

## Einleitung

---

### 1. Diagnose: Politikverlust und Autoritätsvakuum?

Politische Theorie scheint – mal verzweifelt oder resigniert, mitunter sogar euphorisch – stets bemüht, ihren Forschungsgegenstand näher zu bestimmen. Mit diversen wohlbekanntem Definitionen war immer nur von Fall zu Fall zu arbeiten. Das wäre ja an sich noch nicht weiter verwunderlich, sehen sich doch insbesondere die Geisteswissenschaften seit jeher in dieser, letztendlich existentiellen, Konfliktsituation: Was ist ein Text? Was heißt Gesellschaft? Was ist ein Kunstwerk – oder was ist schön? Wo ist Gott? Und dabei sind das nur einige, wenn auch grundsätzliche, Fragen. Die Reihe der Phänomene, denen nicht mit positiven Begriffsbestimmungen beizukommen ist, ließe sich fortsetzen. Dies ist, und in der Politikwissenschaft vielleicht stärker als in anderen geistes- oder sozialwissenschaftlichen Disziplinen, ja nicht nur von akademischem Interesse, sondern zeitigt direkte Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Alltag, auf jeden von uns. Woran könnte denn eine politische Theorie mit einem – zumindest – groben Verständnis von Politik als Treffen kollektiv bindender Entscheidungen erkennen, ob die von den politischen Repräsentanten vertretenen Wähler tatsächlich unter Politikverdrossenheit leiden? Eine Verdrossenheit als Folge davon, das Politische irgendwie verloren zu haben. Woran könnten die vermeintlich oder tatsächlich Repräsentierten ihrerseits erkennen, ob es sich bei Politikerentscheidungen um speziell politisch motivierte Entscheidungen handelt? Es stünde doch zur Diskussion, ob nicht Politiker selbst unter Politikverdrossenheit leiden. Daraus ergibt sich allerdings die Frage, ob es überhaupt Aufgabe einer Politischen Theorie sein kann, als Seismograph eines politischen Klimas zu fungieren. Und sind es darüber hinaus nicht auch gerade die Politikwissenschaftler selbst, die es satt haben,

stets neu über Politik und das Politische nachzudenken, während sie viel lieber zum so genannten Problemlösen übergehen würden? Politik, Politische Theorie und eine große Zahl von Interessengruppen scheinen zur Problemfeuerwehr zu mutieren. Die SPD präsentierte im vorgezogenen Wahlkampf 2005 kein Parteiprogramm mehr, sondern ein Manifest; eine illustre Literatengruppe legte kurz zuvor ebenfalls ein Manifest vor, worin ein „Relevanter Realismus“ – was auch immer darunter zu verstehen ist, man hört förmlich die Sehnsucht nach Authentizität heraus – ausgerufen wurde. Ein neurowissenschaftliches Manifest wurde bereits 2004 ausgerufen, gefolgt von einem Manifest der Geisteswissenschaften, einem Manifest des evolutionären Humanismus, einem Potsdamer Manifest der Physiker, einem Manifest des Gesundheitssystems, einem Gender-Manifest 2006 etc. Einige Intellektuelle wie der, des autoritären Denkens doch unverdächtige, Schriftsteller Imre Kertész fordern: „Die Postmoderne und ihre Relativierungen sind vorüber, wir brauchen wieder Stellungnahmen.“<sup>1</sup> Das erinnert in der geforderten Rigorosität schon ein wenig an den fast ein halbes Jahrhundert früher getroffenen Befund des Autors Arno Schmidt: „;Was uns fehlt, sind nicht Berufs=offiziere,=diplomaten,=theologen,=juristen: <Benenner> brauchen wir !!!-.“<sup>2</sup> Der Aufruf Schmidts, eines kritiklosen Verehrers der Französischen Revolution und ihrer Lehren, mutet seinerseits wiederum wie ein direkter emphatischer Abwehrreflex gegen Edmund Burkes Revolutionskritik an: „Wollt Ihr das Übel dadurch heben, daß Ihr Euch entschließt, keine Monarchen, keine Staatsbeamten, keine Religionslehrer, keine Ausleger der Gesetze, keine Offiziere [...] mehr zu dulden? Ändert immerhin die Namen: die Sache muß unter einer oder der andern Gestalt fortdauern.“<sup>3</sup>

Was bedeutet der Ruf nach Stellungnahmen, die Forderung nach Benennen, und welche Sache müsste heute fortdauern, welche Sache dauert fort? Geht es in den Manifesten um ein Benennen, das auch die Rahmenbedingungen, innerhalb derer Sinn entsteht, verändern will, oder deuten sie – analog dem Burkezitat – darauf hin, den Anschein von Handlungsmöglichkeiten im tendenziell illusorischen Umbenennen der doch letztendlich gleich bleibenden Sache zu suggerieren? Für eine Reihe von Theorien muss diese „Sache“, die unter einer anderen Gestalt fortdauert, leer oder undefiniert bleiben.<sup>4</sup> Das heißt, das, was unter

---

1 Imre Kertész im Gespräch mit Iris Radisch vgl. <http://zeus.zeit.de/text/2002/43/L-Kertesz> vom 06.11.2006 (zuerst 17.10.2002).

2 Arno Schmidt: „Schwänze“, in: KAFF *auch* MARE CRISIUM, Bargfeld: Arno Schmidt Stiftung Bargfeld 1987, S. 332.

3 Edmund Burke: Betrachtungen über die französische Revolution, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, S. 220.

4 Vgl. die Schriften von Claude Lefort im Literaturverzeichnis.

Schlagwörtern wie z.B. „Politik“, „Gerechtigkeit“, „Demokratie“, „Freiheit“ verstanden wird, darf danach niemals vorab definitiv eindeutig festgeschrieben werden, sondern muss ständig aufs Neue verhandelbar bleiben. Dieses Aushandeln spiegelt dann den politischen Prozess auf allen drei oben genannten Ebenen – der Wähler, der Politiker, der Theoretiker – wider. Die „Sache“ muss beweglich bleiben, sie darf durch niemanden endgültig fixiert werden. Jeder Fixierung folgt umgehend der Beweis ihrer Widerlegbarkeit. Ihre Relativierbarkeit macht sie damit als Sinnangebot nur scheinbar bindend – weshalb eben Kertész und andere empört nach verbindlichen Stellungnahmen rufen. Welche „Sache“ bedingt aber, dass dieses permanente Umbenennen ein gewisses Unbehagen nicht zu vertreiben, und letztendlich auch nichts an den Rahmenbedingungen zu ändern vermag? Zahlreiche Initiativen versuchen, das Unbehagen als neue Freiheiten moderner Demokratien zu präsentieren: Wir wären demnach eben heute so frei, uns alle zwei Jahre einen neuen Job, eine neue Wohnung, einen neuen Wohnort zu suchen. Was dabei im Interesse des Status quos geschickt verschwiegen wird: Die ökonomischen Machtverhältnisse der Gegenwart schränken in ihren Folgen die Freiheit der meisten Menschen stärker ein, als es Monarchen, Staatsbeamte, Berufsjuristen etc. in der Vergangenheit jemals vermochten. Gleichzeitig sind es gerade diese ökonomischen Machtverhältnisse, die jene alten Ungerechtigkeiten heute deutlicher denn je aufscheinen lassen. Rein formal gesehen sind es also Machtverhältnisse, die als „Sache“ fort dauern. Ist der von Burke beschriebene tragikomische Selbstwiderspruch der Französischen Revolution – sie unterläuft ihre eigene Forderung nach Gleichheit – nicht gerade zugleich das Problem der Politik, der Politikberatung, der politischen Theorie – und letztendlich das Grundproblem einer von Kapitalinteressen dominierten Gesellschaft, die sich nicht zufällig gerade in Folge der Umwälzungen der Französischen Revolution in ungeahnter Qualität entwickelte?<sup>5</sup> Wer soll die verbindlichen Standpunkte einnehmen und verbindlich Stellung beziehen, und wer wird damit gebunden? Mit diesem Widerstreit ist man also mitten in die Probleme, Fragen und unlösbaren Widersprüche von Politiktheorie verstrickt – und scheint doch irgendwie bereits auf der Stelle zu treten.

Der Ruf nach Standpunkten und Stellungnahmen, der heute auch vermehrt unter Intellektuellen zu hören ist, kann als Indiz für ein noch

---

5 Vgl. Christoph Menke: Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 294 und zur Figur des Tragikomischen vgl. Christoph Menke: Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 1996. Menke zieht allerdings keine Parallele zur Funktionsweise des Kapitalismus.

genauer zu beschreibendes Autoritätsvakuum interpretiert werden. Das Bedürfnis nach Verbindlichkeit vermag als ein Zeichen für den Wunsch nach einem starken Staat oder einer starken Zivilgesellschaft mit tendenziell autoritären Ersatzinstitutionen gelesen werden. Obwohl Machtprozesse in der einen oder anderen Form prinzipiell nie abgeschafft werden können, ist symbolische Autorität derzeit sichtlich im Schwinden begriffen. Der Ruf nach Standpunkten und das Verfassen von Manifesten finden einen breiten Resonanzboden vor, gerade weil eine bestimmte Form von Autorität unwirksam und damit verloren gegangen zu sein scheint. Zunächst müsste eine Politische Theorie, um ihren Politikbegriff näher zu bestimmen, zwischen symbolischer Autorität und Macht unterscheiden. Folgt aus dem Verlust symbolischer Autorität zugleich ein gewisser Politikverlust? Symbolische Autorität vermag diffuse Machtverhältnisse zu bündeln und dadurch eine gewisse Form von Verbindlichkeit zu garantieren.

Wie sollte mit der Forderung und dem Verlangen, wenige Auserwählte mögen doch als anerkannte Wortführer einer schweigenden Masse hervortreten, umgegangen werden? Reicht es aus, ein derartiges Wunschdenken als alteuropäisches Überbleibsel zu beschreiben, oder kann diesen Autoritätssehnsüchtigen mit Projekten à la Christoph Schlingensiefel und dem Befehl: „Wähle Dich selbst!“ begegnet werden? Was passiert, wenn dieses Bedürfnis nach symbolischer Autorität zunimmt, um schließlich in Appellen wie: „Du bist Deutschland!“ zu münden? Kann es also sein, dass die Machtverhältnisse in einem solchen Autoritätsvakuum gewaltsamer zu wirken beginnen?

Wie ist vor diesem Hintergrund die Forderung an die Politiker, sie sollten endlich die Wahrheit über ihre eigenen Steuerungs(un)möglichkeiten offen aussprechen, einzuschätzen? Vermag Politik überhaupt nach den Kriterien von wahr/unwahr zu operieren? Die Wähler beobachten und beurteilen Politiker und Politikerinnen zwar zumeist durch derart operierende Unterscheidungen; aber kann Politik selbst diesen Maßstab setzen, oder vermag sie immer nur auf wahr/falsch zu reagieren? Ließe sie Unentscheidbarkeiten zu, würde sie sich umgehend dem Verdacht aussetzen, keine Macht oder symbolische Autorität zu besitzen. Symbolische Autorität – vorerst also verstanden als Machtbündelung – zeichnet sich gerade dadurch aus, zwingend von Wahrnehmungsmustern abzuhängen, die nur schwer kommuniziert und zur Schau gestellt werden können. Wird Politik der Lüge oder Falschaussage überführt, stellt sich unter den Repräsentierten eine Verdrossenheit ein, die häufig dazu führt, Entscheidungen eben von anderen Autoritäten – z.B. dem Verfassungsgericht – einzufordern. Umgekehrt können Aussagen implizit auf Lügen basieren und gerade deshalb in der Lage sein, die Wähler zu bin-

den. Da Wahrhaftigkeit nicht vorausgesetzt werden kann, muss dieses Vakuum irgendwie ausgefüllt oder verschleiert werden, denn Politik kann – so eine These der vorliegenden Arbeit – nicht ohne Illusionen vermittelt werden.<sup>6</sup> Politik scheint nicht in Reinform zu existieren, sie ist immer schon irgendwie kontaminiert. Die Politische Theorie steckt also bezüglich ihres Gegenstandes in einer Sackgasse: Einerseits könnte ihr Auftrag – auch hier sollte man nicht vergessen zu fragen, wer ihr eigentlich diesen Auftrag erteilt – darin bestehen, die Scheinhaftigkeit von Politik aufzudecken, andererseits würde Politik somit regelrecht verschwinden, und sie müsste dann ihren Gegenstand auf andere Gebiete verlagern, die der Wahrhaftigkeit näher zu kommen scheinen: Ethik, Recht, Moral, Religion etc. Politik übernehme dann nur noch reine Verwaltungsaufgaben. Kaum verwunderlich, dass gerade Kampagnen wie „Du bist Deutschland!“ (seit Herbst 2005) implizit versuchen, Politik aus den Bemühungen um einen ökonomischen Aufschwung mittels eines diffusen, neu zu erweckenden, nationalen Selbstbewusstseins und damit verbundener „deutscher Tugenden“ weitestgehend herauszuhalten. Der einzige Wert, den die Kampagne zu vermitteln versucht, besteht in dem Imperativ: „Wie wäre es, wenn Du dich mal wieder selbst anfeuerst? Gib nicht nur auf der Autobahn Gas. Geh’ runter von der Bremse! Es gibt keine Geschwindigkeitsbegrenzung auf der Deutschlandbahn. Frage dich nicht, was die anderen für dich tun. Du bist die anderen.“<sup>7</sup> Erinnerung das in seiner moralischen Bankrotterklärung nicht stark an den angelsächsischen Schlachtruf: „Right or wrong – my country!“

Es müsste also zunächst zwischen Wahrheitsinszenierung und Wahrheitsfindung unterschieden werden. Bei der Beobachtung politischer Inszenierung bzw. der Inszenierung von Politikern geht es dann nicht darum, ob z.B. ein Saddam Hussein und ein Osama bin Laden wirklich zusammen, quasi als Gemeinschaftstäter, hinter den Anschlägen vom 11. September 2001 steckten. Es werden Gegensätze – Hussein/bin Laden – zusammengebracht und von den Wählern auch bereitwillig angenommen, obwohl sie falsch sind. Die Täuschung kann also aus den verschiedensten Gründen auch von den potentiellen Wählern regelrecht gewollt werden, und ist dann natürlich weit davon entfernt, in eine Politikverdros-

6 Renata Salecl führt als Beispiel den Totalitarismus an, der in seiner radikalen Form direkt das sagt, auf was andere durch Annahmen nur anspielen. Die verheerenden Folgen einer solchen vermeintlichen „Offenheit“ gegenüber einem Verschleiern werden im Laufe der vorliegenden Untersuchung analysiert. Vgl. Renata Salecl: „Die Gesellschaft existiert nicht“, in: Slavoj Žižek (Hg.), Gestalten der Autorität. Seminar der Laibacher Lacan Schule, Wien: Hora-Verl. 1991, S. 34.

7 <http://www.du-bist-deutschland.de/opencms/opencms/Kampagne/Manifest.html> vom 06.11.2006.

senheit zu führen.<sup>8</sup> Im Gegenteil erzeugte diese fiktive Allianz in den USA zunächst eine Welle nationaler Euphorie und zumindest zeitweise weitgehende Übereinstimmung großer Teile der Bevölkerung mit der Administration im Weißen Haus.

Manche Politikbeobachter attestieren Politikern daher, nur noch symbolische Politik zu betreiben; andere wiederum sehen eben aufgrund obigen Widerstreits gar keine andere Möglichkeit, als über Symbole und symbolische Prozesse zwischen Staat und Gesellschaft zu vermitteln. Symbole werden dann zumeist als Träger von Vermittlungsaufgaben angesehen. Was aber macht ein Symbol zum tatsächlich politischen Symbol? Das Politische befände sich dort, wo Sinn entsteht und vergeht. Hussein und bin Laden werden gleichgesetzt, da es Sinn ergibt, sich über einen gemeinsamen Feind zu konstituieren, obwohl jeder – zumindest aber die Verantwortlichen (Geheimdienste; Militärs etc.) – weiß, dass es sich lediglich um ein Sinnangebot handelt, das seinen Sinn jederzeit wieder verlieren kann.

Geht es denn nunmehr auf der Inszenierungsseite immer um ein Fingieren, Vortäuschen und Verschleiern, um eine List der Politik im Interesse der politischen Vernunft? Das provoziert eine ganze Kette praxisrelevanter Fragen: Ist die politische Aufgabe der Rezipientenseite im Aufklären eben jener Täuschungsmanöver zu suchen? Resultiert aber wiederum das Autoritätsvakuum nicht gerade daraus, den Schleier herunterreißen zu wollen? Wie kann Politiktheorie zwischen Ideologie und notwendiger Illusion unterscheiden? Haftet Politikvermittlung also notwendigerweise stets ein Scheincharakter an? Ein zum Zynismus neigender Beobachter sagt sich vielleicht: Ich weiß zwar, dass es keine Verbindung zwischen bin Laden und Hussein gibt, aber ist es nicht besser, die anderen in diesem Glauben zu lassen? Gibt es zu dieser zynischen Variante nur die umgekehrte Möglichkeit, den Scheincharakter von Politik zu entlarven? Wie kann Theorie wissen, wo der Hebel anzusetzen ist, um über wahr/falsch zu urteilen? Wenn heute von symbolischer Politik gesprochen wird, wird häufig suggeriert, dass Politik nicht wirklich stattfindet, dass sich das Wirkliche hinter dem Rücken der jeweiligen Politikerinszenierungen abspielen würde. Eine solche Sicht verdoppelt die Realität. Meist fehlt solchen Analysen ein durchgängiger Symbol- oder Scheinbegriff, der eben jene Beobachtung nicht lediglich als Dichotomie – vor bzw. hinter dem Rücken –, sondern als dialektischen – oder gar dreiwertigen – Prozess beschreiben könnte. Mit der Zeichentheorie können Politiktheorien dahingehend befragt werden, wie sie das Ver-

---

8 Einer Studie zufolge glauben 41% der Amerikaner, Saddam Hussein hätte den Terroristen vom 11. September geholfen. Vgl. [http://www.harris-interactive.com/harris\\_poll/index.asp?PID=508](http://www.harris-interactive.com/harris_poll/index.asp?PID=508) vom 06.11.2006.

hältnis von Politik, Gesellschaft und Individuum konzipieren. Es wird analysiert, ob und wie eine Symboltheorie die statisch-strukturellen und gleichzeitig operationalen Momente von Politik, als Objekt der Politiktheorie, nicht nur nachzuzeichnen, sondern auch aufeinander zu beziehen und in einen eigenen Theorieentwurf zu integrieren vermag.

Ein Schwinden des Gefühls dafür, was es eigentlich bedeutet, politisch zu sein, ist derzeit überall erkennbar. Obwohl gesellschaftliches Engagement eher zu- als abnimmt, bleibt das schale Gefühl zurück, dass sich dadurch nicht wirklich etwas ändert. Die Zeit für eine Verlustmeldung scheint reif, die Fahndung kann aufgenommen werden.

## 2. Fragen über Fragen

Die Fragestellung der Studie gabelt sich in zwei Stränge: Es geht zum einen um die Frage nach der Fundierung von Politik und Politiktheorie und zum anderen um das Politische der Politiktheorie und der Politik selbst. Die Fundierung von Politik muss also nicht selbst Politik sein, was z.B. Politiktheorien demonstrieren, die sich durch ein Modell von Zivilreligion, durch Grundwerte oder ein Konstrukt wie Leitkultur zu begründen versuchen.

Der erste Strang fragt danach, ob und wie Theorie die Kategorien der Wirklichkeit, der Realität und des Scheins voneinander unterscheidet. Politiktheorien dienen, so verstanden, als Modelle von Wirklichkeit und gleichzeitig als Eingriff in die Realität. Dieser Eingriff – der zweite Strang der Frage – macht sie selbst zu einem potentiellen Medium von Macht bzw. symbolischer Autorität, er macht die Politiktheorie zur politischen Theorie. Der Eingriff könnte beispielsweise offen machtbewusst, autoritär, normativ, vorgeblich neutral etc. stattfinden. Welchen Politiktheorien kommt dann selbst Macht oder symbolische Autorität zu – eben weil sie sich eine Unterscheidung von Wirklichkeit und Schein zutrauen? Muss und kann sich Theorie für eine der beiden Optionen – Macht oder symbolische Autorität – entscheiden? Leidet im Falle des Ausbleibens dieser Entscheidung politische Theorie dann selbst an Politikverdrossenheit und einem Autoritätsvakuum? Aus diesem dialektischen Prozess ergeben sich wiederum folgende Fragen:

Wie vollzieht sich innerhalb politischer Theorien die Vermittlung zwischen dem eigenen Objektbereich und dem Einnehmen eines Standpunktes – von dem aus dieser Objektbereich konstituiert wird? Thematisiert Politiktheorie ihren eigenen „blinden Fleck“ – den Punkt, von dem aus sich die zwei Stränge überhaupt erst gabeln können – oder zieht sie sich auf einen vermeintlich neutralen, nicht-normativen Standpunkt zu-

rück? Und wie wird die Vermittlung zwischen den Sphären – Politiktheorie und ihrem Gegenstand – angestoßen, wie könnte sie gesteuert werden, und wer vermittelt hier? Wer ermächtigt sich, wer wird in und durch diesen Prozess berechtigt? Welcher Subjektbegriff liegt den Theorien somit zugrunde? Im Zentrum steht hier somit eine Zusammenführung von Subjektphilosophie und politischer Theorie.

Es werden Zeichen vermittelt, es finden vielfältige und komplizierte Zeichenprozesse – z.B. in Form von Wissen, Information, Bildern, Symbolen – statt. Die Vermittlung kann als Übersetzung zwischen Zeichensphären gedacht werden. Die eine Sphäre ist die Politiktheorie, und die Art und Weise, wie sie Politik konstruiert. Die andere Sphäre markiert das Verfahren, wie Politiktheorie dieses Vorgehen dann selbst in einen Machtzusammenhang stellt bzw. immer schon in diesem Zusammenhang steht. Daraus ergeben sich zwangsläufig eine Reihe weiterer Fragen, deren bloßer Versuch der Beantwortung den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würde. Es muss bedacht werden, dass die Zeichentheorie bisher noch nicht als Werkzeug für Politiktheorien bzw. das Rekonstruieren von Politiktheorien verwendet wurde. Es besteht somit nicht nur eine Forschungslücke, sondern es fehlen speziell zeichentheoretische Untersuchungen auf dem Gebiet der politischen Theorie.<sup>9</sup> Daraus erklärt sich auch die – stellenweise an eine sokratische Parodie gemahnende – Anlage vorliegender Arbeit: Konfrontiert sie doch den Leser in erster Linie mit Fragen, deren erschöpfende Beantwortung letztendlich weiteren, daran anknüpfenden, Forschungen obliegen muss. Ich entschied mich dafür, in erster Linie die Potentiale einer Verbindung von Zeichentheorie, psychoanalytischer Theorie und Politiktheorie sichtbar zu machen. Volli konstatiert: „Auch wenn das Gebiet der Politik von großem semiotischen Interesse ist, so gibt es doch keine allgemeinen Werke zu diesem Thema, sondern nur anwendungsbezogene Analysen.“<sup>10</sup> Semiotisch inspirierte Theorien anwendungsbezogener

---

9 Edelman betont zwar die große Bedeutung der Semiotik für die Politikwissenschaft, definiert seinen Symbolbegriff allerdings nicht zeichentheoretisch. Vgl. Murray Edelman: *Politik als Ritual*, Frankfurt am Main, New York: Campus 1990, S. VII. Dörner widmet der politischen Semiotik zwei Seiten, vgl. Andreas Dörner: *Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannsmythos: Zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1996, S. 13-15. Speth versucht eine semiotische Analyse von Symbolen, kommt aber dann zu dem Ergebnis, dass Symbole kein semiotisches, sondern ein hermeneutisches Phänomen seien. Vgl. Rudolf Speth: „Symbol und Fiktion“, in: Gerhard Göhler (Hg.), *Institution- Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken*, Baden-Baden: Nomos 1997, S. 80.

10 Ugo Volli: *Semiotik. Eine Einführung in ihre Grundbegriffe*, Tübingen, Basel: A. Francke 2002, S. 317.



Analysen fragen nämlich nicht danach, wie politische Prozesse zeichentheoretisch beobachtbar sind, oder wo sich innerhalb von Zeichenprozessen der „Sitz“ des Politischen befindet. Sie gehen von einem Anwendungsfall als Prozessergebnis aus. Die politische Theorie, die sich für eine fruchtbare Verknüpfung mit der Zeichentheorie am besten eignet – nicht zuletzt, da sie implizit ebenfalls auf Zeichenprozessen gründet – ist die politische Ausformulierung der Psychoanalyse von Lacan durch Autoren wie Slavoj Žižek, Alenka Zupančič, Mladen Dolar und Renata Salecl.

Die zwei meistrezipierten Handbücher zur Semiotik umfassen so unterschiedliche Wissenschaftszweige wie Theaterwissenschaft, Theologie, Geschichtswissenschaft, Recht, Kultursemiotik etc. – die Politikwissenschaft bzw. die Politik als Gegenstandsbereich findet darin allerdings keine Berücksichtigung.<sup>11</sup> Auch der „Deutschen Gesellschaft für Semiotik“ – immerhin unterteilt in 21 Sektionen – fehlt noch eine Sektion Politik.<sup>12</sup> Ob nun die Semiotik das Politische verloren hat, oder es niemals besaß, fest steht jedenfalls, dass nicht nur die Politikwissenschaft wenig Interesse an Zeichentheorie zu haben scheint, sondern auch innerhalb der institutionalisierten Semiotik andere Themen auf der Agenda stehen. Dies will vorliegende Arbeit ändern.

Weder der Symbol- noch der Politikbegriff können vorweg definiert werden. Beide werden im Laufe der Untersuchung entwickelt und aufeinander bezogen. Es ist daher wichtig, noch einmal zu betonen, dass der Punkt, von dem aus sich die Stränge der Fragestellung verzweigen, erst nach und nach sichtbar werden kann. Im Folgenden soll keine systematische Begriffsanalyse verschiedener Politikbegriffe vollzogen werden, sondern es wird die Frage nach dem symbolischen Gehalt – und damit eben die Frage der Unterscheidbarkeit von Macht und symbolischer Autorität – der Politikbegriffe in den Vordergrund gestellt. Politik macht sich ebenso wie politische Theorie dadurch, dass sich Gesellschaft auf sie bezieht, selbst zum Objekt. Politische Theorie sagt somit immer zugleich etwas über ihr Objekt und über sich selbst aus. D.h., sie betreibt möglicherweise durch ihre Methode bereits Politik. Wird Politik zunächst als Versuch, eine Einheit von Staat und Gesellschaft zu konstruieren, beschrieben, können zwei Modelle der Konstruktion dieser Ein-

---

11 Vgl. Winfried Nöth: *Handbuch der Semiotik*. Stuttgart, Weimar: Metzler 2000 vgl. auch Walter A. Koch (Hg.): *Semiotik in den Einzelwissenschaften*. Bochum: Brockmeyer 1990. Eine Ausnahme stellt Vollis Einführung in semiotische Grundbegriffe dar, die dem „Bereich der Politik“ fünf Seiten widmen. Vgl. U. Volli: *Semiotik*, S. 313-318.

12 Siehe die Homepage der Deutschen Gesellschaft für Semiotik (DGS): [www.semiose.de/](http://www.semiose.de/) vom 06.11.2006.

heit und ein Modell des Widerstandes gegen diese Einheit ausgemacht werden: Die *Theorie der Politik* beschreibt in Kapitel I, 1. den Versuch der Einheitskonstruktion (z.B. als Vertragstheorie oder als normative Theorie) oder macht Angebote, wie diese Einheit symbolisch auf Dauer gestellt werden könnte (z.B. durch Politikfeldanalyse wie Sozialpolitik, Kulturpolitik etc.). Im Vordergrund steht hier die Frage, wie eine möglichst dauerhafte Strukturierung der Gesellschaft erreicht werden kann. *Die Theorien des Politischen* erinnern an das, was beim Versuch der Einheitsbildung verdrängt werden muss: dass Einheit eben überhaupt nur als symbolische Einheit bzw. als Einheit der Differenz zu haben ist. Das Politische dieser Einheit markiert auf irgendeine Weise, dass Gesellschaft nicht mit sich selbst identisch sein kann, und der Versuch der Einheitsbildung zwangsläufig scheitern muss. Zu fragen bleibt hier in Kapitel I, 2.1, was dann aber einen Gesellschaftskörper von einem politischen Körper unterscheidet? Diese Frage wird vor dem Hintergrund, dass die *Theorien des Politischen* tendenziell nach Möglichkeiten suchen, den Staat durch eine Zivil- bzw. Bürgergesellschaft zu ersetzen, gestellt. Das Politische soll in die diversen Funktionssysteme oder in die Gesellschaft, gerade um den Einfluss und die Macht bzw. symbolische Autorität der Politik auf ein Minimum zu beschränken, hereingeholt werden. *Theorien des Politischen* zerstückeln die Metapher von dem einen politischen Körper in viele kleine Erzählungen/Einzelkörper. Das Bewegen wird förmlich auf Dauer gestellt und somit relativ fixiert. Dieser Aspekt mündet in der Frage, ob theoretische Intervention überhaupt möglich ist, wenn die Einheitsvorstellung aufgegeben und, poststrukturalistisch gewendet, durch die ins Unendliche strebenden (sich bewegend) kleinen Erzählungen im Sinne der Mikropolitiken ersetzt werden? Es wird hier gezeigt, dass die Rede vom „Ende der großen Erzählung“ nicht das Ende von Machtprozessen, sondern das Ende von symbolischer Autorität heraufbeschwört. Ein Schwinden symbolischer Autorität lässt reine Macht noch stärker wirken. *Die Theorie der symbolischen Politik* – sozusagen als umgestülpte *Theorie der Politik* – hebt beim Versuch der Einheitsbildung v.a. auf die Theatralität und Inszenierungsebene von Politik ab, um zu zeigen, dass Einheit stets nur Schein(ein)heit ist (Kapitel I, 1.1). Die jeweiligen Autoren gehen dabei zumeist davon aus, dass es hinter dem Schein noch eine echte, authentische Politik gäbe.

