

This paper appeared in:
Mattias Flatscher and Steffen Herrmann: Institutionen des
Politischen, Baden-Baden: Nomos, 2020, 379-402.

Please only cite the published version!

Von der Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Politischen zur ambivalenten Kraft politischer Imagination: Ein Streifzug mit Marchart, Hochschild und Castoriadis

Gerhard Thonhauser

Abstract

Der Beitrag widmet sich zunächst der Frage, warum in der Debatte um die politische Differenz die Dimension der Institutionalisierung untertheoretisiert bleibt. Anhand ausgewählter Positionen wird gezeigt, wie das Denken der politischen Differenz auf eine von zwei Alternativen hinausläuft: einen Philosophismus, der sich radikal von der Politik verabschiedet, oder einen Politizismus, der sich radikal der Politik verschreibt. Beide Alternativen haben zur Folge, dass aus einer Ontologie des Politischen nichts für die konkrete Gestaltung politischer Institutionen folgen kann. Zudem wird gezeigt, dass die Rede von der politischen Differenz ihre Dringlichkeit angesichts der post-politischen Situation Ende des 20. Jahrhundert erhielt, während die gegenwärtige Rückkehr des Politischen die Fokusverschiebung auf tatsächliche politische Alternativen geboten erscheinen lässt. Nach einer Rekonstruktion von Marcharts Reformulierung der politischen Differenz werden anschließend mit Hochschild und Castoriadis Mechanismen identifiziert, die dafür sorgen, dass es uns zumeist gelingt, eine Konfrontation mit der Abgründigkeit des Sozialen zu vermeiden, indem wir potenzielle Dissonanzen ausblenden und die Welt als in Ordnung erfahren. Abschließend diskutiere ich mit Castoriadis „politische Imagination“ als Kraft der Instituierung und Erschütterung von Ordnungen und formuliere die These, dass die zentrale Problemkonstellation der Gegenwart vielleicht nicht fehlendes Kontingenz- und Konfliktbewusstsein ist, sondern mangelnde Ambiguitätstoleranz.

1. Problemkonstellationen¹

Im Abstract der Tagung, auf die dieser Band zurückgeht, wurde folgende Diagnose gestellt: In der Debatte um die politische Differenz bleibt die Dimension der Institutionalisierung untertheoretisiert, während die meisten gesellschaftlichen Umbrüche an ihrer unzureichenden Institutionalisierung gescheitert sind. Vor diesem Hintergrund fragte die Tagung danach, „wie und inwiefern unter der Voraussetzung einer Theorie des Politischen heute Politik gedacht werden kann: Wie kann ein Institutionendesign aussehen, welches sich auf die Bodenlosigkeit des Politischen gründet?“² Zur Beantwortung dieser Frage möchte ich durch eine genaue Diagnose beitragen, warum in der Debatte um die politische Differenz die Dimension der Institutionalisierung untertheoretisiert bleibt. Anhand ausgewählter Positionen soll gezeigt werden, wie das Denken der politischen Differenz auf eine von zwei Alternativen hinausläuft: einen Philosophismus, der sich radikal von der Politik verabschiedet, oder einen Politizismus, der sich radikal der Politik verschreibt. Beide Alternativen haben zur Folge, dass aus einer Ontologie des Politischen nichts für die konkrete Gestaltung politischer Institutionen folgt. Ja mehr noch, die Suche nach ‚Institutionen des Politischen‘ beinhaltet die Gefahr, die politische Differenz nicht als Differenz ernst zu nehmen, sondern das

1 Ich danke allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung „Institutionen des Politischen. Theorie und Kritik“ im März 2019 für die anregenden Diskussionen. Ganz besonderer Dank gilt den Herausgebern, Matthias Flatscher und Steffen Herrmann, nicht nur für Organisation dieser Tagung, sondern auch für ihre umsichtige Lektüre und wertvollen Anmerkungen zu meinem Beitrag. Eine frühere Fassung dieses Textes wurde präsentiert beim 42. Wittgenstein Symposium im August 2019. In diesem Zusammenhang gilt mein Dank insbesondere Andreas Oberprantacher und Herbert Hrachovec. Eine Vorarbeit zu diesem Text erschien in der Sammlung der Tagungsbeiträge. Vgl. Thonhauser, Gerhard: „Ontologie des Politischen: Philosophische Kritik und politische Imagination“, in: Siegetsleitner, Anne/Oberprantacher, Andreas/Frick, Marie-Luisa (Hg.): *Beiträge des 42nd Internationalen Wittgenstein Symposiums: Krise und Kritik: Philosophische Analyse und Zeitgeschehen* (Beiträge, Band 27), Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft 2019, 241-243.

2 Flatscher, Matthias/Herrmann, Steffen/Bedorf, Thomas/Marchart, Oliver: „Call for Papers. Politische Institutionentheorie und -kritik“, 2018. url: https://www.academia.edu/37056791/CfP_Politische_Institutionentheorie_und_-kritik_Tagung_an_der_Universität_Wien_13-15.03.2019 (abgerufen am 17.12.2019).

Politische zu einem weiteren Element des Sozialen zu machen. Im Rahmen eines Denkens der politischen Differenz könnte sich die Suche nach ‚Institutionen des Politischen‘ also als ein *non sequitur* erweisen.

Diese These zu explizieren wird die Aufgabe der Abschnitte 2 bis 4 sein. In diesen Abschnitten werde ich zudem zu plausibilisieren versuchen, dass die Rede von der politischen Differenz ihre Dringlichkeit angesichts einer spezifischen Zeitdiagnose erhielt. Im Vergleich zu den Gegebenheiten, die für das Denken der politischen Differenz von den 1980er bis in die Nullerjahre leitend waren, haben in den letzten Jahren allerdings signifikante Transformationen stattgefunden. Darüber zu reflektieren wird die Aufgabe der Abschnitte 5 und 6 sein. Zunächst stelle ich in Abschnitt 5 die Frage, wieso *das Politische* – als abgründiger Grund des Sozialen – zumeist nicht aufbricht, sondern das Soziale als stabile Totalität erlebt wird. Zur Beantwortung dieser Frage beziehe ich mich auf Hochschilds Begriff der *deep story*³ und Castoriadis Begriff des *gesellschaftlich Imaginären*⁴. Anschließend diskutiere ich mit Castoriadis die *politische Imagination* als Kraft der Instituierung und Erschütterung von *deep stories*. Dies dient als Überleitung zur abschließenden Gegenwartsdiagnose in Abschnitt 6. Dort verfolge ich die These, dass uns heute, anders als noch vor wenigen Jahrzehnten, vielleicht nicht Kontingenz- und Konfliktbewusstsein fehlt, sondern „Ambiguitätstoleranz“⁵. Unsere heutige Problemkonstellation wäre dementsprechend nicht mehr die *post-politische Situation*⁶ vermeintlicher Alternativlosigkeit, sondern der Vereindeutigungsdrang angesichts einer „Rückkehr des Politischen“⁷.

3 Hochschild, Arlie Russell: *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. New York: New Press 2016, 135–151.

4 Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 559–609.

5 Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt*, 16.

6 Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übers. von Richard Steurer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, 105–131.

