

Herausgegeben von Martin Doll  
und Oliver Kohns

# DIE IMAGINÄRE DIMENSION DER POLITIK

**WILHELM FINK**

Gefördert vom



Fonds National de la  
Recherche Luxembourg

Die Verantwortung für den Inhalt der Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

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

Alle Rechte, auch die des auszugweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht § 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink Verlag, München  
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1,  
D-33098 Paderborn, Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Lektorat: Martin Doll, Oliver Kohns & Christoph Roolf  
Gestaltung und Satz: Sichtvermerk  
Printed in Germany, Herstellung: Ferdinand Schöningh  
GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5487-4

# INHALT

Martin Doll & Oliver Kohns

- 7 *Außer-sich-Sein: Die imaginäre Dimension der Politik.*  
Einleitung

Oliver Kohns

- 19 **Die Politik des »politischen Imaginären«**

Martin Doll

- 49 **Theorie und Genealogie des Techno-Imaginären:**  
Social Media zwischen ›Digital Nation‹ und kosmo-  
politischem Pluralismus

Leander Scholz

- 91 **Die Erhabenheit des Feldherrn.**  
Imagination und politische Ordnung bei Castoriadis  
und Kant

Harun Maye

- 113 **Von der Imagination zum Imaginären?**  
Ein Kommentar zur Begriffsgeschichte und Theorie des  
Imaginären bei Wolfgang Iser und Karl Ludwig Pfeiffer

Martin Roussel

- 135 **Äquivokation. Die Sprache und das Imaginäre -**  
Randbemerkungen zu Ricœur und Derrida

Rolf Parr

- 165 **Diskursive Positionen als Prismen des politisch**  
**Imaginären?**

Jan Lohl

- 181 **Die Nation als imaginäre Gemeinschaft.**  
Ein psychoanalytischer Beitrag zur Nationalismus-  
forschung am Beispiel der Konstitution nationaler  
Identität nach der deutschen Einheit

Oliver Kohns

# DIE POLITIK DES »POLITISCHEN IMAGINÄREN«

## I. DAS »RADIKAL IMAGINÄRE« DER 1960ER JAHRE (CASTORIADIS)

Das ›politische Imaginäre‹ ist seit einigen Jahren eine zentrale Kategorie der kulturwissenschaftlichen Analyse der Politik. In einer Arbeit mit dem programmatischen Titel *Der fiktive Staat* (2007) schreibt die kulturwissenschaftliche Arbeitsgruppe um Albrecht Koschorke:

»Über lange Zeit wurden fiktionale Prozesse der Geistesgeschichte zugeschlagen und lediglich als Komplementärphänomene zu harten gesellschaftlichen Tatsachen aufgefasst. [...] Neuere Theorien haben jedoch zu der Einsicht geführt, dass die soziale und politische Ordnung selbst auf einer Ordnung des Imaginären beruht, welche Dichotomien vom Typ Basis/Überbau oder Realität/Fiktion durchkreuzt. Denn keine Gesellschaft existiert ohne Institutionen, und Institutionen sind in dem hier bezeichneten Sinn fiktiv.«<sup>1</sup>

Das Imaginäre fungiert hier gewissermaßen als Durchkreuzung der Unterscheidung zwischen ›real‹ und ›fiktiv‹. Beschrieben wird eine Kategorie der Fiktion, die nicht als Gegensatz zu sozialen ›Tatsachen‹ aufgefasst werden kann, weil sie ›die soziale und politische Ordnung‹ überhaupt erst begründet. Diese Form des Fiktionalen ist demnach jeder Gesellschaft vorgelagert, und damit zugleich jeder Möglichkeit der Unterscheidung zwischen

<sup>1</sup> Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank, Ethel Matala de Mazza, *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M. 2007, S. 10 f.

Fiktionen und Realitäten, die immer nur jeweils innerhalb einer politisch organisierten Gesellschaft getroffen werden kann.

Die Konzeption des ›politisch Imaginären‹ geht in dieser Form auf die Arbeiten des politischen Philosophen Cornelius Castoriadis zurück, insbesondere auf seinen Begriff des »radikal Imaginären«. Castoriadis bestimmt das Imaginäre – ebenso wie Koschorke – wesentlich als eine Kraft, die jeder Bestimmung als ›real‹ oder ›fiktiv‹ entgeht, weil sie ihr logisch wie temporal vor ausgeht. Das Imaginäre ist, schreibt Castoriadis, die

»unaufhörliche und (gesellschaftlich-geschichtlich und psychisch) wesentlich undeterminierte Schöpfung von Gestalten/Formen/Bildern, die jeder Rede *von* ›etwas‹ zugrundeliegen. Was wir ›Realität‹ oder ›Rationalität‹ nennen, verdankt sich überhaupt erst ihnen.«<sup>2</sup>

Der entscheidende Begriff ist hier derjenige der »Schöpfung«. Das Imaginäre wird als ein Vermögen zur Schöpfung, ausdrücklich sogar der *creatio ex nihilo* beschrieben: »Creation here means creation *ex nihilo*, bringing into being a form that was not there before, the creation of new forms of being.«<sup>3</sup> Castoriadis unterscheidet dabei zwischen dem »›radikale[n] Imaginäre[n]‹ (oder radikale[r] Imagination)« und dem »›aktuale[n] Imaginäre[n]‹ (als Imaginierte[m])«:<sup>4</sup> Das erstere ist eine völlig ungebundene Kraft der Schöpfung jeglicher Ideen und Vorstellungen *ex nihilo* – durch das gesellschaftliche Ordnungen imaginiert und ermöglicht werden können –, das zweite ist das Vermögen der Vorstellungen, Fiktionen und Phantasien innerhalb einer institutionalisierten politischen Ordnung.

Diese Unterscheidung geht auf Kants Differenzierung zwischen transzentaler und empirischer Einbildungskraft zurück. Castoriadis beruft sich explizit auf Kants Diskussion der transzentalen Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* und

**2** Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie* [1975], übers. von Horst Brühmann, Frankfurt a. M. 1990, S. 12.

**3** Cornelius Castoriadis, »Imaginary and Imagination at the Cross-roads«, in: ders., *Figures of the Thinkable* [1999], übers. von Helen Arnold, Stanford (Cal.) 2007, S. 71–90, hier: S. 73.

**4** Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* (wie Anm. 2), S. 245.

Heideggers Analyse dieser Diskussion in *Kant und das Problem der Metaphysik*.<sup>5</sup> »Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen«,<sup>6</sup> definiert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*. Das meint in der Tradition der Vermögenslehre des 18. Jahrhunderts primär die Fähigkeit der Phantasie, Vorstellungsinhalte assoziativ zu verknüpfen und zu vergegenwärtigen. Kant nimmt allerdings an, dass die Einbildungskraft nicht nur in diesem Sinn reproduktiv ist, sondern auch produktiv – indem sie die Wahrnehmungskategorien der Zeit und des Raums im Akt einer »transzendentale[n] Synthesis der Einbildungskraft«<sup>7</sup> hervorbringt. Folglich unterscheidet Kant zwischen einer »produktive[n] Einbildungskraft« und einer »reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation, unterworfen ist«.<sup>8</sup> Die »produktive Einbildungskraft der Kritik der reinen Vernunft bezieht sich nie auf das Bilden von Gegenständen, sondern auf den reinen Anblick von Gegenständlichkeit überhaupt«, kommentiert Heidegger: »Sie ist die erfahrungsreie, Erfahrung allererst ermögliche reine produktive Einbildungskraft.«<sup>9</sup> Entsprechend gehen auch die Produkte der produktiven Einbildungskraft in der Version Kants jeglicher Möglichkeit der Unterscheidung zwischen ›real‹ und ›fiktiv‹ voraus: Der »in der transzentalen Einbildungskraft gebildete Horizont der Gegenstände« macht »überhaupt erst so etwas möglich wie eine Unterscheidung zwischen ontischer Wahrheit und ontischem Schein (›bloßer Einbildung‹)«,<sup>10</sup> betont Heidegger.

Castoriadis schließt an diese transzendentale Analyse der Einbildungskraft an und interpretiert sie als politisches Vermögen. Castoriadis interessiert sich nicht für die Rekonstruktion des Zugriffs auf die Wirklichkeit überhaupt, sondern für ein Verständnis der Genese politisch-sozialer Organisation und ihrer Veränderbarkeit. »Jenseits der bewußten Tätigkeit der Institutionalisierung finden die Institutionen ihren Ursprung im gesellschaftlichen

**5** Vgl. Castoriadis, »Imaginary and Imagination at the Crossroads« (wie Anm. 3), S. 72.

**6** Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2, Darmstadt 1983, S. 148 (KrV, B 151).

**7** Ebd.

**8** Ebd., S. 149 (KrV, B 152).

**9** Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1998, S. 132 f.

**10** Ebd., S. 139.

*Imaginären*«,<sup>11</sup> schreibt Castoriadis. Die Vergesellschaftung der Gesellschaft, die Herausbildung sozialer Organisation, wird nicht allein bewusst betrieben und geschieht ›funktional‹ orientiert, sondern entspringt wesentlich einem kollektiven Unbewussten, einer produktiven gesellschaftlichen Einbildungskraft. Castoriadis geht es dabei – analog zu Kants Argumentation – um die Abwehr von empiristischen bzw. positivistischen Positionen. So wie Kant betont, dass die Zeit »nicht etwas [ist], was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhaftet«,<sup>12</sup> so insistiert Castoriadis darauf, dass soziale Prozesse und Institutionen jederzeit als das Ergebnis einer originär schöpferischen Tätigkeit verstanden werden müssen, d. h. sie können nicht aus natürlichen, biologischen oder logischen Faktoren abgeleitet werden.<sup>13</sup> Auf »der gesellschaftlichen Ebene [...] ist das Auftauchen neuer Institutionen und Lebensweisen keine ›Entdeckung‹, sondern eine Gründung, ein Tun«, schreibt Castoriadis: »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.«<sup>14</sup> Diese Beispiele zeigen, dass das »radikal Imaginäre« bei Castoriadis eine grundsätzlich andere temporale Dynamik annimmt als Kants produktive Einbildungskraft. Während die synthetisierende Einbildungskraft in jedem Akt der Zeitgenerierung aktiv sein muss – um letztlich, wie Heidegger schreibt, mit der Zeit identisch zu sein<sup>15</sup> –, wird das »radikal Imaginäre« bei Castoriadis nur in Gründungs- bzw. Umbruchsmomenten der politischen und sozialen Organisation aktiviert. Aus diesem Grund unterscheidet Castoriadis zwischen »instituting social imaginary« und »instituted social imaginary«:<sup>16</sup> Nur im Moment der gesellschaftlichen und politischen Instituierung ist das radikal Imaginäre originär schöpferisch tätig; danach