Aus dieser Perspektive kann Politik dann als das Verfahren bezeichnet werden, das diese symbolische Einheit herstellt und sichtbar macht. Ein Phänomen, das innerhalb der Politikwissenschaft zumeist durch die Frage nach Integration und Steuerung diskutiert wird (Kapitel I, 1.2). In ihr Extrem gewendet führen die beiden Verfahren der *Theorie der Poli-*

*tik* und der *Theorie des Politischen* in nahezu entgegengesetzte Richtungen: Zum einen als Produkt regressiver Sehnsucht nach einem starken Nationalstaat mit seiner Degenerationsform Nationalismus, zum anderen als Wunsch, eben jenem Staat eine o.g. Zivil- bzw. Bürgergesellschaft entgegenzustellen. Wie ist dann aber aus dieser Sicht das Attribut „politisch“ zu verstehen? Das Grundparadox lässt sich wie folgt festhalten: Um diese politische Einheit herzustellen – das wäre eine *Theorie der Politik* – muss die Kluft bzw. Unabschließbarkeit der Einheit vergessen oder verdrängt werden, während die *Theorie des Politischen* gerade auf diesem verdrängten Bereich insistiert und daran erinnert, dass eine Kluft existiert, welche die Einheit (Staat, Nation, Gesellschaft, Identität mit etwas, Überzeugung etc.) durchzieht. Oder mit anderen Worten: Politik versucht zusammenzufügen, das Politische ist die Ressource für Veränderung. Die *Theorie der Politik* beschreibt den Versuch, dauerhafte Strukturierung zu erreichen, die *Theorie des Politischen* versteht sich als Eingriff in den gesellschaftlichen Diskurs, indem sie auf Möglichkeiten der Veränderung oder Subversion hinweist. Die *Theorie des Politischen* betont das Neue und Ereignishafte, sie betont Differenzen. Von welcher Art Veränderung wäre dann hier die Rede? Die Behauptung, avancierte Theorie habe inzwischen von Einheit auf Differenz umgestellt, wird in Kapitel II, 1. mit der Zeichentheorie hinterfragt: Gibt es noch eine dritte Option jenseits der Frage: Einheit oder Differenz? Eine Figur, die der Differenz nicht unbedingt vorausgeht und die nicht lediglich als Paradoxie in das Theoriemodell hineingenommen wird?<sup>13</sup> Gibt es eine Möglichkeit, auf die lineare zeitliche Abfolge zu verzichten und ein Modell zu erstellen, das quasi auf einen Schlag Einheit und Differenz voraussetzen würde? Dies sind zutiefst zeichentheoretische Fragestellungen, die in der vorliegenden Studie erstmals für die Politische Theorie fruchtbar gemacht werden. Die drei Modelle politischer Theorie werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit durch eine implizite Symbol- bzw. Zeichentheorie rekonstruiert – implizit, weil, schreitet man linear von Kapitel zu Kapitel, die Symboltheorie, die hierfür verwendet wird, noch nicht entfaltet wurde. Explizit wird sie dann erst in Kapitel II, 1.1 bis 1.4 als Teil der Zeichentheorie von Charles S. Peirce rekonstruiert. Im Einlei-

---

13 Zur Unhintergebarkeit der Erkenntnis, dass Differenz (z.B. die Differenz von Bewusstsein und Kommunikation) nicht mehr als Einheit gedacht werden kann vgl. Oliver Jahraus/Benjamin Marius Schmidt: „Systemtheorie und Dekonstruktion. Die Supertheorien Niklas Luhmanns und Jacques Derridas im Vergleich, Siegen: Lumis 1997. Zur Frage nach dem imaginären Ursprung aller Identitäten und Differenzen vgl. auch Oliver Jahraus: *Literatur als Medium. Sinnkonstitution und Subjekterfahrung zwischen Bewußtsein und Kommunikation*, Weilerswist: Velbrück 2003, S. 277ff.

tungskapitel wird ein Exkurs zum Symbolbegriff die für die Arbeit zentrale Frage nach dem Symbol und der Unterscheidbarkeit zwischen Zeichen und Symbol auffächern. Dieser Exkurs dient als Grundlage für eine darauf aufbauende und komplexere Entfaltung der theoretischen Politikmodelle.

Daran anschließend fragt das dritte Kapitel, wie Einheit nicht als Einheit der Differenz (im Sinne poststrukturalistischer Theorien), sondern als Einheit von Relationen konzipiert werden kann? Diese Frage vermag nur durch die Verbindung der politisch relevanten Momente psychoanalytischer Theorie mit der Zeichentheorie von Peirce beantwortet werden, die im zweiten Kapitel vorbereitet wird.

Es werden mit Hilfe einer Symboltheorie verschiedene Politikbegriffe analysiert und nach ihrer Unterscheidbarkeit von Macht und symbolischer Autorität gefragt. Woraus wird aber dann der Symbolbegriff entwickelt, wenn nicht mehr zwischen dem methodischen Vorgehen und dem Gegenstand der Theorie unterschieden werden kann? Dieser Zirkelschluss kann durch eine Symboltheorie, die komplexer ist als ihr Gegenstand, überwunden werden. Gerade die Verschränkung von Kategorienlehre und Zeichentheorie (bzw. Symbolbegriff) innerhalb der Semiotik von Peirce bietet die ideale Voraussetzung hierfür. Kategorienlehre und Zeichentheorie werden unter besonderer Berücksichtigung des Symbolbegriffs rekonstruiert. Durch ihre dreiwertige Ausrichtung weisen Zeichentheorie und psychoanalytische Theorie erstaunliche Ähnlichkeiten auf.<sup>14</sup> Die beiden Theoriemodelle werden nicht nur aufeinander bezogen, sondern dienen als analytisches Werkzeug, um nach einem Politischen jenseits der *Theorien der Politik* und der *Theorien des Politischen* zu fahnden. Es wird dabei untersucht, ob ein drittes Element neben der Dualität von Politik und dem Politischen – sozusagen ein anderes Politisches – gefunden werden kann. Wird man damit etwas finden, das vorher verloren war? Oder findet man mit diesem dritten Moment etwas, das einige zwar irgendwie vermisst haben, aber nicht bestimmen konnten? Das Argumentationsziel der vorliegenden Studie liegt darin, dass dieses Dritte in dem Theorem der *politischen Einbildungskraft* von Slavoj Žižek zu finden ist. Der idealistische Begriff der Einbildungskraft – prominent geworden durch Kant, Fichte, Schelling und Hegel – wird durch das Attribut „politisch“ in sein Gegenteil verkehrt und ermöglicht so, den Subjektbegriff jenseits von Einheits- oder reinen Differenztheorien als Zeichen bzw. Symbol neu zu lesen. Dies wird im Folgenden schrittweise näher erläutert.

---

14 Vgl. Nina Ort: *Objektkonstitution als Zeichenprozeß. Jacques Lacans Psychosemiotik und Systemtheorie*, Wiesbaden: DUV 1998.

### 3. Exkurs: Symbolbegriff

Der Symbolbegriff ist ebenso wie der Politikbegriff nicht eindeutig positiv definierbar und hat sich in der Geschichte immer wieder stark gewandelt.<sup>15</sup> Dass es dennoch – oder gerade deswegen – sinnvoll ist, mit einer Symboltheorie die eingangs aufgeworfenen Fragen zu entfalten, soll dieser kleine Exkurs in genealogischer Weise verdeutlichen. Es werden verschiedene Symbolbegriffe gegen- und miteinander gelesen, um Kontinuität und Wandel der Bedeutungsgeschichte zu verdeutlichen. Von da aus sollen Desiderata herausgearbeitet und der Frage nachgegangen werden, ob es etwas gibt, das allen Symbolverständnissen gemein ist. Der Exkurs zum Symbolbegriff wird zeigen, was ein einheitlicher und somit durchgängig verwendeter Symbolbegriff für die Analyse politischer Prozesse sichtbar zu machen vermag. Denn häufig wird innerhalb der Politiktheorien, die mit Symbolen arbeiten, je nach Untersuchungsobjekt von einem Symbolbegriff zum nächsten gesprungen: Ein fröhlicher Eklektizismus untersucht z.B. in ein und derselben Analyse das Entstehen gewisser Mythen mit Ernst Cassirer, Politikerinszenierungen mit Umberto Eco und Machtbeziehungen mit Pierre Bourdieu. Problematisch daran ist das Fehlen eines gemeinsamen Bezugspunktes bzw. Vergleichsmaßstabes.

Es gibt eine parallele Entwicklung zwischen der Geschichte der politischen Ideen und der Geschichte des Symbolbegriffs, der ähnliche Fragestellungen zugrunde liegen. Sowohl die politische Theorie als auch die Symboltheorien fragen nach der „Einheit“ getrennter Sphären. Sie fragen beide danach, wie etwas für etwas anderes stehen kann. Wie kann aus einer Einheit Getrenntes extrahiert werden bzw. entsteht Einheit erst in diesem Denkkakt? Kann es einen Gleichklang zwischen Politik, Gesellschaft und Individuum geben? Das Parlament als Repräsentationsorgan steht symbolisch für den Willen der Wähler. In der Demokratie sollte dieses Verhältnis so gestaltet werden, dass es den Wählerwillen so

---

15 Zur Wortgeschichte des Terminus und seiner philosophischen Tradition vgl. Max Schlesinger: *Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Hildesheim: Olms 1967, S. 5-34. Schlesinger kann in seiner „Geschichte des Symbols“ mit nicht weniger als hundert verschiedenen Definitionen des Symbolbegriffs aufwarten. Der Symbolbegriff bzw. die Symboltheorien finden v.a. in der Psychoanalyse, der Theologie, der Ethnologie und der Lernpsychologie Verwendung. Innerhalb der Literaturwissenschaft wird zunehmend der Terminus „Simulation“ bevorzugt, oder zugunsten von Metapher und Metonymie auf den Symbolbegriff verzichtet. Gerhard Kurz schreibt: „Wie so oft ist ein Begriff nicht aufgegeben worden, weil er widerlegt, sondern weil man seiner überdrüssig wurde.“ Gerhard Kurz: *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, S. 66.

genau wie möglich wiederzugeben vermag. Bezeichnungen von Einheit werden zunächst behelfsmäßig eingeführt, um überhaupt die Idee einer Einheit repräsentieren zu können. Symbole sind, sei es in Form von Gründungsmythen, sei es in Form von Diskursen, als „*narrative* Wurzel“<sup>16</sup> jeder politischen Macht, zur Begründung der Legitimität von Herrschaft, notwendig. Im folgenden Exkurs geht es weniger um eine Genealogie im Sinne einer Epochengeschichte, sondern um eine Genealogie, die oben bereits beschriebenen Suchbewegungen herausbildet und pointiert. Es interessiert also weniger, ob es eine Parallelentwicklung von Symbol- und Politikbegriff gegeben hat, sondern ob mit einem gewissen Symbolverständnis Probleme und Antagonismen der Politik und v.a. der Politiktheorien aus einer anderen Perspektive erscheinen. Dabei stehen folgende Fragenkomplexe im Vordergrund:

- Verfolgen die Symboltheorien einen weiten – d.h., Symbol und Zeichen werden synonym gebraucht – oder einen enger gefassten – d.h., Symbole und Zeichen werden unterschieden – Symbolbegriff?
- Schließt die Symboltheorie andere Tropen – z.B. Allegorie und Metapher – ein, oder differenziert sie Symbol, Metapher und Allegorien aus?
- Differenzieren die Symboltheorien eine sprachliche, bildliche und gegenständliche Ebene aus? D.h., müssen Symbole sichtbar sein, um erkannt zu werden, oder sind auch kognitive Erfahrungen für das Symbolerkennen vorstellbar.
- Sieht die Symboltheorie motivierte (aus sich selbst verständliche) Zeichen vor?
- Dienen Symbole dazu, Realität zu konstruieren und wird somit die Prozesshaftigkeit, also das Symbolische, gegenüber dem Symbol betont?
- Wie ist im Symbolerkennensprozess Bewusstsein beteiligt?

Der Symbolbegriff war als Forschungsgegenstand v.a. in den Ästhetiktheorien der Aufklärung, der Frühromantik und des gesamten 19. Jahrhunderts beliebt.<sup>17</sup> Die Verwendung des Symbolbegriffs taucht aller-

---

16 U. Volli: Semiotik, S. 315.

17 Vgl. z.B. Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: Mohr 1990, S. 76-87; vgl. Bengt Algot Sørensen: Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik, Kopenhagen: Munksgaard 1963; vgl. Michael Titzmann: Strukturwandel der philosophischen Ästhetik 1800-1880. Der Symbolbegriff als Paradigma, München: Fink 1978; vgl. Tzvetan Todorov: Symboltheorien, Tübingen: Niemeyer 1995; vgl. Markus Tomberg: Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, Todorov 1995, S. 125-246.

dings schon viel früher auf: In der Antike galt das Symbol v.a. als Erkennungszeichen.<sup>18</sup> Ein in zwei Hälften zerbrochenes Tonstück wurde als vereinbartes Zeichen zwischen Freunden oder Vertragspartnern durch einen Boten überbracht und vom Adressaten zusammengefügt.<sup>19</sup> Die Bruchstücke galten als Erkennungszeichen, das Zusammengefügte als Symbol einer Gemeinsamkeit. Die Tonstücke symbolisieren die Einheit von etwas, das ideell zusammengehört. Das Symbol ist eine Art von Zeichen. Es ist etwas Gegenständliches und macht einen Zusammenhang sichtbar.<sup>20</sup> In Platons *Symposion* ist zu lesen: „[...] aus zweien eins zu machen und die menschliche Natur zu heilen. Jeder von uns ist also ein Stück [ein *συμβολον*] von einem Menschen, da wir ja, zerschnitten wie die Schollen, aus einem zwei geworden sind. Also sucht nun immer jedes sein anderes Stück.“<sup>21</sup>

Das Symbolon ist das Stück, das für das Heilmittel – die Liebe – steht, die zur ursprünglichen Ganzheit führen soll. Umstritten ist in der Platonrezeption, ob die Sehnsucht sich nun primär auf die Ganzheit oder die verlorene Hälfte richtet.<sup>22</sup> Nach Platon existiert jedenfalls ein drittes, androgynes, Geschlecht: Mannweiber oder Kugelmenschen mit zwei Gesichtern. Zur Strafe für den Versuch, die Götter an Stärke übertreffen zu wollen, wurden sie in zwei Hälften geschnitten. Als Symbol der Trennung oder Gespaltenheit ist den Menschen der Nabel (*omphalos*) eingeschrieben.<sup>23</sup> Der Nabel steht in Platons Mythos von Aristophanes

18 Diese Bedeutungsebene ist inzwischen Teil populärer Medien vom Spannungsroman des 19. Jahrhunderts (Karl May, *Der Fürst des Elends* u.ä.) bis zu aktuellen Computerspielen wie *Tomb Raider*. An die Stelle des Tonstücks treten nunmehr lediglich zwei Hälften eines Medaillons, einer Münze, eines Greenbacks etc., deren Zusammenfügen die Zugehörigkeit zu einer Geheimgesellschaft, einem Adelsgeschlecht u.ä. signalisiert.

19 Das griechische Verb *symbollein* – das sich vom Substantiv *symbolon* ableitet – bedeutet zusammenbringen, zusammenwerfen, erraten, erschließen. *Symbolon* bedeutet darüber hinaus noch „Merkmal“, „Indiz“ und „ verabredetes Zeichen“. Vgl. Martina Plümacher: „Symbol/symbolische Form“, in Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie* Bd. 2 (O-Z), Hamburg: Meiner 1999, S. 1572. Hier lassen sich unschwer die drei Aspekte des Symbols von Peirce erkennen: Symbole mit v.a. Ikonanteilen, v.a. Indexanteilen und reine Symbole.

20 Vgl. zu diesen drei Merkmalen von Symbolen auch G. Kurz: *Metapher*, S. 69.

21 Platon: „Gastmahl“, in: Gunther Eigler (Hg.), *Platon. Werke* in acht Bänden, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1990, 191d. Auch diese Darstellung Platons hielt ob ihrer Anschaulichkeit inzwischen Einzug in populäre Medien. In einer Folge der TV-Soap „Verbotene Liebe“ sucht der jugendliche Graf Konstantin von Lahnstein in Platons Werken nach dem Originalzitat.

22 Vgl. M. Tomberg: *Studien*, S. 25f.

23 Vgl. zum Nabel als Symbol der Subjektsplaltung Elisabeth Bronfen: „From Phallus to Omphalos: Cultural Representations of Fertility and Death“,

für die verloren gegangene Ganzheit. Gleichzeitig symbolisiert er den Verlust, der Ganzheit verhindert. Hier wird – wie für den Fall der Gastfreundschaft – kein Gegenstand, sondern etwas Abstraktes, eine Idee, vorgestellt. Ursprünglich meint *Symbolon* somit das Stück, das durch die Teilung des Einen entstanden ist. Im Zusammenfügen bleiben die zwei aufeinander bezogenen Pole (hier der männliche und der weibliche Pol) in ihrer Selbständigkeit bestehen – die imaginäre Einheit wird als Idee symbolisiert. Es wird zwischen Symbolen und Zeichen unterschieden: Etwas wird aus seinem Bedeutungszusammenhang in einen anderen übertragen, ohne dass die Beziehung zwischen Bezeichnendem – das Wort Nabel, die Scholle oder das Erkennungszeichen – und Bezeichnetem – ursprüngliche Einheit der Geschlechter, Gastfreundschaft – durch einen direkten Vergleich deutlich würde. Symbole machen in dieser Lesart etwas Unsichtbares sichtbar, aber durch ein umgekehrtes Verfahren: Sichtbarmachen durch Unsichtbarmachen. Der Symbolbegriff wurde über die Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol hinaus noch nicht weiter ausdifferenziert. Die Beschreibung dieses Spannungsverhältnisses zweier in irgendeiner Weise aufeinander bezogener bzw. in einer Relation stehender Pole macht den wesentlichen Aspekt von Symboltheorien aus. Es ist genau dieser Aspekt, der in seinen unterschiedlichen Thematisierungsweisen für Politiktheorien fruchtbar gemacht werden kann und soll. Diese Spannung berührt, wie Gadamer schreibt, neben ihrem transzendenten häufig auch einen religiösen Aspekt:

„Das Symbol hebt die Spannung zwischen Ideenwelt und Sinnenwelt nicht einfach auf. Es läßt gerade auch das Mißverhältnis zwischen Form und Wesen, Ausdruck und Inhalt denken. Insbesondere die religiöse Funktion des Symbols lebt von dieser Spannung. Daß auf dem Grunde dieser Spannung der momentane und totale Zusammenfall der Erscheinung mit dem Unendlichen im Kultus möglich wird, setzt voraus, daß es eine innere Zusammengehörigkeit von Endlichem und Unendlichem ist, die das Symbol mit Bedeutung erfüllt. Die religiöse Form des Symbols entspricht damit genau der ursprünglichen Bestimmung von *Symbolon*, Teilung des Einen und Wiederergänzung aus der Zweiheit zu sein.“<sup>24</sup>

Die antiken wie die frühchristlichen Glaubensbekenntnisse hießen „symbola“. Im Symbol schwang das Religiöse/Transzendente stets mit. Reli-

---

in: *Women. A Cultural Review* 3.2 (1992), S. 145-158. Freud bezieht sich ebenfalls auf den Mythos der „Mannweiber“, indem er die Symboltheorien als Theorien des gespaltenen Subjekts begreift. Vgl. Sigmund Freud: „Jenseits des Lustprinzips“, in: Alexander Mitscherlich u.a. (Hg.), *Studienausgabe* Bd. VI, Frankfurt am Main: 1982, S. 266.

24 H-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 84f.



giöse Symbole weisen auf etwas Verborgenes, nicht rational oder formal Auflösbares – den Glauben – hin. Eine besondere Rolle spielen Symbole in den Bereichen, in denen ein Sinngehalt weder anschaulich noch begrifflich erfasst werden kann. Glaubensinhalte können nicht anschaulich bzw. begrifflich dargestellt werden, sie bedürfen religiöser Symbole, um ihre Sinnhaftigkeit zu erschließen.<sup>25</sup> Was Menschen auszeichnet, ist die Fähigkeit, Symbole zu bilden, zu erkennen und zu verstehen.<sup>26</sup>

Damit sind Symbole eigentlich allegorische Zeichen: Sie stellen etwas gleichnishaft, versinnbildlichend dar. Durch Symbole in diesem allegorischen Sinne wird auf eine andere Wirklichkeit verwiesen. Es geht um die Frage, wie aus zwei getrennten Elementen – einem konkreten und einem abstrakten – eine Einheit entstehen kann, und wie diese Einheit zu denken ist. Gadammers Zitat verdeutlicht, dass es dabei v.a. um das Spannungsverhältnis zweier Elemente oder Komponenten geht. Im klassischen Sinne wurde der Symbolbegriff noch bis ins ausgehende 18. Jahrhundert weitgehend synonym mit der Allegorie verwendet.<sup>27</sup>

Erst Goethe differenziert die Termini „Symbol“ und „Allegorie“ aus; er sieht im Symbol „das Gleichgewicht im Ungleichen, den Gegensatz des Ähnlichen, die Harmonie des Unähnlichen.“<sup>28</sup>

„Die Symbolik verwandelt die Erscheinung in Idee, die Idee in ein Bild, und so, daß die Idee im Bild immer unendlich wirksam und unerreichbar bleibt und, selbst in allen Sprachen ausgesprochen, doch unaussprechlich bliebe. Die Allegorie verwandelt die Erscheinung in einen Begriff, den Begriff in ein Bild, doch so, daß der Begriff im Bilde immer noch begrenzt und vollständig zu halten und zu haben und an demselben auszusprechen sei. [...] Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter zum Allgemeinen das Besondere sucht oder im Besonderen das Allgemeine schaut. Aus jener Art entsteht Allegorie, wo das Besondere nur als Beispiel, als Exempel des Allgemeinen gilt; die letztere ist

25 Vgl. zur Geschichte des Symbolbegriffes auch Alexander Ulfig: *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Wiesbaden: Fourier 1997, S. 408f.

26 Der Autor Gustav Freytag verfolgt z.B. in seinem Romanzyklus „Die Ahnen“ das Schicksal einer Familie zwischen dem 4. und dem 19. Jahrhundert (!). Durch Auftauchen bestimmter Symbole (Fahnen, Familienbibel u.ä.) signalisiert der Autor dem Leser die Zusammengehörigkeit von Figuren, deren Ahnen in den Wirren der Geschichte verschiedene Wege gingen. Vgl. Gustav Freytag: *Die Ahnen* 31. Aufl., Leipzig: Verlag von G. Hirzel 1903.

27 Vgl. Karl Phillip Moritz: „Beiträge zur Ästhetik“, in Hans Jochen Schrimpf/Hans Adler (Hg.), *Karl Phillip Moritz. Beiträge zur Ästhetik*, Mainz: Dieterich 1989, hier v.a. S. 97f.

28 Johann Wolfgang von Goethe: „Schriften Zur Kunst: Myrons Kuh“, in: Erich Trunz: *Johann Wolfgang von Goethe. Werke*, München: Beck 1981, Bd. XII, S. 133.

aber eigentlich die Natur der Poesie, sie spricht ein Besonderes aus, ohne ans Allgemeine zu denken oder darauf hinzuweisen. Wer nun dieses Besondere lebendig faßt, erhält zugleich das Allgemeine mit, ohne es gewahr zu werden, oder erst spät. Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig- Augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.“<sup>29</sup>

Goethe verwendet den Terminus Symbol im Sinne von Kants ästhetischer Idee.<sup>30</sup> Im Besonderen wird das Allgemeine unmittelbar durch eine lebendige imaginative Vorstellung repräsentiert. Das Besondere steht oder vertritt das Allgemeine nicht aufgrund einer Ähnlichkeit, sondern unmittelbar. Dieser Symbolbegriff suggeriert eine natürliche Verbindung zwischen Symbol und Symbolisiertem. Und damit suggeriert er die verlockende Idee intuitiver Erkenntnis ohne denkende Anstrengung. Das Symbol böte die Möglichkeit einer Identifizierung, während die Allegorie eine Distanz zum eigenen, möglichen Ursprung bezeichnet. Dies ist wichtig zu betonen, beziehen sich doch einige Zeichentheorien auf diese Unterscheidung und leiten daraus die Differenz zwischen Zeichen (natürliche Verbindung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem) und Symbol (konventionelle, arbiträre Verbindung zwischen den Zeichenkorrelaten) ab.

In der Allegorie sind Bedeutungszusammenhänge diskontinuierlich verbunden, im Symbol besteht eine notwendige Kontinuität.<sup>31</sup> Die Allegorie hält höchstens noch die Sehnsucht nach Einheit, nach dem Zusammenfallen der getrennten Sphären, wach. Goethes Symbolbegriff behauptet die Einheit der Differenz von Zeichen und Bezeichnetem.<sup>32</sup> Sein Symbolbegriff hat somit starke Ähnlichkeit mit Moritz' Begriff des Schönen:

„Sobald eine schöne Figur noch etwas außer sich selbst anzeigen und bedeuten soll, so nähert sie sich dadurch dem bloßen Symbol, bey dem es, so wie bey dem Buchstaben, womit wir schreiben, auf eigentliche Schönheit nicht vorzüglich ankommt. [...] Das wahre Schöne besteht aber darin, daß eine Sache bloß sich selbst bedeute, sich selbst bezeichne, sich selbst umfasse, ein in sich vollendetes Ganzes sey.“<sup>33</sup>

---

29 Ebd., S. 470f.

30 Kant definiert die ästhetische Idee in der Kritik der Urteilskraft § 49 als eine imaginative Vorstellung, die „viel zu denken gibt.“ Immanuel Kant: Werkausgabe (= Kritik der Urteilskraft) hg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, § 49. Vgl. auch B. A. Sørensen: Symbol und Symbolismus, S. 93ff.

31 Vgl. G. Kurz: Metapher, S. 77.

32 Vgl. J. W. Goethe: Maximen und Reflexionen, Nr. 749ff., S. 470f.

33 K. P. Moritz: Beiträge zur Ästhetik, S. 97f.

Was hier entworfen wird, ist die Vorstellung eines selbstpräsenten, motivierten Zeichens. Andererseits weist Gerhard Kurz darauf hin, dass Goethe noch einen anderen Symbolbegriff entwickelte, der die Reflexionsleistung beim symbolischen Verstehensprozess explizit einschließt. Goethe deutet im obigen Zitat an, dass die Bedeutung uns entweder unmittelbar ‚oder erst spät‘ aufgehe.<sup>34</sup> Auch Goethe kennt also schon einen Symbolbegriff, der die Selbstidentität durch Temporisation, also das Einführen von Zeit, spaltet. Hermeneutisch – und wie sich noch zeigen wird auch semiotisch – gesehen, kann der Teil nicht unmittelbar für das Ganze stehen. Das Ganze muss schon auf irgendeine Weise bekannt sein.<sup>35</sup> Und nach diesem Phänomen des „irgendwie“ wird in vorliegender Studie gefahndet. Im Symbol wird dieser für die Allegorie selbstverständliche Zusammenhang offenbar vergessen. Böning formuliert es treffend:

„Denn unsere am Lexikon gewonnene Einsicht, daß die Bedeutung eines Satzes immer eine andere Bedeutung ist, können wir nun dahingehend formulieren, daß die Sprache allegorisch verfaßt ist, daß wir aber symbolisch mit ihr umgehen müssen – ein Zeichen wird ja auch ‚Symbol‘ genannt –, weil wir diesen unendlichen Verweisungsbezug um des Lebensvollzuges anzuhalten haben.“<sup>36</sup>

Den Mensch zeichnet somit nicht nur das Symbolerschaffen und Verstehen aus, sondern auch die spektakuläre Fähigkeit, das Illusorische der symbolischen Einheit einfach zu vergessen – auch wider besseren Wissens! Der permanente Verweis einer Bedeutung auf eine andere, der hier so scheinbar harmlos und pragmatisch um des Lebensvollzuges willen anzuhalten ist, wird von einigen Autoren unten noch auf seine politische Dimension hin befragt.<sup>37</sup> Offen bleibt, ob Goethes Unterscheidung zwischen einem quasi offenbarten Erkennen des Allgemeinen im Besonderen, und einem erst durch Reflexion Erkannten, auf einem bestimmten Vermögen beruht. Dieser Aspekt ist für politische Theorie zentral: Wie kann jemand für jemand anderen stehen, wie kann die Kluft zwischen

34 Vgl. G. Kurz: Metapher, S. 72. Für Kurz sind es dann v.a. die Rezipienten, die Goethes Symbolbegriff ontologisch fixieren.

35 Vgl. ebd., S. 73. Kurz kritisiert innerhalb seiner Texthermeneutik also den fixierenden Symbolbegriff Goethes und übernimmt den analogischen bzw. reinterpretiert ihn „im Licht neuer methodologischer Fragestellungen und Bedürfnisse.“

36 Thomas Böning: „Allegorisieren/Symbolisieren“, in: Heinrich Bosse/Ursula Renner (Hg.), Literaturwissenschaft. Einführung in ein Sprachspiel, Freiburg im Breisgau: Rombach 1999, S. 173.

37 So z.B. Kapitel I, 2.1. Laclau/Mouffe, die in diesem vorübergehenden Fixieren von Bedeutung den Ort des Politischen ausmachen.

Staat und Individuen vergessen werden? Die Fähigkeit, das Illusorische der symbolischen Einheit zu vergessen oder verdrängen, wird von Slavoj Žižek als Einbildungskraft zum Gegenstand seiner politischen Theorie gemacht.

Kant selbst wiederum definiert im 59. Paragraphen seiner Kritik der Urteilskraft das Symbol als Form der „indirekte[n] Darstellung“<sup>38</sup>, das nicht – wie noch bei Platon – die Idee darstellt, sondern über die der Idee zugrunde liegende Regel reflektiert. Symbolisiert wird also die Regel, die der Idee des Schönen zugrunde liegt. Für Kant hat das Symbol letztlich eine (allegorisch-metaphorische) Übersetzungsfunktion. Das Symbol wird für das transzendente Subjekt konstitutiv. Es vermittelt „das theoretische Vermögen mit dem praktischen, auf gemeinschaftliche und unbekannt Art, zur Einheit.“<sup>39</sup> Symbolisch heißt bei Kant eine intuitive Vorstellungsart, die auf einer Analogie beruht. Symbolische Vorstellungen vermitteln, wenn den Begriffen keine sinnliche Anschauung entsprechen kann, über Analogie. Zu denken wäre hier an nichtgegenständliche bzw. nichtsinnliche Begriffe wie Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie, Politik oder eben auch an den Symbolbegriff selbst.

Sein Symbolgebrauch deckt sich mit der Allegorie und der Metapher. Wenn für Kant Schemata Verstandesbegriffe versinnlichen, Symbole hingegen Vernunftbegriffe, kann hier eine Parallele zur Ausdifferenzierung von Zeichen- und Symbolbegriff gezogen werden. Schemata seien nach Kant direkte Darstellungen des Begriffs, Symbole indirekte Darstellungen. Gesucht wird von Kant das mittlere Erkenntnisvermögen zwischen Verstand und Vernunft: Wer oder was vermittelt Sinnlichkeit und Sinn? Im Symbol soll das dargestellt werden, was nicht direkt erfahren werden kann. Der monarchische Staat wird z.B. als organischer Körper oder als bloße Maschine dargestellt. Aber von wem wird diese Analogie aufgestellt? Die Spannung – oder der Widerstreit – des Symbols liegt darin, dass einem Allgemeinen etwas ausschließlich Subjektives zukommt.<sup>40</sup> Von hier aus wird ersichtlich, dass sich diejenigen Theorien symbolischer Politik, die von „nur“ symbolischen Handlungen sprechen, in der Nähe von Kants und Moritz' Symbolbegriff befinden. Beide vermuten hinter der nur symbolischen Vorstellung oder Darstellung noch eine andere, schönere oder authentischere Wirklichkeit. Jenseits des jeweils verwendeten Symbolbegriffs bleibt also zu fragen, in welcher Beziehung zwei unvereinbar scheinende Bedeutungszusammenhänge zueinander stehen, und wie sich das Symbol von Allegorie

---

38 I. Kant: KdU §59, B256.

39 Ebd., S. 259.

40 Vgl. zu diesem Punkt auch M. Tomberg: Studien, S. 34.

und Metapher unterscheiden lässt. Was hieße es dann, „Freiheit“ nicht nur metaphorisch, sondern symbolisch zu verstehen?

