der kollektiven Verfügbarkeit des Ortes der Macht verfallen sollten, ist auch in diesen Ordnungen eine Akzentuierung des bleibenden *Uneinen*, Unbestimmten und Unfertigen ebenso wie des *Vielen* und Partikularen *zumindest* möglich.³³⁶ Gerade das politische Denken von Castoriadis scheint hier eröffnende Einsichten anzubieten und der im modernen *politischen Imaginären* verschütteten *kollektiven Autonomie* einen Platz zu erkämpfen, ohne dabei dem Totalitarismus das Wort zu reden. Verschieben wir diese Fragen, bis uns die Zivilgesellschaft vor Augen geführt haben. Wichtig ist zu sehen, dass die Verweisungszusammenhänge nicht nur zwischen den Sphären bestehen, sondern auch innerhalb dieser.

335 Wir hatten bei Fraenkel gesehen, dass sich Repräsentation nicht notwendig am *empirischen Volkswillen* ausrichten muss.

336 Trautmann (FPI, S. 98f.) verweist auf eine Ambivalenz der Macht: Gleichzeitig ginge sie von allen und von niemandem aus. Mit der Verortung zwischen Befreiung und Selbstbindung knüpfe Lefort an Tocqueville an. Hinter *singulären Entitäten* wie dem *Volk* oder der *Nation* stehe keine diesseitige Entität, vielmehr müsse sie als Repräsentation eines *Abwesenden* verstanden werden. Dem Gedanken der gesellschaftlichen Selbstschöpfung und dem *empathischen Autonomiegedanken* von Castoriadis stehe Lefort folglich ablehnend gegenüber. (Vgl. FPI, S. 100, Fn. 31) Wichtig ist zu sehen, dass der Entzug selbst im Diesseits bleibt, würde doch jeder Verweis ins Transzendente die Macht idealisieren und damit zugleich auflösen.

2.3.2 Das Widerstehen der Vielen – Im Spiel und Spiegel der Macht

Den Gegenpol zur fixierenden Bewegung der Macht bildet die Emanzipation der Zivilgesellschaft, in der die *Dominanz* beständig infrage gestellt und die Ausweise staatlicher Autorität³³⁷ und Legitimität eingefordert werden. Aus der Sicht der Macht galt es, dass *Viele* zu ordnen, Spannungen aufzuheben und das Verbindende und Verbindliche zu definieren. Die Zivilgesellschaft verweigert sich diesen autoritären Zuweisungen von Totalität und Identität, von Sinn und Relevanz. Sie nimmt einerseits die politische Verantwortung selbst in Anspruch und leugnet die staatliche Befugnis, andererseits bleibt sie im Kontext des Staates, über den allein sie Ordnung, Struktur und kollektive Geltung erlangen kann. Zugleich steht der Absetzung des Staates von der Zivilgesellschaft eine ebensolche Distinktion der Zivilgesellschaft vom Staat gegenüber: Weil die zivilgesellschaftlichen Akteure dem Staat die Kompetenz und Berechtigung absprechen, *ihre* Konflikte darzustellen, rücken sie von seiner Ordnung und seinen Regeln ab, die sie als Zwang erfahren.³³⁸ Beide Bewegungen sind auch logisch verknüpft: Wie ein Unabhängigkeitsbegehren eine Bindung verlangt, von dem es sich löst, geht der Begründung von Ordnung ein Zugeständnis von Autonomie zuvor. Wiederum handelt es sich um einen ambivalenten Zusammenhang aus sich simultan be- und entziehenden Momenten.

»Was Tocqueville³³⁹ übersieht, wir jedoch heute zu betrachten im Stande sind, ist die Anstrengung, die jeweils an dem zweiten Pol, an dem die Gesellschaft versteinert, sich vollzieht oder erneut aufbricht. Diese Anstrengung enthüllt sich in der Erscheinung von Denk- und Ausdrucksweisen, die gerade gegen die Anonymität, die stereotype Sprechweise der Meinung zurückerobert werden: Da wären das Aufkommen von Forderungen und Kämpfe für solche Rechte, die den formalen Gesichtspunkt des Gesetzes außer Kraft setzen, das Aufbrechen eines neuen Sinns der Geschichte und die Entfaltung mannigfacher Perspektiven der Geschichtserkenntnis, bedingt durch die Auflösung der quasi organischen Dauer, die ehemals durch Gebräuche und Traditionen bestimmt wurde. Letztlich wächst die Heterogenität des gesellschaftlichen Lebens als Kehrseite der Beherrschung des Individuums durch Staat und Gesellschaft.« (FD, S. 291)

337 Im Sinne des Ansehens, der Anerkennung ebenso wie Berechtigung und der Urhebererschaft.

338 Auch Wagner weist darauf hin, dass die Macht unter einem permanenten Legitimationsdruck steht, den sie nur mit einer »glaubhaften Erklärung der Funktion, die sie für die Identität und die rationale Ordnung der Gesellschaft insgesamt erfüllt« (BFP, S. 27), abbildern könne. Sie verdecke ihre Partikularität durch einen Verweis auf ihren Dienst an einem *gesamtgesellschaftlichen Ideal*, ohne dass sie so eine transzendente Instanz beanspruchen würde.

339 Anm. TB: Lefort wie auch Gauchet lassen sich an verschiedenen Stellen differenziert auf Tocquevilles Denken ein. Seitens Gauchets (1990a) findet sich ein Aufsatz in dem Sammelband Rödels, dem eine Vielzahl anderer Einlassungen gegenüberstehen, die allerdings einer Übersetzung harren. In Hinsicht auf Lefort (FEF) kann auf einen Aufsatz über Tocquevilles *Demokratie in Amerika* verwiesen werden, der von Macey ins Englische übertragen wurde. Bilakovics (2013) bemüht sich um die Klärung der Möglichkeit *demokratischen Despotismus* im Vergleich Leforts und Tocquevilles. Zu Tocqueville selbst siehe die Arbeiten Brogans (2006), Schösslers (2014) und Wolins (2003) sowie den Sammelband von Bluhm und Krause (2016).

Die staatliche Repräsentation des Konflikts reibt sich an der Eigenständigkeit und Selbstbehauptung der Zivilgesellschaft. Gegenüber der stellvertretenden Darstellung, Veräußerung und Übertragung sozialer Antagonismen wird ein heteronomes Potential postuliert, aus dem sich das emanzipative Aufbegehren und die Reklamation politischer Autonomie speist. Auch wenn beide Bewegungen der Zivilgesellschaft eignen, so entspricht die repräsentative Aufhebung des Konflikts doch eher der *Teilung*, wogegen sich die Autonomie diesem Bezug verweigert. Eine Verselbstständigung zivilgesellschaftlicher Resistenz ist indes problematisch und offenbart Defizite politischer Repräsentation. Die Frage ist nun, wie Lefort den Konnex zwischen zivilgesellschaftlichen Akteuren und der politischen Bühne, ihrer Darstellung (inhaltlich und formal) und Darstellern, fasst. Einen Hinweis gibt die Herleitung von Defiziten aus der politischen Transformation: Da nicht alle sozialen Spannungen von der Bühne aufgegriffen würden und der Staat zur Verkrustung, zum Festhalten am Status quo und zur Bevorteilung der Machthabenden neige, mindere sich das Potential an Sensibilität und Responsivität und gefährde die Aufnahme und Aufhebung *faktischer* sozialer Spannungen, womit sich sozialer Protest als ein Signal verschleppter dramaturgischer Erneuerung lesen lässt. Hier versteckt sich wiederum die Annahme eines *realen* Potentials der Gesellschaft: Einerseits kann sich die Gesellschaft nur indirekt wahrnehmen und ihre Identität nur über den Staat stiften, andererseits können sich *in* der Gesellschaft Verschiebungen und Veränderungen ergeben, die eine Reaktion auf Seiten der Dramaturgie nötig machen. Die Frage wäre dann, wie die Zivilgesellschaft es vermag, diese Unstimmigkeit in der staatlichen Darstellung überhaupt wahrzunehmen. Andererseits könnte der Entzug politischer Kompetenz, mithin die Teilung selbst, dem Selbstbestimmungsbedürfnis im Wege stehen.³⁴⁰ Wenn Demokratie mit dem emanzipatorischen Begehren souveräner Autonomie verbunden wird, ist offen, ob wir artikulierten Protest als Hinweis auf Mängel der Aufhebung, der Dramaturgie und Inszenierung verstehen oder als Anzeichen politischer Souveränität lesen.³⁴¹ Auf Leforts Verständnis dieser emanzipatorischen und egalitären Bewegungen kommen wir zurück. Halten wir zunächst die Unterscheidung zweier Modelle fest, wobei das erste im liberalen Sinne die Hoheit und Einhegung des Repräsentationsmodells betont, das zweite im Sinne Gramscis den Kampf der zivilgesellschaftlichen Kräfte gegen die *Hegemonie*.

Die Macht und die Zivilgesellschaft stehen, wenig überraschend, in einem ambivalenten Verhältnis: Beide Momente müssen einerseits ihren Zusammenhang, ihre *Übereinstimmung* und ihren Konnex behaupten, und andererseits auf einer Distanz, einer Enthebung und Fremdheit bestehen. Die Repräsentation tritt als Struktur und Verfahren

340 Die Zivilgesellschaft strebt einerseits nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit, und bleibt andererseits auf die Vermittlung staatlicher Bezüge verwiesen. Zugleich sind der Teilung Aspekte der Mit-Bestimmung, der Teilhabe und -nahme eingeschrieben, die wir weiter unten deutlicher herausheben werden.

341 Das Verständnis der emanzipativen Bestrebung darf dabei nicht dem Spiel und dem Personal der Bühne überlassen werden: »Unserer Ansicht nach geht es hingegen darum, diese Kämpfe von der Hypothek zu befreien, mit der die zur Macht strebenden Parteien sie befrachten. Hervorgehoben muß dagegen die Idee einer Gesellschaftsveränderung durch solche Bewegungen, die ihre eigene Autonomie zum Ziel haben.« (MP, S. 273)

zwischen beide Momente, das Repräsentierte und die Repräsentierenden sind aufeinander bezogen und zugleich räumlich unterschieden. Ihre Verknüpfung ist nicht reibungslos, sondern begreift neben gegenseitigen Affirmationen und Adaptionen auch Limitationen und Sanktionen ein: Wie die Repräsentanten genötigt sind, die *Vielen* und ihre *realen* Brüche darzustellen, ohne diese steuern zu können, ist den Repräsentierten selbst ein Zugang zur Bühne verwehrt, ihnen ist politische Teilhabe einzig vermittelt in der repräsentativen Aufhebung möglich.³⁴² Im Bezug beider Momente richtet sich ein Spiel von Verweisen ein, in welchen die Inszenierung keine Entsprechung einer Wirklichkeit, Ganzheit noch Vollständigkeit mehr verbürgen kann und die Stiftung des *Einen* eine symbolische Geste bleibt. So enthebt sich die Bestimmung der *faktischen* sozialen Spannungen beiden Momenten und entstammt eher einer ambigen, unentschiedenen Vermittlung.

*

Wie die Setzung der Macht bezieht sich die Resistenz der Zivilgesellschaft auf einen politischen Raum, dessen Definition (Gestalt und Grenzen) jedoch diffus und fragil bleibt. An den Versuchen staatlicher Abschließung kondensiert sich ein emanzipativer Widerstand, der explizit als Negation der Macht auftritt und implizit in ihren Bezügen verbleibt. Die Komplexität der Verweise, die Adaption und Abgrenzung, Öffnung und Schließung, die sich zwischen den Sphären einrichtet und in einem steten Ringen verbleibt, lässt sich ebenso an der ambivalenten Ausrichtung des Rechts nachvollziehen, das zwischen universalen Prinzipien und der konkreten Kodifizierung steht und den Momenten der *Instituierung* als vermittelnder Bezug dient. Die Rechtsverhältnisse könnten sich weder ab- noch Widerstände vollständig ausschließen und blieben so in einer Offenheit: Das geltende Recht verlange einerseits nach unbedingter, kollektiver Verbindlichkeit und widerspruchsfreier Akzeptanz, und werde andererseits permanent herausgefordert (und aktualisiert). In der Spannung zwischen der Autorität der Setzung und der Emanzipation des Widerstands könne sich zugleich eine *stillschweigende Übereinkunft* (MP, S. 262f.) der beiden Momente einrichten.

Den Versuchen der Macht, die *kollektive Identität* der Gesellschaft zu bestimmen, steht die Einforderung von Differenz und der Anerkennung des Differenten durch politische Bewegungen und zivilgesellschaftliche Akteure entgegen: »Sie [die politischen Bewegungen – TB] werden ständig von dem Anspruch angetrieben, daß die Bestrebungen der Minderheiten

342 Die Repräsentanten sind beständig mit der Skepsis und der Resistenz der *Vielen* konfrontiert, sie können diese *gegenhegemonialen* Potentiale weder auffangen noch befrieden, sondern sich nur dem Protest einseitig öffnen und hoffen, dass die *Vielen* ihnen glauben, die Spannungen Ausdruck im politischen Wettstreit finden und sich nicht zu einer *Gegenhegemonie* formieren. Eine mögliche Lösung wäre die Transformation sozialer Bewegungen in institutionalisierte Strukturen, in denen es dann Akteuren möglich wäre, *authentische* Konflikte in die Macht eintragen. Zur Bedingung hat diese Aufnahme die Anerkennung der institutionalisierten Politik und die Kontinuität der sozialen Anbindung der Bewegungen. Die Prozesse der Institutionalisierung der Grünen und des Bündnis 90 wären zu untersuchende Beispielfälle. Bei den Grünen und ihren Schwerpunkten der Ökologie und des Pazifismus zeigt sich schon oberflächlich, dass die Authentizität durchaus ambig, fluide und fragmentiert sein kann.

oder einzelnen Bevölkerungskategorien gesellschaftlich anerkannt werden.«³⁴³ (MP, S. 269) Gerade weil die Macht dem *Abwesen* des *Einen* ausgesetzt bleibt und ihre Autorität dem *Vielen* entnimmt, vermag sie den partikularen Bewegungen ihre Relevanz und ihre politische Qualität nicht abzuspochen. Um ihre eigene Distanz zum *Einen*, Allgemeinen und Ganzen zu überbrücken, beziehen sich die Bewegungen wiederum auf den Staat und dessen Setzungen: Zwar könnten die Selbstverständnisse dieser Bewegungen durchaus variieren, aber

»trotz ihrer Vielfalt ähneln sich die Initiativen der Minderheiten darin, daß sie in scheinbar paradoxer Weise die Idee einer Legitimität mit der Vorstellung einer Besonderheit verbinden. Diese Verbindung ist, ungeachtet der jeweiligen Beweggründe und Auslösebedingungen der Minderheitenproteste, ein Beleg für die symbolische Wirksamkeit des Rechtsbegriffs. Demgegenüber sind auf Interessen beruhende Forderungen ganz anderer Art.«³⁴⁴ (MP, S. 270)

Die sozialen Proteste³⁴⁵ zeichneten sich durch den genuinen Bezugspunkt eines *Rechtsbewusstseins* aus, das ebenso durch die Anerkennung der Geltung und Autorität des Rechts wie durch ein expansiv-transgressives Moment gekennzeichnet ist, das über das gegebene Recht hinaus will und hierfür auf tiefer liegende, zugleich auch vom geltenden Recht in Anspruch genommene Prinzipien, Ideale und Werte rekurriert.³⁴⁶ Das *Rechtsbewusstsein* beziehe sich auf eine kulturelle Normativität, die sich in demokratischen Gesell-

343 Das erneuernde Moment zivilgesellschaftlichen Protests ist angesichts der Abschließungstendenzen der Machtsphäre relevant: »Doch bestärkt uns diese Schlußfolgerung lediglich in der Überzeugung, daß sich nur aus dem Schoße der Zivilgesellschaft heraus, unter dem Zeichen des unbestimmten Erfordernisses, Anerkennung der Freiheiten und des wechselseitigen Schutzes ihres Gebrauchs, eine Gegenbewegung behaupten kann, die jener Dynamik entgegenwirkt, die die Staatsmacht immer schneller ihrem Ziel entgegenreibt.« (MP, S. 271)

344 Die Bezugnahme auf Menschenrechte ermögliche die Referenz, Reverenz und Konzentration zivilgesellschaftlichen Protests und die Loslösung aus dem Gesetzten. (Vgl. MP, S. 262)

345 Die Formen sozialen Widerstands lassen sich somit nach dem Grad der Universalisierbarkeit ihrer Ansprüche unterscheiden. Das autorisierende Prinzip hinter den Forderungen *egalitärer* Proteste sei die Gleichheit, mithin ein Anspruch auf Gleichberechtigung und Gleichbehandlung. Diese Proteste legitimierten sich über eine Besonderheit, die sie den anderen *Teilen* ebenso zuständen. *Interessengeleiteten* Proteste begegnet Lefort dagegen mit Skepsis, ginge diesen jenes universalistische Prinzip doch ab. Ihrem Fokus auf *Interessen* fehlen Verweise auf universale, egalitäre und kommunale Horizonte, sie blieben partikulare und egoistische Wünsche von Minderheiten.

346 Das Recht wird vom gesellschaftlichen Widerspruch nicht als hegemoniale und heteronome Setzung des Staates aufgegriffen, sondern kann ihm als positive Referenz dienen, auf die sich der Staat selbst stützt und von dessen Geltung er nicht abrücken kann. Würde der Staat die Autorität der Prinzipien hinterfragen, könne er sein Recht in der Folge nur noch als partikulare Willkür auffassen: »Wenn das Recht gegen die Bestrebungen der Staatsgewalt, ihren Imperativen gemäß über ihren Machtzuwachs zu entscheiden, geltend gemacht wird, wird diese nicht frontal angegriffen. Vielmehr attackiert es sie auf versteckte Weise. Und indem es sie sozusagen umgeht, rührt es gerade an jenes Zentrum, aus dem es die Legitimation seines eigenen Rechts auf die Zustimmung und den Gehorsam aller schöpft. Was es also zu denken gilt, ist der Sinn jener Konflikte, die gleichzeitig das Faktum der Macht wie auch die Suche nach einem neuen Bewußtsein der Differenzen im Recht voraussetzen. Diese Konflikte sind zunehmend kennzeichnend für die modernen demokratischen Gesellschaften.« (MP, S. 270) In den Worten Mouffes beruft sich also die Gegen-Hegemonie auf die Selbstausweise der Hegemonie und kann so ihre

schaften von der unbedingten *Autorität* geltenden Rechts löse und stattdessen die *symbolische Dimension* des Rechts akzentuiere: So verweise das *Rechtsbewusstsein* einerseits auf Prinzipien, die öffentlich anerkannt seien und die sich gleichzeitig nicht von konkreten Ordnung einhegen oder in Kodizes final übersetzen ließen; andererseits würde sich die *Leere des Ortes der Macht* auf die Gesetze verlängern und die Legislative dem kollektiven Ganzen überantworten, das sich selbst in seinen Gesetzen bestimme und wahrnehme.³⁴⁷ Die Unvollkommenheiten der Setzungsversuche der Macht werden von der Zivilgesellschaft offengelegt und Defizite des institutionalisierten Rechts reklamiert. Zugleich bleibe die Zivilgesellschaft an die politische Ordnung des Staates gebunden, widersetzt sich doch ihr Idealismus und Rigorismus unbedingter Prinzipien konkreten Manifestationen. Die Differenz zwischen dem konkreten Recht und dem *Rechtsbewusstsein* sei zwar irreduzibel, problematisch werde sie erst ab einer bestimmten Intensität. Im Regelfall schlage ihre Reibung nicht in eine Unterminierung und Delegitimierung des konkreten Rechts um, sondern sei ihr als Impulsgeber und Resonanzkörper beigeordnet.³⁴⁸

Das Recht verweist nach Lefort nicht also einseitig auf die Macht, sondern dient auch der Zivilgesellschaft als positiver Anknüpfungspunkt. Auch wenn die Kodifizierung und die Durchsetzung des Rechts an den Staat gebunden bleibe, könne es der Zivilgesellschaft als Motiv und Grundlage ihrer Ansprüche dienen.³⁴⁹ Dies kann letzterer einerseits gelingen, indem sie die politische Repräsentation des *Vielen* akzentuiert: Um ihre Rechtssetzung zu autorisieren, müssten sich die Inhaber der Macht (auch) auf die partikularen Interessen berufen, denen nachzukommen sie behaupten. Gerade weil der Staat sich in seinem Selbstverständnis als Repräsentant der Pluralität geriert, können die *Vielen* just diese Entsprechung einfordern und auf ihre Präsenz und Relevanz dringen. Der Staat muss das Recht einerseits verobjektivieren und seiner alleinigen Verfügung unterstellen, andererseits bleibt er in seiner Gesetzgebung stets auf das *Viele* als *Autor*, Motiv und Ursprung verwiesen und muss deren Ansprüche zumindest anerkennen.³⁵⁰ Andererseits stellt sich der Staat in den Horizont der universellen Prinzipien, Normen und Rechte und inszeniert sich als deren Garant. Auch diesen Anspruch nimmt die Zivilgesellschaft

Einsprüche als eigenen Willen der Hegemonie formulieren. Die Hegemonie wiederum kann sich nur zum Preis der Unterminierung ihrer eigenen Geltung den Forderungen entziehen.

347 Im Rechtsbewusstsein ließe sich ein Potential an Teilhabe finden, welches sich von der Absetzung des institutionalisierten Rechts unterscheide. (Vgl. MP, S. 265)

348 Auch in stabilen politischen Ordnungen und Rechtsverhältnissen kann es demnach im Einzelfall zu derartigen Umschlägen kommen.

349 Gauchet verweist auf integrative Bezüge des kollektiven Rechts, die Räume und Zusammenhang (räumlich und sinnlich) stiften: »Denn das Außen, auf das die Macht hinweist und von dem aus das gesellschaftliche Ganze Sinn und Gestalt des Ganzen annimmt, muß als Ort des Gesetzes bezeichnet werden. Ein Ort, von dem aus gesehen ein gemeinsames Maß zwischen den Menschen existiert, insofern ihr kollektives Leben sich nach Maßgabe einer Regel entwirft. Wenn es ein Gesetz für die Menschen gibt, so nur, weil sie ihr Tun in bezug auf das Tun der anderen denken. Die Regel ist genau das, was die Vermittlung und die wechselseitige Durchdringung der verschiedenen Aktivitäten der Individuen sichert.« (TE, S. 229f.)

350 Der Sphäre des Staates ist zugleich ein beharrendes, regressives Moment und infolge ihrer Responsivität gegenüber gesellschaftlichen Antagonismen auch ein progressives Moment eingeschrieben. Diese Ambivalenz garantiere Stabilität bei gleichzeitiger Abschöpfung und Transformation der zivilgesellschaftlichen Dynamik.

auf, stellt der Normativität universeller Prinzipien eine *Faktizität* gegenüber und reklamiert eine politische Reaktion. Gerade weil die Menschenrechte (wie die Gleichheit aller) zum normativen Fundament des Staates gehören, können sie von der Zivilgesellschaft eingefordert werden.³⁵¹ Zugleich dient die Berufung auf die Menschenrechte auch der Zivilgesellschaft als universale Extension ihrer partikularen Eingaben.³⁵²

Auch wenn die Macht zugleich auf ihrer Distinktion und Autorität bestehen und sich als Garant des *Einen* behaupten muss, darf sie sich den Eingaben und Forderungen der Zivilgesellschaft nicht verweigern.³⁵³ Dieses verwiesen auf gesellschaftliches Konfliktpotential, das noch keinen Eingang auf die politische Bühne gefunden habe und somit ein Defizit politischer Repräsentation anzeige.³⁵⁴ Ignoriere der Staat die dramaturgische Innovation der Zivilgesellschaft, dann verkenne er zur Politisierung strebende soziale Konflikte und schließe sich gegenüber *realen* Veränderung ab, konterkariere seine Funktion (der Repräsentation) und delegitimiere letztlich seine Autorität.³⁵⁵ (Vgl. MP, S. 266) Eine Destabilisierung sei nicht das eigentliche Ziel des zivilgesellschaftlichen Protestes, diese sei eher die Folge der Verweigerung staatlichen Institutionen, die Veränderungen wahrzunehmen, anzuerkennen und zu übersetzen. Die Proteste positionierten sich von sich aus ebenso wenig *außerhalb* des Rechts, sie bezögen sich auf geltende Normen und richteten ihre Forderungen an entsprechende politische Institutionen. Zugleich hemmten die Selbstidealisierung und Distinktion der Macht ihre Rezeptivität und Responsivität. Auf der einen Seite steht demnach die Hypostase der gesetzten Ordnung, die sich gegen Veränderungen und äußere Einflussnahmen abschirmt; auf der anderen Seite steht das *Begehren* der Zivilgesellschaft, die Defizite des institutionalisierten Rechts mit Bezug auf *übergeordnete* Prinzipien behauptet und dessen Anpassung und Korrektur verlangt.³⁵⁶ (Vgl. MP, S. 267f.) In dem komplexen Konnex zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft, zwischen den Versuchen der Abschliefung und der Öffnung, richtet sich

351 Als Beispiele von Rechten, die der Staat eigentlich zuzugestehen widerstrebe, nennt Lefort (MP, S. 263) das Recht auf Streik, Arbeit und soziale Sicherheit. Wenn wir an den sogenannten *Bundestrojaner* denken, scheint ebenso das Recht auf Privatsphäre zumindest von ähnlichen Tendenzen betroffen.

352 Die Universalität der Menschenrechte ermöglicht die Loslösung zivilgesellschaftlicher Stellungnahmen aus der staatlichen Vermittlung. Wie wir bei Rawls und Habermas sahen, geht mit der Ausrichtung am Allgemeinen die Schwierigkeit einher, konkrete Entscheidungen und kollektive Setzungen zu begründen. Wenn die Menschenrechte demnach als Bezugspunkt der Zivilgesellschaft dessen Eigenständigkeit zu garantieren vermögen, sind die Aspekte kollektiver Gestaltung und Verbindlichkeit umso diffiziler.

353 Auch Lefort (R, S. 79) verweist auf den prinzipiellen Anspruch demokratischer Ordnungen, die Meinung eines Jeden anzuerkennen, zu berücksichtigen und einen Ausdruck zu verleihen.

354 Gleichwohl gäbe es Einzelfälle von Konflikten, die sich nicht politisch verallgemeinern oder umsetzen ließen.

355 Selbstredend sind diese Protestartikulationen in der Regel nicht gesellschaftsumfassend, sondern limitierte und partikulare Phänomene. Gleichwohl könnten sie in summa doch Ordnungsverhältnisse destabilisieren.

356 Infolge der gesellschaftlichen Veränderung, bekundet durch die zivilgesellschaftliche Protestartikulation, entstehe ein Legitimitätsdefizit des konkreten Rechts: Wenn dessen Rechtfertigung weder über die Repräsentationsfunktion noch über die Berufung auf höhere Prinzipien möglich ist, dann bliebe nur noch die Objektivierung des Status quo und die Einhegung gesellschaftlichen Aufbegehrens über Demonstrationen des staatlichen Gewaltmonopols. Diese beiden Quellen von

mit dem Recht ein ebenso komplexer Bezugspunkt ein, der zwischen positiven und negativen sowie konkret-partikularen und abstrakt-universaler Referenzen schwankt. (Vgl. MP, S. 264)

*

Das Verhältnis der Zivilgesellschaft zum Raum und zur Logik der Macht ist komplex: Einerseits offeriert die Macht einen Kontext, *in* dem und *über* den sich die zivilgesellschaftlichen Akteure verorten. Die staatliche Ordnung dient dem *Vielen* als Struktur, Motiv und Objekt, sie entzieht der Zivilgesellschaft Konfliktpotentiale und ermöglicht ihr kollektive und partizipative Bezüge. Wie die *gegenhegemoniale Herausforderung*³⁵⁷ der Zivilgesellschaft in die *Instituierung* eingelassen bleibt, ist sie an die Garantien der Macht gebunden, da ihr selbst weder die Aufhebung ihrer Teilung und Pluralität noch die Stiftung des *Einen* und Ganzen aus sich selbst möglich ist. Der *äußere* Bezugspunkt der Macht versichert der Zivilgesellschaft ihre Identität und erlaubt ihr die Einnahme einer Position über der reinen Differenz. Trotz ihrer Distinktion vermitteln sich beide Räume in diesem Angebot des *Einen*:

»Zugleich soll aber das von der Macht beanspruchte und proklamierte Wissen über die Totalität jene mit der Zivilgesellschaft versöhnen und in einer engen Einheit verschmelzen, mit einer Zivilgesellschaft, die nun ihrerseits von den Antagonismen befreit ist, von denen sie zunächst zerrissen wurde.« (ÜdD, S. 105, vgl. FD S. 295)

Entgegen der Ausrichtung an den Kontexten entzieht sich die Zivilgesellschaft zugleich den Setzungen und Ansprüchen der Macht und akzentuiert ihre unabhängige Position und Ambition: In den versuchten Bestimmungen des Staates sieht die Zivilgesellschaft heteronome und hegemoniale Impeti, gegen deren Ordnung, Disziplinierung und Diskriminierung sie sich verwahrt.³⁵⁸ Die Macht wird als etwas Fremdes und *Anderes* er-

Legitimität und Autorität sind in enge Grenzen verwiesen, zumal sie dem Wesen moderner Demokratie widersprechen.

357 Ein Begriff, den Lefort nicht verwendet, der aber die zivilgesellschaftlichen Interpretationsbestrebungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit passend beschreibt und daher Verwendung finden soll.