**11** Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* (wie Anm. 2), S. 225.

**12** Kant, *Werke in sechs Bänden* (wie Anm. 6), Bd. 2, S. 80 (KrV, B 49).

**13** Vgl. Castoriadis: »Imaginary and Imagination at the Crossroads« (wie Anm. 3), S. 72.

**14** Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* (wie Anm. 2), S. 229.

**15** Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (wie Anm. 9), S. 187.

**16** Castoriadis, »Imaginary and Imagination at the Crossroads« (wie Anm. 3), S. 73 (Hervorhebung entfernt, O. K.).

erstarren (»solidify«<sup>17</sup>) sowohl die gesellschaftlichen Instanzen als auch die Kraft des Imaginären, die dann nur noch »repetition of the same forms« hervorbringt, »which henceforth regulate people's live«.<sup>18</sup> Ab diesem Moment müssen die Menschen die gesellschaftlichen Instanzen – und mit ihnen auch die Kraft des Imaginären – als fremdbestimmend wahrnehmen: Castoriadis' Theorie des Imaginären ist im Kern auch eine Theorie der Entfremdung (vom Imaginären).

Diese Erstarrung löst sich erst in jenem Moment, in dem das kreative Potential des Imaginären wieder erinnert und freigesetzt wird und (dadurch) ein politischer Umbruch geschieht.<sup>19</sup> Diese Logik visualisiert Castoriadis mit der Metapher des Magmas: »Wir behaupten, daß alles potentiell Gegebene – Vorstellung, Natur, Bedeutung – von der Seinsart des *Magma* ist«,<sup>20</sup> schreibt Castoriadis. Jedes existierende Sein ist dieser Logik zufolge die erstarrte Fassung einer ursprünglich nicht einfach unbestimmten, sondern – durch eine in alle Richtungen Entwicklungsfähige Kontingenz – radikal unbestimmbaren Andersheit,<sup>21</sup> in die es sich – sobald dieser Zusammenhang einmal erkannt ist – jederzeit wieder zurück verflüssigen kann. Die geschmolzene Gesteinsmasse ist hier demnach in erster Linie eine »Zentralmetapher für [...] mögliche Veränderbarkeit«.<sup>22</sup> Insofern alle Elemente des gesellschaftlichen und politischen Lebens von einer imaginären Energie hervorgebracht sind, können sie immer wieder auch durch neue Schöpfungen ersetzt oder verändert werden. Castoriadis' politische Philosophie lässt sich so als ein »Projekt der Autonomie« beschreiben: Es geht im Kern darum, »dass sich der Mensch selbst als Quelle seiner eigenen Schöpfung

**17** Ebd.

**18** Ebd.

**19** Ebd., S. 74.

**20** Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* (wie Anm. 2), S. 565.

**21** Die Metapher des Magmas, schreibt Susanne Lüdemann mit einem Recht, ist daher »eine schlechte Metapher in dem präzisen Sinn [...], daß sie die unmögliche Vorstellung des Unbestimmten in die distinktive Vorstellung einer ›nicht-mengenförmigen Organisationsweise‹ überführt« (Susanne Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004, S. 62).

**22** Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1993, S. 360.

erkennt«.<sup>23</sup> Das radikal Imaginäre dient bei Castoriadis in diesem Sinn primär »als Modell der autonomen politischen Aktion, welche imstande ist, ihre Institutionen als Erstarrungsformen dieses Imaginären zu begreifen und fortwährend in Frage zu stellen – nicht theoretisch oder künstlerisch, sondern vor allem praktisch, durch spontane Revolutionen wie jener [sic] von 1968.«<sup>24</sup>

Dieses Interesse am praktischen Moment des Imaginären als Aneignung von politischer Handlungsmacht über die eigene Kreativität erklärt, warum Castoriadis seine Konzeption des Imaginären strikt gegen die psychoanalytische Interpretation des Begriffs abgrenzt:

»Was ich (seit 1964) das gesellschaftlich Imaginäre nenne [...], hat nichts mit [...] dem gemein, was gewisse psychoanalytische Strömungen als ›imaginär‹ vorstellen: das Spekulare, ›Spiegelhafte‹, das offensichtlich nur ein Bild von, ein reflektiertes Bild ist, anders gesagt: das *Widerspiegelung* und damit ein Abfallprodukt der platonischen Ontologie (des *eidolon*) ist«.<sup>25</sup>

»Das Imaginäre«, erläutert er, »geht nicht vom Bild im Spiegel oder im Blick des anderen aus. Vielmehr ist der ›Spiegelk selbst, seine Möglichkeit, der andere als Spiegel, erst Wirkung des Imaginären, das eine Schöpfung *ex nihilo* ist.«<sup>26</sup> Diese Abgrenzung gilt vor allem der psychoanalytischen Theorie Jacques Lacans, die das Imaginäre vor allem durch die Szenerie des ›Spiegelstadiums‹ beschreibt. Susanne Lüdemann argumentiert zu Recht, dass Castoriadis' Kritik an dem Konzept des Spiegelstadiums dem theoretischen Ansatz Lacans nicht gerecht wird.<sup>27</sup> Lüdemann benennt

**23** Warren Breckman, »»Occupy«. Der Augenblick des Cornelius Castoriadis«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 6, 3 (2012), S. 119–123, hier: S. 121.

**24** Matei Chihaiia, »Das Imaginäre bei Cornelius Castoriadis und seine Aufnahme durch Wolfgang Iser und Jean-Marie Apostolidès«, in: Rainer Zaiser (Hg.), *Literaturtheorie und »sciences humaines«. Frankreichs Beitrag zur Methodik der Literaturwissenschaft*, Berlin 2008, S. 69–85, hier: S. 75.

**25** Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* (wie Anm. 2), S. 11f.

**26** Ebd., S. 12.

**27** Vgl. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 54f.: »Überlesen läßt sich schwerlich, daß dieser Text [Lacans *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, O. K.] [...] das Spiegelbild gerade

einen wesentlichen Grund, der Castoriadis zu seiner polemischen Abgrenzung gegenüber Lacans Spiegelstadium motiviert haben könnte: Für Lacan bezeichnet das Imaginäre zwar einen Kern des Ichs, aber zugleich »das Element einer notwendigen *Verkennung*, einer ursprünglichen, nie wieder einholbaren *Entfremdung* des Ich ins Bild (seiner selbst)«.<sup>28</sup> Das Ich ist Lacan zufolge wesentlich durch eine »*Verkennungsfunktion*«<sup>29</sup> charakterisiert: Es ist das Ergebnis der Identifikation des Säuglings mit seinem idealisierten Spiegelbild, mit dem es gerade nicht identisch ist. Die Struktur des Ichs ist in Lacans Theorie nicht die einer wahren Erkenntnis, sondern »die eines Wunsches, einer Hoffnung, einer Empfehlung«.<sup>30</sup> Das Imaginäre ist bei Lacan die Bühne einer vom identifikatorischen und projizierenden Begehren angetriebenen Täuschung und Verblendung. Es steht damit im exakten Gegensatz zum Versprechen der vollständigen Selbsterkenntnis, das Castoriadis mit dem Begriff des Imaginären verbindet.

## II. DAS »POLITISCH IMAGINÄRE« ALS KOLLEKTIVES SPIEGELSTADIUM

Die Arbeiten von Cornelius Castoriadis entstammen dem geistigen Umfeld der Revolten von ›1968‹ und weisen insofern eine gewisse zeithistorische Patina auf. Spätestens seit ›Kreativität‹ zu einer zentralen Kategorie in der Managementtheorie und -praxis geworden ist,<sup>31</sup> verbindet sich mit dem Begriff wohl kaum noch die Hoffnung auf einen radikalen gesellschaftlichen Wandel. Dennoch hat der Begriff des Imaginären eine Konjunktur in der

nicht als Bild *von*, als bloße Widerspiegelung einer ihm vorausliegenden Wirklichkeit beschreibt, sondern daß Lacan es als ein ›Abbild‹ einführt, das sein ›Urbild‹ [...] rückwirkend erst erzeugt. Kann man das Imaginäre ›radikaler‹ (nämlich ursprungs- und voraussetzungsloser im Sinne Castoriadis') fassen, als Lacan es hier tut [...]?«

**28** Ebd., S.55.

**29** Jacques Lacan, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949«, in: ders., *Schriften I*, hg. von Norbert Haas, Frankfurt a. M. 1975, S. 61–70, hier: S. 69.

**30** Malcom Bowie, *Lacan*, übers. von Klaus Laermann, Göttingen 1997, S.26.

**31** Vgl. etwa Jens-Uwe Meyer, *Kreativ trotz Krawatte. Vom Manager zum Katalysator: Wie Sie eine Innovationskultur aufbauen*, Göttingen 2010.