7 Mouffe: *Für einen linken Populismus*, 17.

2. *Das Denken der politischen Differenz im Spiegel der post-politischen Situation und der Rückkehr des Politischen*

Die Befragung der ontologischen Grundlagen politischen Denkens und Handelns hat eine längere Geschichte. Mitte des 20. Jahrhunderts erklärte Claude Lefort, dass unsere Situation durch die „demokratischen Revolution“ bestimmt sei: Der Plausibilitätsverlust sozio-transzendenter Begründungsfiguren politischer Herrschaft habe zur Folge, dass Gesellschaft nicht länger als Einheit repräsentiert werden könne und der Ort der Macht konstitutiv leer bleiben müsse. In einer solchen Situation könne es kein Gesetz geben, das nicht anfechtbar ist, und keine Autorität, deren Grundlage nicht in Frage gestellt werden kann.⁸ Im gleichen Geist notierte Hannah Arendt: „Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen“⁹, und: „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“¹⁰ In Frankreich etablierte sich in den 1980er Jahren eine Theorietradition, die in Rückgriff auf Heideggers ontologische Differenz von einer politischen Differenz zwischen „dem Politischen“ und „der Politik“ spricht:¹¹ Während mit „Politik“ das soziale Subsystem bezeichnet wird, deren Aufgabe in der Verwaltung der Gesellschaft besteht (die klassische Aufgabe des Regierens), verweist die Rede vom „Politischen“ auf die Kontingenz, das heißt die prinzipielle Kontestierbarkeit und Veränderbarkeit jeder politischen Ordnung. Dieser Gedanke einer politischen Differenz wurde in den letzten zwanzig Jahren auch im deutschen Sprachraum fruchtbar diskutiert.¹²

8 Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: MIT Press 1986, 303–304.

9 Arendt, Hannah: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. von Ursula Ludz. München/Berlin: Piper 2003, 9.

10 Ebd., 28.

11 Für eine Rekonstruktion dieser Theorietradition siehe Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp 2010. Aus den zahlreichen Texten dieser Tradition möchte ich hervorheben: Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: *Retreating the Political*. Hg. von Simon Sparks. London/New York: Routledge 1997.

12 Für die Verbreitung dieser Debatte auch im deutschen Sprachraum waren vor allem zwei Sammelbände entscheidend. Vgl. Flügel, Oliver/Heil, Rainhard/Hetzl, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004; Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp 2010.

Es erscheint mir wichtig darauf hinzuweisen, dass das Denken der politischen Differenz vor dem Hintergrund einer spezifischen Zeitdiagnose seine Dringlichkeit entfaltete. Es ist dies die Diagnose einer *post-politischen Situation*,¹³ die dadurch charakterisiert war, dass eine als alternativlos dargestellte gesellschaftliche Ordnung keine Auseinandersetzung zwischen tatsächlichen Alternativen mehr zuließ, Politik zunehmend als Managementangelegenheit für Experten betrachtet wurde und Politikverdrossenheit sich in der Bevölkerung breit machte. Vor diesem Hintergrund ist die Anrufung des Politischen als Widerspruch gegen den Alternativlosigkeitsanspruch zu verstehen, der sowohl in Theoriedebatten als auch in der Rechtfertigung realpolitischer Maßnahmen regelmäßig angeführt wurde. Das Denken der politischen Differenz motiviert sich somit als Kritik an der vermeintlichen Alternativlosigkeit einer hegemonial gewordenen (neoliberalen) Ordnung; geht aber zugleich darüber hinaus, insofern es zur Befragung der ontologischen Grundlagen jedweder Ordnung überhaupt wird. Der zeitdiagnostische Hintergrund der Debatte um die politischen Differenz macht verständlich, wieso in dieser Debatte die Dimension der Kontingenz – und die damit einhergehenden Veränderbarkeit des Bestehenden – so stark betont wurde, während die Dimension der Gründung bzw. Institutionalisierung untertheoretisiert blieb.

Mittlerweile befinden wir uns in einer anderen Situation: Die Diagnose einer Krise ist mittlerweile zu einem Gemeinplatz geworden. Die Regale der Buchhandlungen wurden in den letzten Jahren geradezu von Krisendiagnosen überschwemmt: Chantal Mouffe versteht es als Krise der neoliberalen Hegemonie, die von einem populistischen Moment abgelöst wird.¹⁴ Martha Nussbaum als Krise der liberal-demokratischen Demokratie, in der die den rationalen Diskurs stützenden Emotionen der Liebe und Hoffnung von die Gesellschaft zersetzenden Emotionen wie Hass und Furcht abgelöst werden.¹⁵ Andere sehen es gar als Krise der Moderne im Ganzen. Beispiele sind Andreas Reckwitz mit seiner Diagnose einer spätmodernen Gesellschaft der Singularitäten¹⁶ oder

13 Rancière: *Das Unvernehmen*, 105–131.

14 Mouffe: *Für einen linken Populismus*.

15 Nussbaum, Martha C.: *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press 2018.

16 Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp 2017.

Gerhard Thonhauser

Zygmunt Bauman, der diagnostizierte, dass es sich bei den aktuellen Entwicklungen gar um einen Rückfall hinter die Moderne handle.¹⁷

Entscheidend ist aus meiner Sicht, noch einmal Chantal Mouffe aufgreifend, dass der „populistische Moment“, wie sie es nennt, „nach Jahren der Postpolitik“ als Anzeichen für eine „Rückkehr des Politischen“ gedeutet werden kann.¹⁸ Als Antwort auf diese neue Situation einer *Rückkehr des Politischen* vermag die Betonung einer prinzipiellen bzw. ontologischen Kontingenz und Veränderbarkeit jedweder politischen Ordnungen nicht länger zu befriedigen. Geboten erscheint vielmehr eine Fokusverschiebung zur Frage nach konkreten Gestaltungsmöglichkeiten, das heißt den tatsächlichen politischen Alternativen angesichts der Erfahrung einer Krise der bestehenden Ordnung. Mit der aktuellen Re-Politisierung drängt sich die Frage auf, wie im Rahmen eines Denkens der politischen Differenz ein Verständnis von Politik als Sphäre strategischer Institutionalisierung entwickelt werden kann, ohne die zentralen Einsichten einer Ontologie des Politischen fallen zu lassen.

3. Das Denken der politischen Differenz in der Alternative von *Philosophismus und Politizismus*

Wie kann die Dimension der Institutionalisierung in einer Weise theoretisiert werden, die dem Denken der politischen Differenz gerecht wird? Bei der Beantwortung dieser Frage muss berücksichtigt werden, dass es neben den zeitdiagnostischen auch systematische Gründe dafür gibt, dass das Denken der politischen Differenz seine Stärken in der kritischen Befragung von Fundierungsansprüchen entfaltet, jedoch weit weniger zu überzeugen vermag, wenn es um Fragen der Institutionalisierung geht. Wie ich im Folgenden plausibilisieren möchte, besteht der Grund wesentlich darin, dass ein Denken der politischen Differenz, das Kontingenz als maßgebend aufweist, sich in zwei Weisen des Verhaltens zu Politik kanalisiert: einerseits dem Rückzug in einen *Philosophismus bzw. Ethizismus* und andererseits dem Bekenntnis zu einem *Politizismus*. Diese Alternativen sollen anhand paradigmatischer Positionen beispielhaft skizziert werden.

17 Bauman, Zygmunt: *Retrotopia*. Berlin: Suhrkamp 2017.

18 Mouffe: *Für einen linken Populismus*, 17.

*Von der Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Politischen zur Notwendigkeit
politischer Imagination*

Martin Heidegger kann mit gewissem Recht als Vordenker der politischen Differenz bezeichnet werden, da sein Denken der ontologischen Differenz als erster konsequenter Versuch interpretiert werden kann, die Situation nach der demokratischen Revolution auf einen philosophischen Begriff zu bringen. Der Grundgedanke ist, dass die ontische Vertrautheit mit der Alltäglichkeit von ontologischem Fragen heimgesucht wird (etwa in den Grundbefindlichkeiten der Angst und der Langeweile), durch das sich manifestiert, dass die vertrauten Sinnstrukturen unserer Welt von keiner äußeren Instanz garantiert werden, sondern wir (als In-der-Welt-sein) selbst für die Konstitution einer sinnvollen Welt verantwortlich sind, indem wir in unserem Tätigsein Dinge als sinnhaft erfahren.¹⁹ Während es naheliegend ist, diese Einsicht demokratisch auszudeuten durch die Betonung der Notwendigkeit kommunikativ-menschlicher Sinnstiftung, nahm Heidegger selbst andere Wege. Der Verweis auf Heidegger erscheint mir im Rahmen eines Denkens der politischen Differenz wichtig, und zwar als Warnung, dass aus einem Kontingenzdenken keineswegs emanzipatorische Schlüsse gezogen werden müssen.²⁰ Dies deckt sich mit der warnenden Diagnose Leforts, dass die Situation nach der demokratischen Revolution eben zwei gegensätzliche Antworten zulässt: die Demokratie und den Totalitarismus.²¹ Wie im Rahmen dieses Aufsatzes nur kurz angedeutet werden kann, sind in Heideggers Werk mindestens drei Spielarten eines Umgangs mit der demokratischen Situation angelegt – darunter ist jedoch kein demokratischer Umgang mit der demokratischen Situation. Auf einen Slogan gebracht: Heidegger hält es nicht aus, die demokratische Situation auszuhalten. Stattdessen sucht er immer wieder bei Figuren totaler Sinnstiftung Zuflucht, um der eigenen Einsicht in die Notwendigkeit von Kontingenz zu entgehen.

Zu Beginn seiner eigenständigen Lehrtätigkeit, in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923), besteht Heideggers Antwort auf die Notwendigkeit kontingenter Sinnstiftungen im Streben nach einer ursprünglichen Ebene selbstweltlicher Erfahrung, die durch Totalität und

19 Slaby, Jan/Thonhauser, Gerhard: „Heidegger and the Affective (Un)Grounding of Politics“, in: Hadjioannou, Christos (Hg.): *Philosophers in Depth. Heidegger on Affect*. London: Palgrave Macmillan 2019, 265-289, hier:

20 Marchart: *Die politische Differenz*, 251.

21 Vgl. Lefort: *The Political Forms of Modern Society*, 301–302.

Selbsttransparenz gekennzeichnet ist.²² Heideggers *erste Antwort* auf die Erfahrung von Kontingenz ist also das Streben nach *individueller Fundierung* durch das Erreichen einer Ebene unmittelbarer und transparenter Erfahrung. Weit bekannter ist jene Antwort, die Heidegger Anfang der 1930er Jahre gab, etwa in seiner berühmten Rektoratsrede. Hier beruft er sich auf die dreifache Bindung „*durch* das Volk *an* das Geschick des Staates *im* geistigen Auftrag“²³. Dieser erfordere den kollektiven „Wille[n] zum geistigen Auftrag des deutschen Volkes“²⁴. Heideggers *zweite Antwort* besteht also im Streben nach *kollektiver Fundierung* durch die Bindung an ein phantasmatisches Schicksal des Volkes. Vor dem Hintergrund dieser beiden Alternativen erweist sich *Sein und Zeit* als Phase des Übergangs. Einerseits kann die Rede von der Eigentlichkeit als Rückbezug auf die frühere Lösung einer individuellen Fundierung gelesen werden; nunmehr – unter dem Einfluss von Heideggers Kant-Lektüre – als Transparenzwerdung von Strukturmerkmalen des Daseins verstanden. Andererseits können die Verweise auf „Schicksal“ und „Geschick“ als Vorboten der späteren Antwort gedeutet werden.²⁵

Schließlich verlagert Heidegger in seinem *Spätwerk* die sinnstiftende ‚Akteurschaft‘ zunehmend in das Sein selbst, sodass den Menschen die Möglichkeit von Veränderungshandeln weitgehend abgesprochen wird und er schließlich im Spiegel-Interview erklären kann: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“²⁶ Die entscheidenden Wandlungen der Geschichte werden in ereignishaften Schickungen verortet, die aus Akteurperspektive nur geduldig erhartet oder bestensfalls wachsam vorbereitet werden können. Hiermit ist Heidegger in einem *fatalistischen* Denken angekommen, dem nur noch Hörigkeit gegenüber den Schickungen des

22 Menga, Fernando G.: *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*. Paderborn: Fink 2018, 349–365.

23 Heidegger, Martin: „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933)“, in: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe*. Bd. 16. Hg. von Herrmann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 107–117, hier: 114.

24 Ebd., 108.

25 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 7. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1953, 384.

26 Heidegger: „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)“, in: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe*. Bd. 16. Hg. von Herrmann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 652–683, hier: 671.

Seins bleibt.²⁷ Heideggers Spätwerk kann als paradigmatisches Beispiel für *philosophistisches* Denken dienen, das heißt einer Theorieform, „deren Endzweck in der Philosophie oder im Denken selbst [...] liegt“²⁸. Ein solches Denken führt nicht nur leicht zu einem Desinteresse, um nicht zu sagen einer Blindheit gegenüber tatsächlichen politischen Konstellationen, sondern birgt auch die Gefahr, den Kern des Politischen zu verkennen – mit Arendt gesprochen: die Menschen als handelnde Wesen.²⁹

Eine weitere Spielart des Philosophismus ist ein *Ethizismus*, wie er am Beispiel von Jean-Luc Nancy skizziert werden kann. In kritischer Bezugnahme auf Heidegger verfolgt Jean-Luc Nancy das Ziel, dessen postfundamentalistische Ontologie kritisch zu unterwandern, indem das gesamte Sein im Ausgang vom „Mitsein“ gedacht wird. Im Buch *singulär plural sein* erhebt er explizit den Anspruch, „die gesamte ‚prima philosophia‘ neu aufrollen zu wollen, indem er ihr das ‚singulär Plurale‘ des Seins als Grundlegung gibt“³⁰. Die ursprüngliche Dimension des Seins identifiziert er mit der Pluralität und Ko-Existenz der Seienden, ihrem *Mit* und *Zwischen*:

„Die Pluralität des Seienden steht am Grund des Seins. Ein einziges Seiendes ist den Begriffen nach ein Widerspruch. Tatsächlich bliebe ein solches Seiendes, das an sich selbst sein Fundament, sein Ursprung und seine Intimität hätte, unfähig zu sein, in jedem Sinn, den dieser Ausdruck hier annehmen kann.“³¹

Nancys ruft damit auf zum Neubeginn der Philosophie als radikal *relationale Ontologie*. Damit einher geht bei Nancy allerdings der Rückzug aus den Niederungen der Politik in die ethische Reinheit einer ursprünglichen, wenn auch undarstellbaren Gemeinschaft.³² Diese Abkehr von der Politik war im Kontext der post-politischen Situation zwar

27 Für eine bemerkenswerte Verteidigung von Heideggers Spätwerk vgl. Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Übers. von Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana UP 1987.

28 Marchart: *Die politische Differenz*, 110.

29 Arendt, Hannah: „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“, in: Kohn, Jerome (Hg.): *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books 1994, 428–447, hier: 433.

30 Nancy, Jean-Luc: *singulär plural sein*. Übers. von Ulrich Müller. Berlin: Diaphanes 2004, 13.

31 Ebd., 34.

32 Nancy, Jean-Luc: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Übers. von Gisela Febel und Juzza Legueil. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1988.

verständlich, ist vor dem Hintergrund der aktuellen Re-Politisierung im Zeichen des Populismus aber geradezu gefährlich.

Die Alternative zum Rückzug auf einen *Philosophismus* besteht im Bekenntnis zu einem *Politizismus*, wie er insbesondere in der post-marxistischen Spielart der politischen Ontologie in Anknüpfung an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe vertreten wird. Statt sich in einen philosophischen Bereich des Unbedingten zurückzuziehen, wird hier – wie Marchart es ausdrückt – ein unbedingtes Einlassen auf Politik als Bereich des radikal Bedingten gefordert.³³ Von einem Denken der politischen Differenz festgehalten wird vor allem die Einsicht in die politische Gründung aller sozialen Verhältnisses, das heißt die konstitutive Rolle kommunikativ-menschlicher Sinnstiftung. Diese wird kombiniert mit einem – an Machiavelli und Gramsci geschulten – Verständnis von Politik, das „als strategischen Umgang mit einer Situation, die – auf der ‚ontologischen‘ Ebene – immer ungründbar bleiben wird, aber dennoch – auf der ‚ontischen‘ Ebene – partiell gegründet werden muss“³⁴. Vor diesem Hintergrund kann Politik von Laclau und Mouffe definiert werden als „eine Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse“³⁵. Entscheidend ist an dieser Definition von Politik, dass Politik hier Autonomie eingeräumt wird. Die Aufgabe der Gründung und Institutionalisierung obliegt der Politik, und kann auch nicht anderwärtig vorweggenommen werden.

Für Laclau und Mouffe bedeutet das, dass auch die Demokratietheorie die Notwendigkeit von Politik nicht ersetzen oder ihren konfliktualen Charakter vorwegnehmen kann. „Die Logik der Demokratie ist keine Logik der Positivität des Sozialen und ist deshalb nicht imstande, irgendeinen Knotenpunkt zu begründen, um den herum die soziale Struktur rekonstruiert werden kann.“³⁶ Gleichwohl erachten es Laclau und Mouffe als notwendig, politische Forderungen mit einem Vorschlag zu verbinden, wie diese institutionalisiert werden können.

„Wenn die Forderungen einer untergeordneten Gruppe rein als negative, für eine bestimmte Ordnung subversive Forderungen vorgebracht werden, ohne mit einem lebensfähigen Projekt für die Rekonstruktion spezifischer Bereiche der

33 Marchart: *Die politische Differenz*, 290.

34 Ebd., 49f.

35 Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Übers. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner. Wien: Passagen 2006, 93.

36 Ebd., 233.

*Von der Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Politischen zur Notwendigkeit
politischer Imagination*

Gesellschaft verbunden zu sein, besitzt sie von vornherein keine Fähigkeit zu hegemonialem Handeln.“³⁷

Die Diagnose von Laclau und Mouffe lautet also, dass die Formulierung eines Institutionalisierungsvorschlags einerseits notwendig ist, andererseits aber weder von der politischen Ontologie noch der Demokratietheorie geleistet werden kann. Sie ist vielmehr Aufgabe von nach Hegemonie strebenden politischen Projekten, die jedoch niemals theoretisch fundiert werden können.

Aus dieser Rekonstruktion der *philosophistischen* und der *politizistischen* Variante des Denkens der politischen Differenz wird leicht ersichtlich, wieso beide Alternativen Schwierigkeiten damit haben, sich auf die Diskussion konkreter politischer Institutionisierungsmöglichkeiten einzulassen: Die *philosophistische* Abkehr von der Ebene politischer Akteurschaft hat zur Folge, dass entsprechende Theorien zur Politik als Sphäre strategischer Institutionalisierung nichts zu sagen haben, weil sie diese Sphäre gar nicht in den Blick bekommen. Ein *politizistisches* Bekenntnis erfordert andererseits, der Sphäre der Politik Autonomie einzuräumen, sodass deren Dynamiken und Resultate nicht theoretisch vorweggenommen werden können. Beide Alternativen sind sich also – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – darin einig, dass es ein *non sequitur* darstellt, aus einer Ontologie des Politischen konkrete Schlussfolgerungen für die Gestaltung politischer Institutionen zu ziehen.³⁸

*4. Die politischen Differenz noch einmal: Das Politische, das Soziale und
die Politik*

Oliver Marcharts Denken der politischen Differenz, wie es neuerdings in *Thinking Antagonism: Political Ontology after Laclau*³⁹ systematisch entfaltet wurde, scheint mir eine Möglichkeit zu bieten, diese Problemkonstellation noch genauer zu entwickeln. Marchart entwickelt die herkömmliche Konzeption der *politischen Differenz* dahingehend weiter, dass die Differenz für ihn nicht zwischen dem Politischen und der Politik

37 Ebd.

38 Für die Rolle von *Non-sequitur*-Argumenten im Denken der politischen Differenz vgl. Marchart: *Die politische Differenz*, 247.

39 Marchart, Oliver: *Thinking Antagonism. Political Ontology After Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2018.

besteht, sondern zwischen *dem Politischen* und *dem Sozialen*. Die Einführung des Begriffs des Sozialen in das Denken der politischen Differenz erlaubt es Marchart, sowohl den Begriff des Politischen genauer zu fassen, als auch – und vor allem – den Begriff der Politik aus der undankbaren Rolle als Bezeichnung für die Niederungen konventioneller Regierungs- und Verwaltungsgeschäfte, aus denen es zu entkommen gilt, zu befreien.

Als ersten und entscheidenden Schritt besinnt sich Marchart hinsichtlich der Differenz des Politischen und des Sozialen auf das Denken der ontologischen Differenz beim späten Heidegger, um deutlich zu machen, dass es sich beim Politischen um keine andere ontologische Sphäre über, unter oder neben dem Sozialen handelt. So wie Sein kein weiteres Seiendes ist, ist das Politische kein weiteres Element des Sozialen. Alles, was es gibt, ist Teil des Sozialen; das Politische gibt sich hingegen nur *als Differenz* zum Sozialen. Das Politische ist nichts anderes als die politische Differenz *als Differenz*.⁴⁰ Mit Verweis auf Derrida entfaltet Marchart denselben Gedanken weiter, indem er vom Politischen als einer *hauntologischen* Kategorie spricht, die sich nur in der gespenstischen Heimsuchung des Sozialen bekundet; und zwar immer dann, wenn Fundamente brüchig, verfestigte Strukturen verflüssigt oder scheinbar statische Sachverhalte dynamisch werden.⁴¹ Mit Marchart gesprochen geschieht dies immer dann, wenn die Gleichursprünglichkeit von Kontingenz und Konflikt am Grund des Sozialen (Marchart nennt dies „Antagonismus“) reaktiviert wird.⁴²

Diese Reaktivierung des Politischen am (Ab-)Grund des Sozialen ist jener Punkt, an dem Marchart den Begriff der *Politik* verortet. Politik findet in Marcharts Bestimmung immer dann statt, wenn die politische Natur des Sozialen reaktiviert wird.⁴³ Das verweist einerseits darauf, dass alle sozialen Verhältnisse und Strukturen – der Einsicht in die Notwendigkeit kommunikativ-menschlicher Sinnstiftung folgend – auf Instituierungen beruhen, die ebenso anders hätten sein können (Kontingenz) und sich gegen Alternative Instituierungsversuche

40 Marchart: *Die politische Differenz*, 71f.; Marchart: *Thinking Antagonism*, 52, 165.

41 Marchart, Oliver: *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp 2013, 86–88; Marchart: *Thinking Antagonism*, 23.