358 Leforts (DnU, S. 52) Essay über die im Mai 1968 geschlagene *Bresche* akzentuiert die erstarrenden Momente der Macht, welche die zivilgesellschaftliche Teilhabe zu überformen und stillzustellen versuche. Dies zeige sich nicht nur an den damaligen Ereignissen, sondern ebenso in den Bestimmungsversuchen der *Wahrheit* des Vergangenen im Zuge des Jubiläums. Diesen Festschreibungen der Macht entgegen müsse sich eine *Entzifferung* des konkreten politischen Horizonts der studentischen Initiative die Kontexte von *Repression* und Stagnation wieder aneignen. (Vgl. DnU, S. 57f.) Die Evidenz und Originalität von sozialen Hierarchien, von Zuteilung von Macht und Ohnmacht, müssen als Abschliefungsversuche der Macht begriffen werden. (Vgl. DnU, S. 63) Zugleich könne im Ereignis des Mai die Erfahrung eines gemeinsamen *Machthandelns* (Scheulen) nachvollzogen werden, einer kooperativen Teilhabe an einer gemeinsamen Öffnung und der Eröffnung eines Gemeinsamen, die beide, das *Ko* und das *Werk*, konvergieren und konvergieren. Diese Verknüpfung von Macht und Kooperation verbindet Lefort mit Arendt, wie Scheulen (EuG, S. 16f., auch S. 12f.) verdeutlicht. Das Schlagen der *Bresche* gleiche dem *Anfangen*, dem »kreatürliches« *Beginnen*« (EuG,

fahren, ihre *objektiven* Einsichten in das Wissen, das Wahre und das Rechte verlieren an Glaubwürdigkeit, Legitimität und Geltung.³⁵⁹ Im Verhältnis der Zivilgesellschaft zur Macht sind beide Bewegungen, der Be- wie der Entzug angelegt, ohne das eine hervortreten würde oder sich als Wesentliche oder Ursprüngliche deklarieren könnte.

Die Frage ist, ob die *gegenhegemoniale* Profilierung der Zivilgesellschaft auch auf die politischen Institutionen, die Repräsentation und die politischen Verfahren der Macht ausgreift. Entscheidend ist es hierbei, ob die zivilgesellschaftlichen Proteste inner- oder außerhalb des institutionellen Rahmens formuliert werden: Einerseits verorten sich die sozialen Bewegungen außerhalb des politischen Repräsentationssystems und zeigen eine ungenügende Übersetzungsleistung dieser Institutionen an. Zugleich hebt Lefort die bleibende Orientierung zivilen Protestes an der institutionalisierten Ordnung und dem gesetzten Recht hervor: Die Opposition der sozialen Bewegungen begnüge sich mit einem punktuellen Reform- und Korrekturbegehren, ihr Abstand von den staatlichen Setzungen begrenze sich auf einzelne Fälle und tangiere nicht die Autorität der Rechtsordnung.³⁶⁰ So wie die Petitionen nicht die Aufhebung der Geltung des Rechts bezwe-

S. 17) und der Loslösung aus Bindungen. Siehe zu Arendt und dem *Beginnen* auch eine Arbeit Marcharts (2005).

Autonomie und Emanzipation lösen sich von politisch-programmatischen Ansprüchen und genügen sich darin, der Autorität, dem Gesetz und der Macht zu widerstehen. (Vgl. DnU, S. 48f.) Gerade weil der Protest ohne Hierarchie, ohne Struktur, Ordnung und Plan war, konnte er sich dem Einfluss der Macht entziehen und Rekurse auf Ursprünge, Gründe sowie subjektive oder objektive Positionen vermeiden. In der *Wahrheit eines Augenblicks* entfiel die Bindung an einen *Auftrag* ebenso wie die Notwendigkeit der (äußeren) *Legitimation*. (Vgl. DnU, S. 51) Die Assoziation bildete sich um eine unmittelbare, für sie fassbare Aufgabe, »deren Ziel sich vorzustellen sie nicht versuchen, die aber durch die von ihr implizierte radikale Infragestellung der spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft revolutionär ist.« (DnU, S. 59) Der Macht wurde keine bessere entgegengestellt, sondern in ihrer Verdeckung offenbart und so die Gesellschaft über ihre Selbsttäuschung aufgeklärt und motiviert. (Vgl. DnU, S. 71) In seiner Relektüre seines Essays zwanzig Jahre später nimmt Lefort (R, S. 90f.) es als Mangel wahr, neben dem Pol der *wilden Demokratie* nicht auch das rezeptive Moment der Macht, die Aufhebung des Antagonismus, besprochen und so die Offenheit des Staates für Erschütterungen unterschätzt zu haben. Lefort stellt der Affirmation des Pluralen einen Pol der Macht gegenüber, von dem sich diese absetzt und mit dem sie sich formiert. Die beanspruchte Grund- und Selbstlosigkeit des zivilgesellschaftlichen Widerstands, seine Unbedingtheit und Unabhängigkeit, bleibt als versuchter Selbstausweis Teil der gesellschaftlichen *Informsetzung*. Demokratie integriere als politische Ordnung die Uneinigkeit als Konflikt und ermögliche eine Selbstöffnung der Gesellschaft auf ihr zersplittertes Selbst. Zugleich ist der Ordnung selbst, ihren Komponenten und Strukturen das *Eine* irreduzibel entzogen. Weiterführend: Abensour 2012a und 2012b sowie Marchart 2013b.

359 In der Varianz der Bestimmung des *Faktischen* zeigt sich die Bindungskraft des Staates: Je ungenügender die Aufnahme gesellschaftlichen Konfliktmaterials durch den Staat ausfällt, umso ausgreifender sollte sich die autonome Bestimmung der Wirklichkeit durch die Zivilgesellschaft ausnehmen.

360 Auch die Öffentlichkeit vermag sich nicht aus der Eingelassenheit in die Spannung der Teilung zu lösen. Wenn Wagner die Diskursöffentlichkeit Habermas' mit dem Ansatz Leforts verbinden will, wäre es nötig, die Bindungsmechanismen öffentlicher Diskurse zu bestimmen. Auch diese bedürfen der Kontexte der Macht.

cken, so markiert ziviler Ungehorsamen eine Ausnahme, die die Regel schützen will.³⁶¹ Die emanzipatorische Herausforderung der Ordnung bestätigt diese zugleich, auch weil die sozialen Bewegungen ihrer Anerkennung bedürfen: Ihre Reformanregungen verlangen die Fortdauer der Geltung, Autorität und Würde des Rechts. In der Logik der Absetzung hingegen treten die Heteronomie, Exklusion und Diskriminierung staatlicher Bestimmungen hervor, die positiven Anschlüssen entgegenstehen: Aus der Sicht zivilgesellschaftlicher Akteure setzt sich die Macht über sie hinweg und entmündigt sie, die staatliche Beanspruchung von Allgemeinheit und Objektivität kaschiert nur deren Willkür, die politischen Stellvertreter stehen nicht für sie ein und ihre Ordnung schlägt um in eine Repression. Die Autonomie des Sozialen entzieht dem Staat die Kompetenz und die Autorität kollektiver Bestimmung. Ihr normativer Horizont universaler Prinzipien trägt die Proteste über konkrete politische Ordnungen hinaus und lässt eine Beruhigung und Einhegung kaum noch zu. Der Absetzungsbewegung selbst fehlen Hemmnisse ihrer Radikalisierung, zugleich steht sie mit der Logik und dem Raum der Macht in einem symbolischen Verweisungszusammenhang, die Ordnung des/r *Vielen* bleibt im Spiegel der Macht. Auch die Bindung beider Momente an eine *Instituierung*, mit der die Bildung bestimmter Bezüge des *Ko* einhergeht, schränkt ihre Divergenz wiederum ein. Die Setzung der Macht und die Auflösung der Emanzipation sind beide bestimmten Kontexte und kollektiven sowie kommunalen Bezügen ausgesetzt, aus denen sie sich nicht zu lösen vermögen.³⁶²

361 Die Debatte des zivilen Ungehorsams war in einer bestimmten Zeit (Anti-AKW-Bewegung, Aufrüstungsfrage usw.) höchst aktuell, siehe Habermas (1985) und Dubiel, Frankenberg und Rödel (1989). Im Zuge der Proteste um *Stuttgart 21* (Vgl. Nagel 2016) und *occupy* (Vgl. Azzellini/Sitrin 2014) kam eine, zumindest bislang, überschaubare Renaissance dieser Diskussion auf. Siehe allgemeiner zum politischen Protest Della Portas (2015).

362 Cohen (2013) hebt die Korrelation und -variation von Demokratie und Menschenrechten hervor, die in ihrer Affirmation politischer Emanzipation konvergierten. Das Verständnis der Menschenrechte Leforts bietet nach Cohen den Vorteil, weder dem liberalen Individualismus noch dem Vorwurf ideologischer Abhängigkeit Seitens des Marxismus zu entsprechen und den Menschenrechten stattdessen ein eigenständiges *Register* und eine genuine Logik zuzuerkennen. Wie die Demokratie markierten die Menschenrechte eine *Reaktion* auf die Gegenwart der Teilung und Unsicherheit und eine Aktualisierung von *Freiheit und Kreativität*. In den Menschenrechten drücke sich ein genuines politisches Bedürfnis aus, das sich im Moment ihrer Deklaration *präsentiere*. Die Präsenz der Menschenrechte und ihre politischen Implikationen führten zu einer Neuordnung des politischen Raums wie sie eine neue symbolische Referenz im Sinne eines *Legitimationsprinzips* einführten. (Vgl. ebd. 127f.)

Einerseits richte sich mit den Menschenrechten, speziell inform politischer Partizipations- und Kommunikationsrechte, ein Raum *politischer Öffentlichkeit* ein, der sich aus der Bindung der Macht löse und qua eigener universal-abstrakter Autorität sowohl Menschenrechtsverstöße (*injustice, oppression, arbitrary governmental practices, and so on*) anprangere als auch die *Beteiligung* und *Verantwortung* am *öffentlichen politischen Leben* einfordere. (Vgl. ebd., S. 128 – 131) Lefort löse sich hierbei von einem *atomistischen*, individuellen Verständnis der Menschenrechte und betone deren kooperative Anlage positiver Freiheits- und Partizipationsrechte. Die Allgemeinheit und Unbedingtheit der Menschenrechte ermöglichten die Entbindung aus staatlichen Vorgaben und mit dieser die Inanspruchnahme einer eigenständigen Position und Geltung. Neben diesem *Zirkulationsraum politischer Ideen* seien die Menschenrechte auch in einem weniger abstrakten Sinne politisch: Die *Erklärung* und *Mobilisierung* von Rechten, ihre konkrete Behauptung und Einforderung setzt sie in bestimmte Kontexte politischer Ordnung und Gestaltung: Um ihre Kritik zu platzieren, ist sie an

Die zivilgesellschaftlichen Proteste stehen ebenso unentschieden zwischen Konvention und Konfrontation wie zwischen universalen und konkreten Horizonten: Wie sie die staatlichen Setzungen ablehnen und bestätigen, schöpfen sie ihre Motivation und Legitimität sowohl aus dem gegebenen Recht wie aus abstrakten Prinzipien. Wenn wir nun mit Lyotard (1977) das Auseinanderfallen politischer Identitäten und Ordnungen in eine unüberschaubare Pluralität bedenken, und zum anderen die vielfachen und vielgestaltigen politischen wie rechtlichen Ebenen und Relationen (von kommunal über europäisch

die Ausübungsweise der Macht verwiesen, ohne zugleich deren Einflussbereich zu obliegen. Drittens wären Menschenrechte und Demokratie in Hinsicht des Symbolischen verknüpft: Beide teilen die Ungewissheit, die Offenheit und das Fehlen jeder Definition und Perfektion. Die Erklärung der Menschenrechte markiere einem Prozess, in dem es weniger um die Kohärenz der Rechte als um ihre Realisierung mit ihrer Deklaration geht. Mit Arendt könnte man von der Artikulation des *Rechts auf Rechte* sprechen. Cohen lässt hier einen relevanten Unterschied beiseite, der nicht im *Fehlen des Einen* und der daraus resultierenden Ungewissheit besteht, sondern in der *Präsentation*: Wenn die Demokratie als fallibles Provisorium auftreten kann, müssen Menschenrechte ihre Allgemeinheit, Autorität und Geltung *unbedingt* einfordern. Die Menschenwürde kann sich nicht als offenes Experiment begreifen, als zum Scheitern verurteilter Versuch. Ihr symbolischer Zusammenhang hebt die Differenz der Konditionen ihrer Realisierung nicht auf.

Cohen geht es nicht um den Konnex der Momente der *Instituierung*, in dem der Bezug emanzipativen Aufbegehrens und der Kontexte der Ordnung offengelegt würde. Die Abstinenz und Latenz der Macht resultiert aus Cohens spezifischen Fokus, in dem die emanzipativen Aspekte hervortreten und die Zivilgesellschaft einen Status der Autonomie, -logie und -matie erlangt. Infolge der Gleichsetzung von Demokratie und Emanzipation wird die Macht zu einem externen Faktor demokratischer Praxis, deren Bestimmungsversuche der Zivilgesellschaft als Motiv, als Grund der Absetzung und Einforderung dienen. Ebenso bleibt die notwendige *Annahme* der Menschenrechte Seitens staatlicher Autorität in Cohens Ausführungen außen vor – zumindest bis sie diese als Anknüpfungspunkt emanzipativen Protests internationaler Akteure einführt. Diese Verschiebung resultiert aus der Schwerpunktsetzung Cohens, in deren Perspektive weniger die Konditionen der Setzung hervortreten als die *Selbstaussage* der Zivilgesellschaft, in denen den Menschenrechten eine relevante Position zukommt. Auch wenn Leforts Denken der Demokratie selbst ambig bleibt (vgl. Doucet 2013, S. 166f.) und der Lesart Cohens – wie auch den Arbeiten Abensours (2012a) – Anknüpfungspunkte bietet, ist unser Zugang ein anderer. Einerseits ist in Hinsicht der Selbstorganisationskompetenz des Sozialen darauf hinzuweisen, dass es nach Lefort keine machtfreien Sozialbeziehungen geben kann und die Verabschiedung der Macht eher als Versuch ihrer Verschiebung und *Verbergung* zu verstehen ist. Andererseits entstehen durch die Distinktion der Momente der *Informsetzung* veritable Komplikationen: Weder kann die Evidenz der Menschenrechte einer positiven Setzung der *Vielen* entstammen, bleiben diese doch eine unübersichtliche, polyphone Pluralität, noch aus dem Menschenrecht selbst hervorgehen, bleibt das Konzept doch selbst uneindeutig und offen und genügt sich in der Affirmation notwendig vage bleibender Konzepte von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Sicherheit. Die Bestimmung und Ausräumung der Prinzipien, die Ermöglichung ihrer Ordnung und Subsumtion und das Erfordernis der Bindung, der Verbindlichkeit, bedarf wiederum einer Institution der Macht, an der sich wiederum die Renitenz der Menschenrechte bilden sollte. Kurzum lässt die Emanzipation keine positive politische Formation zu, sie verbleiben in der Leere des Allgemeinen und im Wegfall der Bestimmung. Ohne den Kontext staatlicher Setzungen, in denen Menschenrechte zugleich definiert und als Norm anerkannt werden, bleibt ihre Einforderung ort-, kontur- und letztlich kraftlos. Die sicherlich streitbare These ist hierbei, dass sich die Eindeutigkeit, Relevanz und Verpflichtung der Menschenrechte mit ihrer staatlichen *Annahme* ergibt und erst dann dem zivilen Protest als Folie, als positiver wie negativer Grund zu dienen vermag.

bis global) mit in Betracht ziehen, stellt sich die Frage, warum sich das *Viele* einerseits mit einer passiven und reaktiven Ausrichtung begnügen und sich andererseits vorgegebenen Ordnungen fügen sollte. Kurzum ist die setzende und ordnende Position des *Einen* ebenso fluide und gebrochen wie die sozialen Akteure. Wenn das kodifizierte Recht verschiedenen Instanzen entspringt und keinem eindeutigen Ursprung, keinem Autoren mehr zuweisbar ist, vermag es dann noch dem Protest als integrativer Reibungspunkt zu dienen? Offen bleibt daneben der Umgang mit interessengeleitetem Protest sowie Versuchen politischer Gestaltung, die nicht die emanzipierende Freiheit *von*, sondern die souveräne Freiheit *zu* auf ihrem Schilde tragen. Die Gestaltung kollektiver Zusammenhänge und die Legitimation einer Verbindlichkeit bedarf weit anspruchsvollerer Ausweise als eine rein negative Ablehnung staatlicher Diskriminierung.

Nach Wagner lässt sich mit der *Öffentlichkeit* eine weitere, tiefere *demokratische Struktur* neben der Repräsentation einführen: Bezeichne diese einen konkreten Ausdruck der *Informsetzung*, eröffneten sich mit der Öffentlichkeit *fundamentale* Prozesse der *Instituierung*.³⁶³ Die Repräsentation stehe selbst in einem Horizont der kooperativen Aneignung eines kollektiven politischen Projekts:

»Die politische Repräsentation in ihrer symbolischen Dimension der Inszenierung einer politischen Gemeinschaft setzt ja die Fähigkeit von Individuen und sozialen Gruppen voraus, sich überhaupt in einer gesamt-gesellschaftlichen Situation und deren Entwicklung wiederzuerkennen, sich selbst als eine mehr oder weniger große soziale Kraft zu verstehen, die in den gesellschaftlich relevanten Entscheidungen in Betracht gezogen wird.« (RMÖ, S. 139)

Einerseits gehe es darum, dass sich die gesellschaftlichen Akteure als *Teil* eines kollektiven *Ganzen* verstünden und andererseits, dass sie sich ihres politischen Einflusses bewusstwürden. Zugleich geht es auch Wagner nicht um eine direkte politische Beteiligung, die Formulierung im Passiv bezeugt die bleibende Distinktion der Sphären der Macht und der Emanzipation: Die *Selbstermächtigung* einer Öffentlichkeit ist zunächst Teil der Zivilgesellschaft und lässt sich weder auf die staatliche Sphäre übertragen noch als Ausdruck *direkter* Beteiligung verstehen. Die Rezeption und die Zuerkennung ihrer gesamt-gesellschaftlicher Relevanz verbleibt bei den Repräsentanten, womit der Einfluss der Öffentlichkeit sich auf die Erwartung und Hoffnung der Teile reduziert, eben weil sie sich als Element des Ganzen wännen, beachtet und anerkannt zu werden. Zugleich müssen die Effekte der Öffentlichkeit auf den Staat *offensichtlich* sein, um dieser die Möglichkeit zu bieten, ihre *eigenen* Eingaben im System *beobachten* zu können. In diesem Verhältnis bleibt der Staat etwas Äußeres, ein Objekt, an dem die Öffentlichkeit ein-

363 Diese *Fundamentalität* scheint auf eine Authentizität zu verweisen, eine unverzerrte Echtheit. Die Öffentlichkeit enthebt sich indirekter Bezüge, Zusammenhänge und der staatlichen Kontexte. Ihre *Tiefe* kann somit entweder als eigenständige und unabhängige Instanz in der Teilung und *Informsetzung* verstanden werden, oder als Absetzungsversuch der Zivilgesellschaft von der Macht, der aber gleichsam in diesem Verhältnis bleibt.

seitig und explizit ihr eigenes Wirken erfahren soll. Weil so das Korrelationsverhältnis der Räume in Richtung einer Autonomie der Zivilgesellschaft verschoben wird, ergibt sich die Frage nach den Konsequenzen dieser Asymmetrie. Zugleich versteht Wagner die Öffentlichkeit als eine Korrektur, da die repräsentative Vermittlung politischen Wettbewerbs nicht hin reicht, den *Vielen* ihre Teilhabe am Kollektiven zu eröffnen.

Die Öffentlichkeit stiftet einen offenen Kommunikationsraum, in dem sich die Teile einerseits in einem kollektiven Bezug begegnen und sich andererseits in ein spezifisches Verhältnis zum Staat begeben. So beansprucht die Öffentlichkeit eine Eigenständigkeit, die sich dem symbolischen Verweisungszusammenhang der Sphären enthebt: Anstelle des Spiegels der Macht entnimmt sie ihre Ordnung und Relevanz einer Selbstaufklärung und -vergegenwärtigung, die sie gegenüber der Macht behauptet. Die *politische Öffentlichkeit* markiert einen Raum, »in dem gesellschaftliche Kräfte ihre Interessen artikulieren, sich selbst, ihre eigene Stärke und ihre Erfolgsaussichten erfahren und schließlich gegebenenfalls ihre Ansprüche auf Einflussnahme in gesellschaftsrelevanten Entscheidungen manifestieren.« (RMÖ, S. 141) Die Frage ist, wie *Stärke*, *Relevanz* und *Erfolg* bemessbar sind, wenn sich der Raum des Sozialen selbst weder zu verstehen noch zu schließen und zu ordnen vermag, weder von Innen noch von außen. Ebenso setzt die Relevanz eine Relation voraus, die eine Einsicht und eine Überschaubarkeit des Sozialen ebenso annimmt wie dessen Solidität und Integrität. Zugleich scheint hier eine belastbare Korrelation zwischen ihrer Position im Sozialen und ihres Einflusses im politischen Spektrum angedacht zu sein: Auch wenn wir schon auf die Problematik *realer* Antagonismen hingewiesen haben, deren *faktische* Relevanz sich außerhalb des politischen Systems situierte, blieb deren Wahrnehmung der Meditation der Macht überantwortet. Im Falle der Öffentlichkeit scheint die Klärung auf vermittelnde Bezüge indes verzichten zu können. Die Öffentlichkeit kennzeichnet neben ihrem ungebrochenen Verhältnis zu sich ein ebenso sicheres Verhältnis nach Außen: Der Staat dient der ihr weniger als ambivalentes Gegenüber denn als Objekt, an das sie Ansprüche stellt. So verlangt sie Einsicht in die Prozesse staatlicher Entscheidungsfindung, über deren *Abläufe*, *Sprache* und *Einsätze*. Als *soziale Kraft* vermögen sich die *Vielen* in der politischen Konstellation zu behaupten, sich gegenüber dem Staat zu positionieren und ihre Beteiligung sowie Berücksichtigung einzufordern. Gegenüber dem Staat tritt die Öffentlichkeit als Einheit auf, doch muss sie nach Lefort zugleich beständig in Teile, Interessen und Diskurse zerfallen. In Wagners Interpretation lässt sich somit eine Verschiebung ausmachen: Die Öffentlichkeit ist nicht wie die Repräsentation als Medium zwischen den Sphären gedacht, sondern als ein eigenständiger *logos* und *nomos* der Zivilgesellschaft, in dem sich ein Bezug auf das *Eine*, *Eigene* und *Ganze* eröffnet. Nicht der Staat ist nunmehr der Garant des *Einen*, vielmehr tritt ihm eine schon in der Öffentlichkeit integrierte Zivilgesellschaft gegenüber. Das Problem ist die Einordnung der politischen Öffentlichkeit zwischen Macht und Emanzipation, steht sie doch unentschieden zwischen beiden.³⁶⁴ Im Unterschied zur Zivilgesellschaft vermag es die Öffentlichkeit,

364 Vermutlich ist es das Modell der politischen Öffentlichkeit, welches uns so schwer einpassbar erscheint. Zu erwähnen ist, dass in den hier verhandelten Primärquellen der Öffentlichkeitsbegriff eher randständig besprochen wurde. Zu klären wären also dessen Eingelassenheit in den symbolischen Verweisungszusammenhang sowie seine spezifische Stellung zur Zivilgesellschaft.

eine Position über dem *Vielen* einzunehmen, dieses zu bestimmen und auszugleichen.³⁶⁵ Ihre Ordnung, ihre Willensbildung und ihr Verhältnis zum Staat scheint dabei weder das *Fehlen* des *Einen* noch die symbolische Vermittlung zu belasten.

Mit der Öffentlichkeit verbindet sich der Anspruch einer bestimmten Qualität der Rezeption und Meditation gesellschaftlicher Pluralität, die mit Potentialen der Selbstrepräsentation, -transparenz und -realisierung ebenso einhergeht wie mit der direkten, ungefilterten und unverstellten Willensbildung und -äußerung der *Vielen*. Gerade weil sie der repräsentativen *Aufhebung* nicht bedarf und den/m *Vielen* die Autonomie und -mätie ihres politischen Ausdrucks ermöglicht, vermeint sie einen tieferen Zugang zur kollektiven Selbstbestimmung bereitstellen zu können. Just diese Behauptung des Authentischen, Direkten und Realen reibt sich ebenso wie die Identität und Integrität der Öffentlichkeit am *Fehlen* des *Einen*: In die symbolische Ordnung der Demokratie sei, so Doucet, die *Alterität* irreduzibel eingeschrieben und inauguriere » *a radical indeterminacy at the heart of the social and political figuration of society*.« (Doucet, S. 164) Figuren wie dem Volk, dem Allgemeinwohl, der Nation oder eben auch der Öffentlichkeit fehle es an jeder positiven Determination: Just im Moment ihrer versuchten Bestimmung zerfielen sie in Brüche und Fragmente.³⁶⁶ Im Kontext demokratische Ordnung ist keiner Position, möglich, die Gesellschaft zu überblicken und zu verstehen, und keine Öffentlichkeit vermag für das *Viele* stehen. Nach Wagner führt Lefort mit der Öffentlichkeit jedoch eine Instanz ein, der nicht nur ein transparentes Bild ihres kollektiven Selbst (identisch, integer und authentisch) zur Verfügung steht, sondern ebenso ein unabhängiges Verständnis der Macht sowie ihrer eigenen Position und Relevanz in dieser.

Wenn wir dem Anspruch der Öffentlichkeit glauben, müssen wir ihren Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* und ihren Versuchen seiner Einholung nachgehen. Dabei ist ebenso die Spannungen zwischen konkreten und abstrakten sowie partikularen und universalen Bezügen zu beachten, die in der Zivilgesellschaft angelegt sind, wie der ambige Status kollektiver Formen und der eigentümliche Zusammenhang der Bewegungen von Integration und Dispersion, *Destitution* und Distinktion.³⁶⁷ Gegenüber den *Vielen* nimmt die

365 Auch Wagner (RMÖ, S. 136, Fn. 128) konstatiert, dass die Auslegung der zivilgesellschaftlichen, kritisch-emanzipativen Praxis Teils dem Trugschluss der Möglichkeit einer gemeinsamen Selbststrengung unterliege.

366 Militzer konstatiert, Lefort verweigere sich der Differenzierung in Liberalismus und Republikanismus: Dem entspreche die »*Entscheidung, sich zwar für das republikanische Widerstandsrecht stark zu machen, zugleich aber keine Möglichkeit mehr für das einheitliche Handeln einer Gemeinschaft, eines politischen Kollektivs oder eines sich selbst bestimmenden Volkes sein. Aufgrund der unaufhebbaren Pluralität, die er in der demokratischen Politik am Werk sieht, muss er also zugleich skeptisch gegenüber republikanischen Phantasien der gemeinschaftlichen Souveränität sein. Stattdessen teilt er die klassisch liberale Überzeugung, dass kein wohlgemeinter Paternalismus, sondern nur die je eigene Interessenartikulation zu einer Politik führen kann, die der gelebten gesellschaftlichen Wirklichkeit entspricht.*« (MpW, S. 186)

367 Die Zivilgesellschaft steht in der Spannung divergenter Bezüge und Momente und schwankt zwischen negativen und positiven Bezügen zur Macht. Die Öffentlichkeit bedarf anscheinend weder der Vermittlung einer – selbst gebrochenen – Instanz, die in einem Quasi das *Eine* und Ganze einholt, noch einer Absetzung von staatlichen Heteronomien: Weder die Resistenz noch die Autonomie des revoltierenden Pols vermochten es, der Zivilgesellschaft eine Selbsteinordnung oder ein Verständnis politischer Zusammenhänge und der eigenen Position sowie Relevanz in dieser anzubieten, wie dies der Öffentlichkeit möglich scheint.

Öffentlichkeit zugleich eine innere und eine äußere Position ein, geriert sie sich doch ebenso als Entsprechung der *Vielen* wie als deren politisierter, geordneter und institutionalisierter Ausdruck. Die Inkongruenz ihrer inneren und äußeren Position führt zu Spannungen, in deren Folge sich der Moment ihrer Institutionalisierung über die Brüche hinwegsetzt und das freie Spiel der *Vielen* die Inanspruchnahme einer Öffentlichkeit wiederum als heteronome Setzung erfahren muss, gegen die sie sich verwahren sollte. Den Versuchen öffentlicher Selbstbestimmung steht das emanzipative Aufbegehren der *Vielen* gegenüber, das sich gegen die Festschreibungsversuche einer Ordnung wendet, diese als Heteronomie klassifiziert und auf ihrer Unabhängigkeit und Eigenständigkeit beharrt. Weil es der Öffentlichkeit ebenso an Identität wie an einem *realen* Grund mangelt, ist sie beständig dem Risiko ausgesetzt, selbst in Öffentlichkeiten zu zerfallen. Ihre Stellung zwischen dem *Einen* und dem/n *Vielen* bleibt diffizil: Verlangt das *Eine* die Dominanz und Überformung der Pluralität, verweigert sich das *Viele* der Ordnung zugunsten der Differenz. Auch wenn sich die Öffentlichkeit demnach der institutionalisierten Repräsentation entzieht, unterliegt auch sie der symbolischen Logik, gerade weil sie nicht mit *sich* zusammenfällt. Kurzum bezeichnet die Öffentlichkeit keine fundamentale Struktur, vielmehr kann auch sie nur ihre Identität behaupten und bedarf *Anderer*, die ihr diese Ansprüche glauben. Im *Abwesen* des *Einen* müssen die Postulate der Öffentlichkeit zugleich vom Staat und der Zivilgesellschaft anerkannt werden. Auch wenn damit die Eigenständigkeit der Öffentlichkeit ebenso verloren geht wie ihr tieferer Bezug zur *Informsetzung* der Gesellschaft, meint dies nicht, die Inanspruchnahmen einer öffentlichen Vertretung zu marginalisieren, sondern sie im Modus des *Quasi* zu denken. Im Zuge dieser Klärung gilt es, die symbolischen Verweisungszusammenhänge, in denen die Öffentlichkeit steht, zu eruieren. Zugleich sind die gespannten Momente der Öffentlichkeit selbst zu bedenken, steht diese doch zwischen einem freien Diskurs der *Vielen* und einer medial erzeugten Wahrnehmung des *Kollektiven*.³⁶⁸

Die Öffentlichkeit schwankt zwischen zwei Varianten: Einerseits eint und ordnet sie die Zivilgesellschaft, andererseits vermittelt sie wie die Repräsentation zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft. Wenn aber die Öffentlichkeit eine Ordnung außerhalb staatlicher Bezüge installieren will, muss sie sich selbst über das *Viele* setzen und eine Position einnehmen, die der Macht gleichkommt.³⁶⁹ Weil sich das *Viele* weder

368 Wenn wir Medien als Produzenten kollektiver Wahrnehmung und Wirklichkeit verstehen, die das Wahre von Lügen, das Echte vom Falschen, das Relevante von Irrelevanten und das Sinnhafte von Unsinnigem trennen, scheint mit dem Aufkommen sozialer Netzwerke und ihrer kommunikativen Eigenheit (Eigenlogik und Selbstbezogenheit) just diese Kompetenz in Gefahr. Die Verbreitung von Informationen verliert ihre etablierten Wege und Personale, und zugleich wird die Autorität klassischer Medien wenn nicht bestritten, dann doch egalisiert. In den Versuchen, sich entgegen der Pluralisierung der Weltzugänge eine ausgezeichnete Stellung zu bewahren, zum Beispiel der Qualität professioneller Tätigkeit und der Kritik an anderen Verbreitungswegen wie an der eigenen Vermittlung, bezeugt sich die Krise. Auch die Debatte um »Fake-News« und ihre strategische Ambiguität zwischen Lüge, Irrtum und Unvollständigkeit ließe sich als Versuch verhandeln, Seriosität zu schaffen, ohne aber dabei den Zerfall der Öffentlichkeit und die Vervielfältigung der Gatekeeper aufhalten zu können.