Die Metapher als Stilmittel ist das Instrument für Paul Ricœur, um über das Symbol zu reflektieren.<sup>41</sup> Mit der Metapher könne die Sprache mehr ausdrücken, als sie üblicherweise sagt. Das Mehr enthüllt Aspekte der Erfahrung, die in der Alltagssprache keinen geeigneten Ausdruck finden konnten. Die Metapher diene als „Detektor seltener Erfahrungen.“<sup>42</sup> Interessant ist Ricœurs Charakterisierung der Metapher als eine unübersetzbare Trope. Ricœur geht vom Begriff der produktiven Einbildungskraft im Sinne Kants aus, d.h. von der Fähigkeit, zwei üblicherweise zueinander fremde Bedeutungen zusammen kommen zu lassen bzw. ihre Ähnlichkeit zu erkennen.<sup>43</sup> Die produktive Einbildungskraft ist die Quelle aller neuen Synthesen. Sie schematisiert – Ricœur bezieht sich für seine Metapherntheorie auch auf Kants Begriff des Schemas – neue Relationen und steht als kreatives Vermögen zwischen Rationalität und Erfahrung.<sup>44</sup> Mit der Metapher stellt Ricœur einen Überschuss des Eingebildeten über die Logik fest. Die Metapher wird als Überschuss hinsichtlich der konstituierten Sprache verstanden. Das würde umgekehrt bedeuten, dass Sprache immer zu viel oder zu wenig sagt, dass sie förmlich auf einem Mangel basiert, der durch die Metapher oder das Symbol aufgefüllt werden muss.<sup>45</sup> Worin unterscheiden sich dann aber bei Ricœur Metapher und Symbol? Im Schlusstext der „Phänomenologie der Schuld“, der den Titel „Symbolik des Bösen“ trägt, konzipiert Ricœur den Symbolbegriff als Gründungsbegriff der Philosophie. Das Symbolische wird – wie Tomberg in seiner Ricœurinterpretation zeigte – mit dem Vorgängigen, das die Rationalität als Möglichkeit aber bereits enthält, identifiziert.<sup>46</sup> Symbole sind der Welt, über die wir reflektieren, nicht extern, sie können nicht bewiesen, sondern nur unterstellt werden. Andererseits muss aus der rationalen Reflexion herausgetreten werden, um den Symbolbegriff bestimmen zu können. Dies sind offenbar die Fragen, die auch für den Politikbegriff relevant sind. Und Žižek wird unten – indem er der Einbildungskraft das Attribut „politisch“ hinzufügt –

41 Vgl. Paul Ricœur: „Gespräch mit Christian Delacampagne vom 1. Februar 1981“, in: Peter Engelmann (Hg.), *Philosophien Gespräche mit Foucault, Derrida, Lyotard, Ricœur u.a.* Graz, Wien: Böhlau 1985, S. 144f.

42 Ebd., S. 145.

43 Vgl. ebd., S. 146.

44 Vgl. ebd.

45 Kurz zeigt, wie das Konzept des Supplements eines Mangels zu einem Ganzen von Platon über Goethe und Novalis – der den Begriff des „suppliiens“ prägte – bis zu den poststrukturalistischen Theorien reicht. Vgl. G. Kurz: *Metapher*, S. 93, Anm. 29.

46 Vgl. M. Tomberg: *Studien*, S. 129-141.

genau dieses Vermögen der produktiven Einbildungskraft umkehren, indem er zeigt, dass es eine Art ontologische Differenz gibt, die das durch dieses Vermögen zusammengefügte Heterogene für immer trennt. Die Linie Kant, Goethe und Ricœur vermag folgendermaßen zusammengefasst werden:

Goethe verwendet zwei Symbolbegriffe: 1. einen, dem die Temporation fehlt, und der sich aus Kants ästhetischer Idee herleitet und 2. einen, dem Zeit/Reflexion eingeschrieben ist und der – wie Kants Symbolbegriff – auf einer analogen Reflexion beruht. Ricœurs Symbolbegriff geht nun ebenfalls stark von der Metapher aus und verweist v.a. auf den Überschuss bzw. Supplementgehalt von Symbolen. Bei Ricœur wird eine Konvergenz zwischen dem Kantschen Schema und dem Symbol in einer Verbindung von Philosophie und Symbolhermeneutik versucht.

Auch Ernst Cassirer, Autor der „Philosophie der symbolischen Formen“, bewegt sich in den hier vorgezeichneten Bahnen, erweitert sie aber an einigen Stellen. Symbolische Repräsentation ist nach Cassirer die wesentliche Funktion des Bewusstseins und gleichzeitig eine Bedingung für das Operieren des Bewusstseins. Der Mensch kann Wirklichkeit nur über Symbole konstituieren, er ist ein symbolschaffendes Wesen, gar ein *animal symbolicum*.<sup>47</sup> Der Prozess der Symbolisierung stellt eine Beziehung zwischen wahrnehmbaren, sinnlichen Zeichen und Bedeutungen her, ohne beide Elemente bereits vorauszusetzen und mündet in dem, was Cassirer symbolische Form nennt. Wir werden später sehen, dass diese Beziehung zwischen Bezeichnendem und Bezeichneten innerhalb der Zeichenkonzeption von Saussure auf einen Schlag, also zeitgleich gegeben ist. Zeichen dienen nach Cassirer als Bedeutungsträger, als Bezeichnendes. Symbol und Zeichen beziehen sich nicht auf eine objektiv gegebene Welt, sondern konstituieren diese Welt.<sup>48</sup> Symbolische Formen verbinden nicht eine Außen- mit einer Innenseite bzw. ein Zeichensystem mit seiner Umwelt, sondern machen Welt dem Bewusstsein zugänglich.<sup>49</sup>

„[...] Das Symbolische gehört niemals dem ›Diesseits‹ oder ›Jenseits‹[...] an: sondern sein Wert besteht eben darin, daß es diese Gegensätze, die einer metaphysischen Zweiweltentheorie entstammen, überwindet. [...] Das Symboli-

---

47 Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Hamburg: Meiner 1996, S. 51.

48 Leider bleibt die Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol sowie die Unterscheidung zwischen Symbol und symbolischer Repräsentation ebenso wie der Formbegriff bei Cassirer etwas unklar.

49 Vgl. zu dieser Deutung des Formbegriffs bei Cassirer O. Jahraus: Literatur als Medium, S. 340.

sche ist vielmehr Immanenz und Transzendenz in Einem: sofern in ihm ein prinzipiell überanschaulicher Gehalt in anschaulicher Form sich äußert.<sup>50</sup>

Innen und Außen, Immanenz und Transzendenz oder auch Natur und Kultur sind stets gleichursprünglich gegeben. Was und wie wird also verknüpft, wenn sich nicht auf äußere Gegenstände bezogen werden kann? Diese Frage will Cassirer mit seinem Begriff der symbolischen Form beantworten. Für das Symbolische der Form, seinen Symbolbegriff, bezieht sich Cassirer auf Heinrich Hertz' Schrift „Prinzipien der Mechanik“. Symbole sind nach Hertz innere Scheinbilder der äußeren Gegenstände, die das Bewusstsein so konstruiert, dass die denknotwendigen Folgen der Bilder wieder Bilder von den naturnotwendigen Folgen seien.<sup>51</sup> Die Bilder bilden im Inneren des Bewusstsein also kein Abbild oder gar einen Abdruck, sondern es tritt etwas in das Mittel zwischen (Schein-)Gegenstand und Bewusstsein: das Symbol bzw. die symbolische Repräsentation. Das Symbol ist also weder die direkt gegebene Wirklichkeit, noch eine bloße Fiktion. Die Beziehung zwischen Symbolisiertem und Bedeutung macht eine Polarität aus. Die eine Richtung verläuft von der Bedeutung (dem Bezeichneten) zum Symbolisierten, sie macht etwas dem Bewusstsein stellvertretend gegenwärtig, während die andere Richtung vom Bezeichnenden zum Bezeichneten verläuft und dem Bewusstsein etwas als etwas vergegenwärtigt. Jene Richtung tendiert zur Stabilisierung (Fixieren), diese zur Auflösung (Bewegen). Cassirer arbeitet nicht explizit aus, wie nun die Symbole durch ihre Stabilisierungsfunktion bzw. ihre Auflösungsfunktion symbolische Formen auszubilden vermögen. Er identifiziert symbolische Formen im weitesten Sinne mit Sprache, im engeren Sinne können sich symbolische Formen als Mythen, Geschichte, Wissenschaft, Kunst und Technik herausbilden. Das, was z.B. den Mythos von der Wissenschaft unterscheidet, ist nach Cassirer nicht seine Form, sondern obige Richtung. Der Form nach wirkt sowohl im Mythos als auch in der Wissenschaft (vor allem) die Kategorie der Kausalität. Magisches oder mystisches Denken fixiert sich allerdings bei bloßen Ähnlichkeitsbeziehungen oder zufälligen Koexistenzen: „[...] dort, wo wir eine bloße ‚Analogie‘, eine bloße Beziehung der Ähnlichkeit erblicken, die zwischen zwei verschiedenen und selbständigen Elementen stattfindet [...]“, sieht ein zum magischen Den-

50 E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1953-54, S. 450.

51 Vgl. E. Cassirer: „Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen“, in: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1969, S. 186f.

ken tendierender Mensch nur ein einziges Ding.<sup>52</sup> Diese symbolische Form des Mythos erinnert an Goethes (nichttemporisierten) und Kants Symbolbegriff.<sup>53</sup> Wissenschaftliche Kausalität hingegen gehorche nicht dem „Trieb der Assoziation“,<sup>54</sup> sondern die Kausalität besteht vielmehr darin, die Beziehung von Ursache und Wirkung von eben dieser vermeintlichen und scheinbaren Unmittelbarkeit zu trennen: „Die Synthesis ist ihrem reinen gedanklichen Sinne nach nicht der Gegensatz zur Analyse, sondern setzt diese vielmehr voraus und schließt sie als notwendiges Moment in sich. Die Kraft der Zusammenfassung beruht auf der Kraft der Gliederung.“<sup>55</sup>

Die Analyse als Differenz wird in die Synthese als Einheit hineingenommen: Einheit der Differenz. An das Kantsche Schema erinnert Cassirers „kritische Arbeit des Geistes“: „Die Wissenschaft trennt beständig die Elemente des einfachen ‚Daseins‘ der Dinge, um für diese Trennung eine umso festere Verknüpfung nach allgemeingültigen Gesetzen einzutauschen.“<sup>56</sup> Neu an Cassirers Denken war, dass die unterschiedlichen symbolischen Formen auf einer einheitlichen menschlichen Erfahrung beruhen. Je nach Sinngelände (Mythos, Religion, Wissenschaft etc.) verändert sich nicht die Qualität, sondern die Modalität der symbolischen Formen.<sup>57</sup> Cassirers *animal symbolicum* lebt in Bedeutungswelten, die durch Zeichensysteme vermittelt werden. Das Sein geht den Zeichen nicht voraus. Zeichen können weder im Mythos noch in der Wissenschaft unmittelbar wahrgenommen oder gar erkannt werden. Das heißt, die Unmittelbarkeit des Mythos bezieht sich auf ein quasi-unmittelbares, ein nicht-arbitrarisches Vereinheitlichen, während das Erkennen dieser Assoziation wiederum nur vermittelt und arbiträr möglich wäre. Es kann dabei jedoch nie von einer Nullstufe ausgegangen werden: „Alles theoretische Erkennen nimmt von einer durch die Sprache schon geformten Welt seinen Ausgang: auch der Naturforscher, der Historiker, der Philosoph selbst, lebt mit den Gegenständen zunächst nur so, wie die Sprache sie ihm zuführt.“<sup>58</sup> Der Sprache – Cassirer bezieht sich hier auf W. v. Humboldt – kommt die Rolle der Vermittlung zwischen und innerhalb

---

52 E. Cassirer: Sprache und Mythos, S. 193.

53 Und – soviel sei hier vorweggenommen – ähnelt dem Ikon bei Peirce. Vgl. Kapitel II, 1.3.2.

54 E. Cassirer: „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“, in: Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt: Wiss. Buchges 1969, S. 194.

55 Ebd., S. 196.

56 Ebd., S. 195.

57 Vgl. Heinz Paetzold: Ernst Cassirer zur Einführung, Hamburg: Junius 1993, S. 40.

58 E. Cassirer: Sprache und Mythos, S. 99.



der symbolischen Formen zu. Cassirer führt ein Gedankenexperiment durch: „Gelänge es, alle Mittelbarkeit des sprachlichen Ausdrucks und alle Bedingungen, die uns durch sie auferlegt werden, wahrhaft zu beseitigen, dann würde uns nicht der Reichtum der reinen Intuition, die unsagbare Fülle des Lebens selbst entgegenreten, sondern es würde uns nur wieder die Enge und Dumpfheit des sinnlichen Bewußtseins umfassen.“<sup>59</sup> Cassirers Experiment verdeutlicht – und das wird ebenfalls für die Zeichentheorie von Peirce zentral – zweierlei: Zum einen ist intuitives Wissen oder Erkennen unmöglich, und zum anderen wäre das, was vor oder jenseits der symbolischen Formen läge, nicht der reichhaltige oder erstrebenswerte rousseausche Naturzustand, sondern eine dumpfe Ödnis.<sup>60</sup> Problematisch an Cassirers Kulturphilosophie ist, dass er, da er eben keine genuine Zeichentheorie entwickelt, Zeichen, Symbole, Form, Sinn etc. nicht durchgängig voneinander unterscheiden kann und im sich gegenseitig konstituierenden Bezug aufeinander entwickelt.

Die Frage nach dem, was jenseits aller Symbolisierungsformen liegt, beschäftigte v.a. die Romantiker. So charakterisiert Jean Paul das Romantische als das „Schöne ohne Begrenzung“ bzw. das „*schöne* Unendliche.“<sup>61</sup> Er benennt damit die v.a. durch Luhmanns Systemtheorie erneut aufgegriffene Figur der Einheit der Differenz von Form und Medium: Das grundlegende Paradox der Einheit der Differenz von Begrenztem (das Schöne) und Unbegrenztem (Unendlichem oder Undarstellbarem).

---

59 E. Cassirer: Der Begriff der symbolischen Form, S. 199.

60 Vgl. die erstaunliche Analogie zu Peirces Zwiebelmetapher: „The attempt to divest thought of expression and to get at the naked thought itself, which some logicians have made, is like trying to remove the peel from an onion and get at the naked onion itself.“ So zit. aus: Anne Freadman: The Machinery of Talk. Charles Peirce and the Sign Hypothesis. Stanford: Stanford University Press 2004, S. 173. Das nackte Denken bedarf einer Verkörperung, ist dann aber nicht mehr mit dieser Verkörperung identisch. Vgl. auch Lacans und Žižeks Donoughtmetapher. Vgl. auch ca. 10 Jahre vor Cassirer Ferdinand de Saussure: „Psychologisch betrachtet ist unser Denken, wenn wir von seinem Ausdruck durch die Worte absehen, nur eine gestaltlose und unbestimmte Masse. Philosophen und Sprachforscher waren immer darüber einig, daß ohne die Hilfe der Zeichen wir außerstande wären, zwei Vorstellungen dauernd und klar auseinander zu halten. Das Denken, für sich allein genommen, ist wie eine Nebelwolke, in der nichts notwendigerweise begrenzt ist.“ Ferdinand de Saussure: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft herausgegeben v. Charles Bally und Albert Sechehaye, Berlin: de Gruyter 1967, S. 133.

61 Jean Paul: Vorschule der Ästhetik. Levana oder Erziehlehre. Politische Schriften, herausgegeben von Norbert Miller, in: Jean Paul. Sämtliche Werke Abteilung I Bd. 5, München: Carl Hanser 1963, §22, S. 88.