42 Marchart: *Thinking Antagonism*, 81.

43 Ebd., 110.

durchgesetzt haben (Konflikt). Mit anderen Worten, alles Soziale ist insofern politisch, als es auf eine letztlich politische Instituierung rückverweist. Andererseits bedeutet das nicht, dass alle sozialen Beziehungen auch aktuell politisch sind. Zumeist wird der Großteil des Sozialen gerade nicht als politisch wahrgenommen, sondern als feststehende Struktur jenseits der politischen Auseinandersetzung. Gleichwohl ist es jederzeit möglich, dass ein Aspekt des Sozialen politisiert wird (im Sinn von Politik), nämlich immer dann, wenn es zu einer Reaktivierung der Kontingenz- und Konflikthaftigkeit des Sozialen kommt.⁴⁴ Mit einem von Nancy übernommenen und auf Kierkegaard zurückgehenden Begriff spricht Marchart davon, dass das Soziale in solchen Fällen zum „Zittern“ gebracht wird.⁴⁵ Er verweist damit auf die Leiblichkeit des Erschauerns, das einen überkommt, wenn für fest gehaltene Strukturen ins Wanken geraten. Das englische Wort für „Zittern“ – „Trembling“ – könnte aber auch mit „Flimmern“ übersetzt werden, was es ermöglichen würde, neben der leiblichen auch die mediale Komponente der Brüchigkeit des Sozialen zu betonen: Manchmal wird die Bildrate des Sozialen zu niedrig oder unsere Augen werden zu gut, sodass sich das Soziale nicht mehr als flüssiger Film zeigt, sondern Risse und Brüche zu erkennen gibt, die uns mit dessen Kontingenz konfrontieren.⁴⁶

Die Erfahrung von Kontingenz und der Verweis auf potenziellen Konflikt implizieren freilich noch nicht, dass es auch tatsächlich zu Veränderungen kommt. Das etwas auch hätte anders sein können, verät noch nichts darüber, wie es auch konkret anders sein kann. Das Erschauern vor dem ins Flimmern geratenen Sozialen verweist nur auf die Möglichkeit der Politisierung, die jedoch in jeder Situation immer erst ergriffen werden muss. Selbst wenn sie ergriffen wird, impliziert dies weder, dass es tatsächlich zu Veränderungen kommen wird, noch wird darin vorgezeichnet, worin die Veränderungen bestehen könnten. Das marchartsche Zittern erweist sich an diesem Punkt aber als instruktiver als zum Beispiel der von Sartre beschriebene *Ekel*.⁴⁷ Dieser ist dem *Zittern* zwar insofern strukturanalog, als es in beiden Fällen um

44 Ebd., 99.

45 Ebd., 102–106.

46 Thonhauser Gerhard: „Rezension von Oliver Marchart: *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018)“, in: *Journal Phänomenologie* 52, 2019, 105–108, hier: 107.

47 Vgl. Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*. Übers. von Uli Aunmüller. Hamburg: Rowohlt 1981.

widerfahrnisshafte Erfahrung von Kontingenz geht. Sartres Ekel konfrontiert jedoch mit einer prinzipiellen Sinnlosigkeit, die das Individuum paralyisiert zurücklässt; bestenfalls kann der Ekel dazu führen, vor dem Abgrund radikaler Sinnlosigkeit die Radikalität der eigenen Freiheit und Verantwortung zu akzeptieren. Das marchartsche Zittern hingegen scheint auf keine vergleichbar paralyisierende, totale Erfahrung zu verweisen, sondern auf die in konkreten Situationen auftretende Erfahrung der Brüchigkeit von Sinn. Damit bleibt dieser partielle Sinnverlust immer rückgebunden an die jeweilige Situation und die konkreten Alternativen, die sich in dieser Situation bieten. Das Erschaudern vor der Brüchigkeit des Sozialen transformiert das Soziale – im Gegensatz zu Sartres Ekel – nicht in amorphe Sinnlosigkeit, sondern lässt es als ein Feld von Konfliktkonstellationen erscheinen, das es zu navigieren gilt.

Marcharts Begriff von Politik als Reaktivierung der Kontingenz- und Konflikthaftigkeit des Sozialen scheint mir die konsequenteste Variante eines Denkens der politischen Differenz zu sein, welches sich der *politizistischen* Alternative verschrieben hat. Eine solche Konzeptualisierung von Politik geht davon aus, dass die Re-Instituierung des Sozialen nicht politik- oder demokratietheoretisch vorgeschrieben, sondern nur durch Engagement in konkreten Konflikten geleistet werden kann. Jede Politisierung bleibt dabei immer an die konkrete soziale Situation und die darin vorfindlichen Konfliktkonstellationen rückgebunden, gleichwohl sie gerade das Potenzial markiert, über eine bestehende Situation hinauszugehen und diese zu verändern.

In Hinblick auf die Frage nach ‚Institutionen des Politischen‘ erlaubt es Marcharts Fassung der politischen Differenz, die Diagnose zu schärfen: Der Versuch, das Politische zu institutionalisieren, beinhaltet die Gefahr, die politische Differenz nicht *als Differenz* zu denken, sondern das Politische zu einem weiteren Element des Sozialen machen zu wollen. Mit Heidegger gesprochen wäre eine solche Verdinglichung des Politischen der äußerste Ausdruck für das Verfallen an eine Ontologie der Vorhandenheit.⁴⁸ Übersetzt in das Vokabular der politischen Differenz bedeutet dies den Irrweg, das Politische nach dem Muster des Sozialen zu denken und es als eine weitere zu gestaltende soziale Entität zu verstehen.

48 Heidegger: *Sein und Zeit*, 89–101.

5. Die stabilisierende Kraft von Deep Stories und des gesellschaftlich Imaginären

Nach diesen weitgehend negativen Diagnosen hinsichtlich der Möglichkeit einer Konzeptualisierung von ‚Institutionen des Politischen‘ im Rahmen eines Denkens der politischen Differenz möchte ich nunmehr zu einer anderen Frage übergehen, die meines Erachtens bislang noch nicht mit hinreichender Dringlichkeit gestellt wurde: Warum läuft der soziale Film zumeist so stabil und makellos ab, dass wir nicht in Verlegenheit kommen, den Sinn der Welt in Frage zu stellen? Wieso überkommen uns Ekel und Zittern nur selten, sodass die Frage nach Veränderung zumeist gar nicht gestellt wird? Wie werden wir Meister darin, allen Erfahrungen Sinn zu verleihen und das Soziale als bruchlose Totalität zu erfahren? Wie gelingt uns „die Vereindeutigung der Welt“⁴⁹, die Ambiguität gerade nicht aufkommen lässt?

Einen bemerkenswerten Versuch, darauf eine Antwort zu finden, scheint mir Arlie Hochschild in *Strangers in Their Own Land* zu liefern,⁵⁰ ihrer ethnographischen Studie der amerikanischen Rechten (und zwar in Louisiana, im tiefen Süden der USA, wo die Tea Party früh Fuß fasste und Donald Trump ungebrochene Zustimmung genießt). Es scheint mir dabei zu kurz zu greifen, Hochschilds Buch nur als Sittenbild der Tea-Party-Bewegung oder vielleicht als Erklärungsversuch für das Erstarken rechter Populismen zu lesen. Vielmehr scheint sie mir mit großem Spürsinn einen grundlegenden Mechanismus herauszuarbeiten, wie die Vereindeutigung der Welt und die Totalisierung von Erfahrung vonstatten gehen. Entscheidend dafür ist der Begriff der *deep story*.⁵¹ Eine *deep story* ist ein als wahr empfundenes Narrativ, das es erlaubt, auf Basis persönlicher Erfahrungen allen Widerfahrnissen in der Welt Sinn zu verleihen. Wichtigster Bestandteil einer *deep story* ist ein komplexes System von *Gefühlsregeln*⁵², die uns Orientierung bieten, indem sie uns einzuordnen helfen, welche Geschehnisse für uns relevant sind und welche Gefühle wir mit diesen verbinden sollen. Auf diese Weise ermöglicht es eine *deep story*, alle Erfahrungen in ein geordnetes Ganzes einzuordnen; sie hilft uns dabei zu sortieren, wie wir – angesichts unserer wichtigsten Identitäten

49 Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt*.

50 Vgl. Hochschild: *Strangers in Their Own Land*.

51 Ebd., 135–151.

52 Vgl. Hochschild, Arlie Russell: „Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure“, in: *American Journal of Sociology* 85 (3), 1979, 551–575.

und Werte – Ereignisse zu bewerten und gegeneinander abzuwägen haben. Eine *deep story* lässt die Welt also *in Ordnung erscheinen*, indem sie uns erlaubt, mit potenziellen Dissonanzen und problematischen Erfahrungen umzugehen; sie tut dies, indem sie Erfahrungen vereindeutigt und dadurch die Konfrontation mit Ambiguitäten zu vermeiden hilft.

Daraus wird ersichtlich, dass eine *deep story* nur äußerst schwierig zu erschüttern sein wird. Die Erschütterung einer *deep story* kommt nämlich dem Zusammenbruch einer Welt gleich. Das macht verständlich, dass der Verlust einer *deep story* eine kostspielige und schmerzhaft Angelegenheit ist, sodass es starke Anreize gibt, einen solchen Verlust zu vermeiden. Ferner ist zu beachten: Insofern eine *deep story* es erlaubt, alle Erfahrungen einzuordnen, tragen weitere Erfahrungen in der Regel dazu bei, die Narration zu festigen; Erfahrungen, die sich nicht in die Ordnung bringen lassen, werden entsprechend selten vorkommen. Schließlich ist auch noch zu berücksichtigen, dass die Narrationen, denen Hochschild nachspürt, keine reinen Fiktionen sind; es handelt sich dabei vielmehr um ein auf persönlichen, tiefsitzenden Erfahrungen aufbauendes Einordnungssystem, das heißt eines Systems, das es gerade ermöglicht, mit den wichtigsten durchlebten Erfahrungen umzugehen. Eine *deep story* erlaubt es, zentralen Lebenserfahrungen Sinn zu verleihen, indem sie zum Element einer zusammenhängenden Narration gemacht werden. *Deep stories* haben also immer einen wahren Kern – einen wahren Erfahrungskern – und sind auch deswegen so schwer zu erschüttern.

Eine intakte *deep story* scheint dabei nicht nur für das gelingende Leben eines Einzelindividuums, sondern auch für eine funktionierende Gemeinschaft von zentraler Bedeutung zu sein. Eine *deep story* erlaubt es nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch auf der Ebene der Gemeinschaft, Erfahrungen zu ordnen und Orientierung zu bieten, wie Geschehnisse zu bewerten sind. Das Teilen einer *deep story* bedeutet, in zentralen Gefühlsregeln übereinzustimmen, sodass dieselben Geschehnisse als relevant erfahren und die gleichen Gefühle mit diesen verbunden werden.⁵³ Für die Stabilität einer Gemeinschaft wird es dann problematisch, wenn *deep stories* auseinanderzudriften beginnen, sodass Menschen zunehmend in verschiedenen, vielleicht irgendwann

53 Die verschiedenen Formen gemeinsamen Fühlens wurden von mir unter anderem untersucht in: Thonhauser, Gerhard: „Shared Emotions: A Steinian Proposal“, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17 (5), 2018, 997–1015; Thonhauser, Gerhard: „A Multifaceted Approach to Emotional Sharing“, in: *Journal of Consciousness Studies*, erscheint Herbst 2020.

inkommensurablen Welten leben. Mit Blick auf die USA macht Hochschild ein solches Auseinanderdriften von *deep stories* für die gesellschaftliche Spaltung verantwortlich: „People are segregating themselves into different emotionally toned enclaves.“⁵⁴ Das Resultat dieses Prozesses ist, dass verschiedene Gruppen von unterschiedlichen Ereignissen affiziert werden, die sie als gesellschaftlich relevant erachten; und wenn sie doch dieselben Ereignisse als relevant erleben, werden diese unterschiedlich eingeordnet, sodass dem Geschehen verschiedene Bedeutungen zugewiesen werden und sie zu konträren Schlussfolgerungen Anlass geben.

Hochschilds ethnographisch gewonnener Begriff der *deep story* hat verblüffende Ähnlichkeit zu Cornelius Castoriadis Begriff des *gesellschaftlich Imaginären*. Dieser wird von Castoriadis folgendermaßen definiert:

„Dieses Element, das der Funktionalität jedes institutionellen Systems eine besondere Ausrichtung gibt und das die Wahl und die Verknüpfungen der symbolischen Netze überdeterminiert; dieses Element, das sich jede geschichtliche Epoche schafft und in dem sie unnachahmlich ausdrückt, wie sie ihre eigene Existenz, ihre Welt und ihre Beziehungen zu dieser erlebt, sieht und gestaltet; dieses ursprünglich strukturierende Moment, dies zentrale Bedeutete/Bedeutende, diese Quelle allen unzweifelhaften und unbezweifelbaren Sinns, dieser Träger aller Verknüpfungen und Unterscheidungen zwischen Wichtigem und Unwichtigem, dieser Ursprung der Seinsbereicherung, den die Gegenstände praktischer, affektiver oder intellektueller, individueller oder kollektiver Besetzungen erfahren – dieses Element ist nichts anderes als das *Imaginäre* der Gesellschaft oder der jeweiligen Epoche.“⁵⁵

Das gesellschaftlich Imaginäre gibt Antworten auf Grundfragen der Gesellschaft.⁵⁶ Es instituiert eine gemeinsame Welt, durch die festgelegt wird, „was ist und was nicht ist, was Wert hat und was keinen hat, was machbar ist und was nicht“⁵⁷. Wie Castoriadis in einem späteren Text schreibt, ist es „die Institution der Gesellschaft, die bestimmt, was ‚real‘

54 Hochschild: *Stangers in Their Own Land*, 6.

55 Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 249.

56 Ebd., 252.

57 Ebd., 605.

ist und was nicht, was ‚einen Sinn hat‘ und was keinen“⁵⁸. Castoriadis Begriff des *gesellschaftlich Imaginären* scheint die gleichen Mechanismen zu beschreiben wie Hochschilds Begriff der *deep story*. Diese Mechanismen dienen dazu, die Ordnung von Erfahrungen und – über das Teilen solcher Ordnungsschemata – ein funktionierendes Zusammenleben zu ermöglichen. Sie liefern verbindliche und verbindende Orientierung in einer chaotischen Welt und ermöglichen es, relevante Geschehnisse zu identifizieren und einheitlich zu bewerten. Castoriadis und Hochschild zielen beide darauf, das Funktionieren einer Gesellschaft ebenso wie das gesellschaftliche Funktionieren von Individuen zu erklären. Ebenso sind sie sich darin einig, dass die entscheidenden Erklärungsmechanismen nicht primär in der Sphäre des Realen oder Rationalen zu verorten sind, sondern den Status des Narrativen bzw. Imaginären haben; es ist die Rolle der Narration bzw. des Imaginären, allererst festzulegen, was als real und rational gilt, was Sinn und Relevanz hat, was sein und erscheinen kann. Nur werden diese Mechanismen bei Castoriadis – im Gegensatz zu Hochschild – weniger im Kontext individueller Erfahrung und verstärkt mit Blick auf gesellschaftliche Institutionen betrachtet.