369 Diese Auszeichnung würde wieder gegen das egalitäre Prinzip verstoßen. Eine Teilung und Hierarchisierung der Öffentlichkeit hatten wir in der Konzeption Habermas ausgemacht: Um der Öffentlichkeit und dem freien Diskurs eine Ordnung und ein politisches Gewicht zu verleihen, führ-

überschauen noch einsehen lässt, bedarf ihre Identität und Transparenz einer *äußeren* Vermittlung. Die komplexen Wechselbeziehungen verschiedener Räume und Logiken wird der Öffentlichkeit selbst übertragen, ohne dass dieser Verweisungsstrukturen zur Verfügung stünden. Die Frage ist, wie sich die Öffentlichkeit von dem *Vielen* abzusetzen vermag und gleichzeitig mit ihm identisch bleibt. Verstanden als *Medium* nimmt die Öffentlichkeit hingegen selbst eine ambivalente Position zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* ein: Einerseits markiert sie eine vermittelnde Struktur, andererseits ist sie dem symbolischen Verweisungszusammenhang ausgesetzt. Die Ordnung und Bestimmung des *Vielen* entspringt keiner Setzung der Öffentlichkeit, sondern einem Bezug zur Macht. Zwar ist die Öffentlichkeit so weniger ein *basalerer* Ausdruck der gesellschaftlichen *Informsetzung*, sie könnte aber eine zweite, vermittelnde Struktur neben der Repräsentation etablieren. Letztlich bietet die Deutung als Medium auch den Vorzug, die Teilung aufrecht erhalten zu können und keine Instanz neben dem Staat einzuführen, die einen *tiefen* bzw. *authentischen* Zugang zum *Vielen* verspricht. Die Repräsentation und die Öffentlichkeit können beide als Medien verstanden werden, die zwischen den Räumen stehen, sich an den Bewegungen der Öffnung und Schließung reiben und institutionalisierte Austragungsform sozialer Antagonismen bereitstellen.

Wagner indes führt die Öffentlichkeit mit der Absicht ein, die Gestaltung der politischen Ordnung als kollektive Praxis kenntlich und fassbar zu machen. Einerseits scheint dies im Sinne Leforts zu sein, weil die politische Ordnung ins Diesseits gezogen und als Ausdruck kollektiver Kooperation gefasst wird. Andererseits kann dieser auch die kollektive Dimension nur von Brüchen und Reibungen zersetzt denken. Die *kollektive Identität* ebenso wie das verbindende Projekt bleiben imperfektive Versuche. Das deliberative Verständnis der Öffentlichkeit, wie wir es uns bei Habermas vor Augen führten, vermeinte in freien Dialogen zugleich kreative wie integrative Potentiale zu finden, die sich unabhängig von externen Einflüssen bildeten. Konnte Habermas die Ordnung des Diskurses der kommunikativen Rationalität überantworten, müssen dessen rigoroser Universalismus, innere Harmonie und performative Idealität in der Position Leforts eher als Auszeichnungsversuche einer Schließungsbewegung erscheinen. Gleichwohl ist Wagner recht zu geben, wenn er auf die Relevanz kollektiven politischen Selbstbewusstseins hinweist, das politischen Ansprüchen der Teilhabe ebenso zugrunde liegt wie *politischer Repräsentation*. Kollektive und kooperative Referenzen einer *politischen Gemeinschaft* entstammen aber nicht einzig den Verweisen der Öffentlichkeit, sondern sind ebenso in der *Instituierung* und den positiven Bezügen der Teilung angelegt. So konzipiert Lefort den repräsentativen politischen Wettbewerb als integrativen Aufhebungsprozess, der den Teilen das Ganze sowie die Möglichkeiten ihre Teilhabe und Teilnahme vermittelt. Das Spiel zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* wird in komplexen symbolischen Zusammenhang der Räume übertragen, in dem jede *Gemeinschaft* zugleich Projekt, Projektion und Provisorium bleibt. Die Stellvertretung des *Einen* durch die Macht steht neben den Aspekten des

te er eine Trennung in Zuhörer und Redner ein. Die Auszeichnung der Redner entnahm Habermas wiederum einem äußeren Kriterium, mithin der Institutionalisierung und der Professionalität etablierter Akteure. Die Unbedingtheit der emanzipativen Logik, die die Öffentlichkeit konstituiert, entzog dieser die Möglichkeit ihrer eigenen Setzung, Einigkeit und Einheit.

Ko, die als hinter- oder untergründige Strukturen und Referenzpunkte *kollektiver Identität* und kooperativer Praxis mit der *Instituierung* einhergehen. Im Spiel des *Einen* und des/r *Vielen*, das die demokratische Ordnung konstituiert, eröffnen sich die Horizonte kollektiver Gestaltung nur indirekt, gebrochen und unvollkommen. Die Vermittlung des kollektiven Zusammenhalts wird von Öffentlichkeit ebenso hintergründig vermittelt wie in den repräsentativen Strukturen politischen Wettbewerbs. Zugleich bietet der öffentliche Diskurs erweiterte Teilnahmemöglichkeiten, geringere Schwellen und niedrigere Hierarchien. Die Potentiale *virtueller* Partizipation sind indes ebenso in der politischen Repräsentation zu vermuten, ihr Gelingen obliegt wiederum der konkreten Ausgestaltung.

*

Die Einbindung des/r *Vielen* innerhalb einer demokratischen Ordnung schwankt ebenso zwischen verschiedenen positiven und negativen, internen und externen, expliziten und impliziten Bezügen wie zwischen verschiedenen Konstellationen und Logiken. Einerseits befindet sich das *Viele* in einer impliziten Ausrichtung an und in der *Instituierung*, also im Kontext einer gesellschaftlichen Formation. Die Einbindung in die *koexistentiellen* Bezüge einer geteilten *Welt* verbleibt notwendig latent und indirekt, ohne dass ihnen dabei Signifikanz abzusprechen wäre. Ohne dabei ein konkretes Projekt auszuzeichnen, sind hier Formen eines *Ko* angelegt, die jeden Versuch der *Instituierung* implizit begleiten. Zugleich steht das *Viele* in kooperativen Verhältnissen, in denen es das Zusammenleben als *gemeinschaftliches Unterfangen* erfährt und in eine kollektive Gestaltung überführt, die zugleich Projekt, Projektion und Provisorium bleibt. Die integrativen und kohäsiven Potentiale dieses Konnexes der Kooperation sind in symbolische Verweisungszusammenhänge eingelassen und als solche Signaturen eines *Abwesenden*. Explizit hingegen sind die *Vielen* zugleich Motiv und Objekt politischer Repräsentation und aktive oder passive Akteure im öffentlichen Diskurs, also auch (indirekt) Teilnehmer am politischen Wettbewerb und somit Mitgestalter der kollektiven Ordnung. Die *Vielen* richten sich zugleich aneinander und gegenüber dem Staat aus, den Teilen zeigt sich in den politischen Institutionen und Verfahren der Demokratie sowohl ihre Partikularität als auch ihre partizipative Relevanz und Anteilhabe im wie am Ganzen. Zuletzt bleiben beide Räume aufeinander verwiesen: Wie sich die Macht nicht von ihrem Bezug auf die *Vielen* zu lösen vermag, bleibt das *Viele* an die Macht gebunden und steht zu dieser in einer ambivalenten Beziehung zwischen Partizipation und Isolation.

Die Demokratie setzt sich dem *Abwesen* des *Einen* und der Uneinholbarkeit ihres *Grundes* ebenso konsequent aus wie sie ihren imperfekten Status (ihre Prekarität, Fragilität und Fallibilität) und ihre unbedingte Positionierung im Diesseits akzeptiert. Auch wenn die Demokratie beständig ihre Kontingenz und die Offenheit all ihrer Formen bezeugt, ermöglicht sie dem *Vielen* zugleich die Einordnung in ein ebenso sinnhaftes wie produktives politisches Arrangement, in dem sich die gesellschaftlichen Brüche präsentieren, die Konflikte ausgetragen werden und in dieser Transformation integrative und kooperative Potentiale entwickeln. Zugleich ist die Gesellschaft mit dem *Enigma* ihrer eigenen *Instituierung* konfrontiert, der Unmöglichkeit ihrer eigenen Bestimmung sowie der Bedrohung des *Abgrunds*, der Unkontrollierbarkeit des Sozialen

und der Irreduzibilität ihrer Uneinigkeit.³⁷⁰ Die Zivilgesellschaft kann sich selbst nicht ordnen: Ihr Konnex, die Einrichtung von Verbindung und Verbindlichkeit des bezugslosen Nebeneinander der *Vielen*, bedarf einer äußeren Referenz, die sich nach Lefort als komplexes Verhältnis zur Macht ausnimmt. Die *Vielen* schwanken zwischen einem Verlangen nach Ordnung und Gewissheit und einem emanzipativen Aufbegehren: Die politische Ordnung moderner Demokratie kommt just dieser Ambivalenz nach, indem sie sich beständig der Unvollkommenheit aussetzt und zugleich den Versuch macht, das *Fehlen des Einen* in ein konstruktives Arrangement zu übertragen. So bezeugen sich in ihr nicht nur beständig ihre Brüche, Teile und Konflikte, sondern ebenso Referenzen des *Einen* und Geteilten:

»Nicht, dass die Macht von niemanden angeeignet werden darf und kann; sondern dass sich in der Demokratie jede Macht auf der Basis eines Streits erhebt und erhält, sich immer einer inkommensurablen Infragestellung ausgesetzt sieht, die den Sinn und Gestalt des gemeinschaftlichen Unterfangens historisch öffnet.« (RMÖ. S. 141)

Wiederum verknüpfen sich beide Aspekte der Teilung, die Differenz und Union der Teile. Der Konflikt selbst nimmt eine vermittelnde Position ein und entzieht sich zugleich dem Zugriff der Macht: Auch wenn die sozialen Spaltungen Manifestationen der Macht sind, kann die Bühne weder über den Stoff des Dramas (vollständig oder einseitig) verfügen noch sich qua Repräsentation dem Partikularen überordnen. Weil der Konflikt schon eine spezifische Konstellation der Differenzen anzeigt, kann ihn auch die Zivilgesellschaft nicht fassen. Der Konflikt changiert zwischen den Räumen und nimmt ebenso die kompositionellen Potentiale der Macht wie die *op*-positionellen Impulse der Zivilgesellschaft auf. Nur in einer Position zwischen den Räumen kann der Konflikt als vermittelnder und verknüpfender Bezugspunkt dienen, nur in einer schwebenden Unentschiedenheit seiner Quellen und Gründe kann er die *Teilung* gestalten und die Uneinigkeit in konstruktive Formen überführen.

Im Unterschied zum Totalitarismus nehmen die *Vielen* in der Demokratie eine prominente Position ein, dienen sie doch als *Grund*, als Motiv und Impuls ihrer politischen Ordnung. Auch wenn Lefort die Risiken der Besetzung des *leeren Ortes* herausstellt, teilt er die Skepsis Fraenkels gegenüber Beanspruchungen des Allgemeinen nur bedingt: Die Demokratie bezeichnet nach ihm eine spezifische Umgangsweise mit dem *Fehlen des Einen*, die ebenso so Emanzipation und Öffnung wie Ordnung und Schließung umfasst.³⁷¹

370 »The enigma of democracy is thus, for Lefort, the enigma of a flesh trapped in a constant dynamic of self-institution, a dynamic that makes it appearance with the vacuum of a shared otherworldly reference generated by the disentanglement of the theological end the political in early modern times.« (Plot 2013, S. 221)

371 Auch in der Konzeption Fraenkels zeigte sich die Ambivalenz von Integration und Dispersion: So übertrug dieser einerseits die Bestimmungsversuche des Kollektiven mehr oder weniger konsequent in den Streit pluraler Interessen, wobei er vor den Risiken apriorischer Setzungen und der Inanspruchnahme des Allgemeinen durch partikuläre Kräfte warnte. Andererseits zeichnete er die politische Repräsentation aus und gab den Repräsentanten auf, für das Ganze zu stehen, für die Allgemeinheit zu handeln und die Verschiedenheit aufzuheben. Die Gefahren des *Einen* und Totalen behielten zwar ein Übergewicht, dennoch bedurfte es weiter integrierenden Instanzen, die das *Eine* garantierten und das *Viele* ordneten: Wie sich die Pluralität im Streit aufhob und es den Repräsentanten infolge ihrer übergeordneten Position möglich war, die Frakturen und Fragmente zu

Beide Momente sind ebenso gleichursprüngliche wie gleichberechtigte Komponenten der *Instituierung*. Dem *Vielen* wird einerseits eine positive und konstitutive Funktion zugesprochen, die Emanzipation und Autonomie der Differenz/en. Andererseits entspricht die Dispersion in ihren Gefährdungspotentialen für die politische Ordnung der Hypostase der Dominanz³⁷². Zugleich fehlt es dem *Vielen* aber an der Möglichkeit, selbst Konnexe herzustellen und eine Position über den Teilen einzunehmen. Folglich bleibt die *Multitude* eine Reverenz des *Vielen* und der Differenz, ohne positive Potentiale *kollektiver Identität* und Gestaltung. Auch bei Habermas zeigte sich die Schwierigkeit der Setzung konkreter Entscheidungen aus dem *Vielen* heraus: Der Diskurs der Öffentlichkeit vermochte es nicht, aus der universalen Logik zu treten, konkrete Entscheidungen zu treffen oder Verbindlichkeiten zu rechtfertigen. Nur eine externe Instanz wie die Verwaltung konnte sich dem Anspruch unbedingter abstrakter Neutralität entziehen. Lefort verlegt die *Instituierung* in ein komplexes Spiel der Momente von Integration und Dispersion und einen reziproken Zusammenhang negativer und positiver Referenzen. Die politische Ordnung der Demokratie stellt genuine Mechanismen und Strukturen bereit, mit dieser Unentschiedenheit produktiv umzugehen und in institutionalisierte Formen zu übersetzen.

2.3.3 Die Ordnung des Vielen – Über die politische Aufhebung

In ihrem Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* schwankt eine Gesellschaft zwischen *Offenlegung* und *Verbergung*: Indem sie »*diesem Ort der Macht ein Signifikat zuweist oder nicht*« (ÜDD, S. 105), tritt ihre Teilung hervor oder wird verdeckt.³⁷³ Die *Präsenz* gesellschaftlicher Einheit und Vielheit, Einigkeit und Uneinigkeit, wird zu einem Ausdruck der Öffnungs- und Schließungsbewegung ihrer *Instituierung*. So verstanden sind Konflikte ebenso Momente gesellschaftlichen *Informsetzung* wie in ihnen Potentiale und Strukturen der Koordination und Kooperation angelegt sind. Zugleich nehmen die *Dissense* eine Position zwischen den Räumen ein und setzen diese ebenso in einen vermittelnden Bezug wie in eine konfrontative Distanz. Ihre Ordnung bleibt dabei der Ambivalenz der Verweisungszusammenhänge der Räume unterworfen. Weder besteht das *Eine* noch das *Viele* für sich: Benötigt die Macht zu ihrer eigenen Begründung der Anerkennung der *Vielen* (in beiderlei Hinsicht) und der Rezeption ihrer Brüche, so bedarf die Zivilgesellschaft einer staatlichen Vermittlung, um ihre eigene Pluralität in einer Referenz auf das Ganze zu erfahren. Die Macht selbst steht dem *Un-Grund* fremd gegenüber, begreift sie sich doch selbst als Garant des *Einen* und Ganzen. Das *Viele* zerfällt in Differenzen, die sie weder zu ordnen noch zu entscheiden oder zu befrieden vermag. In der Genese sozialer Antagonismen bezeugen sich beide Räume: Die Macht formt dem Konflikt der

überschauen und das Interesse des Ganzen mit in Betracht zu ziehen, richteten ebenso bestimmte Strukturen und Sedimente wie der *consensus omnium* Kontexte ein.

372 Derzeit scheinen die Risiken totalitärer staatlicher Selbstermächtigung mit dem Aufkommen der sozialen Bewegungen, der Prominenz der zivilen Öffentlichkeit und der Ohnmacht staatlicher Kompetenz (*Unregierbarkeitsthese*, Globalisierung, Terrorismus) einerseits recht gering, andererseits bleiben sie latent vorhanden.

373 »Während sie beide jeweils innerhalb ihrer selbst diese Disharmonie zurückweisen, indem sie die Forderung nach ihrer erneuten Reduktion nach außen stoßen und wiedererzeugen, legen sie doch zugleich in der geheimen wechselseitigen Anordnung ihrer jeweiligen Raumes Zeugnis von ihr ab.« (ÜDD, S. 109)

Vielen und richtet ihre *kom*-positionellen Bezüge aus, mit dem *Vielen* indes eröffnet sich den Konflikten ihre *op*-positionelle Differenz. Dieses unentschiedene Spiel zwischen den Räumen offenbart sich ebenso sich in der *Leere* des Ortes der Macht und den Mechanismen seiner Besetzung, dem politischen Wettbewerb und der Repräsentation. Die Autorität, Autorisierung und Applikation von Macht bindet sich an ein Verfahren der Vergabe, dem eine geregelte wie regelmäßige Wiederholung, ein Wettstreit und eine Konfliktaustragung eignet.

Die Inhaber der Machtpositionen können weder ihre Bindung an das *Viele* als Quelle ihrer Autorität leugnen noch die Uneinigkeit, das Provisorische oder die *Anonymität der Funktion*, mithin die *Leere des Ortes der Macht*, tilgen. (Vgl. ÜDD, S. 105) Ihre Okkupation ist dem Streit und der Zersplitterung der elektoralen Basis ebenso ausgesetzt wie einer zeitlichen Limitation. Zugleich finden die *Vielen* just in den prekären Konditionen der Machtposition Bestätigung und Anerkennung. Die Besetzung³⁷⁴ wird als Entscheidung, als Gestaltung der *Vielen* ausgewiesen und so zum Gegenstand gesellschaftlichen Bewusstseins und Streits: Weil die Demokratie die Okkupation einem Auswahlverfahren überantwortet, bleibt die Besetzung an die Partikularität der *Vielen* gebunden.³⁷⁵ Infolge der Imperfektion ihrer Einnahme und der Prekarität ihrer Besetzung müssen Inhaber der Macht ihre Autorität und Legitimität ebenso beständig reklamieren wie ihre politischer Gestaltung und Bestimmung ausweisen und rechtfertigen. Ebenso wie die *Vielen* einen Spiegel des *Einen* benötigen, bedarf die Macht der Anerkennung, der Referenz und Reverenz der Teile.

In Demokratien bleibt die Ungewissheit, die Uneinigkeit und Uneindeutigkeit präsent: Ihre Ordnung ist ebenso dem beständigen Zerfall in Frakturen und Fragmente ausgesetzt wie der Fallibilität und Fragilität jeder ihrer Setzungen. Zudem versucht sie nicht, das *Viele* zu überformen, neue Sicherheiten und Gewissheiten zu implementieren oder transzendente Quellen des *Einen* zu postulieren.³⁷⁶ Die Teilung der Gesellschaft

374 Die Ambiguität zwischen dem *wer* (Personal), *was* (Institution) und dem *wie* (Prozedur) ist hierbei intendiert.

375 Ebenso zeigen die Parlamente die Vielfalt des Sozialen wie sich ihre Okkupation über einen Wettbewerb herleitet.

376 In der symbolischen Dimension zeigt sich der Umgang politischer Ordnungen mit dem *Abwesen* des *Einen* und der Ungewissheit ebenso wie mit dem Fehlen der gesellschaftlichen Konsistenz und Koinzidenz. Gerade die Demokratie setze sich diesen Mängeln aus und übertrage diese in ein spezifisches politisches Arrangement: Ihre Verfassung (im Sinne von Verfasstheit) sei kein bloßes Institutionensystem, sondern eine »symbolische Matrix der gesellschaftlichen Beziehungen. Denn sobald sich das Bild eines letzten Garanten der gesellschaftlichen Identität verflüchtigt und die Gesellschaft nicht länger als organische Totalität erscheint, entziehen sich die Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens jeglicher Definition. Die Macht enthüllt sich als Leerstelle; ihre treuhänderischen Verwalter können sich nicht mehr in ihrem Besitz wähen. Der politische Wettstreit erweist sich als rechtmäßig und ist so geregelt, daß er sich selbst erhält. Er legt ebenso Zeugnis für die gesellschaftliche Teilung ab, wie er ihre Auswirkungen beschleunigt. Und die Abgrenzung eines politischen Handlungsbereichs im eigentlichen Sinne setzt zugleich Aktivitäten frei, deren Normen sich der Macht entziehen. Eine Zivilgesellschaft löst sich vollständig vom Staat ab.« (V, S. 49) Nach Lefort kann sich niemand als Repräsentant des Ganzen, als alleiniger Machthaber definieren: Notwendigerweise muss die Position der Macht *leer* bleiben, aber sie kann *auf Zeit* besetzt werden. Demokratische Wahlen bieten sich infolge ihrer inhärenten Periodizität als adäquate Struktur an: Eine Wahl ist immer terminiert, eine Wahl überträgt nicht das Wahlrecht, der Gewählte hat sein Amt nur geliehen und kann die Position nur unvollständig

bleibt akut und bezeugt sich, so Wagner (RMÖ, S. 138. f.), in ihrer irreduziblen Pluralität und *Konfliktualität*.³⁷⁷ Diesen *Erfahrungen interner Opposition* entspreche das politische Ordnungsmodell einer repräsentativen Demokratie, die die Macht zwar vom Volk ableite, gleichsam aber Strukturen der Vermittlung einrichte und so eine Distinktion zwischen Gesellschaft, elektoraler Abbildung und Mandatsträgern eintrage. Infolge der Auslagerung sozialer Antagonismen und deren Bearbeitung würde die Spaltung der Gesellschaft selbst verhindert und ihr eine Selbstreferenz möglich, ohne die Teilung leugnen zu müssen.³⁷⁸ Im politischen Wettbewerb finden die Brüche und Konflikte zugleich Ausdruck und Anerkennung, mit der Aufhebung bestätigt sich die *Distanz zwischen Staat und Partikularem*. Neben der Repräsentation zeichnet sich auch die Wahl durch Anlagen aus, die den Ansprüchen der Moderne nachkämen. Die Abstimmung ermögliche eine Übertragung der partikularen Interessen in eine universelle, arithmetische Form und bezeuge eine genuine Vereinigung des Differenten, in welcher sich zugleich eine Totalität und Partikularität ausdrücke. Zugleich schreibe sich die Ambivalenz in die Autorisierung und Autorität der Gewählten ein. Die beständige Erneuerung des Personals akzentuiere einerseits den imperfekten und provisorischen Status der Besetzung und andererseits die Dynamik der Zivilgesellschaft, auf deren Veränderung die Okkupation reagieren würde. (Vgl. RMÖ, S. 137).

Auch im Wettstreit um die Position der Macht lässt sich die Ambivalenz nachzeichnen: Einerseits müssen die potentiellen Inhaber der Macht die Unbedingtheit und Allgemeinheit ihrer Autorität bekunden. Um eine Position über den/m *Vielen* einnehmen zu können, müssen sich die Streitenden selbst dem sozialen Raum entziehen, in eine Distanz setzen und ihre Distinktion behaupten.³⁷⁹ Wie ihre Garantie des *Einen* bestimmter normativer Annahmen bedarf, leitet sich ihre Autorität, Legitimität und die Relevanz ihrer Forderungen von einem *objektiven*, abstrakten und universalen Anspruch her. Daneben verlangt die Aufhebung der gesellschaftlichen Antagonismen von den Wettbewer-

besetzen. Zugleich bleibt die Wahl selbst immer auf das Viele, das Partikulare und Zerfallene verwiesen.

- 377 Gesellschaftliche Antagonismen werden auf der Bühne ausgetragen. »Einerseits bleibt die Ausübung der Macht in der Abhängigkeit vom Wettstreit der Parteien, während andererseits dieser strikt bestimmte Wettstreit den Konflikten, welche sich in der Gesellschaft abspielen, eine Art Legitimität mitteilt und ihnen den symbolischen Rahmen verleiht, der ihre Degeneration zu einem Bürgerkrieg verhindert.« (2007, S. 612f., zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 138)
- 378 Eine Frage der Repräsentation ist das Verhältnis zwischen Repräsentierendem und Repräsentierten: Wie wir schon bei Fraenkel sahen, ist in das Repräsentationsdenken auch ein Element des Entzugs politischer Kompetenz eingelassen, einer Verselbstständigung der repräsentativen Instanz. Sagen wir es so: Repräsentation für sich hat noch keine demokratische Qualität, erst durch die Einführung einer Bindung des Handelns der Repräsentanten an die Repräsentierten findet dieses Eingang. Im Zuge dieser Bindung, die noch einer politischen Konzeption und einer institutionellen Ausgestaltung bedarf, wird die Wahl und die Repräsentation demokratisch aufgeladen.
- 379 Auch wenn sie sich in ihrer Funktion der politischen Repräsentation begründen und somit ihre partikulare Anbindung ausweisen, nehmen sie in ihrer Repräsentation des Ganzen zugleich eine übergeordnete Position in Anspruch. So wies auch Fraenkel den Repräsentanten einerseits die Vertretung partikularer Interessen zu, und sah andererseits in ihrer Haltung eine Gewähr ihrer Vertretung allgemeiner Interessen und in ihrem Streit ein die Partikularismen aufhebendes, integratives Potential angelegt.

bern, ihre Partikularität mit der Qualität des Authentischen zu versehen: Nur wenn die Darsteller und die Aufführung des Dramas eine glaubhafte Vertretung des/r *Vielen* bieten, vermögen sie es, die sozialen Konflikte aufzuheben und den Staat als Bühne auszuzeichnen, »auf welcher der Konflikt [...] sich vor aller Augen als notwendig, unreduzierbar und legitim darstellt.« (TP, S. 52) Als Inhaber der Macht changieren die Darsteller zwischen einer Garantie des *Einen* und einer Stellvertretung des *Vielen*, beide Momente können sie nur auf der Bühne vermitteln (in beiderlei Sinn). Der gespannte Zusammenhang von Austragung und Aufhebung der Konflikte verknüpft die Räume, integriert sie ihrem Zusammenhang und belässt sie zugleich in der Distinktion ihrer Eigenheit.

*

Die Repräsentation bezeichnet zugleich die *symbolischen* Bezüge der *Instituierung* und eine konkrete politische Organisationsform: Neben den Verweisungszusammenhängen im *Abwesen* des *Einen*, den leeren Gesten der Identität, Essenz und Substanz, lässt sich die Repräsentation somit als institutionelles Arrangement und Prozedere politischer Stellvertretung verstehen, in denen *im Namen* des Souveräns, also der Bürger, Entscheidungen getroffen, soziale Antagonismen verhandelt und die kollektive Ordnung gestaltet werden. Obgleich beide Aspekte eng miteinander verwoben sind, verunklart ihre nominale Koinzidenz die Zusammenhänge einer ohnehin ausreichend komplexen Thematik. Die repräsentativen Formen gesellschaftlicher *Instituierung* sind notwendige Folgen der *Teilung*, des *Un-Grunds* und des abwesenden *Einen*, wohingegen die politische Repräsentation nur eine Möglichkeit politischer Ordnung ist.³⁸⁰

Die *Inform*-, *Inszene*- und *Insinnsetzung* der Gesellschaft ist durch die Logik der Repräsentation geprägt, in Folge derer sich die Einholung des *Einen* auf *repräsentative* Referenzen komplexer symbolischer Verweisungszusammenhänge umstellt. (Vgl. Singer 2013, S. 187) Die Präsentation und Vermittlung eines *Abwesenden* sowie die *Vorstellung* eines *Außeren* im *Innen* lassen sich als Umgangsformen mit dem *Fehlen* des *Einen* und als Versuche der *Verdeckung* des *Abgrunds* verstehen. In seiner repräsentativen Form bleibe das *Eine* trotz seines Fehlens präsent, wobei seine Versicherung zugleich die totalitäre Hypostase einer Aktualisierung des Gewissen vermeide: In seiner Repräsentation meine das *Eine* eine Geste, die zugleich sein *Abwesen* offenbart.³⁸¹ Die Repräsentation nimmt somit die komplexe Anlage des Symbolischen auf und changiert zwischen Darstellung und Vorstellung, Vergegenwärtigung und Vertretung. Mit Singer lassen sich zudem zwei Logi-

380 Direkte Formen von Demokratie müssen nicht zwangsläufig das *Fehlen* des *Einen* leugnen. In den Abstimmungen sind ihr notwendigerweise ebenso die Partikularität eingeschrieben wie sie auf die Kontingenz und Fallibilität der Entscheidungen verweisen kann. Auch Volksbegehren geben nicht obligatorisch vor, mit der Gesellschaft identisch zu sein; bei ihren Abstimmungen gibt es ebenso so Minder- wie Mehrheiten. Die Befürchtung heteronomer Effekte kann zudem ebenso repräsentativen Konzepten entgegengebracht werden.

381 So auch Wagner: »Die Repräsentation in diesen Institutionen schreibt einerseits die Differenz der Gesellschaft zu sich selbst in die Vorstellung einer gesellschaftlichen Identität ein, und hält andererseits als instituierender Prozess ihre eigene symbolische Natur, ihre Nicht-Identität mit sich selbst und den Entzug des Stiftungsmomentes, den Entzug des letztes Grundes von Identität und Differenz gegenwärtig.« (RMÖ, S. 138)

ken des Repräsentativen unterscheiden, das Schwanken zwischen einer *Präsentation* und einer *Repräsentation*, zwischen einer repetitiven und einer kreativen Geste:

»The first manner suggests a doubling of an existing object by its sign, which, while drawing attention to the object, changes nothing of its form, significance, or even presence. The second, by contrast, supposes an object that is not present to this world except via the sign, which, even as it renders the object present, gives it apprehensible form and sense.« (Singer 2013, S. 187)

Beide Logiken divergierten zudem in ihrem Verhältnis mit dem Symbolischen: Die vermeintliche *Faktizität* der Präsentation würde der symbolischen Ordnung der Koexistenz das Moment der produktiven *Formung* nehmen und sie als bloße Offenlegung einer schon gegebenen Situation verstehen. Somit ginge der Konstitution, also der Ein- und Ausrichtung der Ordnung, die partizipative Qualität ebenso verloren wie der Sinnhorizont kollektiver und kooperativer Gestaltung in der Realisierung eines gemeinsamen Projekts: »In short, without the order of representation being understood as participating in the mise of form and sense, the first manner occludes the character and even existence of the symbolic, even as it establishes a symbolic order.« (Singer 2013, S. 188) Auch wenn wir Singers weiteren Einlassungen in das Spiel zwischen der *Realität* und dem *Realen* (Lacan aufnehmend) und zwischen dem Politischen und dem Sozialen hier nicht weiter folgen können, bleibt es relevant herauszustellen, dass es mit Lefort nicht nur darum geht, *was*, sondern eben auch darum, *wie* etwas repräsentiert wird.

Die politische Form der Repräsentation hebt dagegen auf konkrete und institutionalisierte Strukturen und Verfahren wie Delegation und parlamentarischen Wettstreit ab. Als Manifestation der Macht bleiben diese selbst dem *Fehlen* des *Einen* ausgesetzt und in symbolische, mithin repräsentative, Bezüge eingelassen. Gleichwohl vermittelt die politische Repräsentation zwischen den Sphären und stellt sie in ein Verhältnis gegenseitiger Rezeption, Reaktion und Resonanz. Einerseits erlaubt die Delegation den *Vielen*, mit der Bestimmung und Beauftragung ihrer Vertreter ihre Interessen in den politischen Wettbewerb einzuspeisen: Die Abgeordneten bleiben an die Weisungen gebunden und ihren Wählern verantwortlich. Andererseits hebt die Repräsentation neben der Delegation auf eine symbolische Referenz höheren Grades ab, in der es um die Stellvertretung und die Abbildung eines *Ganzen* geht – mit Singer um die Anzeige eines *Abwesenden*. Eben weil das Parlament für *alle* gesellschaftlichen Gruppen steht oder *alle* Gruppen personell vertreten sind, beansprucht sein Ringen eine Abbildung und Stellvertretung der gesellschaftlichen Pluralität: Als Repräsentant des *Ganzen* und *Aller* vermag das Parlament so die *Vielen* darzustellen und deren Konflikte *aufzuheben*. Blieb die Delegation an die Willen der *Vielen* gebunden, weist sich das Parlament selbst als absolute Quelle politischer Relevanz und Kompetenz aus. Die politische Repräsentation stiftet demnach einerseits eine Brücke und richtet andererseits eine Schwelle ein, sie steht unentschieden zwischen einer inneren und einer äußeren Position, ebenso in der Macht wie in der Zivilgesellschaft.

Die Stätte der repräsentativen Inszenierung ist die staatliche Bühne, in deren Konstitution sich beide Formen der Repräsentation vermitteln. In der Aufführung des parlamentarischen Wettstreits werden die sozialen Antagonismen ausgetragen und zugleich eine Instanz *instituiert*, über die sich die Gesellschaft selbst wahrnimmt, bestimmt

und inform verbindender und verbindlicher kollektiver Entscheidungen realisiert. In der wiederkehrenden Ausrichtung parlamentarischer Verhältnisse und im fluiden Spiel von Minder- und Mehrheiten zeigt sich nicht nur die Unvollkommenheit politischer Ordnung, die Prekarität der Besetzung der Mitte und die Uneinigkeit *des Volkes* und seines Willens, sondern es eröffnen sich zugleich Potentiale kollektiver Kooperation und *Konformation*³⁸². Die Bühne konstituiert und übersetzt die Uneinigkeit des Sozialen simultan, sie entzieht der Gesellschaft ihre antagonistischen Potentiale, verhindert ihren Zerfall und ermöglicht ihr zugleich qua Alterität und Distinktion die Wahrnehmung und Gestaltung ihres *Selbst*. Die Bühne hat dabei bestimmten Ansprüchen genügen: Ihre Dramen müssen aktuell und ihre Darsteller *authentisch*³⁸³ sein: Nur wenn sich das Publikum in der Aufführung *wiederfindet*, kann der *virtuelle* Streit *faktische* Konflikte ordnen, befrieden und ersetzen. Die Bühne und die Trias aus Darstellung, Darstellern und Dargestelltem müssen ebenso die Behauptung des *Einen* erlauben wie die Relevanz der *Vielen* bekunden, sie sind Teil der staatlichen Aufhebung und der politischen Emanzipation der Zivilgesellschaft. Der Stoff der Dramen kann von keiner der beiden Räume vereinnahmt werden: Auf die Bindung der staatlichen Aufführung an *reale* Konflikte des Sozialen haben wir schon hingewiesen. Die Gesellschaft schwankt indes zwischen einer Selbstgegenwart, die an eine äußere Vermittlung geknüpft bleibt, und einer Bestimmung der Besetzung und des Themas des Stücks mittels politischer Verfahren. Letztere führt einen Konnex zwischen den sozialen Antagonismen und ihrer Verarbeitung ein, in dem neben der entäußerten Aufhebungs- und Aufklärungsfunktion der Bühne das Repräsentierende an das Repräsentierte gebunden wird. Soll die Zivilgesellschaft von den Spannungen befreit und diese in die Machtsphäre verlagert werden, bedarf die Wahl, die Repräsentation und die Inszenierung eine bestimmte Qualität. Die Wahl, deren demokratische Position und Funktion es somit zu klären gilt, soll diese Referenz und Reverenz stiften.³⁸⁴

Mit der Repräsentation bietet sich eine Möglichkeit des Umgangs mit dem *Fehlen* des *Einen*, die Ungewissheit und Uneinigkeit auszuhalten, in eine *symbolische Form* zu überführen und in ein konstruktives Arrangement zu übertragen.³⁸⁵ Die Repräsentation nimmt ebenso Momente der Konfrontation wie der Integration auf: In ihrem Alternieren zwischen dem *Einen* und dem *Vielen* vermag sie es, beiden Räumen Anknüpfungspunkte

382 Im Sinne einer harmonischen Gestaltung des Geteilten, zum Beispiel der Ordnung.

383 Ihre Authentizität steht unentschieden zwischen ihrer Vertretung der *Vielen* und ihrer Garantie des *Einen*.

384 Wenn die Wahl als politischer Beauftragung verstanden wird, entstehen verschiedene Folgen und Probleme, denen wir uns an dieser Stelle nicht widmen können. Schon das Objekt der Auszeichnung ist fraglich und verlangt nach Ausweis. Wir hatten diese Problematik zudem bei unserer Besprechung Fraenkels angesprochen. Siehe weiterführend zur Repräsentation und mit einer Erweiterung um die symbolische Dimension die Sammelbände von Gebhardt und Plé (2010) sowie von Diehl und Steilen (2016).

385 »Während dieses System zwar auf der anfänglichen Geste beruht, die Teilung sich entfalten zu lassen, hält es sich nur aufrecht, indem es den absoluten Ausdruck der Teilung bannt, indem es dem Herrscher den Weg zur Behauptung seiner radikalen Andersheit verschließt und indem es dem Klassenantagonismus eine symbolische Form der Austragung bietet, die seine Gefahr mindert. Eine Doppeldeutigkeit, die gleichsam mit ihrer eigenen Verschleierung schwanger geht. Denn sie enthüllt ihren Sinn nur in der Gespaltenheit, indem sie sich in den mannigfaltigen Einseitigkeiten ihrer Darstellungen verlängert und vollendet.« (ÜdD, S. 110)

zu offerieren und als Struktur ihrer Vermittlung aufzutreten. Indem sie die gesellschaftlichen Konflikte auf die Bühne politischen Wettbewerbs hebt, wirkt sie dem Absetzungsbestreben der Macht ebenso entgegen wie der Auflösung der Zivilgesellschaft. Letztlich bleibt die politische Repräsentation der *repräsentativen Logik* ausgesetzt und muss sich darin fügen, nicht mit ihrem vorgeführten Objekt zusammenzufallen, dieses einsehen oder kontrollieren zu können. Die ausbleibende Koinzidenz und Kongruenz der Repräsentanten mit dem Repräsentierten bezeugt das *Abwesen* des *Einen*, mit welchem die Versuche der Präsentation und Inszenierung *kollektiver Identität* als *Illusionen* erscheinen, hinter denen weder ein *Grund* noch ein *Wesen* steht. Das kollektive *Eine*, direkt oder inform seiner Vertretung, bleibt eine Geste und Anzeige eines *Abwesenden*: Problematisch wird diese *Illusion* indes, wenn die Stellvertretung selbst für sich Faktizität beansprucht, sich die Vorführung in eine Einverleibung wandelt und das Spiel der Verweise zugunsten neuer Eindeutigkeit ausgesetzt wird. Mit der Distinktion der Repräsentanten ist der politischen Repräsentation allerdings selbst dieses Risiko eingeschrieben. Auch wenn beide Momente der Repräsentation demnach verknüpft sind, müssen die Unterschiede ihrer konzeptionellen Position ebenso bedacht werden wie ihr epistemologischer Status. Die repräsentative Logik prägt die *Instituierung* und lässt die Einholung des *Einen* inform leerer Gesten und symbolischer Verweisungszusammenhänge zu. Zugleich wird sie somit zu einer konstitutiven Struktur gesellschaftlicher Setzung und entzieht notwendig der Einsicht, weil sie selbst zum integralen Teil des Erkennens und der Formation von Objektivität, Wissen und Sinn wird.³⁸⁶ Außerhalb dieser bestimmten *Welt* ist keine Position einnehmbar, allenfalls zeigt sich ihre Spur in der Verschleierung an. Die politische Repräsentation hebt dagegen auf bestimmte Organisationsform konkreter Ordnung und Politik ab, die weniger eine latente Kondition denn einen manifesten und expliziten Ausdruck politischer Selbstbestimmung beschreibt.

*

Im Wahlakt gehen symbolische und konkrete Momente ineinander über. Einerseits lässt sich die Wahl als Geste der souveränen *Gründung* verstehen, in der sich neben der Aneignung des Ortes der Macht zugleich die Kontingenz der politischen Ordnung und ihrer personellen und materiellen Setzung anzeigt. Die Wahl markiert somit als Ein- und Ausrichtung der politischen Ordnung deren *Ursprung* und *Grund*, ohne aber die Distanz der *Teilung* überwinden zu können. Ihre Behauptung der Souveränität bleibt ebenso ohne Realität wie ihre *kollektive Identität* zugleich in numerische Einheiten ohne Zusammenhang und Kontext zerfällt. Die souveräne Anmaßung bleibt wie ihre *Aufhebung* der Teilung eine Geste.³⁸⁷ Andererseits markiert die Wahl neben der Souveränität auch ein

386 Dieses Argument liegt Marcharts (DpD, S. 245 – 288) These zugrunde, die politische Ontologie als *erste Wissenschaft* auszuzeichnen.

387 Die souveräne Geste setzt sich mit dem Ursprung gleich und deklariert sich als Grund und Erstes. Sie beansprucht dabei ebenso ein absolutes und totales Potential souveräner Setzung wie die Identität und Integrität des Kollektivs. Die volkssouveräne Gründung entzieht sich der irreduziblen *Gleichursprünglichkeit* (ein Wort Wagners, RMÖ, S. 137) der Räume, setzt sich als Quelle der Macht und nimmt für sich die Einrichtung der Ordnung in Anspruch. Gerade weil sie dabei ebenso die Koinzidenz des Kollektivs voraussetzt wie deren *Übereinstimmung*, hebt sie die Irreduzibilität

Prozedere kooperativer Willensbildung und die Autorisierung der Inhaber der Machtposition. Die Besetzung berechtigt sich über diese Genese und bindet sich ebenso an die Auswahl des Wählers wie die Konkurrenz verschiedener Alternativen. Weil so in der Wahl die Partikularität des Elektorats beständig präsent sei, sich die Machtverhältnisse nicht definieren ließen und Repräsentanten für die *Vielen* stehen müsse, bleibe ihre Bildung *eines* Willens prekär und imperfekt. Die Wahl bezeichnet einerseits einen transformativen Mechanismus, der die Differenz aufhebt und in eine *Übereinstimmung* überführt.³⁸⁸ Andererseits präsentiert sich in der Wahl die Uneinigkeit, die Pluralität und die Dispersion der *Vielen*. Kurzum changiert die Wahl unentschieden zwischen den Momenten der *Instituierung*, zwischen dem *Einen* und dem/n *Vielen*.

Die Reduktion der Wahl auf eine funktionale Benennung ist ebenso unangemessen wie die einseitige Kritik der Wahl als Verschleierung der Dominanz einer bestimmten Klasse.³⁸⁹ Die Deutungen von Wahlen aus der Perspektive von Konzepten des Liberalismus und Marxismus würde das Phänomen *ideologisch verschleiern*, eben weil deren Erklärungen in der jeweiligen Weltsicht und ihren Gewissheiten (das *Explizite*) verbliebe.³⁹⁰

der Uneinigkeit symbolisch auf. Wenn sich die souveräne Geste demnach als etwas außerhalb der Ordnung und der Macht darstellt, das diese zunächst begründe und forme, zeigt sich ihre illusorische Anmaßung: »Der Mythos, daß die Regierenden durch die Versammlung der Bürger in einer historischen Gegenwart in eine Distanz gesetzt werden, stellt zwar einerseits das, was sich zu verlieren drohte, wieder her; doch andererseits setzt er es gleichsam einer Leugnung aus.« (ÜdD, S. 110) Dem Selbstverständnis der Demokratie wohnt damit ein Mangel inne: Dieses will sich den Ursprung aneignen und die gemeinsame Ordnung einer kollektiven *Informsetzung* anheimstellen. Zugleich zieht sich der Ursprung zurück und lässt seine Bestimmung notwendig scheitern. Das Volk fällt weder mit sich in eins noch vermag es sich souveräner Gestaltungskraft anzueignen. In dieser Geste kann die ursprüngliche Distanz des *Un-Grunds* (Nancy) ebenso wenig wie das *Abwesen* des *Einen* und die Aussetzung in so komplexe wie ambivalente Verweisungszusammenhänge überwunden werden. Zugleich bleibt die Geste konstitutiv und produktiv: Auch im Modus des Quasi eröffnet sie einen politischen Konnex der Teilhabe und Teilnahme. Wichtig ist aber, dass hinter der Geste keine verborgene Ganzheit steht, keine ungebrochene *Übereinstimmung* des Volkes mit sich, die sich im Akt der Wahl reaktualisiere. Die Macht werde mit der Wahl nicht *erschaffen*, vielmehr sei »dasjenige, was eingerichtet wird, eher eine neue Beziehung der Gesellschaft mit der Instanz [...], welche als Garant ihrer Identität und Integrität, als Inhaber der Herrschaft erscheint.« (Lefort 1994, S. 148f., zitiert nach RMÖ, S. 137) Die Wahl nimmt weder eine externe Position über der *Instituierung* ein noch markiert sie deren Grund, eher vermittelt sie die Räume mit ihrem symbolischen Konnex.

388 »Die Wahl stellt sich als das dar, was sie ist, nämlich als symbolischer Übergang.« (ÜdD, S. 120) Oder auch: »Wenn wir jedoch die Verbindung zwischen dem Symbolischen und der empirischen Realität aufmerksam betrachten, so enthüllt sich die Logik, der die Produktion von Sinn in der Wahl gehorcht.« (ÜdD, S. 116)

389 »Beide Zugangsweisen lassen in gleicher Weise den zentralen Charakter des Prozesses verkennen, durch den hindurch die Gesellschaft erneut an die Dimension ihrer Gründung anknüpft und die Gewißheit einer ursprünglichen Position wiederfindet. Diese Verknennung geht mit jener des Status der Recheneinheit einher, in der sich die Teilnehmer an den Wahlen wechselseitig anzuerkennen bereit sind und die gleichsam den Engpaß für ihre Einfügung in das instituierende Kollektiv darstellt. Diese vereinheitlichende Abstraktion, die die politische Körperschaft auf ihre elementare Zusammensetzung reduziert, geht nicht aus der rationalen Gewißheit hervor, wie sie von der Übereinstimmung jedes Subjekt-Seienden mit seiner reinen Form produziert wird.« (ÜdD, S. 118f.)

390 Lefort bezieht sich auf die Konzepte der neutralen Interessenkonkurrenz im Liberalismus und die marxistische Vorstellung der Dominanz ökonomischer Status. Eine Kritik an den ideologischen Entwürfen würde wiederum selbst die Teilung leugnen, wenn sie ihre Einwände als Tatsachen aus-

So würden Postulate *objektivierbarer* Prozesse, Strukturen, Gesetze und Ordnungen eingeführt, deren Anspruch *faktischer* Geltung nicht nur das Explanandum, sondern auch das Explanans miteinbegriffen. Zugleich ginge mit der behaupteten unbedingten Evidenz ein Ausblenden der Eingelassenheit einher, mithin der Anspruch einer übergeordneten Position, die sich ein Wissen um die Ordnung, den Zusammenhalt und das *Werden* der Welt zumesse. Der Annahme einer *authentischen Delegation des Volkes an die Mandatsträger* Seitens der *liberalen Ideologie* stünden die Verzerrungen des Wettbewerbs, die Ungleichheit des Zugangs und eine strukturelle Bevorteilung der Inhaber der Machtpositionen entgegen. So schreibe sich neben der Teilung auch die Absetzungsbewegung der Macht in die Wahl ein und beschränke die Auswahl auf das Personal einer *politischen Oligarchie*.³⁹¹ Die Rezeption und die Kontrollierbarkeit der Macht sind also begrenzt.³⁹² Weder die Qualität der Aufnahme noch die politische Funktion der Delegation scheint unproblematisch. Dem Ringen der Mächtigen und der Ohnmächtigen werde ebenso wenig entsprochen, wenn der liberale Ansatz mit einem Modell politisch-ökonomischer Gesetzmäßigkeit ersetzt werde. Beide Zugänge verweigerten sich der Uneinigkeit:

»Denn beide Male leugnet man gerade das Auseinandertreten der Ebene der politischen Aktivität (und des Konflikts, der in ihrem Zentrum steht) und der Ebene jener Tätigkeiten, die hauptsächlich um die Arbeit und die Produktion herum angesiedelt sind, ein Auseinandertreten, das in der modernen Gesellschaft (in der der Klassenkonflikt Gestalt annimmt) in sich selbst und für sich selbst bedeutungsvoll ist.« (ÜdD, S.108)

In beiden Fällen, der Koinzidenz des Politischen mit dem Wettstreit und seiner vollständigen Aufhebung in ökonomischen Status, werde die *Teilung* negiert und die Differenzierung der Sphären durch einen übergeordneten Anspruch vermischt:

»Anstatt dieses Auseinandertreten zu verhindern, geht es vielmehr darum es zum Ausgangspunkt einer Interpretation zu machen. Mit der symbolischen Übersetzung des Klassenkonfliktes in einen Kampf um die Macht, der durch die Stimmzählung entschieden wird, mit der Offenhaltung der gesellschaftlichen Identität rühren wir an die grundlegenden Prozesse der Demokratie.«³⁹³ (ÜdD, S. 108)

Um sich den *untergründigen* Prozessen gesellschaftlicher *Informsetzung* nähern zu können, darf politische Herrschaft weder als objektive Position in einer ebensolchen Ordnung noch als feste Struktur und Reglement der Machtübertragung und -ausübung auf-

weisen oder sich auf objektive Fakten berufen würde. (Vgl. ÜdD, S. 108) Jede Behauptung einer Wirklichkeit ist letztlich Ideologie, deren Geltung gegenüber anderen Ideologien sich somit auf Behauptungen reduziert.

391 Dieser These wäre in Hinsicht der Exklusivität einer politischen Klasse, den Rekrutierungsmechanismen politischer Organisationen und der sozialen Zugehörigkeit politischer Eliten nachzugehen.

392 Ein anderer Grund liege in der Allgemeinheit der Wahlprogramme und der Konkretheit politischer Maßnahmen.

393 Die Offenheit verlangt die Annahme des *Fehlens des Einen* und die *Leere* des Ortes der Macht, dem die demokratische Ordnung nachkomme.

gefasst werden. Eine Sichtung der Öffnungs- und Schließungsbewegungen der *Instituierung* bedarf indirekter Zugänge: So widmet sich Lefort der *ideologischen Verschleierung* selbst, ohne diese dabei ersetzen zu wollen. Am teilweisen Scheitern der Fixierung, den Widersprüchen und Offenheiten der Konstruktion *kollektiver Identität*, zeige sich das fragile Wesen versuchter Abschliefung ebenso wie die Irreduzibilität der Ungewissheit: Die *Instituierung* bleibe dem *Abwesen des Einen* ebenso ausgeliefert wie dem ambivalenten Zusammenhang öffnender und schließender Bewegungen. (Vgl. ÜdD, S. 109, auch FD, S. 291)

Die Wahl weist den *Vielen* die Rolle von *Autoren*, von Verfassern, Urhebern und Gründern, zu, von denen sich die Konstitution der politischen Ordnung ableitet. Die Wahl dient der Macht, ihren Status strukturell und personell zu *autorisieren*, ihre *Autorität* über die Beauftragung und die Auswahl abzuleiten und sich als Vertreter der *Vielen* zu *authentifizieren*. Weil der Macht weder eine jenseitige Begründung noch eine eigene Auszeichnung möglich ist, bedarf sie dieser externen Referenz und Reverenz inform gesellschaftlicher Anerkennung und Zustimmung. Die Macht kann weder mit sich selbst noch mit der Gesellschaft zusammenfallen, weder eine perfekte Identität erreichen noch die *leeren Mitte* vollständig besetzen, die Gesellschaft *umgreifen* oder *verkörpern*: Um eben diese Mängel kaschieren, aushalten und ihre eigene Position reklamieren zu können, bedarf sie der Auszeichnung der *Vielen*, die sich zugleich über die Macht bestimmen. Die Macht ordnet sich der Gesellschaft zugleich über und unter: Sie stellt sich als Garant des *Einen* dar und nimmt zu gleich in Anspruch, eine Verlängerung der Gesellschaft zu sein und dieser als reiner Mechanismus der Selbstgestaltung zu dienen. Die Wahl tritt als Medium zwischen beide Momente und vermittelt die komplexen Bezüge der Affirmation und Negation. Zudem verschmelzen im Wahlakt zwei Verweise der Zivilgesellschaft auf die Macht: Sie erkennt den Herrscher *als* Herrscher an und fasst seine Einsetzung als *ihre* Setzung. Einerseits wird die Herrschaft selbst und damit die Absetzung der Macht bestätigt, andererseits beansprucht die Gesellschaft Autonomie über sich und die Kontrolle der Regierenden, womit sie die Teilung negiert. Die Bewegungen stehen in einem ambivalenten Zusammenhang: Einerseits heben sie sich voneinander ab und betonen ihre Eigenständigkeit und Selbstreferenz, andererseits bleiben beide Momente aufeinander verwiesen.

Der Zivilgesellschaft bietet die Wahl dagegen die Möglichkeit einer Selbsteröffnung und ein Gewährwerden ihrer Brüche.³⁹⁴ (Vgl. ÜdD, S. 120) Weniger sind hier die konkreten Wahlakte relevant als die symbolischen Verweise: In der Wahl zerfällt die Zivilgesellschaft in ihre Elemente, in gleichberechtigte, voneinander unabhängige *Teile*³⁹⁵, die gemeinsam am Besetzungsprozess und Reaktualisierung der Macht mitwirken.³⁹⁶ (Vgl.

394 Lefort (ÜdD, S. 115) spricht von einem *bildlichen* Auftreten des Konflikts, welches sich mit der Wahl ereigne.

395 Wie Nancy darlegt, enthebt sich das *Einzelne* nicht seines Bezugs zur (Mit-)Welt, seiner Einlassung in Kontexte und Kollektive. Auch bei Lefort scheint die Abstraktion des Wählers eher eine symbolische Geste anzuzeigen.

396 Mit der Wahl präsentiere sich der Gesellschaft ihre Teilung und Uneinigkeit, ohne sie selbst zu zerreißen. Letztlich wohnen der Wahl beide Aspekte der Teilung, ihre negativ-diskriminierenden und ihre positiv-kooperativen Bezüge, inne. Nur in der Repräsentation, der Verallgemeinerung und der Repräsentativität der Bühne ist den *Vielen* möglich, ihre Teilung zugleich als Trennendes und Ver-

ÜdD, S. 113) Das *Äquivalenzprinzip* der Wahl zeige sich am Formalismus und im numerischen Verhältnis, das sich faktischen Hierarchien und Verzerrungen entzöge. Über das egalitäre Moment verbänden sich die Zugangsberechtigten zu einer Einheit in bleiben der Singularität und anerkennen sich dabei gegenseitig als Produzenten und Elemente eines kollektiven Ganzen.³⁹⁷ Zugleich erkenne die Macht in ihrer Herleitung über die Wahl neben der Berechtigung und Beteiligung der *Vielen* auch die normative Geltung der Gleichheit und die Relevanz von Minderheiten an. (Vgl. ÜdD, S. 106) Die Macht muss die Zerrissenheit des Sozialen aufheben und der Gesellschaft *ein* Selbstbild anbieten, in dem sich diese finden kann. Die Zivilgesellschaft benötigt die Macht einerseits als entzogenen Bezugspunkt, andererseits setzt sich die Macht mit der Wahl der Verfügbarkeit der Gesellschaft aus.³⁹⁸

Im Horizont des Symbolischen holt die Wahl das Unabhängigkeitsbedürfnis der Zivilgesellschaft ein, eben weil es auf ihre Autonomie verweist, ebenso ein wie das Herrschaftsbegehren der Macht, weil sie in der Wahl bestätigt und autorisiert wird. Gleichzeitig bleibt die Zivilgesellschaft im Rückgriff auf ihre Identität an die Macht gebunden wie die Macht an eine zerfallende, uneine Wählerschaft. Zwar steht der Gesellschaft weder ihr *Inneres* noch ihr *Äußeres* zur Verfügung, die symbolische Dimension ermöglicht ihr aber, wenn auch vermittelt, die Eröffnung einer Identität und einer eigenen Gestaltung. Mit der Wahl wird demnach einerseits die Besetzung der Macht von einer externen Position ins *Innere* gezogen, andererseits bleibt die Aufhebung der Teilung eine symbolische Geste. Die Einholung des *Einen* darf nicht als konkretes politisches Motiv oder Programm verstanden werden, die zur Wahl oder in der Verfügbarkeit einer politischen

bindendes zu erfahren, ihre kollektive Identität zu fassen und ihre politische Ordnung zu bearbeiten. »Die Verwicklung des Subjekts in jenen Konflikt, der das Kollektiv zerreißt, als Verwirklichung in die Gegenwart, wird durch ihre symbolische Verdeckung keineswegs versperrt, sondern vielmehr nur in ihrer Modalität verschoben, indem ihr ihre Selbstrepräsentation eröffnet wird. Das Subjekt bezieht sich dann auf eine vorgängig existierende Spaltung, die Spaltung der politischen Oligarchie, und findet den Konflikt in Gestalt jenes Kampfes wieder, in dem die Kandidaten vor den Augen der Whler gegeneinander antreten. In einem ersten Schritt ist somit der Abstand zwischen dem Ort der Macht und der Zivilgesellschaft als Distanz vom symbolischen Konflikt zum wirklichen Konflikt re-instituiert.« (ÜdD, S. 114)

397 So auch Gauchet in einem anderen Aufsatz: »Somit besteht ein inniges Band – und nicht nur ein Ableitungsverhltnis – zwischen der Gleichheit als der gesellschaftlichen Form der Beziehung, die jedem erlaubt, sich im Anderen wiederzufinden; der gesellschaftlichen Debatte, gerade als Infragestellung dessen verstanden, was die »Mitmenschen« vereint; und dem gesellschaftlichen Konflikt als strukturell notwendige Form eines frontalen Gegensatzes unter dem Zeichen der Ähnlichkeit. Die Gleichheit vollzieht sich notwendigerweise durch die Figur des grundlegenden Gegensatzes hindurch.« (TAW, S. 194)

398 Der Widerstand der *Vielen* und ihr emanzipatives Aufbegehren richtet sich an die Macht und deren Versuche der Abschließung. Einerseits stellt sich die Zivilgesellschaft selbst in der Artikulation ihrer Anliegen als Hort des Unkontroversen dar, als Ort des Pluralen und zugleich Einigen. Andererseits steht das *Viele* in keinem Verhältnis außer der Affirmation der Pluralität und ihrem geteilten Bezug auf den Staat: Ihre Disharmonie, Heterogenität und Divergenz werden ins *uere* verlagert und nach *Innen* der Anspruch auf Einigkeit in Vielfalt postuliert. In der Zivilgesellschaft selbst kann es demnach keine Politik geben, gegenseitige Forderungen bedürfen der Vermittlung der Bühne, ohne deren Einhegung die Kollisionen ohne Ordnung bleiben und dem Risiko ihrer Radikalisierung ausgeliefert sind. In inneren Austragungen sozialer Konflikte sollten sich die *op-positionellen* zuungunsten der *kom-positionellen* Bezügen steigern und so die Auseinandersetzung von Hemmnissen und Regularien lösen.