Wie Jean Paul fasziniert auch Hegel das Phänomen der Unendlichkeit. Er nennt die Figur, die das Spannungsverhältnis zwischen „abstraktem“ und „konkretem Allgemeinen“ bezeichnet, unendliches Urteil. Das unendliche Urteil wird in diesem Exkurs zum Symbolbegriff kurz erwähnt, weil es später in der Lesart von Žižek die Gelenkstelle zwischen der Zwingenden Theorie (vgl. Kapitel II, 2.3) und der Zeichentheorie von Peirce bildet. Die Lehre vom Urteil gehört ebenso wie die Lehre vom Begriff und vom Schluss zu den klassischen Feldern der Logik. Der Terminus „Begriff“ wird bei Hegel oft synonym mit der „schlechten Unendlichkeit“ verwendet:

„[...] so ist ihr Wesen [das Wesen der Unendlichkeit, A.P.] selbst nichts anderes, als das unvermittelte Gegenteil seiner selbst zu sein; [...] Dieses reelle Entgegengesetzte ist auf einer Seite das mannigfaltige Sein oder die Endlichkeit und ihr gegenüber die Unendlichkeit als Negation der Vielheit und positiv als reine Einheit; und der absolute Begriff auf diese Weise konstituiert gibt in dieser Einheit dasjenige, was reine Vernunft genannt worden ist.“<sup>62</sup>

Das „schlechte Unendliche“ bezieht sich auf die räumlichen Vorstellungen eines „immer weiter.“ Ein sozusagen „aktuell Unendliches“ ist ein vom Bewusstsein immer schon – hier taucht das Theorem des „immer schon“ erneut auf – erreichtes. Die Einbildungskraft ist bestrebt, sich ins Unendliche auszudehnen, der Verstand hingegen strebt danach, unter Begriffe zu subsumieren, bekommt so aber die Totalität nicht in den Blick und neigt dazu, in einer unendlichen Subsumptions- oder Reihungsfolge Begriff an Begriff zu hängen. Der Verstand schafft die Begriffe und reiht sie unendlich aneinander, während die reine Vernunft versucht, diese Reihung in ihrer Absolutheit zu fassen zu. Hier liegen Kant und Hegel nicht weit auseinander: „Der Verstand ist mit der Erschaffung von Begriffen und Reihen von Begriffen beschäftigt, und deshalb bekommt er, wie Kant bemerkt, niemals deren Totalität in den Blick.“<sup>63</sup> Diese Totalität wird bei Kant erst aus der Perspektive der Vernunft sichtbar. Wie dieser Standpunkt eingenommen werden kann, ohne damit aber ein transzendentes Subjekt als Agent vorauszusetzen ist die zentrale Frage der politischen Theorie Žižeks und der vorliegenden Arbeit. Die Argumentation wird unten zeigen, dass das Theorem der *politischen Einbildungskraft* gerade durch das Attribut „politisch“ über den

---

62 Georg W. F. Hegel NR, S. 124f. Hier handelt es sich um eine frühe Schrift Hegels. Auf eine Einteilung seiner Texte in Perioden o.ä. wird in vorliegender Studie verzichtet. Wichtig ist, die Argumentation nachzuzeichnen.

63 Alenka Zupančič: Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 85. Die Autorin bezieht sich auf Kant, KrV B671, A643.

Begriff der Einbildungskraft des Deutschen Idealismus hinausgeht. Mit dem Attribut „politisch“ kehrt Žižek die transzendente Einbildungskraft um: Die *politische Einbildungskraft* hat die Macht, den Bezug zu jedem Kontext zu zerreißen. Sie steht als politisches Vermögen zwischen Rationalität und Erfahrung. Diese Spannung zwischen Rationalität und Nicht-Rationalität lässt sich auch bei politischen Entscheidungen beobachten: Politische Entscheidungen müssen einer Regel folgen und gleichzeitig diese Regel überhaupt erst (er)finden, um den je besonderen und situationsabhängigen Bedingungen gerecht zu werden. Entscheidungen werden heute zunehmend als frei verhandelbarer Gegenstand erfahren. Das „Erfinden“ meint nach Žižek hingegen immer eine gewisse Übertretung. Die Übertretung markiert einen Abgrund, der sich durch die *politische Einbildungskraft* eröffnet. Die Totalität kann zwar nicht erfasst werden, wir müssen aber an den Ort gelangen, an dem wir für genau diese Form des Status quos (= Totalität) gerade mit und durch unsere Einbildungskraft, Phantasie oder Illusionen mitverantwortlich sind. Übernimmt bei Kant die Vermittlung zwischen Verstand und Vernunft – d.h., ein Allgemeines wird zum Besonderen und umgekehrt geführt – die Urteilskraft, so können bei Hegel Verstand und Vernunft nur scheinbar so klar voneinander getrennt werden. Der Verstand richtet sich, wie Hegel in der Enzyklopädie schreibt, auf das, was schon vorher bekannt war, Prädikate, die nicht das Wahre ausdrücken, sondern äußerliche Reflexion über den Gegenstand sind. Die Bestimmungen (Prädikate) sind in der Vorstellung fertig und werden dem Gegenstand nur äußerlich beigelegt:

„Dahingegen muß die wahrhafte Erkenntnis eines Gegenstandes von der Art sein, daß derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äußerlich enthält. Verfährt man nun in der Weise des Prädizierens, so hat der Geist dabei das Gefühl der Unerschöpflichkeit durch solche Prädikate. Die Orientalen nennen demnach auf diesem Standpunkt ganz richtig Gott den Vielnamigen, den Unendlichenamigen. Das Gemüt befriedigt sich in keiner jener endlichen Bestimmungen, und die orientalische Erkenntnis besteht demnach in einem rastlosen Aufsuchen solcher Prädikate.“<sup>64</sup>

Der Verstand ist endlich und erkennt somit auch nur endliche Dinge. Vernunftgegenstände können durch solche Prädikate nicht bestimmt werden. Lässt man einmal das Orientbild Hegels beiseite, ist das Bestreben des unendlichen Aufschubs der Mangel der alten Metaphysik. Unten wird sich zeigen, dass einige *Theorien des Politischen* versuchen, die Prädikate leer zu halten, was analog zum schlechten unendlichen Urteil

---

64 Hegel EPW, §28, S. 96.

zu einer Art rastlosem Aufschub führt. Das Unendliche ist v.a. ein zentraler Begriff von Hegels Seinslogik.<sup>65</sup> Hier unterscheidet Hegel dann konkret das Unendliche der Vernunft vom Unendlichen des Verstandes. Letzteres setzt er zunächst mit der schlechten Unendlichkeit gleich.<sup>66</sup> Der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichen liegt für Hegel in dem Doppelsinn, den beide haben:

„Das Endliche hat den Doppelsinn, erstens nur das Endliche *gegen* das Unendliche zu sein, das ihm gegenübersteht, und zweitens das Endliche und das ihm gegenüberstehende Unendliche *zugleich* zu sein. Auch das Unendliche hat den Doppelsinn, *eines* jener beiden Momente zu sein – so ist es das Schlecht-Unendliche – und das Unendliche zu sein, in welchem jene beiden, es selbst und sein Anderes, nur Momente sind. Wie also das Unendliche in der Tat vorhanden ist, ist [einerseits,] der Prozeß zu sein, in welchem es sich herabsetzt, nur *eine* seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu sein, und [andererseits,] diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittlung als *wahrhaft Unendliches* zu sein.“<sup>67</sup>

Der Widerspruch besteht nun darin, dass der Verstand abwechselnd die Bestimmung hat, die entgegengesetzten Momente zu trennen und zur Einheit zu bringen, ohne das Ganze in seiner Wirklichkeit zu fassen bekommt. Fasst man diese beiden Bestimmungen zusammen, kann somit eigentlich auch nicht von Einheit der Differenz gesprochen werden. Hegel selbst spricht von der Idealität – an anderer Stelle auch von Identität oder der Einheit der Differenten<sup>68</sup> beider „als in welcher sie in ihrem Unterschiede, als gegenseitige Negationen, nur Moment sind; jene eintönige Abwechslung ist faktisch sowohl die Negation der Einheit als der Trennung derselben. [...] so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit.“<sup>69</sup> Diese Idealität steht für eine spekulative Identität und nicht für eine unmittelbare Identität wie sie in der Einheit des Begriffes durch das sozusagen schlechte unendliche Urteil gegeben ist. Kommen wir nun zum enigmatischen unendlichen Urteil. Kann das Unendliche als der dritte Wert des Urteils verstanden werden? Der Schluss würde also das Unendliche als Vermittlung des Endlichen oder Einzelnen mit dem Absoluten oder Unendlichem im Bereich des Endlichen meinen. Eine Bestimmung des unendlichen Urteils findet sich in Hegels Enzy-

---

65 Vgl. zum Begriff des Unendlichen Hegel WL I, S. 149-172.

66 Ebd., S. 149.

67 Ebd., S. 163.

68 Hegel NR, S. 127.

69 Hegel WL I, S. 168 und für diese Bewegung als Identität auch S. 165.

klopädie in der Lehre vom Begriff dann auch nicht in den Paragraphen zum Urteil oder zum Schluss, sondern im Paragraphen zur Idee. Die Idee wird als Vernunft bestimmt:

„Die verschiedenen Weisen, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und so fort, sind mehr oder weniger formell, indem sie irgendeine Stufe des bestimmten Begriffs bezeichnen. Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft Allgemeine; in der Idee ist daher seine Bestimmtheit ebenso nur er selbst, – eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. Die Idee ist das unendliche Urteil, dessen Seiten jede die selbständige Totalität und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere ebensowohl übergegangen ist.“<sup>70</sup>

Der dialektische Übergang als Entwicklung vom positiven zum negativen und schließlich zum unendlichen Urteil, der in der Begriffslogik entfaltet wird, kann hier nicht extra diskutiert werden.<sup>71</sup> Das unendliche Urteil der Seinslogik und auch der Phänomenologie des Geistes ist die Bewegung der Selbstaufhebung der endlichen Bestimmung und nicht etwas jenseits oder über den Widersprüchen des Endlichen Liegendes. Aus dieser Perspektive ist die Vernunft der Verstand abzüglich der Illusion oder Einbildungskraft, es gäbe noch etwas jenseits des Verstandes.<sup>72</sup>

So wird z.B. der Hegel'sche Monarch durch eine zufällige Logik der Erbllichkeit bestimmt (partikuläres Moment) und „ist“ dennoch in seiner Präsenz die Aktualisierung des Staates als vernünftiger Totalität, durch welche der Staat zu seinem Dasein gelangt. Dieses paradoxe Zusammenfallen von einem undialektischen Element mit einer vernünftigen Totalität beschreibt Hegel mit seiner berühmtesten Formel: „der Geist ist ein Knochen.“<sup>73</sup> Entscheidend ist hierbei weniger die Frage danach, wie der besondere Inhalt in den Prozess der vernünftigen Totalität vermittelt wird, sondern die Abhängigkeit der begrifflichen Notwendigkeit von diesem kontingenten Überschuss. Identität wird als Koinzidenz von Gegensätzen konstituiert.

Das Symbolische an dieser Koinzidenz kann auf zweifache Weise gelesen werden: Zum einen als rein formeller Punkt, der in einer nicht-begründeten Autorität liegt. Zwischen dem vernünftigen Ganzen (Verfassung des Staates) und der Person, welche die Macht verkörpert, klafft ein irreduzibler Abgrund. Der Monarch ist der „reine“ Signifikant ohne

70 Hegel EPW, S. 372.

71 Hegel WL II, S. 311-326.

72 Vgl. zu dieser Interpretation des unendlichen Urteils S. Žižek TS, S. 118ff.

73 Hegel PhG, S. 259ff. Diese Lesart stützt sich auf S. Žižek NW, S. 98.

Signifikat, dessen Autorität allein auf seinem Namen beruht. Zum anderen ist der Monarch, als der Eine, die Ausnahme. Es handelt sich um die Unterscheidung zwischen Autorität und symbolischer Autorität. Der Monarch ist der Überschuss, seine Autorität erhält er performativ durch Annahme eines symbolischen Mandates. Und dieser Überschuss meint, im Unterschied zur ersten Lesart, einen Überschuss des Signifikats über den Signifikanten.<sup>74</sup> Es entsteht also eine Spannung zwischen zwei Symbolbegriffen oder symbolischen Strukturen: Einerseits das Symbol/Symbolische als rein formeller Punkt und andererseits ein Symbol/symbolischer Prozess mit einem Überschuss an Bedeutung. Denkt man von hier aus an eine der Ausgangsfragen der Arbeit, ob – unter der Voraussetzung, das Gebiet der Metaphysik verlassen zu haben – Differenz ursprünglicher als Identität sei, ergibt sich eine eigenartige Verschränkung von Differenz und Identität: Manfred Frank zeigt, dass die Metaphysik einem Teilchen – dem Zentrum – des Systems oder außerhalb des Systems zugesteht, unmittelbar mit sich vertraut zu sein. Da es aber kein Zeichen (oder Teilchen) geben kann, das sich selbst unmittelbar gegenwärtig wäre, müsse immer von der Differenz ausgegangen werden.<sup>75</sup> Hegel hingegen würde nach Frank die Differenz in der wiederhergestellten einfachen Einheit des sich selbst gegenwärtigen Geistes aufheben. Ein Zeichen erhält seinen Sinn nur dadurch, dass es sich von allen anderen Zeichen unterscheidet. Aber mit Hegel konnte gezeigt werden, dass es sich über den Umweg einer Illusion erst als eben diesen Prozess erkennen kann – und somit Differenz und Identität zugleich gegeben wären: Ein Prozess, der später für die Konzeption der *politischen Einbildungskraft* zentral wird. Der beschriebene Widerspruch ist das Prinzip der Bewegung. Reale Prozesse entstehen durch Widersprüche. „[...] so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit. Nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“<sup>76</sup> Hegel zeigt, dass logisch nicht widersprüchliche Formulierungen sich bei näherer Betrachtung als widersprüchlich *in sich* zeigen können.<sup>77</sup> Mit diesem Wi-

---

74 Hier bezieht sich Žižek auf die Terminologie Saussures. Saussure schreibt: „Ich schlage also vor, daß man das Wort Zeichen beibehält für das Ganze, und Vorstellung bzw. Lautbild durch Bezeichnetes und Bezeichnung (Bezeichnendes) ersetzt;“ F. Saussure: Grundfragen, S. 78f.

75 Vgl. Manfred Frank: Was ist Neostukturalismus? Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, S. 95f.

76 Hegel WL Bd. II, S. 75.

77 Vgl. zu der schwierigen Differenzierung zwischen dialektischem und logischem Widerspruch G. Göhler: Die Reduktion der Dialektik durch Marx.

derspruchs-Postulat – der gleichzeitigen, aber wesensverschiedenen Differenz und Identität – ist es auch nicht verwunderlich, dass es immer zwei Lesarten des unendlichen Urteils geben kann. Auf der einen Seite die Einheit der *Differenten*, die Hegel auch die Indifferenz nennt, auf der anderen Seite die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses.

Dies erinnert stark an Luhmann, dessen Symbolbegriff wiederum ebenfalls unmittelbar auf die Romantiker zurückgeht. Das belegt allein schon seine Berufung auf Novalis – und damit gleich einem Paukenschlag – an prononcierter Stelle: „Symbole sind Mystifikationen.“<sup>78</sup> Aber selbstverständlich vollzieht sich dieser Bezug auf Symbole aus einer Perspektive der Beobachtung zweiter Ordnung:

„Die Wiederkehr des Symbolischen in der Romantik beschwört nicht mehr Gott – das Thema Gott ist inzwischen das Thema Religion geworden; beschwört wird die (unerreichbare) Einheit, und damit wird der Symbolgebrauch selbst-destruktiv. Symbol wäre demnach eine Bezeichnung für eine Formkombination, die nur über ihre eigenen Unterscheidungen verfügt und damit auf etwas referiert, was sie nicht bezeichnen kann. Was man zu symbolisieren versucht, ist letztlich also das re-entry der Form in die Form. Daher ist das Symbol nicht nur ein Zeichen für das Ausgeschlossene, sondern ein Zeichen für die Unbezeichnenbarkeit des Ausgeschlossenen bei größter Freiheit der internen Formenwahl. Und so stünde Symbol wieder, wenn auch in ganz anderem Kontext, für die Beobachtung der unbeobachtbaren Welt.“<sup>79</sup>

Die Romantiker reflektieren die Unmöglichkeit der Einheit und gleichzeitig beschwören sie diese unerreichbare Einheit über das Symbol. Ein-

---

Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie, Stuttgart: Klett-Cotta 1980, S. 38ff: „Der *dialektische* Widerspruch gehört der Realität an und führt zu Aussagen, die beide wahr sein können; [...] der *logische* Widerspruch dagegen bezieht sich nicht auf die Realität und auf reale Gegensätze;“ Logikbasierte Begriffsmodelle sind zeitlos, doch die Begriffe der Menschen ändern sich. Daher insistiert Peirce darauf, dass Begriffe wachsen. Intelligente Systeme müssen dynamisch komplex und selbstreferentiell aufgebaut sein.

