

Das Politische Imaginäre

„Das Auftauchen neuer Institutionen und Lebensweisen [ist] keine ‚Entdeckung‘, sondern eine Gründung, ein Tun. Die Athener fanden die Demokratie nicht unter den wildwachsenden Blumen auf dem Pnyx, und die Pariser Arbeiter entdeckten die Commune nicht unter dem Pflaster der Boulevards. Sie ‚entdeckten‘ diese Institutionen nicht im Ideenhimmel nach Durchsicht aller Regierungsformen, die dort seit Ewigkeiten in ihren Vitrinen ausgestellt wären.“¹

Den Raum des politischen Diskurses, in dem denkbare und wirksame Gemeinbegriffe herausgebildet werden, bezeichne ich im Anschluss an den Philosophen und Widerstandskämpfer Cornelius Castoriadis, an die Postmarxisten Ernesto Laclau und Chantal Mouffe und an Susanne Lüdemann und Albrecht Koschorke, die den Begriffsbildungsprozess im deutschsprachigen Raum vorangetrieben haben, als das *Politische Imaginäre*.² Das Politische Imaginäre bezeichnet das Feld des Diskurses, auf dem sich Identitätsvorstellungen und Subjektivierungsweisen konstituieren. Fetischisierte Objekte werden dort hervorge-

1 Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 229.

2 Die Herkunft des Begriffs Politisches Imaginäres ist vielfältig und nicht einfach wiederzugeben. Sie nimmt Bezug auf das Imaginäre der Lacanschen Psychoanalyse, bleibt aber nicht streng bei dessen inhaltlicher Bestimmung. Im deutschsprachigen Raum wurde der Begriff bereits in den frühen 1990ern von Jürgen Link eingeführt. Vgl. Link, Nationale Mythen und Symbole. Er wurde damals allerdings nicht eigenständig theoretisch klassifiziert. Das änderte sich in den späten 1990er Jahren. Seit 2003 gibt es an der Universität Konstanz eine Forschungsstelle „Kulturtheorie und Theorie des Politischen Imaginären“.

bracht und naturalisiert. Am Beispiel des Gemein-Diskurses manifestiert sich die wirklichkeitsschaffende Produktionsweise des Politischen Imaginären. Unter dem Politischen Imaginären werden die strukturgebenden Bilder und Narrative, die Mythen und die politischen Verfahren der Identitätsrepräsentation verstanden, durch die ein Gemeinwesen sich inauguriert und reproduziert, sich als Ganzheit imaginiert und diese Vorstellung durch beständige Reinszenisierung nach innen und außen vermittelt.³ Das Politische Imaginäre ist ein diskursives Feld, in dem die Identität von Gemein-Begriffen bestimmt wird. Diese Identitätsbildungen sind nicht beliebig oder überhistorisch, sie antworten auf die spezifischen Probleme einer Epoche gemäß den Wünschen und Konzeptionen ihrer Zeit. Damit sich eine soziale Formation als Gemeinschaft präsentieren und wahrnehmen kann, also einen Gemein-Begriff von sich bilden kann, sind wirklichkeitsschaffende Prozesse unerlässlich. Es müssen Narrationen entstehen, in denen sich die Einzelnen gleichsam in einer Einheit mit Anderen spiegeln und über die sie sich rückwirkend identifizieren. Das gilt für kleinere soziale Einheiten, besonders aber für politische Leitkategorien wie Gemeinschaft, Volk oder Nation, die ihre (Be-)Gründungsmythen rechtfertigen und ihre Ein- und Ausschlussklassifizierungen justieren müssen.⁴

Die Philosophie des Politischen Imaginären teilt diese denaturalisierende Perspektive mit den Postcolonial Studies und mit antinationalistischen Ansätzen. Demnach haben Gemein-Begriffe kein Wesen und ihre Textur offenbart sich stattdessen als temporäre und prekäre Artikulation einer Selbstbeschreibung. Imaginäre Prozesse werden keinem abgetrennten Bereich der Geistes- und Ideengeschichte zugeordnet, sie sind der materiellen, politischen und historischen Wirklichkeit nicht gegenübergestellt. Das Imaginäre tritt zur eigentlichen und buchstäblichen Bedeutung sozialer Wirklichkeit nicht hinzu, ist nicht der ideologische Überbau, der als Trugbild die wirkliche Ordnung der Dinge verzerrt und überformt, sondern ist selber fundamental daran beteiligt, Realität zu bilden. Die Leitthese einer solchen Argumentationslinie besagt, dass die soziale und politische Ordnung von einer Ordnung des Imaginären gerahmt wird, die Alternativen vom Typ Wesen und Erscheinung, Wahrheit und Fiktion übersteigt.⁵

Das Politische Imaginäre besetzt die Welt und das Selbst mit Sinn und schafft eine Struktur, die nicht von „realeren“ Faktoren, nicht von einer externen politischen Notwendigkeit diktiert wird. Es ist umgekehrt dieser Sinn, der die

3 Vgl. Koschorke, Lüdemann u.a. 2007, Der fiktive Staat, S. 62.

4 Vgl. Profiltext der Forschungsstelle Kulturtheorie und Theorie des Politischen Imaginären. http://www.uni-konstanz.de/kulturtheorie/profil_de.htm. Stand März 08.

5 Vgl. Stavrakakis 2003, Encircling the political.

Welt strukturiert und ihr Bedeutung zuweist.⁶ Die Konsequenz einer solchen Bedeutungs-generation ist eine Verdinglichung, in der das Objekt, auf das sich bezogen wird, zugleich konstituiert wird. „Die Verdinglichung ist eine imaginäre Bedeutung – und wir brauchen wohl kaum hervorzuheben, dass das gesellschaftliche Imaginäre in unserem Sinne realer ist als das ‚Reale‘.“⁷ Dennoch erschöpft sich Realität nicht im Imaginären, geht nicht vollständig in ihm auf. Castoriadis behauptet, ohne das Element eines produktiven und radikalen Politischen Imaginären, das sich in der untrennbaren Einheit von geschichtlichem Tun und der Herausbildung von Bedeutung zeige, sei Geschichte weder möglich noch begreifbar.⁸ Er verfolgt die These, dass der Rolle des Imaginären im Politischen bislang nicht genügend Beachtung geschenkt werde.

Thomas Alkemeyer macht mit Bezug auf Castoriadis deutlich, dass die Produktion des Politischen Imaginären zwar stets in geschichtliche Kontinuitäten eingelassen ist und mit bereits vorhandenen Symbolismen und Darstellungsformen arbeitet, dass jedoch Sinn und Bedeutung in dieser Welt nicht jenseits des Imaginären begriffen werden können, weil sie selbst imaginäre Phänomene sind. Dieser Umstand werde von der „materialistischen Struktursoziologie“ als auch von einer platonischen Philosophietradition vernachlässigt, die von der Suche nach Wahrheit und originären Bedeutungen geprägt sei. Alkemeyer führt aus:

„Das Imaginäre, die Sinngefüge und Bedeutungsuniversen einer Gesellschaft, sind nicht nur eine überflüssige Zutat zu ihrer materiellen Ordnung, und die realen Faktoren diktiert diese Sinn-Welten der Darstellungen und Symbolisierungen nicht einfach nur. [...] Zwar haben die [...] Prozesse der ‚Entzauberung‘ und ‚Rationalisierung‘ der Welt dazu geführt, dass alte, traditionale Formen des Imaginären und seiner Symbolisierungen zerstört worden sind [...] jedoch haben sich im selben Prozess auch neue Formen des Imaginären und neue Bedeutungssysteme herausgebildet, ohne die der (industrielle) Kapitalismus nie hätte funktionieren und ohne deren Beachtung auch die Prozesse der Integration und Differenzierung moderner Gesellschaften nicht erklärt werden können. [...] Das heißt das Imaginäre und die von ihm nicht zu trennenden Symbole, die Welten der Zeichen, die Bedeutungssysteme der Kultur, haben nicht nur in traditionellen Gesellschaften ‚materielle Wirkungen‘ [...], sondern beeinflussen auch den Aufbau und die Gliederung der modernen Welt, die Organisation des menschlichen Verhaltens und die Strukturen der sozialen Beziehungen in modernen Gesellschaften tiefgreifend.“⁹

6 Vgl. Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 220.

7 Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 242. Der Begriff *das Reale* bezieht sich hier nicht auf Realität, sondern auf Lacans Definition des Realen.

8 Vgl. Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 251

9 Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper, Bewegung, S. 55f.

Das Politische Imaginäre darf also nicht als überhistorische Struktur, als ontologische oder anthropologische Konstante missverstanden und der konkreten Analyse entzogen werden. Gunter Gebauer stellt diesen Aspekt in seinen Untersuchungen zu symbolischem und subjektivem Wissen heraus. Er betont:

„Das Psychische bildet keine historische Konstante, sondern ist historisch wandelbar.“ Er fährt fort: „Historische Wandlungen des Inneren haben ihren Ursprung in der Gesellschaft. Diese wirkt auf die Individuen ein und formt die Struktur von deren Psyche. [...] Das Psychische ist in seinem Ursprung gesellschaftlich. Es gehört daher zum Gegenstandsbereich gesellschaftswissenschaftlicher Forschung.“¹⁰

Das Politische Imaginäre ist eine spezifische Struktur der Wahrnehmung, die im Kontext historisch-politischer, ökonomischer und kultureller Entwicklungen entstanden ist. Ebenso wie die Variationen verschiedener Gemein-Konzepte geht auch die politisch-imaginäre Festlegung auf bestimmte Formen individueller bzw. kollektiver Subjektivität einher mit der Hegemonie charakteristischer Deutungsmuster und mit historischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Die Metaphysik des Ursprungs, der Präsenz und der Identität in den christlich-abendländischen Denktraditionen ist mit ihren Prädikationen und Sinnstiftungen für die Spezifik des Politischen Imaginären ebenso bedeutsam, wie das Aufkommen von Kapitalismus, bürgerlicher Gesellschaft und der neuzeitlich-aufklärerische Subjektbegriff. Wir werden sehen, wie das Zusammenspiel dieser Einflüsse nicht nur das Politische Imaginäre im Allgemeinen hervorgebracht hat, sondern zudem eine besondere und über mehrere Epochen wirksame Verknüpplungsstruktur, die hier als konstitutive Verknüpfung bezeichnet wird. Sie ist konstitutiv, nicht weil sie jenseits der Geschichte wirkt, sondern weil ihre verknüpfende Wirkungsweise gerade in der selber historisch entstandenen Idee besteht, etwas „Unverkanntes“ für möglich zu halten. Übergeordnet wirksam ist nicht die Verknüpfung an sich, sondern der Umstand, dass hinter den imaginären Konstruktionen keine reale und ursprüngliche Wirklichkeit verborgen ist.

Der Begriff des Politischen Imaginären wirkt an einer zunehmenden Verunsicherung des Verhältnisses von Realität und Fiktion mit. Der Glaube an eine eindeutige, objektive und rekonstruierbare Faktizität jenseits, vor oder unterhalb der Diskurse und Interpretationen, der sprachlichen Verfasstheit und der Strukturen des Symbolischen ist von der Philosophie, den Kulturwissenschaften bis in die traditionelle Geschichtswissenschaft längst erschüttert.

10 Gebauer 1981, Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen, S. 94.

DAS IMAGINÄRE

Das Imaginäre, abgeleitet vom lateinischen *imago* (Bild) und von *Imagination* (Vorstellungs- Einbildungskraft), ist ein Sammelbegriff für mentale und materielle, individuelle und kollektive Vorstellungsbilder und bezeichnet allgemein die schöpferische Fähigkeit des Menschen, innere Bilder, eine innere Welt zu erzeugen. Als philosophische Kategorie tauchte es bereits bei Platon auf. In der Antike bezeichnete das Imaginäre den Bereich des Unwirklichen im Sinne der Täuschung und des Trugbilds. Es war tendenziell negativ besetzt und mit dem Begriff des Irrtums verknüpft. In der neuzeitlichen, insbesondere in der idealistischen Philosophie wurde es durch die Verknüpfung mit der Phantasie aufgewertet, doch im alltäglichen Sprachgebrauch ist die negative Konnotation des Imaginären bis heute vorherrschend. Einen Sachverhalt als imaginär zu bezeichnen ist gleichbedeutend damit, ihn für erfunden zu erachten und ihm reale Bedeutung abzusprechen.¹¹

Jean-Paul Sartre versuchte 1940 mit seinem Buch *Das Imaginäre* in einer ersten umfassenden phänomenologisch-psychologischen Studie die Bedeutung des Imaginären hervorzuheben. Er erklärte, die Vorstellungskraft sei nicht ein Charakteristikum des Bewusstseins, Bewusstsein sei vielmehr wesentlich Imagination. Den imaginativen Akt nannte er konstituierend. Die Vorstellung erzeuge eine Form der Realität. Diese sei aber notwendig isoliert von der Totalität des Realen. Die reale und die Welt der Vorstellungen bleiben für Sartre unterschieden und schließen sich gegenseitig aus. Damit ein Mensch vorstellen könne, müsse er einen Abstand zur gegebenen Welt haben.¹²

Freud gilt als eigentlicher Entdecker des Imaginären, da er mehr als 20 Jahre vor Sartre dem Konzept der Vorstellung oder der Projektion einen zentralen Platz in der Psychoanalyse einräumte. Eine unabhängige Theorie des Imaginären entwickelte er jedoch nicht.¹³ Freud hielt an der repräsentativen Funktion der Wahrnehmung fest und daran, den Ursprung der Vorstellung außerhalb ihrer selbst zu suchen, dennoch hat er den theoretischen Denkraum dafür geschaffen, ein Imaginäres zu denken, das nicht Vorstellung von etwas ist, sondern eine ihm eigene Wirklichkeit besitzt. Castoriadis erklärt, Freud habe das Imaginäre ent-

11 Das gilt besonders für Deutschland, da das Imaginäre hier anders als im Englischen und Französischen sprachlich weniger mit dem neutralen Begriff des Bildes verbunden wird.

