



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## Der politische Körper als Simulacrum **Zwischen Postdemokratie, Simulation und ‚organlosem Körper‘**

Verfasser

Christoph Hubatschke

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Jänner 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Herbert Gottweis



# Inhaltsverzeichnis

---

<b>1</b>	<b>Vorwort</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>Einleitung</b>	<b>5</b>
<b>I.</b>	<b><i>Transformationen: Von der Imitation bis zur Simulation</i></b>	<b>9</b>
<b>3</b>	<b>Von den zwei Körpern des Königs</b>	<b>9</b>
<b>4</b>	<b>Demokratie und Leerstelle</b>	<b>18</b>
<b>5</b>	<b>Abstrakte Verkörperlichungen</b>	<b>31</b>
5.1	Demokratische Repräsentationen	31
5.2	Die Verfassung	35
5.3	Das Parlament	39
<b>6</b>	<b>We and the People</b>	<b>43</b>
<b>7</b>	<b>Postdemokratie</b>	<b>53</b>
7.1	Postdemokratie bei Colin Crouch	54
7.2	„Aufschrei der Egalität“ - Rancières Demokratietheorie	62
<b>8</b>	<b>Der politische Körper im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit</b>	<b>75</b>
8.1	Politik als schlechtes Theater	75
8.2	PolitikerInnen ohne Aura	81
8.3	„Tyrannei der Intimität“ (Sennet)	87
8.4	Zum Körper der Politikerin	91
8.5	„Das Gesicht ist Politik“ (Deleuze/Guattari 1992, 249)	93
<b>9</b>	<b>Requiem für die Demokratie</b>	<b>98</b>
9.1	Jean Baudrillard und seine ‚radikale‘ Theorie	98
9.2	Die Ordnungen des politischen Körpers als Simulacrum	106
<b>II.</b>	<b><i>Für eine Demokratie im Werden. Ein Ausblick</i></b>	<b>111</b>
<b>10</b>	<b>Der organlose politische Körper – body politic without organs</b>	<b>111</b>
<b>11</b>	<b>„Ich bin Legion“ (Deleuze/Guattari 1992, 326) – „We are Legion“ (Anonymous)</b>	<b>128</b>
<b>12</b>	<b>Schlussbemerkungen</b>	<b>147</b>
<b>13</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>154</b>
13.1	Bibliographie	154
13.2	Internetquellen	160

# 1 Vorwort

---

*„Groß und revolutionär ist nur das  
Kleine, das ‚Mindere‘.“*  
(Deleuze/Guattari 1976, 37)

Möge auch diese Diplomarbeit als eine kleine Intervention im politischen Diskurs verstanden werden.

Ich möchte vor allem meinen Eltern und meiner Schwester danken, die mich nicht nur während dieser Arbeit sondern mein gesamtes Studium hindurch unterstützt haben.

Besonderer Dank gilt meiner Freundin, die mich auch während meinen nicht immer ganz sozial verträglichen Phasen, beim Erstellen dieser Arbeit, begleitet, ertragen und vor allem bestärkt hat.

Ich danke auch meinem Betreuer, Herrn Univ.-Prof. Dr. Herbert Gottweis, der mir wertvolle Anregungen gegeben sowie den nötigen Freiraum bei der Themenauswahl wie der Erstellung der Arbeit gelassen hat.

Der erste Teil der Arbeit, vor allem das Kapitel „Der politische Körper im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, basiert auf einem Paper, das ich im Dezember 2011 in Salzburg beim ersten „Tag der österreichischen Politikwissenschaft“ vorgestellt habe. Dieses Paper wurde nicht veröffentlicht, ist aber auf der Homepage<sup>1</sup> der Tagung abrufbar.

Ich möchte mich hiermit auch bei den KollegInnen bedanken, die dieses Paper diskutierten und kommentierten und damit wichtiges Input zu dieser Arbeit lieferten, allen voran Georg Spitaler, Petra Bernhardt und Katharina Fritsch.

Viele wertvolle Anregungen habe ich auch meinem Freund Jürgen Portschy zu verdanken und den unzähligen kaffeegestützten Diskussionen in den letzten Jahren.

---

<sup>1</sup> <http://www.oegpw.at/tagung2011/pp.htm> (zuletzt 15.1.2012).

## 2 Einleitung

---

In „The Simulacra“, einem Roman des bekannten Science Fiction Autors Philip K. Dick, wird eine Welt beschrieben, in der der amerikanische Präsident – ohne dass es die Bevölkerung gemerkt hat – von einem Androiden, einem künstlichen Menschen, ersetzt, und die eigentlich mächtige Politikerin im Land, nämlich die First Lady, bereits in der vierten Generation von einer Schauspielerin imitiert wird. In dieser alternativen Zukunft scheint das, was in der Folge in dieser Arbeit beschrieben werden soll, in literarisch überhöhter Art und Weise dargestellt zu sein, die Politik wie auch die PolitikerInnen sind hier reine Simulationen, Trugbilder für die Öffentlichkeit, der politische Körper wurde zu einem Simulacrum. In dieser Arbeit soll gezeigt werden, wie die Ordnung der Simulation die Logik der Politik im Zeitalter der Postdemokratie verändert hat, und wie diese Logik im demokratischen Prozess überwunden werden könnte.

„Politiker und ihr Raubbau am eigenen Körper“<sup>2</sup> ist eine von den Besorgnis erregenderen Schlagzeilen, mit denen wir nahezu täglich torpediert werden, Schlagzeilen, die sich mit den Körpern unserer PolitikerInnen auseinandersetzen. Seien es der zu tiefe Ausschnitt von Merkel, die Sexabenteuer samt Haarverpflanzung von Berlusconi, die nicht mehr ganz so straffen Muskeln von Schwarzenegger oder die doch noch straffen Muskeln von Obama. Es scheinen also die Körper unserer RepräsentantInnen nach wie vor von großem Interesse zu sein. Nicht nur die Societyblätter füllen nämlich ihre Seiten mit derlei Geschichten, sondern auch der so genannte „Qualitätsjournalismus“ scheint sich des Öfteren für diese Themen zu interessieren und oft genug inszenieren auch die PolitikerInnen selbst ihre Körper, um von momentanen politischen Schwierigkeiten abzulenken. Wo früher dem König sogar zwei Körper zugeschrieben wurden (Kantorowicz) und der Fürst sich selbst als alleinige und absolute Verkörperung des Staates sah, scheinen auch heute noch die Körper der politischen RepräsentantInnen eine zentrale Rolle zu spielen. Jahrzehnte nachdem Claude Lefort von der „disincorporation“ of individuals“ (Lefort 1986, 303) schrieb, der symbolischen wie auch physischen Enthauptung des Königs, die im Zentrum der Demokratie eine Leerstelle installierte, scheint Politik doch noch immer auf einen politischen Körper angewiesen zu sein.

---

<sup>2</sup> Aus den Oberösterreichischen Nachrichten zu finden unter:  
<http://www.nachrichten.at/nachrichten/politik/innenpolitik/art385,392335> (zuletzt 14. März 2011).

Auch wenn die Lebenszeit des Königs nun durch die politische Überlebenszeit einer Regierung ersetzt wurde, scheinen viele Mechanismen der Körperinszenierungen und Körpermetaphern jedoch beibehalten worden zu sein, und die Rede vom politischen Körper scheint also auch in der Demokratie noch eine entscheidende Rolle zu spielen. In dieser Arbeit soll also der Frage nach der Rolle und dem Status des politischen Körpers in der Demokratie nachgegangen werden.

Wenn im Zentrum dieser Arbeit also der politische Körper der Demokratie steht, so muss untersucht werden, wie er entstanden ist, wie sich dieser politische Körper entwickelt hat und wie der politische Körper in verschiedene Demokratietheorien eingearbeitet wurde. Hierzu wird besonderes Augenmerk auf den politischen Körper und dessen Rolle in der Postdemokratie gelegt. Es soll gezeigt werden, dass, obwohl sehr einflussreiche Demokratietheorien wie die von Claude Lefort und Marcel Gauchet, Demokratie als die Entkörperlichung der Politik verstanden haben, Politik niemals frei von Körpern war und in der heutigen Zeit noch mehr von Körpern und ‚Gesichtern‘ beherrscht ist als jemals zuvor.

Diese Arbeit soll eine Geschichte erzählen, nämlich die Geschichte des politischen Körpers, der von der Verdoppelung des Königskörpers, über den postrevolutionären einheitlichen Gesellschaftskörper, von der Inszenierung der PolitikerInnenkörper bis zu der Simulierung des gesamten politischen Körpers, sowohl als Metapher als auch als Realität eine zentrale Rolle im Zentrum der Politik und deren Wandel gespielt hat. Meine erste These wird sein, dass die Entwicklung des politischen Körpers, die in den folgenden Kapiteln ausführlichst erläutert werden wird, parallel zu den von Jean Baudrillard theoretisierten Ordnungen der Simulacren (vgl. Baudrillard 1982, 79) verläuft. Der politische Körper als Simulacrum, so meine These, folgt in seinem ersten Stadium der Ordnung der Imitation, in seinem zweiten – bereits demokratischen – Stadium der Ordnung der Produktion, um schließlich im dritten Stadium, dem postdemokratischen Zeitalter, in die Ordnung der Simulation überzugehen. Diese Entwicklung wird im ersten Teil der Arbeit anhand verschiedener Theorien und Überlegungen dargestellt. In einem zweiten Teil soll in aller Kürze auf verschiedene Möglichkeiten einer alternativen Konstruktion des politischen Körpers als radikaleren organlosen Körper in Theorie wie Praxis eingegangen werden. In diesem zweiten Teil soll ein erster Ausblick auf eine Demokratietheorie, die Demokratie als einen Prozess des Werdens zwischen Organisation und Anarchie versteht, skizziert werden.

Bevor wir uns in den folgenden Kapiteln der Frage zuwenden, wie sich der politische Körper in der westlichen Entwicklung hin zur Postdemokratie entwickelt hat, und gegen Ende der Arbeit die spinozistische Frage, was der Körper überhaupt kann (vgl. Spinoza 2010, 229), ins

Zentrum rücken, müssen wir uns zuerst fragen, was der politische Körper überhaupt ist, was also unter diesem weitläufigen Begriff zu verstehen ist. Es erscheint mir sinnvoll, hier auf die Definition von Susanne Lüdemann und anderen AutorInnen in deren Buch „Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas“ zurückzugreifen, die drei Dimensionen des Körperschaftsbegriffes postulieren, nämlich „die bildliche Selbstrepräsentation einer sozialen Gruppe, das Verhältnis der Einzelkörper zur Körperschaft und die Frage, wer das Gemeinwesen verkörpert.“ (Lüdemann et al., 12). Es wird im Folgenden jedoch die Frage zu stellen sein, ob diese drei Dimensionen in der Postdemokratie so überhaupt noch auszumachen sind oder nicht verschmolzen zu sein scheinen, und ob diese Dimensionen überhaupt je so klar unterschieden werden konnten.

Wie bereits angedeutet, ist diese Arbeit zweigeteilt. Im ersten Teil versuche ich eine kleine Genealogie des politischen Körpers hin bis zur Postdemokratie zu geben, sowie eben diesen politischen Körper der Postdemokratie zu beschreiben.<sup>3</sup> Dieser Teil beschäftigt sich hauptsächlich mit den Fragen, was der politische Körper überhaupt ist und vor allem wie er sich verändert hat. Hierbei wird versucht, angelehnt an Jean Baudrillard, die Entwicklung des politischen Körpers als eine Abfolge von drei verschiedenen Ordnungen zu verstehen, eben die Ordnungen des politischen Körpers als Simulacrum.

Im zweiten Teil wird versucht, einen Ausblick zu liefern, wie der Körper einer radikaleren Demokratie konstruiert werden kann. Es soll hier gezeigt werden, dass die Rede von der Demokratie als entkörperlichtem Prozess die Dynamik einer radikalen Demokratie nicht fassen kann, sondern vielmehr ein anderes Körperbild entwickelt werden muss. Dieser Teil folgt vor allem der spinozistischen Frage, was der (politische) Körper überhaupt kann, wozu dieser im Stande ist. Erst wenn diese Frage in den Mittelpunkt gerückt wird, eröffnet sich eine Perspektive, die zeigt, warum auch in der Demokratie noch immer an der Rede vom politischen Körper festgehalten werden kann und soll.

Am Beginn der Arbeit soll die juristische Fiktion der zwei Körper des Königs dargestellt werden, um monarchistisch imaginierte HerrscherInnenkörpervorstellungen zu präsentieren. In einem nächsten Schritt wird ein einflussreiches Demokratiekonzept vorgestellt, das von der „Entkörperlichung“ der Politik träumt. In den zwei darauf folgenden Kapiteln werden einerseits verschiedene Möglichkeiten der demokratischen Verkörperung vorgestellt und andererseits die Unterschiede der kontinentaleuropäischen Konstruktion des politischen

---

<sup>3</sup> Der erste Teil dieser Arbeit und hier vor allem das Kapitel „Der politische Körper im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit“ baut auf einem Paper auf, das ich, wie im Vorwort erläutert, im Dezember 2011 in Salzburg am ersten „Tag der Politikwissenschaft“ präsentieren durfte.

Körpers sowie der US-amerikanischen Idee des „body politic“ erläutert. In einem nächsten Schritt wird dann anhand des Begriffes der Postdemokratie ausgeführt, wie der politische Körper zu einem simulierten Körper geworden ist, wie das Paradigma der Berechnung des Volkes selbiges auslöscht und nur noch simuliert. Was für den Gesellschaftskörper mit der Theorie von Jacques Rancière und seinem Verständnis von der Postdemokratie gezeigt wurde, soll in einem weiteren Abschnitt auch mit den Körpern der PolitikerInnen, also den StellvertreterInnenkörpern, gezeigt werden, die im ‚Zeitalter der digitalen Aufrufbarkeit‘ zwischen Dauerwahlkampf und multimedialer Inszenierung ebenfalls zunehmend der Logik der Simulation anheimfallen. Hier soll mit Walter Benjamin gezeigt werden, dass im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit nicht nur die Kunstwerke, sondern mit jenen auch die PolitikerInnen ihre Aura verlieren. Eine besondere Rolle nehmen hierbei die ‚Gesichter‘ der PolitikerInnen ein, die als eine Serie von künstlich konstruierten ‚Plakatlächeln‘ zunehmend jeden Inhalt aus der Politik verdrängen. Im letzten Kapitel des ersten Teils soll durch die Theorie von Jean Baudrillard diese in den vorangegangenen Kapiteln beschriebene Entwicklung des politischen Körpers als Simulacrum innerhalb der Ordnung der Simulacren, wie sie Baudrillard entwickelt hat, rekonstruiert und radikalisiert werden.

Im zweiten Teil soll mit einem Rückgriff auf die politische Theorie von Gilles Deleuze und Félix Guattari sowie dem Begriffsinstrumentarium von Baruch de Spinoza ein politischer Körper beschrieben werden, der als hierarchiefreier fluider Körper im Werden Grundlage einer Dynamisierung der Demokratie sein könnte. Es soll also in einem kurzen Ausblick versucht werden, erste Ideen für die Theorie eines organlosen politischen Körpers zu skizzieren. Im letzten Kapitel wird dann diese Vorstellung eines Wechselspiels des organisierten Körpers der Demokratie mit dem organlosen politischen Körper, anhand verschiedener aktueller Protestbewegungen, von #occupywallstreet bis zu Anonymous, zu exemplifizieren versucht. Hierbei soll keine Romantisierung dieser neueren Protestbewegungen stattfinden, sondern vielmehr gezeigt werden, wie diese neuen Protestbewegungen mit einem poststrukturalistischen Begriffsraster verstanden werden können und in eine dynamische Demokratietheorie eingearbeitet werden müssen. Hiermit soll versucht werden, eine Demokratie im Werden zu beschreiben, als Prozess, in dessen Mittelpunkt das Zusammenspiel von postdemokratisch ausgehöhlten Institutionen und gesellschaftlicher Organisation mit einem anarchistisch anmutenden Demokratisch-Werden – frei nach Rancière verstanden als ‚Aufschrei der Egalität‘ – steht.

# I. Transformationen: Von der Imitation bis zur Simulation

## 3 Von den zwei Körpern des Königs

---

Beschäftigt man sich mit dem politischen Körper und insbesondere mit der Verkörperung von Herrschaft sowie dem Körper des Herrschers, so gibt es einen Namen, an dem man nicht vorbeikann, eine Studie, die immer wieder auftaucht und auch heute – über 50 Jahre nach ihrem Erscheinen – noch immer von enormer Bedeutung ist. Ernst Hartwig Kantorowicz hat mit seinem Buch „Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters“ eine umfangreiche Untersuchung zu den juristischen und künstlerischen Verkörperungsmechanismen des englischen Königs während der Tudor-Zeit abgeliefert. Noch heute ist diese Studie von Kantorowicz, die zweifelsohne sein bedeutendstes Werk ist, die ausführlichste Auseinandersetzung mit einem – manchmal wohl etwas befremdlich anmutenden – Phänomen der englischen Rechtssprechung, das dem König zwei Körper zuspricht, einen natürlichen und einen politischen, ein Phänomen, das auch in der bildenden Kunst zu finden ist.

Ernst H. Kantorowicz wurde 1895 in Deutschland geboren und machte sich als Historiker 1927 zum ersten Mal einen Namen, als er sein erstes Hauptwerk, eine ausführliche und nicht ganz unumstrittene Biographie zum Staufenkaiser Friedrich II. verfasste. Nach längerem Zögern, da Kantorowicz sich selbst als „deutscher und wahrhaft national gesinnter Jude“ (Kantorowicz, 10) verstand, musste er dennoch 1938 aus Deutschland emigrieren, da er sowohl seinen Lehrstuhl aufgeben musste als auch keine Bücher mehr veröffentlichen konnte. Über Oxford und Berkley schließlich nach Princeton begleiteten ihn damals bereits die ersten Kapitel aus seinem zweiten wichtigen Werk, das auch zu seinem bedeutendsten werden sollte und schließlich 1957 auf Englisch erschien und bis heute als Standardwerk gilt, eben „The King’s Two Bodies“. 1963 starb Kantorowicz schließlich in Princeton. (Biographische Angaben vgl. ebd., 9ff).

Kantorowicz wollte mit „den zwei Körpern des Königs“ eine Studie vorlegen, die den „geschichtlichen Hintergrund“ dieses Begriffes und dieser juristischen Idee erläutern sowie

diesen Begriff „in den Rahmen der Gedankenwelt und der politischen Theorie des Mittelalters“ stellen sollte. (ebd., 30). Kantorowicz versuchte einen kleinen Teil des „Mythus des Staates“, von dem Ernst Cassirer spricht, zu untersuchen (vgl. ebd. 23), indem er sich eben der „mythischen Fiktion“ der „zwei Körper des Königs“, wie sie in der englischen Rechtssprechung der Tudorzeit entwickelt wurde, widmete (vgl. ebd., 27). Was nun unter der Floskel der „zwei Körper des Königs“ zu verstehen ist und welche Ausmaße dieses Konzept, diese juristische und mythische Fiktion hatte, wird in einem längeren Zitat deutlich, das Kantorowicz zu Beginn des ersten Kapitels bringt. Er zitiert hier Edmund Plowden, einen Juristen und Theoretiker der späten Tudorperiode:

„Denn der König hat in sich zwei Körper, nämlich den natürlichen (body natural) und den politischen (body politic). Sein natürlicher Körper ist für sich betrachtet ein sterblicher Körper, der allen Anfechtungen ausgesetzt ist, die sich aus der Natur oder aus Unfällen ergeben, dem Schwachsinn der frühen Kindheit oder des Alters und ähnlichen Defekten, die in den natürlichen Körpern anderer Menschen vorkommen. Dagegen ist der politische Körper ein Körper, den man nicht sehen oder anfassen kann. Er besteht aus Politik und Regierung, er ist für die Lenkung des Volkes und das öffentliche Wohl da. Dieser Körper ist völlig frei von Kindheit und Alter, ebenso von den anderen Mängeln und Schwächen, denen der natürliche Körper unterliegt. Aus diesem Grund kann nichts, was der König in seiner politischen Leiblichkeit tut, durch einen Defekt seines natürlichen Leibs ungültig gemacht oder verhindert werden.“ (ebd., 32).