Ein weiterer interessanter Unterschied zeigt sich dahingehend, dass das gesellschaftlich Imaginäre bei Castoriadis umfassender gedacht wird. Es geht dabei um die zentralen Institutionen einer Gesellschaft, um die sich ein Netz an sekundären Institutionen spannt.⁵⁹ Beim Begriff der *deep story* handelt es sich hingegen um ein Konzept mittlerer Reichweite. Dies entspricht den damit anvisierten Narrativen, die ebenfalls Erzählungen mittlerer Reichweite sind, keine großen Erzählungen. Die Gemeinschaften, die durch solche *deep stories* konstituiert werden, sind auf verschiedenen sich überlappenden Ebenen denkbar. Dieser Unterschied in der Theoriekonzeption reflektiert vielleicht auch den gesellschaftlichen Veränderungsprozess – einen Prozess gesellschaftlicher Fragmentierung – der zwischen den 1970er Jahren, als Castoriadis *Gesellschaft als imaginäre Institution* schrieb, und den 2010er Jahren, in denen Hochschild ihre ethnographische Studie *Strangers in Their Own Land* anfertigte, stattfand.

58 Castoriadis, Cornelius: „Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung“, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*. Bd. 3. Übers. von Michael Halfbrodt. Lich: Edition AV 2010, 31.

59 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 221.

*Von der Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Politischen zur Notwendigkeit
politischer Imagination*

Hochschild's Begriff der *deep story* und Castoriadis' Begriff des *gesellschaftlich Imaginären* ermöglichen es uns besser zu verstehen, wieso der soziale Film zumeist ohne Risse abläuft und es uns zumeist gelingt, eine Konfrontation mit der Abgründigkeit des Sozialen zu vermeiden. Da wir Meister darin sind, alle Erfahrungen in ein geordnetes Schema zu bringen und über ein komplexes System von Gefühlsregeln darauf zu reagieren, kommen wir in der Regel nicht in die Verlegenheit, den Sinn der Welt in Frage zu stellen.

*6. Politische Imagination als Quelle der Erschütterung und Stabilisierung
von Deep Stories*

Zumeist ist eine *deep story* also ein effektiver Mechanismus, um die Welt als in Ordnung erscheinen zu lassen, indem sie es erlaubt, potenzielle Dissonanzen auszublenden und die Konfrontation mit Ambiguitäten zu vermeiden. Eine funktionierende *deep story* ist also ein mächtiges Mittel, um Ekel, Zittern oder allgemein ein affektives Konfrontiertwerden mit der Kontingenz von Sinn nicht aufkommen zu lassen. Hier stellt sich die Frage: Gibt es Möglichkeiten, eine *deep story* zu erschüttern? Kann dies auf Weisen erfolgen, die zu einer Demokratisierung beitragen?

Hochschild sagt kaum etwas zu diesen Fragen. Implizit spricht sie sich für einen Austausch über die politisch-kulturellen Gräben hinweg aus, wenn sie am Ende des Vorworts den Unterstützerinnen und Unterstützern der Tea-Party-Bewegung in Louisiana, die sie über Jahre besucht, begleitet und interviewt hatte, für deren Gastfreundschaft und Bereitschaft zum offenen Austausch dankt (Hochschild 2016, xii). Das ist bei ihr wohl mit der impliziten Hoffnung verbunden, dass durch einen solchen Austausch die gesellschaftliche Spaltung überwunden werden könne. Hochschild schweigt aber weitgehend zur Frage, was aus ihrer Analyse für die Kontextualisierung von Politik und die Gestaltung politischer Strategien folgen könnte. Sie vermeidet die theoretischen und politikstrategischen Fragen, die durch ihre Untersuchung aufgeworfen werden. Wahrscheinlich ist diese Selbstbeschränkung im Rahmen einer explorativen, hypothesengenerierenden ethnographischen Studie methodisch konsequent und notwendig.⁶⁰ Sowohl mit Blick auf politiktheoretische Fragen als auch auf aktuelle politische Herausforderungen, die sich aus

60 Vgl. Hochschild: *Strangers in Their Own Land*, 247–250.

Hochschild's Diagnose ergeben, wäre es jedoch wenig befriedigend, an diesem Punkt stehen zu bleiben.

Im Gegensatz zu Hochschild beschäftigt sich Castoriadis explizit mit der Frage, ob und wie eine Erschütterung und eventuell sogar Demokratisierung gefestigter Formen des gesellschaftlich Imaginären möglich ist. Mit einer solchen Verflüssigung verfestigter Narrative wäre die Hoffnung verbunden, sowohl die Berechtigung alternativer Narrative als auch Möglichkeit, Narrative zu verändern, plausibel machen zu können. Worin besteht laut Castoriadis die Möglichkeit, das gesellschaftlich Imaginären bzw. *deep stories* in ihrer Kontingenz und Konfliktualität erfahrbar und als solche thematisierbar zu machen? Für Castoriadis ist dafür die Pflege der *politischen Imagination* entscheidend. Er betont jedoch zugleich, dass diese sinnstiftende Dimension zumeist zugunsten des gestifteten Sinns vergessen und verdrängt wird. Gegen dieses Vergessen und Verdrängen der politischen Imagination ist der entscheidende Punkt in Castoriadis Theorie, dass politische Imagination – theoretisch gesprochen – unvermeidbar ist. Die Kraft der Imagination ist Quelle des gesellschaftlich Imaginären und entsprechend auch von *deep stories*. Diese radikale Kraft der Imagination tritt dabei in zwei Gestalten auf: „als Gesellschaftlich-Geschichtliches und als Psyche-Soma“⁶¹.

„Was im Gesellschaftlich-Geschichtlichen Setzung, Schöpfung, Seinlassen ist, nennen wir gesellschaftliches Imaginäres im ursprünglichen Sinne oder instituierende Gesellschaft. Was in der Psyche-Soma-Einheit Setzung, Schöpfung, Seinlassen für die Psyche-Soma-Einheit ist, nennen wir radikale Imagination.“⁶²

Es ist für Castoriadis also das *gesellschaftlich Imaginären im ursprünglichen Sinne als instituierende Gesellschaft* – analog zur *radikalen Imagination als individueller Sinnstiftungsinstanz* –, welche die gesellschaftlichen Bedeutungen generiert. Das weist Castoriadis – wenn auch in anderer Terminologie – als Denker der politischen Differenz aus, der den verfestigten Strukturen des gesellschaftlich Imaginären (als instituierter Gesellschaft) die verflüssigende Macht der Imagination (als instituierende Gesellschaft) entgegenstellt.