12 Vgl. Sartre 1971, *Das Imaginäre*, 286 f.

13 Vgl. Reitter 1991, *Perspektiven der Freud-Rezeption*, S. 104.

deckt und es sogleich wieder verdeckt.¹⁴ Ohne die Freudsche Konzeption des psychischen Apparats, ohne die Theorie von Unbewusstem und Verdrängung wäre eine eigenständige Theorie des Imaginären nicht denkbar. Auch die Übertragung der individuellen Identifikationsmodi auf eine gemeinschaftliche Dimension bzw. die Konzeption eines kollektiven, politisch-imaginären Raums geht auf Freud und seine Theorie der Massenkonstitution sowie der imaginären Identifizierung zurück.¹⁵

Es war Lacan, der im Anschluss an Freud eine umfassende Theorie des Imaginären entwickelte und die Bedeutung des Begriffs dabei grundlegend neu prägte. Lacan erklärt das Imaginäre (neben dem Symbolischen und dem Realen) zu einer der drei strukturbestimmenden Ordnungen des psychoanalytischen Feldes.¹⁶ Mit seiner Analyse des phantasmatischen Vorgangs der Identifizierung und des Spiegelstadiums zeigt er, auf welche Weise ein Subjekt im Modus des Imaginären ein Bild antizipiert, sich darin wieder zu erkennen meint und das projizierte und illusorische Phantasma seiner Selbst in die eigene Wahrnehmung aufnimmt. Lacan zufolge ist die Herrschaft des Imaginären bestimmt durch die Fixierung auf Identität, Präsenz und Einheitlichkeit. Das anvisierte Selbstbild sei durch eine ganzheitliche und unbewegliche Totalität charakterisiert und vermittele vollständige Herrschaft. Laut Lacan beginnt die Wirkungsmacht dieser Fixierung in der frühesten Kindheit. Fortan strukturiert sie, da das Subjekt keine seinen Identifizierungsbemühungen vorhergehende Identität hat und diese erst im und durch den Prozess des Sich-Identifizierens in einer dualen Beziehung mit dem *kleinen anderen* erwirbt, alle nachfolgenden Identifizierungsbestrebungen. Nicht anerkannt wird innerhalb dieser Relation, dass *Ich* und *kleiner anderer* nur wechselseitige Hervorbringungen desselben sind, also gegenseitig austauschbare

14 Vgl. Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 468.

15 Vgl. Freud 1993, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Freud 1994, Das Unbehagen in der Kultur.

16 Lacans Theorie der drei Ordnungen geht von einer konstitutiven Unvereinbarkeit aus, die zwischen dem Imaginären, das dem bewussten Ich als Realität erscheint, und dem Realen besteht. Das unvermittelbare, nicht-sprachliche Reale bzw. der gesplante und zerstückelte Körper des uneinheitlichen Subjekts sind für das Imaginäre das Angstobjekt par excellence. Die dritte Ordnung, das Symbolische, die Ebene des Gesetzes und des Vaters, in der das Subjekt nur als unbewusstes (durchgestrichenes) existiert und erst durch seine Relation mit anderen bestimmt ist, vermittelt zu einem gewissen Grad zwischen Realem und Imaginären. Es sichert die Aufrechterhaltung sozialer Realität. Vgl. Lacan 1991, Das Seminar Buch II, S. 211f.

Positionen im Feld des Psychischen darstellen und keine voneinander unabhängige Bedeutung haben.¹⁷

„Das Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung, von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen können, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.“¹⁸

Lacan zufolge besteht der imaginäre Anteil (im herkömmlichen Sinne des Wortes) der Verhältnisse darin, dass Abhängigkeit, Austauschbarkeit und Unabgeschlossenheit nicht als solche wahrgenommen und anerkannt, sondern von Illusionen der Dualität, der Ganzheit und der Autonomie überfrachtet werden.¹⁹ Aus der Unvereinbarkeit zwischen dem phantastischen Bild und der Prekarität des Sozialen resultiere eine duale Spannung, die durch die Identifikation mit dem Imago begründet wird und ausgehend vom Blick fortan den sozialen Umgang des Ichs prägt. Lacan macht deutlich, dass der Gegensatz zwischen der krisenanfälligen Fragilität von Identitätskonstrukten und den imaginären, phantastisch-überdeterminierten Selbstbildern ein virulentes Problem personaler wie gemeinschaftlicher Identifikationsbestrebungen ist, das eine aggressive Grundspannung zur Folge hat. Individuelle wie kollektive Identifizierungsversuche (eine vermeintlich vollständige, individuelle Identität dient, wie wir in der folgenden Analyse des Gemein-Diskurses sehen werden, kollektiven Identifizierungsversuchen wiederholt als Modell) zeichnen sich durch einen gewalttätigen Drang nach äußerer Abschließung und durch eine Fixierung auf vermeintliche innere oder äußere Feinde aus.²⁰ Ein Drang, der darin mündet, beständig nach einer eindeutigen Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen „ihnen“ und „uns“ zu streben.

Die Probleme des Gemein-Diskurses exemplifizieren die Bedeutung dieser aggressiv-imaginären Strukturierung und den permanenten Konflikt zwischen Vorstellung und Möglichkeit: Gegenwärtige Gemein-Konstruktionen erscheinen vor dem Hintergrund eines nie erreichbaren Phantasmas von einheitlicher Identität als minderwertig, mangelhaft unnatürlich und anorganisch. Doch erst im

17 Vgl. Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 64.

18 Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 66.

19 Vgl. Evans 1996, Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse, S. 146.

20 Vgl. Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 69.

Kontext der politisch imaginären Fixierung auf Einheit, Selbsttransparenz, Vollständigkeit und Ursprünglichkeit und durch die Nicht-Übereinstimmung der symbolischen Ordnung mit dem imaginären, antizipierten Idealbild wird die Gegenwart als ungenügend wahrgenommen. Doch führt das Scheitern, so Lacans These, die sich im politischen Diskurs anhand der permanenten Krise kollektiver Identifizierungsbemühungen und der Konflikte um den Ursprung und die Bestimmung des Gemeinen zu bestätigt scheint, nicht zu einer Modifikation des Ideals, sondern zur Verschiebung des Problems. Im Zweifelsfall wird, wie beispielsweise im Rassismus oder im Antisemitismus, der Grund für das Scheitern der inneren Identität nach außen verschoben und „dem Anderen“ angelastet. In diesem Fall bleiben die Strukturen der phantasmatischen Identifizierung bestehen, das Problem wird verdrängt und kehrt nach einiger Zeit unter neuen Vorzeichen wieder.²¹

Die Funktionsweise des Imaginären gründet auf einer Ordnung jenseits der Dichotomien von Fiktion und Realität, wahr oder falsch. Das Imaginäre *funktioniert*, wobei funktionieren hier im Sinne von *zur Wirkung kommen* als Performanz verstanden wird. Lacan trennt die Imagination von der Funktion der (falschen, verzerrenden) Repräsentanz eines realen Objekts und begreift das Imaginäre selbst als schöpferisch. Das Politische Imaginäre ist demnach die Konstruktions- und Produktionsebene von gemeinschaftlichen Identifizierungsbildern, Körpermetaphern und von Verbindlichkeit versprechenden politischen Kollektiv-Begriffen. Nicht trotz, sondern gerade weil diese Begriffe mitsamt der Fülle und Transparenz, in der sie anvisiert werden, unmöglich und unerreichbar sind, beanspruchen sie Wirksamkeit in der gegenwärtigen Realität.

Inwieweit sind der Drang nach Sublimierung, das unmögliche Streben nach Homogenität und Einheit sowie ein dualistischer Blick auf soziale Verhältnisse wiederkehrende Probleme im Gemeinschaftsdiskurs, die im Zusammenhang mit der Struktur des Imaginären stehen? Warum verlieren diese Paradigmen nicht an Anziehungskraft, obwohl Homogenität und Selbsttransparenz beständig aufgeschoben bleiben? Wie kann es sein, dass der imaginäre Wunsch nach gemeinschaftlicher, völkischer oder nationaler Eigentlichkeit, nach einer stabilen, vorpolitischen und nicht-relationalen Kollektiv-Identität wirkmächtig bleibt, obwohl er beständig aufgeschoben wird? Wie wird versucht das Problem der relationalen Verfasstheit von Identität und die immerwährende Abhängigkeit individueller und gemeinschaftlicher Selbstkonstitutionen von Anderen mit den imaginären Wünschen nach Autonomie und Vollständigkeit übereinzubringen? Bevor diese Fragen thematisiert und im zweiten Kapitel in ihrer spezifischen Ausprägung untersucht werden, ist es wichtig, mit Lacan zu begreifen, dass Vorstellungen von

21 Vgl. Freud 1978, Die Verdrängung.

personaler und gemeinschaftlicher Identität sich *auf dem Grund* imaginärer Beziehungen konstituieren, dass jedoch diese imaginären Beziehungen nicht *ihr* Grund sind.²² Die Gemeinschaft ist nicht das Resultat eines Konzepts *des* Imaginären, vielmehr entstehen Konzeptionen sozialen Zusammenhalts *im* Imaginären. Das Feld des Imaginären ist ein Grund, im Sinne einer Oberfläche, auf dem sich Verhältnisse in wechselseitiger Beziehung herausbilden, es ist nicht *der* Grund, der eine bestimmte Entwicklung bestimmt, verhindert oder vorwegnimmt. Diese Feststellung führt zu dem dieser Arbeit zugrundeliegenden Diskursbegriff. Es wird ein produktiver, weit gefasster Diskursbegriff verwendet, der nicht auf eine zeichentheoretische Dimension zu reduzieren ist.

DAS POLITISCHE IMAGINÄRE ALS DISKURSIVE OBERFLÄCHE

Der Raum des Politischen Imaginären wird als Feld differentieller Kräfteverhältnisse verstanden, ein Feld, das von Formationen, Strategien und Technologien der Macht und des Wissens durchzogen ist, das von Aussagelogiken und Zeichenketten bevölkert wird, Begriffe und Praktiken hervorbringt und auf dem sich Subjekte, Objekte und Gegenstandsbereiche konstituieren. Im Politischen Imaginären werden Identitätsformationen, Sinnkonstruktionen, Praktiken, Evidenzen und spezifisches Wissen produziert. Diese einzelnen Diskurse sind verschränkt mit einem offenen Feld von Kräftekonstellationen und Machtrelationen. Dieses Feld des Diskurses ist durch fundamentale Immanenz in dem Sinne gekennzeichnet, dass es keinen Zugang zu einer äußeren und neutralen Ebene gibt. Das, was als Welt wahrgenommen wird, ist nur über die politisch-imaginäre, diskursive Oberfläche vermittelt, auf der Subjekte und Objekte, Bedeutungen und Praktiken sich orchestrieren.

Mit einem solchen Diskursbegriff knüpft diese Untersuchung an die Foucaultsche Analyse aus *Die Archäologie des Wissens* an und übernimmt dessen Konzept von anfangslosen und bedeutungssetzenden Oberflächen, die „als Praktiken zu behandeln [sind], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“²³ Foucaults Ansatz steht dem tiefenhermeneutischen Unterfangen entgegen, die Gegenstände aus ihrer Beziehung zu einem Grund der Dinge, aus der Tiefe eines Ursprungs heraus zu verstehen. Statt die diskursiven Formationen ausgehend von einem Referenten zu denken (beispielsweise ein

22 Vgl. Lacan 1990, Das Seminar Buch I, S. 150.

23 Foucault 1981, Archäologie des Wissens, S. 74.

Subjekt oder ein transzendentaler Ursprung), versucht Foucault, die Bedingungen ihres historischen Erscheinens zu begreifen.²⁴ Dieser Diskursbegriff beachtet nicht, ein verborgenes Gesetz oder einen versteckten Ursprung (wieder) zu finden. Er verwehrt sich gegen die Idee einer Substanz, die ihn organisiert, determiniert und zentriert und lehnt die Vorstellung eines Subjekts ab, das den Sinn von Aussagen und Praktiken garantieren könnte. Foucault nimmt stattdessen an, dass individuelle und kollektive Identitäten sich aus dem differentiellen Zusammenspiel von Kräften begründen und dass diese Kräfte den Auftritt von Subjekten auf der Bühne des Politischen erst ermöglichen.²⁵

Der Diskurs, der die Oberfläche bildet, auf dem sich imaginäre Gemein-Konstruktionen verorten und zur Wirkung kommen, ist nicht auf eine sprachtheoretische Dimension, auf die Verweisungsstruktur differentieller Signifikantenketten zu reduzieren. Die „Monarchie des Signifikanten“ sei genealogisch zu dekonstruieren, polemisiert Foucault in *Ordnung des Diskurses*.²⁶ In einer ausschließlich sprachtheoretischen Analyse gehe die Materialität des Diskurses, sein materieller Überschuss verloren und das *Mehr*, dasjenige, was über die bloße Grenze der Bezeichnung hinausweist, könne nicht berücksichtigt werden. Die Produktion dieses *Mehr*, das die vermeintliche Geschlossenheit eines Systems fixierter Differenzen sabotiert und unaufhörlich in einer Art (ideologischem) Überschuss mitproduziert wird, ist fundamentaler und zugleich problematischer Bestandteil der (Gemein-)Konstruktionen im Politischen Imaginären.²⁷ Es ist dieser Rest, der sich der vermeintlichen Homogenität der Gemeinschaft entzieht, der wiederholt in einen Angst- und Abwehrdiskurs verstrickt wird.