Partei stünde. Mit der Wahl und ihrer Ausrichtung der Besetzung eröffnen sich der Gesellschaft vielmehr ihre *ursprüngliche Teilung* und ihr zugleich *ab-* und *anwesender Grund*. (Vgl. ÜdD, S. 118) Dieser Zusammenhang positiver und negativer Bezüge löst sich auf, wenn der Ort der Macht *tatsächlich* besetzt wird. Verwoben in ein komplexes Geflecht von Verweisungszusammenhängen schreibt sich mit der *Teilung* eine bestimmte politische Qualität in die Wahl und das Repräsentationsverhältnis ein. Wenn die Macht sich und ihre Herrschaft an die Entscheidung der Gesellschaft bindet, setzt sie sich der Teilhabe und *Mitbestimmung* aus und muss dann Ansprüchen genügen, die die Teilhabe und -nahme einfordern, die Relevanz der eigenen Stimme, die Sinnhaftigkeit und Bedeutung der Wahl, der Responsivität der Gewählten und des gleichen Zugangs und Wertigkeit.³⁹⁹

*

Neben der Repräsentation und den Wahlen weist Lefort auch der Aufführung des Konflikts und seiner Austragung auf der Bühne des Parlaments sowohl in der Organisation der politischen Ordnung als auch in der gesellschaftlichen *Inform-, Inszene- und Insinnsetzung* eine relevante Bedeutung zu. Die spezifische Gesellschaftsformation der Demokratie erlaube die *Annahme des Fehlens des Einen*, der *Grundlosigkeit* aller sozialen Formen. Ihre politische Ordnung ermöglicht zudem einen produktiven Umgang mit der Uneinigkeit, weil sie die Verschiedenheit nicht nur aushält, sondern ihre Austragung konstruktiv einbegreift. In der Aufführung vermitteln sich die beiden Sphären und changieren im Zuge dessen zwischen dem *Einen* und *Vielen*, der Integration und Isolation, der kooperativen Partizipation und partikularer Emanzipation. Über die politische Repräsentation der *Vielen* im Parlament hinaus, die simultan ihre Union und Differenz anzeigt, wohnen also auch der Einrichtung einer Bühne und der inszenierten Austragung der *Dissense* integrative Potentiale inne. Neben der Eröffnung eines symbolischen Konnexes kommt der politischen Repräsentation eine konkrete politische Funktion zu: Die Aus- und Übertragung politischer Konflikte dient der Entschärfung sozialer Antagonismen und speist deren Energien in den politischen Raum. Zugleich geht mit dieser Transmission und -formation der Anspruch einer bestimmten Qualität der Aufnahme, der Darstellung und Darsteller einher: Verblieb die Vermittlung der Sphären bislang eher in einem unentschiedenen, schwebenden Status, der sich zugleich beiden Räumen entzog und sich als emergentes Produkt verstehen ließ, scheint es daneben auch direkte Bezüge und Abhängigkeiten zu geben. Am deutlichsten treten diese Bindungen wiederum in den Defiziten der Übertragung hervor.

Die Manifestation von Konflikten ist von dem Verhältnis der Räume und deren Versuchen gegenseitiger Adaption und Distanzierung gekennzeichnet: Wie der Staat sich nicht als objektive Instanz des Wahren, Richtigen und Rechten verstehen darf, weil er damit sein Vermögen der Resonanz und Transformation aufgabe, so darf auch die Zivilgesellschaft ihrer Radikalisierung nicht nachgeben, da sie ansonsten jeden Bezug zu staatlichen Momenten verlöre und dabei selbst ohne Ordnung bliebe. Neben den beiden

399 Die Wahl eröffnet den *Vielen* letztlich eine Möglichkeit kollektiver Teilhabe und -nahme, die zugleich allgemein akzeptiert, institutionalisiert und rechtlich kodifiziert ist. So steht die Wahl mit dem positiven Prinzip der Gleichheit ebenso in Bezug wie mit dem geltenden Recht.

Aspekten der Teilung tritt nun eine dritte Form, die beide vorherigen verknüpft: Im *Dissens* präsentiert sich das *Fehlen* einer *Übereinstimmung*, die dann wiederum in *absentia* einen Konnex stiftet. In den Konflikten findet sich neben der Opposition und Division auch eine symbolische Geste der Teilhabe der Teile an einem geteilten Ganzen und eine Ausrichtung an einem Horizont *eines* antezedenten *Ko*. Die Bestimmung des Teilenden, also der gesellschaftlich relevanten Konflikte, lässt sich indes keiner der beiden Räume einseitig zuweisen. Sie bilden sich aus dem Zusammenhang der Ordnung der Macht und dem Aufbegehren der Zivilgesellschaft, ohne der Verfügung einer Seite anheim zu stehen. Zugleich gibt Lefort der staatlichen Aufführung eine bestimmte Qualität der Abbildung des Sozialen auf, die sich der komplexen Konstruktion der Räume zu entziehen scheint. Um den *wirklichen* Spannungen des Sozialen Ausdruck zu verleihen, müsse die Aufführung innovativ, sensibel und responsiv bleiben, der Stoff ihrer Dramen auf Verschiebungen reagieren und diese in ihr Spiel aufnehmen. Eine Repräsentation des/r *Vielen* gelingt demnach nur, wenn die Rezeption auf Seiten staatlicher Institutionen offenbleibt, die sozialen Divergenzen nicht überformt oder ignoriert und letztlich eher als Stellvertretung denn als Setzung des *Einen* auftritt. Wenn sich die Gesellschaft in dem offerierten Drama nicht mehr sieht, wende sie sich anderen Spiegel zu. Auffällig ist einerseits die Eigenständigkeit der sozialen Konflikte, die sich einer Vermittlung enthebt und dem Staat als äußerer, objektiver Zwang begegnet. Andererseits wird der Gesellschaft neben ihrer Repräsentation im Spiegel staatlicher Vorführung eine weitere Selbstbezugnahme zugestanden: Auch wenn ihr weiterhin keine positiven Bestimmungen möglich sind, vermag die Gesellschaft die Entsprechung der *angebotenen* (äußeren) und der *gegebenen* (inneren) gesellschaftlichen Situation einzusehen, zu vergleichen und zu bewerten. Die Implizität und Latenz dieses gesellschaftlichen Selbstverhältnisses beiseite bleibt ihre Unbedingtheit in Leforts Konzeption ohne rechte Anbindung.⁴⁰⁰

Zwischen dem dargestellten und dem *wirklichen* Drama besteht ein Konnex, durch den der Aufführung eine spezifische Funktion zukommt:

»Und gleichviel, ob die Einsätze des politischen Konfliktes nicht mit denjenigen übereinstimmen, die aus dem Klassenkampf, aus dem Kampf der Interessen hervorgehen, gleichviel auch, wie groß die Verzerrung ist, die sich bei der Übertragung von der sozialen Ebene auf die politische Ebene vollzieht – das Wesentliche ist, daß alle de-facto Spaltungen auf die Bühne übertragen werden, auf der die Spaltung rechtens erscheint, und dort umgestaltet werden.« (TP, S. 52)

400 Wenn Doucet auf die Entsprechung der Demokratie mit den Konditionen der Moderne hinweist und die sie als *wahrhafte politische Ordnung* beschreibt, zeigt sich ebenso diese Problematik: »*Democracy is the only truly political regime because it inaugurates as the condition of its own possibility a political form that is held open by the impossibility of closing off its own ground in terms bringing a closed figuration of social relations.*« (Doucet 2013, S. 171) Wenn keine Relation, ob direkt oder vermittelt, komplex oder simpel, positiv oder negativ der Gesellschaft einen Zugang auf ihr Selbst, ihren Ursprung oder ihrer ontologischen Disposition gewähren kann, dann bleibt auch die Wahrheit ihrer Konstitution notwendig provisorisch. Neben der Offenheit kennzeichnet die Demokratie ebenso die Einholung ihres Ursprungs und Auszeichnung ihrer Konstitution wie die unbedingte Souveränität ihrer Setzung im Sinne der permanenten Gründung und der Autorität ihrer Ordnung.

Die politische Bühne nimmt die *Dissense* des Sozialen auf und präsentiert sie der Gesellschaft: Die Macht steht demnach nicht nur in der Spannung der Garantie des *Einen* und der Präsentation des *Vielen*, sondern ebenso zwischen der Behauptung ihrer Ordnung und Autorität und der adäquaten Adaption der äußeren Konflikte. Die Macht will (und muss) den Stoff der Aufführung bestimmen und zugleich entzieht sich ihr diese Kompetenz: Einerseits bildet sich der Stoff in einer vermittelnden Bewegung der beiden Sphären, andererseits ist er an eine soziale *Faktizität* gebunden, die außerhalb des Verweisungszusammenhangs und der staatlichen Kontrolle zu stehen scheint. Dem Sozialen kann im Gegenzug keine (objektive) Autonomie zugestanden werden, bleibt ihre *Selbstrepräsentation* an eine staatliche Vermittlung gebunden: Wie die Macht nur einen indirekten Bezug zu den sozialen Konflikten hat, muss sie diese doch aus der Gesellschaft ablesen, so kann die Zivilgesellschaft *ihre* Antagonismen nur *im* Staat erkennen, nur in dessen Horizont des *Einen*. (Vgl. ÜdD, S. 117) Gleich der Macht ist dem *Vielen* die Bestimmung ihrer Identität ebenso unmöglich wie die Transparenz der Selbstsicht: Weil sie sich nur in der Aufführung wiederfinden kann, verschwimmt die originäre und originelle Auszeichnung der *Faktizität* sozialer Antagonismen. Wenn nun aber die Gesellschaft ohne Zugang und Kenntnis ihrer Spannungen bleibt, stellt sich die Frage, wie sie eine Divergenz ihrer *realen* und ihrer *aufgeführten* Konflikte ausmachen kann. Die Formation der Spannungen steht unentschieden zwischen den Sphären, die sie beide an sich ziehen wollen. Somit richtet sich ein komplexer Zusammenhang ein, in dem die Setzung der *de-facto*-Spaltungen eher einem diffizilen Spiel ambiger Bezüge entstammt als der selbstständigen Kompetenz einer Sphäre.

Die Relevanz, Aktualität und Authentizität der *faktischen* Uneinigkeit erfordert selbst keine symbolische Vermittlung oder eine äußere Referenz.⁴⁰¹ Das *Reale* steht eher neben der *Instituierung* und drängt sich dieser zugleich mit Unbedingtheit⁴⁰² auf. Auch wenn weder die staatliche Aufführung noch das *Begehren* der *Vielen* der *realen* Situation entspricht, bleibt diese dennoch existent und akut. Mehr noch: Ihre fehlende Beachtung und Aufnahme bergen Risiken der Instabilität, der Isolation der Sphären und der fehlenden *Übereinstimmung*. Beiden Räumen tritt das *Reale* als *Trauma* entgegen, als etwas Unbegreifbares, Unsagbares und Unkontrollierbares, als eigene, singuläre Existenz und Präsenz, die zugleich fremd und eigen ist, sich entzieht und zugleich aufdrängt.⁴⁰³ (Vgl.

401 Diese Positionierung außerhalb der Bezüge macht es nötig, das *Faktische* von anderen Kom- und Implikationen der *Instituierung* zu unterscheiden. Die Absetzungsbewegungen der beiden Sphären, ihre beanspruchte Eigengesetzlichkeit und Selbständigkeit sowie die Gegenläufigkeit ihrer Extreme (totale Dominanz versus absolute An-Archie) führen notwendig zu Anspannungen, Widerständen und Konfrontationen. Diese Reibungen verweisen allerdings nicht auf eine Lücke oder Divergenz zwischen einer unabhängigen, gesellschaftlichen Disposition und der staatlichen Adaption, vielmehr sind sie Komponenten einer gesellschaftlichen *Informsetzung* und bezeugen das *Fehlen* des *Einen*. Auch hinter der Ambivalenz sich öffnenden und schließenden Bewegungen verbarg sich weder eine Essenz noch ein Fundament.

402 In beiderlei Sinne, also bedingungslos und zwingend.

403 Eine weiterführende Frage wäre, ob sich am *Realen* (Lacans) das *Fleisch* (Merleau-Ponty) des Sozialen offenbart. Die Komplexität beider Konzepte und ihre Verarbeitung durch Lefort verbieten hier jede einfache Antwort. Um zumindest einen ersten Eindruck zu geben, sei auf die Fassung des *Fleisches* von Levin verwiesen: »The flesh is the formative medium of the object and the subject. It is the elemental matrix, the texture, the field or dimensionality of our being: that medium in the depths of which

Evans 2002 und Eyers 2012) Gerade im Kontext eines postfundamentalen Zugangs stellt sich die Frage umso schärfer, was *de-facto Spaltungen* sind, welcher Status ihnen zukommt und in welcher Form sie *wirklich* sein müssen, um als Stoff, als Objekt und *Grund* dienen zu können. Just in Hinsicht des *Chiasmus* von *Welterzeugung* und *Welterfahrung* bleibt der Ursprung des *Realen* diffizil.⁴⁰⁴ Seine Wirkmacht steht außerhalb der *Welt* und ihrer politischen Ordnung und prägt gleichsam dessen Form und Ausrichtung: Der Lacan entlehnte Begriff des *Realen*, den wir hier auslotend auf Lefort beziehen, scheint dieser komplexen Anlage zwischen der Distanz und Resistenz eines Rätselhaften, Sonderbaren und Entrückten, und der Penetranz einer massiven, unreduzierbaren Präsenz vordergründig zu entsprechen. Auch wenn die Parallelität nicht über Gebühr strapaziert werden sollte, scheint die Ohnmacht, die insbesondere die Macht gegenüber der *realen* Situation ergreift, doch auffällig.⁴⁰⁵

2.4 Der *Sinnraum* der Gesellschaft – Zwischen Koexistenz, *Konsens* und Konflikt

Abschließend soll die Formation räumlicher Kontexte, ihre Texturen und Konturen, Konstellationen und Konfigurationen, im Fokus stehen, die die *Instituierung* und ihre Ausbildung einer *objektiven* Ordnung begleiten. Der Raum einer Gesellschaft ist nach Lefort nicht einfach als geografische Kategorie zu verstehen, sondern als Ausrichtung gesellschaftlicher *Informsetzung*, mit der eine genuine Qualität kollektiver Kohärenz, Kongruenz und Konsistenz einhergeht. Räume⁴⁰⁶ zeichnen sich durch einen kommunalen und koexistentiellen Konnex aus, der neben den inneren Texturen und den äußeren Konturen auch die In- und Extensität⁴⁰⁷ seiner spatialen Formation umfasst. Die räumliche Ordnung einer Gesellschaft lässt sich als *Sinnraum* einer *Welt* verstehen, als die Übersetzung von (abstrakten) *space* in (geordnet-konkreten) *place* (Tuan 2001).

»Die Eingrenzung eines gesellschaftlichen Raumes im eigentlichen Sinne bedeutet, daß ein Raum entsteht, der für die Gruppen, die ihn bewohnen und sich ohne übernatürliche Verkleidung aufeinander beziehen, als solcher wahrnehmbar bzw. als »ihr«

subject and object, simultaneously coemergent, are forever unified, and through which they are continually mirroring one another.« (Levin 1991, S. 67)

404 Wenn die Stiftungen von *Welt* und *Sinn* sowie die selbstreferenten Bezüge der Gesellschaft staatlicher Vermittlung entstammen, ist es fraglich, wie Defizite der *Realität* entstehen und erfahren werden können.

405 Weiterführend zu Lacan sei nebst anderen auf die instruktive Arbeit Wörlers (2015) über den epistemologischen Status der drei Register und den Aufsatz Singers (2013) verwiesen.

406 Die folgende Häufigkeit der Verwendung des Wortes ist dem Umstand geschuldet, dass es keine adäquaten Synonyme gibt, die die Ambiguität zwischen Offen- und Geschlossenheit, zwischen (potentiellen) Werden und (ordnendem) Walten aufnehmen würde. Zur Klarheit sei auf die Eröffnung eines Handlungsraum und die Schließung eines Schlafrums verwiesen. »*Spaciousness is closely associates with the sense of being free. Freedom implies space; it means having the power and enough room in which to act.*« (Tuan 2001, S. 52) Siehe weiterführend auch den Sammelband Dünnes und Günzels (2006) zur raumtheoretischen Positionen und die Arbeit Figals (2015) zum genuinen *Raum der Phänomenologie*.

407 Im Sinne der Dichte und Weite von Räumen.

Raum erkennbar wird. Diese Eingrenzung geht Hand in Hand mit der Berufung auf eine Macht, die zugleich aus diesem gesellschaftlichen Raum hervorgeht und scheinbar distanziert seinen Garanten bildet.«⁴⁰⁸ (MP, S. 271)

Der gesellschaftliche Raum (ent-)steht einerseits in einer ambivalenten Beziehung mit der Macht, die der Gesellschaft nicht nur als Grenze und *Grund* der Absetzung dient, sondern ebenso als integraler Vermittler ihres *Einen* und als *Zeuge*⁴⁰⁹ ihrer Einheit. Andererseits konsolidiert sich der gesellschaftliche Raum in der Anzeige politischer Partizipation und kollektiver Kooperation, einem Bewusstsein gemeinsamer Teilhabe und -nahme an einem gemeinsamen Projekt, dessen Bindungskraft wiederum als ambivalenter Ausdruck kollektiver *Bestimmung* verstanden werden muss. Die Macht präsentiert der Gesellschaft ihre Uneinigkeit und eröffnet ihr zugleich die Möglichkeit, mit dem *Fehlen* des *Einen* umzugehen und ihre Konflikte in einem *gemeinsamen Werk* zu bearbeiten. Gerade weil den Akteuren transzendente Garantien ihrer *Einvernahme* irreduzibel fehlen, zieht sich die gesellschaftliche Konstitution ins Diesseits und wird so selbst zu einem *politischen* Ausdruck: Der Raum wird somit zu einem *Konstrukt*, einer *Schöpfung* der Gesellschaft.⁴¹⁰

Die Formation des gesellschaftlichen Raums fällt mit der *Instituierung* zusammen und verbleibt in der Distanz der *ursprünglichen Teilung*, dem *Abwesen* des *Einen* und dem *Un-Grund*:

»Der gesellschaftliche Raum als symbolischer Raum existiert nur, insofern er kein wirklicher Raum ist. Die Begründung des Gesellschaftlichen und die fortwährende Instituierung der Identität seines Raumes ist nicht zu trennen von dem Verlust der Möglichkeit, daß eine Gesellschaft jemals vollständig um sich wissen, jemals mit sich selbst zur Übereinstimmung kommen kann.« (ÜD, S. 103)

Die konkrete Ein- und Ausrichtung des Raums und die Garantie seiner Einheit muss als Ordnungsversuch der Macht verstanden werden, in dem diese neben der gesellschaft-

408 Gauchet weist in einem Aufsatz darauf hin, dass sich der Einheitsbezug infolge der demokratischen Revolution umgestellt habe: »Allein das Offenbarwerden der Abtrennung des Staates, in Gestalt des rechtlich Späteren, geht in bestimmter Hinsicht damit einher, daß seine Funktion, seine spezifische Logik und seine Notwendigkeit zugleich unsichtbar werden. Gerade dies führt uns auf die der Gleichheit innewohnende Illusion zurück. Die ganze Zeit, während der Staat wesentlich an die Gesellschaft gebunden war, da er ihr vorausging, war seine Rolle ausdrücklich definiert: Er sollte die Menschen sichtbar oder faßbar zusammenhalten, die Kohärenz des Gemeinwesens dauerhaft sinnlich wahrnehmbar machen. Nun hebt die demokratische Revolution die Notwendigkeit dieser Funktion keineswegs auf; aber sie zwingt sie, von der Ebene des expliziten auf die des Unbewußten überzugehen. Sobald die Dimension des gesellschaftlichen Ganzen sich den einzelnen Akteuren nicht mehr zwingend auferdrängt, sondern aus ihrer freien Zustimmung im Verträge hervorgeht, kann sie unmöglich noch offen als solche bekräftigt werden.« (TAW, S. 188)

409 Die Ambiguität aus ebenso entrückter wie authentischer Beobachtung und immanenter Genese ist intendiert.

410 Über diese Anspielung hinaus scheint der Abgleich der Konzeptionen Lefébvres und Leforts durchaus fruchtbar zu sein, der bislang aber noch nicht vorliegt. Neben den diversen eigenen Arbeiten Lefébvres (1991, 1996 und u.a. 2009) sei auf die Arbeit Schmidts (2005) und den Sammelband Goonewardenas, Kipfers, Milgroms und Schmidts (2008) hingewiesen.

lichen auch die räumliche Identität auszuweisen bemüht ist. Die räumliche Ordnung selbst ist schon eine Manifestation der *Instituierung*, ohne dass die Behauptung der Macht mit einer *realen* Kompetenz der Kontrolle konvergieren würde.⁴¹¹ Die *physischen, mentalen* und *sozialen* (Lefebvre) Formen, Definitionen und Korrelationen des gesellschaftlichen Raums bleiben dem *Fehlen* des *Einen* und dem komplexen Spiel der *Instituierung* ausgesetzt. Mit Yildiz (LuK, S. 77) kann die räumliche Formation ferner im Sinne der Umstellungsprozesse der Moderne verstanden werden, in denen sich die Aufhebung des gesellschaftlichen Raums im *Körper* des Fürsten ebenso auflöste wie dessen perfekte Identität und infinite Stasis. Gleichwohl beanspruche die Bildung *kollektiver Räume* weiter transzendenter Referenz und Reverenz: Infolge des *Fehlens* des *Einen* und der ursprünglichen Teilung bedürfe die Einheit des gesellschaftlichen Raums die *symbolische* Garantie einer *äußeren* Instanz. Die *Alterität* der Macht erlaube der Gesellschaft diesen Selbstbezug, indem sie die *kollektive Identität* des Sozialen im Modus des Quasi postuliere und die Einheit und Transparenz als Geste einhole. Die Macht markiere somit eine *instituierende Instanz des menschlichen Zusammenseins*, die den Raum zu ordnen vorgebe. Im Gegensatz zum *gesellschaftlichen* sei der *kollektive Raum* dadurch gekennzeichnet, dass er die Dynamiken der Teilungen aufnehme und in politische Handlungsmöglichkeit übersetze. Kurzum wird die gesellschaftliche Konstitution ins Diesseits gezogen und der Teilung und Gestaltung ausgesetzt. Der Raum ist ebenso ein Produkt der Gesellschaft wie Gesellschaft in seinem Kontext steht. Räume haben keinen Grund *außerhalb* oder *vor* dem Sozialen, sie nehmen keinen absoluten, essenziellen oder primordialen Status ein. Die räumliche Ordnung entspringt weder einer vermeintlichen geografischen *Faktizität* noch einer

411 Die *Übereinstimmung* verweist auf die kohäsiven Potentiale einer *Partizipation ersten Grades*, mit der Lefort auf ein spezifisches *Empfinden* der kollektiver und kommunaler Teilhaftigkeit abhebt: »Es scheint mir wichtig, den Charakter der Partizipation in ihrem ersten Grad zu bestimmen. Ich spreche also nicht etwa von der Teilnahme an Wahlen, und noch weniger von der Partizipation die man mit der direkten Demokratie verbindet. Die Partizipation in ihrem ersten Grad scheint mir das Gefühl der Bürger, von der Politik angesprochen zu sein, zu implizieren; nicht das Gefühl, passiv auf für sie günstige Maßnahmen warten zu müssen, sondern dasjenige, in der politischen Debatte berücksichtigt zu werden. Was partizipieren heißt, ins zunächst dies: das Gefühl zu haben, dazu zu gehören und genauer, dasjenige, berechtigt zu sein, Rechte zu haben – um einen Ausdruck von Hannah Arendt aufzunehmen. Dies setzt allererst voraus, dass die Mehrzahl der Bürger die Fähigkeit hat, sich die Motive oder Beweggründe des Verhaltens der politischen Akteure vorzustellen.« (2007b, S. 617, zitiert nach Wagner, RMÖ, S. 140) Die Mitglieder müssen sich als relevanten Teil einer politischen Ordnung verstehen und sich in dieser verorten können. Zugleich weist ihnen Lefort einen vermittelten, zurückgenommenen und rezipierenden Status zu, was auch die Formulierungen im Passiv zeigen. Die *Partizipation ersten Grades* meint keine Ambition politischer Bestimmung und Gestaltung, sondern eine spezifische Perzeption und Einordnung in politische Zusammenhänge, eine Lese der *Welt*. Sie hebt auf die Erfahrung der Teilhaftigkeit (*Ko*) und Sinnstiftung (*Sens*) ab, aus der ein Anspruch der Teile nach Anerkennung, Beachtung und Berücksichtigung entspringt. Die angemahnte Berechtigung verweist auf die Auszeichnung der Mitgliedschaft und Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, zu einer *politischen Gemeinschaft*. Die politische Ordnung wird ins Diesseits gezogen und der *Zustimmung* ausgesetzt. Auch Easton hob die Notwendigkeit einer Einordnung in den Zusammenhang einer politischen Ordnung hervor und entwickelte hierfür das spezifische Objekt der *politischen Gemeinschaft*, dem er zugleich ebenso trennende und ordnende wie kohäsive und integrative Aspekte attestierte. Letztlich stellt sich die Frage der Korrelation und Interferenz der Grade von Partizipation, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

natürlichen Homogenität oder einem kulturellen *Fundus*. Ihre Identität, Integrität und Originalität ist kurzum keine Folge einer präexistenten Kongruenz, sondern ein immanentes Konstrukt der *Instituierung*. Der Raum der Gesellschaft geht aus einem zwischen den Momenten der *Informsetzung* schwebenden Zusammenhang hervor, in dem seiner Konstitution zugleich der Status eines (inneren) Objektes und eines (äußeren) Kontextes zukommt: Die räumliche Ordnung ist somit zugleich Expression und Kondition der *Instituierung*.

Der geteilte *Sinnraum* einer Gesellschaft verweist auf den kollektiven Kontext einer gemeinsamen *Welt*. In dieser bestimmten Form der *Koexistenz*, die in der *Instituierung* (ent-)steht, sind Strukturen der Orientierung in der *Welt*, ihrer Über- und Einsicht, ebenso angelegt wie die Gewissheit eines Ortes, einer Verortung. Die räumliche Ordnung begegnet dem Einzelnen dabei als Totalität (s)einer *Welt*, in der er Teil eines antezedenten Ganzen ist und in dessen Kontext er schon je steht. Diese *koexistentiellen* Bezüge lassen sich nicht als Objekte begreifen, gerade weil die Beobachter selbst in sie eingelassen sind: Das geteilte *Dasein* bleibt im Rücken der Mitglieder.⁴¹² In dieser Lesart zeigen sich deutliche Parallelen zum Konzept der Lebenswelt: Der *Sinnraum* verweigert sich einerseits direkter Rezeption und intendierter Kontrolle, der gestiftete Konnex zieht sich in eine Latenz und Implizität zurück. Andererseits richten sich mit der *Welt* ebenso Aspekte des *Ko* ein wie sich ein kollektiver *Fundus* von Objektivität, Faktizität und Sinnhaftigkeit bildet. Dabei kondensiert die Einlassung in die Kontexte der *Instituierung* weniger um Objekte des Kollektiven als um eine Qualität der Perzeption: Es geht nicht darum, das Verbindendes oder Gemeinsame zu entdecken, das den Grund des Kollektivs bezeugen würde, sondern um den Modus einer Lese im *Wir*, einer spezifischen *kollektiven Subjektivität*⁴¹³. Der *Sinnraum* einer *Welt* und seine Bezüge des *Ko* verweisen somit auf keine der *Instituierung* äußere Instanz, sondern lassen sich als eine ihre immanente Dimension verstehen. Neben der Einlassung in diese *koexistentiellen* Bezüge wohnen der *Instituierung* auch *kooperative* Aspekte inne: Die *symbolische Versicherung* eines *Gemeinsamen* und die Vermittlung einer *Zusammengehörigkeit* verweist auf die Erfahrung (*Sens*), ein Teil eines politischen Ganzen und einer *Schicksalsgemeinschaft* (*Ko*) zu sein.⁴¹⁴ Die geteilte Rezeption einer Zusammengehörigkeit und die Ansprüche der Mitsprache und Beteiligung lassen sich ebenfalls im Sinne lebensweltlicher Kontexte und Selbstverständnisse begreifen, die in einem Horizont eines natürlichen, evidenten und intuitiv fassbaren Zusammenhangs,

412 Jeder Umgang mit dem *Abwesen* des *Einen* ist der Ambivalenz, Ambiguität und Friktion der Teilung ausgesetzt, die *koexistentiellen* Kontexte scheinen sich weniger *in* als *mit* der *Instituierung* zu formieren.

413 Auf die Komplikationen der Bestimmung des *Ko* haben wir schon verwiesen. Auch wenn es nicht gerade der Reduktion an Komplexität dienlich ist, scheint eine Erweiterung um subjektheoretische Überlegungen in diesem Zusammenhang durchaus weiterführend. Siehe hierfür zum Beispiel die Arbeiten Zimas (2007) und Searls (1995 und 2012). Mit Nancy wird uns im Weiteren ein Zugang begegnen, der die Koexistenzialität zu seinem Kern hat.