Der König hatte also – zumindest aus juristischer Sicht – zwei Körper, die untrennbar miteinander verbunden waren, den natürlichen Körper und den politischen Körper. Der natürliche Körper (body natural) bezeichnete die sterbliche Hülle, den realen Körper des Königs, der sowohl physisch wie auch psychisch verwundbar war, der kindlich sein konnte, krank werden und natürlich auch sterben konnte. Der politische Körper (body politic) bezeichnete den König als Körper, dessen Glieder die Untertanen sind, dessen Haupt der König ist, dieser Körper bezeichnete also eine Position, ein hierarchisches Gefüge, das gesamte Staats- und Gesellschaftsmodell. (vgl. ebd., 37). Der body politic unterlag keinen Emotionen, konnte nicht krank werden und auch nicht sterben, und der politische Körper konnte weder Ungerechtigkeit ausführen noch konnte er diese überhaupt denken. Der politische Körper war also der vollkommeneren Körper, ein ewiger Körper, der lediglich vorübergehend mit einzelnen natürlichen Körpern verschmolz. Der politische Körper hob in seiner Vollkommenheit jegliche Unvollkommenheit des natürlichen Körpers auf, und ist daher der vorherrschende der beiden Körper des Königs (vgl. ebd., 33). Der König konnte daher also nicht sterben, denn es konnte ja höchstens der natürliche Körper sterben, nie allerdings der politische. Starb der natürliche Körper, so sprach man von einer „demise“, also einer Trennung der beiden Körper, ähnlich einer Seelenwanderung ist der politische Körper zu einem neuen natürlichen Körper übergegangen. (vgl. ebd., 37). In diesem Sinne ist auch

der Spruch „Der König ist tot, es lebe der König“ zu verstehen, denn der König kann nicht sterben, er kann nur einen neuen natürlichen Körper bekommen.

Diese Denkfigur der zwei Körper führte zu zahlreichen juristischen Disputen, sei es, dass der König bestimmte Landgüter mit seinem natürlichen oder seinem politischen Körper besitzt, was vor allem erbrechtlich relevant war, oder auch die Frage, gegen welchen der beiden Körper Hochverrat gerichtet war. Die Lösungen der Juristen waren nicht immer unumstritten, aber doch in vielen Fällen kreativ. So kam man z.B. zu dem Schluss, dass der König sich seinen Untertanen nur mit seinem natürlichen Körper vereidigt, und auch die Untertanen nur auf den natürlichen Körper des Königs ihren Eid leisten können, denn so heißt es in einer Begründung eines Richters zu dieser Frage: „die politische Kapazität ist unsichtbar und unsterblich, nein, der politische Körper hat keine Seele, denn er entsteht nur durch menschliche Politik“ (ebd., 38f). Diese Begründung hat zur Folge, dass eben auch ein Hochverrat nur am natürlichen Körper verübt werden kann, denn der politische Körper ist ohnedies ewig und unsterblich. Diese Vorstellung ermöglichte schließlich auch ein besonderes historisches und juristisches Ereignis. Denn 1649 wurde Karl I. vom Parlament des Hochverrats angeklagt, der König wurde also des Verrates am König beschuldigt und schließlich auch hingerichtet. Dies führte jedoch nicht – wie dies z.B. in Frankreich der Fall war – zu einer Krise der konstitutionellen Monarchie in England, denn der König wurde ‚nur‘ mit seinem natürlichen Körper hingerichtet, der politische Körper des Königs blieb bestehen. In Frankreich, wo man die Zwei-Körper-Lehre nicht vertrat, war die Hinrichtung des Königs nicht ‚bloß‘ ein Mord, sondern auch die symbolische Zerstörung der Monarchie. In England hingegen wurde der politische Körper lediglich von einem natürlichen Körper befreit, der dem politischen Körper nicht mehr hilfreich war. „Anders ausgedrückt, war der König als natürlicher Körper in Oxford dem Parlament ein Ärgernis geworden, aber der König als politischer Körper war noch nützlich. Er war immer noch im Parlament präsent, wenn auch nur in seinem Siegelbild. Das Ganze illustrierte den puritanischen Ruf: ‚We fight the king to defend the King.‘“ (ebd., 46).

Kantorowicz versucht in dieser Studie jedoch nicht nur zu erklären, was unter der Zwei-Körper-Lehre zu verstehen ist, sondern auch, wie dieses Phänomen entstehen konnte. Seine zentrale These hierzu ist, dass die Zwei-Körper-Lehre ihre Ursprünge in der mittelalterlichen Theologie hat, und während die Kirche immer weltlicher wurde, sich säkularisierte, wurde der Staat und mit ihm dessen Herrscher, der König – so die These von Kantorowicz – immer mehr verheiligt. Denn es tendierte, so schreibt Kantorowicz „der hierarchische Apparat der

Kirche dahin, der vollkommene Prototyp einer absoluten und rationalen Monarchie auf mystischer Grundlage zu werden, während der Staat gleichzeitig die Tendenz zeigte, eine Quasi-Kirche oder mystische Körperschaft auf rationaler Grundlage zu werden.“ (ebd., 205f). Es erscheint durchaus plausibel, dass die Zwei-Körper-Lehre von christlichen Praktiken inspiriert ist, denn in der katholischen Kirche wurde schon im frühen Mittelalter von den zwei Körpern Christi gesprochen. Einerseits der „corpus Christi“ - ein Begriff, der auf den Apostel Paulus zurückgeht -, also der tatsächliche Leib, mit dem Christus am Kreuz gelitten haben soll, der z.B. in der Eucharistie in Form einer Hostie beschworen wird, und andererseits der „corpus mysticum“, der die Kirche und damit alle Gläubigen als einen Leib fasst, dessen Haupt wiederum Christus ist.<sup>4</sup> Die Organisation der Kirche wurde also zum geistlichen Körper von Christus erklärt, sollte daher weltliche Institutionen verheiligen. Der „Corpus mysticum“ wurde mit der Zeit immer mehr zum Begriff für die politische Organisation der Kirche, wie Kantorowicz betont, dieser früher sehr sakral aufgeladene Begriff wurde immer mehr säkularisiert und verweltlicht. Die Rede von den „zwei Körpern Christi“, nämlich einem natürlichen Körper und einem kollektiven nahezu politischen Körper, scheint daher tatsächlich ein nicht unwesentlicher Grundstein der Zwei-Körper-Lehre zu sein. (vgl. ebd., 217).

Während die Kirche also säkularisierte, versuchte der Staat seine zutiefst weltlichen, politischen Strukturen zu verheiligen, eben den religiösen Strukturen anzugleichen. So meint Kantorowicz, dass der Begriff des „body politic“ also des politischen, kollektiven Gemeinwesens, der sich bereits im 13. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute, in seiner Struktur kaum vom Begriff des „corpus mysticum“ zu unterscheiden war (vgl. ebd., 221). Kantorowicz schreibt hierzu: „Während die erhabene Idee der Kirche als corpus mysticum cuius caput Christus mit weltlichen Inhalten vollgepumpt wurde, korporativen wie juristischen, strebte der weltliche Staat, sozusagen vom anderen Ende her, nach seiner eigenen Verherrlichung und quasi-religiösen Glorifizierung.“ (ebd., 218). Für Kantorowicz besteht also keinerlei Zweifel daran, dass die Idee des politischen Körpers auf den religiösen Begriff des „corpus mysticum“ zurückzuführen ist. Weniger sicher ist sich Kantorowicz allerdings bei der Frage, ob auch die Zwei-Körper-Lehre von der religiösen Vorstellung der zwei Körper Christi beeinflusst ist, doch auch hier scheint für Kantorowicz die religiöse Idee maßgeblich

---

<sup>4</sup> Ich beziehe mich in den oben erklärten Bedeutungen der beiden Körper Christi auf die Interpretationen nach 1150, denn vor dieser Zeit waren die Bedeutungen der beiden Leiber umgekehrt. In dieser Zeit wurde unter dem „corpus verum“ die Kirche und ihre Organisation verstanden, und unter dem mystischen Körper der Körper Jesu, wie er in der Eucharistie gefeiert wird. Warum die Bedeutungen um 1150 gewechselt haben, scheint eine nicht ganz klar zu beantwortende Frage zu sein, und soll hier auch nicht weiter von Bedeutung sein. (vgl. Kantorowicz, 208).

an der Prägung der juristischen Zwei-Körper-Lehre beteiligt gewesen zu sein. (vgl. ebd., 274f). Der doppelte Körper des Königs scheint also den doppelten Körper Christi zu imitieren. Wie diese Ordnung der Imitation einzuordnen ist, wird gegen Ende des ersten Teils der Arbeit erklärt werden.

Nachdem die Ursprünge der Zwei-Körper-Lehre untersucht wurden, widmet sich Kantorowicz noch einigen zentralen Begriffen und Vorstellungen – die hier nur sehr kurz wiedergegeben werden sollen – die für die Entwicklung hin zu den zwei Körpern des Königs sehr zentral sind. So beschäftigt sich Kantorowicz mit dem Erbrecht, dass das Interregnum verhinderte, da für den politischen Körper im männlichen Nachfolger auch sofort nach dem Tod des alten Königs ein neuer natürlicher Körper vorhanden war, auf den der politische Körper überwandern konnte. (vgl. ebd., 332). Diese Verhinderung des Interregnums war wichtig, um an der den politischen Körper anrufenden so zentralen Formel festhalten zu können, die besagt, dass der König nie sterben wird. Eng damit ist auch die Sakralisierung der Krone verbunden. Die Krone war ewig, unveräußerlich und in der Krone war das, was später unter politischem Körper verstanden wird, symbolisiert. Denn die Krone repräsentierte den politischen Körper vom geringsten Untertanen bis zu den höchsten Adligen, und so konnte sich der König, wie wir es auch schon am Beispiel von Karl I. gesehen haben, an seiner eigenen Krone versündigen. (vgl. ebd., 363ff). Die Krone war damals ein komplizierter aber – wie Kantorowicz schreibt – auch ein „lebendiger Begriff“, die eine Körperschaft darstellte, die sowohl mit dem König als Haupt des politischen Körpers als auch mit den Untertanen verbunden war. „Die Krone stand als Verkörperung aller Hoheitsrechte des ganzen politischen Körpers, sei es nach innen oder außen, über allen einzelnen Gliedern einschließlich des Königs, war aber nicht von ihnen getrennt.“ (ebd., 380).

Während die Krone eher den politischen Körper der Zwei-Körper-Lehre vorwegnahm, war es ein anderer wichtiger Begriff, der die Verbindung zwischen dem immer wieder sterbenden natürlichen Körper und dem ewigen politischen Körper einführte. Die „dignitas“, die Würde des Königs, die ebenfalls unangreifbar war. Bezugnehmend auf ein legendäres Fabeltier, wurde die Würde mit dem Phönix verglichen, jenem Vogel, der von Zeit zu Zeit verbrennt, nur um aus der Asche als neuer beziehungsweise erneuerter und doch gleicher Vogel wieder aufzuerstehen. Auch die Würde des Königs starb mit dem natürlichen Körper des Königs, nur um sogleich erneuert mit dem neuen König in gleicher Pracht wieder aufzuerstehen.

Diese und andere Vorstellungen und Ideen sowie Praktiken führten schließlich dazu, dass die Lehre von den zwei Körpern des Königs entstand. Kantorowicz zeigt, dass große Teile dieser Lehre auf die mittelalterliche Theologie zurückzuführen sind, warum jedoch diese

einzigartige Lehre nur in England vorkam und nicht z.B. auch in Frankreich – wo immerhin viele der oben kurz ausgeführten Begriffe ebenfalls verwendet wurden – kann für Kantorowicz nur ansatzweise begründet werden. Jeder Versuch, diese Frage zu klären, erscheint Kantorowicz „hoffnungslos“, auch wenn man einige Aspekte erklären kann, und so schreibt Kantorowicz: „Jedenfalls fehlte die Theorie der ‚zwei Körper‘ des Königs in all ihrer Kompliziertheit und manchmal skurrilen Konsequenz auf dem europäischen Kontinent so gut wie völlig. [...] Nirgends hat der Begriff von den ‚zwei Körpern‘ des Königs das juristische Denken so allgemein und so dauernd durchdrungen und beherrscht wie in England, wo dieser Begriff, von anderen Aspekten abgesehen, auch eine wichtige heuristische Funktion beim Übergang vom mittelalterlichen zum modernen politischen Denken hatte.“ (ebd., 440).

Auch wenn Kantorowicz nicht beantworten kann, warum die Zwei-Körper-Lehre nur in England Verwendung fand, untermauert er doch die zentrale These seines Buches, die auch schon im Untertitel angedeutet wird, der eine „Studie zur politischen Theologie des Mittelalters“ verspricht, nämlich, dass die Idee der „zwei Körper“ des Königs wesentlich von theologischen Ideen beeinflusst wurde. Obwohl genau gegen diese zentrale These von einigen HistorikerInnen Kritik geäußert wird (vgl. Kriegel, 119ff), scheint doch eine Mehrheit der HistorikerInnen diese Studie zu unterstützen. Kantorowicz ist von der Stimmigkeit seiner These überzeugt gewesen, denn so schreibt er am Ende seines Buches sehr unmissverständlich zusammenfassend: „Ungeachtet einiger Ähnlichkeiten mit zusammenhangslosen heidnischen Begriffen sind die ‚zwei Körper des Königs‘ ein Produkt christlichen theologischen Denkens und bilden folglich einen Markstein christlicher politischer Theologie.“ (Kantorowicz, 496).

Es ist unumstritten, dass vor allem königliche Herrscher in Gemälden, Siegeln, Geldstücken und zahlreichen anderen Artefakten der Kunst und Kultur dargestellt wurden und nach wie vor werden. Die künstlerische Repräsentation eines Königs war – und sie ist dies in einem anderen Maße immer noch – eine zentrale Quelle der Machtpräsentation und so mag es auch nicht weiter verwundern, dass die Zwei-Körper-Lehre auch in der Kunst und Kultur starke Verwendung fand, wie Kantorowicz auch an zahlreichen Stellen aufzeigt. Da eine genauere Beschäftigung mit dieser Frage den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, soll hier nur auf ein Phänomen verwiesen werden, das wie kaum ein anderes die Problematik rund um die „zwei Körper des Königs“ repräsentiert. Die Rede ist von den Effigies, die ab dem 14. Jahrhundert als figürliche Doubles des Königs jede Bestattung eines Herrschers begleiteten und denen nach und nach eine immer zentralere Rolle zugeschrieben wurde.

Der Brauch, ein Abbild des Königs, sei es ein Bild oder eben eine Gipsfigur, bei dessen Begräbnis vorzuführen, geht auf das Begräbnis von Eduard II. zurück, der in England im Jahr 1327 begraben wurde. Während diese Figuren zu Beginn eher eine Nebenrolle spielten, wurde ihnen mit der Zeit immer mehr Bedeutung beigemessen. So wurden die „zwei Körper des Königs“, die zu Lebzeiten immer eine Einheit bildeten, beim Begräbnis sichtbar getrennt, indem der natürliche Körper begraben wurde und der politische Körper samt der königlichen Würde in die Effigies wanderte, bis der alte König begraben war, dann ging der politische Körper endgültig zu dem neuen König über. Diese Übergabe des politischen Körpers in das königliche Double wurde symbolisiert, indem der Figur die königliche Robe, sowie die Insignien angelegt wurden, und erst nach dem Begräbnis wurden diese dann an den neuen König übergeben und mit den Insignien eben auch der politische Körper und die königliche Würde. Diese strenge Abfolge ging sogar soweit, dass es dem neuen König nicht erlaubt war, den Effigies zu besuchen, während das Volk eben diesem Effigies die ‚letzte Ehre‘ erwies. Wurde im frühen Mittelalter noch der König mitsamt seinen Insignien aufgebahrt und dann auch mit diesen begraben, war es später üblich, die sterblichen Überreste des Königs nur in Leinen einzuhüllen und ganz ohne Prunk zu begraben, der König sollte Gott als ‚armer‘ Mann gegenüberreten wie jeder andere Mensch auch. So wurde der Leichnam auch immer seltener aufgebahrt und stattdessen eben der geschmückte Effigies, der später immer mehr einem Automaten glich und sogar bewegliche Gliedmaßen besaß, ausgestellt. (vgl. Kantorowicz, 418ff). Diese Form der Verdoppelung kann auch an einem anderen Phänomen beobachtet werden, nämlich an dem so genannten Doppeldeckergrab, einer Grabplattenkonstruktion, die aus zwei Ebenen bestand. In der unteren Ebene konnte man das bildhauerisch dargestellte verwesende Skelett, also die Überreste des natürlichen Körpers sehen, während in einer zweiten Ebene darüber der König mit Insignien und Prunkgewand dargestellt war. (Bredenkamp 1998, 105f). Hier wird die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem politischen Körper also sehr bildlich dargestellt.

Das eigentümliche Begräbnisritual rund um die Effigies ist auch der Ausgangspunkt von Giorgio Agambens Kritik an Kantorowicz. Agamben weist in seinem Buch „Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben“ darauf hin, dass das Ritual der Effigies wesentlich auf ein römisches Ritual der „Kaiserapotheose“ zurückgeht. Auch wenn Kantorowicz zwar die römischen Rituale ebenfalls erwähnt, so ist Agambens Vorwurf doch gegen die zentrale These von Kantorowicz gerichtet, nämlich gegen die Verbindung der Zwei-Körper-Lehre und

deren Rituale mit der christlichen Theologie. (vgl. Agamben, 102ff)<sup>5</sup>. Kantorowicz tendiert dazu, die heidnischen Einflüsse als nahezu irrelevant für die Entwicklungen in der Tudorzeit darzustellen, doch Agamben scheint einen ähnlichen Fehler zu begehen, wenn er meint, das Ritual der Effigies nahezu ganz diesen heidnischen Einflüssen zuzuschreiben und die christlichen – die Kantorowicz überbetont – annähernd zu ignorieren. Agamben verwirft die Formel der „zwei Körper des Königs“ und spricht von zwei Leben des Königs, die den Überschuss seines heiligen Lebens darstellen. Dieser Überschuss geht in den Effigie über, bevor er an den Nachfolger weitergegeben wird, oder im antiken Rom durch eine Verbrennung der Verdoppelungsfigur an den Himmel weitergegeben, „vergöttlicht“ wird. Agamben versucht somit den Körper des Königs mit dem, was er den „homo sacer“ nennt, zu parallelisieren. „Allem Anschein nach hat also der Kaiser nicht zwei Körper in sich, sondern zwei Leben in einem einzigen Körper, ein natürliches Leben und ein heiliges Leben; das letztere überlebt das erstere trotz des ordnungsgemäßen Bestattungsritus und kann erst nach *finus imaginarium* in den Himmel aufgenommen und vergöttlicht werden. Was den überlebenden Geweihten, den homo sacer und den Souverän zu einem einzigen Paradigma vereint, ist der Umstand, dass wir uns jedes Mal vor einem nackten Leben befinden, das aus seinem Kontext herausgelöst worden und, weil es sozusagen den Tod überlebt hat, mit der menschlichen Welt unvereinbar geworden ist.“ (ebd., 110). Agamben scheint allerdings allzu sehr vom antiken Begräbnisritual auszugehen und den Aspekt der Nachfolge des Königs zu wenig zu behandeln; so scheint mir die These von Agamben die ‚Spezifigkeit‘ der Zwei-Körper-Lehre zu übersehen, und daher für die von Kantorowicz beschriebene Zeit untauglich zu sein.

Das Buch über die „zwei Körper des Königs“ von Kantorowicz erfuhr und erfährt bis heute eine umfangreiche Rezeption, und die Thesen von Kantorowicz bilden den Ausgangspunkt für zahlreiche weiterführende Studien. Sei es Michel Foucault, der sein Buch „Überwachen und Strafen“ an der, wie er es nennt, „bemerkenswerte[n] Untersuchung“ des Königskörpers orientiert und sein Projekt anerkennend zusammenfasst: „Zu untersuchen wäre, was man Kantorowicz zu Ehren den ‚geringsten Körper des Verurteilten‘ nennen könnte.“ (Foucault, 41). Auch viele Staats- und Demokratietheoretiker wie z.B. Claude Lefort, Marcel Gauchet und Jaques Rancière berufen sich des Öfteren auf die Studie von Kantorowicz, wie wir etwas später noch sehen werden. Kaum ein Text, der sich mit der Frage des politischen Körpers sowie die Körper der PolitikerInnen oder auch der Körperschaft der Demokratie

---

<sup>5</sup> Zur näheren Auseinandersetzung mit der Kritik Agambens an Kantorowicz sowie Agambens Interpretation der Effigies vgl. Marek, 27ff.

auseinandersetzt, der nicht auf den Untersuchungen von Kantorowicz aufbauen würde, und so soll auch hier diese kurze Einführung in die „zwei Körper des Königs“ als Grundlage für die weiteren Überlegungen dienlich sein.