Der frühe Foucaultsche Diskursbegriff aus *Archäologie des Wissens* muss erweitert werden: Er bestand auf einer Trennung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Foucault selbst hatte diese Unterscheidung in den 1970er Jahren im Zuge der Machtanalyse und der Einführung eines materiell zu verstehenden Komplexes aus Macht und Wissen modifiziert. Er erklärte, bei sei-

24 Vgl. Foucault 1981, *Archäologie des Wissens*, S. 72.

25 Vgl. Sarasin 2005, Michel Foucault, S. 104.

26 Foucault. *Ordnung des Diskurses*. S. 48. Zitiert nach: Sarasin 2005, Michel Foucault, S. 99.

27 Der Überschuss offenbart sich an verschiedenen Diskursen. Beispielsweise, wenn noch in jüngsten Debatten deutlich wird, dass die Vorstellung einer deutschen (staatsbürgerrechtlichen) Identität über das Beherrschen einer Sprache, das Wissen um Geschichte, Werteordnungen und politische Verfassungen hinausreicht. Gleichzeitig charakterisiert es diesen Überschuss, dass er nicht genau definiert werden kann. Paradoxerweise gilt dieses intellektuelle Dunkel weniger als Mangel, denn als Beweis für eine tiefenpsychologische, den Verstand übersteigende Bedeutung.

ner Thematisierung der diskursiven Ordnung zugunsten der Aussageformationen habe er das Problem, der unter diesen Aussagen zirkulierenden Machtwirkungen vernachlässigt, also derjenigen Kräfteverhältnisse, welche die Herausbildung bestimmter Diskursformationen und Wissensbereiche erst ermöglichen.²⁸ Für die Theorie des Politischen Imaginären ist die Absage an eine Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Bereichen zentral. Nur so lässt sich die Auflösung des Gegensatzes von Denken und Wirklichkeit und die Annahme begründen, dass die imaginären Konstruktionen trotz ihres phantasmatischen und überdeterminierten Charakters Realität haben.

Diese Sichtweise hat zwei Konsequenzen: Erstens werden Gegenstände und Objekte, die vormals als nicht-diskursiv betrachtet wurden, nicht nur in die diskursive Ordnung miteinbezogen, es wird gar die Behauptung bestritten, Gegenstände könnten sich außerhalb der diskursiven Bedingungen ihres Auftauchens überhaupt als bedeutsame Gegenstände konstituieren, die gedacht und wahrgenommen werden können.²⁹ Zweitens folgt daraus, dass die diskursiven Formationen materiellen Charakter haben. Diskursive Kräftekonstellationen schreiben sich nicht in Institutionen und Staatsapparaten ein und beeinflussen deren Wirkungsweise, diese Institutionen sind selber Teil der diskursiven Ordnung. Die diskursiven Bewegungen sind mitsamt ihrer Effekte gegenständlich. Der Diskurs umschließt seine eigene Praxis und es gibt keine Möglichkeit mehr, zwischen einer geistigen und einer materiellen Realität zu unterscheiden. Ein bewusster Zugang zu einer Realität außerhalb des Diskurses ist unmöglich.³⁰ Das impliziert zugleich, dass der Gegenstandsbereich von Diskursen nicht im Sinne einer außerdiskursiven Bedeutung zu denken ist. Diskurse konstituieren ihren Gegenstand, so dass eine Identität zwischen politisch-gesellschaftlicher und diskursiver Praxis angenommen werden muss.³¹

Das diskursive Feld wird also verstanden als ein nicht abschließbares Ensemble wirksamer Kräfteverhältnisse, das eine heterogene Oberfläche von tätigen und theoretischen Verhältnissen herausbildet, auf der Subjekte und Gegenstände hervor und zum Wirken gebracht werden. Die Produktion dieses Raumes, in dem Gemein-Konstruktionen sich entfalten und identifikatorisch zur Wirkung gelangen, ist nicht als einmaliger Gründungsakt zu verstehen, sondern als unab-

28 Vgl. Foucault 1978, Wahrheit und Macht, S. 26.

29 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 157f. Die Auffassung, dass der Gegenstand nicht außerhalb der Ordnung des Diskurses existiert, hatte Foucault trotz seiner Trennung in diskursive und nicht-diskursive Bereiche bereits in der Archäologie des Wissens vertreten. Vgl. Archäologie des Wissens, S. 68.

30 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 161.

31 Vgl. Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper und Bewegung, S. 69.

schließbarer *Produktionsprozess*. Im Kontext des Politischen Imaginären wird nicht das „Gemein-Sein“, sondern das „Gemein-Werden“ betrachtet. Kein statischer Moment des Seins ist Ausgangspunkt, sondern der kollektive Identifikationsprozess wird als fortwährendes, sich beständig transformierendes Verhältnis des Werdens verstanden.³² Es handelt sich um einen Prozess, in dem es kein Ende, keinen Augenblick der Präsenz geben kann, in dem ich *gemein geworden bin*. Die Einschreibung in bestimmte Strukturen der Zugehörigkeit vollzieht sich als performativ-produktiver Schaffensprozess, der nie zu einem Abschluss gelangt.

POLITIK UND POLITISCHES

Im Rekurs auf Foucaults Machtbegriff und als Konsequenz aus einem konstruktivistischen Antiessentialismus liegt der Theorie des Politischen Imaginären und meiner Analyse des Gemein-Diskurses ein umfassender Begriff des Politischen zugrunde. Das Politische wird als offenes und relational verfasstes Kräftefeld verstanden, auf dem sich Subjekte und Objekte, Begriffe und Praktiken herausbilden und zur Wirkung gelangen. Da es diesem Verständnis gemäß ein Immanenzbegriff ist, wird die Annahme eines neutralen Bereichs wie auch die eines Grundes außerhalb des Politischen zurückgewiesen. Gemein-Begriffe sind originär politisch und die Imagination einer vorpolitischen Ebene quasi-evidenter, natürlicher Gemeinschaftlichkeit selbst Teil einer politischen Disposition.

Grundlage dessen ist ein Diskursbegriff, der zwischen einzelnen Diskurssträngen und einem übergeordneten, offenen und immanenten Feld der Diskursivität unterscheidet. In Anlehnung an Claude Lefort führt diese Unterscheidung zur Trennung zwischen dem Politischen und der Politik.³³ Politik bezeichnet die konkrete Praxis der Regierungskunst in einem Gemeinwesen. Unter Politik ist all das zu verstehen, was im Bereich der Praktiken, der Institutionen, der Gesetze und rechtstaatlichen Mittel, der Parteien, Parlamente und Wahlen, der Eigen-

32 Zur Theorie des Werdens und der Bewegung in Abgrenzung zum philosophischen Konzept des Seins vergleiche Nietzsche, 1978, *Die Unschuld des Werdens*. Bd. 2, Abschnitt 1323: „Hätte die Welt ein Ziel, so müsste es erreicht sein: gäbe es für sie einen (unbeabsichtigten) Endzustand, so müsste er ebenfalls erreicht sein. Wäre sie überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens fähig, und gäbe es in ihrem Verlauf nur einen Augenblick ‚Sein‘ im strengen Sinne, so könnte es kein Werden mehr geben, also auch kein Denken, kein Beobachten eines Werdens.“

33 Vgl. Lefort 1999, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, S. 35.

tums- und Herrschaftsverhältnisse, der ökonomischen, kulturellen und transnationalen Relationen, der öffentlichen Meinungsbildung, des kollektiven Gedächtnisses, der Widerstände und der Partizipation angeordnet ist. Im Gegensatz dazu bezeichnet der Begriff des Politischen keine einzelnen Diskurse, sondern das allgemeine und durch fundamentale Immanenz gekennzeichnete Feld der Kräfteverhältnisse, die es einem Gemeinwesen ermöglichen, sich zu inaugurieren. Das Politische fällt insofern mit dem offenen Feld des Diskurses zusammen, als dass es die Welt umgreift und die Inauguration von Sinn und Bedeutung ermöglicht. Diesem Verständnis zufolge gibt es keinen neutralen Bereich vor oder außerhalb des Politischen. Wenn auf dem offenen Feld des Diskurses alles politisch ist, bzw. dieses Feld selbst originär politisch ist, bedingt die Unmöglichkeit einer vordiskursiven Produktion von Subjekten oder Objekten zugleich die Unmöglichkeit vopolitischer Phänomene. Definitionen und Konstruktionen, die der Gemein-Diskurs hervorbringt sind immer politisch, spiegeln politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse und grenzen sich gegenüber anderen Perspektiven der Imagination ab. Die Konstruktion von Sinn und Bedeutung sowie die Herausbildung und Verfestigung von Praktiken stellen eine konkret politische Dimension dar, so dass es keinen erreichbaren, kollektiven oder individuellen Ort vor dem Politischen gibt. Wesen, Identität und Wahrnehmung des Einzelnen wie des Kollektivs sind durch die Verortung in einem diskursiven und politischen Umfeld generiert.

Gleichzeitig wird das Politische als das Nicht-Repräsentierbare und Unverfügbare verstanden, als dasjenige, das sich der Möglichkeit eindeutiger Verrechtlichung und Präsentation entzieht.³⁴ Es ist das, was Politik und damit Sinnggebung erst ermöglicht und strukturiert. Im Gegensatz zur Politik ist das Politische nach Lefort nicht in der Gesellschaft zu lokalisieren, da Vorstellungen und Konzepte wie Gesellschaft, Gemeinschaft oder Staat erst aus dem Politischen heraus ihre Rationalität erhalten, sich durch und in dieser Dimension hervorbringen und einen Begriff von sich prägen.³⁵ Lefort fährt fort, dass wir ohne die Annahme eines offenen Feldes des Politischen, welches das, was wir als Gesellschaft/bzw. als Gemeinschaft begreifen erst generiert, uns positivistischen und naturalistischen Illusionen überlassen und die Gesellschaft gewissermaßen vor sich selbst stellen.³⁶ Das kann auch über einen Umweg geschehen, indem beispielsweise die Gemeinschaft als quasievidenter Naturbegriff vor die Gesellschaft gestellt wird.

34 Das Politische wird daher auch mit dem Lacanschen Realen verglichen. Vgl. Stavrakakis 2003, *Encircling the Political*. S. 276.

35 Vgl. Lefort 1999, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, S. 38.

36 Vgl. Lefort 1999, *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, S. 38.

Eine der Grundannahmen dieser Untersuchung ist es, die Existenz einer vorpolitischen Gemeinschaftsidentität zu bestreiten. Gleichwohl werden wir noch sehen, dass es die Annahme einer solchen war, die von der Politischen Romantik ausgehend den Gemein-Diskurs maßgeblich geprägt hat. Darauf aufbauend wäre nicht nur die Vehemenz zu hinterfragen, mit der ein „vorpolytischer“ Gemeinschaftsbegriff vorausgesetzt wird, sondern das Konzept eines vor, jenseits oder über dem Politischen stehenden Gemein-Begriffs ist mitsamt seiner historisch-politischen Dimensionen grundlegend zu problematisieren.

Gleichwohl werden wir sehen, dass und inwiefern die Vorstellung einer vorpolitischen Dimension der Gemeinschaft eine der tragenden Säulen des Gemeinschaftsdiskurses war und ist. Das Vorpolytische wird mit variablen Assoziationen wie Natur, Wesen oder Transzendenz assoziiert, wobei das jeweilige Verständnis im Kontext verschiedener politischer Rationalitäten steht und von biologistisch-rassistischen, völkischen, romantischen, ontologisch-metaphysischen bis hin zu theologisch-transzendenten Entwürfen reicht.

Das ist mit zwei Phänomenen verbunden, die im Gemeinschaftsdiskurs eine besondere Rolle spielen: erstens müssen sich in Folge der Vorstellung einer originären vor oder jenseits des Politischen verorteten, derzeit aber abwesenden Dimension, gegenwärtige politische Konstrukte vor einer nie gewesenen dennoch einflussreichen Vergangenheit verantworten. Das geht mit einer Abwertung der Gegenwart einher, die vor dem Hintergrund vorpolytischer Imaginationen als provisorisch und unzureichend erscheint. Zweitens wird das gesamte Diskursfeld auf diese Weise entpolitisiert, bzw. von Fragen nach Macht- und Herrschaftsrelationen, nach politischer Gestaltung und Begründung abgekoppelt. Indem Konzepte des Gemeinschaftlichen an einer natürlichen Substanz oder einer transzendenten Versicherungsebene jenseits politischer Verhältnisse ausgerichtet werden, können derartige Themenfelder als zweitrangig erscheinen.

Obwohl also die Gemeinschaft, wie bereits herausgestellt, nie stattgefunden hat und sie, zumindest in der anvisierten Form ein unmögliches Objekt ist, wird gegenwärtiges politisches Handeln auf ihr Wiedererlangen ausgerichtet. Dabei wird die Unmöglichkeit des begehrten Objekts durch seine Einschreibung in eine Zeitlichkeitsform zwischen Verlust und Versprechen, Ursprung und Finalität verdeckt. So kann eine verlorene und zugleich versprochene, gemeinschaftliche Seinsweise mit Ankunft und Erlösung assoziiert werden, während ihre Abwesenheit in der Gegenwart einer vermeintlichen gesellschaftlich/politischen Entfremdung angelastet wird.

Im Gegensatz dazu wird führt ein umfassender und immanenter Begriff des Politischen, der hier vorgeschlagen wird, und der mit dem unabschließbaren Feld des Diskurses zusammengedacht wird, dazu, die verschiedenen Modelle des

Gemeinen von Hobbes über die Romantik bis in die Gegenwart als Artikulationen zu begreifen, die sich mit ihren spezifischen Inhalten und Traditionen *im* Politischen herausbilden. So wie es keinen Gemein-Begriff *vor* dem Politischen gibt, kann kein Gemein-Konzept die Totalität des Politischen umgreifen. Das Politische ist eine immanente und zugleich relationale Dimension der Kräfteverhältnisse. Einzelne Artikulationen auf dem Feld des Politischen können nicht abgeschlossen werden, stehen nicht für sich alleine, sondern weisen Spuren anderer Diskurse auf und sind durch Relationen charakterisiert. Bestimmte Gemein-Konzepte setzen sich durch, verdrängen andere und beanspruchen Deutungshegemonie. Doch ihre Vormacht bleibt bedroht, sie muss wieder und wieder manifestiert, inszeniert und bestätigt werden.