Wie Castoriadis jedoch auch bemerkt, ist die Instituierung durch die politische Imagination zumeist so erfolgreich, dass die „Tatsache“ vergessen wird, „dass die Institution der Gesellschaft Selbstinstitution

61 Castoriadis: *Gesellschaft als imaginäre Institution*, 603.

62 Ebd., 603.

ist“⁶³. Das gesellschaftlich Imaginären hat dann die Funktion, den Abgrund am Grund des Sozialen zu verbergen und das Übermaß an Zufälligkeiten und Ambiguitäten, mit dem wir sonst konfrontiert wären, in eine geordnete Totalität an gesellschaftlichen Institutionen und individuellen Erfahrungen zu überführen. An Hochschild anknüpfend lässt sich die Diagnose dahingehend konkretisieren, dass eine funktionierende *deep story* sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene notwendig ist, um die Unermesslichkeit und Abgründigkeit des Sozialen in geordnete und bewältigbare Muster zu bringen. Dadurch gerät jedoch der konflikthafte, kommunikativ-menschliche Sinnstiftungsprozesse am Grund des Sozialen aus dem Blick; das Soziale wird nicht länger als Resultat politischer Entscheidungen, sondern als Sammlung heteronom bestimmter Tatsachen erlebt.

Gegen diese Tendenz bringt Castoriadis die Aufgabe ins Spiel, auf „explizite und anerkannte Selbstinstitution“ hinzuarbeiten: „Die Gesellschaft begreift sich als Quelle und Ursprung ihrer selbst; sie akzeptiert, dass es keinerlei ihr auferlegte außergesellschaftliche Norm oder Vorschrift gibt.“⁶⁴ Wenn es gelänge, solche *Institutionen der Selbst-Instituierung* zu etablieren, wäre die gesellschaftliche Heteronomie in eine Autonomie überführt. Was Castoriadis hier fordert, kann wohl als *Institutionen des Politischen* bezeichnet werden. Angesichts der in diesem Beitrag entwickelten Diagnose hinsichtlich des Denkens der politischen Differenz verwundert es allerdings kaum, dass bei Castoriadis bestenfalls vage Andeutungen zu finden sind, wie eine solche Institutionalisierung der Selbst-Instituierung aussehen könnte.

Abschließend möchte ich noch einmal an die eingangs entwickelte zeitdiagnostische These anknüpfen, um die Vermutung auszusprechen, dass Castoriadis Vorschlag vielleicht ohnehin am gegenwärtigen Problem vorbeigeht; vielleicht ist der castoriadische Gegensatz von Heteronomie und Autonomie, vermeintlicher Fremdbestimmung und expliziter Selbstinstitution heute, unter Vorzeichen einer „Rückkehr des Politischen“⁶⁵, nicht mehr die entscheidende Problemkonstellation. Daran anknüpfend kann die These in den Raum gestellt werden, dass Mangel an Kontingenzbewusstsein und Akzeptanz der Notwendigkeit von Selbstgesetzgebung vielleicht nicht die entscheidenden Probleme unserer

63 Castoriadis: „Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung“, 106.

64 Ebd.

65 Mouffe: *Für einen linken Populismus*, 17.

Gerhard Thonhauser

Gegenwart sind; vielleicht sind diese sogar in ausreichendem Maß vorhanden, aber alleine nicht ausreichend. Vielleicht ist die entscheidende Problemkonstellation gerade der Vereindeutigungsdrang als Reaktion auf die Erfahrung von Kontingenz und die Einsicht in die Notwendigkeit kollektiver Selbstbestimmung. Doch was wäre dann die probate Therapie? Vielleicht doch wieder das, was von Hochschild im Vorwort zu ihrer Studie als Austausch über die gesellschaftlichen Spaltungen hinweg angesprochen wird: ein *Training in Ambiguitätstoleranz*, die uns zunehmend verloren zu gehen scheint.⁶⁶ Das wäre wohl die aktuell dringendste *Aufgabe von Institutionen des Politischen*. Aus demokratiepolitischer Perspektive wäre es zu begrüßen, wenn es solche Institutionen gäbe; die in diesem Beitrag gesammelten Erwägungen lassen allerdings daran zweifeln, dass es sie gibt. Es bleibt zu hoffen, dass ich mit meiner Diagnose falsch liege.

66 Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt*, 87–97.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: „Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought“, in: Kohn, Jerome (Hg.): *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books 1994, 428–447.
- *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. von Ursula Ludz. München/Berlin: Piper 2003.
- Bauer, Thomas: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam 2018.
- Bauman, Zygmunt: *Retrotopia*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp 2010.
- Castoriadis, Cornelius: *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.
- *Das imaginäre Element und die menschliche Schöpfung*. Übers. von Michael Halfbrodt. Lich: Edition AV 2010.
- Flatscher, Matthias/Herrmann, Steffen/Bedorf, Thomas/Marchart, Oliver: „Call for Papers. Politische Institutionentheorie und -kritik“, 2018. url: https://www.academia.edu/37056791/CfP_Politische_Institutionentheorie_und_-_kritik_Tagung_an_der_Universität_Wien_13-15.03.2019.
- Flügel, Oliver/Heil, Rainhard/Hetzel, Andreas (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. 7. Auflage. Tübingen: Niemeyer 1953.
- „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (27. Mai 1933)“, in: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe*. Bd. 16. Hg. von Herrmann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 107–117.
- „Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)“, in: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976. Gesamtausgabe*. Bd. 16. Hg. von Herrmann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann 2000, 652–683.
- Hochschild, Arlie Russell: „Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure“, in: *American Journal of Sociology* 85 (3), 1979, 551–575.
- *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*. New York: New Press 2016.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Übers. von Michael Hintz und Gerd Vorwallner. Wien: Passagen 2006.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: *Retreating the Political*. Hg. von Simon Sparks. London/New York: Routledge 1997.

Gerhard Thonhauser

- Lefort, Claude: *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: MIT Press 1986.
- Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp 2010.
- *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp 2013.
- *Thinking Antagonism. Political Ontology After Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2018.
- Menga, Fernando G.: *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung. Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*. Paderborn: Fink 2018.
- Mouffe, Chantal: *Für einen linken Populismus*. Übers. von Richard Barth. Berlin: Suhrkamp 2018.
- Nancy, Jean-Luc: *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Übers. von Gisela Febel und Juzza Legueil. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz 1988.
- Nancy, Jean-Luc: *singular plural sein*. Übers. von Ulrich Müller. Berlin: Diaphanes 2004.
- Nussbaum, Martha C.: *The Monarchy of Fear. A Philosopher Looks at Our Political Crisis*. Oxford: Oxford University Press 2018.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Übers. von Richard Steurer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Sartre, Jean-Paul: *Der Ekel*. Übers. von Uli Aunmüller. Hamburg: Rowohlt 1981.
- Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Übers. von Christine-Marie Gros. Bloomington: Indiana UP 1987.
- Slaby, Jan/Thonhauser, Gerhard: „Heidegger and the Affective (Un)Grounding of Politics“, in: Hadjioannou, Christos (Hg.): *Philosophers in Depth. Heidegger on Affect*. London: Palgrave Macmillan 2019, 265–289.
- Thonhauser, Gerhard: „Shared Emotions: A Steinian Proposal“, in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 17 (5), 2018, 997–1015.
- „Rezension von Oliver Marchart: *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018)“, in: *Journal Phänomenologie* 52, 2019, 105–108.
- „Ontologie des Politischen: Philosophische Kritik und politische Imagination“, in: Siegetsleitner, Anne/Oberprantacher, Andreas/Frick, Marie-Luisa (Hg.): *Beiträge des 42nd Internationalen Wittgenstein Symposiums: Krise und Kritik: Philosophische Analyse und Zeitgeschehen (Beiträge, Band 27)*, Kirchberg am Wechsel: Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft 2019, 241-243.
- „A Multifaceted Approach to Emotional Sharing“, in: *Journal of Consciousness Studies*, erscheint Herbst 2020.

*Von der Unmöglichkeit der Institutionalisierung des Politischen zur Notwendigkeit
politischer Imagination*