(deutschsprachigen) Kulturwissenschaft der letzten Jahre erfahren. Dabei erfährt das Konzept allerdings verschiedene Umdeutungen. Das politische Imaginäre stellt bei Castoriadis primär ein zentrales Element einer emphatisch *politischen* Philosophie dar: einer Philosophie, die engagiert die jederzeitige Veränderbarkeit und Gestaltbarkeit der sozialen Welt betont und für politische Veränderungen eintritt. In der kulturwissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahre ist das politische Imaginäre dagegen in erster Linie zu einer analytischen Kategorie geworden. Dem Konzept wird zugetraut, eine heterogene Vielfalt von kulturellen Phänomenen innerhalb eines einzigen begrifflichen Rasters zu analysieren. Susanne Lüdemann beschreibt das »kollektive Imaginäre« in Anlehnung an Castoriadis – aber zugleich auch in Umschreibung von dessen Theorie – als Ort einer kulturellen Manifestation des Unbewussten einer ganzen Gesellschaft:

»Von der ›absoluten Egozentrik‹ (Freud) des Traums, den singulären Produktionen des individuierten Unbewußten, bis hin zum kollektiven Imaginären, wie es sich etwa in Mythen, Legenden, politischen Ideologien, aber natürlich auch in der alltäglichen Produktion der Massenmedien niederschlägt und konstituiert, reicht die Spannweite der primären und sekundären Bearbeitungen unbewußten Materials.«<sup>32</sup>

Zwischen dem Imaginären des einzelnen Individuums und demjenigen eines Kollektivs besteht somit, das ist die Annahme, eine vollständige Kontinuität: Beide funktionieren nach der gleichen Gesetzmäßigkeit (»primäre und sekundäre Bearbeitungen«). Die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Bearbeitung ist aus Freuds *Traumdeutung* entnommen: Die Mechanismen der Verdichtung, Verschiebung und Darstellung bilden die primäre Bearbeitung des Traummaterials; die sekundäre Bearbeitung nimmt dem Traum seine »Absurdität und Zusammenhangslosigkeit« und nähert ihn »dem Vorbilde eines verständlichen Erlebnisses«<sup>33</sup> an. Auf den ersten Blick nimmt Lüdemann hier lediglich eine

**32** Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 67.

**33** Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Bd. 2, hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a.M. 1982, S. 472 (»Die Traumdeutung«); vgl. J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse*, übers. von Emma Moersch, Frankfurt a. M. 1973, S. 460 f.

Applikation der Freud'schen Terminologie vor; auf den zweiten Blick allerdings handelt es sich hier um eine Übertragung, die in Freuds psychoanalytischer Terminologie nicht vorgesehen ist: Freuds Begriffsinventar bezieht sich ausdrücklich allein auf die individuelle Psyche. Am Patienten interessiert den Analytiker »das Intimste seines Seelenlebens, alles was er als sozial selbständige Person vor anderen verborgen muß«.<sup>34</sup> Das schließt zwar für Freud die Möglichkeit der Analogiebildungen zwischen individueller Psychologie und »Psychologie der Massen« nicht aus,<sup>35</sup> aber dass es ein »kollektiv Imaginäres« nach den gleichen Prinzipien wie das individuelle Unbewusste gibt, lässt sich mit Freud nicht belegen.

Lüdemann erwähnt, dass Freud – im Gegensatz zu Jung – die Existenz eines »kollektiv Unbewussten« stets bestritten hat.<sup>36</sup> Sie bewertet jedoch Freuds Kategorie der ›Urphantasie‹<sup>37</sup> als funktional analoge Kategorie: Da auch die Urphantasie eine »ursprüngliche metaphorische Substitution eines fehlenden Ursprungs« darstelle, könnte gefolgert werden, dass »ein einziger rhetorischer Bogen sich von den ›privatesten‹ unbewußten Phantasien bis hin zu den ›öffentlichsten‹ und offiziellen Imaginationen, beispielsweise von Staat und Gesellschaft, Geburt und Tod, Geschlechterdifferenz und Herrschaft, spannt«.<sup>38</sup> Als ursprüngliche Substitution eines fehlenden Ursprungs schließt diese Konzeption des politisch Imaginären an Lacans Modell des Spiegelstadiums an und überträgt

**34** Freud, *Studienausgabe* (wie Anm. 33), Bd. 1, S. 43 (»Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse«). Vgl. Eli Zaretsky, *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*, übers. von Klaus Binder und Bernd Leineweber, Wien 2006, S. 18: »Seine [Freuds, O. K.] zentrale Einsicht – die sich von romantischen und viktorianischen Vorstellungen vom Selbst grundlegend unterschied – bestand darin, daß das Innenleben des modernen Menschen durch persönlich-eigensinnige Symbole und Erzählungen organisiert ist, die keine gesellschaftlich allgemeingültige Bedeutung haben.«

**35** Freud, *Studienausgabe* (wie Anm. 33), Bd. 9, S. 577 (»Der Mann Moses und die monotheistische Religion«).

**36** Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 67.

**37** Vgl. Laplanche/Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse* (wie Anm. 33), S. 573: »Die sogenannten Urphantasien finden sich ganz allgemein beim Menschen, ohne daß man in jedem Fall vom Individuum real erlebte Szenen angeben könnte; sie verlangen daher nach Freud eine phylogenetische Erklärung, durch die die Realität zu ihrem Recht kommt.«

**38** Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 69.

dieses – als rhetorisches Modell – auf die Genese eines kollektiven Bewusstseins. In diesem Sinn definiert Lüdemann das »imaginäre Wissen« als ein »Sich-Wissen« der Gesellschaft<sup>39</sup>: Im Imaginären kann ein Kollektiv eine Beziehung zu sich selbst herstellen und zugleich – nach den Regeln des Spiegelstadiums – dieses Selbst in dieser Beziehung konstituieren.<sup>40</sup>

Eine Variante dieser Konzeption des Imaginären wird in der Arbeit *Der fiktive Staat* entwickelt.

»Unter dem sozialen Imaginären wird [...] der Schatz all jener strukturgebenden Bilder und Narrative, politischen Mythen und Verfahren der Identitätsrepräsentation verstanden, durch die ein Gemeinwesen sich selbst inszeniert – und sich selbst als *Eines* inszeniert.«<sup>41</sup>

Wie das »kollektive Imaginäre« aus Lüdemanns Text versucht auch das »soziale Imaginäre« somit, die Form einer kollektiv geteilten Psyche zu beschreiben, ohne auf offen irrationalistische Konzepte wie das einer ›Volksseele‹ zurückzugreifen. Während das »kollektive Imaginäre« primär ein gemeinschaftliches Unbewusstes beschreibt, referiert das »soziale Imaginäre« dagegen offenbar auf Prozesse der Bewusstwerdung eines Kollektivs *als Einheit*. Insofern handelt es sich hierbei gewissermaßen um eine reflexive Variante einer kollektiven Psyche. Das »sozial Imaginäre« umfasst im Gegensatz zum »kollektiv Imaginären« nicht die gesamte kulturelle Produktion einer Gesellschaft, sondern nur

**39** Ebd., S. 27.

**40** Vgl. Katharina Grabbe, Sigrid G. Köhler, Martina Wagner-Egelhaaf, »Das Imaginäre der Nation. Einleitung«, in: Katharina Grabbe, Sigrid G. Köhler, Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Das Imaginäre der Nation. Zur Persistenz einer politischen Kategorie in Literatur und Film*, Bielefeld 2012, S. 7–23, hier: S. 12: »Der Versuch zu beschreiben, dass nicht nur individuelle (menschliche) Subjekte, sondern auch Nationen nach der Dynamik des Imaginären funktionieren, bedeutet, die psychosemiotischen Strukturen der Subjektbildung auch für eine Nation anzunehmen und die Nation als eine Identitätskategorie für Kollektive zu betrachten.« Vgl. Ulrike Jureit, »Imagination und Kollektiv. Die ›Erfindung‹ politischer Gemeinschaften«, in: dies. (Hg.), *Politische Kollektive. Die Konstruktion nationaler, rassischer und ethnischer Gemeinschaften*, Münster 2001, S. 7–20, hier: S. 9.

**41** Koschorke / Lüdemann / Frank / Matala de Mazza, *Der fiktive Staat* (wie Anm. 1), S. 62.

diejenigen kulturelle Werke, die ein Selbstbild der Gesellschaft – eine Art Selbst-*Imago* – produzieren. Es geht, mit anderen Worten, um »Bilder der Einheit«, in denen »sich das Gemeinwesen [...] vergegenwärtigt«.<sup>42</sup> Diese Vorstellung des »sozial Imaginären« lässt sich so als eine Synthese der (grundlegend widersprüchlichen) Ansätze von Castoriadis und Lacan beschreiben: Es ist ein kollektiv geteiltes (politisches) Imaginäres, das nach dem psychoanalytischen Grundmodell der Ich-Konstitution mittels reflexiver Spiegelung gestaltet ist. Das »Gemeinwesen« verfügt jedoch – anders als der Säugling in Lacans Spiegelstadium – nicht über einen präsymbolischen physischen Körper.<sup>43</sup> Die Arbeitsgruppe um Koschorke folgert daraus, dass die imaginäre Projektion einer gesamtgesellschaftlichen Einheit deren Entstehung vorausliegen muss (und dass folglich dem kollektiven Imaginären eine für jede Gesellschaft konstitutive Funktion zukommt). So heißt es:

»Ohne sich in irgendeiner Weise als Einheit zu konstituieren, kann eine Gesellschaft sich nicht operativ, das heißt institutio-nell, auf sich selbst beziehen. Ja, sie kann gar nicht entstehen, denn schon ihre *Instituierung* setzt, um mit Claude Lefort zu sprechen, einen ›gemeinsamen Raum des Politischen‹ voraus, innerhalb dessen soziale Differenzierung erst stattfinden kann.«<sup>44</sup>

Hier liegt ein logischer Fehlschluss vor. Alle Elemente des politisch Imaginären, die in *Der fiktive Staat* analysiert werden, sind notwendigerweise *innerhalb* einer etablierten politischen und sozialen Ordnung entstanden und können daher nicht zu einer apriorisch notwendigen Funktion für die »Institutierung« von Gesellschaftlichkeit erklärt werden. Wenn so – in der Terminologie Castoriadis' – die Unterscheidung zwischen instituierenden und instituiertem sozialen Imaginären eingerissen wird, dann muss schließlich jede politische Imagination (d.h. jedes Element des politisch Imaginären) als apriorische Notwendigkeit für die Erhaltung

**42** Albrecht Koschorke, »Macht und Fiktion«, in: Thomas Frank, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Ethel Matala de Mazza, *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft*, Frankfurt a.M. 2002, S. 73–84, hier: S. 78.

**43** Vgl. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 61.

**44** Koschorke / Lüdemann / Frank / Matala de Mazza, *Der fiktive Staat* (wie Anm. 1), S. 60 (Hervorhebung im Original).

gesellschaftlicher Einheit begriffen werden. Damit entfällt jede Grundlage dafür, die Produkte des Imaginären im Sinne Lacans als Selbsttäuschungen zu bewerten: Aus der »Verkennungsfunktion« wird in der kulturwissenschaftlichen Rezeption eine reine Wahrheitsmaschinerie. Die Produkte des politisch Imaginären werden damit konzeptuell jeder Möglichkeit einer kritischen Lektüre entzogen.

Immerhin wird in der kulturwissenschaftlichen Aneignung die Bestimmung dessen, was Teil des politischen Imaginären ist, gegenüber Castoriadis' Ansatz deutlich präzisiert. Inhalt des politisch Imaginären ist nunmehr das »»Sich-Wissen« der Gesellschaft«,<sup>45</sup> die »Selbstbeschreibung der Gesellschaft«.<sup>46</sup> Diese Setzung folgt aus der Orientierung am Lacan'schen Modell des Spiegelstadiums. Im Gegensatz etwa zum systemtheoretischen Konzept der »Einheitssemantiken«<sup>47</sup> (auf das sie sich explizit bezieht<sup>48</sup>) ist für Lüdemann ausschließlich der unbewusste Anteil des Diskurses an der Bildung des politisch Imaginären beteiligt.<sup>49</sup> Dieser Anteil zeigt sich Lüdemann folgend wesentlich in der sprachlichen Metaphorik, die offenbar – warum auch immer – eine besondere Beziehung zum kollektiv Unbewussten unterhält. Die Operationalisierbarkeit dieses Ansatzes ist unbestreitbar: Fortan lässt sich die Entwicklung des politisch Imaginären mit dem germanistisch geprägten Instrumentariums der Metapherngeschichte (insbesondere der organizistischen Metaphorik) erzählen.

### III. DIE MEDIALITÄT DES »POLITISCH IMAGINÄREN«

Durch diese Umformulierung verschiebt sich das Konzept des politisch Imaginären weitgehend. Insbesondere ändert sich das Kriterium, nach dem Objekte als Träger des politisch Imaginären

**45** Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 27.

**46** Ebd., S. 62. Vgl. Koschorke / Lüdemann / Frank / Matala de Mazza, *Der fiktive Staat* (wie Anm. 1), S. 58.

**47** Vgl. Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt a. M. 1992, S. 100 f.

**48** Vgl. Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft* (wie Anm. 21), S. 16 f.

**49** Vgl. ebd., S. 66: »Das ›radikale Imaginäre‹ im Sinne Castoriadis' muß als ein radikal Unbewußtes, strukturell nicht Bewußtseinsfähiges begriffen und kann insofern als psychisch Reales bezeichnet werden.«

bestimmt werden können. Die Theorie des politisch Imaginären ist in Bezug auf die Frage der Medialität und Materialität höchst inkonsistent. Castoriadis geht von der Vermögenslehre des 18. Jahrhunderts aus und entwirft das Imaginäre daher wesentlich als eine vollständig immaterielle geistige Kraft; er muss allerdings zusätzlich auch ein materielles Medium der Verbreitung kollektiver Bilder und Wünsche annehmen, um die Möglichkeit von gemeinsam *geteilten* Imaginationen plausibel machen zu können. Weil das politisch Imaginäre als ausschließlich immateriell verfasst und innerhalb einer Ordnung der geistigen Vermögen situiert gedacht wird, spielen technische Medien, konkrete Bilder und Texte in diesem theoretischen Ansatz grundsätzlich eine sekundäre Rolle. In diesem Sinn bestimmt etwa Castoriadis die »radical imagination« grundsätzlich vermögentheoretisch als »a creative force«, die dann unterschiedslos in so heterogenen semiotischen Systemen und Medien wie »language, institution qua institution, music, and painting, [...] some work of art, be it musical, pictorial, poetic, or other« wirksam werden kann.<sup>50</sup> Für die jeweils eigene Logik dieser Medien kann sich Castoriadis daher bereits aus systematischen Gründen nicht interessieren. Insofern ist die Theorie des politisch Imaginären ›medienvergessen‹.<sup>51</sup> Diese Medienvergessenheit ist allerdings nicht die Folge einer Verdrängung oder Zerstreutheit, die sich mit einigem guten Willen beheben ließe: Sie folgt vielmehr aus grundsätzlichen und kategorialen Festlegungen des Konzepts des Imaginären.

Dies lässt sich etwa an den organizistischen Körpervorstellungen zeigen, die – als Erbe der traditionsreichen ›Zwei-Körper‹-Lehre – zentrale Inhalte in nahezu allen Untersuchungen des politisch Imaginären darstellen.<sup>52</sup> Ernst Kantorowicz betont in

**50** Castoriadis »Imaginary and Imagination at the Crossroads« (wie Anm. 3), S. 73.

**51** Vgl. dazu den Beitrag von Harun Maye in diesem Band.

**52** Vgl. Koschorke / Lüdemann / Frank / Matala de Mazza, *Der fiktive Staat* (wie Anm. 1), S. 58; Philip Manow, *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt a. M. 2008, S. 11: »Die Idee eines sozialen Körpers, der sich durch die Gesamtheit der Willen konstituieren würde – das ist [...] das ›große Phantasma‹ der Demokratie«; vgl. Ulrich Haltern, *Obamas politischer Körper*, Berlin 2009, S. 36: »Forschungen aus der neuesten Zeit lassen die Vermutung aufkommen, dass sich der Körper des Politischen auch in modernen Demokratien nicht erledigt hat«; vgl. Ethel Matala de Mazza, »Body Politics«, in: Harun Maye, Leander Scholz (Hg.), *Einführung in die Kulturwissenschaft*, München 2011, S. 167–187.

seinem Standardwerk *Die zwei Körper des Königs* ausdrücklich, dass die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rechtstheoretiker den politischen Körper als grundsätzlich unsichtbar und medial nicht vermittelbar entworfen haben. »[D]er politische Körper [ist] ein Körper, den man nicht sehen oder anfassen kann«,<sup>53</sup> schreibt Kantorowicz. Man könnte diese Aussage leicht für eine metaphysische Schrulle halten, für jenen »metaphysiologischen Unsinn«,<sup>54</sup> über den Kantorowicz selbst spöttisch spricht. Das Postulat, dass der politische Körper unsichtbar und unanfassbar sei, folgt allerdings stringent aus systematischen Gründen: Es handelt sich um einen *mystischen* Körper. In Kantorowicz' Interpretation – über deren Schlüssigkeit hier nicht geurteilt werden soll – repräsentiert der ›politische Körper‹ des Königs das *corpus mysticum* des Staates. Diese Konzeption wiederum sei eine Übertragung vom *corpus mysticum* der Kirche – der Kirche als »der mystische Leib Christi«<sup>55</sup> – auf den Staat, die im Laufe des Mittelalters vollzogen worden sei. So habe Baldus nicht mehr bloß die Kirche, sondern auch »das Volk, *populus*, als einen mystischen Körper«<sup>56</sup> definiert: »Die Menschen bilden *quoddam corpus intellectuale*, einen Körper oder eine Körperschaft, die man nur geistig erfassen kann, weil sie kein realer, stofflicher Körper ist.«<sup>57</sup> Kantorowicz ergänzt, dass der Ausdruck *corpus mysticum* in der juristischen Terminologie des Mittelalters »synonym mit *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum* und dergleichen gebraucht [wurde], d.h. zur Bezeichnung einer juristischen Person oder Körperschaft«.<sup>58</sup> Im Unterschied zum Konzept der Imagination werden als Repräsentation von vornherein zumindest auch »ganz gegenständliche, greifbare Bildnisse«<sup>59</sup> verstanden, die etwas Abwesendes im Bild vergegenwärtigen. Damit scheint die Brücke zur kulturwissenschaftlichen Terminologie des politisch Imaginären bereits in den

**53** Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* [1957], übers. von Walter Theimer, Stuttgart 1992, S. 29.

**54** Ebd., S. 25.

**55** Ebd., S. 210.

**56** Ebd., S. 224.

**57** Ebd.

**58** Ebd., S. 223.

**59** Carlo Ginzburg, »Repräsentation – das Wort, die Vorstellung, der Gegenstand«, in: *Freibeuter. Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik* 53 (1992), S. 3–23, hier: S. 4.

organizistischen Körperschaftstheorien des Mittelalters selbst geschlagen. Indem der *corpus mysticum* als ein zugleich fiktiver, imaginierter und repräsentierter Körper interpretiert wird, scheint er auch seiner Darstellung in literarischer oder piktoraler Form angeähnert zu sein. Das in all diesen Ansätzen deutlich ausgesprochene Theorem, dass der mystische Körper des Königs (oder des Volks) unsichtbar und unberührbar sein muss, da er nur »geistig erfassbar« sei, sollte allerdings jedem Entwurf einer politischen Ästhetik zu denken geben und nicht leichtfertig übergangen werden.

Von mystischen Erfahrungen kann möglicherweise erzählt werden – die Literatur der Mystik weiß darüber einiges zu berichten –, aber eine direkte Darstellung, eine bildliche Repräsentation kann eine mystische Entität *a priori* nicht erfahren.<sup>60</sup> Nur eine mystische Erhebung in eine transzendentale Sphäre vermag es, einem Sterblichen den Körper Gottes oder seiner Kirche wahrnehmbar erscheinen zu lassen: Es ist daher aus kategorialen, nicht etwa nur aus technischen Gründen keinem Kunstwerk möglich, diese Wahrnehmung ästhetisch zu re-präsentieren. An dieses Dogma der Unsichtbarkeit und Untastbarkeit bleibt der politische Körper auch in seiner Formulierung als *corpus fictum* oder *corpus imaginatum* gebunden. Die bildliche Konkretisierung des *a priori* Unanschau-baren und Untastbaren erscheint hier zwar nicht mehr als eine potentielle Blasphemie – wie im Fall der piktoralen Darstellung der mystischen Körper Gottes und Christi –, aber sie wird dafür zu einer politischen Bedrohung. Die ästhetische Konkretisierung eines politischen *corpus mysticum* identifiziert die Einheit des politischen Körpers mit einer realhistorischen Gestalt, mit dem Gesicht eines Anführers oder mit einer durch die bildliche Darstellung normativ aufgeladenen Gestalt eines Volks. »Man kann den Körper funktional gut gebrauchen, etwa zur Definition der Außen/Innen-Grenze des Gemeinwesens«,<sup>61</sup> schreibt Ulrich Haltern etwas salopp über die politische Konsequenz einer ästhetischen Visualisierung einer kollektiven Identität in der Form eines *corpus mysticum*: »Wer dazugehört und wer nicht, lässt sich erst entscheiden, wenn der politische Körper als Ganzheit dargestellt wird.«<sup>62</sup>

**60** Vgl. Christian Bauer, *sacrificium intellectus. Das Opfer des Verstandes in der Kunst von Karlheinz Stockhausen, Botho Strauß und Anselm Kiefer*, München 2008, S. 166 f.

**61** Haltern, *Obamas politischer Körper* (wie Anm. 52), S. 36.

**62** Ebd., S. 36 f.

Dass diese Identifizierung und diese Entscheidung politisch alles andere als harmlos und ungefährlich ist, erwähnt Haltern nicht. So lässt sich das – wenngleich weitaus eher auf einer ideologischen als auf realpolitischer Ebene verwirklichte<sup>63</sup> – Programm des ›Absolutismus‹ als der verzweifelte und gewalttätige Versuch eines konkreten Individuums verstehen, eine vollständige Identität mit den selbst gesetzten und medial vermarktetem Bildern (Gemälde wie *Imaginationen*) seines Ich zu erreichen.<sup>64</sup> Die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts schließlich lassen sich als der Versuch beschreiben, das notwendige Auseinanderklaffen zwischen dem idealisierten und ästhetisierten Bild des ›Volks‹ als integralem politischen Körper einerseits und der anästhetischen und pejorativen Begrifflichkeit des ›Volks‹ für die fragmentierte und ausgeschlossene Masse andererseits<sup>65</sup> auf blutige Art und Weise zu schließen, indem »das Volk der Ausgeschlossenen radikal eliminiert wird«.<sup>66</sup> Wie nachdrücklich und brutal auch immer diese

**63** Vgl. Lothar Schilling, »Vom Nutzen und Nachteil eines Mythos«, in: ders. (Hg.), *Absolutismus, ein unersetzliches Forschungskonzept? Eine deutsch-französische Bilanz*, München 2008, S. 13–32.

**64** Vgl. Louis Marin, *Das Porträt des Königs* [1981], übers. von Heinz Jatho, Berlin 2005, S. 15: »Das Porträt des Königs, das der König betrachtet, liefert ihm die Ikone jenes absoluten Monarchen, der er so sehr sein will, daß er sich genau dann, wenn der Referent aus dem Porträt verschwindet, in ihm und mit seiner Hilfe wiedererkennt. Wahrhaft König, will sagen Monarch, ist der König nur in Bildern. Sie sind seine *reale Präsenz*: ein Glaube an die Wirksamkeit und Operativität *seiner* ikonischen Zeichen ist obligatorisch [...]; sein Fehlen ist Häresie und Sakrileg, Irrtum und Verbrechen zugleich.« Vgl. Amy M. Schmitter, »Representation and the Body of Power in French Academic Painting«, in: *Journal of the History of Ideas* 63, 3 (2002), S. 399–424, hier: S. 412.

**65** Vgl. Giorgio Agamben, »Was ist ein Volk?«, in: ders., *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, übers. von Sabine Schulz, 2. Aufl., Zürich/Berlin 2006, S. 31–36, hier S. 32: »Alles nimmt sich [...] aus, als sei das, was wir *Volk* nennen, in Wirklichkeit nicht ein einheitliches Subjekt, sondern ein dialektisches Oszillieren zwischen zwei entgegengesetzten Polen: der Gesamtheit *Volk* [*Popolo*] als dem integralen politischen Körper auf der einen, der untergeordneten Gesamtheit *Volk* [*popolo*] als der fragmentierten Vielheit bedürftiger und ausgeschlossener Körper auf der anderen Seite.«

**66** Ebd., S. 34. Es wäre allerdings vereinfachend, die politischen Versuche der Vereinigung beider Konzepte des Volks auf Strategien des Genozids oder Soziozids zu reduzieren. Zentral sind hier ebenso gouvernementale Strategien der Bevölkerungskontrolle, die

Versuche unternommen worden sind, die Lücke zwischen der imaginären Konstruktion des mystischen Souveräns und seiner realen Erscheinung zu schließen: Sie müssen letztlich erfolglos bleiben, da das Imaginäre sich nicht in der Realität abbilden lässt.

Vor diesem Hintergrund erscheint die Behauptung einer apriorischen *Notwendigkeit* der Vergegenwärtigung von sozialer Einheit in einem kollektiv politischen Imaginären nicht unproblematisch. So schreibt Koschorke etwas apodiktisch:

»Nur insofern sich das Gemeinwesen in Bildern der Einheit vergegenwärtigt, die seinen Mitgliedern eine substanzelle Teilhabe am Sozialen verheißen, ist es mehr als eine Summe von Individuen, die unter kontingenten Umständen zusammengebracht worden sind. Die Notwendigkeit, diese an sich unsichtbare soziale ›Substanz‹ sinnfällig zu machen, treibt einen reichen Fundus an Kollektivmythen hervor. In der Tradition des abendländischen Staatsdenkens hat besonders das Bild des sozialen Körpers diese Funktion der imaginären Ganzheitsstiftung mitsamt der dazu komplementären Ausgrenzungen versehen.«<sup>67</sup>

Zutreffend ist, dass jede bildlich konkrete Verkörperung einer an sich »unsichtbaren« (da mystisch fundierten) sozialen Einheit zu »Ausgrenzungen« führt, was hier etwas vage bleibt und gleichermaßen soziale Missachtungen von Paria-Gruppen wie auch Massenmorde implizieren kann. Problematisch erscheint hier, dass die politisch gefährliche Verbildlichung des notwendigerweise unsichtbaren mystischen Körpers des Politischen hier als eine

ebenfalls mit der Intention der Schaffung und Kontrolle eines integralen Volks verbunden werden konnten. Vgl. (am Beispiel der Türkei in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) Jan-Werner Müller, *Das demokratische Zeitalter. Eine politische Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, übers. von Michael Adrian, Berlin 2013, S. 44: »Bei dem türkischen Experiment schien es nicht allein um eine verspätete Staatenbildung oder eine Form von aufgeklärtem, ins 20. Jahrhundert übertragenem Absolutismus zu gehen; dies war vielmehr etwas Neues, dessen Neuartigkeit gerade darin bestand, daß ein moderner bürokratischer Staat dafür eingespannt wurde, die gewünschte Art von Volk zu produzieren.«

**67** Koschorke, *Macht und Fiktion* (wie Anm. 42), S. 78. Vgl. auch die teilweise wörtliche Übernahme dieses Absatzes (ohne entsprechende Fußnote!) bei Haltern, *Obamas politischer Körper* (wie Anm. 49), S. 37.

»Funktion« und gar »Notwendigkeit« erscheint. Gleichzeitig wird hier jede Möglichkeit der Zurechnung politischer Ideologien auf konkrete historische Gruppierungen, Interessenlagen oder Akteure verwischt, indem »das Gemeinwesen« als einziges Subjekt der Handlung auftritt, dass ein politisches Imaginäres (in welcher ideologischen Programmatik auch immer) zu benötigen scheint, um sich als Einheit zu erkennen und handlungsfähig zu werden. Die politische Bedrohung, die von der Ästhetisierung des politischen Körpers und seiner dadurch jederzeit möglichen Identifikation mit realpolitischen Akteuren und/oder Gruppen ausgeht, sollte eine kulturwissenschaftliche Analyse des Politischen vor einer vorschnellen Unterstellung von »Notwendigkeit« dieser identifikatorischen Abbildung warnen.<sup>68</sup>

#### **IV. DIE POLITIK DES »POLITISCH IMAGINÄREN«**

Jede Theorie des »politisch Imaginären« ist immer auch eine politische Theorie. Sie nimmt politische Perspektiven ein und nimmt politische Wertungen vor. Das betrifft elementar beispielsweise die Frage nach dem Subjekt des politischen Geschehens: Während für Castoriadis letztlich vor allem die revolutionäre Avantgarde der handelnde Motor des politischen Geschehens ist, wird in der kulturwissenschaftlichen Referenz der offizielle politische Diskurs auf »das Gemeinwesen« fokussiert und letztlich der Staat als zentrales politisches Subjekt re-inauguriert.

In Castoriadis' Theorie impliziert die Konzentration auf Momente gesellschaftlicher Neubegründung bzw. Revolutionen die Existenz einer Gruppe, die auf diesen Moment hinwirkt bzw. ihn aktiv gestaltet: eine Avantgarde des Fortschritts, die Athener Demokraten und die »Pariser Arbeiter« der Commune im oben

**68** Vgl. Christian Geulen, »Die Metamorphose der Identität. Zur »Langlebigkeit« des Nationalismus«, in: Aleida Assmann, Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1998, S. 346–373, hier: S. 355: »Ansätze, die sich auf die Kultur des Nationalen konzentrieren, betrachten diese meist als Stabilisator, der emotionale Grundbedürfnisse anspricht oder grundsätzliche Codes der Selbst- und Fremdwahrnehmung aktiviert, um die Nation als eine übergeordnete Identität auf Dauer zu stellen. Diese Wahrnehmung trübt den Blick für die Prozesshaftigkeit von Kultur und tendiert zu einer Übertragung dieser Statik auch auf Nation und Nationalismus.«

zitierten Beispiel. Man kann diese Bewertungen als willkürlich kritisieren: Das muss immer möglich sein, wo über politische Bewertungen gesprochen wird. Alle »politischen Begriffe, Vorstellungen und Worte« haben, schreibt Carl Schmitt, »einen polemischen Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden«:<sup>69</sup> Es gibt keine ›neutrale‹ oder ›objektive‹ Analyse des Politischen. Das trifft auch auf die kulturwissenschaftliche Konzeption des »sozial Imaginären« in *Der fiktive Staat* zu, die durch ihre Verwischung politischer Handlungsmacht (indem »das Gemeinwesen« selbst als zentraler politischer Akteur erscheint) und ihr Insistieren auf die Inszenierung einer ›Einheit‹ der Gesellschaft eine strukturell konservative Politik impliziert.

Eine vergleichbare politische Implikation findet sich auch in einer anderen kulturwissenschaftlichen Modellierung des politisch Imaginären, die ebenfalls – auch wenn der Begriff des Imaginären hier nicht ausdrücklich genannt wird – eine Übertragung des Lacan'schen Modells des Spiegelstadiums auf die Genese eines kollektiven Subjekts unternimmt. In Iris Därmanns *Figuren des Politischen* heißt es:

»Die europäische politische Philosophie und Politik hat unterschiedliche Figuren, Narrative, Szenen und Repräsentationen von Sozialität und Gesellschaft hervorgebracht. Sie sollen dem Wirrwarr der Singulare, den vielgestaltigen *membra disiecta* des sozialen Körpers, der souveränen Herrschaft, dem Brudersinn oder der amorphen Menschenmasse eine sichtbare Gestalt und visuelle Einheit verleihen, die ihnen von sich aus abgeht. Herrscherbildnisse, Wappen, Münzen, Fahnen oder Hymnen, Tragödie, Dichtung oder Nationalliteratur, Feiertage, Gründungsfeste und andere Spektakel fungieren als integrative Medien der Selbstdarstellung, Selbstvergewöltigung und Identifizierung eines stets prekären, durch Spaltungen und Teilungen zerrissenen und ephemeren ›Wir‹«.<sup>70</sup>

Jegliche ›Materie‹ (*hylē*) kann nur mit Hilfe einer gestaltenden ›Form‹ (*morphe*) sichtbar werden (und umgekehrt), die menschliche Wahrnehmung (*aisthesis*) ist auf die Verbindung beider Prinzipien

<sup>69</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 7. Aufl., Berlin 2002, S. 31.

<sup>70</sup> Iris Därmann, *Figuren des Politischen*, Frankfurt a. M. 2009, S. 30 f.

angewiesen – so lautet die aristotelische Lehre,<sup>71</sup> die hier als Grundprinzip politischer Philosophie behauptet wird. Politische Philosophie, so lässt sich paraphrasieren, formt »Wirrwarr« in eine »Gestalt« und »Einheit« und bewirkt damit: »Sichtbarkeit«, Angemessenheit für die Wahrnehmung. Därmann listet hier Figuren der Zerstreuung (»Wirrwarr der Singulare«, »Menschenmassen«) und der Einheit (»sozialer Körper«, »souveräne Herrschaft«) schlicht auf, wodurch der Zusammenhang der Begriffe nicht völlig deutlich wird. Es ist jedoch anzunehmen, dass die Transformation der Begriffe für Zerstreuung in solche der Einheit jeweils eine »sichtbare Gestalt und visuelle Einheit« hervorbringen soll: Symbolisierungen verwandeln »amorphe Menschenmassen« in »soziale Körper« und leisten so die »Herausbildung des Politischen«.<sup>72</sup> Auch hier geschieht die Transformation der »amorphen« Masse in eine einheitliche »Gestalt«, die Einheit und Ganzheit verspricht, durch eine über eine spekulare Projektion vermittelte Identifikation. Das Auftreten eines politischen Subjekts folgt auch in dieser Szenerie aus dem identifikatorischen Gründungsakt: Jenseits des »Wir« gibt es nur ein fragmentiertes, nicht zur Selbstwahrnehmung befähigtes »Wirrwarr«. Die Erzählung über die Notwendigkeit dieser Umwandlung folgt einem aus der Tradition der politischen Philosophie gut bekannten Plot: dem Übergang vom »Naturzustand« zum »Gesellschaftszustand«, wie Thomas Hobbes ihn in seinem *Leviathan* (1651) darstellt.

Dass es keinesfalls zwingend ist, das Politische mit der imaginären Identifizierung einer politischen Einheit gleichzusetzen, zeigt Jacques Rancières Ansatz, die *mésentente*, also den Streit oder das »Unvernehmen« als die Ausgangssituation des Politischen zu beschreiben. Unter »Unvernehmen« versteht Rancière nicht ein Missverständnis (das durch eine andere Wortwahl zu überwinden wäre) und ebenso wenig einen einfachen politischen Dissens, eine Meinungsverschiedenheit über eine politische Entscheidung. Das Wort beschreibt vielmehr eine Situation, in der es keine Einigkeit darüber gibt, wer überhaupt zu sprechen befähigt ist und worüber man zu sprechen berechtigt ist: »Die Extremsituation ist jene, bei

<sup>71</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearb. von Horst Seidl, Hamburg 1995, S. 134: »Ich verstehe aber unter Materie z. B. das Erz, unter Gestalt die Figur seiner Form, unter dem beidem (Zusammengesetzten) die Bildsäule als konkretes Ganzes« (1029a); vgl. ebd., S. 153: »Die Materie ist an sich unerkennbar« (1036a).

<sup>72</sup> Därmann, *Figuren des Politischen* (wie Anm. 70), S. 31.

der X nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären.«<sup>73</sup>

Aus dieser Perspektive kann und muss die in der deutschen Kulturwissenschaft vielfach postulierte Annahme, dass jegliche Ordnung des Politischen das imaginär (d. h. qua Identifikation) erreichte Selbstbewusstsein eines Kollektivs voraussetze, zurückgewiesen werden. Für Rancière kann das imaginäre Selbstbewusstsein eines – wie prekär auch immer konstituierten – gesamtgesellschaftlichen »Wir« nicht die Grundlage des Politischen sein, weil das Politische (*le politique*) in seiner Perspektive in der immer neuen Auseinandersetzung und Aushandlung darüber besteht, wer im öffentlichen Raum sprechen darf, wer gehört wird und worüber legitim gesprochen werden kann.<sup>74</sup> Das Politische in diesem emphatischen Sinn zielt für Rancière notwendigerweise auf einen radikalen Bruch mit der »defizitären« Politik der Regierungstechniken (*la police*).<sup>75</sup> »Die Politik« – die polizeiliche Politik der Regierungstechnik, wäre zu ergänzen – »bestimmt, was man sieht und was man darüber sagen kann, sie legt fest, wer fähig ist, etwas zu sehen und wer qualifiziert ist, etwas zu sagen«,<sup>76</sup> schreibt Rancière. Wer als Teil des politischen Diskurses wahrgenommen werden kann (und wer nicht), lässt sich nicht von vornherein durch eine identitätspolitische Setzung eines

**73** Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. von Richard Steurer, Frankfurt a. M. 2002, S. 11.

**74** Vgl. Maria Muhle, »Jacques Rancière. Für eine Politik des Erscheinen«, in: Stephan Moebius, Dirk Quadflieg (Hg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, 2., erw. und aktual. Aufl., Wiesbaden 2011, S. 311–320, hier: S. 315: »Politik entsteht im *Dissens*, das heißt immer dann, wenn eine Aufteilung des Sinnlichen der polizeilichen Ordnung, in dem jedem Teil des Gemeinsamen sein Anteil zugeordnet ist, mit einer anderen möglichen Aufteilung des Sichtbaren und des Sagbaren, also des sinnlich Wahrnehmbaren, konfrontiert wird.«

**75** Vgl. die präzise Darstellung bei Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010, S. 178–180, das Zitat auf S. 178. Vgl. auch Susanne Krasmann, »Jacques Rancière: Polizei und Politik im Unvernehmen«, in: Ulrich Bröckling, Robert Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld 2010, S. 77–98.

**76** Jacques Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, hg. von Maria Muhle, übers. von Maria Muhle, Susanne Leeb und Jürgen Link, 2., durchges. Aufl., Berlin 2008, S. 26.

gesamtgesellschaftlichen »Wir« festlegen, sondern bestimmt dem-nach gerade den zentralen Dissens des Politischen. Diesen Dissens beschreibt Rancières Begriff der »Aufteilung des Sinnlichen«: Die gesamte sichtbare Welt ist demzufolge von einer ihrerseits nicht sichtbaren Grenze umrahmt, die anteilslose Gruppen von der »Ästhetik der Politik« ausschließt.<sup>77</sup>

Auf dieser theoretischen Abstraktionsebene kann wohl kaum noch sinnvoll von ›richtigen‹ oder ›falschen‹ Annahmen gesprochen werden. Die politischen Voraussetzungen und Implikationen der verschiedenen theoretischen Perspektiven können allerdings benannt werden. Rancières politische Philosophie interessiert sich – hierin dem Ansatz Castoriadis’ ähnlich – systematisch für die revolutionären Umbrüche in der Geschichte dessen, was als ein politisches Subjekt bestimmt wird (eine »Gemeinschaft« oder »Gesellschaft«), und betont die Kontingenz der Zusammensetzung jedes politischen Kollektivs. Es gibt immer Stimmen, die ungehört bleiben, und der nächste Dissens über die Wahrnehmung eines Akteurs im politischen Raum oder über ein mögliches politisches Thema wird immer stattfinden.

Die theoretische Szene des »politisch Imaginären« verspricht in ihrer kulturwissenschaftlichen Konzeptualisierung (von Lüdemann bis Därmann) die ästhetische Sichtbarmachung von politischer Ganzheit und Einheit. Mit Rancière kann dagegen jede »Versuchung zur imaginären Wiederherstellung eines glorreichen Körpers des Volkes als Erbe der Transzendenz des unsterblichen Körpers des Königs«<sup>78</sup> als eine latent totalitaristische Illusion beschrieben werden. Keine Repräsentation einer politischen Ganzheit und Einheit kann je beanspruchen, vollständig zu sein: Es bleibt immer ein ausgeschlossener und gesichtsloser Rest von Menschen, die nicht auf der politischen Bühne sichtbar werden.<sup>79</sup> Wichtiger als eine Ästhetik des politischen Erscheinens ist daher immer schon das Interesse an dem, was auf der politischen Bühne nicht sichtbar werden kann. Eine politische Ästhetik – im Sinne einer ästhetischen Praxis (im Theater, in literarischen Texten oder anderen Medien), aber auch im Sinne eines analytischen Zugriffs auf die »Ästhetik der

<sup>77</sup> Vgl. Maria Muhle, »Einleitung«, in: Rancière, *Die Aufteilung des Sinnlichen* (wie Anm. 76), S. 7–17, hier: S. 10.

<sup>78</sup> Jacques Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, übers. von Marc Blan-kenburg, Zürich/Berlin 2008, S. 25.

<sup>79</sup> Vgl. Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demo-kratischer Existenz*, Berlin 2012, S. 330 f.