78 Novalis, so zitiert in: Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 189. Vgl. auch N. Luhmann: „Zeichen als Form“, in: Probleme der Form. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Baecker, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 66f: „Symbole sind Mystifikationen“, hieß es ermutigend bei Novalis. In einer intellektuell verunsicherten Zeit mag es sich daher empfehlen (oder jedenfalls gut anhören), wenn man von Symbolen, symbolischen Formen usw. spricht.“ Nur, gab es jemals – außer vielleicht für die analytische Philosophie oder die Systemtheorie– intellektuell sichere Zeiten?

79 N. Luhmann: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 288.

heit ist unerreichbar, Einheit ist unmöglich und dennoch wird sich auf eine Idee von Einheit bezogen, ja sie wird eben förmlich beschworen. Auch bei Luhmann scheinen zwei Interpretationen des Symbols möglich: „Der Begriff des Symbols sollte nicht mit dem des Zeichens verwechselt werden – es sei denn man meine: Zeichen einer Paradoxie. Er (der Begriff!) bezeichnet, seiner Herkunft nach, die Einheit einer Unterscheidung, die Zusammengehörigkeit von Getrennten (zunächst: von Gastgeber und Gast).“<sup>80</sup>

Zum einen reflektiert Luhmann das Symbol im Sinne Goethes und der Romantiker als ein sichselbstpräsendes Etwas (also kein Zeichen), und zum anderen entwirft er einen Symbolbegriff, der als Begriff ein spezielles Zeichen zu meinen scheint. „Symbolisches hat es immer mit der Einheit einer Differenz zu tun. [...] Symbol ist danach ein Zeichen, das die Zeichenfunktion reflektiert, das sich an die Stelle der Paradoxie setzt, das sie operationsfähig macht.“<sup>81</sup> Das Symbol unterscheidet sich dadurch von anderen Zeichen, dass es eben jene allen Zeichen zugrundeliegende Paradoxie verschleiert oder überdeckt. Gleichzeitig kann es auch selbst Zeichen sein, dann nämlich, wenn es dieses Verschleiern offen reflektiert. Das offene Reflektieren ginge dann aber möglicherweise auf Kosten einer erneuten Anschlussfähigkeit weiterer Operationen und so lautet die Option, die Symbolisierung könne das Sichtbarmachen durch Unsichtbarmachen leisten. In „Die Kunst der Gesellschaft“ unterscheidet Luhmann die ursprüngliche Verwendungsweise des „symbolon“ von einer Kunst, die sich als Zeichen versteht und als dritte Option von Kunst, die Formenkombinationen ausprobiere. Es findet also eine Art Evolution vom Symbol über das Zeichen zur Form statt. So schreibt er über symbolische Kunst: „Wenn der Begriff des Symbols in diesem Sinne verstanden wird (etwa als Symbol einer Gastfreundschaft oder als Symbol der Zugehörigkeit zu einem geheimnisvollen Kult, *ist* das Symbol diese Einheit oder es *bewirkt* sie durch die ihm eigene Suggestivkraft.“<sup>82</sup>

Das Symbol bewirkt hier – ähnlich wie bei Goethes erstem Symbolbegriff – die Einheit der Differenz scheinbar aus sich selbst heraus – es ist, wie die Zeichentheoretiker es nennen würden, intransitiv bzw. motiviert. Es handelt sich um eine Kunst – und denkbar wäre hier durchaus eine Übertragung auf Politik –, vor ihrer Ausdifferenzierung, die für ihre Zusammenhänge einen höheren Sinn sucht bzw. über die Kunstwerke

---

80 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 189.

81 N. Luhmann: Die Kunst der Gesellschaft, S. 287.

82 Ebd., S. 273.



versucht, Unzugängliches im Zugänglichen zu vergegenwärtigen.<sup>83</sup> Demgegenüber besteht die Einheit der Differenz nach Luhmanns (konstruktivistischem) Zeichenverständnis – also dem *Begriff* des Symbols – aus der Differenz von zugänglich und unzugänglich. „Mit dem Symbol wird das Unzugängliche im Zugänglichen markiert, es handelt sich also um eine Form des re-entry einer Unterscheidung in das Unterschiedene.“<sup>84</sup> Das „re-entry“ rückt somit auch sehr stark in die Nähe des Hegel’schen unendlichen Urteils. Zum Zeichen wird die Kunst in der marktgestützten Phase ihrer Ausdifferenzierung. Referenz ist dann nicht mehr etwas Übersinnliches, sondern z.B. die Gemeinsamkeit des Künstlers und des Kunstkenners.<sup>85</sup> Das „re-entry“ ist eine Art Wiedereintritt des Unterschiedenen in die Unterscheidung, und ist also nur in der Zeit möglich. Platons Tonscherbe würde in der Hand des Gastes in dieser Lesart für Gastfreundschaft als Differenz von Gast und Gastgeber stehen, und nicht mehr für die Idee der Gastfreundschaft. Die Unterscheidung von etwas wird in sich selbst wiederholt. Das Zeichen präsentiert somit die Einheit einer wiedereintrittsfähigen Differenz.<sup>86</sup> Gleichzeitig verschleiert es, dass die Einheit nicht in der Tonscherbe vorhanden sein kann und „jeder Versuch, die Einheit der Unterschiedenheit als das Ganze zu symbolisieren, setzt sich der diabolischen Beobachtung aus [...]“<sup>87</sup> – wie Hegels schlechte Unendlichkeit. Also können scheinbar auch Zeichen der Verschleierung dienen. Wird die Gemeinsamkeit des Künstlers mit dem Kunstliebhaber, oder die Gemeinsamkeit des Gastes mit dem Gastgeber selbst als Kommunikation ausdifferenziert, findet in den Formenkombinationen eine Verbindung von Fremd- und Selbstreferenz statt. Es ist also das Verhältnis von Selbst- und Fremdreferenz, das bestimmt, wann eine Beobachtung primär symbolisch, zeichenhaft oder formkombiniert ist.

Wie kann nun die Unterscheidung – um eine Differenz scheint es sich nur für den ersten Symbolbegriff zu handeln – zwischen Symbol, Zeichen und Form genauer gefasst werden? Die Frage lässt schon erahnen, warum in diesem Exkurs zum Symbolbegriff der Bezug auf Luhmann wichtig ist. Zwei Gründe stechen besonders hervor: Zum einen demonstriert gerade die noch darzustellende Unentschiedenheit Luh-

---

83 Für die Politik wäre z.B. an eine politische Gemeinschaft (polis) vor ihrer Ausdifferenzierung in diverse Funktionssysteme oder an eine Staatsreligion zu denken.

84 Ebd., S. 273.

85 Vgl. ebd., S. 272.

86 Vgl. N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 189f. Vgl. hierzu auch den Eintrag „Symbol“ im Luhmann-Lexikon, vgl. Detlef Krause: Luhmann-Lexikon, Stuttgart: Lucius & Lucius 2001, S. 206f.

87 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 193.

manns, das Symbol explizit vom Zeichen zu unterscheiden bzw. deutlich zu machen, um welche Art von Zeichen es sich beim Symbol handelt, die Folgen derartiger Vagheit: Unterkomplexität und Ungenauigkeit jeder darauf aufbauenden weiteren Analyse. Zum anderen zeigen seine Ausführungen über den mystifizierenden Charakter von Symbolen, die eben durch Paradoxieverschleierungen gerade auch zu Machtmedien werden können, den großen Gewinn einer elaborierten Symboltheorie für die Politikwissenschaft und die in dieser Arbeit aufgeworfenen Fragen.

Ein Zeichen macht etwas erkennbar, was an sich unbeobachtbar ist, ohne dabei auf eine Referenz außerhalb seiner selbst zurückgreifen zu können.<sup>88</sup> Ein Zeichen konstituiert nach Luhmann überhaupt erst die Differenz von Bezeichnendem und Bezeichnetem, und so unterzieht er das Zeichen einer Formanalyse – besteht eine Form nach George Spencer-Brown doch immer aus einer Zwei-Seitenform –, um diese Paradoxie entfalten zu können.<sup>89</sup> Die Form wird also nicht, wie noch für die Kunst beschrieben, über das Symbol und das Zeichen gesetzt, sondern sie dient Luhmann zur näheren Bestimmung des Zeichenbegriffs selbst. Das Zeichen wird als Form behandelt. Es gibt also weder Symbole „an sich“, noch Zeichen „an sich“, sondern es gibt Zeichen nur als Formen im operativen Gebrauch innerhalb eines sie verwendenden Systems. Zeichen konstituieren die Systemreferenz selbst. Luhmann bezieht nun den Begriff der Form auf eine vorausgesetzte Unterscheidung. Wird die Unterscheidung von dem durch sie Unterschiedenen unterschieden, ist sie eine Form. Die Unterscheidung tritt somit an die Stelle der Paradoxie und macht sie dadurch zugleich unsichtbar. Das Zeichen bezeichnet die Form der Unterscheidung von Bezeichnendem und Bezeichnetem. Zur Bezeichnung der Zwei-Seiten-Form braucht man drei Begriffe: Bezeichnendes, Bezeichnetes und Zeichen. Daher denkt Luhmann, er verfüge über ein dreiwertiges Modell, kann diese Dreistelligkeit aber nicht durchgängig einhalten. Lesen wir doch immerhin auf ein und derselben Seite: „Ein Zeichen ist die Differenz von Zeichen und Bezeichnetem (so wie: ein System ist die Differenz von System und Umwelt; eine Unterscheidung ist die Unterscheidung von Unterscheidung und Bezeichnung).“<sup>90</sup> Hier bleibt nur noch das Zeichen und das Bezeichnete, das Be-

---

88 Vgl. N. Luhmann: Zeichen als Form, S. 45.

89 Vgl. ebd., S. 48.

90 Ebd., S. 49.

zeichnende fällt weg.<sup>91</sup> An anderer Stelle wird das Symbol dann wieder im Sinne des Zeichens definiert:

„Ein Symbol wäre danach eine Selbstbezeichnung des Zeichens. Symbolische Zeichen sind demnach nicht nur Wegweiser, die auf etwas anderes hinweisen. Sie sind nicht nur Träger einer bezeichnenden Referenz, also nicht nur Materialisation des Bezeichnenden, sondern sie enthalten zugleich einen Hinweis auf die eigene Funktion, auf den Einheit erst stiftenden Sinn des Zeichens.“<sup>92</sup>

Hier besitzt das Symbol dann doch referentielle Aspekte und es bleibt unklar, warum ein Wegweiser überhaupt ein Symbol sein soll. Zum hier v.a. interessierenden Zusammenhang von Macht und Symbolen schreibt Luhmann:

„Die Macht muß ständig in Formen gebracht, muß ständig gezeigt werden; sonst findet sie niemanden, der an sie glaubt und ihr von sich aus, Machteinsetz antizipierend, Rechnung trägt. [...] Das Sichtbarmachen von Macht kann mehr symbolische oder mehr instrumentelle Wege nehmen. Im Regelfalle sind beide Formen notwendig. Die reine Symbolisierung erzeugt leicht den Eindruck, es handele sich um bloßen Schein, und verführt dazu, die Macht durch Provokation zu testen. Ein bloß instrumenteller Gebrauch von Macht führt zur Frage nach der ‚Legitimation‘ des Machthabers.“<sup>93</sup>

Symbolisiert wird das verborgene Paradox, die Zweiseitigkeit der Form, die stets nur mit der bezeichneten Seite in Operation tritt. Bei der Symbolisierung handelte es sich nach Luhmann auch um das Festlegen von Kausalplänen und deren Durchsetzung – auch gegen Widerstand.<sup>94</sup> Diese Symbolbestimmung unterscheidet sich aber wiederum nicht von Luhmanns Zeichenbegriff. Unterscheidet Luhmann nun Macht von Autorität und symbolischer Autorität?

„Autorität lebt von einer derart diffusen Motivlage, sie verträgt keine allzu scharfe Beleuchtung. In Organisationen kann sie daher auf bloße Zuständigkeit (authority) reduziert werden, die darauf beruht, daß der Gesamtprozeß der Unsicherheitsabsorption arbeitsteilig aufgeteilt ist, so daß niemand die Kom-

91 Vgl. zur Semiotikrezeption Luhmanns: Werner Scheibmayr: Niklas Luhmanns Systemtheorie und Charles S. Peirces Zeichentheorie. Zur Konstruktion eines Zeichensystems, Tübingen: Niemeyer 2004, S. 109-148.

92 N. Luhmann: Zeichen als Form, S. 67.

93 N. Luhmann: Politik der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, S. 32f.

94 Ebd., S. 36.

petenz hat, die Kompetenz anderer in Frage zu stellen – es sei denn auf Grund von hierarchisch übergeordneten Positionen.“<sup>95</sup>

Gesucht wird in vorliegender Arbeit gerade auch nach einer Bestimmung dieser diffusen symbolischen Autorität, neben Macht und „authority“. Gesucht wird also eine symbolische Autorität, die über das bloße Zuständigsein der Autorität (Luhmanns authority) hinausgeht – aber dennoch nicht reine Macht darstellt.<sup>96</sup> Hier könnte es lohnenswert sein, eine Entfaltung der Unterscheidung von Hierarchie und Heterarchie vorzunehmen. Luhmann schreibt: „Eine heterarchische Ordnung kann die Komplexitätsschranken überschreiten, die einer transitiv strukturierten Hierarchie [...] gezogen sind, – ob mit oder ohne Ordnungsverluste bliebe zu diskutieren.“<sup>97</sup> Genau diesem Aspekt geht aber eine äußerst wichtige Frage voraus: Kann heterarchische, und somit intransitive oder symbolische Autorität überhaupt noch wirksam sein? Wo ist sie zu finden, und wie funktioniert sie? Die in der Unternehmenssoziologie und in deren Folge bei den Medien so beliebten flachen Hierarchien bedeuten ja gerade nicht, dass Unternehmen fortan heterarchisch aufgebaut seien. Es gibt eben lediglich weniger Hierarchiestufen. Luhmann verortet Autorität innerhalb einer „pyramidalen Struktur der Hierarchie.“<sup>98</sup> Wäre es nicht wichtig, an dieser Stelle den Unterschied zwischen der Suggestivkraft und der oben beschriebenen notwendigen Illusion bzw. Fiktion als Paradoxieverflechtung zu entfalten? Handelte es sich bei der Suggestivkraft nur um Manipulation/Täuschung, während die Paradoxieverflechtung auf einem ‚Willen-zu-glauben‘, beruht? Kann die Suggestivkraft, also der romantische Symbolbegriff, einfach so verworfen wer-

---

95 Ebd., S. 42.

96 Zu erinnern sei hier an Max Webers Machtdefinition: „Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr 1972, S. 28.