Demnach ist Politik eine Bewegung, in der die Bedeutung gegenwärtiger und vergangener Geschehnisse beständig neu ausgerichtet wird. Die Rationalität politischer Prozesse produziert fortwährend einen Überschuss, der sich einer endgültigen Ein- und Abgrenzung ihres Begriffs- und Bedeutungssystems verweigert.³⁷ Überschuss und Neuausrichtung ermöglichen Veränderung, sie machen sie notwendig, ohne ihre Richtung vorzuzeichnen. Weil das Feld des Politischen unabgeschlossen, offen und im Sinne einer metaphysischen Ursprungskonzeption letztlich grundlos ist, sichert die Struktur des Politischen die Möglichkeit zur Überschreitung, zur Entgrenzung und zur Hinterfragung ihres eigenen Begriffssystems. Grenzen können destabilisiert und Begriffe in Frage gestellt werden. Das Politische sichert in diesem Sinne seine eigene Dekonstruktion.³⁸

Nur wenn die Analyse der Praktiken, der Bilder und Strukturen, in und mit denen sich Gemein-Konstruktionen ein- und fortschreiben, daran mitwirkt, Begriffssysteme und Vorstellungsordnungen zu destabilisieren, wenn die philosophische Analyse und die politische Praxis gemeinsam in den Schaffensprozess mit einbezogen werden, erhalten sie als konstruktive, bedeutungssuchende und bedeutungsschaffende Tätigkeiten einen neuen Wert. Eine Genealogie, die auf einen eindeutigen Ursprung und auf die Vorstellung einer Geraden der Entwicklung verzichtet, die stattdessen die diskontinuierlichen und widerstreitenden Spuren der Entstehung nachzuzeichnen versucht, ist ein wichtiger Teil der Analyse. Doch eine Untersuchung der Geschichte von Gemeinschafts- bzw. Gemein-Diskurs darf nicht dabei stehen bleiben, den Konstruktionscharakter zu betonen. Um über Vorangegangenes hinausweisen zu können, müssen alternative Perspektiven den Konstruktionscharakter voraussetzen. Diese Feststellung lässt sich durch eine methodische Unterscheidung zwischen *explikativen*, *performativen* und *kriterialen* Analyseansätzen ergänzen. Urs Lindner schlägt sie vor, um not-

37 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 163.

38 Vgl. Derrida 1996, Gesetzeskraft, S. 30.

wendige Neuerungen für ein antiessentialistisches Denken zu benennen, das über die Betonung des Konstruktionscharakters hinausweist. Ihm zufolge gilt es, Kriterien der Wahrheitseffekte zu analysieren und durch einen Materialismus der Praxis zugleich neue zur Wirkung zu bringen. „An diesem [Punkt] geht es dann nicht mehr um das (gemeinsame) Aufsuchen von Wahrheit, sondern um die irreduzibel politische Frage, wie die Gesellschaft eingerichtet werden soll.“³⁹

Dieser Umstand ist wichtig – und er wird im letzten Teil von konkreter Relevanz sein – weil die These von der *Erfindung der Nation* in den letzten Jahren durch ihre Popularität und ihren Einzug in die Feuilletons im Sinne eines vulgär-radikalen Konstruktivismus inflationiert wurde. Die Betonung des „erfundenen“ Charakters von Gemein-Konstruktionen mündet in unkritischen Euphemismus, wenn in den Hintergrund tritt, was im deutschen Untertitel *Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts* von Andersons *Die Erfindung der Nation* anklingt.⁴⁰ Die Imaginationen des Gemein-Werdens, Nationalismus und Gemeinschaftsideologie, sind nicht nur fiktive, sondern vor allem folgenreiche Konzepte, die mit Machtverhältnissen, mit nationalen und globalen Regierungsrationalitäten, mit ökonomischen Interessen, Eigentumsverhältnissen und Herrschaftsarchitekturen in Zusammenhang stehen. Im Bezug auf das *nation building* überschatten die negativen Folgen die positiven. So handelt es sich bei der Konstruktion von Gemein-Identitäten nicht um eine harmlose Erfindung von Traditionen und Ursprüngen. Die Geschichte der (Be-)Gründungen von Gemeinschaften, die der (National-)Staaten und Gemeinwesen ist kein schöner Traum, sondern auch eine Geschichte von In- und Exklusion, von Rassismus, Kolonialismus, Antisemitismus, von Genozid und Holocaust. Die Gründungsmythen und die Narrationen gemeinschaftlicher Selbstverwirklichung verbergen Gewaltstrukturen, kaschieren Differenzen und Ausschlüsse und verdecken Ein-Deutungen.

„Offensichtlich geht es hier nicht einfach um eine rührende ‚Erfindung‘ von ‚Tradition‘, ein Imaginieren glücklicher Ursprünge, sondern darum, dass das Wissen um die Gewalt, die am Ursprung dessen steht, was dann nachträglich als nationale (oder auch ethnische) Fiktion in die Wirklichkeit einsickert, in einer spezifischen Weise ‚erinnert‘ wird: [...] Denn dieses Vergessen/Erinnern ist ein eigentliches Umschreiben, ein Umcodieren der Geschichte, bei dem zuerst die wirklichen Umstände, Frontlinien und Zugehörigkeiten vergangener Konflikte und Gewalttaten verdrängt werden.“⁴¹

39 Lindner 2008, *Antiessentialismus und Wahrheitspolitik*, S. 218. Zur methodischen Unterscheidung vgl. S. 206f.

40 Lindner 2008, *Antiessentialismus und Wahrheitspolitik*, S. 218. Zur methodischen Unterscheidung vgl. S. 206f.

41 Sarasin 2003, *Die Wirklichkeit der Fiktion*, S. 162

Doch nicht nur Gewalt und Unterdrückung, sondern auch Freiheits-, Emanzipations- und Demokratisierungsdiskurse prägen das Politische Imaginäre. Beides muss im Blick behalten werden, damit der theoretische Zugang nicht beliebig wird. Karl Marx betont die konstruktivistische Macht des Menschen und akzentuiert zugleich den antagonistischen Charakter von Begriffs-Konstruktionen. Im Gegensatz zu euphemistischen Erfindungsdebatten stellt Marx' Theorie den Kampf um Bedeutungen heraus. Die Bebilderungen und die Identitätsvorstellungen des Gemeinen sind umkämpfte Räume. Im Zuge der (Be-)Gründung von Gemeinschaften werden Differenzen verschleiert, Antagonismen verdeckt und Naturalisierungen eingeschrieben. Die Herausbildung gemeinschaftlicher Identität ist ein Kampf um Kräfteverhältnisse und um Deutungshegemonie.

Marx zum Mitstreiter eines Denkens des Politischen Imaginären zu machen, bedeutet, Teile seiner Philosophie aus dem Kontext zu lösen und Marx mit Marx gegen sich selbst zu lesen.⁴² Das beginnt bei der Interpretation des Begriffs des Imaginären. Marx denkt das Imaginäre im Sinne klassischer Terminologien. Es ist für ihn ein Gegenbegriff zum Wirklichen. Imaginär ist die Ideologie, die Einbildung, ist das „falsche Bewusstsein“ und der religiöse Schein der Verhältnisse.⁴³

DIE WIRKUNGSMACHT DER FIKTION

Marx' Neujustierung des Materialismus bietet dennoch einen Ansatzpunkt für die Theorie des Politischen Imaginären: Lange vor den postmodernen und psychoanalytischen Debatten um die Wirkungsmacht der Fiktion betonte er die konstruktivistische Gegenständlichkeit menschlichen Denkens. Im Gegensatz zum idealistischen Denken aber auch gegen die zu seiner Zeit vorherrschende Konzeption des Materialismus gerichtet, verpflichtet uns Marx, theoretische Analysen von der Wirklichkeit des Menschen und von dessen konkretem Lebensprozess ausgehen zu lassen. Er begreift den tätigen als arbeitenden und zugleich als denkenden Menschen. In dieser Reformulierung des Materialismus sind zwei Neuerungen enthalten: Erstens wird der Mensch unmittelbar in die Anschauung der gegenständlichen Welt mit einbezogen. Marx kritisiert an Feuerbach und am bisherigen Materialismus, dieser habe die Welt nur unter der Form des Objekts

42 Dennoch muss Marx, wie Althusser gezeigt hat, nicht als Denker des Bewusstseins verstanden werden. Mit Marx muss nicht ausgehend von der Selbstpräsenz eines bewussten Subjekts der Befreiung argumentiert werden. Vgl. Althusser 1977, Ideologie und ideologische Staatsapparate.

43 Vgl. Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper und Bewegung, S. 54.

und der Anschauung aufgefasst, er habe die tätige Seite vernachlässigt und den praktisch wirkenden, den bewegten und wirklichkeitsschaffenden Menschen aus der Welt ausgeschlossen.⁴⁴

Marx überschreitet damit ein Denksystem, in dem es zu entscheiden gilt, ob der Mensch die Welt macht oder die Welt den Menschen. Der Mensch ist eine Praxis *in* der Welt.⁴⁵ So wenig wie diese Welt ohne den Menschen zu denken ist, so wenig ist der Mensch von der Welt zu trennen. Da menschliches Denken gegenständliche Kraft habe, sei Feuerbachs Trennung in sinnlich-anschauliche und Gedankenobjekte unzulässig. Marx unterscheidet daher weder eindeutig zwischen Mensch und Natur, noch zwischen Natur und Kultur/Produktion.⁴⁶ Er begreift beides unmittelbar und unaufhörlich als produzierend und voneinander abhängig, die Natur als Produktionsprozess und den Menschen als Teil dieser produzierten und produzierenden Welt. Deleuze und Guattari schreiben zur Marx'schen Neukonzeption des Materialismus:

„Mensch und Natur stehen sich nicht mehr wie zwei distinkte Begriffe gegenüber, auch nicht in einem Kausalitätsverhältnis oder einer Beziehung der Erkenntnis oder des Ausdrucks (Ursache-Wirkung, Subjekt-Objekt usw.) vielmehr bilden sie die gemeinsame wesentliche Realität von Produzent und Produkt. Die Produktion als Prozess übersteigt alle idealen Kategorien und stellt derart einen Kreis dar, dem der Wunsch immanentes Prinzip ist.“⁴⁷

Die zweite Neuerung seiner materialistischen Theorie leitet Marx aus der ersten ab: Mit dem Ende der Trennung von geistiger und sinnlicher Erscheinungswelt zerbricht auch die Unterteilung in Theorie und Praxis. Menschliches Denken ist für Marx ein materielles Phänomen, ihm kommt auf dieselbe Weise gegenständliche Kraft zu wie dem Handeln. Denken hat nicht nur praktische Folgen, es ist eine Praxis. Marx eröffnet damit neue Perspektiven für die politische Philosophie, denn seine Bekräftigung der praktischen, wahrheits- und wirklichkeitsschaffenden Macht des Denkens verleiht dem Menschen eine produktive Bedeu-

44 Vgl. Marx 1968, Thesen über Feuerbach. These 1, S. 5f.

45 In diesem Zusammenhang kann auch Foucaults Kritik an Marx, er stelle den leiblichen Menschen ins Zentrum einer Welt, die sich um ihn herum gestaltet, zurückgewiesen werden. Marx begreift den Menschen als Teil eines Ensembles aus gegenständlicher Welt und denkenden und tätigen Verhältnissen, nicht als dessen Zentrum.

46 Marx' Denken zu diesem Thema ist nicht immer kohärent. Im Kapital führt er hinsichtlich der Produktion des Gebrauchswertes die Trennung von Mensch und Natur, Produktion und Naturstoff wieder ein.

47 Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 11.

tung, ohne ihn zu essentialisieren und ohne ihn von seiner Eingebundenheit in Narrationen und Diskurse zu lösen.⁴⁸

„Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.“⁴⁹

Geschichte wird gemacht – Menschen schaffen Wirklichkeit und Geschichte. Doch ist Marx weit entfernt von der Vorstellung, sie seien dabei frei und autonom. Das Neue ist nicht einfach neu, es trägt Spuren und Wiederholungen des Alten in sich. Es verwirft, verdrängt und setzt sich an dessen Stelle. Das Imaginäre mit Marx zu denken, heißt, Begriffskonstruktionen als real und wirksam zu begreifen, weil die Produkte des Denkens nicht von der Welt, von ihren Ideen und ihrem Material zu trennen sind. Wahrheit und Wirklichkeit werden zu praktischen Begriffen, zu Resultaten eines Ringens um Bedeutung. Gemein-Begriffe sind als produktive und performative Kategorien zu verstehen, sie sind *real*, weil sie *funktionieren* und eine Praxis haben. Begriffe sind Produktionsmittel! Sie *funktionieren* im Sinne von Produktionsmitteln. Sie produzieren, anstatt zu repräsentieren und obwohl sie nicht unabhängig von ihrem wirklichen Kontext sind, produzieren Begriffe zugleich Wirklichkeit.⁵⁰

Marx und Engels fordern ihre junghegelianischen, früheren philosophischen Weggefährten in der *Deutschen Ideologie* auf, anzuerkennen, dass Begriffskonstruktionen in und mit der materiellen Wirklichkeit wirken, unabhängig davon, ob ihnen eine Verkenntung zugrunde liegt oder nicht. Sie haben materielle Konsequenzen unabhängig davon, ob sie „wahr“ sind, bzw. Wahrheit ist selbst wiederum ein historischer Begriff, der nur im Verhältnis zu Wirksamkeit sinnvoll begriffen werden kann. Das ist wichtig für die Theorie der Gemein-Konstruktionen: Da es kein von den materiellen Umständen unterschiedenes Wesen der Welt gibt, gilt es nicht vom Himmel kommend auf die Erde hinab zu steigen. Das Wesen, die Wirklichkeit, die materiellen Voraussetzungen und die gegen-

48 Vgl. Marx 1968, Thesen über Feuerbach, S. 5f.

49 Marx 1988, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, S. 115.

50 Vgl. Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 36.

ständige Wahrheit fallen zusammen. Von einer ausschließlich interpretierenden Theorie muss sich verabschiedet und von der Erkenntnis der Probleme zur Kritik der politischen Verhältnisse übergegangen werden, wenn das Selbstverhältnis der Menschen zur Welt sich verändern soll.⁵¹ Für eine kritische Position im Gemein-Diskurs bedeutet das, sich radikal auf dem Feld der Wirksamkeit zu verorten. Imaginäre und phantasmatische Konstruktionen konstituieren und transformieren Realität und sie sind veränderbar.

Das Potential einer derartigen Vorstellung macht Althusser mit seinem Begriff des aleatorischen Materialismus deutlich: Er verpflichtet uns, Konsequenzen aus der Kritik am metaphysischen Ursprungsdenken zu ziehen und über den ersten Schritt der Dekonstruktion, über die Denaturalisierung, hinauszugehen. Statt lediglich den Konstruktionscharakter von Fiktionen zu betonen, ist er bestrebt, eine Praxis auf Grundlage dieser Erkenntnis zu entwickeln. Althusser versucht, das idealistische Fundament des Materialismus zu dekonstruieren. Er fordert einen Materialismus, der keine Antworten mehr auf Fragen des Idealismus geben will. Anstatt nach Wesen, Sinn oder einem Grund zu fragen, gälte es, mit einer positiven Vorstellung von Grundlosigkeit produktiv tätig zu werden. Althusser zitiert Wittgensteins Ausspruch „die Welt ist alles, was der Fall ist“ und erklärt, darauf aufbauend könne statt nach einem Sinn oder einer Rationalität hinter der Welt nach dem praktischen Situationspotential der Gegenwart gefragt werden. Das Konzept des aleatorischen Materialismus verhilft zu einer Form praktischen Immanenzdenkens.⁵²

Deleuze und Guattari machen die Konsequenzen eines solchen Materialismusbegriffs anhand ihrer Unterscheidung zwischen Fabrik oder Theater deutlich und fordern eine Politik im Modus der Fabrik. Während das Theater versuche, etwas ihm externes zu repräsentieren, es also an einem übergeordneten Modell, einem Ziel oder einem Wesen orientiert bleibe, funktioniere die Fabrik. Hier wird produziert, nicht repräsentiert. Die Funktion der Fabrik ist nicht darauf ausgerichtet, etwas von ihm verschiedenes darzustellen, sie verweist auf keinen übergeordneten Grund, auf keine regulative Idee.⁵³

51 In diesem Zusammenhang ist Marx nicht als der Philosoph des autonomen, bewussten Subjekts zu verstehen, zu dem die Geschichte des Marxismus ihn oftmals gemacht hat. Für Marx gibt es kein einfaches Wesen des Menschen, kein dem Individuum innewohnendes Abstraktum. Der Mensch ist das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, „weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt.“ Marx 1968, Thesen über Feuerbach. These 6, S. 6.

52 Vgl. Althusser 2010, Materialismus der Begegnung, S. 24f.

53 Vgl. Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 33.

DIE RELIGIÖSE STRUKTUR DES POLITISCHEN IMAGINÄREN

Marx bestimmt Religionskritik als Voraussetzung aller Kritik.⁵⁴ Religionskritik ist für ihn nicht die Kritik einer bestimmten Religion, nicht Kritik der Religion an sich, sondern Kritik der religiösen Auffassung der Wirklichkeit. Derrida erklärt diesbezüglich, dass das Religiöse kein imaginäres Phänomen unter anderen, sondern die Struktur des Imaginären sei.⁵⁵ Lefort wiederum bezeichnet in seiner Schrift *Fortdauer des Theologisch-Politischen* die These, die moderne Politik habe mit den Grundsätzen der Religion gebrochen, im Anschluss an Marx als einflussreiche Illusion. Der moderne Politikbegriff sei geprägt durch Ignoranz gegenüber der religiös strukturierten Funktionsweise des Politischen. Von einem Bruch ausgehend zu argumentieren, verleugne, dass es religiöse Strukturen seien, welche die Art und Weise, in der Menschen sich im Politischen verorten, ihr Gemein-Werdens bestimmen.⁵⁶ Für Lefort offenbart sich das religiöse Paradigma des Denkens dort, wo die These einer Ablösung vom Religiösen ansetzt: An der im 16. Jahrhundert beginnenden, sich im Kontext der Französischen Revolution entfaltenden Tendenz, den Staat als unabhängige Entität aufzufassen und die Religion in die Sphäre des Privaten zu verbannen. Die religiöse Struktur des Politischen Imaginären zeige sich nicht vordringlich an einem fortdauernden religiösen Bewusstsein bzw. an theologischen Inhalten, sondern an der Illusion, davon unabhängig zu sein. Im Anschluss an Marx erklärt Lefort, dass die religiöse Struktur an der Spaltung der Realität in eine öffentlich-politische und eine gemeinschaftlich-private Sphäre ersichtlich werde. Mit seiner Kritik an der Spaltung der Wirklichkeit hatte Marx an Hegel angeknüpft, der 1817 erklärte, es sei falsch, den Staat als etwas zu betrachten, das schon für sich, aus eigenem Grund existiere und die Religion als etwas Subjektives zu verstehen, das nur zur Befestigung hinzu komme.⁵⁷ Marx ergänzt, dass im bürgerlichen Staat die Trennung der allgemeinen Realität in eine abstrakte und eine konkrete Seite analog zur religiösen Trennung eines diesseitigen von einem jenseitigen Reich funktioniere.⁵⁸

54 Marx 1976, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

55 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 227.

56 Vgl. Lefort 1999, Fortdauer des Theologisch-Politischen, S. 34.

57 Vgl. Hegel 1970, Die Philosophie des Geistes, S. 356.

58 Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 355. Wenn hier auf den Text *Zur Judenfrage* von Marx Bezug genommen wird, dann weil er trotz einer unsäglichen Aneinanderreihung antisemitischer Stereotype einen wichtigen Beitrag zur Religionskritik liefert. Der Text, eine Reaktion auf Bruno Bauers Position zur sogenannten „Judenfrage“ (die Idee einer solchen ist bereits problematisch), positioniert sich im Verhältnis zu ande-

Für ihn ist folgerichtig der moderne, demokratisch-kapitalistische und nicht der mittelalterlich-christliche der vollendet religiöse Staat. Mit der modernen Staatlichkeit sei die Doppelung des Menschen nicht nur in dessen Bewusstsein, sondern auch in der politischen Gemeinschaft wirklich geworden.⁵⁹

Eben diese Spaltung der Wirklichkeit trage dazu bei, den Staat in einer jenseitigen Sphäre zu verorten, die nicht Teil der konkreten, politischen Beziehungen ist.⁶⁰ Diese Vorstellung basiert auf der Unterstellung einer Evidenz und Autonomie von Staat bzw. Gemein-Begriff, die der politischen Realität nicht entspricht. Das mache, so Marx, die Religion zur Voraussetzung der politischen Anschauung.⁶¹ In der abstrakten Vorstellung des Staates nehme dieser eine Gestalt an, die mit seiner gegenwärtigen Existenzweise nicht übereinstimme. Letztlich werde eine Spaltung provoziert, die dazu führe, dass die Staatsbürger das „wahre“ Leben nur in illusorischer und transzendentaler Form anvisieren. Religiöse Verdinglichung projiziert die imaginäre Vorstellung von Gemein-Begriffen auf eine Sphäre jenseits des bürgerlichen Alltags. In diesem Jenseits der Realität, das ob seiner Abwesenheit als ursprünglich und potenziell anwendend unterstellt werden kann, schreibt sich die religiöse Textur des modernen Gemein-Diskurses ein und fort.⁶²

Bereits an dieser Stelle wird eine enge Verbindung zwischen dem Konzept des Vopolitischen und der religiösen Struktur moderner Politik offenbar. Die

ren Texten dieser Zeit „moderat“. Marx kritisiert die einseitige Fixierung der Religionskritik auf das Judentum und will die allgemeine Religiosität des Staates angreifen. Auf den letzten Seiten greift Marx die von ihm als „*Alltagsjuden*“ bezeichneten, assimilierten Juden in unverschämter Weise an. Er assoziiert sie, den klassischen Stereotypen des Antisemitismus folgend, mit Geld, Eigennutz, Egoismus und setzt sie mit antisozialen Elementen gleich, phantasiert über ihre Macht, die Christen Juden werden lasse und nennt sie Weltherrscher. In den Juden und ihrer „*chimärischen Nationalität*“ sieht er das wahre Prinzip der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft verwirklicht. Er endet mit den Worten, die im Angesicht des Holocaust eine neue, schreckliche Bedeutung erhalten: „Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum.“ S. 377. Argumentation vgl. S. 371-377

59 Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 353.

60 Vgl. Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 31.

61 Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 358.

62 Diese Form der Religiosität ist für Marx durch ihre Säkularisierung und ihren scheinbar neutralen, die eigene Religiosität verschleiernenden Charakter, schwerer zu kritisieren, als die offen religiös begründeten Gemeinschaftskonzeptionen der Vormoderne. Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 357f.

Vorstellung einer vopolitischen Gemeinschaftsidentität erweist sich als Teil einer unvollständigen Säkularisierung. In diesem Sinne geht die Offenlegung, bzw. die Dekonstruktion vopolitischer Gemeinschaftskonzeptionen mit einer radikalen Säkularisierung des Politischen einher.

„Sie [die Religion] ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“⁶³

Staat, Gemeinschaft und Ökonomie haben kein Eigenleben, sondern sind von Menschen gemacht. Gleichzeitig erscheint die Religion als Antwort auf eine Sinnsuche des Menschen. Marx kritisiert die Verbindung von Wahrheit, Wirklichkeit und Wesen, ebenso wie die Vorstellung zweier Ebenen der Realität und geht davon aus, dass diese Vorstellung mit verantwortlich dafür ist, dass jenseitig-religiöse in diesseitig-religiöse Begriffe übersetzt werden konnten, ohne die grundlegende Struktur des Denkens zu verändern. Die Idee einer wahren Wirklichkeit des individuellen Menschen erscheint dann ebenso wie die Idee einer ursprünglichen Kollektividentität als Teil des religiösen Denkparadigmas.⁶⁴

In kapitalistischen Gesellschaften wirkt das „geistige Aroma der Religion“ auf eine besondere Weise. Gemäß der klassischen Wirkungsweise des Fetischs erscheinen in den „Nebelregionen der religiösen Welt“ „die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbstständige Gestalten“ zu sein.⁶⁵ Aufgrund dieser religiösen Anschauung kann das Politische als von menschlichem Zutun unabhängige Evidenz wahrgenommen werden und Gemein-Begriffe können als Emanationen ihrer selbst erscheinen. Dennoch bleibt eine Reduktion auf dieses Argument des frühen Marx, Alex Demirović folgend, unzureichend:

„Aber die subjektphilosophisch-entfremdungstheoretische Problematik innerhalb derer diese Einsichten stehen, erweist sich als unzulänglich. Denn die spezifische Gegenständlichkeit des Staates wird in einem ideologiekritisch-aufklärerischen Impuls als ein religiöses Phänomen eher zur Seite geschoben als erklärt. Religion scheint nur Geistiges zu sein, ein Phänomen, das im Kopf der Individuen stattfindet. In seinen späteren Arbeiten verschiebt Marx seine Problematik. Denn er muss im Rahmen seiner allgemeinen Theorie der kapitalistischen Produktionsweise feststellen, dass es neben dem Staat vergleichbare ande-

63 Marx 1976, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

64 Vgl. Demirović 1992, Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen, S. 123.

65 Marx 1962, Das Kapital. Bd.1, S. 86

re irrationale Formen gibt, also den Wert der Ware Arbeitskraft, das Geld oder das Kapital.“⁶⁶

Zur religiösen Anschauung hinzu kommt ein spezieller Mechanismus, der Fetisch. Durch seine Wirkungsweise werden Gott, Geld, Staat oder Gemeinschaft zu eigenartigen Phänomenen. Sie beinhalten irrationale Elemente und existieren dennoch nicht nur geistig, haben Praktiken und reale Effekte zur Folge und ihre Wirksamkeit kann, obgleich irrational, nicht einfach durch Erkenntnis, Aufklärung und das Sagen der Wahrheit abgeschafft werden.⁶⁷ Marx erweitert seine Religionskritik, indem er die Spezifik des Warenfetischs analysiert. Durch ihn scheinen nicht nur Produkte des menschlichen Kopfes, sondern auch solche der menschlichen Hand ein Eigenleben zu haben. Ihr Wert (Tauschwert) wird unabhängig von der gesellschaftlich organisierten, menschengemachten Produktion wahrgenommen. Das Besondere an Marx' Analyse ist, dass das „falsche“, fetischisierende Bewusstsein nicht darin besteht, Dingen, Waren oder Gemeinbegriffen Wert bzw. eine reale Form der Existenz zuzusprechen. Der Fetisch besteht vielmehr darin, nicht zu erkennen, dass dieses scheinbar natürliche Verhältnis gesellschaftlich vermittelt ist. Religiös strukturiert und von Fetischismus gekennzeichnet ist die Idee einer unabhängigen Ebene staatlicher Existenz sowie die Essentialisierung und die Naturalisierung sozialer Verhältnisse. Politisch-imaginäre Gemein-Konstruktionen haben eine reale Form der Existenz, diese ist aber weder natürlich, noch vopolitisch oder vor-gesellschaftlich. Marx' Fetischanalyse verpflichtet eine Untersuchung des Gemein-Diskurses im Politischen Imaginären erneut zu konsequentem Antiessentialismus.

DER FETISCH

Marx folgend besteht der Fetischismus, der Waren in der kapitalistischen Gesellschaft anhaftet, darin, einen von Menschen produzierten Gegenstand so erscheinen zu lassen, als seien Eigenschaften, die im Prozess seiner Produktion erworben wurden, der Produktion vorausgehend und kämen dem Gegenstand originär zu. Zu Beginn seines Fetischkapitels weist Marx nach, wie die Kategorie der Ware die Ordnung der Dinge auf gespenstische, phantasmatische Weise verän-

66 Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 30.

67 Vgl. Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 31.

dert. Mit ihr kämen nicht nur Spuk und Zauber in die materielle Welt, sondern auch Verdinglichung, Verselbstständigung, Naturalisierung, Verschleierung und eine gespenstische Form der Gegenständlichkeit.⁶⁸ Im Moment ihres Erscheinens auf der politischen Bühne der Produktion werde die Ware paradoxerweise gleichzeitig und unmittelbar immateriell und materiell, ein „sinnlich-übersinnliches Ding [... das] sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf [stellt] und aus seinem Holzkopf Grillen [entwickelt], viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.“⁶⁹ Die Werts substanz der Ware ist nicht durch sie selbst zu erfassen, sondern lediglich mithilfe einer anderen Ware, die als Verkörperung des Werts fungiert. Der Mechanismus des Fetischismus ist einer der Verselbstständigung. Die Ware, dieses Ding ohne tatsächliche Referenz, das nichts ihm vorhergehendes repräsentiert, hat einen rätselhaften Charakter. Derrida erklärt, die Ware spuke im Ding.⁷⁰ Marx expliziert, „der mystische Charakter der Ware entspringt nicht aus ihrem Gebrauchswert“⁷¹, sondern aus der Warenform.

Der Mechanismus des Fetischs ist die Projektion und die Widerspiegelung von Abwesendem, auf etwas, das als das Ding selbst bzw. als sein Spiegelbild erscheint. Marx beschreibt diesen Vorgang anhand der Rückspiegelung der Produkte ins Bewusstsein. Der gesellschaftliche Charakter der Ware wird verschleiert und ihre Erscheinung als natürlich aufgefasst. Obwohl eigentlich klar ist, dass Wert keine „Natureigenschaft“ von Dingen ist, erscheint es, als besäßen Dinge im gesellschaftlichen Kontext automatisch und vom Menschen unabhängig Wert.⁷² Die Spiegelung ist also keine einfache Wiedergabe. Im Modus des Spiegels verändert sich das Bild dessen, was abgebildet wird. Es wird ersetzt durch eine Naturalisierung, in der wesentliche Eigenschaften des ursprünglichen Bildes, (wie das Bewusstsein über den gesellschaftlichen Charakter der Produktion) verloren gehen. Die wertschöpfende menschliche Arbeit ist nicht mehr zu erkennen und die Dinge erscheinen als Gegenstände, die außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse existieren.⁷³ Die vergegenständlichende Naturalisierung lässt gesellschaftliche Zusammenhänge die phantasmatische Form eines Verhältnisses zwischen Dingen annehmen.⁷⁴ Gesellschaftliche Eigenschaften werden in Natureigenschaften verwandelt und es scheint, als sei *Wert* ein den Dingen innewoh-

68 Vgl. Marx 1962, Das Kapital. Bd.1. S. 90.

69 Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 85.

70 Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 85.

71 Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 85.

72 Vgl. Heinrich 2005, Kritik der politischen Ökonomie, S. 71.

73 Vgl. Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 86f.

74 Vgl. Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 86.

nendes Prinzip. Im Prozess der Verdinglichung⁷⁵ vergisst der Mensch die eigene Teilhabe, so dass er Produkte menschlichen Handelns auffasst, als seien sie naturgegeben. Die Wirklichkeit erscheint als eine fremde bzw. fremdbestimmte Faktizität.

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“⁷⁶

Der gespenstische Mechanismus des Fetischs produziert und verschleiert seine eigene Produktivität, zugleich repräsentiert er sich als etwas von seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit Unterschiedenes. Marx macht mit dem Fetischbegriff deutlich, wie Waren ihren Charakter als gesellschaftliche Verhältnisse kaschieren und sich naturalisieren. Georg Lucács, der die Zentralität der Fetischanalyse für die Marx'sche Theorie früh erkannte, betont, das Problem des Fetischs sei nicht auf die Ökonomie beschränkt, er sei vielmehr ein „zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft.“⁷⁷

Bestimmt die Eigendynamik des Fetischs in der warenproduzierenden Gesellschaft also auch den Gemeinschaftsdiskurs bzw. die Beschaffenheit moderner Gemein-Konstruktionen? Ja und nein: Der Warenfetisch ist bei Marx ein in seiner Spezifik auf die Ware beschränktes Verhältnis. Dennoch betreffen wesentliche Charakteristika des Fetischs das Politische Imaginäre und den Gemein-Diskurs in derselben Weise, so zum Beispiel der Verlust des Bewusstseins der gesellschaftlichen Ebene der Produktion oder die Illusion einer vordiskursiven und vopolitischen Ordnung, die ohne menschliches Zutun eine spezielle Form der Objektivität und Naturalität hat und durch die bestimmte Phänomene als selbstursprüngliche Evidenzen erscheinen. In diesem Sinne beschreibt der Mechanismus des Fetischs auch Wirkungsweisen und Probleme von modernen Gemein-Begriffen. So ist beispielsweise das Thema Naturalisierung zentral für den Gemeinschafts- oder Staatsfetisch. Obwohl in der modernen Politikauffassung

75 Den Verlust des Bewusstseins über die menschliche Produktion thematisierte Marx schon in der Analyse der Verdinglichung und der Entfremdung in seinen Frühschriften. Vgl. Fetscher 1967, Marx und der Marxismus. S. 28.

76 Marx 1962, Das Kapital. Bd.1. S. 86.

77 Vgl. Lucács 1976, Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 170

geklärt ist, dass Gemeinschaft keine Natureigenschaft ist, dass Gemein-Begriffe ihrer Konstruktion nicht vorausgehen, spiegeln sich Gemein-Begriffe im sozialen Kontext fortdauernd als vom Menschen, seinen Produktionsbedingungen und Selbstverhältnissen unabhängige Evidenzen. Die romantischen Mythen wahrer Zusammengehörigkeit, die Sehnsucht nach einem nie gewesenem und dennoch scheinbar verlorenem Ursprung, wiederkehrende Konzepte organisch-natürlicher Gemeinschaftlichkeit, völkische Überformungen und zahlreiche gemeinschaftspolitische Gründungsmythen bezeugen dieses Problem.

Der objektiv-scheinhafte Mechanismus des Fetischs nimmt zwar durch die Widerspiegelung der Wertdimension einer Ware in ihrem Äquivalent eine spezifische Form an, seine allgemeine Wirkungsweise gilt jedoch ebenso für den Gemeinschaftsfetisch, und auch hier vermag die (individuelle) Erkenntnis seiner imaginären Beschaffenheit das Problem nicht zu lösen. Denn anders als im Fall einer religiösen Anschauung, stoppt die „Erkenntnis“ der fetischisierenden Bewegung seine Wirksamkeit nicht. Beim Fetisch funktioniert das nicht, was Demirović als Marx' aufklärerischen Impuls bezeichnet hatte. Der Fetischismus ist kein scheinhaftes Täuschungsmanöver.⁷⁸ Er funktioniert als Mechanismus unabhängig von individuellem Bewusstsein als quasi objektiv scheinhafte Bewegung.

Die Übertragung der Fetischanalyse auf das Thema Staat, Gemeinschaft, Politik und Nation hat eine lange Tradition. Bereits Gramsci sah die fetischisierende Denkweise bei der Betrachtung von Staat und Nation am Werk⁷⁹ und Trotzki nannte den Staat den fürchterlichsten aller Fetische, den die Klassengesellschaft zu ihrem Schutz eingesetzt habe.⁸⁰ Ausführlich thematisiert Lucács den Zusammenhang zwischen Staats- und Warenfetisch.⁸¹ Er begründete die ideologiekritische Tradition einer Kritik des Staates im Sinne einer Kritik seiner fetischisierenden Anschauung und seiner Verdinglichung. Gleichzeitig zählt Lucács zum Kreis derjenigen, die Marx' Fetischanalyse mit den Begriffen „falsches Bewusstseins“, „Verzerrung“ und „Verkennung“ verknüpften. Aus der Perspektive einer Theorie des Politischen Imaginären erscheinen die Begriffe und der Versuch ihrer Kritik als unangemessen. Der Mechanismus des Fetischs ist nicht auf „falsches Bewusstsein“ zu reduzieren: Die Wahrnehmung, dass Dingen bzw. Gemein-Konstruktionen unter den Bedingungen der Warenproduktion Eigenschaften zukommen, die über ihren Gebrauchscharakter hinausweisen, ist keine *falsche* Wahrnehmung. Der fetischisierende Charakter des Prozesses besteht

78 Vgl. Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 28.

79 Vgl. Gramsci 1967, Philosophie der Praxis, S. 365.

80 Vgl. Trotzki 1996, Verratene Revolution, S. 115.

81 Lucács 1976, Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 192.

nicht darin, *dass* Arbeitsprodukten Wert zugesprochen wird, sondern darin, dass dieser Wert als *Natureigenschaft* der Dinge erscheint. Fetischisierend ist es, übertragen auf den Gemeindiskurs, nicht, Gemein-Konstruktionen für wirkungsmächtig zu halten – denn Gemein-Begriffe bestimmen die Verfahren und Strukturen dessen, was wir Politik nennen und prägen die individuellen und kollektiven Verfahren der Identifizierung – doch sie tun dies nicht von sich aus, nicht aus einer naturwüchsigen Evidenz, nicht begründet durch eine anthropologische Konstante und nicht aufgrund einer originären Signifikanz. Ihre Wirkungsmacht ist Teil des Fetischs. (Post-)modern gesprochen problematisiert Marx die Annahme eines vordiskursiven Charakters von Gemein-Begriffen.

Deleuze und Guattari nennen die Bewegung des Fetischs in einer Variation der Marx'schen Begrifflichkeiten „wahres Bewusstsein einer falschen Bewegung“. Sie schreiben, dass „die Gesellschaft ihr eigenes Delirium im Akt der Aufzeichnung des Produktionsprozesses [erstellt]; doch dieses Delirium [ist] keines des Bewusstseins, oder das falsche Bewusstsein ist vielmehr wahres Bewusstsein einer falschen Bewegung, wirkliche Wahrnehmung einer objektive-scheinhaften Bewegung.“⁸² Auch wenn Marx' Fetischanalyse eine solche Interpretation zulässt, ist *Das Kapital* nicht vollständig vom Begriff des *falschen Bewusstseins* zu trennen. Zwar macht Marx die „metaphysischen Spitzfindigkeiten und theologischen Mucken“ sowie den „wunderlichen Charakter“ der Konstrukte deutlich, doch er glaubt, ihn überwinden und Transparenz herzustellen zu können.⁸³ Er will die *Geister des Fetischs* vertreiben und dem *Spuk ein Ende setzen*. Dabei gründet seine Kritik auf einer kritischen Ontologie tatsächlicher Wirklichkeit und realer Gegenständlichkeit.⁸⁴ „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen.“⁸⁵ Marx' Analyse will Menschen letztlich eine objektive Erkenntnis des gesellschaftlichen Systems geben. Er ist überzeugt, die falsche Wahrnehmung der Welt könne beendet werden und hofft, nach der Aufhebung des Fetischs durch das Ende der kapitalistischen Entfremdung, stellten sich die Verhältnisse einem „Verein freier Menschen“ in vollkommener Transparenz da.⁸⁶ Ein erster Schritt bestünde in der Rückbeziehung der dinglichen Verhältnisse auf Beziehungen von Menschen.

82 Deleuze, Guattari 1997, *Anti-Ödipus*, S. 17.

83 Vgl. Marx 1962, *Das Kapital*. Bd.1, S. 86.

84 Vgl. Derrida 2004, *Marx' Gespenster*, S. 232.

85 Marx 1962, *Das Kapital*. Bd.1, S. 94.

86 Vgl. Marx 1962, *Das Kapital*. Bd. 1, S. 92.

DIE KONSTITUTIVE VERKENNUNG

Derrida kritisiert Marx dafür, seine Theorie des Fetischs auf den Tauschwert zu beschränken⁸⁷ und fordert, sie auf die gesamte Kategorie der Ware anzuwenden. Im Gegensatz zu Marx zweifelt Derrida die Existenz eines neutralen und vorgängigen Gebrauchswerts an. Die Annahme, die Ware sei vor ihrer fetischisierenden Um/Überformung schlicht Gebrauchswert, sei ohne gesellschaftlichen Charakter,⁸⁸ entspreche dem Versuch, der gespenstischen Gegenständlichkeit einen Ursprung zu geben.⁸⁹ Ein solches Denken impliziere, dass das, was im Prozess des Fetischs „zu tanzen beginnt“ und über sich hinausweist, zuvor ein eindeutiger und natürlicher Gegenstand gewesen sei. Derrida stellt das in Frage. Für ihn hat die Kulturalisierung der Natur, die Denaturalisierung, immer schon begonnen. Da das Ding nie es selbst gewesen ist, gibt es keine ursprünglichen und reinen Gegenstände⁹⁰ und keine Bedeutung vor der fetischisierenden Überformung. Derrida will mit seinen Thesen nicht die Existenz oder die Notwendigkeit von Gebrauchswerten leugnen, sondern deren Reinheit. Er weist darauf hin, dass es außerhalb des diskursiven Feldes nicht einmal möglich ist, den Begriff eines Gebrauchswerts zu denken. Sowenig wie es einen reinen, vom gesellschaftlichen Kontext unabhängigen Gebrauch gebe, sowenig gebe es einen Gebrauchswert, dem die Produktion, die Imagination und die Welt in der er für sinnvoll erachtet und gebraucht wird, nicht schon immer eingeschrieben sei.⁹¹

Wiederum lässt sich die Analyse des Warenfetischs auf den Gemein-Diskurs übertragen. Denn auch Gemein-Begriffe existieren weder vor ihrer Idee noch vor ihrem Gebrauch. Das gilt auch, wenn der Bereich in eine vertraglich-staatlich-konstruierte und eine organisch-natürliche Ebene unterteilt wird. Keines der Konzepte, weder Gemeinschaft, noch Gesellschaft, Staat oder Volk ist vor und jenseits ihrer Produktion im Politischen zu verstehen. Es gibt keinen vopoliti-

87 Vgl. „Soweit sie Gebrauchswert, ist nichts mysteriöses an ihr [...] Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres, sinnliches Ding. [...] Der mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert.“ Marx 1962, Das Kapital. Bd. 1, S. 85.