## 4 Demokratie und Leerstelle

---

Wenn wir uns nun wieder die drei Dimensionen des politischen Körpers, die ich eingangs mit Lüdemann et al. zitiert habe, in Erinnerung rufen, nämlich die „bildliche Selbstrepräsentation einer sozialen Gruppe“, die Beziehung des Einzelnen zum kollektiven Körper „und die Frage, wer das Gemeinwesen verkörpert“, also welcher Körper als Stellvertreter des kollektiven Körpers im Zentrum der Aufmerksamkeit steht (vgl. Lüdemann et al., 12 / 66ff), so müssen wir uns fragen, wie das juristische Konzept der „zwei Körper des Königs“ zu diesen drei Dimensionen steht. In dem Verhältnis zwischen dem natürlichen und dem politischen Körper des Königs spiegelt sich einerseits die Beziehung des einzelnen Körpers zum kollektiven Körper wieder, andererseits stellen die „zwei Körper des Königs“ mehr dar. Der einzelne Untertan ist ein Teil des Kollektivs, das im politischen Körper zusammengefasst wird. Der König ist ebenfalls ein Teil dieses Kollektivs, allerdings stellt er das Haupt dieses Körpers dar, steht also im Zentrum. In dieser Konzeption ist der natürliche Körper jedoch nicht der alleinige Stellvertreter des Gemeinwesens, er ist es nur temporär. Der eigentliche Stellvertreter scheint der politische Körper zu sein, der, wie wir gesehen haben, nicht nur in einem natürlichen Körper, sondern im Rahmen eines Begräbnisrituals auch für kurze Zeit in einer Puppe (Effigie) repräsentiert werden kann. Wenn der natürliche Körper des Königs sich, wie wir an der Hinrichtung von Karl I. gesehen haben, auch gegen den politischen Körper versündigen kann, also an seiner eigenen Position, eben am König, Hochverrat begehen kann, scheinen diese drei Dimensionen wesentlich verwobener und schwieriger zu unterscheiden zu sein. Alle drei Dimensionen sind von der Zwei-Körper-Lehre stark beeinflusst, sei es die bildliche Selbstrepräsentation, die ebenfalls den König verdoppelt dargestellt hat, über das Verhältnis des Individuums zum Kollektiv bis zur Stellvertreterfrage. Die Idee der „zwei Körper des Königs“ entwickelte ein sehr komplexes und nicht immer ganz verständliches Konstrukt vom politischen Körper und auch vom Körper des Königs, ein Konzept, das zwar komplizierter als die meisten anderen monarchischen Verkörperungskonzepte jener Zeit ist, aber das vielleicht auch keinen ganz unbedeutenden Teil dazu beigetragen hat, dass Großbritannien nach wie vor eine konstitutionelle Monarchie ist.

Dem König zwei Körper zuzuschreiben, ihn mit seinem natürlichen Körper nahezu nur zum physischen Gehilfen seiner metaphysisch anmutenden Position, seines politischen Körpers zu

machen, scheint, wie wir auch bei Karl I. beobachten können, eine Schwächung des Königs, also des Menschen, der gerade den natürlichen Körper darstellt, zu sein, die den politischen Körper stärkt; eine Schwächung des natürlichen Körpers, da dieser nur bis zu einem gewissen Grad über seinen politischen Körper verfügen konnte, denn auch das Parlament konnte als wichtiger Teil des politischen Gemeinwesens über den politischen Körper verfügen. Nicht zuletzt aufgrund der Existenz des Parlaments wurde in England schon relativ früh der König, und sei es vorerst auch nur der natürliche Körper des Königs, geschwächt und bis zu einem gewissen Grade auch entmachtet. In anderen Teilen Europas fand zu derselben Zeit eine ganz gegenteilige Bewegung statt, nämlich eine Stärkung des Königs. In Frankreich, wo nie zwischen dem natürlichen und dem politischen Körper eines Königs unterschieden wurde, führte die Entwicklung der absolutistischen Monarchie zu einer komplett anderen Vorstellung des Königs. Wie die dem Sonnenkönig Ludwig dem XIV. fälschlich zugeschriebene berühmte Aussage „L’Etat, c’est moi! – Der Staat bin ich“ zeigt, hat der König einen Körper, der zugleich auch alles symbolisiert, wofür in England der *body politic* stand. Dieser eine Körper des absolutistischen Königs steht im Zentrum des Gemeinwesens, verkörpert das Gemeinwesen und man könnte annähernd so weit gehen zu sagen, dieser eine Körper ‚ist‘ das Gemeinwesen. Die Macht ist hier also völlig zentralisiert, der natürliche Körper des Königs ist in diesem System nicht ein vorübergehender Hort für den politischen Körper, im absolutistischen Frankreich sind diese beiden Körper vollkommen verschmolzen und der König wird, um mit Kantorowicz zu sprechen, vergöttlicht. Im absolutistischen Frankreich ist es der eine Körper des Königs, der im Zentrum aller drei Dimensionen des politischen Körpers steht, es ist dieser eine Körper, der der politische Körper ist. Es ist sehr wichtig, diese zentrale Unterscheidung zwischen der Zwei-Körper-Lehre in England und dem absolutistisch verstandenen König in Frankreich zu begreifen, um die Demokratisierungsvorstellungen der Französischen Revolution, die im 20. Jahrhundert von Claude Lefort in eine Demokratietheorie gefasst wurden, zu verstehen.

Als im September 1792 der Nationalkonvent die Republik ausrief und damit die Monarchie aufgelöst und der König entthront wurde, war Ludwig der XVI. bereits in Haft und doch stand der jungen Republik noch ein monatelanger Prozess der „Entmystifikation des Ancien Régime“ (Lüdemann et al., 226) bevor, der schließlich in der symbolischen wie physischen Hinrichtung des ehemaligen Königs gipfelte. In diesen Monaten waren die Revolutionäre darauf versessen, den König schrittweise zu entthronen, ihm jegliche königliche Würde zu versagen, um schließlich einen einfachen Mann, zu dem Ludwig der XVI. degradiert worden war, hinzurichten. Es gab ganze Listen an Vorschriften, wie mit dem ehemaligen König

umzugehen war. So wurde seine Dienerschaft reduziert, wurden seine Räumlichkeiten täglich durchsucht und der ehemalige König stand unter ständiger Beobachtung. Besonders auf die Entfernung jeder prunkvollen königlichen Kleidung wurde geachtet, „weil die Kleidung des Königs gleichsam die Brücke zwischen seiner individuellen Erscheinung und seinem Amtskörper schlägt“ (ebd., 220), so kam die Entthronung einer Entkleidung gleich. Durch die ständige Beobachtung wurde ein „Regime des Blicks“ (ebd., 223) eingerichtet, da der gesamte Tagesablauf, der Speiseplan schlicht alles, was dem ehemaligen König gewährt und zugemutet wurde, protokolliert und öffentlich zugänglich gemacht wurde. Der König musste, für alle ersichtlich, symbolisch auf den Status eines ‚normalen‘ Menschen degradiert werden, um die Republik zu ermöglichen. Dieser wegen Hochverrat verurteilte ‚Verbrecher‘ konnte dann schließlich, ebenfalls vor den Augen der Öffentlichkeit, hingerichtet werden und seine königlichen Kleider wurden verbrannt, um die Monarchie endgültig zu verabschieden und die Republik zu ermöglichen. (vgl. ebd., 220ff). Lüdemann et al. beschreiben diesen Prozess sehr eindringlich, wenn sie formulieren: „Die Verlautbarungen der jungen Republik verfolgten ein klares Programm. Sie wollten den königlichen Leib entsakralisieren, um es am Ende eines Prozesses der Reduktion mit der nackten, geheimnislosen Physis zu tun zu haben, die von ihrer handgreiflichen Eliminierung ganz und ohne Rest getroffen wurde.“ (ebd., 224).

Dieser längere, sehr aufwendige Prozess, der zeigt, dass es nicht ‚nur‘ um die Hinrichtung sondern eben auch um eine symbolische Entmonarchisierung und Hinrichtung ging, war für die Französische Revolution, war für die Errichtung der Republik notwendig, da in diesen Monaten der König mühsam von seinem politischen Körper getrennt und die Macht dieses politischen Körpers vorerst von dem Nationalkonvent übernommen wurde. Aufgrund der absolutistischen Monarchie musste also die Vorgangsweise eine komplett andere sein, als z.B. bei der Hinrichtung von Karl I. in England, denn hier konnte ihm durch die Zwei-Körper-Lehre relativ ‚einfach‘ vom Parlament unterstellt werden, er würde gegen seinen eigenen politischen Körper handeln, und so konnte die Monarchie trotz Königshinrichtung erhalten bleiben. „Wenn Michael Walzer schreibt, die Monarchie könnte tausend Königsmorde, aber keine einzige Hinrichtung überleben, dann trifft dies auf England nur in einem eingeschränkten Sinn zu. Für die Französische Revolution jedoch gilt Jean Jaurès‘ Feststellung, dass die Könige nur noch als Phantome auf Zeit zurückkehren konnten.“ (ebd., 226).

Die symbolische wie physische Enthauptung des Königs sowie die Entmystifikation der Gesellschaft stellt auch den Ausgangspunkt der politischen Gedanken von Claude Lefort und

dessen Schüler Marcel Gauchet dar, um die es nun im folgenden Abschnitt gehen soll. Lefort entwickelte in seiner Demokratietheorie die Vorstellung einer „Entkörperlichung“ der Politik, die dadurch gekennzeichnet ist, dass im Herzen der Demokratie eine leere Stelle zu finden ist, nämlich der ehemalige Platz des Königs, der seit der Enthauptung leer bleiben muss und in einer Demokratie immer nur temporär gefüllt werden darf. An diese Gedanken anschließend entwickelte er seine Totalitarismusthesen, die sich mit den nationalsozialistischen Totalitarismusformen gleichermaßen beschäftigen wie mit den sowjetischen, und die davon ausgehen, dass in einem Totalitarismus die Leerstelle wieder dauerhaft gefüllt wurde.

Claude Lefort wurde 1924 geboren und trat 1943 der IV. Internationalen als Mitglied einer trotzkistischen Bewegung bei. Dort lernte er auch Cornelius Castoriadis kennen, mit dem er seine ersten politisch-theoretischen Überlegungen abseits des Trotzkismus begann. Beide waren bereits früh von der totalitaristischen Bürokratie der UdSSR entsetzt und auch von der mangelnden Kritikfähigkeit der damaligen französischen Linken, die Kommunistische Partei Frankreichs konnte sich überhaupt erst im Laufe der 1970er Jahre langsam von der Sowjetunion distanzieren. Lefort und Castoriadis traten 1948 aus der IV. Internationalen aus und gründeten 1949 die Gruppe „Socialisme ou Barbarie“, die auch eine gleichnamige Zeitschrift herausbrachte. Lefort und Castoriadis entwickelten politische Überlegungen, die sich von klassischen sozialistischen Analysen unterschieden, besonders weil die Möglichkeit einer Demokratietheorie immer zentraler wurde. Lefort trat dann 1958 allerdings aus „Socialisme ou Barbarie“ aus, da er der Meinung war, dass die Gruppe stärker den Überlegungen von Castoriadis folgen würde, und in den Jahren zuvor war es zu einem immer stärkeren theoretischen Bruch zwischen Lefort und Castoriadis gekommen, im Wesentlichen, weil Castoriadis noch immer an der Überzeugung festhielt, dass es die Möglichkeit einer revolutionären Organisation geben könnte. Lefort konzentrierte sich jedoch auf sein Projekt der „libertären Demokratie“ und war nicht mehr von einer alles verändernden Revolution überzeugt. Lefort schreibt dazu autobiographisch in dem Vorwort zu seinem Buch „Eléments d’une critique de la bureaucratie“: „Ich bewege mich nicht mehr im Umkreis des Marxismus, das Warten auf die *wahre* Revolution scheint mir vergeblich, der Glaube an eine ‚gute Gesellschaft‘ entweder naiv oder heuchlerisch, in jedem Fall aber furchterregend.“ (Lefort 1990a, 36). Noch während der Zeit bei „Socialisme ou Barbarie“ stieß Marcel Gauchet (\*1946) dazu, in dem Lefort nicht nur einen Schüler, sondern auch einen theoretischen Mitstreiter fand, der dessen theoretische Überlegungen weiterführte. Claude Lefort starb 2010. (Biographische Angaben, sofern nicht direkt bezeichnet, vgl. Rödel, 7ff / Lefort 1990a, 30ff).

Den Ausgangspunkt der politischen Überlegungen von Lefort stellt die Französische Revolution und hier eben vor allem die Entmystifikation sowie die Hinrichtung des Königs dar. Lefort geht davon aus, dass, wenn der König hingerichtet wird, der Platz des Königs, also die Stelle im Zentrum der Gesellschaft, in der die Macht versammelt ist, die Stelle, in der die Einheit der Gesellschaft repräsentiert und konstruiert wird, dass diese Stelle leer wird. Dies ist nun auch der Beginn der Demokratietheorie, denn eine libertäre Demokratie muss diese Stelle im Zentrum ihrer Gesellschaft immer leer halten, sie darf weder mit einer Person noch mit einer Idee, wie z.B. Nationalismus, ausgefüllt werden. Um zu verstehen, warum diese Stelle leer gehalten werden muss, untersucht Lefort, was die Macht dieser Stelle ausmacht, indem er sich dem König zuwendet, demjenigen also, der diese Stelle in den vordemokratischen Gesellschaften besetzt hielt. Um die Rolle des Königs zu definieren, greift Lefort ebenfalls auf die Studie von Ernst Kantorowicz zurück, wie dieses längere Zitat aus Leforts Buch „The Political Forms of Modern Society“ zeigt:

„The society of the ancien régime represented its unity and its identity to itself as that of a body – a body which found its figuration in the body of the king, or rather which identified itself with the king’s body, while at the same time it attached itself to its head. As Ernst Kantorowicz has shown in masterly fashion, such a symbolism was elaborated in the Middle Ages and is of theologico-political origin. The image of the King’s body as a double body, both mortal and immortal, individual and collective, was initially underpinned by the body of the Christ. The important point for my purpose [...] is that, long after the features of liturgical royalty had died away, the king still possessed the power to incarnate in his body the community of the kingdom, now invested with the sacred, a political community, a national community, a mystical body.” (Lefort 1986, 302).

Im Zentrum der vordemokratischen Gesellschaften stand also ein Körper, ein mystischer Körper, der sowohl Individuum als auch Kollektiv war, ein Körper des Königs, der sowohl Teil der Gesellschaft als auch Repräsentant der Einheit der Gesellschaft war, ein Körper, der den Staat darstellt und gleichzeitig das Haupt dieser Gemeinschaft ist. Daher war es – wie weiter oben bereits erwähnt – notwendig, eine Entmystifikation durchzuführen, den König nicht einfach nur zu entthronen, sondern eben auch hinzurichten, denn die Republik benötigt, so meint dies zumindest Lefort, im Zentrum seiner Demokratie diese leere Stelle, und die kann nur durch eine symbolische und physische Hinrichtung des Königs leer werden. „The democratic revolution, for so long subterranean, burst out when the body of the king was destroyed, when the body politic was decapitated and when, at the same time, the corporeality of the social was dissolved. There then occurred what I would call a ‘disincorporation’ of individuals. [...] there is no power linked to a body. Power appears as an empty place and those who exercise it as mere mortals who occupy it only temporarily or who could install themselves in it only by force or cunning.” (ebd., 303).

Die Enthauptung des Königs ist für Lefort, wie auch für Marcel Gauchet und Castoriadis, eine notwendige Konsequenz der Entwicklung der westlichen Welt, die von Säkularisierung geprägt ist. Diese Entwicklung der Entheiligung der Macht und derer, die über diese Macht verfügen, ist für Lefort der Startpunkt einer demokratischen Revolution, die aber gleichermaßen auch zu Totalitarismus führen kann. (vgl. Rödel, 13). Wichtig für das Verständnis von Lefort ist, dass er, wenn er seine Idee der libertären Demokratie beschreibt, nicht unbedingt nur die real existierende bürgerliche Demokratie meint, und an keiner Stelle würde er leugnen, dass die real existierende Demokratie nach wie vor von starken Ungleichheiten und Machtkonzentrationen durchzogen ist. Doch muss auch klargestellt werden, dass die bürgerliche Demokratie, mit all ihren Defiziten, trotzdem für Lefort bereits ein großer Schritt in die richtige Richtung, nämlich in eine egalitärere Gesellschaft, die natürlich nicht als Ziel, sondern als demokratischer Prozess verstanden werden muss, ist, umso mehr muss man seine Thesen zur Demokratie als Mahnung sehen, die die real herrschenden bürgerlich-demokratischen Zustände demokratisieren helfen sollen.

Wie bereits erwähnt, wird Leforts Demokratiekonzeption wesentlich von der leeren Stelle, dem ehemaligen Ort des Königs, bestimmt. Der König symbolisierte noch die Gesellschaft und die Einheit des Gemeinwesens mit seinem Körper und versammelte, konzentrierte dafür die gesamte Macht in seiner Person. Wenn der König nun hingerichtet wird, verbleibt dieser leere Ort, an dem nach wie vor die Macht konzentriert ist, allerdings gibt es keinen Körper mehr, der die Gemeinschaft dauerhaft repräsentiert und die Einheit des Gemeinwesens symbolisiert. „Leer und unbesetzbar, so dass kein Individuum, keine Gruppe, ihm konsubstantiell zu sein vermag, erweist sich der Ort der Macht zugleich als nichtdarstellbar.“ (Lefort 1990c, 293). Die Imagination von einer einheitlichen Gesellschaft, die repräsentiert werden kann, ist in der Demokratie also nicht mehr haltbar. Statt der Einheit im Königskörper zeigt die Demokratie die grundlegende gesellschaftliche Teilung auf, den Konflikt, der konstitutiv für die Gemeinschaft ist. Marcel Gauchet spricht in diesem Zusammenhang von einer „ursprünglichen Teilung“, die am „Ursprung der Gesellschaft“ steht, weil die Gesellschaft ohne diese Teilung gar nicht in ihrer Existenz erklärt werden könnte. (Gauchet 1990b, 224f). Die Demokratie weist auf diesen Konflikt durch den regelmäßigen Vorgang der Wahl wie auch durch das, was in ihrem Zentrum steht, nämlich den Wettstreit verschiedener Parteien, die von verschiedenen Interessen getrieben sind, sehr deutlich hin. „Die Einrichtung einer politischen Bühne, auf der sich jener Wettstreit abspielt, bringt jene allgemeine Teilung zum Vorschein, die sogar konstitutive Bedeutung für die Einheit der Gesellschaft hat. Oder anders ausgedrückt: die Rechtfertigung des rein politischen Konflikts

schließt auch das Legitimitätsprinzip des gesellschaftlichen Konflikts in all seinen Spielarten mit ein.“ (ebd., 294). Lefort entwickelt hier ein interessantes Wechselspiel im Zentrum der Demokratie, eine schizophrene Situation, die zwischen Anerkennung und Konflikt gelagert ist. Der ursprüngliche Konflikt, der jede Gesellschaft konstituiert hat, kann und darf nicht gelöst werden, es kann keine Einheit der Gesellschaft geben, der Konflikt sollte aber auch nicht einfach so ausgetragen werden, dies würde zu einem Bürgerkrieg führen. Daher ist die Demokratie die einzige freiheitsfördernde Regierungsform für Lefort, da in der Demokratie der grundlegende Konflikt auf eine symbolische Ebene getragen wird, sich selbst bewusst, dass der Konflikt allerdings real ist. Der Konflikt wird symbolisiert von den verschiedenen im Wettstreit befindlichen Parteien sowie der Wahl, der Konflikt wird institutionalisiert. Die Macht und die demokratischen Institutionen verschleiern jedoch selbst diese Zusammenhänge. Denn die demokratische Ideologie besteht darin, dass sie einerseits auf Konsens und auf Einigung der diskutierenden Seiten zielt, obwohl sie andererseits die Grundlage ihrer Macht auf eben dieser ursprünglichen Teilung aufbaut. Dass die Macht auf der ursprünglichen Teilung aufbaut, wird aber dadurch verschleiert, dass so getan wird, „als ob die Macht durch die Wahlen allererst erzeugt würde“ (Lefort/Gauchet, 109). Die Demokratie leugnet also, dass es eine grundsätzliche Spaltung gibt, gleichzeitig wird jedoch behauptet, dass diese grundsätzliche Spaltung in der Wahl repräsentiert wird. Der ‚wirkliche‘ Konflikt (Klassenkonflikt) wird also geleugnet und doch gleichzeitig im ‚symbolischen‘ Konflikt (der Wahl) repräsentiert. (ebd., 111). Die Teilung der Gesellschaft wird zunächst sehr wohl anerkannt, allerdings nur, um diese Teilung in den symbolischen Raum zu verschieben, dort wird die Teilung repräsentiert „in ihrem Auftreten auf einer Bühne und ihrer bildlichen Darstellung“, um durch diese Verschiebung den ursprünglichen Konflikt leugnen zu können und alleine auf der symbolischen Bühne zuzulassen. (vgl. ebd., 112). Die Wahl ist somit der Ort und die Institution, wo der Konflikt ausgetragen werden kann, allerdings ist sich Lefort sehr wohl der Schwierigkeiten der Wahl in einer bürgerlichen Demokratie bewusst. Die Wähler können schließlich nur verschiedene Akteure „einer politischen Oligarchie“ (ebd., 107) wählen, was eine „authentische“ und ernsthafte Repräsentation verunmöglicht. Man könnte an manchen Stellen in den Texten von Lefort und Gauchet regelrecht ein Plädoyer für die Ideen der ‚direkten Demokratie‘ vermuten, ohne, dass die beiden diesen Begriff jemals an prominenter Stelle verwenden würden. Dass auf der einen Seite viele WählerInnen die tatsächliche Bedeutung ihrer Wahlmöglichkeiten sowie die Bedeutung des Wahllaktes nicht wahrnehmen, ist Lefort und Gauchet genauso bewusst, wie es auf der anderen Seite eben unmöglich erscheint, gerechte und ausgeglichene Wahlmöglichkeiten und vor allem

Möglichkeiten der Einflussnahme auf die gesellschaftliche Macht innerhalb dieser bürgerlichen Demokratie zu schaffen.

„Zweifelloos ist die rechnerische Gleichheit, derzufolge jedes Individuum einer einzigen Stimme entspricht, rein formal. Sie entbehrt jeder Entsprechung im Schoße der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der ein gewaltiges Missverhältnis zwischen den Rollen und Einflussmöglichkeiten besteht. Es stellt sich jedoch die Frage, ob es legitim ist, jene Geste als wertlos zu erachten, mit der die in ihre je einzelnen Welten gefangenen, ihren konkurrierenden Interessen verhafteten Individuen sich der Partikularität ihrer Rolle, ihres Status und ihres Milieus entreißen, um sich als abstrakte Einheiten einzig nach Maßgabe des Äquivalenzprinzips zu konstituieren und somit Zugang zu einer Form der Universalität zu erlangen. Bringt nicht dieser kollektive Akt dem Gemeinwesen die Bestätigung seiner Dimension als symbolische Totalität? - Eine Dimension, die sich ihrem Wesen nach ständig verflüchtigt, während der Prozess ihrer Wiederherstellung in der Organisation einer jeden Gesellschaft von zentraler Bedeutung ist.“ (ebd., 113).

Die Wahl stellt also auch oder vor allem in ihrer symbolischen Funktion eine zentrale Institution nicht nur einer Demokratie, sondern eben einer egalitären Gesellschaft dar.

Wenn man sich Leforts Demokratiekonzeption nähern möchte, muss man auch kurz erwähnen, was Lefort über den Totalitarismus schreibt, der nicht einfach nur ein Fehlen der demokratischen Institutionen darstellt, sondern, dass der Totalitarismus wie auch die Demokratie „Konsequenzen desselben geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Säkularisierung von Legitimationsgrundlagen der Machtausübung“ (Rödel, 13) sind. Denn die Demokratie ist nicht nur aus denselben Entwicklungen entstanden, sie ermöglicht oder fördert sogar, unter gewissen Bedingungen, das Entstehen eines Totalitarismus (vgl. Lefort 1990c, 297). Kurz zusammengefasst entsteht Totalitarismus dann, wenn die Leerstelle im Zentrum der Gesellschaft dauerhaft besetzt wird und so eine Einheit der Gemeinschaft nicht nur symbolisiert werden soll, sondern auch erzwungen wird. Die Macht im Zentrum einer Demokratie ist anonym, unterliegt jedoch der ständigen Gefahr vereinnahmt zu werden. Wird die Leerstelle dauerhaft besetzt, so steht ein Führer oder Herrscher im Zentrum der Gesellschaft, der als Teil der Gesellschaft die gesamte Gemeinschaft repräsentieren soll, eine paradoxe Funktion, die sehr an die des Königs erinnert; Lefort spricht hier von einem „Egokraten“ (Lefort 1986, 300). Der Totalitarismus versucht also nicht nur die ursprüngliche Spaltung der Gesellschaft zu leugnen, sondern schafft eben auch den symbolischen Konflikt ab, versucht also die Gemeinschaft als Einheit zu begreifen. Dieser Versuch, die Gemeinschaft zu vereinheitlichen, kann allerdings laut Lefort und Gauchet nie ganz gelingen, da die Teilung der Gesellschaft zu tief ist, und der Totalitarismus durch die Leugnung dieser Teilung selbstwidersprüchlich agiert. „Somit besteht der grundlegende Widerspruch des Totalitarismus darin, dass die angestrebte Aufhebung jeglicher Spaltung in der Gesellschaft einer Macht als Erfüllungsgehilfen bedarf, die sich in Distanz zu dieser Gesellschaft setzt und

dadurch zugleich selber von dem Zwiespalt der Behauptung ihrer Transzendenz und ihrer gesellschaftlichen Immanenz zerrissen wird.“ (Lefort/Gauchet, 104). Im Grunde ähnelt das Unternehmen des Totalitarismus dem der Religion, wie Gauchet auch beschreibt: „Wir behaupten nicht, dass der Totalitarismus selbst eine Religion ist. Vielmehr neigt er zur Wiederherstellung jener Art des kollektiven Zusammenhalts, den ehemals die Religionen sicherten, und zwar innerhalb eines Universums, in dem die Religion zwar nicht aufgehört hat zu existieren, aber doch nicht mehr wirksam auf die Sphäre des Gesellschaftlichen angewendet werden kann.“ (Gauchet 1990a, 150f). Ein paar Seiten später stellt Gauchet klar, dass der Totalitarismus nicht ein Ersatz für die Religion innerhalb einer Gesellschaft ist, sondern dann entstehen kann, wenn sich die Gemeinschaft zu wenig von der Religion löst, der Totalitarismus sozusagen verstanden als Weiterführung der Religion mit anderen Mitteln. „Der Totalitarismus entsteht nicht aus einem Mangel an Religion, sondern aus ihrer unzureichenden Zerstörung und der Unfähigkeit, ihren Rahmen zu verlassen.“ (ebd., 153).

Der Totalitarismus basiert darauf, das Volk als Eins zu begreifen und zu repräsentieren, hierzu benötigt es eine Rückkehr des Körpers in die Politik. Der Körper des Herrschers steht für den Volkskörper und das gesamte totalitaristische Unternehmen ist darauf ausgerichtet, die „Entkörperlichung“ der Politik, sofern es überhaupt demokratische Unternehmungen gab, bevor der Totalitarismus eingerichtet wurde, rückgängig zu machen. Lefort untersuchte mit seiner Totalitarismusanalyse sowohl das faschistische Italien, als auch das nationalsozialistische Deutschland und, wie bereits erwähnt, ebenso das kommunistische Russland mitsamt seiner unglaublichen Bürokratiemaschine. Bei allen Untersuchungen stellt Lefort, so unterschiedlich die einzelnen Totalitarismen sein mögen, grundlegende Ähnlichkeiten, ja man könnte annähernd soweit gehen zu sagen, die gleichen grundlegenden Herrschaftsmechanismen fest. Denn der Totalitarismus versucht eben die Einheit der Bevölkerung, der Gesellschaft zu postulieren, indem er die Einheit des „Volkskörpers“ mit dem Körper des „Egokraten“ verbindet. Lefort greift auf Trotzki zurück, der postulierte, dass für Stalin – und Lefort würde hier keine Unterscheidungen zu Hitler, Mao, Mussolini, etc. machen – der Spruch „der Staat bin ich“ nahezu liberal anmutet, da im totalitaristischen System die Formel „die Gesellschaft (société) bin ich“ zutreffender wäre. (vgl. Lefort 1986, 275). Der Totalitarismus verfolgt also ein totaleres Projekt als der Absolutismus, indem er eine unbedingte Einheit erzwingt und die Metapher des Körpers noch mehr vorantreibt. „And from this point of view, the metaphor of the body, which was current even in the time of Lenin, demands attention. The campaign against the enemies of the people is seen as a form of social prophylaxis: the integrity of the body depends on the elimination of its parasites.“

(ebd., 287). Die Reinheit des Volkskörpers, die die Einheit dieses Körpers ermöglichen soll, zeichnet die verschiedensten Totalitarismen aus. Hierzu wird das Bild des Körpers verändert, nämlich erweitert, man könnte sagen modernisiert, denn es geht nicht mehr nur noch um den natürlichen organischen Körper als Metapher, es rückt immer mehr ein maschineller Körper in das Zentrum der Politik. „Die Modernität des Totalitarismus ist genau darin bezeichnet, dass er ein radikal künstliches mit einem zutiefst organistischen Ideal verbindet. Das Bild des Körpers verbindet sich mit dem der Maschine. Während sich die Gesellschaft als Gemeinschaft präsentiert, deren Mitglieder strikt solidarisch sind, wird sie zugleich Tag für Tag aufgebaut: Unter der Zielsetzung der Erschaffung des neuen Menschen lebt sie in einem Zustand permanenter Mobilmachung.“ (Lefort 1990c, 288). Während die Demokratie also erkannt hat, dass die Spaltung der Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann, dass die Schaffung einer einheitlichen Gemeinschaft eine Illusion ist, verfolgt der Totalitarismus diese Illusion mit aller Kraft und Brutalität. Die Erschaffung und Aufrechterhaltung der „People as One“ ist alles andere als ein harmonischer Prozess, und die Geschichte hat oft genug gezeigt, wohin die Vorstellung einer Einheit führen kann. Trotz aller Brutalität und trotz aller Bemühungen, einen einheitlichen homogenen Körper zu schaffen, muss jedoch der Totalitarismus, und auch das hat uns die Geschichte immer wieder gezeigt, notwendigerweise scheitern, denn die Illusion einer Einheit der Gesellschaft ist in einer gespaltenen Gesellschaft nun mal nicht aufrechtzuerhalten, der Totalitarismus ist selbst widersprüchlich. Gauchet fasst diesen Kampf gegen Windmühlen der totalitaristischen Gesellschaften, dieses Bemühen nach Einheit, das notwendigerweise scheitern wird, sehr prägnant zusammen, wenn er in nüchterner Sprache schreibt: „Im Ganzen erscheint die totalitäre Gesellschaft als geteilte Gesellschaft, und zwar trotz ihrer zentralen Weigerung, diese Tatsache anzuerkennen, und trotz ihres phantastischen Bemühens, die Einheit der Gesellschaft durch Zwangsmaßnahmen zu verwirklichen.“ (Gauchet 1990b, 221).

An der Analyse des Totalitarismus und dessen Verhältnis zum Körper wird deutlich, warum es Lefort und Gauchet so wichtig ist, die Demokratie als „entkörperlicht“ zu verstehen, denn dadurch erhält die Demokratie – und wenn es eben ‚nur‘ in einer symbolischen Form ist – den Konflikt lebendig. Die Demokratie und die in ihr lebenden Individuen wissen, dass sie einer geteilten Gesellschaft angehören, dass es niemals eine homogene Einheit geben kann, und genau hier liegt eben die Stärke der Demokratie, nämlich dass sie ihre eigene Spaltung nicht nur akzeptieren sondern sogar nützen kann. „Die demokratische Gesellschaft basiert darauf, dass sie insgeheim auf die Einheit verzichtet, die Konfrontation ihrer Mitglieder stumm legitimiert und stillschweigend die Hoffnung auf politische Einstimmigkeit aufgibt. Im

Gegensatz zu ihrem gesamten expliziten Diskurs ist sie eine Gesellschaft, die ihre innere Zerrissenheit unsichtbar mit Sinn auflädt.“ (Gauchet 1990b, 222). Dieser Gedanke der inneren Zerrissenheit, des Konflikts in der Gesellschaft wird in dieser Arbeit wiederkehren, denn auch Jacques Rancière legt seiner Demokratietheorie diese ursprüngliche Teilung zugrunde. Auch wenn Rancière in seiner Theorie andere Akzente setzt und die Frage nach der Mitbestimmung derer, die eigentlich keine Macht haben, oder anders gesagt, keinen Anteil an der gesellschaftlichen Verteilung der Macht haben, derer also, die Rancière die „Anteillosen“ nennt, ins Zentrum seiner Demokratiekonzeption stellt, sind die Gemeinsamkeiten von Lefort und Rancière nicht von der Hand zu weisen. Wie wir noch sehen werden, nennt Rancière diese Teilung, die innerhalb der Demokratie institutionalisiert wird, das „Unvernehmen“ (vgl. Rancière 2002). Für Lefort und Gauchet liegt in der „stillschweigenden“ Akzeptanz dieser inneren Zerrissenheit der egalitäre Charakter der Demokratie, und dieser egalitäre Kern ist eben auch, neben all der berechtigten Kritik, in der bürgerlichen Demokratie zu finden, deshalb halten Lefort und Gauchet so sehr an diesem Konzept der Demokratie – selbst in der jetzigen realisierten Form – fest. Und genau diese Anerkennung des egalitären Kerns der Demokratie vermischen die beiden in der sozialistischen, linken Theorie ihrer Zeit. Lefort, der sich, wie erwähnt, schon sehr früh von der Hoffnung auf eine sozialistische Revolution und eine kommunistische perfekte Gesellschaft losgelöst hatte, macht diese fehlende Anerkennung immer wieder zu seinem Thema, sei es in der Kritik an der Kommunistischen Partei Frankreichs, die sich so lange nicht vom Totalitarismus der UdSSR zu lösen vermochte, oder auch in der Kritik an Castoriadis, der immer noch auf die Revolution wartete. Für Lefort war die Entscheidung simpel, denn er analysierte die Unterdrückung im Totalitarismus und glaubte daher an die Sinnhaftigkeit, an dem egalitären Gedanken der Demokratie weiterzuarbeiten. Seinen linken KollegInnen, die sich nicht von der UdSSR und dem Hoffen auf die Revolution lösen konnten, schreibt er daher kurz und knapp: „Es bleibt die intellektuelle Weigerung, die Freiheit in der als ‚bürgerlich‘ definierten Demokratie, die Knechtschaft im Totalitarismus zu entdecken.“ (Lefort 1990c, 283).

Lefort und Gauchet argumentieren doch oft und klar, warum eine Demokratietheorie, die ihre eigene innere Zerrissenheit akzeptieren kann, die im Zentrum eine Leerstelle bewahrt, warum so eine Demokratie „entkörperlicht“ gedacht werden muss. Sie zeigen auch klar auf, wohin die Wiedereinführung des Körpers, sowohl als Metapher als auch als physische Entität, führt, nämlich eben zum Totalitarismus. Lefort und Gauchet sind sich auch der Probleme und der Notwendigkeit, ständig an dieser Demokratie zu arbeiten, bewusst, nicht umsonst bezeichnen beide die Demokratie als einen Prozess, der im „Werden“ begriffen ist (vgl. Gauchet 1990a,

160 und Lefort 1990c, 281), ein Aspekt, der später in dieser Arbeit noch von größerer Bedeutung sein wird. Doch, so scheint mir, will es mit der „Entkörperlichung“ der Politik nicht ganz so funktionieren. Es wird noch aufzuzeigen sein, dass in einer postdemokratischen Situation weder die idealisierte Demokratie noch der Totalitarismus herrscht, und dass die Postdemokratie massiv an den Gedanken des Körpers gebunden ist. Ich werde daher später im Gegensatz zu Lefort für meine Ansätze einer Demokratietheorie, keine „Entkörperlichung“ fordern. Denn es ist die legitime Frage zu stellen, ob eine Politik ohne die Metapher des Körpers sowie ohne Verkörperungsmechanismen überhaupt funktionieren kann. Lefort und Gauchet entwickeln ein sehr einseitiges Körperbild, einen Körper, der nur als homogene Einheit verstanden werden kann, nur als zielgesteuerter einheitlicher Organismus, der automatisch in den Totalitarismus führt. Die beiden beschäftigen sich gar nicht mit den Fragen einer multiplen Verkörperlichung oder eines heterogenen Körpers, wenn man sich allerdings solchen Körperbildern öffnet, könnte vielleicht auch eine Demokratietheorie entwickelt werden, die, obwohl sie die Spaltung in sich trägt, durch ein heterogenes Körperbild verstanden werden kann, doch dazu später.

Gauchet und Lefort betonen oft genug, dass sich die „autonome Zivilgesellschaft“ selbst verwalten muss, ohne den Ort der Macht dauerhaft auszufüllen, den Ort der Macht also nur temporär zu besetzen. Ihnen ist die Instabilität ihrer Demokratietheorie sehr wohl bewusst, und es mag wohl auch so sein, dass es gar keine stabile Demokratie(theorie) geben kann. Doch die beiden verweisen immer wieder, und dies stellt auch den Wert dieser Theorie dar, auf die Notwendigkeit einer Demokratie in Bewegung zu bleiben. Um nicht in den Totalitarismus zu führen, muss die Zivilgesellschaft immer wieder ihre Differenzen ins Zentrum der Macht tragen, die Zivilgesellschaft sollte also trotz ihrer eigenen Heterogenität geeint an der Möglichkeit des symbolischen Konflikts arbeiten. Ulrich Rödel fasst diesen Gedanken folgendermaßen zusammen: „Die Voraussetzung dafür [die Selbstbestimmung der Zivilgesellschaft zu erhalten] ist, dass der sich entfaltenden und autonomisierenden Zivilgesellschaft trotz ihrer internen Pluralität, Konflikte und Zerrissenheit gelingt, sowohl auf der symbolischen Ebene als auch auf den faktischen Ort der Macht leer zu halten, ihn also weder durch identitäre Symbolisierungen wie Volk, Staat, Nation oder Klasse auszufüllen, noch personell dauerhaft bestimmten Personen, Gruppen oder Parteien zu überlassen.“ (Rödel, 22). Wichtig ist hier für Lefort auch die Frage nach den Menschenrechten, denn diese ermöglichen der Zivilgesellschaft sich selbst zu verwalten, indem sie zur gegenseitigen Anerkennung, eben auch derer, die Ranciére die Anteilslosen nennen würde, verpflichtet. Wird diese Anerkennung, die in den Menschenrechten grundgelegt wird, allerdings nicht

eingehalten, man könnte hier geneigt sein, an den katastrophalen Umgang mit AsylwerberInnen innerhalb und an den Grenzen der EU zu verweisen, dann verlieren für Lefort die gesamten Menschenrechte jegliche Grundlage.<sup>6</sup> (vgl. Rödel, 20).

Die Demokratie bewegt sich also für Lefort immer notwendigerweise an der Grenze zu ihrer eigenen Abschaffung. Dies beschreiben Lefort und Gauchet in diesem längeren Zitat sehr pointiert:

„In der Demokratie ist die Macht ihrem Wesen nach anonym. Trotzdem hindert faktisch nichts die Regierenden daran, sich ihrer zu bemächtigen und sich, gestützt auf einen Zwangsapparat, in Tyrannen zu verwandeln. Die Wirksamkeit des institutionellen Systems ist symbolischer Natur; sie kann von den faktischen Ereignissen bedroht werden. Und ebenso wird sie davon bedroht, dass der Klassenkampf wieder aufflackert, seiner Vermittlung entweicht und wieder zu seiner eigenen Ausdrucksform gelangen könnte. Das Überleben eines demokratischen Herrschaftssystems wäre deshalb unverständlich, wenn es nicht in seinem Schoße beständig den symbolischen Rahmen reproduzieren würde, in dem der Kampf der Menschen sich zivilisiert, indem er sich in ihm einschreibt, bzw. wenn sich nicht jenes Netz von Differenzen wiederherstellen würde, das die Demokratie vor ihrem Zusammenbruch bewahrt.“ (Lefort/Gauchet, 113).

Obwohl Lefort die Gefahr erkannte, dass die Demokratie stets in einen Totalitarismus kippen kann, dass es nie einen Endzustand geben wird, in dem die gute Gesellschaft schließlich erreicht sein wird, sondern dass es eben ständiger Arbeit bedarf, die Demokratie am Leben zu erhalten, sah Lefort trotzdem nur in dem Ausbau demokratischer Strukturen die Möglichkeit, einer egalitären Gesellschaft näher zu kommen und in dieser nahezu bedingungslosen Unterstützung der Demokratie unterschied sich Lefort doch deutlich von vielen seiner KollegInnen. Doch Lefort blieb zeitlebens dieser Überzeugung treu und so resümiert er in einem späteren Text: „Heute erscheint es mir stärker, kühner, meinem ersten Ansatz treuer oder, um ein abgenutztes, pervertiertes, doch unersetzliches Wort zu verwenden: revolutionärer, für eine libertäre Vorstellung von Demokratie einzutreten, als den Traum des Kommunismus fortzusetzen – als wenn dieser sich jemals vom Alptraum des Totalitarismus lösen könnte.“ (Lefort 1990a, 38).

---

<sup>6</sup> Zur diffizilen Frage der Menschenrechte bei Lefort vgl. Leforts Text „Menschenrechte und Politik“ (Lefort 1990b).

## 5 Abstrakte Verkörperlichungen

---

### 5.1 Demokratische Repräsentationen

„Und da er [ein Pariser Bourgeois] den Souverän in einem fort betrachtete, tat er wie viele: er ahmte ihn in Bartschnitt, Haartracht, Form des Gehrocks, im Gang und in der Gestik nach. Wie viele Männer eines Landes glichen den Bildnissen des jeweiligen Fürsten! [...] Als indessen die Republik ausgerufen wurde, bedeutete das für ihn eine Katastrophe. [...] [D]a die Republik keine greifbare, lebendige Persönlichkeit ist, der man sich angleichen kann, und da die Präsidenten einander rasch folgten, geriet er in die grausamste Verlegenheit, in eine furchtbare Niedergeschlagenheit, weil er sich in seinem Nachahmungsdrang gehemmt sah.“ (Maupassant, 126f).

Was Guy de Maupassant in seiner Novelle „Sonntage eines Pariser Bourgeois“ beschreibt, veranschaulicht nicht nur das Problem, das einige MonarchistInnen im post-revolutionären Frankreich hatten, als sie ihre Identifikationsfigur verloren haben, sondern weist auf eines der Kernprobleme der Demokratie, zumindest der Demokratie, die im Frankreich dieser Zeit versucht wurde einzuführen sowie der Demokratietheorie Leforts, hin. Wenn die Demokratie eine Entkörperlichung und eine Entmystifikation darstellt, wie es Lefort und Gauchet beschrieben haben, wenn, nach der symbolischen wie physischen Hinrichtung des Königs, dessen ehemalige Stelle leer gehalten werden soll und diese Stelle weder mit einer Person noch mit einer Idee aufgefüllt werden darf, dann scheint es nahezu unmöglich, sich mit so einer politischen Herrschaftsform zu identifizieren und diese Staatsform zu akzeptieren. Es ist dies vor allem ein Problem in den Frühzeiten einer Demokratie, wenn der Übergang von einem Regime, das, wie eben z.B. das absolutistische Frankreich, nicht nur eine Identifikationsfigur im Zentrum hatte, die die Einheit der Gesellschaft symbolisieren sollte, sondern noch dazu ein Regime war, das durch eine sehr gezielte Bilderpolitik an der Repräsentation der Gesellschaft und dem Kult rund um den Herrscher gearbeitet hatte, zu einem bilderarmen, nicht repräsentierbaren demokratischen System vollzogen werden soll. Den BürgerInnen wird in der Demokratie kein „Ideal-Ich“ mehr angeboten. (vgl. Lüdemann et al., 254). Maupassant erzählt also von den Problemen, die der Übergang von einem Regime der, wie ich es nennen würde, ‚Überbilderung‘ zu einer Staatsform, die durch ein Vakuum an bildlicher Repräsentation gekennzeichnet zu sein scheint, mit sich bringt. Lefort, der sich

dieser Probleme bewusst war, beschreibt dies folgendermaßen: „Mit der Demokratie beginnt die Erfahrung einer ungreifbaren, unbeherrschbaren Gesellschaft, in der zwar das Volk souverän genannt wird, gewiss, in der es aber auch nie aufhören wird, nach seiner Identität zu fragen, in der diese Identität immer latent bleiben wird.“ (Lefort zitiert nach Lüdemann et al., 254).

Die Französische Revolution war sich dieser Problematik ganz besonders bewusst, und so ist es kein Zufall, dass die Französische Revolution in einem sehr ausgeprägten Maße neben dem physischen Kampf gegen den Absolutismus auch einen symbolischen und, wenn man so will, einen ikonographischen Kampf führte. Ein Herrschaftssystem, das so dermaßen auf bildliche Selbstrepräsentation aufgebaut war wie der französische Absolutismus, musste eben auch auf dieser Ebene zerstört und auch kontrastiert werden. Einerseits wurden also monarchistische Symbole wie Gräber, Kleider, Bilder, Gebäude etc. zerstört und andererseits auch eigene Symbole entwickelt. Die Französische Revolution widersprach in diesem Punkt der Demokratietheorie von Lefort, denn es wurde nicht im Geringsten daran gedacht, die „ursprüngliche Teilung“ der Gesellschaft symbolisch zu repräsentieren, sondern es wurde ganz im Gegenteil mit aller Kraft versucht, diese Teilung der Gesellschaft zu verschleiern und die Einheit der Revolution und damit die Geschlossenheit des Volkes zu konstruieren. Die Französische Revolution war eine „Revolution der Bilder“, die die leer gewordene Stelle des Königs mit vereinheitlichenden Konzepten auffüllte. Sei es das Beschwören des Dritten Standes, der „alles“ ist, oder das Inszenieren der einheitlichen geschlossenen „Nation“ in der Nationalversammlung, dies alles diente nur dazu, nach der Erschütterung der Gesellschaft, nach der Zerstörung des Einheitssymbols, eine neue Einheit, eine „imagined community“ ins Zentrum der Gesellschaft zu setzen. (vgl. Lüdemann et al., 261ff). Dass in der Nationalversammlung nur gleiche BürgerInnen, also nur solche, die, sofern sie im Ancien régime Privilegien hatten, alle Privilegien abgelegt hatten, mitbestimmen durften, sollte die Gleichheit aller BürgerInnen und auch die Einheit der Bevölkerung symbolisieren. (vgl. ebd., 264). Das revolutionäre Frankreich versuchte also nach der Zerstörung der Logik des alten Regimes trotzdem diese Logik der einheitlichen Selbstrepräsentation nachzuahmen, um eben den Repräsentations- und Verkörperungsproblemen einer Demokratie zu entgehen. Gauchet schreibt dazu: „Von daher der Fetisch der Einmütigkeit, der die demokratische Politik in ihrem ersten Stadium charakterisiert; der Wille zur Einheit, der beispielsweise die Französische Revolution heimsucht und sie dazu treibt, Parteien und Fraktionen zu ächten. Von daher auch die unablässige wiederkehrende Zielsetzung einer Ununterschiedenheit von Volk und (seinen) Repräsentanten; oder in einem Wort: der primitive demokratische

Voluntarismus, der in Wirklichkeit relativ bruchlos in die Form der alten politischen Vorstellungen hineinpasst.“ (Gauchet 1990a, 145). Für Gauchet wird also die Demokratie erst dann vollständig eingesetzt, wenn es gelingt, die Teilung der Gesellschaft symbolisch darzustellen, und dies leistete die frühe Französische Revolution noch nicht (vgl. ebd.). Die junge Nation versuchte ihre postrevolutionäre Einheit durch nahezu monarchistische Feste zu betonen, eines der wichtigsten revolutionären Feste war das Föderationsfest vom 14. Juli 1790 (Jahrestag des Sturms auf die Bastille), für das immerhin ein 25 Meter hoher Triumphbogen errichtet wurde, was durchaus an vergangene und noch kommende monarchistische Praktiken erinnert. (vgl. Lüdemann et al., 267ff). Auch in der Konstruktion des Parlaments im geschlossenen Halbkreis, der Einheit symbolisieren sollte, wurde versucht, die Republik mit dem neuen gesellschaftlichen Haupt, eben der Nationalversammlung, an alte Muster anzugleichen. Besonders bezeichnend für diesen Wahn zur Einheit ist, dass die Wahlzettel bei einer geheimen parlamentarischen Abstimmung nach Verkündung der Entscheidung verbrannt wurden, um jeden Hinweis auf Dissens zu vermeiden und die Entscheidungen als geschlossene Entscheidungen präsentieren zu können. (vgl. Manow, 34). Auf eine genauere Betrachtung der Selbstrepräsentation der Parlamente wird dann etwas später eingegangen.

Der Bourgeois bei Maupassant wendet sich schließlich anderen Idolen zu, denen er nacheifern kann, gibt sich also ganz einer modernen Geste hin, wenn er sich die neuen „Ideal-Ichs“ im Sport und anderen vordergründig unpolitischen Bereichen sucht. (vgl. Lüdemann et al., 257). Er scheint die vereinheitlichende Selbstrepräsentation der Französischen Revolution als ungenügend zu empfinden. Doch darf man nicht vergessen, dass die Übernahme der Logik des Ancien régime eine gefährliche Sache ist, und es scheint – zumindest aus Sicht der Anhänger von Leforts Demokratietheorie – diese Taktik der imaginierten, konstruierten und letztlich doch nur vorgespülten Einheitlichkeit zu sein, dieses Füllen des einstigen Platz des Königs durch die „La Nation“, das mit dazu beitrug, dass die Französische Revolution relativ bald totalitaristische Züge annahm. Denn aus Sicht von Lefort und Gauchet muss es eben gelingen, die Spaltung der Gesellschaft symbolisch darzustellen und muss die Leerstelle in der demokratischen Gesellschaft auch tatsächlich leer bleiben. Lüdemann et al. schreiben zu dieser Gefahr der vermeintlich einheitlichen jungen Demokratie nach der Französischen Revolution: „Solange es nicht gelingt, die soziale Spaltung, die Konflikte der Parteien und Interessen selbst auf der politischen Bühne zu repräsentieren, schlägt dabei Inklusion immer wieder in Exklusion, Brüderlichkeit in Verdacht, Unteilbarkeit in Zerstückelung um.“ (Lüdemann et al., 267).

„Nach dem vorherrschenden Selbstverständnis demokratischer Gesellschaften ist mit dem Souveränitäts- und Repräsentationswechsel vom Monarchen auf das Volk und seinem parlamentarischen Abbild ein weitgehender Verzicht auf alles Zeremonielle, Spektakuläre, Theatralische der Herrschaftsrepräsentation, das für das Ancien régime ja so charakteristisch war, verbunden. Der monarchistische Bilderzauber scheint durch demokratische Vernunft und Nüchternheit ersetzt.“ (Manow, 8), schreibt Philip Manow zu Beginn seines Buches „Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation“, ohne sich jedoch dieses „vorherrschenden Selbstverständnisses“ anzuschließen. Manow versucht in diesem Buch verschiedene Repräsentationsmechanismen der modernen demokratischen Gesellschaften nachzuzeichnen, wie z.B. die Architektur und Öffentlichkeit des Parlaments. Manow ist hier bei weitem nicht der einzige Autor, der die Entkörperungs-These von Lefort hinterfragt. Wie ich bereits weiter oben gezeigt habe, mag die Ablehnung Leforts dem politischen Körper gegenüber vielleicht auch an einem verkürzten, nämlich eben den Körper immer nur als einheitlichen Organismus verstehenden, Körperbild liegen. In der Demokratietheorie scheint es weitgehend unbestritten zu sein, dass ein einheitlich verstandener politischer Körper dem Prinzip der Demokratie widerspricht, doch es ist auch unumstritten, dass in Demokratien nach wie vor Körperbilder weiterverwendet werden, zumindest in der einen oder anderen Version. Ulrich Haltern beschreibt diesen Aspekt, wenn er in seinem Buch „Obamas politischer Körper“ schreibt: „Das Denken von moderner Demokratie in Körpermetaphern ist problematisch. [...] Doch Forschungen der neuesten Zeit lassen die Vermutung aufkommen, dass sich der Körper des Politischen auch in modernen Demokratien nicht erledigt hat.“ (Haltern, 36). Lefort und Gauchet betonen beide, dass auch für eine Demokratie Repräsentationsmechanismen notwendig sind, um eben die Spaltung der Gesellschaft symbolisch auf einer „Bühne“ darzustellen, die z.B. eben auch die Sitzaufteilung im Parlament sein kann, die diese Spaltung veranschaulichen soll. (vgl. Lefort/Gauchet, 112). Für Lefort und Gauchet darf und kann aber diese Symbolisierung nicht die Form eines Körpers annehmen, was eben an ihrer Vorstellung des Körpers liegt. Autoren wie Manow verstehen aber das Parlament oder die Verfassung als Verkörperungen der Demokratie. Es soll hiermit auf diesen Unterschied zwischen den verschiedenen Vorstellungen der demokratischen Repräsentation und deren Beziehung zu Körpermetaphern hingewiesen werden, um zu zeigen, dass die folgenden Analysen nicht direkt gegen Leforts Demokratietheorie gerichtet sind, sondern eben nur ein anderes Verständnis von Verkörperungen aufweisen. Denn es ist ersichtlich, dass einerseits die Demokratie

Repräsentationsmechanismen benötigt und andererseits die modernen Demokratien nach wie vor von Körpern und Körpermetaphern durchzogen sind.

Clifford Geertz schrieb einmal: „Thrones may be out of fashion, and pageantry too; but political authority still requires a cultural frame in which to define itself and advance its claims, and so does opposition to it. A world wholly demystified is a world wholly depoliticized.“ (Geertz, 29f). Es ist vielleicht genau dieser Gedanke, der dazu führt, dass die Demokratien dazu tendieren, sich selbst in den verschiedensten Institutionen und Dingen zu repräsentieren, daher wollen wir im Folgenden zwei Repräsentationsmechanismen, nämlich die Verfassung und das Parlament, näher betrachten, um dann auf Unterschiede zwischen der amerikanischen Vorstellung eines body politics und der kontinentalen Vorstellung einzugehen.

## **5.2 Die Verfassung**

Die Rolle der Verfassung, eines besonderen Gesetzestextes und doch auch ‚nur‘ eines Blattes Papier, das in den verschiedensten Demokratien eine so zentrale Stellung einnimmt, ist es durchaus wert, hier kurz diskutiert zu werden. Denn die Verfassung ist so etwas wie der Konsens aller Teile der Gesellschaft, stellt gleichzeitig oft den Gründungsakt eines Gemeinwesens dar, und doch sind Verfassungen und verfassungsähnliche Verträge im Zentrum einer konstanten Auseinandersetzung, man möge hier nur an die andauernden Verhandlungen und Auseinandersetzungen rund um die verschiedensten verfassungsähnlichen EU-Verträge denken. Genau bei diesen Punkten zeigen sich auch schon erste Unterschiede der Demokratiekonzeptionen der USA und Kontinentaleuropas, bzw. hier in Bezug auf die Verfassung vor allem Frankreichs.

In der Französischen Revolution diente die Verfassung, die die Nationalversammlung aufsetzte, wiederum als Versuch, eine Einheit in der jungen Republik zu konstruieren. Dieses Papier wurde auf den leeren Platz des Königs gesetzt, war also inpersoneller Bezugspunkt für alle BürgerInnen und postulierte gleichzeitig die grundlegenden Werte der Französischen Revolution. Der Gesetzestext ersetzte also den König als „höchste Autorität“. (vgl. Lüdemann et al., 241ff). Dieser Versuch, den König durch ein Papier zu ersetzen, das jedoch auch von einem Teil seiner Aura umgeben war, ist ein sehr bedeutsamer Schritt, den Lüdemann et al. folgendermaßen beschreiben: „Von den Denkgewohnheiten moderner Demokratien her lässt sich der enorme Schritt, der darin liegt, den personalen Souverän mit seinen Vollmachten und mit der gesamten Ausstattung seiner auratischen Existenz durch ein, alteuropäisch

gesprochen, herren- und vaterloses Dokument aus Papier zu ersetzen, kaum noch ermessen. An derselben Stelle, an der zuvor das Staatswesen in der Gestalt des Monarchen persönlich und leibhaftig geworden war, manifestierte sich nun die Abstraktion der modernen Staatsidee als reine Schrift. Zum ersten Mal bedeutete dies tatsächlich und mit voller Konsequenz, den Staat und nicht den Herrscher zu denken. Das ging nicht zu, ohne einen Teil des Mysteriums, das den Herrscher umgeben hatte, auf den Verfassungstext zu übertragen.“ (ebd., 248).

Auch wenn es, anders als in Frankreich, in den USA nicht notwendig war, einen Herrscher zu köpfen, um den Verfassungstext an dessen Stelle zu setzen, nimmt auch die amerikanische Verfassung, vor allem in der Funktion der Gründungsurkunde, eine zentrale Stellung ein. Die Verfassung als Gründungsurkunde, und auch die französische Verfassung war die Gründungsurkunde der neu erschaffenen Republik, ist von einem paradoxen Verhältnis zu der gegründeten Nation charakterisiert, ist doch erst mit der Verfassung die Nation gegründet, die sich allerdings zuvor schon konstituieren musste, um diese Verfassung überhaupt zu verabschieden. „Nation und Verfassung bringen sich wechselseitig hervor, und zwar nicht nur in Hinsicht auf ihre Genese – die Nation gibt sich eine Verfassung, umgekehrt definiert die Verfassung überhaupt erst das souveräne Subjekt der Nation –, sondern auch strukturell: Weil nach 1793 der Platz des geköpften Staatsoberhauptes nicht wieder besetzt werden durfte, musste sich die nationale Ordnung um eine körperlose Mitte herum konfigurieren, und in dieser Mitte residierte ihre Gründungsurkunde, ein Text.“ (ebd., 246). Auch die amerikanische Verfassung musste sich „um diese körperlose Mitte herum konfigurieren“, ohne dass in dieser Mitte je ein König gewesen wäre, und doch unterscheidet sich die amerikanische Auffassung von der Verfassung von der französischen.

Abraham Lincolns Vorstellung der Verfassung, die er in verschiedenen Reden während des Bürgerkriegs entwickelte, ist hier von besonderem Interesse, da sie nicht nur die Verfassung als lebendigen verkörperlichten Text auffasst, der mit dem Blut der Vorfahren geschrieben wurde, sondern weil diese spezielle Auffassung, so stellt es zumindest Ulrich Haltern dar, auch in der heutigen amerikanischen Politik aktuell zu sein scheint. Ulrich Haltern zeigt auf, dass Lincolns Verständnis der Verfassung sowie seine „Ehrerbietung gegenüber den Gründervätern“, einer ähnlichen Logik folgt, wie die mystische Aufwertung der französischen Verfassung mit der Aura des Königs. Haltern geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er Lincolns Verhältnis zur Verfassung mit alttestamentarischen Gottesgesetzen vergleicht. Ähnlich dem jüdischen Volk wurde auch das amerikanische erschaffen und mit der Gründungsurkunde verpflichtet, und ebenfalls ähnlich dem israelischen Volk entfernt sich auch das amerikanische – aus der Sicht von Lincoln – immer weiter von den Grundprinzipien

seiner Gründerväter. (vgl. Haltern, 171ff). Lincoln entwirft in seinen Reden eine Art „politisch[e] Religion“ (ebd., 174), betreibt also aktiv eine „Vergöttlichung“ der Gründerväter gleichermaßen wie der Verfassung. Dabei ist für Lincoln evident, dass es zu seiner Zeit ein großes Problem mit der Verfassung war, dass diese von einer Generation verfasst worden ist, die zu großen Teilen bereits tot war, was für die neuen Generationen also die Frage nach der Legitimität der nicht selbst verfassten Verfassung aufwarf, eine Frage, die als das Problem der „toten Hand“ diskutiert wird. (vgl. ebd., 179f). Lincoln entwirft eine eigenartige und doch nicht unbekannt Lösung dieses Problems, indem er ganz in kantorowiczscher Manier die Gründerväter verdoppelt. „Man bestreitet, dass die Hand, die aus der Vergangenheit die Lebenden führt, ‚tot‘ ist. Die Gründerväter mögen gestorben sein, doch sind sie ‚eigentlich‘ unsterblich. Ihre Unvergänglichkeit hat zur Folge, dass sie zugleich nicht mehr unter uns und doch weiterhin gegenwärtig sind. Sie verdoppeln sich gewissermaßen: Während ihre natürlichen Körper von uns gegangen und der grausamen ‚stillen Artillerie der Zeit‘ zum Opfer gefallen sind, sind ihre idealen Körper weiterhin unter uns.“ (ebd., 181). Diese idealisierten Körper der Gründerväter finden sich in der Verfassung wieder, und die neuen Generationen bilden den in der Verfassung gegründeten Volkssouverän, „We the people“. Das Revolutionäre in Lincolns Konstruktion ist nun, dass es nicht mehr um eine Verklärung der Gründerväter geht, sondern um die Konstruktion eines Volkssouveräns, dem die lebenden Generationen gleichermaßen wie die vergangenen und die zukünftigen angehören. Von Kantorowicz wissen wir, dass die Verdoppelung nur den König treffen konnte, auf Grund seiner besonderen Funktion in der Gesellschaft. In einer Demokratie, wie sie Lincoln auffasst, verdoppelt sich jeder Bürger und jede Bürgerin, insofern sie Teil des Volkssouveräns sind, der ein Subjekt, ein Körper ist, der ganz wie der „body politic“ eben unsterblich ist. „Wer am Souverän teilhat, partizipiert auch an seinen Eigenschaften. Obwohl der individuelle Körper, seine Zeit und sein Vermögen endlich sind, erhält der Bürger dadurch, dass er Teil eines größeren Ganzen ist, Vergangenheit und Zukunft, die über ihn selbst weit hinausreichen.“ (ebd., 187). Das Recht, die Verfassung ist für Lincoln nun genau der Ort, an dem sich diese verschiedenen Generationen treffen, überschneiden. Dem Recht gehorsam zu sein, ist für Lincoln also auch das Bekenntnis zu einer gemeinsamen Identität, einer Einheit des Volkes. „Das mythische Konstrukt, das sich daraus ergibt, ist eine gemeinsame Identität: ein Volk, das als Einheit die Grenzen der Zeit, die dem individuellen Körper gesetzt sind, überschreitet.“ (ebd., 191). Die früheren Generationen haben diese Nation gegründet, die jungen Generationen müssen diese Nation erhalten, für diese Nation kämpfen und notfalls sich auch für diese Nation opfern, so konstruiert Lincoln den Volkssouverän und versucht dadurch die

Motivation seiner Bürgerkriegstruppen zu stärken, denn sie kämpften für das „Blut der Väter“, das das Recht und die Verfassung sowie die Nation begründete. (vgl. ebd., 198f). Diese sehr martialische Auffassung von Recht soll das Opfer, das viele der Soldaten während des Bürgerkriegs dargebracht hatten, rechtfertigen, indem das Blut der Generationen, das Opfern der Körper, den Volkssouverän stärkt. Die Ähnlichkeiten zu alttestamentarischen Opfervorstellungen können in Lincolns Sakralisierung des Rechts recht klar erkannt werden. Geschichte wird hier bei Lincoln auf zweierlei Art mit dem Körper verbunden: „Zum einen sind die Körper ein historischer Text. Zum anderen sind die Körper selbst der Ort geschichtlicher Erfahrung. Der Körper als Text spricht vom Körper, der gelitten hat, um einer Idee des Politischen zur Wirklichkeit zu verhelfen. Im vernarbten Körper schreibt die Geschichte ihren eigenen Text.“ (ebd., 200f).

Wir können also auch zu Beginn der amerikanischen Demokratie, einer Demokratie, die keinen absoluten König ersetzen musste, dieses „erste Stadium der Demokratie“ sehen, von dem Gauchet spricht. Auch in Amerika wurde zuerst unter unglaublicher Anstrengung versucht, eine Einheit der Gesellschaft zu konstruieren, interessanterweise wurde diese Einheit sogar mitten im Bürgerkrieg beschworen, obwohl gerade in dieser Zeit die Teilung der Gesellschaft sehr offensichtlich war. Grundsätzlich würde die heutige Form der Demokratie in den USA schon eher in Leforts Demokratietheorie passen, denn die „ursprüngliche Teilung“ wird doch sehr deutlich im Zwei-Parteiensystem auf symbolischer Ebene gezeigt. Umso interessanter erscheint es dann, wenn Haltern in zahlreichen Reden Obamas, während seines Wahlkampfes zur ersten Präsidentschaftskandidatur, nachweist, dass Obama ganz bewusst Begriffe und Motive von Lincoln übernimmt. Obama tat dies natürlich nicht zufällig, sondern entwickelte sehr gezielt über verschiedenste Reden hinweg Lincolns Vorstellung des Opfers und des Volkssouveräns. Obama versuchte in seinem Wahlkampf, der abermals tiefe ideologische Gräben in der amerikanischen Gesellschaft aufzeigte, auf die Einheit des amerikanischen Volkes und die Notwendigkeit einer Opferung für diese Nation hinzuweisen. Auch er entwickelte eine Art „politische Religion“, die die Zentralität des Körpers für das politische Gemeinwesen betont. (vgl. ebd., 203ff). Auf Obama und die Rolle seines politischen Körpers für die amerikanische Demokratie soll später noch näher eingegangen werden.

### 5.3 Das Parlament

Wie oben bereits beschrieben, wurde die Demokratie, besonders am Beginn, von vielen nicht akzeptiert, und ihr wird bis heute die Möglichkeit der Repräsentation abgesprochen. Mit der Köpfung des Königs sei es zu einer kopflosen Regierung gekommen, die nicht nur keine Identifikation für die BürgerInnen bieten könne, sondern auch, wie ein kopfloser Körper es vermeintlich tut, orientierungslos sei. Diese neue Regierungsform sei sowohl unrepräsentierbar als auch unfähig zu regieren, waren nur einige der zahlreichen Kritiken an der Demokratie, die teilweise auch heute noch vorgebracht werden. (vgl. Manow, 115).<sup>7</sup>

Im vorigen Kapitel habe ich jedoch bereits gezeigt, wie vor allem in den Frühstadien der Demokratie, aber auch teilweise heute wieder, in einer Zeit, die oft als Krise der Demokratie bezeichnet wird, die Verfassung als Identifikationspapier für die Einheit der Bevölkerung imaginiert wurde. Nun möchte ich auf das Parlament eingehen, das zumindest ansatzweise, ebenfalls als Verkörperung der demokratischen Herrschaftsstruktur gesehen werden kann. Von seiner Architektur, über den Anspruch der Öffentlichkeit bis zu der Tatsache, dass das Parlament eigentlich die Bevölkerungsstruktur repräsentieren sollte, stellt diese symbolträchtige Institution den Kern demokratischer Repräsentationsmechanismen dar. Einerseits konnte das Parlament, wie in der Französischen Revolution, die Einheit der Gesellschaft symbolisieren, andererseits kann es aber auch durch die Sitzordnung die Spaltung der Gesellschaft symbolisieren, wie es Lefort und Gauchet beschreiben (vgl. Lefort/Gauchet, 112). Das Parlament stellt also eine Verkörperung, eine Repräsentation der Bevölkerung dar, und Philip Manow geht in seiner Analyse noch weiter, indem er in dem Parlament sogar eine kantorowiczsche Verdoppelung des politischen Körpers sieht. „Die Vorstellung vom politischen Körper wechselte also mit der Revolution ihren Referenzpunkt. Nicht mehr der König und seine zwei Körper waren das zentrale Herrschaftsphantasma, der neue politische Doppelkörper bestand vielmehr aus Volk und parlamentarischer Volksrepräsentation. Der königliche Doppelkörper wurde abgelöst durch den ‚großen Körper der Bürger und die Abgeordnetenversammlung, den Doppelkörper moderner politischer Repräsentation‘ (Baecque)“ (Manow, 65).

---

<sup>7</sup> Die Diskussion rund um die Vorstellung, die Demokratie sei eine Regierung ohne Kopf, führte sogar zu zwei unterschiedlichen Thesen die Köpfung betreffend. Während die republikanische These den Körper als Kreislauf verstand, der nur im Ganzen überleben kann, der also zum Zeitpunkt der Köpfung sofort tot ist, behauptete die royalistische These, dass im Haupt alle Lebenskräfte vereint seien, der Kopf also noch kurze Zeit weiterleben könnte, auch wenn er vom Körper abgetrennt wurde. Hinter dieser Auseinandersetzung standen klar politische Motive und Vorstellungen von der Gesellschaft (König als Haupt, ganze Gesellschaft ein gleichberechtigter Kreislauf). Immerhin führte diese Auseinandersetzung dazu, dass bei der Enthauptung von Ludwig XVI. eine kleine Sperrzone zur Guillotine errichtet wurde, um zu verhindern, dass jemand es merken würde, sollte der abgetrennte Königskopf doch zu reden beginnen. Mehr dazu vgl. Manow S. 97ff.

Wenn wir uns dem Parlament als Repräsentationsform der Demokratie, als Verkörperung der Bevölkerung, zuwenden, dann ist wohl eine der ersten wichtigen Fragen, die nach der Sitzordnung und damit nach der Innenarchitektur des Parlaments. Zunächst fällt auf, dass zahlreiche Konkordanzdemokratien zur Halbkreisform neigen, während Konkurrenzdemokratien zu einer Sitzordnung, in der sich Regierung und Opposition gegenüber sitzen, tendieren. (vgl. ebd., 16). Diese verkürzte Analyse ist jedoch nicht zutreffend, gibt es doch zahlreiche Zwischenformen und Ausnahmen dieser banalen Regel. Man muss sich bewusst werden, dass es viele verschiedene Gründe gibt, warum die Sitzordnung in einem bestimmten Land so ist, wie sie ist. Sei es der Einfluss der britischen Sitzordnungen auf zahlreiche Parlamente ehemaliger Kolonien, egal, welche Wahl- und Parteiensysteme diese haben, oder seien es andere historische Gegebenheiten, es ist jedenfalls unmöglich, eine allgemeingültige Regel der parlamentarischen Sitzordnungen zu verfassen. Doch trotz der regionalen Unterschiede<sup>8</sup> kann viel aus den Sitzordnungen herausgelesen werden, sie sind also keinesfalls arbiträr entstanden. Manow sieht in der Form der Sitzordnung sogar eine Art Relikt der vordemokratischen Zeit und formuliert als zentrale These, „dass sich gerade in der parlamentarischen Sitzordnung das ‚Nachleben‘ einer politischen Theorie und Theologie manifestiert, deren zentrales Element die Vorstellung vom (heiligen) politischen Körper (*body politic*) darstellt.“ (ebd., 19).

Diese gewagte These lässt sich vor allem an der Nationalversammlung der Französischen Revolution zeigen, so Manow, denn, und dies habe ich nun schon öfters an verschiedenen Punkten dargelegt, die Wahl des Halbkreises als Sitzordnung war hier weder eine zufällige Wahl noch wegen der guten Akustik antiker Theater so gewählt, sondern vor allem, um die Einheit der BürgerInnen zu symbolisieren. Es durften sich auch keine Fraktionen zusammensetzen, sondern die Plätze wurden verlost. (ebd., 33f). Die Fixierung der Französischen Revolution auf das Vermitteln von Einheit bewirkte also die Wahl der Sitzordnung. Während das britische Parlament mit Absicht nicht umgebaut wurde, obwohl es sogar zu wenige Plätze für alle Abgeordneten bietet, wurde das französische Parlament sehr bewusst groß und umfassend konstruiert. Das französische Parlament sollte nicht nur den Abgeordneten genug Platz bieten, sondern auch für eine riesige Menge an ZuschauerInnen, denn schließlich ging es in diesem Parlament von Beginn an um höchste Transparenz. Die Sitzungen waren öffentlich zugänglich und wurden auch protokolliert, so dass jeder und jede rein theoretisch die Chance hätte, sich über die Debatten im Parlament zu informieren. Im britischen Parlament hingegen wurde sehr lange ‚geheim‘ debattiert, denn es durften weder

---

<sup>8</sup> Für eine genauere Auflistung der unterschiedlichen Sitzordnungen und deren Zusammenhänge siehe Manow, 20ff.

Sitzungsmitschriften veröffentlicht werden noch ZuschauerInnen den Debatten beiwohnen. Während in Frankreich von Beginn an verschiedenste Reden sofort publiziert und unter dem Volk verteilt wurden, wurde im britischen Parlament überhaupt erst 1878 ein eigener Stenograph angestellt. Während in England darüber diskutiert wurde, dass sich der Debattenstil unvorteilhaft verändern könnte, also populistischer werden könnte, wenn die Debatten über Fernsehen und Radio öffentlich verfolgt werden könnten, was dazu führte, dass in England erst 1989 Fernsehübertragungen zugelassen wurden, war das französische Parlament von Beginn an darauf ausgerichtet, dass die Reden öffentlich verfolgt und diskutiert werden konnten. In Frankreich wurden die Debatten also immer schon für die Öffentlichkeit gehalten. (vgl. ebd., 77ff). Das Parlament und seine Sitzordnung sowie seine Öffentlichkeit zeigen, zumindest für Manow, dass trotz der Unterschiede der Parlamentsstrukturen dem Parlament als Institution der Gedanke zugrunde liegt, dass das Parlament die Verkörperung der Demokratie ist, der Ort, an dem die Teilung der Gesellschaft symbolisiert ist und der Ort, der dadurch gleichzeitig die Gesellschaft als Einheit repräsentiert. „Die Zerstörung des Königskörpers erforderte die Erschaffung eines künstlichen Ersatzes. Es ist nun das Parlament als nationale Volksvertretung, die als ‚Artificial Man‘ (Hobbes) dem Tode des Monarchen seinen Schrecken nimmt. Oder anders formuliert: Erst die Selbsteinsetzung des revolutionären Parlaments als kunstvolle Herrschernachbildung macht die Hinrichtung des Königs möglich – und notwendig. Erst mit der Postulierung der parlamentarischen Unverletzlichkeit [...] rückte die Verletzlichkeit des Königskörpers in den Bereich des Denkbaren. Das Parlament als Herrschaftseffigie wird zum temporären Statthalter der neuen politischen Souveränitätsperson: des Volkes. Das Volk, und nicht mehr der König, ist nun der legitimierende Referenzpunkt dieser politischen Puppe.“ (ebd., 102f). Dieser These folgend, kann also das Parlament als Imitation des Königskörpers gesehen werden. Dieser „Artificial Man“, diese „kunstvolle Herrschaftsnachbildung“, dieses Parlament als politische Puppe, ist für Manow also der zentrale Körper der Demokratie, und es ist, ganz im Sinne Leforts, kein konstanter Körper, es ist ein sich ständig verändernder Körper. Denn genauso künstlich wie diese Puppe erschaffen wird, so künstlich wird sie auch regelmäßig geköpft und zerstört, ein „Artificial Death“ des Parlaments durch das Ende einer Regierungsperiode. Für Manow, der sich hier abermals auf verschiedene TheoretikerInnen beruft, ist die Guillotine das Zeichen des politischen Wechsels, nur dass die demokratische Guillotine, zumindest theoretisch, in Form einer regelmäßigen Wahl, institutionalisiert wurde. (vgl. ebd., 105). Das Parlament stellt also nur einen temporären künstlichen Körper dar, der sich an die Stelle des Königs setzt, nur um regelmäßig wieder geköpft zu werden, denn dieser

künstliche Körper muss sich immer wieder neu konstituieren, so zumindest in der Theorie, denn in der Praxis müssen wir feststellen, dass sich trotz einer institutionalisierten Köpfung und Erneuerung des parlamentarischen Körpers, doch immer wieder annähernd gleiche Körper zusammensetzen. Es erscheint mir gefährlich, diese Erneuerung des politischen Körpers als „reinigend“ zu bezeichnen, wie es Manow tut (vgl. ebd.), doch die Notwendigkeit einer ständigen Erneuerung und Veränderung, eines fluiden politischen Körpers kann man aus demokratiethoretischer Sicht nicht leugnen. Die mangelnde Erneuerungskraft heutiger Demokratien sowie andere kritische Tendenzen, die ich später näher ausführen werde, scheint Manow nicht zu sehen, wenn er, verschiedene TheoretikerInnen paraphrasierend schreibt: „Heute wirken Wahlen als revolutionäres Fallbeil. Die Urne führt die furchterregende Macht der Mehrheit vor Augen, sie wird zum Korb, in dem der abgetrennte Kopf des demokratischen Körpers landet.“ (ebd., 107). Diese Vorstellung der Wahl als beinahe „heilige[s] Moment“ (Canetti, 222) konnten wir auch schon bei Lefort und Gauchet sehen, es wird jedoch in den folgenden Kapiteln zu fragen sein, ob in postdemokratischen Verhältnissen die Wahl diese so zentrale Funktion noch zu erfüllen vermag. Zunächst werde ich jedoch noch auf die Unterschiede kontinentaleuropäischer und US-amerikanischer Demokratien eingehen.

## 6 We and the People

---

Als am 24. Juli 2008 die „Obama-mania“ in Deutschland ihren vorläufigen Höhepunkt fand, und rund 200.000 Menschen den Weg zur Berliner Siegessäule angetreten hatten, um einem amerikanischen Präsidentschaftskandidaten mitten im Wahlkampf zuzujubeln, wie kaum jemals einem gewählten Präsidenten zugejubelt wurde, konnte man den Eindruck gewinnen, die Wahl zum amerikanischen Präsidenten würde in Deutschland stattfinden. Selten zuvor nahm die ganze Welt so viel, teilweise emotionalen, Anteil an einer amerikanischen Wahl wie in diesem Jahr. Obama war omnipräsent, von T-Shirts über Plakate und Buttons, ganz Europa rüstete für einen Wahlkampf auf, zu einer Wahl, die gar nicht in Europa stattfand. Barack Obama hatte einen Musterwahlkampf geführt, eine Kampagne, die ihn vom – zumindest in Europa – relativ Unbekannten zum ersten schwarzen US-Präsidenten geführt hatte, eine Kampagne, die ihm weltweit eine so starke Popularität brachte, dass man meinen könnte, es würde tatsächlich um die Wahl eines „Weltpräsidenten“ gehen. Obama verkörperte für zahlreiche Menschen weltweit das, was auch die relativ allgemein formulierten Schlagwörter seiner Kampagne waren, Obama verkörperte „hope“ und „change“. In Zeiten, in denen permanent von der „Krise der Demokratie“ gesprochen wird, schien Obama für einige Menschen zumindest für kurze Zeit die Hoffnung auf eine funktionierende Demokratie, die Hoffnung auf einen neuen, veränderten PolitikerInnentypus, ja die Hoffnung auf eine Veränderung der Demokratie zu symbolisieren.<sup>9</sup>

Es scheint eine allgemeine Unzufriedenheit nicht nur mit den europäischen PolitikerInnen zu herrschen. Sie gelten vielfach, vor allem zur Zeit in österreichischen und deutschen Diskussionen, als korrupt, unfähig und weder vertrauenswürdig noch sympathisch. Da passt es nur ins allgemeine Bild, wenn sogar der Chef einer wichtigen österreichischen Bank, also ein Vertreter einer Berufsgruppe, die sich in Zeiten der Krise nicht eben allgemeiner Beliebtheit erfreut, die PolitikerInnen als „zu blöd und zu feig“ beschimpfen kann und auch noch Rückendeckung von zahlreichen namhaften ÖsterreicherInnen bekam.<sup>10</sup> Für kurze Zeit nun, im Wahlkampf des Jahres 2008, war es auch den mit ihren PolitikerInnen so unzufriedenen EuropäerInnen möglich, wieder an einen neuen PolitikerInnentypus zu

---

<sup>9</sup> Über die Beweggründe der zahlreichen BesucherInnen des Berlinauftritts von Obama sowie über Ulrich Halterns persönliche Erlebnisse an diesem Tag vgl. Haltern 477ff.

<sup>10</sup> Vgl. <http://derstandard.at/1304551930329/Treichl-Unsere-Politiker-sind-zu-bloed-und-zu-feig> (zuletzt 3.10.2011).

glauben, man könnte fast geneigt sein, einen allgemeinen Neid zu unterstellen, einen Neid darauf, dass die USA einen so charismatischen Präsidentschaftskandidaten haben, während die ‚eigenen‘ PolitikerInnen jegliches Charisma vermissen lassen. Die Euphorie rund um Obama gipfelte schließlich noch in der Vergabe des Friedensnobelpreises an ihn, obwohl er seine Präsidentschaft gerade erst angetreten hatte, und weder zu jenem Zeitpunkt noch bis heute Wesentliches getan hat, das diese Vergabe rechtfertigen würde.<sup>11</sup> Auch wenn diese Euphorie großteils schon längst wieder abgeklungen ist und der Ernüchterung Platz gemacht hat, scheint sich doch eines gezeigt zu haben; die zahlreichen EuropäerInnen, die Obama zugejubelt hatten, wollten einen neuen PolitikerInnentypus, eine neue Form der Demokratie, sie wollten aus dem Ausbrechen, was gerne Postdemokratie genannt wird, und jubelten doch einem Kandidaten zu, dessen Kampagne, eine Bilderbuchkampagne für postdemokratische Wahlkämpfe war.

Gerne wird von den dramatischen Unterschieden des Demokratie- und Staatsverständnisses zwischen Europa und den USA gesprochen und doch scheint die starke Teilnahme Europas an dem US-amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf zu zeigen, dass die Systeme ähnlicher geworden sind. Es ist meine These, dass sich die USA und Europa in ihrem traditionell sehr unterschiedlichen Demokratieverständnis immer mehr angleichen und immer ähnlichere Strukturen aufweisen, die man gemeinhin unter dem Begriff der „Postdemokratie“ fassen kann. Doch um die Angleichungen zu erkennen, müssen wir uns zuerst den (historischen) Unterschieden widmen.

Marcel Gauchet ist in seinem Text „Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften“ davon überzeugt, dass sich „aus der amerikanischen ‚Ausgangslage‘ eindeutig eine ganz andere Gesellschaft entwickelt hat“ (Gauchet 1990a, 200) als in Europa, und besonders anders als die in Frankreich. Gauchet versteht hier unter „Ausgangslage“ vor allem die Entstehungsbedingungen der Demokratien. Denn während, wie bereits ausgeführt, Frankreich den König köpfen musste, um eine demokratische Veränderung überhaupt erst möglich zu machen, musste in Amerika kein König und kein Tyrann beseitigt werden, stattdessen wurde die Demokratie hier durch einen Gründungsakt eingeführt. Die amerikanische Gesellschaft begann als solche erst überhaupt mit der Einführung der Demokratie, kannte keine Zeit davor, zumindest nicht als Gemeinschaft, was natürlich ein anderes Verständnis von Demokratie hervorruft, als wenn diese durch einen blutigen Kampf gegen einen Herrscher errungen werden muss. „Daher rührt also das Privileg der Vereinigten

---

<sup>11</sup> Vgl. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,654242,00.html> (zuletzt 3.10.2011).

Staaten, wenn es darum geht, das wahre Gesicht der Demokratie zum Vorschein zu bringen, *das Privileg des Anfangs*. Während die Volkssouveränität in Europa erst die alte Ordnung stürzen musste, um sich selbst zu errichten, und die Nachwehen dieses erbarmungslosen Kampfes immer noch Landkarten durcheinanderbringen und die Gemüter verwirren, hat sich die Demokratie in den Vereinigten Staaten etabliert, ohne ein jahrhundertlang verwurzelt, aristokratisches Herrschaftssystem von Grund auf zerstören zu müssen. „Der große Vorteil der Amerikaner besteht darin, dass sie die Demokratie erlangen, ohne demokratische Revolutionen durchmachen zu müssen, und dass sie als Gleiche geboren sind, statt es erst zu werden.“ (ebd., 132f).

Der Unterschied des amerikanischen Demokratieverständnisses gründet also wesentlich im Gründungsakt der amerikanischen Gemeinschaft, der gleichzeitig auch der Gründungsakt der amerikanischen Demokratie war. Während in Europa eine bereits vor langem gegründete Gemeinschaft durch einen Gewaltakt und einen langen physischen wie symbolischen Kampf, die Idee der Gleichheit schrittweise erringen musste, wurde die amerikanische Gemeinschaft auf eben jener Idee der Gleichheit gegründet. In diesem simplen und doch sehr zentralen Unterschied liegt im Wesentlichen der Grund, warum diese beiden Demokratien ein anderes Verhältnis zum politischen Körper haben. Interessant ist, dass, trotz der sehr unterschiedlichen Entstehung der demokratischen Gesellschaften, in beiden Gemeinschaften die Verkörperung der Einheit eine so zentrale Rolle spielte, wenn auch natürlich aus unterschiedlichen Notwendigkeiten heraus. Während in Frankreich der absolutistische König durch eine einheitliche Nation ersetzt werden musste, musste in den USA die Einheit nicht nur symbolisiert sondern tatsächlich erst hergestellt werden, gründet sich die amerikanische Gemeinschaft doch schließlich durch den Zusammenschluss der Kolonien. Dieser mythische Gründungsakt der Vereinigten Staaten von Amerika dient bis heute als Symbol der Einheit, als ein Ursprung der ständig erneuert werden muss, ein Pakt, der stets aufs Neue besiegelt werden muss. Benjamin Franklin entwarf 1754 das erste politische „Cartoon“ der USA (vgl. Herzogenrath, 7), eine Zeichnung, die die Anrufung der Einheit verdeutlicht. Die politische Situation in Nordamerika vor dem Zusammenschluss der Kolonien war eine instabile und für viele galt der Zusammenschluss als der einzig mögliche Weg. Bernd Herzogenrath vergleicht in seinem Buch „An American Body|Politic. A Deleuzian Approach“ diese instabile Situation der damaligen Zeit mit dem Naturzustand wie ihn Thomas Hobbes im „Leviathan“ beschreibt. Nur ein Vertrag, eine Gründungsurkunde, kann die Kolonien retten. Während bei Hobbes der Vertragsabschluss zu einem einheitlichen „artificial man“ führt, der mit der alttestamentarischen Seeschlange Leviathan benannt wird, ist für Franklin in seinem Cartoon

eine andere Schlange, nämlich die in Nordamerika verbreitete „Rattlesnake“ das passende Symbol der Vereinigung. Diese Klapperschlange besteht aus sieben Teilen, die für die sieben damaligen Kolonien stehen, und doch eine ganze Schlange bilden, die nur als Einheit überleben kann. Unter dem Bild prangt der martialische Spruch „Join or Die“, der auf die absolute Notwendigkeit des Zusammenschlusses verweisen soll. Das erste Motto der USA lautete also „e pluribus unum – out of many, one“. (vgl. ebd., 7f). Doch Franklins politische Strategie unterscheidet sich wesentlich von den Überlegungen, die Hobbes anstellte, so fasst Franklin die USA als natürliche Einheit auf. Die Einheit war der Naturzustand, und diese Einheit wurde zwar getrennt, nun gilt es allerdings diese Einheit wieder zu gründen. Anders als bei Hobbes, bei dem die Einheit aus einer anarchischen Grundsituation geschaffen werden muss, ist die Einheit der USA aus Sicht von Franklin eine ursprüngliche, die es stets zu erneuern gilt. Diese Vorstellung der ursprünglichen, natürlichen Einheit ist bis heute prägend für das Selbstverständnis der US-amerikanischen Gemeinschaft. Herzogenrath schreibt hierzu:

„Franklin's snake woodcut, however, confronts us with a different scenario, which in its political rethoric is all the more powerful: here, not only are the colonies *not* seen as artificial (as in Hobbes's 'Artificial man'), but as a 'natural body', an organism. In contrast to Hobbes, who showed the Body|Politic as a composite body, finding its unity in the act of representation (in 'artifice'), Franklin also reverses the temporality: the image of the snake points to a unity that was there at the beginning, has been dismembered, and has to be subsequently reunited. Rather than reaching unity as an *effect*, Franclins drawing shows unity as a phantasmatic *starting point* to be reestablished – wholeness and unity are here regarded as the *natural* state of being, envisioned as a mythical origin to which America must return, if it wants to survive.“ (ebd., 9f).

Dieser konstruierte „starting point“, dieser Ursprungsmythos ist es auch, den Lincoln in seinen Reden ausführt, diese ursprüngliche Einheit, die in der Verfassung verkörpert ist, in der das Blut der Gründerväter wie auch das Blut aller BürgerInnen fließt. Dieser einheitliche, mythische Organismus ist es also, den Obama in seiner Kampagne angesprochen hat, er versuchte die USA wieder an die Einigung ihrer Gründung zu erinnern, an den einheitlichen organischen Körper, den er repräsentieren wollte, und damit stellte sich Obama ganz bewusst in eine Tradition mit Franklin und Lincoln. (vgl. Haltern, 108ff). Diese ursprüngliche Einheit ist natürlich eine konstruierte, die dazu diente und auch nach wie vor dient, die amerikanische Bevölkerung auf ein Gemeinsames zu identifizieren. (vgl. Herzogenrath, 10). Die Verfassung, als Gründungsakt, übernimmt in den USA die Rolle des Königs, doch anders als in Frankreich wird diese Stelle nicht so gut es geht leer gehalten, im Mythos der USA ist weniger Platz für eine Vorstellung einer ursprünglichen Teilung der Gesellschaft, die symbolisiert werden muss, wie es Lefort theoretisiert, in den USA wird die Gesellschaft grundsätzlich als Einheit

gesehen, und doch wird die Trennung im Parlament, im ständigen Wahlkampf zwischen den beiden Parteien und sogar in der Medienlandschaft symbolisiert. Vielleicht liegt hier also der entscheidende Unterschied der beiden Systeme, auch wenn eine Trennung symbolisiert wird, ist diese Trennung der Gesellschaft niemals eine grundsätzliche, denn am Beginn stand immer die Einheit. In Europa scheint hier eher das Hobbsche Modell vorzuherrschen, wo wir von einer grundsätzlichen Trennung ausgehen, die nun auf der symbolischen Ebene repräsentiert wird. Diesen Gegensatz erkennt auch Gauchet, denn in Europa gab es vor der Revolution einen „gewaltigen Unterschied zwischen den persönlichen Statuspositionen“, die die Monarchie institutionalisierte, die Menschen waren eben nicht alle gleich, sondern mussten sich diese allgemeine Gleichheit erst erkämpfen. „Von daher die mühsame Vorbereitungszeit, die verlängerte revolutionäre Instabilität und die wiederholten Brüche, die unsere Gesellschaften gebraucht haben, um ihr relativ demokratisches Gleichgewicht zu finden.“ (Gauchet 1990a, 201). In den USA war dies selbstverständlich anders, denn, zumindest in der Darstellung von Gauchet, baute die amerikanische Gesellschaft auf einer grundlegenden Gleichheit auf, da hier eben kein König geköpft werden musste. „Die amerikanische Gesellschaft hingegen, die von Anfang an im wesentlichen auf einer wirklich egalitären Grundlage errichtet wurde, musste nicht unvermeidlich durch den offenen Gegensatz zwischen den vollwertigen Bürgern und den Bürgern zweiter Klasse hindurch, um die Gleichheit in die Ordnung der Tatsachen zu überführen.“ (ebd.).

Aus den unterschiedlichen „Ausgangssituationen“ entwickelten sich eben auch unterschiedliche Vorstellungen von Demokratie und Gemeinschaft. Während die Französische Revolution versuchte, die Gesellschaft zu entkörperlichen und zu entmystifizieren, wurde die Einheitlichkeit der USA als natürlicher Organismus begriffen und die Gründung mystifiziert. In Europa gab es zwei wesentliche geschichtliche Wendepunkte, die das Loslösen vom Körpermodell notwendig erscheinen ließen, nämlich eben die Französische Revolution und der Zweite Weltkrieg. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Scheitern des Dritten Reichs war die Rede vom „Volkskörper“ verpönt und jede Organismus-Metapher für den Staat verunmöglicht. Es kam zu einer Abwendung vom Körperbegriff hin zu einer Verkündung allgemeiner Menschenrechte, die die Gräueltaten des Dritten Reiches in Zukunft verhindern sollten. (vgl. Haltern, 79). Während in Amerika der *body politic* ungebrochen weiterhin als „*corpus mysticum*“ gedacht wurde, für den auch ein Opfer erbracht werden muss, wendete sich Europa dem Diskurs und der Diskussion zu. In den USA von Lincoln bis zu Obama wird das Opfer als „*sacrifice*“ verstanden, das notwendig ist, um die Einheit Amerikas aufrechtzuerhalten, während vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg

das Opfer im europäischen Kontext als „victim“ verstanden wird, das mit allen Mitteln der Politik vermieden werden muss. (vgl. ebd., 80). Die amerikanische Politikvorstellung bewegt sich eben nicht nur im Bereich der Rhetorik, sondern fußt noch viel mehr auf einer politischen Mystik. (vgl. ebd., 95). Ulrich Haltern betont daher in seinem Buch, dass Obama, ganz in der Tradition des amerikanischen Politikverständnisses, „Loyalität“ mit dem „Opfer“ an die Gesellschaft verbindet, eine politische Argumentation, wie sie in Europa selten zu finden ist. (vgl. ebd., 115). Deutschland hingegen, so schreibt Haltern, „fokussierte nach dem Krieg nicht länger auf den Körper des Volkssouveräns, sondern auf seine Stimme. [...] Diskurs, Diskussion, Rede, Wort und Text besetzen nun die unzulänglich gewordene Stelle des mystischen Kollektivkörpers; das Politische wurde als Gespräch neu gedacht.“ (ebd., 79).

In der Untersuchung der Unterschiede der amerikanischen und der europäischen Politikvorstellungen gelangt Ulrich Haltern schließlich zu einer sehr interessanten These, die besagt, dass die amerikanische Demokratie- und Politikvorstellung niemals eine Reformation durchgemacht hat, sie zeichnet sich durch einen Mangel an Säkularisierung aus, in dem Sinne, dass das amerikanische Politikverständnis nie von einer politischen Theologie „befreit“ oder eben säkularisiert wurde, daher immer noch der katholischen Vorstellung verhaftet ist, die von dem „corpus mysticum“ geprägt ist. Europa hat mit der Französischen Revolution eine erste Säkularisierungswelle durchgemacht und die Politik entmystifiziert und spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg hat Europa sich endgültig reformiert, meint zumindest Haltern. (vgl. ebd., 426ff). Wenn Kantorowitz gezeigt hat, dass die Vorstellungen vom Körper beziehungsweise von den Körpern des Königs eine theologische, eine katholische Vorstellung ist, so kann man durchaus die Französische Revolution und das Lossagen von dieser Logik als Reformation bezeichnen, wenn auch eine ‚protestantische Politikvorstellung‘, von der Haltern ausgeht, in meinen Augen keine Säkularisierung darstellt. Haltern formuliert also die These, „dass die amerikanische Imagination des politischen Körpers in der Tradition der katholischen Imagination von Kirche steht, während die deutsche und europäische Imagination des politischen Körpers eine Reformation durchlaufen hat und daher mit protestantischer Imagination von Kirche vergleichbar ist.“ (ebd., 422). Der amerikanische politische Körper ist also im Wesentlichen mystisch und verdoppelt jede/n BürgerIn in eine materielle, natürliche und eine historisch verkörperte Präsenz. (vgl. ebd., 123).

Diese Vorstellung des amerikanischen politischen Körpers als eine katholische Vorstellung ähnelt auch Herzogenraths historischer Analyse der amerikanischen Geschichte. In seinem Buch versucht er dem, wie er es nennt, „American Body|Politic“ auf den Grund zu gehen, wobei seine bestimmte Schreibweise des „body politics“ die herkömmliche Dimension dieses

Begriffes erweitern soll. Herzogenrath will mit dem „Body|Politic“ die „oscillation between the ‘real’, material body, and the social ‘body politic’ in American culture“ benennen und untersuchen. (Herzogenrath, 1). Denn er interessiert sich dafür, wie die Beziehung zwischen dem Körper des Individuums und dem sozialen Gemeinschaftskörper beschaffen ist und ob sie über rein metaphorische Gemeinsamkeiten hinausgeht. (vgl. ebd.). Hierzu widmet er sich in seiner Studie auch der Körperkonzeption der PuritanerInnen, und sieht hier bereits die Vorstellung des amerikanischen „Body|Politic“ grundgelegt. Die PuritanerInnen so Herzogenraths These, entwickelten eine eigene Vorstellung des mystischen Körpers, die als ‚Kopf‘ beziehungsweise Steuerungszentrum des Gemeinschaftskörpers die unsichtbare Hand Gottes installierte. Es ist diese Konzeption, die für Herzogenrath den amerikanischen „Body|Politic“ grundlegt, und diese Vorstellung scheint, wie Haltern zu beweisen versucht, bis heute, die prägende Vorstellung zu sein. Die Konzeption der PuritanerInnen sei in diesem längeren Zitat von Herzogenrath erläutert:

„In contrast to the concept of the king's two bodies, which saw the Body|Politic not so much as consisting of a multitude of citizens but as composed of the functional aspects of the governing ‘head’, I argue that this Pauline view of the body, as adapted and revised by the Puritans, not only presents a much more structured and differentiated model of the Body|Politic, but also transfers its cohesive force to the actual members of the body: the head is not a separate, controlling organ, but its function is incorporated in the body of the people|community. No longer functioning as a microcosm of the feudal state, this view of the body marks the emergence of a radically different concept of the Body|Politic, in which the law establishes principles of social organization not by royal or divine bloodline, but by a contract that owes more to strategies of mercantilist exchange than to monarchical structures of government. The traditional, medieval hierarchy was replaced by a model that highlighted the relationship between equal members, as well as their bond with God.“ (ebd., 57).

Herzogenrath beschreibt in diesem Zitat sehr schön die Grundlagen der, nach Haltern formuliert, „katholischen“ Auffassung des politischen Körpers, er weist aber auch auf den Grundsatz der Gleichheit hin, den Gauchet in seiner Analyse so betont hat, und Herzogenrath zeigt auch auf, dass diese Organisation des Sozialen vor allem auf merkantilistischen, man könnte auch sagen, kapitalistischen Grundlagen beruht, und eben nicht auf absolutistischen Vorstellungen. In dieser Konstruktion der PuritanerInnen spielt Gott natürlich eine entscheidende Rolle, als ‚Kopf‘ der Gesellschaft, der als kontrollierendes Organ, jedoch in keinsten Weise vom Rest des Körpers getrennt betrachtet werden kann. Herzogenrath verweist hier auf Paulus und seine Konstruktion der Kirche, die in dieser puritanischen Vorstellung zum Tragen kommt. Herzogenrath zeigt hier also auf, dass im Gegensatz zur englischen Konstruktion, die einem homogenen und einheitlichen Körperbild verpflichtet ist, die PuritanerInnen, mit dem Verlassen des ehemaligen Heimatlandes, sich in ihrer neuen Gesellschaft der monarchischen Strukturen entledigt haben und eben Gott als den ‚wahren‘

Kopf der Gesellschaft ansehen. Auch wenn Gott natürlich nicht sichtbar ist, so waren die PuritanerInnen überzeugt, dass er sich in jedem Körper und in jedem Geist der BürgerInnen offenbart. Die PuritanerInnen entwickelten also eine heterogene Vorstellung von Gemeinschaft, die sehr vom Individuum und dessen Individualität geprägt ist, und doch auf einer gemeinsamen Einheit in Gott beruht. (vgl. ebd.).

Auch Marcel Gauchet betont die zentrale Stellung der Religion und der damit einhergehenden Vorstellung von Einheit für die amerikanische Gesellschaft. So schreibt Gauchet auf die Analysen von Tocqueville aufbauend über das Zusammenspiel von Religion und Gemeinschaft, denn „die lebendige Rolle, die der Religion zugewiesen wird, und das daraus entstehende aktive Gefühl einer Glaubensgemeinschaft, haben der amerikanischen Gesellschaft erlaubt, sich auf innere Elemente des Zusammenhalts zu gründen. Sie musste die Erzeugung der kollektiven Identität weder von der Verwaltungsmacht abhängig machen, die in der umfassenden Macht eines Zentralstaates verkörpert ist, noch von einer unauflösbaren Zerrissenheit, die die Gesamtheit der Bürger einbegreift und in dramatischer Form auf die Bühne der Macht projiziert wird.“ (Gauchet 1990a, 202). Auch Gauchet erkennt also den grundlegenden Unterschied von den USA und Europa in dem Verhältnis zur Religion, die als politische Theologie die Gründung der USA als metaphysischen Einheits-Mythos konstruierte. In den USA gibt es auch für Gauchet keine grundlegende Teilung, sondern eben eine grundsätzliche Einheit, die den „body politic“ ermöglicht, und daher auch zu anderen Demokratieausformungen führt.

Diese Vorstellung scheint auch heute noch die USA zu bestimmen, denn auch heute steht die Individualität der BürgerInnen an zentraler Stelle, diese Individualität scheint aber nur in der Gemeinschaft erhaltbar zu sein, in einer Gemeinschaft, die sich auf einen annähernd metaphysischen Gründungsakt beruft, wie sich die Puritaner einst auf Gott als metaphysischen Einheitsgrund berufen haben. Auf den Vorstellungen der Puritaner und auf den staatstheoretischen Weiterentwicklungen von Franklin, Lincoln und vielen mehr, die sich bis zu Obama auch heute noch finden lassen, beruht also die Möglichkeit, in der Direktwahl von Senatsabgeordneten, in dem Wahlkampf zwischen den beiden Parteien, usw., die Individualität, die Gegensätze, ja die Trennung der Gemeinschaft zu symbolisieren, ohne diese Trennung als grundsätzliche zu verstehen – wie dies, nach Gauchet, in Europa der Fall ist – sondern trotz all der Gegensätze stets auf eine Einheit zu verweisen, die USA also trotzdem als einen einheitlichen „body politic“ zu verstehen. Es ist in diesem Geist zu sehen, dass selbst demonstrierende Gruppen, die zumeist auf einen tatsächlichen Gegensatz oder ein Missverhältnis in der Gesellschaft hinweisen wollen, sich trotzdem dieser Einheitsrhetorik

bedienen, und so ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn tausende Leute, während ich diese Zeilen hier schreibe, auf der New Yorker Wall Street unter dem Namen „#occupywallstreet“ demonstrieren, und obwohl sie gegen bestimmte Auswüchse des Kapitalismus demonstrieren, den Kapitalismus, der, wie wir gesehen haben, seit den PuritanerInnen als grundlegendes Element des amerikanischen „body politic“ konstruiert wurde, auf ihren Schildern die Einheit des Volkes beschwören und mit Slogans wie „We the people“ auf die Straße gehen.<sup>12</sup>

Es ist dieser Gedanke der ursprünglichen Einheit, der die US-amerikanischen Vorstellungen und Konstruktionen des „body politic“ so von den europäischen unterscheidet. Denn auch wenn die Französische Revolution in ihren Anfängen ebenfalls versuchte, diese Einheit zu beschwören, so war dies nie eine grundsätzliche Einheit, sondern eine symbolische Notwendigkeit nach dem Absolutismus. Nach und nach jedoch, und hier ist wie beschrieben der Zweite Weltkrieg ein besonders einschneidender Wendepunkt, verabschiedeten sich die europäischen Gesellschaften immer mehr von den Vorstellungen einer Einheit und damit auch von den Vorstellungen eines politischen Körpers. Doch ähnlich eines amerikanischen heterogenen „body politic“, der jedoch auf einer ursprünglichen Einheit beruht, könnten – so meine These – moderne Demokratien ebenfalls einen heterogenen politischen Körper konzipieren, einen jedoch, der – im Gegensatz zu den USA – nie einheitlich gewesen ist, einen heterogenen Körper, der keines metaphysischen Ursprungs-Mythos bedarf, der natürlich auch keinen metaphysischen Kopf als Kontrollorgan benötigt, sondern einen Körper, der immer schon mit sich selbst verschieden war – doch dazu später.

So unterschiedlich die Ursprünge und Entwicklungen der Demokratievorstellungen in den USA und in Europa waren, so sehr scheinen sie sich auch anzugleichen. Im folgenden Kapitel werde ich am Begriff der Postdemokratie versuchen zu zeigen, dass in den verschiedensten Demokratien bestimmte Tendenzen zunehmen, die nicht unbedingt demokratieförderlich erscheinen.

In den Siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts vermutete Gauchet, dass sich die ursprüngliche amerikanische Einheit immer mehr auflösen wird, die Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Parteien zunehmen werden, die amerikanische Arbeiterbewegung an Kraft

---

<sup>12</sup> Zur Rhetorik dieser Proteste und dem Beschwören des Volkssouveräns, der „People“ vgl. diese Bilderschau <http://www.n-tv.de/mediathek/bilderserien/wirtschaft/In-den-USA-waechst-der-Zorn-article4475956.html> (zuletzt 10.10.2011) sowie <http://anonops.blogspot.com/2011/10/video-occupywallstreet-we-people.html> (zuletzt 10.10.2011) – weiters sei auf diesen Artikel verwiesen, der die Proteste zusammenfasst sowie deren Bezug zu Social Media erläutert: <http://futurezone.at/netzpolitik/5286-occupywallstreet-hashtag-revolte-in-den-usa.php> (zuletzt 10.10.2011).

gewinnen wird und so schließlich die gesellschaftlichen Kämpfe immer intensiver werden würden. In den USA könnten die Entwicklungen des Kapitalismus, die die einen reicher, die anderen ärmer machen, also auch zu diesem Gegensatz der Gesellschaft und zu der Teilung der Gemeinschaft führen, wie diese in Europa vorherrscht. Gauchet fragte, diese Gedanken auf einen Höhepunkt zuspitzend, mit einem gewissen pathetischen Unterton am Ende seines Amerika-Textes schließlich: „Wäre es nicht möglich, dass Europa in gewisser Weise die Zukunft Amerikas darstellt?“ (Gauchet 1990a, 202). Nun kann man heutzutage, obwohl die sozialen Ungleichheiten nicht nur in den USA massiv zugenommen haben, nicht wirklich bestätigen, dass die US-amerikanische Demokratie sich an die europäische angenähert hätte. Man kann jedoch vermuten, dass beide Demokratieformen ein ähnliches Schicksal erlitten haben, nämlich jenes der Postdemokratie.

## 7 Postdemokratie

---

Wenn in der letzten Zeit, sei es in universitären Diskussionsrunden oder auch in Fernsehtalkshows, der Zustand unserer demokratischen Systeme, die Kompetenz der westlichen politischen Eliten, sowie die Korruption in den vermeintlich unabhängigen Institutionen beklagt wird, so darf ein Wort bei diesen Diskussionen nie fehlen, denn fast immer werden die Probleme der westlichen politischen Systeme unter dem Titel der „Postdemokratie“ zusammengefasst. Alle reden über die „Postdemokratie“ und doch scheinen viele gar nicht zu wissen, was mit diesem Begriff eigentlich bezeichnet wird. Auch in der theoretischen Auseinandersetzung gibt es unterschiedliche Definitionen, was nun „Postdemokratie“ eigentlich sein soll. Im Wesentlichen gibt es zwei Auslegungen dieses Begriffes, die zwar im Ansatz ähnliche Phänomene beschreiben, aber doch sehr unterschiedlich sind. Ich werde im Folgenden beide Definitionen von „Postdemokratie“ erläutern, zunächst die von Colin Crouch und dann jene von Jacques Rancière.

Bei einem Begriff, der mittlerweile zu einem Allgemeinplatz geworden zu sein scheint, halte ich es durchaus für sinnvoll, sich der ursprünglichen Literatur zuzuwenden, die diesen Begriff eingeführt hat. Im allgemeinen Diskurs wird das Wort „Postdemokratie“ meist Colin Crouch zugerechnet, der sein gleichnamiges Buch allerdings erst 2003 geschrieben hat. Auch wenn er in diesem Buch behauptet, „Postdemokratie“ als Begriff kreierte zu haben (Crouch, 10), muss erwähnt werden, dass Jacques Rancière das Wort „Postdemokratie“ bereits in einer Vortragsreihe, die er gemeinsam mit Alain Badiou in Ljubljana, in den Jahren 1992 bis 1993 abgehalten hat, eingeführt hat, die später auch als Buch veröffentlicht wurde, und bereits 1996 auf Deutsch vorlag (vgl. Rancière 2010). Rancière entwickelte den Begriff der „Postdemokratie“ auch in seinem sehr bekannten Buch „Das Unvernehmen“ (vgl. Rancière 2002), welches 1995 in Frankreich erschien, weiter. Rancière konzipierte diesen Begriff also schon gut zehn Jahre vor Colin Crouch in mehreren, teilweise sehr prominenten Veröffentlichungen. Rancière wird allerdings von Crouch kein einziges Mal zitiert, wie Crouch allgemein viele TheoretikerInnen, auf denen zumindest indirekt seine Analysen aufbauen, schlicht und einfach nicht zitiert. Dies erwähnt habend, wollen wir nun zunächst Colin Crouchs Definition von Postdemokratie näher betrachten.

## **7.1 Postdemokratie bei Colin Crouch**

Colin Crouchs Vorstellung der Postdemokratie ist so simpel wie eingängig. Er sieht in den westlichen so genannten Demokratien einige Verfallserscheinungen, die er im Wesentlichen auf den Einzug des neoliberalen Paradigmas in die Politik zurückführt. Auch wenn in diesen Systemen die demokratischen Institutionen völlig intakt zu sein scheinen, demokratische Wahlen regelmäßig abgehalten werden und auch Medien- wie Meinungsfreiheit herrschen, können diese Gesellschaften trotzdem nicht mehr als Demokratien bezeichnet werden. Die Wahlkämpfe, die immer mehr ins Zentrum rücken, werden von professionellen Marketingteams geführt, die politische Elite scheint alle ihre Entscheidungen einerseits mit Hinblick auf die nächste Wahl als popularitätsfördernd oder beeinflusst durch Wirtschaftslobbys zu treffen.

Mit den Worten von Colin Crouch ist Postdemokratie folgendermaßen definiert:

„Der Begriff bezeichnet ein Gemeinwesen, in dem zwar nach wie vor Wahlen abgehalten werden, Wahlen, die sogar dazu führen, dass Regierungen ihren Abschied nehmen müssen, in dem allerdings konkurrierende Teams professioneller PR-Experten die öffentliche Debatte während der Wahlkämpfe so stark kontrollieren, dass sie zu einem reinen Spektakel verkommt, bei dem man nur über eine Reihe von Problemen diskutiert, die die Experten zuvor ausgewählt haben. Die Mehrheit der Bürger spielt dabei eine passive, schweigende ja sogar apathische Rolle, sie reagiert nur auf Signale, die man ihr gibt. Im Schatten dieser politischen Inszenierung wird die reale Politik hinter verschlossenen Türen gemacht: von gewählten Regierungen und Eliten, die vor allem die Interessen der Wirtschaft vertreten.“ (Crouch, 10).

Crouch erwähnt hier bereits die „schweigende Mehrheit“, die auch bei Baudrillard, wie wir noch sehen werden, von Bedeutung ist, wenn auch anders verstanden.

Crouch geht also von einem Verfall der Demokratie aus, denn obwohl demokratische Institutionen weiter existieren und ausgebaut werden, wird ihre Macht ausgehöhlt und zunehmend können auch Charakteristika vordemokratischer Zeiten beobachtet werden. (vgl. ebd., 13). Wenn diese westlichen demokratischen Systeme im Verfall begriffen sind, so müssen sie in dieser Logik erstens einmal existiert haben und zweitens sehr gut ausgebaut gewesen sein. Die ideale Demokratie hat also früher existiert. Für Crouch begann dieser „Augenblick der Demokratie“, wie er die ideale Demokratie beschreibt, kurz nach dem Zweiten Weltkrieg. In den westlichen Ländern, die nicht vom realen Sozialismus erfasst wurden, wurde nach und nach, so Crouch, innerhalb des kapitalistischen Systems, durch Kämpfe der ArbeiterInnen in den Gewerkschaften und durch eine keynesianistisch geprägte Wirtschaftspolitik, eine Situation geschaffen, in der laut Crouch die Eliten auf ihre Macht, zu Gunsten der ArbeiterInnen, teilweise verzichtet haben, es also zu einer gerechten

Aushandlung der sozialen Bedingungen kam. In dieser von New Deal und Keynesianismus geprägten Zeit konnte also so etwas wie echte, ideale Demokratie entstehen. (vgl. ebd., 14ff). Da allerdings demokratische Phasen in der Vorstellung von Crouch nur beschränkte Phasen sind und durch Krisen abgelöst werden, ging nach und nach dieser „Augenblick der Demokratie“ in ein postdemokratisches System über (vgl. ebd., 20). Dieses ist geprägt von einer neoliberalen Wirtschaftspolitik, die sich eben nicht mehr zu einem Sozialstaat bekennt, die sozialen Bedingungen daher nicht mehr gerecht aushandelt und zu einer Übermacht der Wirtschaft und des Finanzkapitalismus führt, und das intensiviert durch die Globalisierung. In diesem globalen Wettkampf nimmt auch die politische Korruption wieder massiv zu, für Crouch ein klares Zeichen für Postdemokratien. Gegenstrategien wären hier mehr Transparenz sowie eine Stärkung verschiedener Nichtregierungsorganisationen (NGOs) gepaart mit lokalen Initiativen. (vgl. ebd., 18ff).

Wie bereits angeklungen, entwickelt Crouch in diesem Buch ein relativ banales Bild der Geschichte der westlichen politischen Systeme, indem er die Entwicklung der Demokratie, historisch nicht wirklich korrekt, als Parabel versteht. Crouch vereinheitlicht hier nicht nur sämtliche westliche Systeme, die, wie ich eben vor wenigen Seiten aufzuzeigen versucht habe (siehe Kapitel 5 und 6), durchaus different sind, auch wenn sie sich in Zeiten der Postdemokratie annähern, er fasst auch die gesamte Geschichte der westlichen Staaten schlicht und einfach als vordemokratisch zusammen. Hier werden die ersten Versuche demokratische Systeme einzuführen, vom antiken Griechenland bis zur konstitutionellen Monarchie in England, zusammengefasst als erster Punkt der Parabel, nämlich eben als vordemokratisch. Am Höhepunkt dieser Parabel ist natürlich der bereits angesprochene „Augenblick der Demokratie“ zu finden, und nun befinden wir uns wieder am anderen Ende der Parabel, nämlich eben am Verfall der Demokratie, mitten in der Postdemokratie. Wir sind also über die Demokratie hinaus, sozusagen hinter der Demokratie, daher nennt es Crouch eben auch post-demokratisch. (vgl. ebd., 30f).

Colin Crouch versteht den Begriff Postdemokratie also klar in einem zeitlichen Kontext. Nach der verwirklichten Demokratie kommt es zu einem Verfall, diese „nach-demokratische“ Zeit ist eben die Postdemokratie. Als andere Beispiele derselben Art zählt Crouch die „postindustrielle“ Gesellschaft auf sowie auch die Postmoderne. Er ist davon überzeugt, dass alle genannten Prozesse nach demselben Muster ablaufen. Nun ist Postmoderne selbstverständlich ein sehr breiter Begriff, der in den verschiedensten Disziplinen in verschiedene Richtungen hin Verwendung findet. Postmoderne ist bei aller Breite des Begriffs jedoch durchaus einem theoretischen Strang zuzuordnen, der vor allem von Jean-

François Lyotard vertreten wurde. Für Lyotard ist es jedoch völlig ausgeschlossen, den Begriff der Postmoderne zeitlich zu verstehen, denn die Postmoderne bezeichnet nicht einfach einen zeitlichen Abschnitt nach der Moderne, sondern ist wesentlich komplexer. Es soll hier nicht sehr viel weiter in die Postmoderne eingeführt werden, allerdings ist es doch wichtig, Lyotard kurz zu zitieren, um zu zeigen, dass Postmoderne eben nicht zeitlich im Sinne eines „nach“ zu verstehen ist, da Jaques Rancière in seinem Verständnis von Postdemokratie sehr wohl auf Lyotards Vorstellung von Postmoderne aufbaut. Lyotard schreibt in Hinblick auf postmoderne Kunst in einem Brief, der in einer Aufsatzsammlung mit dem ironischen Titel „Postmoderne für Kinder“ erschienen ist: „Ein Werk ist nur modern, wenn es zuvor postmodern war. So gesehen bedeutet der Postmodernismus nicht das Ende des Modernismus, sondern dessen Geburt, dessen permanente Geburt.“ (Lyotard, 26). Gegen Ende des Briefes fasst er diesen Gedanken noch einmal prägnant in einem Satz zusammen, wenn er postuliert: „*Postmodern* wäre also als das Paradox der Vorzukunft (*post-modo*) zu denken.“ (ebd., 30). Nun geht es hier um keinen Crouch-Lyotard Vergleich, den keiner der beiden angestrebt hat, sondern lediglich darum zu zeigen, dass die Postmoderne nicht einfach so nach der Moderne kam, und wie wir bei Rancière sehen werden, auch die Postdemokratie, zumindest in dieser philosophischen Tradition, nicht einfach so nach der Demokratie kommt.

Colin Crouch möchte jedoch mit seinem Begriff der Postdemokratie etwas sehr viel Einfacheres beschreiben, nämlich erklären, warum – aus seiner Sichtweise – nach dem „Augenblick der Demokratie“ Langeweile, Frustration, Passivität und Desillusionierung so verbreitet zu sein scheinen. (vgl. Crouch, 30). Crouch identifiziert als eines der Hauptmerkmale der Postdemokratie die zunehmende Macht von MarketingberaterInnen im politischen Wahlkampf. Hier beschreibt Crouch den Kern eines Problems, das uns auch noch über die kommenden Kapitel dieser Arbeit begleiten wird. Die demokratischen Systeme des Westens befinden sich nahezu in einem permanenten Wahlkampf, und die Wahlkämpfe der Postdemokratie sind eben nicht geprägt von rationalen Debatten über politische Kernthemen, sondern durchsetzt von Werbestrategien. Es geht nicht darum, die WählerInnen von Themen zu überzeugen, es geht vielmehr darum, die SpitzenkandidatInnen am politischen Markt gut zu verkaufen. Eine politische Diskussion, sei es in den Nachrichten, bei Pressekonferenzen oder Diskussionsrunden, zeichnet sich nicht durch durchdachte Argumentationen aus, sondern ist beherrscht von einer Marketingsprache, die möglichst kurz, einfach und verständlich sein soll, um Statements der PolitikerInnen als O-Töne, auch „sound-bites“ genannt, in den Nachrichten abspielen zu können. Hierfür dürfen die PolitikerInnen nicht in langen verschachtelten Sätzen reden, sondern müssen die Botschaften in kurzen, möglichst

populistischen Pressemeldungen wiedergeben, die nicht länger als ein paar Sekunden sein dürfen. „Wir haben uns daran gewöhnt, dass Politiker nicht wie normale Menschen sprechen, sondern aalglatte, ausgefeilte Statements von sich geben, die einen ganz eigenen Charakter haben.“ (ebd., 36). Ziel der Werbung ist es eben nicht eine Diskussion auszulösen, sondern ein Produkt zu verkaufen, und diese Logik ist ein Kernmerkmal der Postdemokratie. (vgl. ebd., 34ff). Der Linguist Martin Haase bezeichnet diese Form der politischen Sprache als „Nebelsprech“ und weist in zahlreichen Vorträgen und Texten darauf hin, dass postdemokratische Politik durch die Verwendung ganz bestimmter sprachlicher Konstrukte, wie Passiv und Hendiadyoin die eigene Inhaltsleere zu überdecken versucht.<sup>13</sup> Crouch geht davon aus, dass die Politikersprache früher anders war, was durchaus bezweifelt werden kann, war der Wahlkampf doch immer schon mit Elementen der Werbeindustrie durchsetzt. Der Wahlkampf wird insofern zum Dauerzustand, geht es doch ständig darum, in den aktuellen Meinungsumfragen vorne zu liegen, ein Umstand, der uns vor allem bei Jacques Rancière noch näher beschäftigen wird.

Crouch verweist hier auf die Rolle, die die „charismatischen Persönlichkeiten“ innerhalb der Postdemokratie spielen. Schließlich wird immer seltener eine Partei beworben, sondern viel öfter deren SpitzenkandidatIn. Es stehen also Personen, Körper, im Mittelpunkt der Postdemokratie. Der Körper des/r Politikers/in ist von entscheidender Bedeutung. Wie bereits weiter oben am Beispiel von Obama erwähnt, gibt es auch in Europa zahlreiche Beispiele hierfür. Von Berlusconi über Blair bis zu Schröder rückt die Person in den Mittelpunkt der Kampagne, die Person mitsamt ihrem Körper und ihrem Privatleben. Die Postdemokratie zeichnet sich also durch eine Rückkehr zum Körper (sofern es diese entkörperlichte Demokratie überhaupt je gegeben hat) und durch eine Intimisierung der Politik aus, beide Phänomene sollen später noch näher ausgeführt werden, seien hiermit aber als zentrale Elemente der Postdemokratie erwähnt. Der Körper und das Privatleben rücken jedoch auf eine andere Art und Weise in den Mittelpunkt, als es in einer totalitaristischen Gesellschaft der Fall ist, denn in postdemokratischen Verhältnissen sind der Körper und auch das Privatleben sowohl im Zentrum einer Image- wie auch einer Schmutzkübelkampagne. (vgl. Crouch, 38ff). Bevor wir uns jedoch diesen Phänomenen widmen, soll Crouchs Vorstellung von Postdemokratie noch näher ausgeführt werden.

Colin Crouch analysiert in den mittleren Kapiteln seines Buches verschiedene gesellschaftliche Entwicklungen, die zum Entstehen der Postdemokratien geführt haben. