

*Felix Trautmann*

## Die Fortdauer des Politisch-Imaginären: Das Symbolische der Macht und die Phantasmen gesellschaftlicher Einheit nach Claude Lefort

Das treffliche deutsche Wort Einbildungskraft bedeutet eigentlich die Kraft der Ineinsbildung, auf welcher in der That alle Schöpfung beruht.

*F. W. J. Schelling<sup>1</sup>*

Pour dépasser une doctrine, il faut d'abord être parvenue à son niveau et expliquer mieux qu'elle ce qu'elle explique.

*M. Merleau-Ponty<sup>2</sup>*

Die demokratische Ordnung der Moderne eröffnet eine radikal neue Konfiguration der Macht. Im Moment, da die politische Macht von allen ausgeht, erscheint die Gesellschaft nicht mehr als inkorporierbare oder in sich geschlossene Repräsentation. Folgt man den Arbeiten Claude Leforts, so muss sich politische Macht spätestens seit den gesellschaftlichen Umbrüchen Ende des 18. Jahrhunderts im Symbolischen allererst erweisen. In der Folge dieser historischen ‚Desinkorporierung‘ (Lefort) der Macht vermögen weder Staat noch irgendein Herrscher, die Gesellschaft umfassend oder dauerhaft zu repräsentieren. Mit der Absetzung des monarchischen und politisch-theologischen Machttypus löst sich auch jene Instanz auf, die zuvor noch als eine die Gesellschaft transzendierende Totalität legitimatorische Wirkung erzeugte. Politische Macht ergibt sich nurmehr, indem die Herrschenden nicht mehr als enthobener Teil der Gesellschaft erscheinen, und zugleich muss sich jedes Machtpostulat in Form symbolischer Repräsentation legitimieren können, um zu bestehen. Die historisch je spezifische Konstellation der Macht ergibt sich dabei aus der konfliktuellen Repräsentation der gesellschaftlichen Verhältnisse. Lefort hat dies als eine ursprüngliche, konstitutive und interne Teilung (*division*) der Gesellschaft gefasst. Diese wird zur Grundfigur seines Denkens des Staats, der Demokratie und der Macht. Sie besagt zunächst nur, dass die Seinsweise oder Praxis der Gesellschaft nie mit ihrer symbolischen Repräsentation in ein konsistentes, kongruentes oder selbsttransparentes Verhältnis, kurz, dass sie nie In-Eins mit sich fällt. Anders gesagt, Gesellschaft erscheint nur, indem sie sich selbst fehlt.

<sup>1</sup> Schelling 1985 [1802/1803], S. 214.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty 1996, S. 348.

Mit dieser von Lefort auch als Selbstdifferenz beschriebenen Teilung der Gesellschaft eröffnet sich der gesellschaftliche Raum als Feld politischer Macht im modernen Sinne. Keiner vermag die Symbolizität der Macht einfach aufzuheben oder zu umgehen, da die ursprüngliche Teilung der Gesellschaft noch in jede Konstruktion und Fiktion gesellschaftlicher Einheit eingeht. Zugleich wird aus dieser Perspektive jede Rede von der vereinten und ungeteilten Gesellschaft verdächtig, genauer noch: ideologieverdächtig. Dabei bringt die Teilung selbst dieses Begehren nach Einheit und damit eine latent phantasmatische Struktur im modernen Begriff des Politischen allererst zum Vorschein. Staat und Gesellschaft in einer nochmaligen Einheit beider zu fassen, stellt dabei eine Versuchung dar, von der kein Machtpostulat frei ist. Anstatt die Frage danach, was die geteilte Gesellschaft zusammenhält, aus einer bereits staatszentristischen oder gar staatstragenden Perspektive zu stellen, eröffnet Lefort eine Sicht, die ihren Ausgang vielmehr von der symbolischen Konfiguration der Macht nimmt. Sein Denken siedelt sich damit jenseits all jener Staatstheorien an, die noch versucht sind, die Differenz von Gesellschaft und Staat entweder – durch die Totalisierung des Organisationsprinzips – im Staat oder – durch Auflösung und Zerstörung des Staates – in der Gesellschaft aufzuheben. In der Moderne erscheint der Staat ihm zufolge nicht mehr als das inkorporierende Prinzip gesellschaftlicher Ordnung, sondern durch die bürgerlichen Revolutionen von der Quelle politischer Macht entkoppelt. Die Gesellschaft ist vielmehr ‚gegen den Staat‘ gerichtet und steht damit in einem konstitutiv antagonistischen Verhältnis zu ihm.<sup>3</sup> Vor diesem Hintergrund kann die Frage der Macht als die des Symbolischen neu gestellt werden. Zwar gehört der Begriff des Symbolischen selbst zunächst nicht dem traditionellen Register politischer Philosophie an, doch die Rede von der symbolischen Ordnung der Gesellschaft sowie dem Symbolischen der Macht trägt der Einsicht Rechnung, dass die Gesellschaft erst in und durch den internen Streit um die politische Macht erscheint und sie folglich von ihrer symbolischen Matrix sowie ihren symbolischen Praktiken her beschrieben werden muss. Jeder externe Blick auf Gesellschaft muss verleugnen, dass er selbst gesellschaftlich bedingt ist. Dagegen verweist die Rede vom Symbolischen darauf, dass jede Bezugnahme auf Gesellschaft erst durch die Unmöglichkeit des absoluten Überblicks möglich wird.<sup>4</sup>

3 Lefort selbst knüpft darin an *Pierre Clastres'* Rede von der ‚Gesellschaft gegen den Staat (*la société contre l'État*)‘ an, die dieser kritisch gegen das staats- und eurozentristische Denken der politischen Anthropologie angeführt hat – ohne jedoch darin die Versöhnung der Gesellschaft durch die Abschaffung des Staates zu beschwören. Vgl. dazu den Beitrag von *Raf Geenens* in diesem Band sowie *Lefort* 1975, S. 186f.; im Anschluss an Clastres und Lefort auch *Abensour* 2004.

4 Lefort nimmt hierbei die Frage von *Marcel Mauss* und *Claude Lévi-Strauss* auf: „Unter welchen Bedingungen ist eine Gesellschaft möglich?“ (*Lefort* 1978, S. 16). Auch *Maurice Merleau-Ponty*,

Mitunter am prominentesten wird das Denken des Symbolischen und eines konstitutiven Mangels in jeder symbolischen Ordnung bei *Jacques Lacan*. Auch wenn Lefort bei weitem nicht innerhalb der Grenzen dieses Denkens verweilt, so scheint die durch Lacan geprägte Trias des Realen, Symbolischen und Imaginären auch in der politischen Philosophie Leforts widerzuhallen. Dennoch bleibt die ‚demokratische Revolution‘ (*Tocqueville*) das Gravitationszentrum des Denkens Leforts, denn in ihr und durch sie wird das Symbolische der Macht allererst bewusst, so dass sich die Anhaltspunkte letzter Gründe oder Gewissheiten auflösen. Was Lefort mit der Psychoanalyse Lacans teilt, ist das kritische Gespür für die phantasmatische Wiederkehr oder Fortdauer des Glaubens an letzte Determinanten.<sup>5</sup> Als Phantasmen werden dabei all jene Vorstellung begriffen, welche den unendlichen, aber produktiven Mangel, den Lefort als ursprüngliche Teilung der Gesellschaft beschreibt, abzuwehren suchen. Lefort und Lacan nehmen diesen Mangel dagegen zum Ausgangspunkt eines Denkens des Anderen in jeder Ordnung. Innerhalb beider Logiken ist es unmöglich, diese Stelle des Anderen zu besetzen, ohne in die Falle falscher, totaler und im politischen Sinne totalitärer Repräsentationen oder Identifikationen zu gelangen.

Vor dem Hintergrund dieser Annahme gilt es zu erläutern, inwiefern durch die gesellschaftliche Selbstbefreiung ein neues Selbstverständnis der Gesellschaft zu Bewusstsein kommt, durch das politische Macht im unabschließbaren Raum des Symbolischen erscheint und in dessen Folge die Inkorporation des Gesellschaftskörpers in der Person eines Herrschers ausbleibt. Umgekehrt erhält sich diese Idee der inkorporierten Einheit als Bild und damit auf phantasmatische Weise auch dann noch, wenn die Köpfe der Monarchen bereits gerollt sind. Leforts Analysen der Ideologie und der totalitären Politik zeigen, auf welche Weise Figuren der Einheit, etwa im Bild des geeinten Volks, fort dauern. Auf diese Weise erscheint in jeder symbolischen Konfiguration der Macht auch ein Imaginäres, das potenziell ideologische Züge annehmen kann. Als Ideologie können hierbei zunächst jene praktisch

---

dessen Schüler Lefort bereits zu Schulzeiten war, richtet sich gegen eine Unterbelichtung des Symbolischen. Alle verbindet dabei gewissermaßen die Kritik einer szientifischen oder systemtheoretischen Verfügung über das, worauf das Symbolische immer nur als ein ihm Abwesendes verweist. Die ‚totale soziale Tatsache‘ (Mauss) oder das ‚Fleisch des Sozialen‘ (Merleau-Ponty) können nur durch die Anerkennung eines radikal unverfügbaren Moments lesbar gemacht werden.

5 Doch bedeutet diese Verbindung indes nicht, dass die jeweiligen Erklärungsmuster einfach übertragbar sind, wie Lefort betont: „I have never wanted to extract explanatory schemas from psychoanalysis“ (Lefort 1975, S. 191). Auch wenn die Vermutung eines „heimlichen Lacanianismus“ (Marchart 2010, S. 140) nahe liegt, so gilt es dennoch die Vielzahl der Quellen in Leforts Denken des Symbolischen zu erhellen. Zum Verhältnis zu Lacan vgl. Lefort 1983b, S. 42. Das Symbolische denkt Lacan zusammen mit dem Imaginären und Realen als unauflösbare Triade. Vgl. etwa Lacan 2006, S. 11ff. sowie das spätere *Séminaire XXII* der Jahre 1974–75. Zum Begriff des Phantasmas vgl. Lacans *Séminaire IV* über die Objektbeziehung.

wirksamen Vorstellungen verstanden werden, die sowohl den konfliktuellen als auch den differenziellen Charakter gesellschaftlicher Machtverhältnisse verkennen oder verleugnen. Dieser imaginäre Pol der Macht zeigt sich jedoch nicht nur in der und als Ideologie der ungeteilten Gesellschaft. Zugleich kann im Imaginären jenes Moment beschrieben werden, das im Symbolischen der Macht auf das ihr Unverfügbare, den unmöglichen Überblick und damit auf das unbesetzbare Außen der Gesellschaft verweist. Die Annahme einer Fortdauer dieses politischen Imaginären soll vor dem Hintergrund dieses Doppelcharakters überprüft werden. Dass die Kritik phantasmatischer Einheitsvorstellungen nicht ohne die Anerkennung dieser Ambivalenz des Imaginären auskommt, soll hierzu entlang der politischen Konstellation des Realen, Symbolischen und Imaginären bei Lefort beschrieben werden. Wie sich daran anschließend eine Kritik von Einheitsphantasmen und der ideologischen Verkennung des Symbolischen formulieren lässt, wird in einem weiteren Schritt verhandelt. Der Staat erscheint dabei im Lichte von Leforts demokratie- und gesellschaftstheoretischen Überlegungen als Austragungsort oder Bühne des Politischen.