414 »Die mehr oder weniger zwingende Teilnahme an den kollektiven Tätigkeiten, in denen sich alle wiederfinden sollen, vermittelt den gesellschaftlichen Akteuren die Erkenntnis, daß sie an einer Geschichte teilhaben, die jeden in gleichem Maße betrifft. Doch die Feststellung, in den Horizont einer Totalität eingeschrieben zu sein, schließt zugleich den Gedanken aus, daß sich die Totalität in sich selbst als solche offenbaren könnte.« (ÜdD, S. 101)

der selbstverständlichen Gegebenheit einer Ordnung und einer Normalität von Abläufen, Werten und Verhalten stehen. Auch wenn latent und vage, prägen die so gestifteten Bezüge des *Ko*, seine *Lese*, seine *Werke* ebenso wie sein *Zusammenhang*, seine *Berührungen* und *Gewebe* die *Instituierung* und sind selbst ein Teil dieser. Die Um- und Einschließung des Räumlichen bleibt offen und in einem unentschiedenen Spiel des Ganzen und der Teile, des Eigenen und des Fremden sowie der In- und der Exklusion.

Gerade in einem Zugang *postfundamental*en Zuschnittes, der die Ungewissheit ebenso akzentuiert wie das *Fehlen des Einen*, erscheinen die totalen und absoluten Aspekte einer *vorlaufenden* räumlichen Ordnung *einer Welt* eher fremd und bedürfen entsprechender Vorsicht. Lefort zielt weniger auf *substantielle* Grundlagen der Koexistenz oder *echte* Gemeinschaften ab als dass es ihm um Dispositionen und Konditionen der *Instituierung* selbst bestellt ist, hinter denen weder eine Essenz noch eine Faktizität steht und die dennoch die *Informsetzung* koordinieren. Die Ordnung einer *Welt* bleibt bar eindeutiger Definition, Identität und Transparenz. Der Raum der Gesellschaft kann demnach nicht als eine Materie, als ein objektives Faktum, gedacht werden, vielmehr bezeichnet er ein ebenso fragiles wie latentes *koexistentielles In-Bezug-Stehen*, dessen Konnex ein Chiasmus aus gemeinsamer Wahrnehmung und wahrgenommener Gemeinsamkeit bildet. Schon der Blick des Blickenden weist nicht allein auf ein *Objekt*, sondern steht in der Ausrichtung im/am *Mit*. Diese Einbindung in Bezüge und Formen der Koexistenz beobachtet ein (sozial-)phänomenologischer Zugang, ohne sich eine Position über den Phänomenen oder eine Handhabe zuzumessen. Auch wenn *wir* also *unsere Welt* formen und ihre Schöpfung keiner transzendenten Quelle obliegt, meint dies kein Postulat einer perfekten, transparenten oder kontrollierbaren Produktion gesellschaftlicher Ordnung, sondern die Einsicht, dass die Konditionen, Konturen und Kontexte der Koexistenz Teil der *Selbstrepräsentation* der Gesellschaft sind und deren *Realisierung* begleiten.

*

Die Konstitution des gesellschaftlichen Raums ist der *Teilung*, dem *Abwesen* des *Einen* und der Präsenz des *Un-Grunds* ausgesetzt. Der räumliche Konnex, seine Identität und Kohärenz, bildet sich mit und in der *Instituierung* und bleibt zugleich deren Konditionen und Imperativen anheimgestellt: Die räumliche Definition der Gesellschaft ist demnach der ursprünglichen Distanz und dem imperfekten Status jeder konkreten Form ebenso ausgeliefert wie dem komplexen Arrangement gesellschaftlicher *Informsetzung*, dem Verhältnis von Macht und Zivilgesellschaft, den Momenten von Dominanz und Emanzipation und dem Spiel des *Einen* und *Vielen*. Weil die Gesellschaft selbst immer uneins, uneinig und uneindeutig ist, kann auch ihr Raum weder einen *Grund* oder eine Garantie des *Einen* bieten noch die Distanz des Ursprungs, die Präsenz des *Vielen* oder die Irreduzibilität der Uneinigkeit tilgen. Kurzum befinden sich die *Informsetzung* der Gesellschaft und die Konstitution des Raums in einem komplexen Zusammengang, dem zu Folge weder ein (gegebener) Raum, ein bestimmter und bestimmender Ort, die Identität der Gesellschaft definiert noch eine Gesellschaft über ihren Raum *objektiv* verfügen kann. Drei unterschiedliche Formen der Teilung begleiten den Umgang der *Instituierung* mit dem *Fehlen des Einen* und tragen sich in ihre räumliche Formation ein.

Ihre *ursprüngliche Teilung* macht es der Gesellschaft unmöglich, mit *sich* in Deckung zu kommen: Weder vermag es die Gesellschaft, ihre Teilung die Distanz zu ihrem Ursprung und ihre Uneinigkeit, zu überwinden, noch ihre Identität, Integrität oder Authentizität zu auszuweisen und sich selbst oder ihre Teile zu begreifen (in beiderlei Sinn). Die unentschiedene Spannung der ursprünglichen Teilung zwischen inneren und äußeren Bezügen, zwischen *An-* und *Abwesenheit*, zwischen Loslösung und Aneignung, schreibt sich der *Informsetzung* der Gesellschaft ein und setzt diese einem Mangel an Perfektion aus. In der Ambivalenz der *Instituierung* und in der Präsentation der *Vielen* und seiner Brüche bezeugt sich das *Eine* als symbolische Geste und vermag es, in Abwesenheit einen kollektiven Zusammenhang und -halt anzuzeigen und in gewissem Maße zu stiften: Dieser Konnex geht weniger aus einem (bestehenden oder zu bildenden) *Konsens* hervor als er sich im *Abwesen* des *Einen* und im *Dissens* verbirgt und verbürgt. Zugleich muss das *Fehlen* des *Einen* und sein *Abwesen* unterschieden werden: Das *Fehlen* des *Einen* und die ursprüngliche Teilung bilden irreduzible, unhintergehbare Konditionen der Formation und Organisation *koexistentieller* Ordnung (Ontologie). Aus dieser Disposition vermag sich zwar die konkrete Ausgestaltung nicht zu lösen, doch bemüht sie sich um eine Adaption entsprechender institutioneller Arrangements, in denen die Unbedingtheit der Ungewissheit überformt und Referenzen des *Einen* als symbolische Gesten aufgenommen werden (Ontik). Die *Instituierung* schwankt in ihrer Ein- und Ausrichtung von Räumen zwischen Offenheit und Bestimmung ebenso wie ihre Versuche der (politischen, sozialen, räumlichen) Ordnung unentschieden zwischen der Garantie des *Einen* und Affirmation des *Vielen* stehen.

Mit der Irreduzibilität der Uneinigkeit geht die zweite Teilung der Gesellschaft einher, in der ihre Brüche, Spannungen und Divergenzen hervortreten, die in keiner politischen Gestalt überwunden, sondern nur verdeckt werden können. Die Macht versucht sich an der Ein- und Ausrichtung einer objektiven Ordnung und einer räumlichen Identität, ohne dass es ihr gelänge, und reibt sich dabei an dem emanzipativen und autonomen Aufbegehren der Zivilgesellschaft: Der Hypostase der Macht steht die Renitenz der Zivilgesellschaft gegenüber, die sich jedem staatlichen Zugriff und Ordnungsversuch ebenso entzieht wie der Einsicht und Kontrolle. Auch wenn die Macht in ihren Ambitionen scheitern muss, wohnen ihrer Versuchen der Etablierung einer Ordnung dennoch integrative Potentiale inne. Die Bildung des gesellschaftlichen Raums wird durch das komplexe Verhältnis der Momente der Macht und der Emanzipation geprägt, die ebenso einen Ausdruck des wie einen Umgang mit dem *Fehlen* des *Einen* bezeichnen. So verweisen die Räume und ihre Momente auf die fehlende Koinzidenz der Gesellschaft und die Imperfektion ihrer *Instituierung*. Gerade weil der gesellschaftliche Zusammenhang unentschieden zwischen beiden Momenten steht und beider trotz ihrer Divergenz und Reibung bedarf, richtet sich zwischen ihnen ein Verweisungszusammenhang ein, der ebenso Potentiale der Integration wie der Dispersion in die *Instituierung* einträgt. Zugleich stiftet sich in der Korrelation der beiden Momente ein Konnex, der sie einander bindet und ihre Radikalisierung hemmt. Potentiale der Divergenz und der Kohäsion gehen zudem mit der Formation politischer Antagonismen einher: Die Spaltung der Gesellschaft erlaubt einerseits eine Vergegenwärtigung der Gegenseitigkeit und einer latenten Gemeinsamkeit, und andererseits die Bearbeitung der *Dissense* und Gestaltung

der politischen Ordnung. Dem Trennenden wohnen demnach integrative und kooperative Referenzen⁴¹⁵ inne, die aber zugleich im *Abwesen* des *Einen* bleiben.

Die Teilung kann zuletzt auch in einem positiven Sinne verstanden werden und neben dem Kollektiven auch Formen der Teilhabe und Teilnahme bezeichnen. Auch wenn das gemeinsame Projekt notwendig Provisorium und Projektion bleiben muss, verbindet die Mitglieder doch ihre Beteiligung, ihre Berechtigung und Anteilhabe.⁴¹⁶ Neben partizipativen Momenten hebt die Teilung auf eine Vergegenwärtigung gemeinsamer Kontexte ab, in denen sich kommunale Bezüge zeigen: Heben die Kontexte eine gemeinsame Situierung in einem Ganzen, einem vorausgehenden politischen, historischen und kollektiven Zusammenhang hervor, so betont die Kooperation eher die innovative Kreation des Geteilten in der Praxis. Das Gemeinsame bezeugt sich zugleich in der Prozedur und im Ergebnis, mithin beiden Bezügen des *Werks*, und zieht sich zugleich in eine *Abwesenheit* zurück. Ein Kollektiv stiftet sich sowohl um die Versuche seiner *Einigung* wie in Vorführung seiner *Teilung*, sowohl im Aushalten der Ungewissheit und Kontingenz wie der Ambiguität seiner Bestimmung. Die Erfahrung des Gemeinsamen kann kurzum sowohl positiven Aspekten kollektiver Setzung als auch der negativen Einsicht in deren Scheitern entstammen. Die Identität, Integrität und Authentizität eines *Wir* beruht weder auf einer vorgefundenen *Übereinstimmung* noch einer einvernehmlichen *Übereinkunft*, sondern kann nur aus den *subjektiven* Versuchen der Mitbestimmung des Kollektiven und aus der *objektiven* Erfahrung einer geteilten Betroffenheit hervorgehen. Weil die politischen, sozialen und *koexistentiellen* Zusammenhänge im Diesseits verortet sind und nur als gegenwärtige Ausdrücke gesellschaftlicher *Informsetzung* verstanden werden können, messen sich die Kollektive zugleich eine Schöpfung bei, einem Willen und einer Intention, die selbst nie wirklich, fassbar oder fix sind. Diese Unterstellung souveränen Ursprünglichkeit bildet zugleich das Fundament und bleibt uneinholbares Postulat des demokratischen Selbstbewusstseins. In allen drei Formen der Teilung zeigen sich mithin spezifische räumliche Bezüge an.

*

Abschließend soll es um den genuinen Zusammenhang der Ordnung des *Vielen* und der Manifestation konkreten Konflikts in der Konstitution eines politischen Raums der Gesellschaft gehen. Dieser Raum lässt sich ebenso als Form und Formation der *Instituierung* (im weiten Sinne des *Politischen*) verstehen wie er eine konkrete politische Ordnung (im

415 Es sei vermerkt, dass die Logik der Einheitsstiftung jeweils eine andere ist.

416 Die Partizipation changiert selbst zwischen den verschiedenen Bezügen der Teilung. Kurzum steht die Partizipation zwischen der Aktualisierung der *Vielen* und der Präsentation ihrer Differenz/en einerseits, und der Eröffnung eines kollektiven Zusammenhangs und Kooperation andererseits. Der Akzentuierung des Fragmentarischen, der Pluralität und Differenz der Teile steht die Beteiligung der Fragmente an der politischen Gestaltung, ihre Integration, Inklusion und Kohäsion, gegenüber. Neben dieser Ambivalenz der Teilung selbst ist die Partizipation der Unterschiedlichkeit zweier Bewegungen ausgesetzt: Ihre Verortung steht zwischen einem Entzug, einer Distanzierung ins Äußere, und einer souveränen Adaption, einem inneren Bezug. Einerseits bleiben die Identität und die Kohärenz des kollektiven Zusammenhangs abwesend, unvollkommen und entzogen, andererseits akzentuiert der partizipative Horizont ein Moment der Aneignung und Mitwirkung.

Sinne der *Politik*) bezeichnet. Auch wenn sich beide politischen Kontexte unterscheiden, verknüpfen sie sich zugleich in der Ausbildung eines gesellschaftlichen Raums.

In der Spannung zwischen dem genuinen Status der Uneinigkeit und den konkreten Ausdrucksformen politischer Antagonismen wiederholt sich die ontologisch-ontische Differenz zwischen dem *Fehlen des Einen* und dem Umgang mit seinem *Abwesen*. Das *Fehlen des Einen* und die Uneinigkeit beschreiben dieselbe Kondition der *Instituierung*, beide heben auf die Uneinholbarkeit des kollektiven *Einen*, seines *Grundes* und seiner Identität, ab und mahnen zur Vorsicht gegenüber Übertragungen, die Formen des *Einen* und *Uneinen* positivieren und als objektive Ordnungsmodelle gesellschaftlicher Wirklichkeit hypostasieren. Ferner geben beide Aspekte genuine Antworten auf den Verlust der Grenzmarken der Sicherheit: Wenn in seinem Abwesen die Garantie des *Einen* als symbolische Geste bestehen bleibt, so lässt sich Uneinigkeit im Sinne der *Teilung* verstehen, also der Aufdeckung des in der Trennung zugleich Verbindenden. Die Uneinigkeit markiert im strikten Sinne das Fehlen von Ordnung, von Zusammenhängen und Relationen, und kann somit als methodische Figur der Ontologie verstanden werden: Es geht Lefort hier nicht um die Behauptung der *Realität* der Unordnung, sondern um die Bereitstellung einer Epistemologie sozialer Formen, die sich dem *Un-Grund* und dessen Implikationen und Konsequenzen für die *Informsetzung* der Gesellschaft annimmt. Der politische Raum der Gesellschaft steht weder in einer vorlaufenden Ordnung des *Einen* noch des *Vielen*. Zugleich stellt sich damit die Frage der Quelle der *Op*-Position, also der realen antagonischen Verhältnisse, der Signifikanz gesellschaftlicher Divisionen und *Dissense* und ihrer politischen Relevanz.

Als Kondition der *Instituierung* prägt sich die *Uneinigkeit* den Versuchen der Ordnung ebenso ein wie der Ausbildung einer *kollektiven Identität* und der Etablierung eines räumlichen Kontextes und bekundet sich sowohl in der unmöglichen Kohärenz der Gesellschaft als auch in deren unüberschaubarer Pluralität und untülbaren Antagonalität.⁴¹⁷ Zugleich sind die Ordnung des *Vielen* und die Ausrichtung der *Teilung* selbst Ausdrucksformen gesellschaftlicher *Informsetzung*: Weder das *Eine* noch die *Uneinigkeit* kann bestimmt oder garantiert werden, beide verbleiben im komplexen Spiel der *Instituierung* und dessen imperfekten Status. Im Modus ihrer *Informsetzung* und im Status der *Formation* ist die Gesellschaft der *Uneinigkeit* ausgesetzt, die sich ihr in verschiedenen Formen der *Teilung*, der Division und Union, und im Schwanken zwischen der *Präsentation* und der *Verbergung* des Möglichen und Unmöglichen einschreibt. So lässt sich die Ein- und Ausrichtung ihrer *Teilung* ebenso als Ausdruck gesellschaftlicher Ordnung begreifen wie ihre Antagonismen als Formen gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Der Gesellschaft ist dabei weder eine positive Definition ihrer Identität möglich noch kann sie ihre Essenz in der *Realisierung* ihrer *Teilung* finden: Ihre *Antagonismen* entziehen sich sowohl positiver und negativer Evidenz als auch der Perfektion und Konsistenz und bezeugen den *Abgrund* der *Uneinigkeit*.⁴¹⁸ Auch wenn die Gesellschaft ihrer *Uneinigkeit* und deren pe-

417 Wichtig ist zu bedenken, dass die Uneinigkeit auch auf die gesellschaftliche Selbstrepräsentation und -transparenz ausgreift und damit eine epistemologische Relevanz erhält.

418 In dem Vergleich der demokratischen Revolutionen Frankreichs und Amerikas hebt Gauchet die Konstitutivität der Uneinigkeit in der Demokratie hervor und stellt diese in Zusammenhang mit Reflexionen Tocquevilles' (TAW, S. 133f.): Die einzig mögliche *Übereinstimmung* in der Demokratie

netranter Präsenz ausgeliefert bleibt, muss sie einen produktiven Umgang mit den verschiedenen Formen ihrer *Teilung* finden. Die Repräsentationsverhältnisse moderner Demokratie bieten eine solche Option, sowohl in Hinsicht der spezifischen Gesellschaftsformation als auch im Sinne politischer Repräsentation. Wir kommen hierauf zurück. Die *Instituierung* selbst steht unentschieden zwischen den positiven wie negativen Formen der *Teilung*, zwischen Kohärenz und Antagonalität: Die *Uneinigkeit* wird in beiderlei Hinsicht in eine Ordnung gesetzt. Anders formuliert manifestiert sich der kollektive Konnex ebenso in der symbolischen Garantie des *Einen* wie in der *Realisierung* gesellschaftlicher *Teilung*. Die Konstitution des gesellschaftlichen Raums wird somit ebenso von Identität, Kongruenz⁴¹⁹ und *Konsens* wie von Division, Differenz und *Dissens* geprägt. Die Grund- und Ortlosigkeit der *Uneinigkeit* kehrt daneben einen weiteren Unterschied zu den *Antagonismen* hervor: Auch wenn mit beiden Aspekten die Akzentuierung fehlender *Übereinstimmung* einhergeht, sind die *konkreten* Konflikte in *bestimmte* Kontexte und Konstellationen eingebettet und stehen sowohl in einer vorlaufenden Ausrichtung ihrer *Op*-Position wie in einem Arrangement ihrer *Kom*-Position. Die Bezüge eines kollektiven Raums des *Sinns* und der *Kooperation* bilden die Konditionen der antagonalen Ordnung und stellen diesen zugleich in einen Zusammenhang, der sich am unbedingten Anspruch der Unordnung reibt.

bestehe im Aushalten ihres Mangels, die gesellschaftliche Identität und Integrität bliebe *virtuell* und die einzige Möglichkeit eines positiven gesellschaftlichen Selbstverständnisses liege folglich in der Affirmation von Differenz und Kontingenz. In der Konsequenz plädiert Gauchet für einen Verzicht auf die *Grundannahmen positiven gesellschaftlichen Zusammenhalts*, dessen Kondition eine bestimmte demokratische Ordnung entspreche. Die Garantie des *Einen* liest Gauchet kritischer als Lefort und sieht schon im Versuch der Fixierung eine Behinderung gesellschaftlicher Dynamik angelegt, in deren Folge sich auch die Rezeptivität und Responsivität staatlicher Adaption einschränke. An der Annahme Tocquevilles', eine Gesellschaft sei erst dann stabil, wenn sie von geteilten Wertmaßstäben, Einstellungen, Glauben und Grundideen durchdrungen wäre und es eine *Übereinstimmung des Geistes und der Seelen* gäbe, kritisiert Gauchet die Hypostase gegebener Ordnung und die Auszeichnung des Status quo. Diesen *consensus universalis* Tocquevilles', die geschützten Garanten und Fundamente, könne es unter den Bedingungen moderner Demokratie nicht geben: »Am Ende unserer zusätzlichen geschichtlichen Erfahrung enthüllt sich die unauflösbare Originalität des demokratischen Universums weder in einer geistigen Einheit noch im Einhalten der Verstandeswesen vor den letzten Rechtfertigungsgründen ihrer Existenz. Vielmehr erweisen sich umgekehrt der Zusammenhalt der Menschen durch ihren Gegensatz hindurch und ihre Einbindung in eine grenzenlose Infragestellung jener Bedeutungen, die sie in der Gesellschaft zusammenschweißen, letztendlich als die entscheidenden Eigenschaften jener Gesellschaften, die sich auf dem alten Kontinent mühsam errichtet haben, unter den widersprüchlichen Druck des revolutionären Willens einerseits und der rückschrittlichen Ablehnung der Republik der Gleichheit andererseits. In diametralen Gegensatz zu dem, was ihre erste amerikanische Gestalt uns glauben machte, meint Demokratie nicht tiefe Übereinstimmung der Geister, sondern Zerrissenheit des Sinns und erbarmungslosen Antagonismus der Gedanken.« (TAW, S. 141) Die Demokratie setze sich der Uneinigkeit implizit und explizit aus. (Vgl. TE, S. 222) Die Affirmation des *Vielen* und *Uneinen* ist nach Lefort aber nur eine Bewegung, der notwendigerweise die Macht und die Setzung des *Einen* gegenübertreten müsse. Ohne diese integrative Referenz bleibt die Emanzipation ohne Ort, ohne Ziel und ohne Ordnung. Gauchet scheint diese Korrelation zu Gunsten der Dispersion und Uneinigkeit aufzuheben.

419 Dies hebt ebenso auf *Kollektivität* und *Kommunalität* wie auf *Kommodität* und *Konformität* räumlicher Bezüge ab.

Der kollektive *Sinnraum*, der die *Informsetzung* der Gesellschaft begleitet, lässt sich als *koexistentielle* Ordnung einer gemeinsamen *Welt* verstehen, die den verschiedenen Formen der *Teilung* einen Rahmen und Fundus ihrer Orientierung offeriert. Einerseits stiftet der *Sinnraum* einen latenten und ambigen Kontext kollektiver, kommunaler und kultureller Bezüge und Formen des *Ko*, der den Antagonismen als implizite Referenz, Reverenz und Koordination ihrer *Kom*-Position dient. Andererseits wohnt dem *Sinnraum* auch ein Arrangement der *op*-positionellen *Destitution* inne. Die Ordnung eines *Sinnraums* bietet sowohl den positiven als auch den negativen Formen der *Teilung* Orientierung und Kontext. Zugleich steht der Ursprung der antagonistischen Ordnung, also der Bestimmung des Stoffs, der Beteiligten und der Wege des Streits, unentschieden zwischen der sublimen Ordnung eines *Sinnraums* und einer expliziten Setzung der Macht: Die Aktualität gesellschaftlicher Antagonismen können demnach ebenso diskreten Kontexten der *Instituierung* wie den konkreten Versuchen gesellschaftlicher Ordnung entspringen. Im Falle der Ausbildung konkreter Formen der *Teilung* ist auch der ambivalente Zusammenhang der Momente gesellschaftlicher *Informsetzung* zu bedenken, in denen sich ebenso Formen sozialer Antagonismen kondensieren: Die Ordnungsversuche der Macht reiben sich an dem resistenten Emanzipationsbegehren des Sozialen, die Bestimmung an der Autonomie.⁴²⁰ Der Ursprung der *Op*-Position kann keiner einzelnen Instanz zugesprochen werden – gerade weil diese selbst in einem korrelativen Verhältnis stehen –, sondern nur ihrem Spiel. Der *Sinnraum* lässt sich als latente Ordnung des *Vielen* verstehen, der die *Teilungen* in einen Kontext des *Mit* und *Gegen* setzt.

Neben dem Kontext und der Koordination eines *Sinnraums* formiert sich in der politischen Aufführung, Aufhebung und Austragung gesellschaftlicher Antagonismen ein *Kooperationsraum*, Ob dessen Konnex aus dem *Ko*, der *Operation* oder dem *Opus* hervorgeht und sich sein Zusammenhang aus internen oder externen Quellen schöpft, bleibt zu klären. In der *Kooperation* fällt die Einrichtung einer *bestimmten* politischen Ordnung mit einer spezifischen Organisation der Teilung zusammen. Die *Kooperation* lässt sich zunächst als genuiner Ausdruck der politischen Ordnung der Demokratie und ihrer Formen der Repräsentation verstehen. Im Sinne der *symbolischen* Repräsentation eröffnet sich mit und in der Demokratie ein Konnex der Zusammenarbeit, der Beteiligung und Mitwirkung am kollektiven *Einen*, eine Einbindung in ein Ganzes und der Partizipation an einem *kommunen* Projekt. Die *politische* Repräsentation hingegen bezeichnet ein spezifisches Modell politischer Ordnung, das ebenso das politische Arrangement der Stellvertretung und die Institution einer parlamentarischen *Bühne* meint wie sich in ihm die *Vie-*

420 Im ehernen Ringen der Dominanz und der Autonomie markiert die Teilung ebenso die Auflösung in Fragmente wie den Zusammenhang der Partikel. So darf die Garantie des *Einen* weder die Uneinigkeit, die Kontingenz oder Partikularität leugnen noch sich dem Widerstand der Zivilgesellschaft verweigern. Den Versuchen der Bestimmung und Ordnung der Macht steht die beständige Resistenz und Eigenwilligkeit der Zivilgesellschaft gegenüber. Die Bezüge beider Momente der *Instituierung* schwanken zwischen Affirmation und Negation, Implizität und Explizität, Adaption und Distanzierung, wobei ihre Korrelation ebenso komplex und ambivalent wie konstitutiv und irreduzibel ist: Zwischen der Herrschaft und *Herrlichkeit* (Agamben) der staatlichen Sphäre und der Autonomie und dem Aufbegehren der Zivilgesellschaft richtet sich ein diffiziler Konnex ein, den beide Momente voraussetzen, annehmen und leugnen.

len und ihre *Uneinigkeit* präsentieren, manifestieren und materialisieren. Auch wenn sich beide Formen der Repräsentation nicht ausschließen, findet im symbolischen Horizont das Verbindende (*Ko* und *Opus*) einen Akzent, während im Politischen der Modus (*Operation*) hervortritt. Die *Bühne* lässt sich als übergeordnete Instanz und Repräsentant des *Ortes der Macht* verstehen, mittels derer der Gesellschaft die Sichtung, Verwirklichung und Vermittlung ihrer *Uneinigkeit* möglich wird: Mit und auf der *Bühne* präsentieren sich die Frakturen, Friktionen und Fraktionen der Gesellschaft, und zugleich eröffnet sich ein kollektiven Handlungsraum, eine Möglichkeit der symbolischen Aneignung und Vergewärtigung des Ganzen, der Teilung und der Teile. Die genuine politische Form der Demokratie erlaubt die *Realisierung*⁴²¹ der *Uneinigkeit* ebenso wie Transformation des *Vielen*: Die demokratische *Kooperation* gestattet es der Gesellschaft, ihre Offenheit, Pluralität und Uneinigkeit anzuerkennen und mit der *Bühne* des Parlaments zugleich einen Zugang zur ihrer eigenen Gestalt/-ung einzurichten, wodurch sich der Raum der *Kooperation* mit dem des *Sinns* verbindet.

Im Kontext einer demokratischen Ordnung eröffnet die Repräsentation verschiedene, produktive Umgangsweisen mit der sozialen Uneinigkeit: Neben der *Realisierung* (in der Austragung) und der *Distanzierung* (in der Aufhebung) wird in der *Inszenierung* (in der Aufführung) zugleich eine genuine gesellschaftlichen Selbstwahrnehmung möglich. Auch wenn die drei Formen konzeptionell zusammengebunden werden, eignen ihnen jeweils genuine Imperative. So stellt die Austragung *politischen Dissenses* die integrativen Potentiale politischer Konfrontation, das Ringen um Positionen und um die Bestimmung des Kollektiven heraus. Die destruktiven Potentiale negativer *Op*-Position heben sich durch die Übertragung in ein Arrangement auf, in dem der Streit in ein Reglement ebenso wie in einen kollektiven Kontext übersetzt wird. Die Differenz wird so einerseits ausgezeichnet und andererseits eingebunden und die Risiken der Radikalisierung ihrer Spannungen entschärft. Zwischen der Austragung und der Aufhebung besteht zugleich ein konstitutiver Konnex: Der Transfer sozialer Antagonismen in den politischen Wettbewerb verlangt ebenso eine Qualität der Rezeption wie der Aufführung, mithin der Präsentation der Dramen und der Authentizität der Darstellung und der Darsteller.⁴²² In der Aufführung müssen sich die Mitglieder wiederfinden, sich aufgehoben und anerkannt fühlen und sich mit ihren Rollen und Parteien identifizieren. Die Konflikte des

421 Also ebenso wahrgenommen und für *wahr* genommen, wirklich und verwirklicht.

422 Die Auflösung der Korrelation der Sphären führe zur Instabilität politischer Ordnung, wobei eine äußere und eine innere Entflechtung vorliegen kann. Einerseits kann die Deckung der Räume verloren gehen: Die zivilgesellschaftlichen Proteste setzten sich so von den Raumbildungen der Macht ab und artikulierten ihre Forderungen an und in engeren oder weiteren Kontexten. Andererseits könnte eine Sphäre den Raum der anderen okkupieren. Dies träte zum Beispiel ein, wenn die Zivilgesellschaft einen genuine Rechtsanspruch reklamieren. Der Auflösung der Zusammenhänge zwischen den Sphären wird mit der Übernahme der zugewiesenen Stellung und Aufgaben begegnet, ohne dass aber diese einseitig erfüllbar wären. Am Beispiel der Gesetzgebung der EU und speziell der Appellationsinstanz des europäischen Gerichtshofs könnte sich eine Ausrichtung an erweiterten Bezügen zeigen lassen. Problematisch an diesen Verweisen ist indes, dass das höhere Recht dem niedrigeren nur in Ausnahmefällen fremd gegenübersteht und beide auf ein gegenseitiges Arrangement bedacht sind. Ein solcher Ausnahmefall könnte sich im NPD-Verbotsverfahren und der angedrohten Anrufung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte ergeben.

Sozialen lassen sich nur dann transformieren, wenn die Stellvertretung ihrer Konfrontation gelingt, den Antagonismen Ausdruck, Relevanz und Geltung verliehen und das Publikum der Inszenierung Glauben schenkt.⁴²³ Die Aufführung verlangt eine Distanz, die zugleich beständig eingeholt werden muss. Die Aktualität, Intensität und Signifikanz der Antagonismen sind Manifestationen der *Instituierung*, zugleich beansprucht ihre Aufhebung und Transformation im politischen Wettbewerb eine spezifische Qualität der Übersetzung und deren Mechanismen sowie eine Funktionalität der Repräsentation und der Repräsentanten: An diesen Instanzen ist es, einen Horizont der politischen Auseinandersetzung zu eröffnen, in dem bestimmte Konflikte gleichzeitig ausgehalten, ausgetragen und ausgezeichnet werden. Mit der politischen Transformation können soziale Spannungen abgebaut und der Staat dem dynamischen Veränderungsdruck der Zivilgesellschaft ausgesetzt werden.⁴²⁴ Die Komplexität dieses Zusammenhangs und die Problematik des *Realen* lassen wir bei Seite.⁴²⁵ Von Relevanz ist indes, dass die Repräsentation zwischen der Garantie des *Einen* und der Präsentation des *Vielen* schwankt, zwischen den Momenten der Bestimmung, Vermittlung und Stellvertretung. Zudem bleibt die Konzeption politischer Repräsentation von der Annahme eines Konnexes der Aufhebung und Austragung des *Dissens* geprägt.

In der Formation des politischen Raums der Gesellschaft verknüpfen sich die Bezüge des *Sinns* und der *Kooperation*. Neben der konkreten Organisation der antagonistischen Beziehungen, also der Konstellation und Konfiguration der Linien des Konflikts, manifestiert sich im politischen Raum auch der latente Kontext eines *Sinnraums*. Dieser Kontext lässt sich als *Fundus* des verfügbaren politischen Materials, als ein impliziter Rahmen des Möglichen und Unmöglichen, des Sag- und Denkbaren verstehen, mit dem sich zugleich die Zu- und Aberkennung des politischen Potentials der Uneinigkeit

423 Einen ähnlichen Gedanken fanden wir auch bei Mouffe.

424 Wenn diese Korrelation verloren ginge, würde sich die Sphären verselbständigen und sich ihr Verweisungszusammenhang auflösen. Der Setzung des *Einen* steht der beständige Widerspruch der Zivilgesellschaft entgegen, die sich selbst aufgrund ihrer fragilen, fraktalen und fragmentierten Kondition jeder Einheitsstiftung entzieht und die Setzungen der Macht in Frage stellt. Die Pluralität der Zivilgesellschaft bleibt unaufhebbar und ist in modernen Demokratien das Motiv für politische Erneuerung. (Vgl. MP, S. 271f.) Zugleich ist die Herstellung der Einheit ein bleibendes Bestreben der Macht und indirekt auch der Zivilgesellschaft, bleibt diese an die Bezüge der Macht gebunden. Das Ringen der Bewegungen, die Setzung und Auflösung, kann dann integrative Potentiale entwickeln, wenn die Macht ihre Bestimmungen nicht objektiviert und die Gesellschaft ihre Loslösung nicht radikalisiert. Dennoch muss der Staat weiter für das *Eine* und die Gesellschaft für das *Viele* stehen, würde sich doch ansonsten der Zusammenhang auflösen. Die Setzungen der Macht, das Wahre, Rechte und Richtige ebenso wie Definitionen des Kollektiven (der Nation oder der Staat) müssen ihre Geltung behaupten und simultan durch Anzeigen der Kontingenz (Offenheit, Veränderbarkeit und Gemachtheit) konterkarieren. Nicht nur die Abschießungsversuche der Macht integrieren die Gesellschaft, sondern ebenso die Einsicht in den Verweisungszusammenhang der Bewegungen, in dem die Versuche der Einheitsstiftung selbst als Komponenten der gesellschaftlichen *Informsetzung* aufgefasst werden und gleichberechtigt neben ihrem Scheitern rangieren.

425 Die Perzeption, Rezeption und Reflexion gesellschaftlicher Uneinigkeit bleibt in den symbolischen Verweisungszusammenhang der *Instituierung* und deren komplexen Spiel ambivalenter Momente eingelassen.

verknüpft. Der kooperative Konnex bezieht sich nicht nur auf die positiven Formen kollektiver Praxis, sondern kann mit Lefort auf negative Formen sozialer und politischer *Teilung*, von Spannungen bis hin zu Konflikten, übertragen werden. In den Antagonismen, verstanden als konkrete Ausdrucksformen sozialer Uneinigkeit, zeigen sich beide Formen der *Teilung*, die Koordination kollektiver Ordnung und die Konfrontation des Partikularen. Zugleich ist der politische Raum und seine Ordnung(en) Produkt der *Instituierung* und des komplexen Spiels des *Einen* und *Vielen* zwischen *Präsentation* und *Verdeckung*⁴²⁶. Wie sich auch in den Antagonismen zeigt, setzt der politische Raum eine Ordnung und eröffnet zugleich Handlungsmöglichkeiten. Die Antagonismen sind demnach selbst eine Form des spezifischen Kontextes eines politischen Raums, in dem der Stoff des Politischen schon (*vage*) bestimmt ist und zugleich seine Selektion und Restriktion verschleiert wird: Bestimmte soziale Konfliktlinien werden politisiert und mit einer gesellschaftlichen Relevanz ausgezeichnet, wohingegen anderen Konflikten eben dieser politische Status abgesprochen wird.⁴²⁷ Die Antagonismen selbst schwanken zwischen der Präsentation der *Uneinigkeit* und der Eröffnung eines kollektiven Handlungsraums, der *Realisierung* der Teilungen der Gesellschaft und deren Aufhebung in einer politischen Ordnung. Als *Konfliktlinien* teilen die Antagonismen die Gesellschaft und setzen sie zugleich in einen kollektiven Bezug, die Gesellschaft wird von *ihren* Konflikten, Brüchen und Spannungen zugleich getrennt und verbunden, zerstreut und geordnet: Ihre *Op-Position* löst die Räume nicht auf, sondern richtet sie ein und aus. Die Frage, ob es eine *Op-Position* außerhalb der *kom-positionellen* Kontexte geben kann, verweist zurück auf die ursprüngliche Distanz, die nicht überwunden werden kann: Es bleibt dabei so ambig wie irrelevant, ob sich Räume primär oder ursprünglich um die positiv-kooperativen oder die negativ-differenziellen Aspekte bilden. Der kausale Ausweis eines Ursprungs ist ebenso unmöglich und unsinnig: Räume beruhen weder auf integralen Entitäten, Essenzen oder Substanzen noch auf objektiven Spannungslinien, weder auf unbedingten Gesetzen noch notwendigen Genesen. Die räumliche Ordnung entstammt keiner vorgegebenen *Übereinstimmung*, sondern dem komplexen Umgang der gesellschaftlichen *Informsetzung* mit der gesellschaftlichen *Teilung*, der Präsenz des *Un-Grunds* und dem *Fehlen* des *Einen*. Wie sich die Garantie des *Einen* entzieht, so bleiben auch die Manifestationen der *Uneinigkeit* ohne Grund. Der Raum der Gesellschaft konstituiert sich in den Versuchen der Einholung des *Einen*, der Aufhebung des *Vielen* sowie der Beilegung der *Uneinigkeit*, und im Umgang mit deren Scheitern.⁴²⁸

426 Die *Verdeckung* markiert das Erscheinen und Verbergen kollektiver Bezüge in symbolischen Verweisungszusammenhängen, in denen sich die Irreduzibilität der Unsicherheit, Unübersichtlichkeit und Unbeherrschbarkeit ebenso manifest wie latent in die *Instituierung* eintragen.

427 Ob die Bestimmung der politischen Relevanz ein Produkt des Sozialen, des sinnräumlichen Kontext oder der Setzung der Macht ist, kann offenbleiben. Wichtig ist latente Position dieser Ein- und Ausrichtung.

428 Eine andere Form der *Beilegung*, die wir ebenso bei den anderen demokratietheoretischen Konzeptionen vorfinden, zielt weniger auf die Austragung von Konflikten, sondern auf die ausbleibende Thematisierung und Problematisierung. Konflikte bleiben zwar unentschieden und offen, dennoch ermangelt es ihnen momentan an Relevanz, Mobilisierungspotential und Bindungskraft. Entnimmt die *aktive Beilegung* ihre integrativen Potentiale der Konfrontation, hebt die *passive Beilegung* auf die Vermeidung der öffentlichen Sichtbarkeit der Uneinigkeit ab. Zwar verlangt auch

Fazit

Im Zentrum des Ansatzes von Lefort steht die Beobachtung des diffizilen Spiels der *Informsetzung* demokratischer Gesellschaften und der ambigen Momente ihrer *In-* und *Destituierung*. Ihm geht es dabei nicht um das Entdecken eines *Grunds*, einer Essenz oder eines Ursprungs der Gesellschaft, sondern um ihre Ein- und Ausrichtung im *Abwesen des Einen*. Der Frage, wie sich Gesellschaften integrieren, organisieren und *realisieren*, ihre kollektiven Formen, Relationen und Räume ausbilden und sich mit Objektivität, Sinn und Identität versehen, geht er in einer sozialphänomenologischen Perspektive nach, die in Folge ihrer epistemologischen Zurückhaltung die diskreten und subtilen Formationsprozesse wahrzunehmen erlaubt. So setzt sich Leforts Zugang konsequent dem *Fehlen des Einen* aus: Der *Verlust der Grenzmarken der Sicherheit* betrifft neben dem Objekt seines Interesses auch dessen Fokus und Methode, die sich nicht nur durch die *Annahme der Ungewissheitsgewissheit* der Moderne auszeichnen, sondern ebenso auf Behauptungen der Totalität und Identität, Evidenz und Eminenz verzichten.

In Leforts Ansatz können Positionen der Ontologie, der Fundamentalontik und der Ontik unterschieden werden: In Hinsicht der Ontologie lässt sich das *Fehlen des Einen* und die *Uneinigkeit* benennen, die beide auf die *Grundlosigkeit* gesellschaftlicher Formationen im strikten Sinne der *Unordnung* abzielen. Weder *über*, *unter* noch *in* ihren Versuchen der Bestimmung kann die Gesellschaft einen *Grund* finden, weder im *Einen* noch im *Uneinen* ihre Identität.⁴²⁹ Dagegen bezeichnet die Fundamentalontik die Konditionen, Momente und Logiken, welche die *In-Form-*, *In-Szene* und *In-Sinn-Setzung* der Gesellschaft prägen, ohne selbst explizit oder *real* zu sein: Hierunter fällt die Einrichtung symbolischer Verweisungszusammenhänge und die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen *Teilung* ebenso wie die Spiele des *An-* und *Abwesens*, der Öffnung und Schließung und der Immanenz und Transzendenz, die den Umgang mit dem *Fehlen des Einen* und der *Uneinigkeit* begleiten. Die Fundamentalontik steht zwischen der Ontologie und Ontik, ohne sich für eine Seite zu entscheiden, sondern sie eher ist in einem Oszillieren zu vermitteln. Die Ontik meint zuletzt konkrete Manifestationen wie die politische Repräsentation, die Wahl und andere Formen politischer Ordnung. Die drei Positionen lassen sich zwar analytisch trennen, zugleich stehen sie jedoch in einem korrelativen Konnex.

In Leforts Denken der Demokratie verschränkt sich ein sozialphilosophischer bzw. -ontologischer Ansatz mit dem einer politischen Theorie und ein Horizont des *Politischen*⁴³⁰ mit einem der *Politik*. Die Demokratie lässt sich so nicht nur als politische, sondern ebenso als soziale Form verstehen, die neben einem konkreten Arrangement und Prozedere der politischen Willensbildung eine genuine gesellschaftliche Formation (Status) und *Informsetzung* (Modus) sowie die Einrichtung einer spezifische Position gesell-

die Austragung des Konflikts gewisser konsensualer Aspekte, gleichwohl ist die erforderliche *Übereinstimmung* der kollektiv einvernehmlichen Entpolitisierung anspruchsvoller. Die gesellschaftliche *Informsetzung* bedarf beider Typen an *Beilegung*, eben weil die Bühne manche Stoffe aufführen muss und zugleich weder Platz noch Personal für alle Themen, Antagonismen und Partitionen besitzt. Die beiden *Beilegungen* unterstützen sich somit indirekt gegenseitig.

429 Prägnant lässt sich die ontologische Position mit Marchart als *Ungewissheitsgewissheit* fassen.

430 Die Formation der Gesellschaft, die Etablierung einer objektiven Ordnung und unter anderem der Zusammenhang von *In-* und *Destituierung* lassen sich im Sinne des *Politischen* verstehen.

schaftlicher Selbstrepräsentation umfasst: Lefort geht es kurzum neben den Konditionen gesellschaftlicher Formation und deren Umgang mit den Logiken der *Teilung*, der *Repräsentation* und des *Ursprungs* auch um die Etablierung der *objektiven* Ordnung eines kollektiven *Sinnraums* und um ein Verständnis der politischen Ordnung der Demokratie und ihrer Institutionen. Im Sinne der Gesellschaftsformation attestiert er der Demokratie einen produktiven Umgang mit den Konditionen der Moderne, ihrer Imperfektion und Kontingenz: Sie nimmt neben dem Konnex des *Einen* und *Vielen* und dem Spiel des *An-* und *Abwesens* auch die korrelierenden und -variiierenden Logiken des *Sozialen*, *Politischen* und *Religiösen*⁴³¹ sowie des *Ursprungs* und der *Repräsentation* in sich auf, die die *Informsetzung* der Gesellschaft begleiten. Das *Fehlen* des *Einen* prägt neben der *Informsetzung* auch das Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften und die Organisation ihrer politischen Ordnung, in der die Pluralität nicht vereint, die *Uneinigkeit* nicht aufgehoben und die *Uneindeutigkeit* nicht beseitigt wird. Kurzum zeichnet sich die genuine Gesellschaftsformation einer Demokratie dadurch aus, das *Abwesen* des *Einen* und den imperfekten Status jeder Konstitution anzunehmen und als Kondition sozialer und politischer Ordnung zu begreifen. Zugleich entspricht die Demokratie dem Anspruch symbolischer Korrelation inform ihres komplexen Spiels verschiedener Momente der *In-Form-*, *In-Szene* und *In-Sinn-Setzung*: So verbindet sich die *Instituierung* der Gesellschaft sowohl mit dem Aspekt der *Inszenierung*, der Präsentation der Teilung auf Bühne politischen Wettbewerbs und der Besetzung des *leeren Ortes der Macht*, als auch mit der Etablierung einer *objektiven* Ordnung, von kollektivem *Sinn*. Ferner bettet Lefort die Demokratie in historische und ideengeschichtliche Kontexte ein und entfaltet diese entlang der *Säkularisierung* politischer Macht, Legitimität und Autorität und der *Differenzierung* moderner Gesellschaften.

Um Leforts Ansatz in unserer Lesart zu sichten, scheint es zweckdienlich, nochmals kurz die Stationen unseres Weges Revue passieren zu lassen. Am Anfang stand die Klärung des spezifisch sozialphänomenologischen Zugangs und der Nähe zu postfundamentalen Positionen: Um den Bewegungen gesellschaftlicher *Informsetzung* folgen zu können und gegenüber den *Leeren* und Lücken der Formation sensibel zu bleiben, bedurfte es eines reservierten Zugangs, der die Eindeutigkeit von Definition, Kausalität oder Determination weder im Objekt noch im Subjekt oder Modus seiner Lese einführt. Die *Instituierung* muss als ebenso offene wie unfertige Bewegung verstanden werden, die sich weder definieren (bestimmen und abgrenzen) noch gänzlich begreifen (verstehen und kontrollieren) lässt. In der Distinktion von einer *wissenschaftlichen* Methode und ihrer spezifischen Logik hebt Lefort die *Philosophie* hervor, die die irreduzible Imperfektion auszuhalten vermag und zugleich einen distanzierten, selbstreflexiven Blick auf die Verzerrungen und -stellungen ihres eigenen Zugangs einnehmen kann. So eröffnet sich die Umstellung der gesellschaftlichen Formation und Selbstrepräsentation, die nach Lefort mit der Moderne Einzug hielt: Die *Verkörperung* der sozialen und politischen

431 Dieser Logik widmeten wir uns nur beiläufig. Sie zeigt auf eine transzendente Instanz, die in der sich jede Immanenz aufhebt. Das religiöse Moment meint eine Affinität zu einer Übersteigerung, einer entrückten und höheren Instanz, in der sich die Teile verbinden, das Ganze sichtbar und die Wunden geheilt werden. Lefort bemüht sich um den Ausweis, dass diese Logik eine latente Struktur *unseres* politischen Denkens bildet.

Einheit im *Leib* des Fürsten, in dem Transzendenz und Immanenz koinzidierten, hob sich auf und zerfiel in verschiedene Räume und Logiken, die zugleich ein komplexes Verhältnis positiver und negativer, affirmativer und *destitutiver*, innerer und äußerer Bezüge eingingen. Der *Ort der Macht*, der ebenso das kollektive *Eine* der Gesellschaft, ihr Zentrum, ihre Mitte, bezeichnet wie die Bewegung ihrer Einheitsstiftung und eine Position ihrer Verfügung und Kontrolle muss nun *leer* bleiben: Im *Fehlen* des *Einen* ist jede Definition gesellschaftlicher Identität, Integrität und Authentizität unmöglich. Die Demokratie vermag diese Mängel auszuhalten und im Unterschied zum Totalitarismus auf keine neuen Gewissheiten abzustellen. Auch wenn durchaus in demokratischen Verhältnissen die Versuchung der Hypostase angelegt ist, steht dessen Behauptung doch immer die Akzentuierung ihrer Brüche und fehlenden Perfektion gegenüber. Die totalitäre Anmaßung der Macht glaubt sich dagegen selbst in seiner Ambition, das *Viele* in sich aufzuheben und das *Eine* zu garantieren. In der Demokratie bleibt das gesellschaftliche *Eine* immer eine bloße Geste, ein Versuch ohne *Grund*, dessen Setzung in einem unentschiedenen Spiel vieler Momente verbleibt. Der Totalitarismus hebt diesen schwebenden Status auf und reklamiert eine absolute Position über der Gesellschaft, dessen Einsicht und Kontrolle. Ihn kennzeichnet nicht nur die Hybris, die Einheit von Gesellschaft und *Fürst* (sei es einer Person, Partei oder Klasse) zu rehabilitieren, sondern ebenso die gesellschaftliche Teilung aufzuheben. Zentral ist hier Leforts Erkenntnis, dass der Totalitarismus kein archaisches Modell politischer Ordnung ist, sondern eine Reaktion auf die moderne Verunsicherung. Er ist nicht das Andere einer fernen Vergangenheit, sondern das Gegenüber der modernen Demokratie, in das diese permanent umzuschlagen droht und dessen Angebot einer neuen Sicherheit sie immer versucht ist nachzugeben. Die Frage stellt sich damit, wann die Offenheit der Demokratie als Ohnmacht, ihre *Grundlosigkeit* als Abgrund und ihre Unbestimmtheit als Leere erfahren wird. Der Demokratie muss ein *Sinn* zukommen, ein politisches Potential, das sich am ehesten als *kollektiver Autonomie* fassen lässt. In der verbreiteten Erfahrung der Vergeblichkeit von Partizipation und der Intransparenz politischer Verantwortung und Entscheidung zeitigt sich eine Entwicklung, an deren Ende die Ordnung der Demokratie eben diesen Sinn zu verlieren droht. Um die Attraktivität populistischer Angebote, von Verschwörungstheorien und Rückwendungen in nationale Identitäten zu verstehen, ist wichtig, den Blick von außen⁴³² nach innen zu wenden und der *Rezeption* politischer Ordnung nachzugehen, der wahrgenommenen Autonomie und Bedeutung partizipativen Engagements. Eine innovative Demokratietheorie müsste zunächst den Ort jenes *Sinns* bestimmen.

Zurück zur Übersicht: In die Formation der Gesellschaft tragen sich diverse Teilungen ein und setzen sie in Spannung verschiedener Impeti, Räume und Logiken. Die Unmöglichkeit der Kongruenz, Koinzidenz und Transparenz der Gesellschaft in und mit sich beschreibt die *ursprüngliche Teilung*, aus der aber weniger das Postulat der Aufgabe denn das eines aufgeklärten Umgangs mit den Versuchen gesellschaftlicher Definition folgt. Die *Informsetzung* selbst (ent-)steht zwischen *Instituierung* und *Destituierung*,

432 Neben den Chiffren *Putin* und *Trump* bleibt auch die AFD in der öffentlichen Wahrnehmung in einem Status der Alterität, also einer äußeren Bedrohung der Demokratie.

also zwischen Integration und Dispersion, die zwei distinkte und zugleich interagierende Momente gesellschaftlicher Formation bezeichnen. Der Ordnung, der *Herrschaft* und *Herrlichkeit* der Macht steht das emanzipative Aufbegehren der *Vielen* und die Autonomie des Sozialen gegenüber: Die Räume des Staates und der Zivilgesellschaft sind Ausdrucksformen dieser Momente und zugleich ihrem komplexen Spiel ausgesetzt. Eine weitere Teilung der Gesellschaft besteht in den sie durchziehende Antagonismen, die eine Ordnung ihrer Uneinigkeit erlauben. Aus der Ambiguität, neben Differenz auch immer Verbindung (Kohäsion, Kooperation, Konstruktion) zu meinen, vermag sich die Teilung nicht zu lösen. Auch die Macht steht unentschieden zwischen der Präsentation des *Einen* und der Repräsentation der *Vielen*, ohne einem der beiden Momente genügen noch verzichten zu können. Der *Ort der Macht* kann nicht mehr eingenommen werden, die gesellschaftliche Definition bleibt ein unvollständiger Versuch, der das *Fehlen des Einen* nur provisorisch kaschieren kann: Weder kann sich die Besetzung ihrer zeitlichen und räumlichen Begrenzung entziehen, die Pluralität aufheben und die Gesellschaft verstehen noch sich von den Brüchen lösen. Ihre Versicherung des *Einen* bleibt trotz der permanenten *Versuchung* der Hybris eine konstitutive Bewegung der *Informsetzung*. Die *Dominanz* der Macht und die Garantie des kollektiven *Einen* reibt sich an der Resistenz der Zivilgesellschaft, die die Ordnung, Autorität und Repräsentation des Staates als Heteronomie erfährt und stattdessen die Autonomie des Sozialen affirmiert. Die Setzung des *Einen* dient dem *Vielen* als Spiegel ihrer Vielheit, als Kontext ihrer Bestimmung sowie als Motiv und Objekt der Abgrenzung, ohne dass sich zwischen positiven und negativen, inneren und äußeren sowie latenten und manifesten Bezügen eine eindeutige Relation feststellen ließe. Zur Rezeption ihrer Brüche bedarf die Gesellschaft der Vermittlung einer äußeren Instanz, die ihre eine Über- und Selbstsicht erlaubt. Zugleich reibt sich die dem Staat aufgegebenen Distinktion an seinem Konnex mit dem *Vielen* und der politischen Aufhebung sozialen Konflikts über repräsentative und *öffentliche* Medien. Die repräsentative Aufführung dient ebenso der Selbstwahrnehmung wie der Einhegung und Entschärfung der Antagonismen. Die Dramaturgie der Inszenierung muss dabei einer *realen* Situation entsprechen und die *relevanten* Konflikte vorführen. Mit der periodischen Wiederkehr der Besetzung der Machtposition in der Wahl bietet sich der Gesellschaft neben der Möglichkeit der beständigen Aktualisierung ihrer Gründung und der Innovation und Reform ihrer Konstitution auch die *punktueller* Einnahme und Bestimmung ihres Zentrums. Die Komplexität der beiden Momente gesellschaftlicher *Informsetzung* macht indes jede einfache, direkte und ungebrochene Beziehung unmöglich: Die Räume der Macht und des Sozialen und die Logiken des Ursprungs und der Repräsentation begleiten die *Informsetzung* und setzen sie einer Ambivalenz und Ambiguität aus gegenseitiger Adaption und Distanzierung, der Annahme, Verweigerung und Übernahme aus.

*

Eine Demokratie steht zwischen der Garantie des *Einen* und der Präsenz des *Vielen*, zwischen der Dominanz der Macht und der Emanzipation der *Multitude*. Ihre Formation begleitet die Spiele von Öffnung und Schließung, von Immanenz und Transzendenz, von *Offenbarung* und *Verbergung* und schließlich von Stasis und Dynamik. Zugleich steht sie zwischen einer souveränen *Gründung* und der Bindung an und in konkrete Grundlagen.

Die Demokratie bezeichnet also einerseits eine genuine *Informsetzung* der Gesellschaft, mit der ein bestimmtes gesellschaftliches Selbstverständnis und ein spezifischer Umgang mit dem *Fehlen des Einen* im Sinne der *Annahme der Grundlosigkeit* einhergeht. Im Sinne dieser Kondition der *Instituierung* lässt die Demokratie die *Annahme* der Ungewissheit zu und erlaubt einen konstruktiven Umgang mit dem *Abwesen des Einen*. Andererseits markiert die Demokratie eine konkrete politische Ordnung, die bestimmten Konditionen ebenso nachkommen muss wie sie in spezifischen Kontexten steht. Findet das *Fehlen der Grenzmarken der Sicherheit* einerseits in Demokratien signifikanten Ausdruck, kaschieren demokratische Ordnungen andererseits die Ungewissheit und gerieren sich als Quelle von Autorität und Legitimität. Die Ambition der Aneignung des Ursprungs ist der Demokratie inhärent. Trotz der präsenten Friktionen bleibt die Demokratie notwendig beiden Momenten ausgesetzt, ohne die Spannung je auflösen zu können.

Das Werk der Demokratie bleibt immer provisorisch, so unvollkommen wie unentschieden. Ihrer Aneignung der Macht steht die Unzugänglichkeit der *Mitte* gegenüber, der Einholung ihres *Grundes* (im Sinne von Fundament, Berechtigung und Anlass) sein unabdingbares Entgleiten, jeder Kongruenz die Irreduzibilität der *Teilung*. Die Produktion von Einheit und Einigkeit bleibt prekär und kann weder ein Verfahren (*kratie*) noch ein Subjekt/Objekt (*demos*) oder ein Arrangement (*demokratie*) ausweisen, das die Unverbrüchlichkeit garantieren könnte. Letztlich bleiben die Setzungen ebenso fallibel wie kontingent. Die Demokratie kann zu keinem Ende kommen, weder mit sich noch in ihren Werken: Postulate des Definiten und Perfekten bleiben Versuche der Auszeichnung, ohne jedoch eine Position *über* oder *außerhalb* der Aktualität der *Instituierung* einnehmen zu können. Einerseits ist die Offenheit ein Merkmal demokratischer Ordnung, andererseits verbleibt ihre *Präsenz* notwendig im *Präsens*: Der Status der Demokratie situiert im unbedingten Diesseits und lässt ihre Konstitution als kollektive Produktion erscheinen. Die Demokratie zieht ihre Schöpfung an sich und verweigert sich äußeren Instanzen und Imperativen. Auch wenn sich die Formation demokratischer Gesellschaften allen transzendenten Autoritäten verweigert, sind ihren Selbstausweisen mit den Logiken des *Ursprungs* und des *Religiösen* transgressive Momente eingeschrieben, in deren Folge sie *über* sich selbst verweisen. Zugleich kann die Demokratie über ihre eigene Konstitution nicht vollständig verfügen, vollzieht sich ihre Setzung (*Instituierung*) doch im schon je Gesetzten (*Instituiertes/Institutionen*).⁴³³ Die Ablehnung externer, präexistenter und prädestinierter Quellen der gesellschaftlichen *Informsetzung* darf nicht als Postulat einer möglichen perfekten Selbstschöpfung missverstanden werden. Zugleich folgt aus dem notwendigen Scheitern der Einholung des *Einen* nicht die Irrelevanz der Versuche/-ung.

Diese komplexe Anlage der Demokratie lässt sich nicht aufheben. Im Spiel der Autorität des *Einen* und der Autonomie des *Vielen* (etwa dem Schmittschen Modell des Dizionismus oder der *Multitude* Hardt und Negris), kann es nach Lefort weder einen Sieger geben noch kann einem Aspekt eine substantielle Qualität in Hinsicht der politischen Organisation zugewiesen werden, vielmehr bleiben beide Momente in den politischen Konzeptionen präsent. Mit der Distinktion eines bestimmten demokratischen Modells

433 Der *Entwurf* ist anders formuliert schon immer *geworfen*.

rücken die marginalisierten Elemente zwar in den Hintergrund, behalten aber ihre Aktualität. Im Denken der Demokratie manifestiert sich ein Zusammenhang des *Einen* und *Vielen*, ein komplexes, korrelatives Verhältnis: Die Dominanz des Staates weist sich einerseits über eine *autoritäre* Anmaßung und Abgrenzung von der Gesellschaft aus, andererseits leitet sich die staatliche *Autorität* in Demokratien von der *Autorisierung* der *Vielen* ab und legitimiert sich ebenso als *authentische* Instanz der Repräsentation wie der Transmission der Willen der *Autoren*. Just diese simultane Über- und Unterordnung beschreibt nur eine Ambivalenz unter vielen, die mit der gesellschaftlichen *Informsetzung* einhergehen. Letztlich bietet uns Lefort kein Arrangement (Eastons System oder der *Pluralismus* Fraenkels), kein Prozedere (Mouffes *Agonismus*, die *Deliberation* Habermas' oder der *Wettstreit* Fraenkels), keine Einstellung (Rawls' *Vernünftigkeit* oder Barbers *Bürgersinn*) oder Zugang (Barbers *Perspektivenerweiterung* oder die *Öffentlichkeit* Rawls') politischer Ordnung an, die den Ursprung, *Grund* oder Wesen der Demokratie bezeugen und sein Gelingen garantieren würden. Der Zugang Leforts beschränkt sich auf Offenlegung der komplexen Disposition gesellschaftlicher Formation und hält zugleich die Ambivalenz der *Instituierung* aus.

*

Die politische Ordnung der Demokratie ist von einer komplexen Korrespondenz der Räume von Staat und Gesellschaft geprägt, die von *Destitution* und Distinktion bis hin zu Affirmation und Adaption reicht. Zwischen beide Räume und ihre Logiken der Dominanz und Emanzipation tritt die Repräsentation und meint einerseits die Präsentation, Vorführung und Vergegenwärtigung des absenten kollektiven *Einen* und andererseits eine politische Organisationsform der Austragung, Aufführung und Aufhebung der Uneinigkeit des *Vielen* und seine Transformation in einem Prozess politischer Stellvertretung. Die Repräsentation markiert demnach ebenso einen symbolischen Moment der *Instituierung* wie ein spezifisches politisches Arrangement.

Die symbolische Repräsentation lässt sich als gesellschaftlicher Selbstbezug verstehen, ihrer Einsicht und Fixierung. Weil sich die Gesellschaft nicht zu *fassen* vermag, bedarf sie einer *äußeren* Referenz, mittels derer sie sich ein Bildnis ihres Selbst verschafft. Konnte der *Ort der Macht* in der Vormoderne noch durch den Fürsten besetzt und die gesellschaftliche Pluralität in ihm aufgehoben werden, löste sich in der Moderne die Koinkidenz von Immanenz (Innen) und Transzendenz (Außen) im Prozess der *Entkörperung* auf. Weder ist der Gesellschaft selbst eine direkte oder ungebrochene Bestimmung ihrer Identität, Integrität und Authentizität möglich noch kann sie ihren *Grund* über den Verweis auf externe Quellen einholen. Die Selbstrepräsentation der Gesellschaft bedarf symbolischer Gesten, Hypostasen des *Einen*, Absoluten und Totalen, ohne dass sich die Bestimmung, die Bestimmenden oder das Bestimmte ihrerseits der fehlenden Definition und Perfektion entledigen könnten. Just diese operative Funktion übernimmt die Bühne des Parlaments und die Dramaturgie ihres Streits, in denen sich die Autorität, Authentizität und Autorenschaft des kollektiven *Einen* ebenso eröffnet wie der *Dissens* und

die Diversität der *Vielen*. Die Vorstellung⁴³⁴ und simultane Aufhebung der *Uneinigkeit*⁴³⁵ kann im Sinne der symbolischen Trias von *Inform*-, *Inszene*- und *Insinnsetzung* verstanden werden: Mit der Bühne stiftet sich eine bestimmte Ordnung (*nomos*), in und auf der die sozialen Konflikte zugleich *realisiert*, präsentiert und repräsentiert werden. Mit der Gegenwart und der Anerkennung ihrer *relevanten*⁴³⁶ Spannung richtet sich die Gesellschaft ebenso ein wie aus: Die Inszenierung gibt der Gesellschaft einen Spiegel an die Hand, mit dem diese sich als zugleich *Eine* und *Gebrochene* (an-)erkennt. Daneben ist der *politische Raum* durch den latenten *Fundus* eines kollektiven *Sinnraums* geprägt, der die *Instituierung* begleitet und zugleich die Uneinigkeit in eine Ordnung setzt: In diesem Raum *realisieren* und koordinieren sich die gesellschaftlichen Brüche und werden zugleich in einen kollektiven Bezug gestellt. Die Bühne lässt die symbolische Aneignung des kollektiven *Einen* und die Besetzung des Ortes der Macht ebenso zu wie sie die Pluralität, die Divisionen und Differenzen zur Schau stellt, sie ist die Stätte der kollektiven Selbstbestimmung und zugleich Sinnbild der Offenheit, Imperfektion und Kontingenz. Die Bühne verknüpft also Horizonte des *Einen* und des *Vielen* und stellt sie in eine Korrelation, die ebenso ihre *Destitution* und Distinktion umfasst wie den positiven Zusammenhang ihrer wechselseitigen Begründung. Ohne die Beziehung umfassend klären zu können, bleiben die Gesen, Momente und Relationen symbolischer Repräsentation für die Formen politischer Organisation ebenso konstitutiv wie relevant.

In der politischen Repräsentation bleibt die Logik des Symbolischen zwar präsent, als institutionelles Arrangement und Prozedere politischer Organisation und Steuerung, mit denen die Gestaltung kollektiver Ordnung, die Bildung politischen Willens und die Zuweisung von Autorität Mechanismen politischer Stellvertretung überantwortet werden, unterliegt sie gleichsam anderen Konditionen. Als Form der Macht ist die politische Repräsentation dem *Fehlen* des *Einen* ausgesetzt und als Umgangsform mit dessen *Abwesen* in symbolische Bezüge eingelassen: Ihr Modell politischer Organisation entspricht der Ungewissheit der Moderne, setzt sie sich doch dem Spiel des *Einen* und des *Vielen* ebenso aus wie sich in ihrer Ordnung die Uneinigkeit bezeugt und ihre Setzungen und Besetzungen provisorisch, umkämpft und unvollkommen bleiben. Auch die Institutionen und Verfahren politischer Repräsentation stehen in Spannung: So dient das Parlament zugleich als Abbild des Sozialen, seiner Vielfalt und Differenz, und als autonome Instanz politischer Willensbildung. In dieser Ambivalenz zwischen (gebundenem) Delegat und (freiem) Mandat stellt sich das Parlament einerseits *über* die soziale Pluralität und attestiert sich die *Verkörperung* des Ganzen, andererseits beansprucht das Parlament ein Medium zu sein, eine Struktur und Funktion politischer Vermittlung und Vertretung. Wenn die Demokratie prinzipiell die beständige Alternativität und Gestaltbarkeit politischer Ordnung propagiert, richtet sich mit der Repräsentation eine zusätzliche Distanz zwischen dem *Demos* und der *Kratein* ein, die dem Fehlen der Koinzidenz und *politischer* Verfügung entspricht. In dieser Vermittlung wird die Ambition der

434 Die Unentschiedenheit zwischen Inszenierung, Imagination und einer Prädisposition ist intendiert.

435 Im Sinne der fehlenden Einheit, der Vielheit und der Konflikthaftigkeit.

436 Die Quelle der *Relevanz* sozialer Antagonismen und politischer Konfliktlinien ließ sich zwischen den Räumen nicht eindeutig zuweisen und bildete sich eher in ihrem komplexen Verhältnis.

Einverleibung, der Identität von *Volk* und *Herrschaft*, negiert. Zugleich verselbstständigt sich aber der Status der Repräsentanten: Sind sie als Vermittler und Stellvertreter des *Vielen* und des *Einen* gedacht, entbinden sie sich doch von ihrem Auftrag und nehmen eine absolute Position ebenso in Anspruch wie eine politische Qualität.⁴³⁷ Auf die Gefahr der Entrückung und Entbindung repräsentativer Instanzen und die Aufgabe ihrer Position zwischen den Räumen und Momenten der *Informsetzung*, die der demokratischen Aneignung entgegenstehen, geht Lefort indes nicht ein. Zugleich bietet sein Ansatz durchaus Potentiale für ein Verständnis der Defizite politischer Repräsentation: Wenn politische Ordnungen positive Bezüge der Teilhabe eröffnen müssen, dann führt die Bindung repräsentativer Strukturen an den Raum der Macht zum Verlust an Responsivität und Sensibilität der Rezeption, zur Verkrustung der repräsentativen Strukturen und letztlich mit dem Verfall der Vermittlung zu einer Distanzierung der Räume. Wagners Positionierung der Öffentlichkeit scheint als eine weitere Vermittlung gedacht, die die Abschottungsbewegung der politischen Repräsentation mit einer anderen Struktur zu korrigieren beabsichtigt. Ob nun ein Schwerpunkt auf der einen durch einen auf der anderen Seite ausgeglichen werden kann, kann an dieser Stelle offenbleiben.⁴³⁸

Im parlamentarischen Wettstreit verknüpfen sich die *Aufführung*, *Austragung* und *Aufhebung* sozialer Antagonismen: Die Inszenierung ermöglicht neben der Präsentation gleichzeitig die Realisierung der Formen gesellschaftlicher Uneinigkeit, deren Energien in die politische Ordnung eingespeist werden. Der politische Raum koordiniert demnach die antagonale *Op*-Position und eröffnet zugleich einen kooperativen Kontext. Der repräsentative Wettstreit muss gleichsam dem komplexen Verhältnis der Räume entsprechen und zwischen der *Autorität* des Staates und der *Autonomie* des Sozialen vermitteln. Das aufgeführte Spiel muss ferner einen *Sinn* anbieten, ohne den sich seine Koordination der Konflikte im politischen Raum aufhebt. Den *Sinn* stiftet dabei nicht nur die Relevanz und Authentizität des Dramas und Überzeugungskraft der Darsteller, sondern ebenso die Qualität der Dramaturgie, die Intensität der Inszenierung und die Wechselwirkung mit dem Publikum. Die *Autorität* des Staates entspringt nicht nur seiner Ordnung und Bestimmung, sondern auch einer Anbindung an die Zivilgesellschaft, die sich ebenso in der Responsivität gegenüber der sozialen *Realität* wie in der Anerkennung und Vermittlung der *Vielen* zeitigt. Mit der Wahl richtet sich eine weitere vermittelnde Struktur zwischen den Räumen des Staats und des Sozialen ein: Die Rekonfiguration der parlamentarischen Verteilung aktualisiert nicht nur die Besetzung der Bühne und die Inhalte der Aufführung, sondern präsentiert sich zudem als Ausdruck der souveränen politischen Bestimmung der *Vielen*. Die Wahl markiert eine Institution, in der sich die Wähler einerseits als egalitäre *Mit*-Gestalter die Souveränität der *Gründung* aneignen, andererseits in isolierte numerische Einheiten zerfallen und sich an ein formalisiertes Prozedere binden, das der konkreten Ordnung entstammt. Dabei schwankt sie zwischen Setzung und Aussetzung, zwischen autonomer *Gründung* und Dispersion

437 Diese Unentschiedenheit der Repräsentanten zwischen einer Stellvertretung der *Vielen* und der Garantie des *Einen* hatten wir auch bei Fraenkel bemerkt.

438 Zur Klärung: In der Öffentlichkeit sahen wir autonome Ordnungsmomente des Sozialen angelegt, die sich der Dialektik gesellschaftlicher *Informsetzung* enthoben und dem *Vielen* eine eigenständige und losgelöste Kompetenz der Willensbildung attestierten.

unverbundener Partikel, zwischen Disruption und Kontinuität der Ordnung. Die Wahl dient als Scharnier, als Medium periodischer Konvergenz beider Sphären, ohne dass diese jemals in eins fallen oder ihre Divergenz überwinden könnten. Im symbolischen Horizont eröffnet sich ein Verständnis der Wahl, wonach sich diese nicht auf Praxen der Interessenverfolgung oder das Reglement der Wahl reduzieren lässt: Sie ist demnach nicht nur eine Benennung der Repräsentanten und eine Autorisierung der Dramaturgie der Bühne, sondern auch eine *Aktualisierung*⁴³⁹ des Einnahme des *Ortes der Macht*, eine Wiederholung der *Gründung*.⁴⁴⁰ Dem entspricht die Notwendigkeit der zuerkannten Sinnhaftigkeit der Wahl, die ebenso in der Opposition der Auswahl wie in der Relevanz der Entscheidung und dem Potential der Gestaltung liegt: Nur wenn die Wahl als eine (*authentische*) Struktur politischer Übersetzung wahrgenommen wird, kann sie ihrer symbolischen Funktion nachkommen, also der Partizipation und der gegenseitigen Anerkennung der Wählenden als *Gleiche*. Letztlich vermitteln sich in Wahl Momente des *Einen* und *Vielen*: In der Wahl und der gemeinsamen Konstitution eröffnen kollektive, kooperative und kommunale Horizonte, zugleich setzt die Wahl weder die Identität und Integrität des *Demos* noch die seines Willens voraus, sondern akzeptiert dessen Pluralität und Heterogenität.

Relevant bleibt indes die Distanz zwischen den Räumen und die Distinktion der politischen Repräsentation. Nach Rosanvallon stellt der Argwohn der Bevölkerung, wie er in Verschwörungstheorien zu Tage tritt, eine spezifische Reaktion auf die *Verdunklung* politischer Prozesse dar, eine *pseudorationale Kompensation* auf Gefühle der *Undurchschaubarkeit* und der *politischen Ohnmacht*: »Verschwörungstheoretische Weltansichten sind nämlich zunächst nichts anderes als ein Versuch, in einer als unbegreiflich und bedrohlich empfundenen Welt wieder einen Zusammenhang herzustellen.« (Rosanvallon 2016, S. 213) Als Versuche der Ordnung wüchse ihre Bedeutung in »*Zeiten des Wandels und Momente des Umbruchs*« (ebd., S. 214), in denen sie eine *kognitiv-politische Funktion* übernähmen und auf das Gefühl einer politischen Impotenz mit einer Quasi-Aneignung reagierten, in der die politische Signifikanz über eine Auszeichnung mit der Einsicht in die *wahren* Funktionsmechanismen, Akteure und Interessen eingeholt würde. Wenn wir davon ausgehen, dass Zeiten des Wandels und der Unordnung ebenso durch den Versuch der Macht gekennzeichnet sind, ihre Ordnung und Autorität durchzusetzen, könnte der *Dämon der Intransparenz*⁴⁴¹ durchaus

439 Aktualität verweist einerseits auf eine Notwendigkeit, eine aufrufende Problematik (im Sinne von akut), und andererseits auf eine Vergegenwärtigung. (Vgl. Rancière 2005, S. 23)

440 Mit Wagner kann noch darauf hingewiesen werden, dass durch die Anbindung der Wahl an die Zivilgesellschaft es der Macht nicht möglich ist, sich einfach zu reproduzieren. Die Wahl müsse eine Distanz zur geltenden Ordnung einnehmen, und »*sich nicht so sehr auf einen einmaligen Gründungsakt als vielmehr auf die stets aktuelle, mit einer eigenen Zeitlichkeit auftretende Intervention in bestehende Zusammenhänge*« (RMÖ, S. 133) beziehen.

441 Die Ausführungen Rosanvallons (2016, S. 212 – 216) sind zwar nicht umfassend, aber doch ausreichend und mit Literaturhinweisen ausgestattet. Seine Folgerung ist indes die Forderung eines *Rechts auf Wissen* und die Verpflichtung politischer Organisation auf *Lesbarkeit*, die er in verschiedenen Arbeiten (u.a. 2010 und 2016) ausgebreitet hat. Auch wenn die Vorschläge sicher streitbar sind, ist das Defizit der transparenten Vermittlung politischer Prozesse instruktiv und bietet auch politikwissenschaftlicher Analyse einen Anknüpfungspunkt.

als Hinweis auf ein Ungleichgewicht der Räume und Momente der *Informsetzung* verstanden werden. Das vermehrte Aufkommen *populistischer* und verschwörungstheoretischer Postulate lässt sich durch die klandestine und hermetische Kryptik politischer Prozesse und Entscheidungen und mit der Verschiebung und -formung politischer Repräsentation zwar nur teilweise erklären, dennoch verweisen sie auf ein fundamentales Defizit politischer Vermittlung und Inklusion. Um diese Defekte zu vermeiden, müssen sie zunächst anerkannt und im Kontext *unserer* politischen Welt und Erfahrung verortet werden. Praktisch gewendet wäre die Frage, ob Bürger Politik und die Entscheidungsprozesse nachvollziehen können, Verantwortlichkeit im Positiven und Negativen zuweisen vermögen und seine Trägerschaft politischer Kompetenz auch abseits punktueller Wahlen einsehen können (im Sinne der *kollektiven Autonomie*). Den Defiziten kommt somit eher die Rolle von Symptomen zu, ohne dabei ihre Relevanz oder ihre Risiken in Abrede zu stellen. Abseits der kommunikativen Intensivierung als Reaktion auf das Erstarken populistischer Kräfte muss eine Politikwissenschaft Ideen und Vorschläge systemischer Innovation und Reformation entwickeln.⁴⁴² Den Dualismus von direkter und indirekter Demokratie gilt es hierbei zunächst zu überwinden, und stattdessen gegenseitige Befruchtung der Formen, die Eignung und Vorteile für jeweilige Gebiete und Fragestellungen sowie die Notwendigkeit politischer Erfahrung und Übung anzunehmen.⁴⁴³

Wie im Verlauf dieser Darlegung deutlich geworden ist, markiert das *Eine* im Denken Leforts eine diffizile Figur der gesellschaftlichen *Informsetzung*. Bevor wir uns dessen komplexer Anlage widmen, muss zunächst eine Verschiebung bedacht werden, die sich infolge des postfundamentalen Zuschnitts der Lefortschen Sozialphänomenologie ergibt. Mit dessen epistemologischer Zurückhaltung geht der Verzicht auf Annahmen des Gewissen, von Evidenz und Eminenz zugunsten der Offenheit und Kontingenz des zu Beschreibenden einher. Die Konzeption Leforts verweigert sich explizit Postulaten des an-

442 Diese Mutmaßung ernst genommen erscheint die Forderung ungenügend, Politiker müssten sich mehr erklären und für (ihre) Werte einstehen. Vielmehr ist die wahrgenommene Position der Repräsentation selbst problematisch, die Staatsnähe eigentlich vermittelnder Instanzen wie der Parteien und Verbände.

443 Der Hinweis auf den *Brexit* als Modell und Ideal direktdemokratischer Verfahren ist nicht nur fehlerhaft, sondern offenbart in seiner Verstellung und Verzerrung letztlich eine intendierte Einseitigkeit. Polemisieren wir: Welcher Befürworter direktdemokratischer Entscheidungsfindung ist jemals mit der Behauptung einer spontanen Entstehung politischer Kompetenz der Bürger aufgetreten? Welcher Direktdemokrat wollte den Bürgern als erste Entscheidung einen Kodex transnationalen Steuerrechts oder integrale Ordnungsfragen vorlegen? Gerade weil der Fall des *Brexits* sich aus allen Kontexten und Relationen löst, ist er als Gegenargument nicht hinreichend. Produktiver als die kategorische Ablehnung auf Basis eines simplifizierten Beispiels scheinen mir indes Konzeptionen gegenseitiger Bereicherung und Durchdringung: Die Vorschläge Rosanvillons, und ebenso die gelebte Demokratie der Schweiz, versuchen durch verschiedene Vermittlungsstufen unterschiedlicher Instanzen just eine partizipative Form der Demokratie mit korrigierenden Institutionen, mit Mechanismen des Austauschs und mit prozeduralen Arrangements wie Disruption, Aufhebung und zeitlicher Verzögerung zu verknüpfen. Einen beredten Kontrapunkt finden direktdemokratische Idealisierungen indes in den Ausführungen Merkels (2011).

tezedenten *Einen* und bemüht sich stattdessen darum, den Effekten seiner Inanspruchnahme in der gesellschaftlichen Formation nachzugehen. Weil er die *Ungewissheit* auf den methodischen Zugang ausweitert, wie es in der Präferenz eines philosophischen gegenüber einem wissenschaftlichen Ansatz deutlich wird, reklamiert sein Konzept keine *objektive* Metaposition, wie es zum Beispiel Habermas mit dem Modell der *kommunikativen Rationalität* oder Easton mit dem *System* annahmen. Keinem Zugang ist es nach Lefort möglich, den *archimedischen Punkt* zu finden.

Die Formation der Gesellschaft steht in einem ambivalenten Verhältnis zum *Einen*, das sich ihr zwar entzieht, auf das sie aber gleichzeitig in ihrer Konstitution verwiesen bleibt und dessen Mangel sie nicht aushalten kann. Einerseits hat das *Eine* in der *Informsetzung* der Gesellschaft keinen Ort, und bleibt andererseits in seiner *Abwesenheit* doch immer *anwesend*. Wichtig ist hierbei, Ebenen zu trennen: So steht dem irreduziblen *Fehlen des Einen* (Ontologie) der konkrete Umgang mit seinem *Abwesen* gegenüber (Ontik), der Uneinigkeit der Gesellschaft ihre Antagonismen und *Dissense*. Lefort versteht die Formation als ein komplexes Spiel verschiedener Momente, Räume und Ebenen, das ebenso von den Formen der *Teilung* und der Präsenz des *Un-Grunds* wie von den Versuchen der Einholung des *Einen* und der Ordnung des *Vielen* geprägt ist. Die Stiftung des *Einen* obliegt in seinem Verständnis weder einer Instanz noch einem Akteur oder einer Struktur, sondern einer Korrelation verschiedener, heterogener Formen und Formate, in deren imperfekten, labilen Zusammenhang sich das *Eine* als *alteritäre* Referenz manifestiert. Weder immanente noch transzendente Quellen können das kollektive *Eine* garantieren: Die Einrichtung der Gesellschaft verbleibt radikal im Diesseits, in dem sich jedes *Prä* der Konstitution und Disposition, Destination und Definition verbieten. Lefort versteht sie stattdessen als Manifestationen der gesellschaftlichen *Informsetzung*, die so unsicher und unvollkommen wie unentschieden⁴⁴⁴ bleiben. Dennoch kann zumindest in der *Teilung* der Gesellschaft eine Unbedingtheit ausgemacht werden: Diese steht *über* der Gesellschaft und kann von ihr weder beseitigt noch eingesehen oder kontrolliert werden. Zugleich ist der gesellschaftliche Umgang, ihre Formation und ihr Selbstverständnis, von der Teilung losgelöst. Die Irreduzibilität der *Teilung* steht der Arbitrarität der konkreten Formation – und den Formen gesellschaftlicher Selbstrepräsentation – unvermittelt gegenüber. Anders formuliert bleibt auch eine Gesellschaft aufgehoben im Körper eines Gottkönigs notwendig geteilt. Auch wenn wir die Diskussion Leforts und Clastres um die *Ursprünglichkeit der Teilung*⁴⁴⁵ hier nicht aufgreifen wollen, offenbart sich in der *Teilung* eine diskrete und dezente *transzendente* Struktur, die eine *transzendente* Kondition der *Instituierung* beschreibt. Trotz dieser Einschränkung lässt sich festhalten, dass sich Leforts Ansatz der Annahme eines *übergeordneten Konsenses* verweigert.

Daneben steht die *Informsetzung* in dem spezifischen Kontext eines *Sinnraums*, einem latenten Fundus kollektiver, kommunaler und kooperativer Bezüge. Dieser Kontext einer geteilten *Welt* meint Formen lebensweltlicher *Koexistenzialität* und räumlich-zeitlicher Koinzidenz, in und mit denen sich Räume des Sozialen und Politischen sowie Ordnungen des *Objektiven* und *Realen* bilden. Auch wenn die Konturen des *Sinnraums* dezent bleiben, nehmen sie doch Einfluss auf die Erfahrung der Wirklichkeit, des Sinnlichen,

444 Hiermit ist mitgemeint: unentscheidbar.

445 Siehe hierzu den die Aufsätze Geenens (LuC) und Moyns (2013).

Sinnhaften und Sinnmachenden. Die Ordnung *einer Welt* richtet sich mit *Instituierung* ein und verweigert sich direkter Rezeption ebenso wie der Kontrolle. Zugleich muss *Welt* als Produkt, als *Konstrukt*, verstanden werden, hinter oder unter dem keine Wirklichkeit, keine Objektivität steht. Kurzum meint die *Welt* einen Kontext, in dem die Subjekte schon je stehen, ohne dass ihnen ein Standpunkt außerhalb seiner Ausrichtung zugänglich wäre. Wenn demnach die *Welt* als mitlaufende Kondition und Kontext der *Instituierung* zu verstehen ist, setzt sie die den Status der Formation und den Modus der *Informsetzung* in eine bestimmte Ordnung, ohne dabei die Ambiguität der gesellschaftlichen Konstitution aufzuheben oder einen *Grund* zu behaupten. Die Formation wird zugleich von dem *Realen* begleitet, also den *wirklichen* Zuständen und Spannungen des Sozialen, die auf ihre politische Aufnahme drängen. Die *Konstruktion der sozialen Wirklichkeit* stößt an die Grenzen einer *Faktizität*, die im Konzept Leforts letztlich ohne einen Ort bleibt.

Trotz seiner Unausweisbarkeit ist die Formation der Gesellschaft durch Versuche der Einholung und Behauptung des kollektiven *Einen* geprägt. Den zugleich distinkten und korrelierenden Momenten der Dominanz (staatlicher *Autorität*) und der Emanzipation (zivilgesellschaftlicher *Autonomie*) kommen nach Lefort eine konstitutive Relevanz im Prozess der *Informsetzung* inform eines komplexen, symbolischen Verweisungszusammenhang zu. Die Hypostase der Macht lässt sich als Reaktion auf das *Abwesen* des *Einen* verstehen: Weil es der Gesellschaft an Identität, Integrität und Authentizität fehlt und sie diesen Mangel selbst weder überwinden noch aushalten kann, nimmt sie Bezug auf eine äußere Instanz, die ihr als Referenz des *Einen* dient. Die Genese des *Einen* in einem Konnex schwebender, intermediärer und indifferenter Relationen bezeugt einen Status im Diesseits, in dem sich jeder Verweis auf transzendente Positionen ausschließt. In ihrer Garantie des *Einen* bleibt die Macht auf das *Viele*, sowohl positiv wie negativ, verwiesen. Auch der *Ort der Macht* als *Instanz* und *Bewegung* der Integration steht zwischen der Definition des *Einen* und der Ohnmacht, die aus dem Verlust der *Grenzmarken der Sicherheit* resultiert. Die Bestimmung gesellschaftlicher Identität versteht Lefort ebenso wie die Bildung *relevanter* politischer Konfliktlinien als emergenten Effekt wechselseitiger Referenzen und Reverenzen, in denen indirekte, provisorische Postulate in ihrer *Annahme* und Anerkennung ein konstitutives, kohäsives Potential entfalten. Aus dieser komplexen Anlage folgt, dass sich das *Eine* weder vollständig bestimmen noch einem Kontext oder Ursprung zuweisen lässt.

Zuletzt steht auch die Demokratie in einem komplexen Verhältnis zum *Einen* und schwankt zwischen seiner Garantie und der *Realisierung* der *Vielen*. Zunächst entspricht die Demokratie der Disposition der *ontologischen Ungewissheit*: Ihre konstitutive Offenheit verweigert sich nicht nur Ansprüchen der Perfektion und Definition, sondern ebenfalls allen Versuchen der Reetablierung transzendenter und essentieller Garantien des *Einen*. Die unbedingte Positionierung im Diesseits und die Einsicht in die Aussichtslosigkeit neuer Gewissheit sind genuine Attribute demokratischer Gesellschaftsformationen. Auch wenn die Demokratie das *Fehlen* des *Einen* aushält und die ihre politische Ordnung der Unausweisbarkeit des *Einen* entspricht, ist sie zugleich durch Versuche der Besetzung der Macht, der Behauptung ihres *Grunds* und der Aufhebung der Distanz des Ursprungs geprägt. Dem Anspruch der Souveränität, dem Impetus permanenter *Gründung* und (Selbst-)Bestimmung, kann sich die Demokratie nicht entledigen, ist doch die *Übernahme* der Konstitution eines ihren dynamischen Prinzipien. Obgleich die Versuche

symbolische Gesten bleiben, die notwendig scheitern, bleibt die *Gründung* eine maßgebliche Bewegung der Demokratie. Ihre *Autorität* ist ebenso an die Garantie des kollektiven *Einen* wie die Realisierung des *Vielen* gebunden, ebenso an die Behauptung der evidenten Faktizität und Geltung ihrer *Herrschaft* und *Herrlichkeit* wie an die Präsentation und Repräsentation der *Uneinigkeit*. Dieser kommt die Demokratie durch Formen symbolischer und politischer Repräsentation nach, die neben der Behauptung des *Einen* auch die Austragung sozialer Antagonismen umfasst. Ihre Teilung eröffnet zugleich trennende und verbindende Horizonte, ohne dass hinter diesen ein *Grund* versteckt noch ihre Teilung überwindbar oder die Konflikte lösbar wären. Auch die Produktion der Einigkeit inform politischer Willensbildung kann weder eine vorlaufende Einigkeit entdecken noch die Pluralität der Meinungen im Streit ausgleichen: Die politischen Institutionen dienen Lefort einerseits zur Präsentation der Differenz und der Differenzen, und andererseits als symbolische Referenzen des *Einen*, die ihren Gegenstand nicht einholen können und zugleich als Versuche angenommen werden müssen. Lefort fragt demnach nicht, wie über Repräsentationsbeziehungen *Übereinstimmung* oder die Aufhebung der *Vielen* herstellbar ist, sondern wie die verschiedenen Formen, Momente und Räume in Bezug stehen, in dem dann das *Eine* glaubhaft versichert werden kann, aber nie *wirklich* ist. Dieses Oszillieren zwischen der Garantie des *Einen* und der Ordnung der *Vielen*, zwischen souveräner *Gründung* und der Anerkennung des *Un-Grunds*, zwischen *Autorität* und *Emanzipation*, sind irreduzible Spannungen der Demokratie. Auch wenn die Einholung des *Einen* so scheitern muss wie die Versuche der Einigung und der Bestimmung der *kollektiven Identität*, bleiben diese Momente doch prägend. Obwohl Lefort kein konkretes Modell der politischen Ordnung einer Demokratie entwirft, erhellen sich in seinem Denken die sozialen und politischen Formen, in denen moderne Gesellschaften demokratisch *sind*. Demokratie meint hier mehr als ein institutionelles Arrangement politischer Willensbildung: Sie bezeichnet eine *Formation* von Gesellschaft, die sich ebenso ihrer *Uneinigkeit* wie ihrer Verortung im *Präsens* und dem Potential ihrer *Selbstschöpfung* bewusst ist. Die dialektische *Verschränkung* des *Einen* und *Vielen* und ihre Korrelation in symbolischen Verweisungszusammenhängen prägen die Konstitution demokratischer Gesellschaften und ermöglichen es diesen, mit dem *Abwesen* des *Einen* umzugehen und die moderne *Ungewissheitsgewissheit* auszuhalten.

✱