Politik« – kann daher nicht mehr leisten, als die sich zeigende politische Ästhetik zu kritisieren und gegebenenfalls auf die Möglichkeit einer anderen Repräsentation des Politischen, auf die Möglichkeit einer alternativen »Aufteilung des Sinnlichen« hinzudeuten.<sup>80</sup> Dies darf allerdings nicht zu dem Traum verführen, nun endlich eine tatsächlich ›gerechte‹ und vervollständigte politische Welt imaginär vergegenwärtigen zu können: Das würde allzu leicht erneut die totalitäre Illusion einer Ganzheit im Medium einer ästhetisierten Vision einer politischen ›Einheit‹ hervorbringen.<sup>81</sup>

Die Bühne der politischen Repräsentation muss misstrauisch betrachtet werden – aber nicht in der Hoffnung, *hinter* der Bühne ein ›eigentlicheres‹ Geschehen entdecken zu können.<sup>82</sup> Weil das nicht Sichtbare *a priori* nicht gezeigt und repräsentiert werden kann, ist lediglich eine gewissermaßen ›immanente‹ Kritik der politischen Repräsentation möglich: Politische Ästhetik kann an Momente des Umbruchs erinnern, an die Kontingenz und Veränderbarkeit der Vorstellungen politischer Einheit und Ganzheit, sie kann die Motivierung und Begründung der Repräsentation sichtbar machen sowie – mit einem Begriff Friedrich Schlegels – Momente des *Parekbatischen*,<sup>83</sup> des Aus-der-Rolle-Fallens von politischen

**80** Vgl. dazu den Beitrag von Benjamin Wihstutz in diesem Band.

**81** Vgl. Oliver Kohns, »Guy Fawkes, 2011. Ein Beitrag zur politischen Ikonographie des Aufstands«, in: *kultuRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie* 61/62 (2012), S. 19–26, hier: S. 24.

**82** Vgl. zu einer Kritik der Topologie von Vorder- und Hinterbühne: Lutz Ellrich, Harun Maye, Arno Meteling, *Die Unsichtbarkeit des Politischen. Theorie und Geschichte medialer Latenz*, Bielefeld 2009, S. 75f.

**83** Die »Parekbasis« ist, schreibt Schlegel, »eine Rede, die in der Mitte des Stücks vom Chor im Namen des Dichters an das Volk gehalten wurde. Ja, es war eine gänzliche Unterbrechung und Aufhebung des Stücks, in welcher, wie in diesem, die größte Zügellosigkeit herrschte und dem Volk von dem bis an die Grenze des Proszeniums heraustretenden Chor die größten Grobheiten gesagt wurden. Von diesem Heraustreten (*ekbasis*) kommt auch der Name« (Friedrich Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. von Ernst Behler, Paderborn/Zürich 1958–2006, Bd. 11, S. 88); vgl. Werner Hamacher: »Der ausgesetzte Satz. Friedrich Schlegels poetologische Umsetzung von Fichtes absolutem Grundsatz«, in: ders., *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt a. M. 1998, S. 195–234, hier: S. 222. »Parekbase« ist zugleich die griechische Bezeichnung für die »Entartung« einer Regierungsform (vgl. Giorgio Agamben, »Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie«, in: *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin 2012, S. 9–12, hier: S. 9).

Handlungen und Akteuren, in denen die Illusionshaltigkeit einer offiziellen »Ästhetik der Politik« sichtbar werden kann.

## V. BILDER DES POLITISCH IMAGINÄREN

Aus alledem folgt keineswegs, dass das Konzept des »politisch Imaginären« keinen analytischen Gewinn bringen kann und nicht für die kulturwissenschaftliche Erforschung des Politischen nützlich wäre. Zu verabschieden ist jedoch zuallererst die grundsätzliche Unterstellung einer angeblich apriorischen Notwendigkeit von politischer Ästhetik und politischen Imaginationsen,<sup>84</sup> um eine dezidiert kritische Perspektive auf das Phänomen erreichen zu können. Dann wird es möglich, die Wirksamkeit des politisch Imaginären zu analysieren, ohne es bereits von vornherein durch theoretische Vorentscheidungen jeder kritischen Beobachtung entzogen zu haben.

Notwendig ist besonders eine Anbindung des politisch Imaginären an konkrete Medien und konkrete mediale Praktiken. Diese Änderung der Perspektive bedarf einer Erläuterung, denn zuvor wurde ausdrücklich die konstitutive ›Medienvergessenheit‹ des Imaginären hervorgehoben. Dementsprechend können Medien und medial vermittelte Inhalte nicht als – wie auch immer zu denkende – Äußerungsformen eines kollektiven Imaginären verstanden werden. Nichtsdestotrotz gibt es politische Bilder (im Sinne von Fotografien, Gemälden, Filmen), politische Rhetoriken (etwa in Texten und Reden), die an politische Phantasmen appellieren, die auf politische Imaginationsen Bezug nehmen und die immerhin versuchen können, diese zu beschwören (ohne dass jemals sicher gewusst werden kann, wieweit das gelingt). Wenn es ein politisch Imaginäres ›gibt‹, dann nicht als ein kollektiv Unbewusstes – das Postulat eines kollektiv geteilten Unbewussten gehört eher in die

**84** Eine klare konzeptuelle Abgrenzung zwischen dem ›Imaginen‹ und der ›Imagination‹ ist nicht leicht (außer der naheliegenden Beobachtung, dass der erste Begriff eine Entlehnung aus den französischen philosophischen Diskursen des 20. Jahrhunderts darstellt und der zweite wesentlich älter ist und der Vermögenslehre des 17. und 18. Jahrhunderts entstammt). Als ›politische Imagination‹ wird hier eine singuläre politische Bildlichkeit/Phantasie verstanden, als ›politisches Imaginäres‹ dagegen die (lediglich heuristisch annehmbare, niemals erschöpfend beschreibbare) Summe aller politischen Imaginationsen innerhalb eines kulturellen Zusammenhangs.

Sphäre der politischen Ideologie als in das methodische Instrumentarium der politischen Ideengeschichte –, sondern eher als die Summe der Fiktionen, die der politische Betrieb fortlaufend produziert.

Die ästhetische Suggestion, Inszenierung oder Beschwörung des *Volks* als einheitlicher und integraler politischer Körper beispielsweise ist nicht mit den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts untergegangen. Die Ästhetisierung des Volkskörpers bleibt ein wesentliches Element des politisch Imaginären etwa auch in den »westlichen Demokratien« der Gegenwart. Imaginationen des Volks und seiner Einheit gibt es in nicht geringer Zahl: Solange das Volk gemäß Verfassung als politischer Souverän benannt bleibt, fehlt es nicht an Beschwörungen seiner Verfasstheit, seines Willens oder seiner Grenzen durch alle möglichen politischen Akteure und Beobachter, seien es Präsidenten oder Monarchen, Regierungen oder Regierungsgegner, Theoretiker oder Journalisten. In diesem Sinn ist »das Volk« alles andere als das Subjekt des politischen Imaginären, sondern vielmehr sein zentraler Gegenstand: Das ist ein wesentlicher Unterschied, der eine kritische Analyse ermöglicht (während die Behauptung der Identität beider Pole eine latent totalitäre Dimension besäße). Statt die metaphysische Suggestion einer kollektiven Einheit selbst vorzunehmen, kann dann nach der Art und Weise gefragt werden, *wie* Vorstellungen des politisch Imaginären medial suggeriert werden – und von wem und in welchem Interesse.

Politische Fotografien stellen hier ein reizvolles Medium dar, insofern sie politische Bilder machtvoll inszenieren und politische Imaginationen suggerieren können. Die Abbildung zeigt einen Wahlkampfauftritt von Barack Obama am 18. Oktober 2008 in St. Louis, Missouri: Bis zur Wahl am 4. November sind es nur noch wenige Wochen. Die Fotografie zeigt allerdings wesentlich mehr als nur einen Wahlkampfauftritt: Zu sehen ist die Begegnung eines einzelnen Individuums – des Kandidaten – mit einer kaum zu überblickenden, sogar über den Bildrand hinausreichenden Masse. Der Kandidat streckt, wie zur Begrüßung oder zum Abschied, seine rechte Hand aus, die linke lässt er lässig herunterhängen. Die Menge scheint diese Geste zu wiederholen, die meisten Menschen mit beiden Händen, recht oft mit einem hochgehaltenen Fotoapparat oder *Smartphone*. Die Menschenmasse zeigt sich in dieser einheitlichen Geste verblüffend uniform und vereinigt.



**1** Barack Obama am 18. Oktober 2008 in St. Louis, Missouri<sup>85</sup>

Das Bild zeigt, mit anderen Worten, etwas ganz anderes als einen Wahlkampfauftritt: Es visualisiert die theatrale Inszenierung eines Kollektivs, eines Volks im Moment seiner Vereinigung. »Wieviele Körper sehen wir? Unzählige? Oder nur einen Kompositkörper? We Are One?«,<sup>86</sup> kommentiert Ulrich Haltern die Fotografie in diesem Sinn in seiner Studie über *Obamas politischer Körper*. Es erscheint in der Tat suggestiv, die Komposition der Fotografie – und damit zugleich auch der politischen Imagination, die durch sie suggeriert scheint – in eine Traditionslinie mit der berühmten Ikonografie des politischen Kompositkörpers zu rücken, wie er etwa prominent in dem Titelkupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* ins Bild gesetzt wird. Das Bild würde dann wesentlich eine (letztlich notwendigerweise in einem Raum des Imaginären denkbare) Einheit des Volks visuell in Szene setzen und gewissermaßen zum Trägermedium für die politische Imagination eines einheitlichen ›Volkskörpers‹. In dieser Perspektive inszeniert das Bild den politischen Körper des amerikanischen Volks als vereinigten, integralen Körper, als den »›mystischen‹ Körper der USA, so wie er von Obama konzipiert und dem amerikanischen Volk als Glaubensinhalt angetragen wird«.<sup>87</sup>

**85** Abbildung aus: Haltern, *Obamas politischer Körper* (wie Anm. 52), S. 11.

**86** Ebd., S. 6.

**87** Ebd., S. 35.

Auf visueller Ebene wird dieses Signifikat der integralen Einheit eines ›Volkskörpers‹ durch die erstaunliche Uniformität der im Bild sichtbaren Menschen dargestellt. Die von nahezu allen auf dem Bild geteilte gemeinsame Gestik suggeriert so etwas wie einen gemeinsamen Willen des Kollektivs: In dieser Uniformierung kann die hier zutage tretende Ästhetisierung des Politischen geradezu unheimlich wirken (so dass man beinahe denken könnte, Leni Riefenstahl persönlich hätte die Choreographie des Wahlkampfauftritts inszeniert und sich um die visuelle Darstellung desselben gekümmert). »Obama konzipiert den individuellen Körper als Teil des großen Körpers der politischen Gemeinschaft«,<sup>88</sup> kommentiert Haltern. Diese Bewegung der Inklusion des individuellen in einen kollektiven Körper kann man durchaus auf der Fotografie vom Oktober 2008 in St. Louis abgebildet finden: Nicht nur die zahllosen namenlosen Menschen vor der Bühne scheinen für einen Moment zu einem Kollektiv vereinigt, sondern auch der Präsidentschaftskandidat auf der Bühne reiht sich durch die gleiche Gestik, Körperhaltung und Kleidung nahtlos in die visuelle Suggestion eines Kompositkörpers ein. Das entspricht dem genuin demokratischen Imperativ einer grundsätzlichen Gleichheit aller Staatsbürger, der auch – und gerade – die politischen Repräsentanten und leitenden Politiker einschließt,<sup>89</sup> und lässt sich auf die konkrete politische Botschaft jedes Wahlkampfs (nicht nur) in den USA übertragen: Der Kandidat verspricht eine gerechtere Repräsentation des Willens der Mehrheit und folglich – endlich – eine bessere Politik in Washington. Die in der Menschenmasse hochgehaltenen Schilder mit der Aufschrift »Change We Need« – 2008 der offizielle Wahlkampfslogan Obamas – bringen den Wunsch nach einem »grundlegenden Neuanfang in Washington«<sup>90</sup> zum Ausdruck. »Change« bedeutete hier nicht nur einen grundsätzlichen politischen Richtungswechsel,

<sup>88</sup> Ebd., S. 38.

<sup>89</sup> Carl Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], 10. Aufl., Berlin 2010, S. 235: »Herrschaft oder Regierung darf in der Demokratie nicht auf einer Ungleichheit beruhen, also nicht auf einer Überlegenheit der Herrschenden oder Regierenden, nicht darauf, daß die Regierenden etwas qualitativ Besseres sind als die Regierten. Sie müssen ihrer Substanz nach in der demokratischen Gleichheit und Homogenität verbleiben.«

<sup>90</sup> Matthias Warstat, »Obamas Körper. Performative Aspekte politischer Rhetorik«, in: Jürgen Weibler (Hg.), *Barack Obama und die Macht der Worte*, Wiesbaden 2010, S. 173–189, hier: S. 173.

sondern angesichts von Obamas im Wahlkampf fortlaufend thematisierter ethnischer Zugehörigkeit zugleich auch das Versprechen einer gerechteren Repräsentation und politischen Teilhabe ethnischer Minderheiten an der US-Politik.<sup>91</sup>

Neben dieser Ästhetisierung eines kollektiven Körpers (die mit politischen Idealen der Demokratie und ihrem Imperativ der Gleichheit assoziierbar bleibt) stellt die Fotografie allerdings auch die Rolle des Präsidentschaftskandidaten als politischem Anführer heraus, wobei diese Hervorhebung möglicherweise nicht unwe sentlich verantwortlich für den latent totalitären Gesamteindruck der Aufnahme ist. Wie Eisenspäne auf eine Magnettadel sind die Blicke aller sichtbaren Menschen direkt auf Obama ausgerichtet. Diese Blickanordnung mag angesichts der Rede eines Präsidentschaftskandidaten wenig überraschend sein, allerdings rückt das Medium Fotografie sie ein Stück weit aus ihrem pragmatischen Kontext (die Schwarz-Weiß-Aufnahme hebt insbesondere die graphische Struktur und Uniformität der Menge hervor). Dadurch klingt abermals das Titelkupfer von Hobbes' *Leviathan* an, in dem die Köpfe aller Untertanen im »Moment der Gründung des Staatswesens«<sup>92</sup> auf den Souverän ausgerichtet erscheinen. Dass die Inszenierung des Wahlkampfauftritts die politische Rolle des Kandidaten hervorhebt, kann ebenfalls nicht überraschen: Vor diesem Hintergrund kann die Geste Obamas – das Winken in Richtung der Masse –, die von den versammelten Menschen tausendfach wiederholt wird, durchaus nicht nur als einfacher Gruß, sondern auch als ein Akt der Verzauberung verstanden werden: Allein die physische Präsenz des Kandidaten und seine Geste scheinen eine unendliche Reihe von Menschen auf magische Art und Weise in eine politische *Einheit* zu verwandeln. Der Slogan »Change we

**91** Vgl. ebd., S. 178: »Obama stand für einen Politikwechsel, für eine personelle Erneuerung der herrschenden ›Kaste‹ in Washington und für einen partnerschaftlicheren Zugang Amerikas zur Weltpolitik – aber vor alledem stand er für die politische Teilhabe von rund 45 Millionen farbigen US-Bürgern am höchsten Amt der Republik. Diese brisante und elementare Komponente des Wahlkampfs kam auf allen öffentlichen Versammlungen, in allen Werbespots und Medienevents zur Geltung, noch bevor der Kandidat eine Forderung formuliert oder einen Satz ins Mikrofon gesagt hatte.«

**92** Friedrich Balke, »Tumulto. Regime des Bildes in Hobbes' *Leviathan*«, in: Jean-Baptiste Joly, Cornelia Vismann, Thomas Weitin (Hg.), *Bildregime des Rechts*, Stuttgart 2007, S. 62–82, hier: S. 74.

need« kann in diesem Sinn auch als Forderung nach einer quasi-religiösen Verwandlung und Umwandlung der einzelnen Individuen in Teile eines Ganzen (eines »We«) interpretiert werden. In dieser Perspektive erscheint der Präsidentschaftskandidat als ein ›charismatischer‹ Politiker, der die Masse durch seine Worte und Gesten zu verzaubern versteht, und als ein »symbolische[r] Punkt«:<sup>93</sup> als eine *Verkörperung* der kollektiven Einheit in der individuellen Person des politischen Anführers. Die Vorstellung einer derartigen symbolischen Verkörperung stellt eine Wiederaufnahme monarchistischer Repräsentationsideale im Kontext einer grundsätzlich demokratisch organisierten Politik dar, insofern hier ein einzelner Mensch die politische Repräsentation der Nation übernimmt.<sup>94</sup>

Die Fotografie des Wahlkampfauftritts von Barack Obama in St. Louis setzt somit nicht eine spezifische und eindeutig zuzuordnende politische Symbolik in Szene. Ikonografische Motive des politisch Imaginären werden aufgerufen und suggeriert, aber ein Überschuss an Bedeutung verhindert jede semiotische und ideologische Festlegung. Die Pluralität des Sinns – und mit ihm zugleich die Pluralität des politisch Imaginären – ist mit diesen möglichen Perspektiven auf eine Fotografie freilich noch keineswegs ausgeschöpft. In der Fotografie manifestiert sich sichtbar eine Perspektive, die das *image* eines charismatischen Präsidentschaftskandidaten illustrieren möchte – und die entsprechend von seiner PR-Abteilung hergestellt und verbreitet wurde. In den (demokratischen) Gesellschaften der Moderne kann allerdings keine noch so geschickte PR die bildliche oder textuelle Darstellung eines Politikers oder gar die imaginäre Bildlichkeit des Politischen jemals kontrollieren. Zusätzlich zu diesen *images* bringen andere PR-Abteilungen alternative und Gegen-*images* hervor, und wo es unabhängigen Journalismus und wissenschaftliche Beobachter

<sup>93</sup> Haltern, *Obamas politischer Körper* (wie Anm. 52), S. 38.

<sup>94</sup> Vgl. Schmitt, *Verfassungslehre* (wie Anm. 89), S. 205: »Die absolute Monarchie ist in Wahrheit nur absolute Repräsentation und beruht auf dem Gedanken, daß die politische Einheit erst durch Repräsentation, durch Darstellung, bewirkt wird. Der Satz ›L'Etat c'est moi‹ bedeutet: ich allein repräsentiere die politische Einheit der Nation«; Manow, *Im Schatten des Königs* (wie Anm. 49), S. 135: »Es überrascht [...] nicht, daß im 19. und 20. Jahrhundert versucht wird, monarchistische Repräsentationstheorien (›Rex est populus‹) wiederzubeleben. Der Führer, so heißt es nun, ›ist kein Mann, sondern ein Volk (n'est pas un homme, c'est un peuple)‹.«

gibt, entwerfen auch diese Texte, Interpretationen, Bilder und Imaginationen. Dass das politisch Imaginäre *eine* soziale ›Einheit‹ konstituiert, die sich zudem auch noch in Bildern und Texten eindeutig ablesbar widergespiegelt finden soll, kann unter diesen Umständen nicht behauptet werden. Das politische Imaginäre manifestiert sich nicht *in* einem Text oder einem Bild, sondern in einem davon angestoßenen Assoziationsraum: So wie politische Körper grundsätzlich nicht ästhetisch repräsentiert werden können, kann das politische Imaginäre niemals mit einem konkreten Bild oder Text oder auch nur deren symbolischer Bedeutung identifiziert werden. In diesem Sinn betont bereits Wolfgang Iser die radikale »Möglichkeitsvielfalt«<sup>95</sup> des Imaginären, die sich nicht einmal durch den Gegensatz zu einer ›Wirklichkeit‹ begrenzen ließe, insofern »Möglichkeiten sich aus dem, was ist, nicht ableiten lassen«.<sup>96</sup> Der Versuch, das politische Imaginäre auf eine spezifische soziale Funktion festzulegen – also auf die hochgradig problematische Konstruktion einer kollektiven Identität –, wird so weder der politischen und medialen Situation der modernen Gesellschaften noch der Struktur des Imaginären gerecht. Um ein traditionsreiches Bild aufzugreifen: Das politische Imaginäre ist alles andere als ein Spiegel, in dem sich ein kollektives Subjekt selbst betrachten könnte. Es handelt sich eher um eine Vielzahl von zerbrochenen Spiegelfragmenten, die – aus einer bestimmten Perspektive betrachtet – für einen Moment die Illusion eines erkennbaren Bildes vermitteln können. Im nächsten Moment zeigt sich dann jedoch wieder ein gänzlich anderes Bild, oder auch gar keines.

## ABBILDUNGSNACHWEISE

1 Callie Shell, Aurora Photos

<sup>95</sup> Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre* (wie Anm. 22), S. 411.

<sup>96</sup> Ebd., S. 404.