### 1. Die Verkörperung des Einen und die Kritik der Alleinherrschaft

Woher stammt historisch gesehen das Wissen um die symbolische Konfiguration der Macht? Da erst ein solches Wissen oder auch Bewusstsein die Möglichkeit des Umsturzes einer Ordnung denkbar macht, muss es in gewisser Weise älter sein als die demokratische Revolution. Was Ende des 18. Jahrhunderts offen Raum greift, kann ideengeschichtlich weiter zurückverfolgt werden. Lefort findet erste Anhaltspunkte hierfür vor allem im politischen Denken der Neuzeit. Insbesondere in den Schriften *Niccolò Machiavellis* und *Étienne de La Boéties* wird deutlich, dass es bereits im 16. Jahrhundert ein kritisches und subversives Wissen um die symbolische Dimension von Machtkonfigurationen gibt. So beschreibt La Boétie die Macht des Alleinherrschers zunächst anhand der freiwilligen Unterwerfung der Menschen, die diesem seine Macht allererst einräumen, indem sie nicht etwa durch Gewalt gezwungen werden, sondern mittels verschiedener Anrufungs- und Unterwerfungspraktiken den Monarchen mit dem Pol absoluter Macht – der als Name-des-Einen (*nom d’Un*) bezeichnet wird – identifizieren. Noch vor La Boétie erkennt auch Machiavelli, dass der Fürst seine Autorität gerade durch den strategischen und distanzierten Umgang mit der in seine Person projizierten Macht gewinnt: „Machiavelli beobachtete, dass der Fürst es verstehen musste, sich von den Bildern zu lösen, welche seine Untertanen auf ihn als Person projizierten, und

er [i. e. Machiavelli] verband seine Autorität mit dem *Namen des Fürsten*.<sup>6</sup> Beide eröffnen ein Register politischer Macht, das über die Verführungskraft eines Monarchen oder die Idee einer der absoluten Macht zugrunde liegenden, physischen Kraft hinausweist. Als ‚Name‘ – des Fürsten oder des Einen – begreifen beide eine eigentümliche Dimension, die eine Verbindung zwischen dem Pol absoluter Macht und dem Eigennamen des Monarchen herstellt – oder, mehr noch: die zwischen beiden herrschende Bindungskraft selbst darstellt.

So sehr Leforts Denken sich von der demokratischen Revolution her begreift, so ist seine anfängliche Bestimmung der Demokratie selbst zunächst nicht unabhängig von den Repräsentationsweisen und inszenatorischen Mitteln monarchischer Macht zu verstehen. Bereits das politisch-theologische Denken besitzt ein Bewusstsein für die vielseitigen Stabilisierungsmechanismen monarchischer Macht. Macht wird darin von einem Ort her zu bestimmen versucht, der dem gesellschaftlichen Zugriff völlig entzogen ist, jedoch mit der Person des Herrschers ineins fällt. Der Monarch täuscht dabei nicht einfach die Beherrschten hinsichtlich der Existenz eines solchen Ortes, den er autoritär für sich behauptet, sondern, so etwa die Pointe Machiavellis, der Alleinherrscher muss auch selbst seine Autorität an diesem Ort imaginieren. Dadurch bleibt die monarchische Macht, wie auch La Boétie schreibt, von den Projektionen der Einzelnen abhängig. Machiavelli leitet daraus die zentrale Aufgabe des Fürsten ab, sich selbst als das Bild zu bestätigen, das sich das Volk von ihm macht, und damit selbst den ‚Namen des Fürsten‘ zu tragen, den das Volk mit seiner Autorität verbindet. Der Fürst nimmt sich dadurch „als die Identität wahr, ohne die der Körper der Gesellschaft zerfiel“.<sup>7</sup> Doch zugleich „lernt der Fürst, dass er sich nicht mit dem Bild, welches die Herrschenden oder die Beherrschten von ihm entwerfen, identifizieren kann, ohne sich selbst aufzugeben“.<sup>8</sup> Mehr noch: die Einbildung des Herrschers, „das in Wirklichkeit unbesetzbare Außen zu besetzen“<sup>9</sup>, käme indes einem tatsächlichen Machtverlust gleich.

Der Monarch regiert insofern nur dann einigermaßen gesichert, wenn es ihm gelingt, „eine Zeit außerhalb der Zeit zu beherrschen“<sup>10</sup> und sich zugleich als „Vermittlerfigur zwischen den Menschen und den Göttern“<sup>11</sup> zu behaupten. Alle Institutionen repräsentieren ihn und sind zugleich Verweis auf seine unendliche Unerreichbarkeit durch die Gesellschaft. Auf diese Weise steht der Körper des Monarchen für die Einheit der Gesellschaft ein, die er auch selbst nicht erreichen kann.

6 Lefort 1983b, S. 42 (Übers. *Andreas Wagner*).

7 Lefort 1986a, S. 434 (Übersetzung nach *Wagner* 2010, S. 128).

8 Ebd.

9 Lefort/Gauchet 1990, S. 102.

10 Lefort 1999, S. 59.

11 Lefort 1990b, S. 292.

Seine Macht, sein Name, verweist auf einen außerweltlichen Pol, der die Einheit des Reichs in seiner Person, in der Gestalt des monarchischen Körpers, repräsentiert und garantiert.<sup>12</sup> Lefort ist davon überzeugt, dass es dieses „Bild des Körpers ist, das der Glaube an das Eine stützt“.<sup>13</sup> Die Macht des Alleinherrschers als ‚Alleiner‘ (*d’Un seul*) stammt dabei von der freiwilligen Unterwerfung der Einzelnen sowie des Monarchen unter den Namen-des-Einen. Die absolute Macht verkörpert sich in ihm, indem er der Gesellschaft seinen und zugleich ihren Körper gibt.<sup>14</sup> Die Inkorporation der Gesellschaft im Körper des Alleinherrschers beschreibt La Boétie in diesem Sinne als einen Prozess, in dem die Einzelnen dem Phantasma eines Einheitskörpers verfallen, dessen Glieder sie schließlich selber sind. Seine zentrale Frage zielt auf die Gründe für die freiwillige Knechtschaft derer, die durch den Namen von, wie er schreibt, *allein* Einem (*le nom seul d’Un*) oder durch den bloßen *Namen* des Einen (*le seul nom d’Un*) von dessen Macht entzückt sind.<sup>15</sup> Diese Frage La Boéties, die in der noch undifferenzierten Relation von Realem, Symbolischem und Imaginärem zunächst unmöglich zu stellen scheint, zielt mitten ins Zentrum der monarchischen Konfiguration der Macht. Sie zersetzt sie regelrecht, indem sie die imaginäre Existenzform des Einen sowie deren Konsequenzen für die symbolische Ordnung der Gesellschaft andeutet, ohne sich dabei selbst der Gesellschaft zu entheben. La Boétie eröffnet die Möglichkeit, die Destruktion des Einen ausgehend von jenen zu denken, die ihn allererst errichtet haben. Bereits in der bloßen Rede vom *Namen* des Einen, liegt die erste Desillusionierung angesichts seines unmöglichen *Eins-Seins*. Der Name-des-Einen ist nicht der Eigenname des Monarchen, denn der sterbliche Körper des Monarchen ist niemals der Eine, der in der Einheit imaginiert und inkorporiert wird, wie etwa auch die Rede von den ‚zwei Körpern des Königs‘ (*Kantorowicz*) deutlich macht. La Boétie, dessen *Discours sur la servitude volontaire* auch den sinnhaften Zweititel *Contr’Un* trägt, deutet die Differenz oder Entzweiung von Eigennamen und Namen-des-Einen bereits an und fragt nach der Möglichkeit, sich von der Vereinnahmung durch den

12 Lefort zufolge erkennt Machiavelli dies, wenn er schreibt, dass der Fürst nicht außerhalb der Gesellschaft steht und, mehr noch, der Glaube an die eigene enthobene Stellung, von der aus er die Gesellschaft zu überblicken meint, seine Macht eher in Gefahr bringt. Der Fürst muss dies sich selbst gegenüber verleugnen und seine eigene Machtstellung in ein imaginäres Außen projizieren: „In uncovering the illusion of the overview, which gives the interpreter his power, I am led to understand what Machiavelli says of the Prince who, blinded by his position of power, conceals from himself the fact that power is engendered in the division of the social and that he himself is caught in this division“ (*Lefort* 1975, S. 190).

13 *Lefort* 1998b, S. 33.

14 Dass Lefort dabei eher selten auf die Theorien von *Thomas Hobbes* eingeht, verwundert etwas, bedenkt man seinen diesbezüglich vergleichbaren Punkt: „For it is the unity of the presenter, not the unity of the represented, that maketh the person one“ (*Hobbes* 1996 [1651], S. 109).

15 *La Boétie* 2002 [1549/74], S. 129.

Namen-des-Einen frei zu machen. Eine solche Befreiung liegt selbst bereits in der einfachen Rede von ihr – oder wie Lefort andeutet: „Aber muss man nicht, um den Zauber zu kennen, bereits von ihm befreit sein?“<sup>16</sup> Indem die monarchische Macht nicht allein auf sichtbaren Strukturen, sondern auf einem den Einzelnen unverfügbaren und durch sie dennoch begehrten Imaginären beruht, ist sie in sich stabil. Die Bedingungen ihrer Infragestellung sind dieser Logik zufolge in der Quelle der Macht selbst angelegt. Denn die Macht des Monarchen gewinnt sich allererst, indem dieser selbst nicht mit dem Namen-des-Einen identisch ist. Von dieser Nicht-Identität, die ihn bedroht und zugleich ermöglicht, bleibt der Alleinherrscher abhängig. Die Instabilität der monarchischen Herrschaft bricht insofern, wenn auch nur stellenweise, lange vor der demokratischen Revolution auf.<sup>17</sup> Die Sprengkraft der Frage La Boéties – weshalb die Menschen den Alleinherrscher dulden und unterstützen, auch wenn er „nicht mehr Macht [hat], als alle anderen ihm einräumen“<sup>18</sup> – muss sich folglich erst noch Raum verschaffen.

## 2. Die Macht von allen und niemandem: das Reale der sozialen Teilung

Vor dem Hintergrund des korporalen Gesellschaftstypus, der auf der Vereinigung des Gesellschaftskörpers im Namen-des-Einen aufbaut, kann nun auch Leforts Verständnis der modernen Gesellschaft und deren Verhältnis zum modernen Staatstypus besser erläutert werden. Mit der demokratischen Revolution, so der permanente Rekurs, fällt dieser politische Körper auseinander und, mehr noch, auf sich selbst zurück: „Die demokratische Revolution – zuvor lange unterirdisch – explodiert, als der Körper des Königs zerstört wird, als das Haupt des politischen Körpers (*corps politique*) fällt und als sich, im selben Zug, die Korporalität des Sozialen auflöst.“<sup>19</sup> In der Gesellschaft *sans corps* verändert sich damit nicht nur das Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft, sondern die gesellschaftliche Pluralität wird selbst zur Bedingung und Grundlage aller Politik.<sup>20</sup> Die Transformation der

<sup>16</sup> Lefort 2002, S. 279 (Übers. Andreas Wagner).

<sup>17</sup> Die Einbildungskraft ist darin, wie Lefort schreibt, selbst der Ausgangspunkt für einen solchen Umbruch, da diese erlaubt, sich als Teil der Politik vorzustellen und die Erfahrung demokratischer Teilhabe vor ihrer Verwirklichung zu machen: „Dieses Vermögen, sich das politische Spiel vorzustellen ist es, das die demokratische Erfahrung ein Stück weit charakterisiert.“ (Lefort 1989, S. 618) In der monarchischen Herrschaft vermag sich der Einzelne nicht einmal als virtueller Akteur der Politik vorzustellen: „Dort mangelt es am Vermögen, das Spiel der Akteure einzuschätzen und so, vermittels der Einbildungskraft, selbst ein virtueller Akteur zu sein.“ (ebd.).

<sup>18</sup> La Boétie 1968 [1549/1574], S. 32.

<sup>19</sup> Lefort 1981, S. 172.

<sup>20</sup> Das entscheidende Ereignis diesbezüglich ist für Lefort die Deklaration der universellen Menschenrechte, die den Einzelnen als unverbrüchliche Einheit erscheinen lassen. Doch diese besitzt er nicht

Souveränität geschieht dabei jedoch nicht einfach dadurch, dass die Macht vom Alleinherrscher an die Vielen übergeben wird – als wäre sie ‚etwas‘, das wie ein Stab weitergegeben werden könnte. Die Macht des Volkes stellt vielmehr einen neuen Machttypus dar, der durch das Fehlen einer alle Teile inkorporierenden und transzendierenden Totalität gekennzeichnet ist. Dies erzeugt auch hinsichtlich des Staates ein anderes Paradox als das der monarchischen Macht. War die Macht des Alleinherrschers nie eins mit sich, so erscheint die Macht aller bei Lefort auch nicht einfach als Summe von Einzelmächten. Vielmehr gehört die Macht, die vom Volke ausgeht, zugleich allen und niemandem. Nicht mehr dem Einen, dem großen Anderen, unterworfen zu sein, heißt zugleich, überhaupt keinem anderen, das heißt, in letzter Konsequenz, niemandem unterworfen zu sein und sich niemandem zu unterwerfen – das ist die Losung der Freiheit innerhalb der neuen Volkssouveränität. Bei *Tocqueville* findet Lefort diesen Gedanken formuliert:

„Was er [i. e. Tocqueville] zu bedenken gibt, ist das sonderbare Hinundhergleiten, das sich zwischen folgenden Formeln ergibt: ‚sich niemandem hingeben‘ – der Formel der Freiheit selbst – ‚sich etwas verschreiben, das einem gleicht‘ sowie ‚sich wieder an eine Macht anketten, die in dem Sinne unpersönlich und unbegrenzt ist, dass sie nicht mehr die des ›großen Anderen‹ ist.“<sup>21</sup>

Die Demokratie verbindet folglich genau diese beiden auf den ersten Blick widersprüchlichen Prinzipien: „Zum einen, dass die Macht vom Volk ausgeht und zum anderen, dass es die Macht von niemandem ist.“<sup>22</sup>

Doch wer ist an der Macht, wenn sie zugleich von allen und niemandem ausgeht? Die Konsequenz der Destituierung der korporalen und personalen Macht des Monarchen ist die impersonale und auf den ersten Blick impotente Macht der Vielen – oder wie Lefort den Substanzverlust fasst: „Die Zahl tritt an die Stelle der Substanz“.<sup>23</sup> Doch wer oder was ist diese Zahl? Im entsubstanzialisierten und numerischen Sinne gleicht der Bezug auf ‚Alle‘ zunächst einer abzählbaren Menge.

---

alleine, denn die Rechte des einen sind immer auch die Rechte des anderen. Darin wird die Idee einer alle Teile transzendierenden Totalität zerstört und eine „horizontale Dimension (*une dimension transversale*) der gesellschaftlichen Beziehungen sichtbar [...], die ihren einzelnen Elementen, den Individuen, ihre Identität verleihen, wie sie zugleich ihrerseits von diesen hervorgebracht werden“ (Lefort 1990a, S. 261).

21 Lefort 1982, S. 467.

22 Lefort 1981, S. 92.

23 Lefort 1990b, S. 295. Zur Impersonalität demokratischer Macht vgl. auch die Arbeiten von *Marcel Gauchet*, der sich dem Übergang von der monarchischen zur demokratischen Macht anhand dieses Motivs gewidmet hat: „Was uns Kantorowicz zu verstehen gibt, sind die in der Person des Monarchen einbeschriebenen Prämissen des kritischen Übergangs von einer *persönlich besetzten Macht* zu einer *von Natur aus unpersönlichen Macht*, die individuell unbesetzbar, nurnmehr darstellbar ist, und auch das nur auf provisorischer Grundlage.“ (Gauchet 1981, S. 148).



Doch Lefort betont zugleich die Unzählbarkeit ‚aller‘ und die Unabschließbarkeit des Bezugs auf ‚Alle‘. ‚Alle‘ verweist vielmehr darauf, dass im Volk zugleich alle *und* niemand, das heißt auch, weder alle noch niemand, dieses ‚alle‘ (*tous uns*) der Zahl sind. Zwar ersetzt die Zahl die Substanz, aber zugleich entzieht sich das ‚alle‘ jeglicher Zählbarkeit, indem es einen Kollektivsingular, den *demos*, bezeichnet. Die Frage, die sich für Lefort hieran anschließt, ist die nach der Konfiguration und Repräsentation dieses ‚alle‘, das weder nur Singular, noch jemals niemand, nie alle, immer jemand oder manche (*quelques-uns*) ist: „ALLE, das ist nicht einfach die Setzung eines Einzelnen: das Volk – dieser Singular, ist in Wirklichkeit immer irgendeiner oder irgendwelche, die es repräsentieren.“<sup>24</sup> Diese unzertrennliche und scheinbar undarstellbare Doppelstruktur des ‚alle und niemand‘ führt dazu, dass von nun an folgendes gilt: wer die Macht ausübt, verkörpert sie nicht mehr dauerhaft, sondern figuriert sie nurmehr vorläufig. Alle sind auf gleiche Weise von der Macht getrennt und mit ihr verbunden: „Die Formel: ‚Die Macht gehört niemandem‘“, so Lefort, „kann in eine zweite Formel übersetzt werden (die übrigens historisch die erste zu sein scheint): Sie gehört keinem *von uns*.“<sup>25</sup>

Diese Feststellung nun führt zu der berühmten Formulierung des Ortes der Macht als eines ‚leeren Ortes‘ (*lieu vide*).<sup>26</sup> Die symbolisch konfigurierte Macht verweist somit nur noch auf ein imaginäres Außen, das jedoch in seiner Gestalt radikal unbestimmt bleibt. Dieser Platz des Anderen bleibt leer und für alle gleichermaßen inappropriierbar: „unmöglich zu besetzen, so dass diejenigen, die die öffentliche Autorität ausüben, gar nicht beanspruchen könnten, ihn sich anzueignen.“<sup>27</sup> Niemand kann sich an diesem oder als diesen Ort behaupten: „kein Individuum, keine Gruppe kann ihm wesentlich entsprechen“.<sup>28</sup> In der Dimension des ‚niemand‘ – *nul individu, nul groupe* – zeichnet sich die Formel der Gleichheit sowie der nicht-etatistische Charakter der Demokratie ab. Denn nur als inappropriierbare verleiht die Gesellschaft politische Macht – oder wie Lefort schreibt: „Es kann dem Staat weder gelingen, die Gesellschaft zu verkörpern, noch sich in sich selbst einzuschließen.“<sup>29</sup> Die Geschichte der modernen Gesellschaften beginnt für Lefort insofern

<sup>24</sup> Lefort 1983b, S. 20.

<sup>25</sup> Lefort 1999, S. 50. Die geteilte Erfahrung, dass die Macht keinem von uns gehört, kann insofern als die frühere verstanden werden, da sie die Erfahrung derjenigen ist, die sich bereits als Gleiche unter der Herrschaft des All-Einen erkennen, bevor sie auch ihm die Macht entziehen.

<sup>26</sup> Vgl. etwa Lefort 1990b, S. 293; Lefort 1999, S. 50.

<sup>27</sup> Lefort 1981, S. 92.

<sup>28</sup> Lefort 1982, S. 465. Der *lieu vide* erinnert in manchen Strukturmerkmalen sowohl an die Lacan’schen Figuren des *objet a* oder des *grand Autre barré* als auch an Roman Jakobsons *signe zéro* (vgl. dazu die Diskussion in Lefort 1983b, S. 13f.).

<sup>29</sup> Lefort 1979, S. 26. Unter dieser Bedingung bleibt jedoch die Gefahr des Populismus nicht ausgeschlossen, da die Selbstregierung der Gesellschaft durchaus als identisch mit der Staatlichkeit wahrgenommen werden kann (vgl. Lefort 1989, S. 621).

mit einer Absage an die Allmachtsphantasie des Staates, und eröffnet ein gesellschaftliches Selbstverständnis, das dem des Staates grundsätzlich widersteht, weil Gesellschaft ihm wider- und damit für sich selbst spricht.

Daraus folgt auch, dass es Macht lediglich unter der Bedingung der Unmöglichkeit gibt, dass „eine Gesellschaft jemals vollständig um sich wissen, jemals mit sich selbst zur Übereinstimmung kommen kann“.<sup>30</sup> Jede Repräsentation der Gesellschaft erlangt nur Wirkung, indem sie zugleich anfechtbar bleibt. Die gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen besitzen eine Diskrepanz gegenüber der sozialen Praxis, die sie zu fassen suchen. Gegen die Idee einer versöhnten und ungeteilten Gesellschaft sprechen ihre Möglichkeitsbedingungen, die im Hiatus zwischen instituierender und instituierter Gesellschaft liegen.<sup>31</sup> Wenn Gesellschaft wesentlich plural und antagonistisch verfasst ist, dann setzt sie „sich nur im Gegensatz zu sich selbst, d. h. indem sie sich zum Anderen ihrer selbst macht“.<sup>32</sup> Die ursprüngliche Teilung, die auf einen historischen Umbruch verweist, aber selbst keine empirische Teilung ist, die durch politische Verfahren oder neue Partizipationsmöglichkeiten behoben werden könnte, bleibt selbst das unverfügbare Andere der Gesellschaft. Die Teilung teilt nicht die Gesellschaft „in ‚Teile‘, die sich fremd gegenüberstehen würden“,<sup>33</sup> sondern begründet vielmehr eine Vielzahl sozialer Praktiken, die von keinem Ort innerhalb der Gesellschaft überblickt werden können. Hieran schließt sich gerade für die Moderne die Frage an, inwieweit der Staat vermag, eine solche soziale Heterogenität zu gewähren und zu bewahren. Konflikt

30 Lefort/Gauchet 1990, S. 103. Lefort zufolge verweigert *Marx* sich der Möglichkeit, eine Teilung der Gesellschaft zu denken, die nicht zwischen zwei sozialen Entitäten oder Sphären – wie Kapital und Arbeit oder Proletariat und Bourgeoisie – liegt. Folglich findet sich bei ihm noch das Versprechen der Auflösung jeder Teilung: im Proletariat. Trotz seiner Bedeutung für das ideologiekritische Denken sieht Lefort bei *Marx* in Teilen auch die Gefahr der Auflösung des Symbolischen im Imaginären, wenn er das Proletariat wie folgt beschreibt: „zugleich sowohl rein sozial, rein historisch als auch in gewisser Weise außerhalb der Gesellschaft und der Geschichte – eine Klasse, die aufhört, eine Klasse zu sein, weil sich in ihr die Auflösung aller Klassen verwirklicht, und die allein von [dem Gewicht] der Vergangenheit befreit zu handeln in der Lage ist. Ein merkwürdiges Wesen, das die Bestimmung der Menschheit erfüllt, aber jede Tradition abschafft: Erbe ohne Erbschaft. Soll man sagen die ZerstörerIn des sozialen Imaginären oder ein letztes Produkt der Marxschen Imagination?“ (Lefort 1978, S. 233).

31 Von dieser Doppelstruktur her versteht auch *Cornelius Castoriadis* Gesellschaft (Castoriadis 1975). Als ‚imaginäre Institution‘ erscheint sie immer zugleich in Form aktueller Imaginationen und Ergebnis eines radikalen Imaginären, das für die Selbstschöpfung einer neuen und anderen Gesellschaft steht. Diese Dimension radikaler Imagination betont Lefort jedoch sehr viel weniger, da für ihn der emphatische Autonomiegedanke Castoriadis’ noch vom Glauben einer Verfügbarkeit der Gesellschaft zeugt: „‚Self-institution‘ seems to be a limited concept destined to revert to its contradictions. Under the sign of a permanent activity concerned only with itself, one imagines a fully assembled society embracing everything. This vision reveals a fanciful externality which in reality leaves its imprint as absolute power“ (Lefort 1975, S. 185).

32 Lefort/Gauchet 1990, S. 224.

33 Ebd., S. 96.

und demokratische Macht schließen sich insofern für Lefort nicht aus, sondern bedingen sich wechselseitig. Der Versuch der Versöhnung der sozialen Teilung würde sich selbst jegliche Macht entziehen – so wie der Fürst alle Macht verliert, wenn er selbst dem Bild verfällt, das andere von ihm haben. Die Unverfügbarkeit der sozialen Teilung, das heißt auch die Unmöglichkeit ihrer Verbergung oder Aufhebung, ist in dieser Hinsicht das Reale der Gesellschaft.

### 3. Das Symbolische ist nicht das Ideologische

Die gesellschaftliche Teilung impliziert, wie nun klar geworden sein sollte, dass Gesellschaft sich selbst nicht schon besitzt und durch niemanden besetzt werden kann, sondern sich selbst gegenüber erst als solche im Symbolischen erscheinen muss. Die Repräsentationsweisen unterliegen dabei selbst keiner zentralen Verfügungsgewalt oder staatlichen Organisation. Gesellschaft wird somit nicht einfach in eine politische Form gegossen, wie in einen Behälter, der den Namen ‚Staat‘ oder den Namen einer Nation trägt, sondern besteht auch aus den generativen Prinzipien dieser Form selbst. Die gesellschaftliche Praxis der Erzeugung von Macht geht dabei, anders gesagt, nicht im Symbolischen auf.<sup>34</sup> Durch die reale Unmöglichkeit gesellschaftlicher Ganzheit unterhält das Symbolische, so im Weiteren die These, eine intime Beziehung zum Imaginären. Dieses verspricht nicht nur Ganzheit, sondern ist zugleich selbst die Artikulation ihrer Unmöglichkeit. Das heißt, dass jedes gesellschaftliche Selbstverständnis, das sich als Vorstellung der Einheit herausbildet, die Differenz zwischen dem Realen, Symbolischen und Imaginären der Gesellschaft überschreibt.

Vor diesem Hintergrund formuliert Lefort nun das Problem der Ideologie. Denn als Ideologie kann jede Repräsentationsweise verstanden werden, die diese Trias verdeckt oder verschleiert. Ideologie ist dadurch potenziell jedem gesellschaftlichen Selbstverständigungsprozess eigen.<sup>35</sup> Sie überdeckt die Abstände,

34 Darin zeigt sich Leforts intellektuelle Herkunft von *Merleau-Ponty*, denn was Lefort betreibt, ist weder eine politische Soziologie noch eine politisierte Phänomenologie, sondern vielmehr eine phänomenologische Beschreibung des Politischen, d. h. der Erscheinungsweisen seiner sichtbaren und unsichtbaren Momente, die sich nie von einem absoluten Wissen her begreifen (vgl. *Lefort* 1975, S. 176; *Lefort* 1978, S. 96).

35 Doch betont er auch, dass der Begriff der Ideologie nicht den des Imaginären abdeckt. Im Unterschied zur Ideologie bezeichnet das Imaginäre „eine Gesamtheit von Prozessen, die die Einrichtung [von Referenten] in einem kulturellen Raum (in dem auch wir noch situiert sind) bestimmen, und die sich nicht unter der Kontrolle der Akteure befinden, welche an der Inszenierung der Vorstellungen teilnehmen“ (*Lefort* 1986a, S. 148f., zitiert nach *Wagner* 2010, S. 117, Fn. 79). Folglich gilt auch: das Imaginäre ist nicht das Ideologische.

die zwischen dem Realen, Symbolischen und Imaginären bestehen und die Selbstdifferenz der Gesellschaft allererst erfahrbar machen:

„[I]t [i. e. ideology] marks a folding over of social discourse on to itself, thereby suppressing all the signs which could destroy the sense of certainty concerning the nature of the social: [...] signs of what makes a society, or humanity as such, alien to itself“.<sup>36</sup>

Je nach ideologischer Formation hat diese Verschleierung der gesellschaftlichen Teilung unterschiedliche Auswirkungen. Ideologie ist dabei nicht einfach ein gesellschaftliches Täuschungsmanöver, sondern die Verkennung der Konfigurationsbedingungen der Gesellschaft selbst. Diese Form der Selbstverkennung vermag indes erst die desinkorporierte Gesellschaft zu produzieren. Oder anders gesagt: in der monarchischen Machtkonfiguration gibt es keine Ideologie.<sup>37</sup> Die Entsetzung letzter Gewissheiten und die Teilung der Gesellschaft eröffnen die symbolische Dimension der Macht genauso wie die Möglichkeit der Ideologie, solche „Anhaltspunkte der Gewissheit wiederherzustellen (*réaménager des repères de certitude*)“.<sup>38</sup>

Entscheidend wird damit die Frage, in welcher Weise die ursprüngliche Teilung der Gesellschaft auf nicht-ideologische Weise Eingang in die symbolische Repräsentation finden kann und ob diese gänzlich ohne soziale Orientierungspunkte auskommt. Anders als die klassische Ideologiekritik geht Lefort nicht davon aus, dass Ideologie selbst nur die Verschleierung eines realen Prozesses ist. Eine solche Kritik nährt sich noch von der Opposition zwischen Ideologie und Wissen und behauptet eine vollständige Aufklärbarkeit der gesellschaftlichen Realität gegenüber ihrer ideologischen Verzerrung. Für Lefort drückt jede Ideologie zunächst das Begehren aus, die Unbestimmtheit und Unverfügbarkeit des Sozialen aufzuheben sowie die imaginäre Einheit des Sozialen zu realisieren. Doch an diesem begehrten Ziel muss die Ideologie permanent scheitern. Somit artikuliert jede Ideologie immer auch, geradezu symptomatisch, das Scheitern der Verheimlichung der Teilung. Jede Ideologiekritik, die dieses Scheitern vom Standpunkt des Wissens um das gesellschaftliche Reale her beschreiben würde, wäre in dem darin vorausgesetzten und postulierten Erkenntnisstandpunkt selbst ideologieverdächtig. Es besteht insofern die Gefahr, dass auch die Ideologiekritik selbst zu einer Irrealisierung der

<sup>36</sup> Lefort 1986b, S. 202f.

<sup>37</sup> In diesem Punkt unterscheidet sich die Ideologietheorie Leforts vielleicht am deutlichsten von der zunächst ähnlich angelegten Theorie *Louis Althusser*s. Für Letzteren ist die Moderne vielmehr eine Pluralisierung der ‚ideologischen Staatsapparate‘, in deren Zuge die Kirche an Bedeutung einbüßt. Vgl. *Althusser* 1977, S. 124f.

<sup>38</sup> Lefort 1982, S. 466.

Gesellschaft führt, indem sie das Reale der Gesellschaft verleugnet. Lefort wendet sich damit auch gegen die Idee eines falschen Bewusstseins, das – sei es durch Despoten oder entfremdete Verhältnisse generiert – nur ein inadäquates Verhältnis zur Gesellschaft erlaubt: „Es gibt keine Tücke des Bewusstseins; wenn der Irrtum, die Verzerrung, die Lüge möglich sind, dann deshalb, weil die Gesellschaft zerrissen ist und so gar kein Ausdruck adäquat sein kann.“<sup>39</sup> Gesellschaft erscheint nie anders denn in einer Folge konkurrierender, inadäquater Aussagen über sich selbst, die konkurrierend und inadäquat darin sind, dass sie Gesellschaft immer zugleich als Einheit und in ihrer Pluralität, d. h. ihr Allgemeines von einem Partikularen aus, ausdrücken. Aus dem Prozess der ‚Selbstteilung‘ (*auto-morcellement*) und gleichzeitigen ‚Selbst-Vereinigung‘ (*auto-unification*) geht Gesellschaft allererst hervor – oder wie Lefort diesbezüglich schreibt: „Die Gesellschaft [...] existiert zugleich als Pluralität und als Einheit; dies bewirkt, dass sich in ihr eine permanente Trennung zwischen dem Irrealen und dem Realen vollzieht oder dass in ihr ein Wahrheitsproblem entsteht.“<sup>40</sup>

Wenn die Ideologie zu diesem Doppelprozess im Symbolischen – von Teilung und Vereinigung – gleichsam das komplementäre Gegenstück bildet, stellt sich die Frage, wie sich überhaupt noch eine Ideologiekritik formulieren lässt. Leforts Vorschlag lautet, sie als Kritik jener phantasmatischen Effekte zu verstehen, die den Prozess der Vereinigung vereinseitigen und damit dem Bild der Einheit oder, anders gesagt, dem Charme des Namens-des-Einen erliegen – sei dies in politisch-praktischen Zusammenhängen oder in Form des „Gespenst[s] einer ‚wahren Theorie“.“<sup>41</sup> Die Ideologiekritik muss, gegen das Begehren der Versöhnung der Gesellschaft, dieses Begehren selbst thematisieren und dadurch vermeiden, dass die symbolische Konfiguration demokratischer Macht von einer phantasmatischen Einheit überschrieben wird.<sup>42</sup> Sie deckt insofern nicht die Wirklichkeit hinter den ideologischen Verblendungen auf, sondern beschreibt die Prozesse, welche die Teilung der Gesellschaft selbst verdecken. Sie ist Kritik der Verschleierung und der Aneignung des symbolisch unbestimmten, leeren Ortes der Macht. Dies be-

<sup>39</sup> Lefort 1978, S. 67.

<sup>40</sup> Ebd., S. 68. Weder die Rede vom Ende noch die von der Ubiquität der Ideologie vermag dies zu erfassen. Zur Verkehrung des Begriffs der Ideologie und seiner Reduzierung auf den Charakter politischer Manifestationen vgl. Lefort 1986b, S. 182f. Die Pointe jeder Ideologiekritik, der zufolge die herrschenden Ideen dem Wissen der Akteure selbst entzogen sind und folglich erst interpretiert werden müssen, gilt es demgegenüber zu rehabilitieren.

<sup>41</sup> Lefort 1990b, S. 282f.

<sup>42</sup> Eine Politik der Emanzipation, die diesem Phantasma widersteht, muss sich Lefort zufolge zunächst von den klassischen Entfremdungstheorien distanzieren sowie einen soziologischen Begriff der Entfremdung entfalten, der nicht, wie noch bei *Hegel* und *Marx*, ein Verhältnis zur Wahrheit aufrecht erhält (Lefort 1978, S. 50, vgl. auch ebd., S. 61).

deutet umgekehrt, dass auch jede Ideologiekritik noch mit dem Versprechen einer ungeteilten Gesellschaft einhergehen kann und somit ebenso wenig frei vom Phantasma einer in sich vereinten Gesellschaft ist. Dies nicht zu ignorieren und das darin enthaltene Begehren zum Ausgangspunkt jeder kritischen Bezugnahme auf Gesellschaft zu machen, fordert Lefort ein, um „sowohl der Illusion einer Macht zu widerstehen, die tatsächlich mit der Position übereinstimmt, die ihr vorgezeichnet ist und die sie zu besetzen versucht, als auch der Illusion einer Einheit, die sinnlich erfahrbar und wirklich werden und alle die Differenzen in sich auflösen würde“.<sup>43</sup> Kurz gesagt: diese Illusion entsteht, „aus der Verwechslung des Symbolischen mit dem Realen“.<sup>44</sup> Eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Verwechslung oder auch In-Eins-Setzung führt über ein genaueres Verständnis des Imaginären.

#### 4. Der Erscheinungsraum der Politik: *La société contr'Un*

Wenn die moderne Gesellschaft – ohne Körper und letzte Gewissheiten – in ihrer symbolischen Matrix nur in Form von Repräsentationen ihrer selbst erscheint, so erhält Politik darin einen unhintergebar inszenatorischen Charakter. In der politischen Auseinandersetzung um die gesellschaftliche Repräsentation wird die Bühne (*scène*) dieser Erscheinungsweisen selbst zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen. Diese politische Bühne stellt gleichsam den Existenzmodus des leeren Orts der Macht dar, indem sie die „Institutionalisierung des Konflikts“<sup>45</sup> ist. Sie manifestiert die Unmöglichkeit der Materialisierung einer ungeteilten Gesellschaft, die Unmöglichkeit alleine, als All-Einer, auf ihr zu erscheinen und instituiert damit die Herausbildung einer antagonistischen Gesellschaft des Mit- und Gegeneinanders, die aus der geteilten Gesellschaft hervorgegangen ist – gegen sich selbst, *sans corps*, ohne Einheit und damit *Contr'Un*. Der Prozess der symbolischen Figuration wird nun auf einem Boden ausgetragen, der nicht mehr als substanzieller oder transzendental verankerter erscheint, sondern dessen Substanz und Existenz selbst radikal zur Disposition stehen. Diesen Zusammenhang fasst Lefort als Verhältnis gesellschaftlicher Gestaltung und Bedeutungsstiftung, welche nicht ohne theatrale oder dramatische Momente auskommt – wie es die Trias aus ‚*mise-en-scène*‘, ‚*mise-en-forme*‘ und ‚*mise-en-sens*‘ anzeigt.<sup>46</sup> Von niemandem besetzbar ist die politische Macht in der Demokratie nurmehr rollenhaft darstellbar und wird auf

43 Lefort 1990a, S. 277f.

44 Ebd., S. 278 (Übers. leicht modifiziert: F. T.).

45 Lefort 1990b, S. 293.

46 Ebd., S. 284; Lefort 1999, S. 39. Eine kritische Aufnahme dieser Trias versucht Jacques Dewitte anhand des *mise-en-abyme* (André Gide) zu entwickeln. Vgl. Dewitte 2000.

einer Bühne ausgetragen, „auf welcher der gesellschaftliche Konflikt sich vor aller Augen darstellt“.<sup>47</sup>

Doch verweist dieses Schauspiel auch darauf, dass im Prozess der gesellschaftlichen Repräsentation gegenüber sich selbst, neben dem Symbolischen stets auch das Imaginäre am Werk ist. Dieses ist für Lefort konstitutiver Teil des selbstbezüglichen Modus von Sozialität. In der gesellschaftlichen Selbstpräsentation ist das Imaginäre der Schauplatz, an dem die Spuren der Teilung der Gesellschaft zum Verschwinden gebracht werden sollen. Doch hinterlässt dieser ideologische Prozess des Spurenverwischens selbst Spuren: „[T]he instituting discourse cannot efface its traces through the operation of the imaginary“.<sup>48</sup> In der Unmöglichkeit, die Teilung zum Verschwinden zu bringen, besitzt alle Politik ein offenes Ende, und führt alle Politik das Theater dieses offenen Endes auf. Ohne diese Offenheit lässt sich Macht nicht mehr ausüben. Damit führt die demokratische Gesellschaft auf dieser Bühne immer auch das Theater der eigenen Unverfügbarkeit und Unbeherrschbarkeit auf – „le théâtre d’une aventure immaîtrisable“.<sup>49</sup> Wenn der Staat nicht mehr die Gesellschaft umgreift, wird er selbst zum Theater, zum Schauplatz oder zur „Bühne eines Protests (*le théâtre d’une contestation*)“, der „von Handlungszentren ausgeht, die die Macht nicht vollkommen zu beherrschen (*maîtriser*) vermag“.<sup>50</sup> Es gibt keine Zuschauerperspektive mehr, die nicht schon in das Handlungsgeschehen involviert wäre. Die politische Bühne wird so, auch für jedes staatliche Handeln, zum unhintergehbaren Ort der Politik. Die Gesellschaft baut als geteilte auf einem Bühnenraum auf, der eine wechselseitige Sichtbarkeit ermöglicht und damit erst die Grundlage politischer Legitimität bildet: „Kurz gesagt, die Repräsentation erfordert die Einrichtung eines öffentlichen Raumes, so dass sich eine wechselseitige Veränderung der Standpunkte vollziehen und die Legitimität neuer Rechte in der öffentlichen Meinung Anerkennung erlangen kann.“<sup>51</sup> Macht ist dann nur als repräsentierte wirklich, und Repräsentation erscheint als mehr oder weniger machtvolle – weder als Eigentum noch als Eigenschaft einer Person.

In diesem Moment zeigt sich das Imaginäre der symbolischen Machtkonfiguration auf zweifache Weise: zum einen als Phantasma, die Macht selbst doch noch, in einer Person oder im Staat fundieren zu können und dem Bühnenraum zu entheben, sowie zum anderen im Fortbestehen eines imaginären Außen der Gesellschaft, auf das sich alle Repräsentationen beziehen, ohne es besetzen zu können. Anders gesagt: mit der Unhintergebarkeit der politischen Bühne wird klar, dass es keine

<sup>47</sup> Lefort 1999, S. 52.

<sup>48</sup> Lefort 1986b, S. 197.

<sup>49</sup> Lefort 1981, S. 174.

<sup>50</sup> Lefort 1990a, S. 263.

<sup>51</sup> Lefort 1989, S. 617.

Macht mehr gibt, „*die nicht ostentativ wäre*“<sup>52</sup> und nicht vorgeben würde, im Namen der Gesellschaft zu sprechen. Das Paradox der demokratischen Gesellschaft, in der die Macht von ‚allen und niemandem‘ ausgeht, zwingt jede Behauptung von und jeden Anspruch auf Macht, die Teilung der Gesellschaft anzuerkennen. Alle Machthaber können dagegen zu „Gefangenen der imaginären Überzeugung“ werden und daran glauben, „das zu sein, was sie in den Augen der Anderen zu sein scheinen“.<sup>53</sup> Jedoch: In dem Augenblick, da „die Macht überzeugt ist, das zu sein, was sie darstellen soll, ist sie in den Augen der gesellschaftlichen Akteure auf den Status des Partikularen zurückgeführt“.<sup>54</sup> Der erhobene Anspruch auf Allgemeinheit fällt in sich zusammen. Vom „Phantasma ihrer vollständigen Selbstverwirklichung genarrt, untergräbt die Macht ihre eigene Position, wie sie ebenso das Gemeinwesen an die Grenze seiner Auflösung führt, obwohl sie selbst glaubt, es in seiner Wahrheit erscheinen zu lassen“.<sup>55</sup> Der Prozess des *mise-en-forme*, *mise-en-sens* und *mise-en-scène* wird in dieser Weise, wie jeder Bühnenprozess, von der Existenz von Phantomen heimgesucht. Der desinkorporierte Charakter von Gesellschaft zeigt sich als Instituierung und Inszenierung, der zufolge Sozialität selbst nur im und als Raum der Phantome erscheint: „Der Auftritt der Gespenster fällt mit der Ankunft einer Gesellschaft ohne Körper zusammen, einer Gesellschaft, die der Substanz entbehrt.“<sup>56</sup> Der Hiatus zwischen Realem, Symbolischem und Imaginärem lässt Gesellschaft selbst als dieses Gespenst auftreten.

Aus dieser Diagnose entwickelt nun Lefort auch mögliche Kriterien für eine Kritik an jeder Transformation dieses spektralen Charakters durch die phantasmatische Wiederherstellung oder Resubstanziation eines substanziellen Körpers der Gesellschaft. Für eine mögliche Differenzierung zwischen dem desubstanzialisierten Volk der Vielen, der vielen Phantome, und dem Phantasma des Einen-Volks bemüht Lefort die Ambivalenz des Imaginären. Mit dem Begriff des Imaginären kann die Frage nach der ursprünglichen Teilung der Gesellschaft von der Seite der Ideologie aus gestellt werden. Nicht der inszenatorische Charakter der Politik wird dabei zum Kriterium des Phantasmas des Einen-Volks, sondern der Versuch, im Bühnenraum selbst ein konsistentes oder korporales Selbstbild der Gesellschaft zu etablieren, das bestrebt ist, den Bühnenraum unsichtbar zu machen oder vollständig zu inkorporieren. In der symbolischen Repräsentation bleibt das Volk stets zwischen seiner latenten Einheit und seiner Auflösung in der Zählbarkeit gespalten. Sie ist „gleichzeitig von dem Versuch, sich wiederzufinden, und dem sicheren

52 Lefort/Gauchet 1990, S. 98.

53 Ebd., S. 99.

54 Ebd., S. 100.

55 Ebd., S. 103.

56 Lefort 1978, S. 233.



Scheitern dieses Unternehmens umgetrieben (*hantée*)“.<sup>57</sup> Um diesen Prozess zu beschreiben, bedarf es einer gewissen kritischen Sensibilität gegenüber dem Imaginären sowie einer erhöhten Aufmerksamkeit für die Inszenierungen imaginärer Einheiten in der symbolischen Konfiguration der Macht. Dies ist nun auch der Einsatzpunkt von Leforts post-marxistischer Ideologiekritik: „In this sense, the examination of ideology confronts us with the determination of a type of society in which a specific regime of the imaginary can be identified“.<sup>58</sup> Doch besteht eine Schwierigkeit darin, dass dieses Regime des Imaginären selbst nicht immer sichtbar ist.

### 5. Die Unsichtbarkeit des Imaginären und die Entsymbolisierung der Politik

Der Glaube an die einfache Abschaffung des Imaginären in der symbolischen Konfiguration der Gesellschaft bleibt in gewisser Weise selbst ideologieverdächtig, da er von einem privilegierten Standpunkt aus noch eine Art Verfügbarkeit der Gesellschaft impliziert. Das Phantasma einer sich selbst transparenten und identischen Gesellschaft, das sich politisch artikuliert, geht umgekehrt auch mit dem rationalistischen Phantasma der Plan- und Steuerbarkeit von Gesellschaft einher. An einer Dimension der Unverfügbarkeit festzuhalten, führt Lefort selbst zurück zu einem zunächst politisch-theologischen Gedanken.<sup>59</sup> Aus der zunächst vielmehr theologischen Rede vom unbestimmten Anderen oder Außen können ihm zufolge kritische Funken für eine Gesellschaftstheorie sowie für die Erneuerung der Ideologiekritik geschlagen werden. Die Ideologiekritik Leforts verbannt das Imaginäre nicht aus dem Symbolischen, sondern bewahrt einen in doppelter Weise kritischen Bezug zu ihm. Leforts Ideologiekritik ist von der Einsicht getragen, dass im Imaginären nicht nur das Phantasma des Namens-des-Einen wiederkehrt, sondern sich in ihm die Dimension radikaler Unverfügbarkeit der Gesellschaft in Form des Prozesses des *auto-morcellement* und der *auto-unification* manifestiert. Die Fusion des Symbolischen mit dem Imaginären läuft auf die Idee der Einheit einer selbstidentischen Gesellschaft hinaus, in der alle Macht abgeschafft wäre. Umgekehrt mündet die vollständige Verbannung des Imaginären aus dem Symbolischen in eine Gesellschaft ohne Macht, da jeglicher äußerliche, unverfügbare und unsichtbare Bezugspunkt des Symbolischen selbst getilgt wäre.

---

<sup>57</sup> Lefort/Gauchet 1990, S. 103.

<sup>58</sup> Lefort 1986b, S. 197.

<sup>59</sup> Vgl. Lefort 1999.

Während der phantasmatische Charakter des Imaginären insbesondere Leforts Analysen des Totalitarismus instruiert, denen zufolge dieser auf einer Logik der Unifikation beruht, durch die der leere Platz der Macht auf der Ebene des Imaginären durch die Figur des Führers oder durch die Partei besetzt wird, geht seine Kritik der nach-totalitären Ideologien vom Problem der Verbannung des Imaginären aus. Für den Totalitarismus kann zunächst behauptet werden, dass darin versucht wird, den symbolisch unbestimmten, leeren Ort der Macht durch das Imaginäre regelrecht zu besetzen.<sup>60</sup> Durch diesen Prozess wird eine Geschlossenheit und Immanenz der Gesellschaft etabliert, um „die soziale Teilung in all ihren Formen zu leugnen, der Gesellschaft wieder einen *Körper* zu geben“.<sup>61</sup> Die Wiederkehr des Körpers als Bild, die als „Illusion einer Restauration der Einheit und der Identität“<sup>62</sup> verstanden werden kann, findet folglich unter der radikalen Ausschließung der gesellschaftlichen Selbstdifferenz statt. Der Totalitarismus ist nichts anderes als die Verbannung der Dimension des Anderen durch die Repräsentation des Einen-Volks (*peuple-Un*) sowie die Projektion der Andersheit auf ihre inneren und äußeren Feinde. Der ‚Egokrat‘ (*Solschenizyn*), die Partei oder die Führerfigur sind allesamt Figuren des Einen als Kollektivsubjekt. Im Imaginären die Spuren der gesellschaftlichen Teilung zu verwischen, wird jedoch auch dem Totalitarismus zur unmöglichen Aufgabe.

Lehrreich aus demokratiethoretischer Sicht ist es Lefort zufolge daher, das Scheitern der totalitären Ideologie genauer zu untersuchen, ohne die Relation des Imaginären im Symbolischen gänzlich zu neutralisieren. Die Keime zur Kritik der Ideologie liegen in dieser selbst: „Ideology cannot operate without disclosing itself, that is, without revealing itself as a discourse, without letting a gap appear between this discourse and that about which it speaks“.<sup>63</sup> Jede Ideologiekritik muss insofern eine Sensibilität für diese Unmöglichkeit entfalten und sich auf Augenhöhe mit dem politischen Imaginären der Ideologie bewegen. Die einfache Verbannung des Imaginären führt nicht nur zu einer Weigerung, den Totalitarismus in dieser Hinsicht ernst zu nehmen, sondern auch zur Verkennung eines neuen nach-bürgerlichen und nach-totalitären Typs der Ideologie, die sich durch eine gänzlich neue Konstellation des Realen, Symbolischen und Imaginären auszeichnet. Lefort bezeichnet diesen Typ Mitte der 1970er Jahre, zunächst provisorisch, als

60 Zur Differenzierung könnte gesagt werden, dass der faschistische Totalitarismus das Imaginäre als Symbolisches begehrt, während umgekehrt der Stalinismus das Symbolische als sein Imaginäres ausgibt.

61 Ebd., S. 62 (Übers. leicht modifiziert: F. T.).

62 Ebd.

63 Lefort 1986b, S. 204.

„unsichtbare Ideologie“.<sup>64</sup> Sie erscheint als diejenige Form, die die Pluralität und die Teilung der Gesellschaft anzuerkennen vermag, und sich darin zugleich frei von jeglicher phantasmatischen Dimension wähnt.

Doch Lefort zufolge führt dieser Glaube nur zu einer subtileren Verkennung der Unverfügbarkeit der gesellschaftlichen Teilung. Was er deshalb im ideologiekritischen Denken verankern möchte, ist die Anerkennung dieser Unverfügbarkeit im Sinne eines imaginären Bezugspunktes, der selbst nicht expliziert, figuriert oder in Wissen überführt werden kann. Denn was die unsichtbare Ideologie verdeckt, ist die Erfahrung einer radikalen Unverfügbarkeit und Unbestimmtheit der eigenen Gründe. Was dagegen bewahrt werden soll, ist eine „Differenz jenseits der Meinungen, jenseits dessen, was sie voraussetzt“, die Erfahrung einer „Differenz, die nicht in der Verfügung der Menschen steht“.<sup>65</sup> Hierin verbindet sich die politische Philosophie mit einem Aspekt des Theologischen. Denn, so Lefort, dass „die menschliche Gesellschaft nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt, genau das *sagt* jede Religion“.<sup>66</sup>

Was in der unsichtbaren Ideologie, die die Sichtbarkeit aller sozialen Beziehungen und Teilungen suggeriert, absorbiert wird, ist diese Dimension des Anderen. Ohne sie kann Gesellschaft lediglich individualistisch, egologisch oder ipseologisch und somit gar nicht mehr als solche gedacht werden. Durch die Simulation einer Gesellschaft der Vielen, in der alle allen sichtbar und kommunikativ erreichbar sind, wird die Dimension der Alterität, die Teilung in jeder Vereinigung, die Dimension des niemand in ‚allen‘, selbst unsichtbar. Die Teilung der Gesellschaft wird in der unsichtbaren Ideologie im „Trugbild der Reziprozität (*l’image de la réciprocité*)“ aufgelöst, „dank derer alles sich von Rechts wegen als sagbar, sichtbar, intelligibel erweist“.<sup>67</sup> So besteht das Unsichtbare der neuen Ideologie – die auf beunruhigende Weise bis heute anzudauern scheint – gerade in der phantasmatischen Zerstreung des Phantasmas der Eins. Sie repräsentiert eine Gesellschaft der Vielen, der Individuen, in der ‚alle‘ (*tous uns*) die Vielen (*quelques-uns*) sind. Die Angriffsfläche für jede klassische Ideologiekritik wird durch die Simulation eines, wie Lefort schreibt, grenzenlosen und ungeteilten ‚Unter-uns‘ (*entre-nous*) entschärft. Stabilisiert sich die totalitäre Ideologie gerade durch die Behauptung

64 Die Rede von der unsichtbaren Ideologie deutet darin die gleiche Unmöglichkeit an, wie die Formulierung der ‚freiwilligen Knechtschaft‘, die Lefort selbst als „unbegreiflichen Begriff (*concept inconcevable*)“ (Lefort 2002, S. 269) versteht. Zur demokratietheoretischen Bedeutung, die in einem solchen Sagen des Unsagbaren besteht vgl. auch Šumič-Riha 2000.

65 Lefort 1999, S. 45.

66 Ebd.

67 Lefort 1978, S. 320 (Übers. nach Wagner 2010, S. 107f.).

eines äußeren und eines inneren Feindes, so scheint hier die soziale Teilung durch die radikale Affirmation des ‚ohne-Feind‘ oder reinen ‚Miteinander‘ überdeckt und verleugnet zu werden. Alle Antagonismen werden auf eine post-demokratische Bühne der totalen Sag- und Sichtbarkeit erhoben. Auf dieser Bühne wird das offene Ende ihres Schauspiels jedoch selbst still gestellt: „Nothing escapes the agenda of conferences, interviews and televised discussions, from the generation gap to traffic flow, from sexuality to modern music, from space exploration to education“.<sup>68</sup>

Doch wo kann Ideologiekritik ansetzen, wenn sich alle politischen Bühnen in Kommunikationsarenen verwandelt haben, in denen die Konfigurationsprinzipien dieser Bühne selbst nicht mehr Teil der Auseinandersetzung sind, weil sie als grundsätzlich post-ideologische behauptet werden? Indem die neuen Bühnen, die darin nur scheinbar dem inszenatorischen Charakter des *mise-en-scène* Rechnung tragen, selbst die Gestaltlosigkeit und Unsichtbarkeit des leeren Orts der Macht verdecken, lebt das Phantasma des Einen als transformiertes fort. In der universalisierten Kommunikabilität und Kontestabilität sind alle trügerisch vereint. In der unsichtbaren Ideologie zeigt sich das Phantasma der Einheit nun in Form einer postdemokratisierten All-Kommunizierbarkeit. Es erscheint im Begehren, die Teilung der Gesellschaft in der universellen Sag- und Befragbarkeit aufzuheben. In der Behauptung des Post-Ideologischen, die sich in der unsichtbaren Ideologie artikuliert, liegt daher nicht nur die Gefahr der Verleugnung des Imaginären im Symbolischen, sondern auch die Gefahr der Entsymbolisierung aller gesellschaftlichen Beziehungen.<sup>69</sup> Da in der Entsymbolisierung auch die Konfigurationsbedingungen politischer Macht verschleiert und damit invisibilisiert werden, kommt sie einer Entpolitisierung gleich. Lefort will deshalb „vor der Vorstellung warnen, dass die Demokratie keine Feinde mehr hätte und dass sie nicht selber der Herd neuer Weisen der Unterdrückung des Denkens, neuer Formen der freiwilligen Knechtschaft wäre, deren Folgen wir nicht kennen“.<sup>70</sup> Das Unsichtbare des Imaginären sowie der Ideologie muss dagegen selbst wieder sichtbar gemacht werden.

## 6. Plus d’Un – Demokratie als Ideologiekritik

Leforts Deutung der unsichtbaren Ideologie läuft nun keineswegs auf die These hinaus, dass die Demokratie selbst heillos ideologisch geworden ist. Vielmehr kann sein Versuch der Erneuerung der Ideologiekritik selbst demokratietheoretisch

---

68 Lefort 1986b, S. 227.

69 Vgl. hierzu Lefort 1998a.

70 Lefort 1998b, S. 36.

und, umgekehrt, seine Demokratietheorie als Ideologiekritik gedeutet werden. Die Demokratie wird dabei auf die Gefahr einer ihr eigenen Form freiwilliger Knechtschaft hin befragt. Die einfache Logik, dass, wie bereits *Tocqueville* schreibt, „jedes Individuum es duldet, dass man es anbindet, weil es sieht, dass nicht ein Mensch und nicht eine Klasse, sondern das Volk selbst das andere Ende der Kette hält“,<sup>71</sup> führt zu einer genuin demokratischen Variante politischer Ohnmacht, die folglich nichts mit Despotie, Tyrannei oder totalitärer Herrschaft gemein hat und dennoch nicht frei von der Verlockung durch den Namen-des-Einen ist. Der demokratische Glaube an die Opposition von Freiheit und Knechtschaft verfällt bisweilen selbst einer Illusion:

„Nun sehe ich zwar, dass man die totalitäre Illusion verjagt, dass man zuweilen die Komplizenschaft von Herrschaft und Knechtschaft anprangert; aber man verfällt einer anderen Illusion, wenn man das Versprechen von Freiheit übersieht, welches in der demokratischen Gesellschaft von Herrschaft ausgeht, die Hoffnung, von der sich dort die Knechtschaft nährt.“<sup>72</sup>

In dieser Weise bleibt die Frage *La Boéties* auch in der Demokratie aktuell, auch wenn sie sich verschoben und verändert hat – oder wie Lefort diese Frage neu formuliert:

„Wie kommt es, dass ‚sich niemandem hingeben‘ oder ‚sich der Macht eines Anderen entziehen‘ immer mit dem Risiko einhergeht, sich von einer Macht wieder anketten zu lassen, die ohne Umriss, ohne Figur, anonym und so außerhalb jeder Anfechtbarkeit ist, und unter der sich der Regelgehorsam und die Illusion eines letzten Wissens wieder einrichten“?<sup>73</sup>

Das Paradox der Demokratie, demzufolge die Macht von ‚allen und niemandem‘ ausgeht, wird in der unsichtbaren Ideologie erneut und auf subtile Weise auf die Probe gestellt. Mit ihr geht die Gefahr einher, dass die Losung der Freiheit, sich niemandem zu unterwerfen, in eine unsichtbare Macht umschlägt, die von niemandem mehr ausgeht.<sup>74</sup> Darin würde die Macht des Volkes null und nichtig, da sie sich überhaupt nicht mehr als die Macht mancher oder als die Macht der Vielen zu figurieren vermag. Die Gefahr der Unterwerfung unter eine Niemandsherrschaft, in der das Volk selbst keine Gestalt mehr annimmt, bleibt in der Demokratie in der Dimension der anonymen oder anonymisierten Macht erhalten.

71 *Tocqueville* 1987 [1840], S. 465.

72 *Lefort* 1979, S. 27.

73 *Lefort* 1982, S. 469.

74 Die ‚Niemandsherrschaft‘ ist bekanntlich die Bestimmung bürokratischer Herrschaft, die *Hannah Arendt* gibt und die sie aufgrund der Illusion der Nicht-Herrschaft als eine der grausamsten und tyrannischsten bezeichnet. Vgl. *Arendt* 2002, S. 51.

In dem Moment, da an die Stelle des Einen (*l'Un*) nicht die Vielen, an die Stelle der Substanz nicht die Zahl, sondern einfach nur niemand tritt, wird selbst die Zahl, werden die Zählheiten, durch die null (*nul*) aufgehoben. Die Macht des *demos* wird gleichsam annulliert. *Nul* ist darin nur die heimliche Spiegelfigur des *l'Un*, durch die die Macht sich zu einer impersonalen Anonymität totalisiert. In der „impersonnalité démocratique“ (*Gauchet*) liegt so gesehen immer auch die Gefahr eines neuen Totalitarismus der Anonymität.<sup>75</sup> Erst wenn vermieden werden kann, dass diese Impersonalität zu einer A-Personalität und Anonymität wird, kann auch die Gefahr gebannt werden, die der Name-des-Einen birgt. Sowohl in der Kritik der phantasmatischen Wiederkehr des Namen-des-Einen als auch in der anonymen Annullierung der Macht stellt sich die Frage nach der Adressierbarkeit und Figurierbarkeit der Pluralität. Es ist gerade diese Frage *La Boéties*, die Lefort auf die Demokratie anwendet.<sup>76</sup> Jede Behauptung des vollständigen *entre-nous* läuft Gefahr, sich selbst wieder außerhalb der Gesellschaft und damit an die Position des Namens-des-Einen zu setzen. Die Pluralität der Gesellschaft wird nur dann nicht durch das Bild des Einen verdeckt, wenn in der wechselseitigen Anerkennung noch eine Differenz erhalten bleibt, wie es *La Boéties* eigentümliche Rede von einer ‚*entre-connaissance*‘ anzeigt: „Die *entre-connaissance* ist für *La Boétie* die Tatsache, dass es einen Bezug des Einen zum Anderen gibt, der beide unterschieden lässt“.<sup>77</sup> Hieraus ergibt sich der Gedanke einer Pluralität, in der der Punkt des Unbekannten im Anderen bewahrt bleibt:

„Sich zwischen-wissen (*s'entre-connaître*) ist nicht unbedingt sich wechselseitig als Subjekt anerkennen. Es kann genauso gut die Anerkennung des Unbekannten im Anderen sein, und ich glaube sogar, dass dies ein ganz wesentlicher Aspekt dessen ist, was uns mit der Demokratie begegnet“.<sup>78</sup>

Darin bewahrt die Demokratie ihren Bezug zu jener Alterität, die in allen Phantasmen der Einheit eingestrichen oder auf einen konkreten Anderen projiziert wird:

75 Vgl. hierzu auch die Diskussion von Leforts Beitrag *La question de la démocratie* (in *Lefort* 1983a, S. 86f.).

76 In *La Boéties Discours* erkennt Lefort noch das Festhalten an einem Bild der vereinigten Gesellschaft. In der Fiktion der Einheit des Volkes wird damit jedoch das Begehren der Knechtschaft aufrecht erhalten. Trotz *La Boéties* vehementen Plädoyers für das Begehren der Freiheit, bewegt er sich mit dieser Fiktion noch im Rahmen jener Phantasmagorie, aus der der Tyrann allererst seine Macht gewinnt. In seinem Versuch der Aufklärung über die freiwillige Knechtschaft läuft er umgekehrt Gefahr, selbst die Position des Tyrannen einzunehmen, der die Übersicht über die Gesellschaft für sich behauptet: *La Boétie*, so Lefort, „nimmt den Platz des Sklaven und gleichzeitig den des Herren ein“ (*Lefort* 2002, S. 293).

77 *Lefort* 1983b, S. 43.

78 Ebd.

„Tatsächlich ist das, was sich in der Demokratie abspielt eine sehr rätselhafte Erfahrung. Denn es geht dabei auch um einen Bezug zum Anderen, der die Distanz zu diesem und dadurch bereits einen *unbekannten* Anderen beinhaltet.“<sup>79</sup> Der andere kommt dabei nicht als antizipierbarer Anderer ins Spiel, sondern als Unbekannter. Aber wie den unbekanntem Anderen anerkennen? Lefort schreibt diesbezüglich: „Denn schließlich heißt den Anderen als *unbekanntem* anerkennen in gewisser Weise auch, die Möglichkeit zu eröffnen, das Individuum im Anderen und das Unbekannte in sich selbst zu erkennen.“<sup>80</sup>

In dieser Weise kann die Demokratie nicht als der Versuch der endgültigen Tilgung aller imaginären Dimensionen der Gesellschaft verstanden werden, da diese Vorstellung selbst dem Trugbild einer basisdemokratischen Gemeinschaft der Vielen verfällt, die diese Dimension des Unbekannten gerade mit ausschließen würde. Das Symbolische verweist auf einen solchen imaginären Ort, ohne den Gesellschaft dem Phantasma der reinen Selbstgleichheit verfiel.<sup>81</sup> Gegen die imaginäre Einheit der Gesellschaft hilft folglich nicht dessen Verbot, sondern eine kritische Sensibilität dafür, dass es sowohl der Einfallspunkt des Phantasma wie auch das Bild eines Ganzen ist, das konstitutiv für die Teilung der Gesellschaft ist. Das Imaginäre ist in diesem Sinne die Dimension im Symbolischen, die nicht nur den Namen-des-Einen aufruft, sondern stets auch auf das Nicht-Ganze und die Nicht-Einheit der Gesellschaft verweist. Es lässt sich daher vielleicht angemessen in der doppelsinnigen Figur des *plus d'un* beschreiben – als keiner *und* mehr als einer. Denn das Imaginäre verweist darauf, dass die Vielen kein Einer mehr, sondern immer mehr als der Eine (*plus d'Un*) und zugleich immer weniger als Einer, manch einer und kein einer mehr (*plus d'un*) sind.<sup>82</sup> Das Imaginäre besitzt darin eine dekonstruktive Unterseite, da der Menge der *quelques-uns* immer auch der substantielle Bezug zu ihrer Einheit als ‚alle‘ entzogen ist.

Indem die Demokratie den Abstand des Symbolischen mit dem Realen sowie dem Imaginären bewahrt, eröffnet sie einen Raum der Vielen, der *tous uns*, deren Summe nie Eins ist. Ausgehend hiervon zu denken, heißt sich im Horizont einer

79 Ebd., S. 44.

80 Ebd. Dass La Boétie hinsichtlich der Adressierung der Vielen auch die Rolle der Freundschaft ins Spiel bringt, kann durchaus als ‚Politik der Freundschaft‘ (*Derrida* 2000) *avant la lettre* gedeutet werden (*La Boétie* 1968 [1549/1574], S. 62).

81 *Isolde Charim* hat versucht diesen Aspekt als ‚negatives Imaginäres‘ zu beschreiben. Dieses käme einem Bild gleich, das weder undarstellbar noch positiv repräsentierbar ist und wäre dasjenige, „was in allen demokratischen Insignien anwesend ist und verhindert, dass sie zu vollen Zeichen werden“ (*Charim* 2010, S. 80). Demgegenüber entfalten die monarchische und totalitäre Machtkonfiguration stets ein positives Imaginäres, indem sie eine sichtbare Gestalt der Macht produzieren.

82 Eine demokratietheoretische Deutung des *plus d'un*, des ‚irgendwer‘ (*quiconque*) sowie des ‚erstbesten‘ (*le premier venu*) findet sich auch an zahlreichen Stellen im Denken *Derridas*, vgl. *Derrida* 2003, S. 123; *Derrida* 2000, S. 18 und *passim*.

Welt zu bewegen, „die die Möglichkeit bietet, sich von der Anziehungskraft der Macht und des Einen zu lösen“.<sup>83</sup> Nicht die Null, nicht niemand, manifestiert und institutionalisiert sich in der Demokratie, sondern in ihr wird vielmehr versucht, „Ressourcen der Freiheit und Kreativität auszuschöpfen, aus denen eine Erfahrung ihre Kraft zieht, die die Auswirkungen der Teilung auszuhalten vermag“.<sup>84</sup> Um sich der ideologischen Verwischung der Teilung der Gesellschaft entgegenzusetzen, muss das Imaginäre von seiner ambivalenten Doppelstruktur her aufgefasst werden. Erst dies erlaubt es der politischen Philosophie – neben der Kritik sowohl der etatistischen, positivistischen als auch totalitären Verfügung über Gesellschaft – kritisch auf die unsichtbare Ideologie zu reagieren. Zum Imaginären muss sich das politische Denken insofern in dieser doppelten Weise verhalten: als Kritik der Phantasmen und als Bewahrung der Unverfügbarkeit und Ursprünglichkeit der sozialen Teilung, mit der sie sich nicht positiv identifizieren kann. Erst die Verweigerung gegenüber der positiven Affirmation des Einen wie des Anderen ermöglicht die Freiheit der Vielen, ohne die Macht darin zu annullieren. Der Name-des-Einen muss selbst nicht anonymisiert werden, sondern man braucht sich ihm nur nicht mehr hinzugeben – oder wie auch *La Boétie* in Bezug auf den Alleinherrscher schreibt: „Man brauchte ihm gar nichts zu nehmen, man brauchte ihm nur nichts zu geben“.<sup>85</sup> In dieser Verneinung der Hingabe liegt die radikale Strategie, die auch Lefort für die Demokratie zu denken versucht. Im Schweigen gegenüber dem Namen-des-Einen – „un silence à opposer au nom d’Un“<sup>86</sup> – liegt der Widerstand, der sich selbst nicht zur Überwältigung des Einen erhebt. Darin erkennt Lefort einen Grundgedanken radikaler Demokratie, durch den im Wissen um die phantasmatische Schlagseite des Imaginären dessen kritische Dimension für das Symbolische der Macht erhalten werden kann. Leforts politische Philosophie entfaltet darin den alten Gedanken des *Contr’Un* in der Demokratie neu. Niemals alle, niemals niemand, ist die Macht des Volkes als Macht von ‚allen‘ nicht allein die Macht der Eins oder die Macht des Staates, die eins und eins zusammenzählt, sondern immer auch die Macht des irgendeinen, der mehr ist als ‚alle‘ und immer eines ist: *plus d’un*.

---

83 Lefort 1990a, S. 279.

84 Ebd.

85 *La Boétie* 1968 [1549/1574], S. 35.

86 Lefort 2002, S. 335.



## Literatur

- Abensour*, Miguel, 2004: La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien, Paris.
- Althusser*, Louis, 1977: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg.
- Arendt*, Hannah, 2002: Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich.
- Castoriadis*, Cornelius, 1975: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt/Main.
- Charim*, Isolde, 2010: Der demokratische Glaube. In: Huber, Jörg/Ziemer, Gesa/Zumsteg, Simon (Hrsg.), 2010: Archipele des Imaginären, Wien/New York, S. 77–84.
- Derrida*, Jacques, 2000: Politik der Freundschaft, Frankfurt/Main.
- Derrida*, Jacques, 2003: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main.
- Dewitte*, Jacques, 2000: La mise en abyme du social. Sur la pensée politique de Claude Lefort. In: Critique 635, S. 205–224.
- Gauchet*, Marcel, 1981: Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique. In: Le débat 14, S. 133–157.
- Hobbes*, Thomas, 1996 [1651]: Leviathan, Oxford.
- La Boétie*, Etienne de, 2002 [1549/1574]: Le discours de la servitude volontaire, Paris.
- La Boétie*, Etienne de, 1968 [1549/1574]: Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen, Frankfurt/Wien.
- Lacan*, Jacques, 2006: Namen-des-Vaters, Wien.
- Lefort*, Claude, 1975: An Interview with Claude Lefort. In: Telos 30, S. 173–192.
- Lefort*, Claude, 1978: Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique, Paris.
- Lefort*, Claude, 1979: Éléments d'une critique de la bureaucratie, Paris.
- Lefort*, Claude, 1981: L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, Paris.
- Lefort*, Claude, 1982: Démocratie et avènement d'un ‚lieu vide‘. In: Ders., 2007: Le temps présent. Écrits 1945–2005, Paris, S. 461–469.
- Lefort*, Claude, 1983a: La question de la démocratie. In: Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hrsg.), 1983: Le retrait du politique, Paris, S. 71–88.
- Lefort*, Claude, 1983b: Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique. In: Psychanalysten. Revue du Collège de psychanalysten 9, S. 3–70.
- Lefort*, Claude, 1986a: Le travail de l'œuvre Machiavel, Paris.
- Lefort*, Claude, 1986b: Outline of the Genesis of Ideology in Modern Societies. In: Ders., 1986: The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism, Cambridge, S. 181–236.
- Lefort*, Claude, 1989: Démocratie et représentation. In: Ders., 2007: Le temps présent. Écrits 1945–2005, Paris, S. 611–624.
- Lefort*, Claude, 1990a: Menschenrechte und Politik. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.), 1990: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main, S. 239–280.
- Lefort*, Claude, 1990b: Die Frage der Demokratie. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.), 1990: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main, S. 281–297.

- Lefort*, Claude, 1998a: Die demokratische Gesellschaft ist keine Gesellschaft von Individuen. Unter: <http://www.oeko-net.de/kommune/kommune3-00/ALEFORT.HTM>, download am 24.11.2011.
- Lefort*, Claude, 1998b: Die Weigerung, den Totalitarismus zu denken. Unter: <http://www.boell-bremen.de/dateien/fb75d3526a357e868f3e.pdf>, download am 24.11.2011.
- Lefort*, Claude, 1999: Fortdauer des Theologisch-Politischen?, Wien.
- Lefort*, Claude, 2002: Le nom d’Un. In: de La Boétie, Étienne, 2002: Le discours de la servitude volontaire, Paris, S. 269–335.
- Lefort*, Claude/*Gauchet*, Marcel, 1990 [1966/67]: Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.), 1990: Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main, S. 89–122.
- Marchart*, Oliver, 2010: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Frankfurt/Main.
- Merleau-Ponty*, Maurice, 1996: Sens et non-sens, Paris.
- Schelling*, Friedrich Wilhelm Joseph, 1985 [1802/1803]: Philosophie der Kunst. In: Ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 2, 1801–1803, Frankfurt/Main, S. 181–565.
- Šumič-Riha*, Jelica, 2000: Savoir compter l’incomptable, savoir dire l’indicible ou la démocratie selon Claude Lefort. In: *Filozofski vestnik* 21 (2), S. 183–196.
- Tocqueville*, Alexis de, 1987 [1840]: Über die Demokratie in Amerika. Bd. II, Zürich.
- Wagner*, Andreas, 2010: Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Öffentlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort, Stuttgart.