88 Vgl. Marx 1962, Das Kapital. Bd. 1, S. 85.

89 Obgleich Marx an einigen Stellen betont, dass der Gebrauchswert einer Ware in der stofflichen Natur der Sache liege, weist auch er an anderen Stellen darauf hin, dass Gebrauchswerte im Bezug zu gesellschaftlichen Verhältnissen betrachtet werden müssen. Vgl. Marx 1962, Kapital, Bd. 1, S. 50.

90 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 219.

91 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 218.

schen, naturevidenten und selbstursprünglichen Gemein-Begriff. Zugleich ist keine Konstruktion unabhängig von den mannigfaltigen Phantasmen und Bedeutungsperspektiven, die sich mit ihr assoziieren.

Mit seiner Theorie des Fetischs und mit seinen Ausführungen zum Materialismus hat Marx ein derartiges Denken angestoßen, die diversen Veröffentlichungen, die sich kritisch mit der Verbindung von Staat, Volk und Fetisch, aber auch mit der generellen Fetischisierung von Politik im bürgerlich-politischen Diskurs auseinander gesetzt haben, führten seine Gedanken fort,⁹² dennoch werden die marxistischen Diskussionen um den Staatsfetisch nun nicht weiter ausgeführt. Stattdessen führt die Annahme einer strukturellen Gemeinsamkeit von Waren- und Gemeinschafts-Fetisch und die Verneinung eines transparenten Verhältnisses jenseits der fetischisierenden Überformung zum Begriff der *konstitutiven Verkennung*.⁹³ Er stammt aus der Lacanschen Psychoanalyse und wurde im Post-Marxismus auf eine politische Perspektive angewandt. Für die Theorie des Politischen Imaginären ist er zentral. Die Verkennung, die das Imaginäre strukturiert, wird von Lacan und an ihn anschließend von Denkern wie Castoriadis, Althusser Zizek, Laclau/Mouffe und Butler als konstitutiv aufgefasst. Es gibt keine Möglichkeit sie zu beenden und durch eine wahre Anschauung der Dinge zu ersetzen. Das Imaginäre schließt eine Verkennung ein, die nicht überwunden werden kann.

Die Theorie der konstitutiven Verkennung steht im Gegensatz zur klassischen Lesart der Begriffe *falsches Bewusstsein*, *Verkennung* und *Verzerrung*. Im Unterschied zur *Ideologiekritik* ist die Philosophie der konstitutiven Verkennung als *Ideologietheorie* konzipiert. Sie versucht nicht von einem außerideologischen Standpunkt zu sprechen, um eine/die herrschende Ideologie zu kritisieren, zu demaskieren und die Verkleidung der objektiven Realität zu beenden, sie bezweifelt vielmehr das Konzept eines Nullpunkts der Ideologie und begreift sich selbst als innerideologisch.⁹⁴ Wenn die Verkennung konstitutiv ist, gibt es keine Möglichkeit eines Zugangs zu einer Ebene der Erkenntnis, die nicht von Verkennung kontaminiert wäre – auch nicht mithilfe der Theorie des Politischen Imaginären. Die Begriffe *Verzerrung* und *falsche Repräsentation* machten nur Sinn, solange etwas „Wahres“ und „Unverzerrtes“ für möglich gehalten wurde. Wird jedoch dieser außer-imaginäre Gesichtspunkt aufgegeben, verlieren sie ihre

92 Vgl. u.a. Agnoli 1995, Der Staat des Kapitals. Flatow/Huisken 1973, Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates. Grigat 2007, Fetisch und Freiheit. Hirsch 1995, Der nationale Wettbewerbsstaat. Holloway 1993, Reform des Staates. Wallat 2009, Das Bewusstsein der Krise.

93 Vgl. Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 69.

94 Vgl. Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 174f.

Bedeutung und die Idee eines objektiven bzw. transparenten Standpunktes außerhalb der Reichweite der Verkenning wird zu der zentralen ideologischen Imagination.⁹⁵

Erfordert der Begriff der Verkenning nicht eine primäre und richtige Bedeutung, die falsch repräsentiert, verzerrt, verschleiert oder deformiert werden kann? Wenn es diese vorgelagerte und originäre Bedeutung nicht gibt, handelt es sich dann noch um eine Verzerrung bzw. um eine Verkenning und nicht um die Konstitution einer neuen Bedeutung? Dieselbe Frage stellt sich, wenn die Verzerrung keinerlei Spuren hinterlassen würde, sie also vollständig unsichtbar bliebe. Auch dann würde es sich nicht um eine Verkenning handeln, weil die Inauguration einer neuen Bedeutung gelungen wäre.⁹⁶ Wäre die Verkenning allgegenwärtig, würde die Idee einer originären, aber verkannten Bedeutung obsolet. Die Annahme einer vorgängigen Bedeutungsebene scheint zunächst notwendig für das Konzept der Verkenning. An diesem Punkt erreicht das Argument seinen Ausgangspunkt. Ist die Annahme einer konstitutiven Verkenning also zirkulär?

Wenn der Begriff der konstitutiven Verkenning ernst genommen und auf das gesamte Feld des Politischen Imaginären angewendet wird, weist er über die Zirkularität hinaus. Dann verändert das Denken einer radikalen, konstitutiven Verkenning zugleich den Ausgangspunkt der Theorie: Die Annahme einer primären Bedeutung bleibt bestehen und für das soziale Feld bedeutsam. Gleichzeitig wird sie als illusorisch markiert. Die ursprüngliche Bedeutung wird anvisiert und bestimmt das Politische Imaginäre. Allerdings ist ihre Konzeption selbst strukturell Teil der Verkenning.⁹⁷ Die konstitutive Verkenning beschreibt ein imaginäres Verhältnis zur Welt, das nicht darin besteht, in einer *falschen* Realität zu leben, sondern darin, eine *wahre* Realität, die unmöglich und illusorisch ist, anzuvisieren. Der Ausgangspunkt der Verkenning hat sich verkehrt. Das Problem ist nicht, dass eine Maske für die nackte Realität gehalten wird, sondern die Annahme, hinter der Maske liege etwas. Erst auf Grundlage dieser Idee erscheint es logisch, den Bereich hinter der Maske überzudeterminieren. Das imaginär-verkennende Verhältnis besteht in dem Umstand, dass auf einen Ort vermeintlichen Ursprungs etwas projiziert wird, das dort nicht ist und darin, dass das, was dort verborgen zu sein scheint, der bedeutungslosen Leere am Grund der Dinge diametral entgegen steht. „In diesem Fall liegt die einzig logische Möglichkeit [...] darin, dass die ursprüngliche Bedeutung illusorisch ist und die verzerrende Operation genau in der Erzeugung dieser Illusion besteht – das heißt in der Pro-

95 Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 178.

96 Vgl. Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 179.

97 Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 179.

jektion von Fülle und Selbsttransparenz auf etwas, das essentiell gespalten ist und dem diese Dimension abgeht.“⁹⁸

Die konstitutive Verkenning ist nicht zirkulär, sondern bereits die Idee der Verkenning ist eine Verkenning. Transparenz und das Ende der Entfremdung sind nicht mehr das Ziel, denn die Idee eines außerimaginären Standpunkts, die Projektion einer möglichen Erkenntnis der buchstäblichen und unverzerrten Bedeutung ist die Verkenning par excellence, die zentrale ideologische Illusion, die das Begehren im Politischen Imaginären strukturiert. Trotz des Entzugs einer objektiven Ebene der Erkenntnis handelt es sich bei dieser Projektion noch um eine Verkenning, denn die Konstitution einer vollständig neuen Bedeutung gelingt nicht.

Die Konsequenz ist es, nicht mehr zu versuchen, eine Essenz oder ein Wesen vor der Verzerrung zu entkleiden, aufzuhören, dem Ursprung auf die Spur zu kommen. Das Problem wird auf der Ebene der Imagination bearbeitet. Nicht die falsche Realität ist das Problem, zur Debatte steht die Struktur einer Realität, die sich fortwährend im Rekurs auf eine Verkenning ihrer Eigentlichkeit präsentiert. Der Unterschied klärt sich durch einen Witz: Jemand zeigt auf eine Frau, stößt einen erschreckten Schrei aus und sagt: „Schauen Sie! Was für eine Schande! Unter ihren Kleidern ist sie völlig nackt!“⁹⁹ Während die klassische Ideologiekritik zu entkleiden versuchte, wird nun davon ausgegangen, dass die Kleider lediglich versuchen, eine weit fundamentalere Nacktheit, eine grundlose Leere zu verdecken. Metaphern, welche die Maskierung der nackten Realität kritisieren, sind vom Standpunkt der Ideologietheorie aus unzureichend. Das gilt auch für den Begriff der Entfremdung. Die Vorstellung einer Entfremdung des Menschen vom Kern seines Selbst, von seinen natürlichen oder wahren Bedürfnissen durch falsches Bewusstsein und Ideologie, hat eine Verkenning als Ausgangspunkt.

„It is not the question of seeing things (that is, social reality) as they ‚really are‘, of throwing away the distorting spectacles of ideology, the main point is to see how the reality itself cannot reproduce itself without this so-called ideological mystification. The mask is not simply hiding the real state of things; the ideological distortion is written into its very essence.“¹⁰⁰

Zentral sind Überlegungen zur Beschaffenheit des Ursprungs und der originären Bedeutung. Die Theorie der konstitutiven Verkenning entleert die Dimension

98 Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 179.

99 Vgl. Lacan, Zitiert nach Žizek 1999, The Sublime Object of Ideology, S. 29. Übersetzung J.S.

100 Žizek 1999, The Sublime Object of Ideology, S. 28.

des Grundes und verneint die Möglichkeit von Identität. Zugleich fixiert sie diese Begriffe in einer konstitutiven Abwesenheit, einer prinzipiellen Unerfüllbarkeit. Ihre Möglichkeit wird zurückgewiesen ohne ihre Wirkungsmacht aus dem Blick zu verlieren.¹⁰¹

Damit schließt die These der *konstitutiven Verkenning* und die Verwerfung des Begriffs *falsches Bewusstsein* an ideologietheoretische Überlegungen an und radikalisiert deren Annahmen: Klassischerweise wurde Ideologie wie bei Lucács als falsches Bewusstsein verstanden. Ideologie schien das Ziel zu haben, die realen Kämpfe aus dem Fokus zu nehmen, den Zusammenhalt des gesellschaftlichen Ganzen zu sichern, Widersprüche zu verschleiern, Wahrheit zu verbergen und zu suggerieren, der Staat sei tatsächlich die Verkörperung des Gemeinwohls. Auch neuere Theorien des Ideologischen erklärten auf diese Art deren Wirkungsweise. So begreifen Haug und seine Mitarbeiter des Projekts Ideologietheorie Ideologie als *Vergesellschaftung von oben* und verknüpften ihre Kritik mit Perspektiven für Emanzipation und Befreiung: „Das Ideologische ist die Reproduktionsform der Entfremdung, ideelle Vergesellschaftung im Rahmen staatsförmig regulierter Herrschaft.“¹⁰²

Doch der Ideologiebegriff ist auch innerhalb der marxistischen Tradition umstritten. So verstand bspw. Pannekoek Ideologie als ein System von Ideen, Anschauungen und Zielen, die den geistigen Ausdruck der materiellen Lebensverhältnisse einer Klasse bilden. Mit dem Terminus Ideologie könne erklärt werden, wie gesellschaftliche Ideen entstehen. In dieser Lesart wird Ideologie zwar den materiellen Lebensverhältnissen gegenübergestellt, nicht aber negativ besetzt und mit Verkenning assoziiert. Althusser wiederum hatte das Marx'sche Verständnis des falschen Bewusstseins angegriffen und erklärt, Ideologie sei ewig. Sie sei der einzige Zugang, den Subjekte zur Welt hätten. Für ihn stellt Ideologie nicht nur die imaginäre Beziehung der Menschen zu ihren wirklichen Lebensbedingungen dar, sie *ist* vielmehr dieses Verhältnis, da Subjekte keinen anderen, außerideologischen Zugang zur Welt haben. Ideologie erscheint als Form, in der konkrete Individuen als bewusste Subjekte angerufen werden. In diesem Sinne sind Ideologie und Verkenning auch für Althusser konstitutiv.¹⁰³

Die Konzeption einer konstitutiven Verkenning ohne Möglichkeit einer objektiven Anschauung zieht Althusser dennoch nicht in Betracht und stellt Ideologie seinem Konzept von Wissenschaft gegenüber. Dem widerspricht Lefort mit seiner These einer strukturell religiösen Wirkungsweise des Politischen. Er kritisiert die Idee eines ursprünglichen und vordiskursiven Bereichs der Erkenntnis

101 Vgl. Laclau 2002, *Jenseits von Emanzipation*, S. 40.

102 Haug 1993, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, S. 17.

103 Vgl. Althusser 1977, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, S. 133f.

und erklärt die Annahme, die Denksysteme der Religion wären mit der Hinwendung zu objektiven Prozessen und zu wissenschaftlichen Erkenntnisformen verlassen worden, zu einer folgenschweren Illusion.

OHNE GRUND – DIE IDENTITÄTSKRISE DER GEMEINSCHAFT

Im Kontext der Annahme einer konstitutiven Verkenning kann die Funktion von Ideologie als die beschrieben werden, bestimmte Vorstellung über die Beschaffenheit der Welt hervortreten zu lassen. Das zentrale Problem des Ideologischen bleibt, wie und wann verschiedene Ideen in die Welt und in die Köpfe gelangen, wie ein bestimmtes Set an Ideen die Denkweise eines *historischen Blocks* (Gramsci) dominiert, wie dieses Set mit politischen Praktiken und gesellschaftlichen Verhältnissen zusammenspielt, wie es sich materialisiert und gegenständliche Wirkung erlangt.¹⁰⁴ Doch Ideologie wäre dann nicht der gedankliche Überbau einer materiellen Welt, sondern unmittelbar (materieller und immaterieller) Teil von ihr. Die Frage, die sich anschließt ist, ob es im Rahmen einer Theorie des Politischen Imaginären überhaupt möglich (und nötig) ist, Ideologiekritik zu betreiben, wenn politische und gesellschaftliche Verhältnisse ohnehin innerideologisch sind. Die Kritik von Ideologie kann auch aus dieser Perspektive politisch sinnvoll sein. Ein Beispiel wäre die Ablösung vorherrschender Vorstellungen von Gemeinschaftlichkeit und Gemeinsamkeit durch andere (vergleiche den letzten Teil des Buches). Doch auch diese neuen Ansätze bleiben politisch-imaginär und innerideologisch. Der Fokus liegt auf der Veränderung einer bestimmten Struktur von Realitätswahrnehmung, in der die Gegenwart fortwährend im Rekurs auf eine vergangene oder zukünftige Eigentlichkeit abgewertet wird. Im Mittelpunkt steht eine Kritik dieses Bedürfnisses *unter, vor* oder *hinter* dem Po-

104 Vgl. Hall 1984, Ideologie und Ökonomie, S. 99 und Gramsci 1967, Philosophie der Praxis, S. 134. Gramsci betont, Ideologie sei zwar ein Mittel zur Vereinheitlichung, sie könne ihre Wirkung aber nur erfüllen, wenn sie kein rein theoretisches System darstelle, sondern in sämtlichen Lebensbereichen verankert sei. Als begriffsbildendes Kriterium stellt er nicht die fehlende Wahrheit der Ideologie ins Zentrum, sondern deren Notwendigkeit für eine bestimmte Basis. Ideologie wird hier nicht als individuell falsches Bewusstsein, sondern als historisch gewachsene, auf gesellschaftliche Praktiken gestützte Erkenntnisform begriffen. Mit dem Begriff einer konstitutiven Verkenning ist Gramsci dennoch nicht zusammenzubringen, da er an der Perspektive des Nicht-Ideologischen festhält.

litischen eine Ebene eigentlicher, transparenter und ursprünglicher Verhältnisse zu erreichen.

Gemeinschaftliche Gründungen und kollektive Subjektivierungsweisen zeichnen sich durch krisenanfällige Wirklichkeit, durch Spaltungen und wiederkehrende Identitätskrisen aus. Die Disparität zwischen Prekarität und vorgestellter Vollständigkeit verweist auf die Probleme des Ursprungs und der Gründung. Das Volk wird als gründendes unterstellt und in einem einschließenden Akt der Autorisierung werden Sprecher und Adressaten miteinander identifiziert. Es wird eine Identität unterstellt zwischen dem Erklärenden (der fiktionalen demokratischen Legitimationsinstanz) – *wir, das Volk verfügen als Norm, dass* – und den Adressaten der Gründung – *wir, das Volk, welches die Normen befolgen muss*.¹⁰⁵ Das Problem der fundamentalen Leere am Ursprung bestimmt also auch den Begriff des positiven, menschengemachten Rechts und die kontraktualistischen Politikvorstellungen. Auch die Argumentationen der Vertragstheorie scheinen auf eine vorpolitische, vorausgesetzte Gemein-Identität zu rekurrieren. Bezeichnenderweise ist es für diese jedoch unmöglich, sich in jener vorpolitischen Seinsweise zu zeigen oder ihren Willen zu erklären.¹⁰⁶ Nicht nur klassische Naturalisierungen, auch konstitutionelle Gemeinschaftsgründungen sind Ereignisse, die von dieser originären Differentialität am Grund der Politik geprägt sind, und die ihre performative Struktur zu verschleiern versuchen.¹⁰⁷

Die demokratische Antwort auf die fundamentale Kluft inmitten der Legitimierungsquellen des positiven Rechts war eine Bewegung zunehmenden Einschlusses. Die Diskrepanz zwischen politischer Wirklichkeit und antizipierter Geschlossenheit wurde erkannt und mithilfe einer Strategie der Inklusion zu verringern versucht. Im Zuge demokratischer Kämpfe wurden Sklaven, Arbeiter, Frauen und zum Teil auch Migrant*innen formal in politische Gemeinschaften eingeschlossen. Ausschlüsse wurden minimiert. Es herrschte das Bestreben vor, sich der Identität des demokratischen Subjekts mit sich selbst anzunähern.¹⁰⁸ Dennoch blieb der Wunsch nach Identität auch am Ende dieses fortschrittlichen Prozesses unerfüllt, da das Volk, das mit der Gründung zugleich sich selbst hervorbringt, ein konstitutiv gespaltenes Objekt ist. Eine Identität von Legalität und

105 Vgl. Benhabib 1993, Demokratie und Differenz, S. 102.

106 Ein Problem, das vor allem in den Vorstellungen direkter Demokratie für Unruhe sorgt. Um die fundamentale Differenz innerhalb des Volkes zu überwinden, wurde bspw. während der Französischen Revolution versucht, größtmögliche Versammlungen auf öffentlichen Plätzen zu organisieren. Vgl. Demirović 1992, Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen, S. 127.

107 Vgl. Lyotard 1987, Der Widerstreit, S. 169 f

108 Vgl. Demirović 1992, Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen, S. 129.

Legitimität ist unmöglich. Es ist Teil der Identitätskrise der modernen politischen Gemeinschaft, dass sie nicht erklären kann, wer die konstituierende Gewalt konstituiert. Dieses als das Paradox der Souveränität bezeichnetes Phänomen ist konstitutiv für das Funktionieren des Politischen.¹⁰⁹ Das demokratische Volk wäre auch als vollständig anwesendes nicht mit sich identisch. Der Aufschub seiner Präsenz ist fundamentaler als es die einfache Opposition von An- und Abwesenheit suggeriert.¹¹⁰

Diese paradoxe Grundlosigkeit des rechtlichen Diskurses wird bei der Rekonstruktion der Genealogie des Gemein-Diskurses im Blick behalten. Denn die Kluft inmitten der demokratischen Imagination strukturiert einen Ort, an dem identitätsstiftende Narrationen, Gründungsmythen und ursprungsmetaphysische Phantasmen sich ansiedeln können. Ist diese fundamentale Grundlosigkeit verantwortlich für die paradoxe Semantik, die im modernen Oppositionsdiskurs von Gemeinschaft und Gesellschaft die vertragstheoretisch abstrakten Legitimationsgrundlagen mit einem rückwärtsgewandten, völkischen Diskursstrang verbinden? Auf diese Weise könnte erklärt werden, wie sich ein Diskurs seinen Platz in der sozialen Realität gesichert hat, der immer wieder in das intellektuelle Dunkel von Blutsbanden und Agrarromantik abtaucht und der auf dem Rücken des positiven Rechts, inmitten der Fundamentlosigkeit des Ursprungs von einem mythischen Ort natürlicher Gemeinschaft, vorsprachlichem Verständnis und wahrhaft gemeinsamer Identität berichtet. Sind die Oppositionen zwischen ursprünglich/unmittelbar und künstlich/abstrakt letztlich eine strategische Reaktion auf einen konstitutiven Mangel an Präsenz?

AUSBLICK

Die Aporien der Gründung sind nicht nur verbunden mit dem Problem der Präsenz und des Ursprungs, sondern auch mit einer Form struktureller Gewalt, die sich als Reaktion auf jede Form von Differenz offenbart – eine Differenz, die sich nicht zuletzt in den krisenanfälligen Identitätskonzepten moderner Gemein-Begriffe zeigt und die mit der Frage nach den Grenzen der Gemeinschaft verknüpft ist. Sie birgt eine ausschließende Kraft, die fortwährend bestrebt ist, den Anderen zu definieren und zu markieren. Die Krise der gemeinschaftlichen Identität verweist auf das Problem der Differenz (altgriechisch: *krinein* – tren-

109 Vgl. u.a. Schmitt 1991, Politische Theologie, Benjamin 1999, Kritik der Gewalt. Arendt 1965, Über die Revolution. Lyotard, Der Widerstreit 1987.

110 Vgl. Derrida 1996, Gesetzeskraft. Der mythische Grund der Autorität.

nen/unterscheiden). Da Ausschlüsse, Abgrenzungen und die Definition von Anderen – die allesamt Reaktionen auf einen Mangel des Eigenen sind – den politischen Diskurs von Grund auf prägen, existiert die Identität der Gemeinschaft nur als Anstrengung, das unmögliche Objekt zu konstituieren.

In der psychoanalytisch geprägten Ideologietheorie führen die Aporien des Ursprungs zur These der personalisierenden Verschiebung eines strukturellen Problems. Demnach wird die aggressive Grundspannung im Prozess der Subjektivierung, die aus der Unmöglichkeit, Identität positiv zu konstituieren resultiert, nicht auf das unmögliche Objekt, die vollständige Gemeinschaft, gerichtet, sondern scheint sich vordringlich im Bereich von In- und Exklusion zu verräumlichen. Der fundamentale Mangel, der Individuen und Gemeinschaften daran hindert, ohne Überschuss oder Rest mit sich selbst identisch zu werden, kehrt, so die psychoanalytische These, im politischen Diskurs als ängstliche und aggressive Beziehung zu Anderen wieder. Was in dieser ängstlich-feindlichen Gegenüberstellung, in der Projektion des Verlusts nach außen verschleiert wird, ist der Umstand, dass das, was angeblich gestohlen wurde, niemals besessen wurde und niemals besessen werden kann. Imaginationen gemeinschaftlicher Identität sind als Versprochene, Abwesende, Verlorene bzw. Verhinderte konstituiert, da der Mangel ursprünglich und konstitutiv ist.¹¹¹ Daher offenbart der Blick auf den Anderen keine reale Bedrohung, sondern eine dem Politischen immanente Krise.¹¹² Der Andere, der mich scheinbar daran hindert, ich selbst zu sein, ist eine innere Differenz, die sich als objektiver Antagonismus maskiert.¹¹³ Anvisiert wird der Andere in Lacans Sprache als empirischer, *großer Anderer*. Er ist jedoch lediglich ein *kleiner anderer*, ein nicht im Feld der Wahrnehmung situiertes Objekt, eine Heraussetzung von Innerem in einen scheinbar äußeren Bereich. „Der Fleck, der das Spiegelbild um seine Vollkommenheit bringt und damit etwas anzeigt, das der Spiegelung widersteht.“¹¹⁴ Die Probleme, die um die Figur des Anderen kreisen, sind Ausdruck für die Konsequenzen der phantasmatischen Identifizierung und für eine bestimmte Strukturierung des Imaginären. Differentialität, Grundlosigkeit und Unabgeschlossenheit werden nicht als fundamentale Parameter jeder Identitätskonstruktion anerkannt, sondern in einen Krisendiskurs verstrickt.

111 Vgl. Zizek 1994, *Genieße deine Nation wie dich selbst!*, S. 138.

112 Vgl. Zizek 1004, *Genieße deine Nation wie dich selbst!*, S. 141.

113 Die Geschichten von Antisemitismus und Rassismus haben gezeigt, dass die Phantasmen unabhängig vom unterstellten Objekt funktionieren und mit ihren empirischen Gegenständen keinerlei „reale“ Verbindung aufweisen müssen. Die Existenz von Antisemitismus ohne Juden ist heute z.B. ein Alltagsplatz.

114 Gondek 1992, *Die Angst als „das, was nicht täuscht“*, S. 111.

Die Konzeption des Politischen Imaginären strukturiert die Genealogie des Diskurses, in dem Gemeinschaftlichkeit sich und ihre Bedeutungen produziert und zur Wirkung gelangt. Sie fungiert als theoretisches Instrumentarium und als formaler Rahmen, auf dem die Analyse der Bedeutungsstränge des Gemeinschaftsbegriffs aufbaut. Wenn in diesem Kapitel theoretische Einordnungen vorgenommen und ein weiter Begriff des Politischen vorangetrieben wurde, sollte ein Vorverständnis für die folgende Diskursanalyse geschaffen werden. Das Politische Imaginäre dient mit seinen Anknüpfungen an die Psychoanalyse, die postkoloniale Nationalismustheorie und an den Marxismus als Ausgangspunkt der Analyse und ist auf der Grundlage der Theorie der konstitutiven Verkennung zugleich Dreh- und Angelpunkt einer spezifischen Eingrenzung des Themas. Denn das Problem der Identität, die schwierigen Modi der Grenzziehung, die Permanenz der Krise kollektiver Subjektivierungen und die Mythen und Narrationen der Gründung, werden wie die Phantasmen der Schließung und ihr immerwährendes Scheitern vor dem Hintergrund des Begriffs des Politischen Imaginären verständlich.