97 N. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 43.

98 N. Luhmann: *Die Politik der Gesellschaft*, S. 43. Vgl. hierzu auch N. Luhmann: *Macht*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag 1988, S. 75f. Dort heißt es: „Autorität bildet sich auf Grund einer Chancendifferenzierung durch vorheriges Handeln. Wenn einflußnehmende Kommunikationen aus welchen Gründen auch immer Erfolg gehabt haben, konsolidieren sich Erwartungen, die diese Wahrscheinlichkeit verstärken, die erneute Versuche erleichtern und Ablehnungen erschweren. [...] Umgekehrt bedarf Autorität zunächst keiner Rechtfertigung. Sie beruht, wenn man so will, auf Tradition, braucht sich aber nicht auf Tradition zu berufen.“

den, obwohl sie empirisch gesehen sehr wohl wirksam ist? Hier wird erneut die Bedeutung der Einbildungskraft eine Rolle spielen. Müsste man nicht – wie es Luhmann in „Gesellschaft und Semantik“ selbst vorschlägt – unorthodox vorgehen und diese empirischen Tatsachenbehauptungen für die Theorieentwicklung ausbeuten?<sup>99</sup> An anderer Stelle bezieht sich Luhmann dann auch auf eben jenes Phänomen: „Offenbar ist die Autorität des Wissenden für den Lehrer unentbehrlich, sie wird gleichsam durch Nachfrage konstituiert, wie immer er sich verhält und wie immer er schmerzlich erfahren muß, daß die Wissenschaft diese Autorität gar nicht deckt. Er muß so tun als ob.“<sup>100</sup>

Es gibt auch bei Luhmann immer wieder den Versuch, das Unbeobachtbare, das Mysteriöse, das Diabolische etc. als Referenzbereich in die Theorie zu integrieren. Das Paradox hat die Form des re-entry; aber die Auflösung oder Entfaltung des Paradoxen erfordert nach Luhmann einen imaginären Raum, und dieser imaginäre Raum tritt an die Stelle des klassischen Apriori der Transzendentalphilosophie.<sup>101</sup> Leider ist von Luhmann darüber hinaus aber nicht viel über diesen imaginären Raum zu erfahren. Kann das Imaginäre mit dem Imaginären in der Psychoanalyse verglichen werden? Das Imaginäre ist also nur ein anderes Wort für das sich entziehende Jenseits meiner selbst, von dem aus ich mich über-schauen könnte.<sup>102</sup> Eine Suche, die seit der Antike sämtliche hier viel zu knapp vorgestellten Symboltheorien gemeinsam haben. Wir stoßen abermals auf die philosophische Grundfrage des gleichzeitigen Setzens und Voraussetzens der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung oder Beo-

99 N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur Bd. 4, S. 38, Anm. 18.

100 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 630f. Für Luhmann ist es dann die funktionale Differenzierung, die zu einem „Autoritätsverfall“ führt, da potentielle Autoritätspersonen nur noch für ihren je eigenen Code zuständig sind: „[...] Autorität, die auch politisch, auch erzieherisch nutzbar war; und davon kann heute immer weniger die Rede sein. Im Vergleich zu jeder Wissenskonzeption, die privilegierten Zugang zu Welt und damit soziale Autorität im Wissen und Können in Anspruch nimmt, macht der Konstruktivismus es sich leicht. Er läßt davon ab. In einer Gesellschaft, die dafür geeignete Positionen nicht mehr ausweisen kann (weder für den Adel, noch für den Monarchen, weder für die Städter, noch für die Männer), gewinnt der Konstruktivismus als dann noch mögliche Reflexion des Wissens an Plausibilität. [...] Selbst die Religion, selbst die Politik muß das erfahren. Und selbst Habermas!“ N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 633f. Interessanterweise sind es derzeit aber nur die Religion und die psychoanalytische Theorie, die sich durch diese Erfahrung nicht einschüchtern lassen: Rein reflexives Wissen ist mit Religion strikt inkompatibel.

101 Ebd., S. 716.

102 Vgl. hierzu auch Günter Schulte: Der blinke Fleck in Luhmanns Systemtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 148.

bachtung. Und diese Bedingung der Möglichkeit kann als Ort des Politischen gelesen werden.

Wenn Manfred Frank schreibt, dass es sich bei Systemen um ein „Zusammenbestehen vieler unter der Einheit *einer* zentralen Hinsichtnahme“<sup>103</sup> handelt, so wäre die eine zentrale Hinsichtnahme im Falle der Systemtheorie die Unterscheidung der Unterscheidung, bzw. der jeweilige Code der Unterscheidung. Mit Hegel wäre die eine Hinsichtnahme eventuell die Ausnahme bzw. der leere Punkt und ergäbe daher eine zweideutige und somit interpretationsbedürftige Betrachtungsweise. Genau hieran lassen sich später sowohl die psychoanalytische Theorie als auch die Zeichentheorie anschließen. Dort wird es dann, wie sich im Folgenden noch zeigen wird, besonders wichtig sein, danach zu fragen, ob dieser Ausnahmepunkt mit Bedeutung gefüllt werden kann. Nach Goux besteht die Funktion von Symbolen darin, eine Invariante trotz Variationen zu produzieren bzw. dasselbe im anderen wieder zu erkennen – ohne dabei dieses Selbe fixieren oder bestimmen zu können.<sup>104</sup> Der Versuch, diese Invariante zu erkennen oder zu erfinden führt dann entweder zu einem Überschussgehalt von Symbolen, oder produziert einen Rest. Gibt es eine Art Eigenwert von Symbolen oder Symbolsystemen, und wie kann diese, will man nicht von einem transzendentalen Apriori ausgehen, gedacht werden?

Der Symbolbegriff ist also systematisch zweideutig; er pendelt zwischen Bewegen und Fixieren bzw. zwischen Affirmation und Widerstand. In totalitären Staaten war das Symbol gerade aufgrund dieser Mehrdeutigkeit politisch verdächtig. Neu ist allerdings die Frage, ob die subversive Kraft von Symbolen heute überhaupt noch etwas zu treffen vermag. „Bewegen und Fixieren“ dient als Leitmotiv vorliegender Arbeit und der einzelnen Kapitel.<sup>105</sup> Es geht darum, wie raum-zeitlich fixierte Ereignisse, also Ereignisse, die mit ihrem Entstehen sofort wieder vergehen, auf Dauer gestellt werden können. Das Fixieren von einander

---

103 M. Frank: Was ist Neostrukturalismus, S. 96.

104 Vgl. Jean-Joseph Goux: Freud, Marx, Ökonomie und Symbolik. Frankfurt am Main, Berlin: Ullstein 1975, S. 23.

105 Ein kurzer etymologischer Exkurs macht dies deutlich: Stasis ist ein vom Verb *histemi* abgeleitetes Nomen. Stasis kann als Stillstand gefasst werden, *histemi* bedeutet auch aufstellen, zum Stehen bringen, anhalten. Ein Synonym ist paradoxerweise *kinesis*, die Bewegung (Rühren, Erschüttern). *Kinesis stasimos* als Bewegung im Stillstand. Platon protestiert in seinem IV. Buch vom Staat gegen die Auffassung, Gegensätze könnten koinzidieren, sowie gegen die Gleichsetzung von *histanai* (stillstehen) mit *kineisthai* (sich bewegen). Die beste Synopse zu dieser Begriffs-genese findet sich bei Nicole Loraux: „Das Band der Teilung“, in: Joseph Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 41.

widersprechenden Begriffen im Symbol und das Beweglichhalten dieser Fixierungen – möglicherweise als das Politische – zeigen eine gewisse Homologie symbolischer und politischer Prozesse. Im Theoriebildungsprozess existiert eine Spannung zwischen zwei Vermögen: Eine Kraft ist bestrebt, sich förmlich ins Unendliche zu bewegen, eine andere ist bestrebt, Begriffe oder Bedeutungen zu fixieren. Das Politische könnte dasjenige Vermögen sein, das zwischen unendlicher Ausdehnung und Fixierung pendelt. Aufgrund der enormen Spannung zwischen Ausdehnung und Begriff tritt das Politische als Vermittlung und Bewältigung auf. War die Ermächtigung erfolgreich, ist das Politische zu Politik geworden. Hierbei fällt auf, dass es sich beim Symbol und, wie noch zu zeigen sein wird, beim Politischen, um eine paradoxe Struktur handelt. Von hier aus könnten zwei Hauptlinien, politische Prozesse zu beobachten, abzweigen: Erstens, eine dialektische Bewegung, die sich vor allem für die Frage interessiert, wie Fixierungen zustande kommen und durchgesetzt werden können. Diese Linie kann als *Theorie der Politik* bezeichnet werden. Eine *Theorie des Politischen* könnte dann zweitens solche Prozesse nachzeichnen, die Fixiertes in Bewegung bringen. Ausgehend von Rousseaus traditioneller radikaldemokratischer Variante, wird daran anschließend untersucht, wie *Theorien des Politischen* mit diesen Antinomien umgehen. Es muss etwas Drittes zwischen Politik und Politischem geben, um diesen Widerstreit nicht zugunsten einer Seite erstarren zu lassen. Der Antagonismus soll und kann nicht aufgelöst werden. Er soll nicht aus dem Grund bestehen bleiben, um es allen Parteien, Positionen und Standpunkten recht zu machen, um sozusagen eine gemeinsame Grundlage zu finden. Das dritte, nach dem hier gefahndet wird, zeigt überhaupt erst, dass es unvereinbare Positionen geben kann, weil – wie vor allem mit der Zeichentheorie von Peirce ersichtlich werden wird – unsere Realitätserfahrung selbst strikt antinomisch strukturiert ist. Gleichzeitig muss die Tatsache, dass sich *Theorien der Politik* durch Negieren der *Theorien des Politischen* definieren – und umgekehrt – überwunden werden.

Symbole könnten gerade zwischen Prozessen der Gleichsetzung und Ersetzung vermitteln und gleichzeitig die Unvermittelbarkeit latent halten. So lassen sich Subjekte von anderen Subjekten politisch vertreten bzw. repräsentieren. Noch mit Beginn des neuzeitlichen Subjektverständnisses wurde diese Spannung nicht in das Subjekt selbst getragen, sondern auf die Beziehungen, die das Subjekt eingeht, verlegt. Was dabei unberücksichtigt blieb war die Tatsache, dass sich Subjekte erst durch diese Beziehungen (Sprache, der große Andere etc.) konstituieren. Daher sind auch Symbol- und Subjektbegriff zwingend miteinander verbunden. Es kann hier noch einmal pointierter danach gefragt werden,

welchen Gewinn es erbringt, sich dem Politikbegriff bzw. den Arten, über Politik und das Politische zu reflektieren, über einen Symbolbegriff bzw. eine Symboltheorie zu nähern?

Das Motiv der Zwei(deutigkeit) ist nur darstellbar/repräsentierbar, wenn es eine Drei gibt. Es muss gezeigt werden, wie ein dyadisch fixierter Erfahrungsraum geöffnet werden kann. Dafür ist eine Figur des Dritten zu konzipieren, die weder nur das Bewegen noch nur das Fixieren bevorzugt. Ein Beispiel aus der Kunst soll das demonstrieren: Der Künstler Georg Baselitz sagte einmal über westliche Kunst, dass sie dazu neige, sich immer neu zu erfinden. Bewegung wird aufgehoben bzw. dient nur noch dazu, das immer Gleiche in Bewegung zu bringen, um es in pluralistischen Varianten wieder „neu“, im Sinne eines regelrechten Innovationsmantras, zu fixieren. Es gibt also verschiedene Fixierungsebenen und verschiedene Bewegungsrichtungen. Es besteht immer auch die Möglichkeit von Degeneration. Afrikanische Kunst hingegen zeichnet sich nach Baselitz durch ein immer genaueres und näheres Bestimmenwollen ihres Gegenstandes aus.<sup>106</sup> Beides könnte aus der Sicht von Hegel als ein unechtes oder schlechtes unendliches Urteil bezeichnet werden. Überträgt man das Beispiel auf die politische Theorie und ihren vermeintlichen Gegenstand, bliebe die Frage, wie hier symbolische Prozesse beschrieben werden können, die quer zu diesen Bewegungen und Fixierungen lägen und tatsächlich in der Lage wären, Veränderungen auszulösen. Die Zeichentheorie von Peirce kennt dies als Unterscheidung zwischen Relationenlogik und Logik der Repräsentation; in einem Zeichenprozess kommen beide Aspekte sozusagen verschränkt vor und könnten als Ebenen zusammengedacht werden, gerade weil sie nicht vermittelt oder versöhnt werden können. Deswegen ist die Zeichentheorie – was noch genauer zu erläutern ist – auch keine differenzlogische, sondern eine relationenlogische Theorie. Sie geht weder von Identität noch von Differenz aus. Es ist aber auch nicht die Einheit der Differenz, die innerhalb der Zeichentheorie das Anfangsparadox markiert. Ich werde darauf zurückkommen.

Die symboltheoretische Frage nach der Vermittlung und damit auch der Bindekraft der zur Disposition gestellten Elemente umschließt sowohl den Raumfaktor – Raum als Grenzziehung zwischen einem Innen und einem Außen –, als auch den Zeitfaktor als Prozess ständiger Erneuerung und ständigem Neuerlebens von z.B. Staat, sozialem Gefüge und

---

106 Vgl. Baselitz im Gespräch mit Heinz-Norbert Jocks in: Welt am Sonntag, 8.6.2003 <http://www.wams.de/data/2003/06/08/114274.html?pry=10> vom 6.11.2006. Eine Aufhebung dieser beiden Pole, bei – wie mir scheint – gleichzeitigem Beibehalten der polaren Spannung, stellen dann möglicherweise die Skulpturen von Erwin Wurm dar.



Individuum. Die Frage nach der Vermittlung geht somit der politikwissenschaftlichen Frage nach Integration voraus. Der Begriff der Integration geht bereits von der Intentionalität der Vermittlung – nach der in einem ersten Schritt allererst gefragt werden soll – aus.

Die hier beschriebenen Symboltheorien versuchen, eine dualistische Verbindung – sei es zwischen Anschauung und Begriff, zwischen Zeichen und Bezeichnetem, physischer und geistiger Welt, zwischen Individuum und Gesellschaft oder Gesellschaft und Staat – darzustellen (Antike, Kant, Goethe) oder aufzuheben (Ricœur, Cassirer, Hegel, Luhmann). Im Symbol vollzieht sich der Übergang oder die Vermittlung. Allen hier vorgestellten Symboltheorien fehlt – so die These dieses Exkurses – eine Schnittstelle, die den Übergang zu beschreiben vermag. Wer ist der Agent oder Akteur dieses Übergangs? Das Problem der angeführten Symbolbegriffe ist also auch direkt mit der Frage nach dem Subjekt, das diesen Unterschied erkennen können muss, verbunden. Ist das Subjekt ein Erkenntnissubjekt? Symbole vermitteln zwischen dem Symbolbenutzer und dem Objekt seiner Handlung, der Symbolgebrauch impliziert den Versuch, auf das Außen einzuwirken oder gar über die Umwelt zu herrschen. Zeichen- bzw. Symbolgebrauch beeinflussen das eigene Verhalten oder das Verhalten anderer; sie dienen dem Versuch der Selbst- oder Fremdbeherrschung. Welche Rolle bekommt das Individuum im Staat oder der Gesellschaft zugesprochen? Wie zählt es dazu, wie findet es seinen Platz? Wenn die symbolische Ordnung nicht mehr wirksam genug ist, müssen sich die Subjekte ihre Grenzen selbst erfinden – geht genau damit symbolische Autorität verloren?

Im Folgenden werden diese beiden sich hier herausgebildeten Symbolbegriffe bzw. Symbolverständnisse – der Versuch Einheit zu stiften oder beobachtbar zu machen, sowie der Versuch, auf die Differenz in der Einheit hinzuweisen – auf den Politikbegriff angewendet. Die Wiederholung der scheinbar immer gleichen Motive lässt sich an einem Luhmannzitat pointiert zusammenfassen: „Im übrigen liegt ein Grund für Wiederholungen in der Schwierigkeit, den Text ‚auf die Reihe zu bringen‘. Der Gedankengang ist zu komplex für eine lineare Präsentation, wie die Schrift sie verlangt. Wiederholungen sowie rekursive Rück- und Vorgriffe ermöglichen es, einer nichtlinearen Theoriearchitektur Rechnung zu tragen.“<sup>107</sup>

---

107 N. Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft, S. 10.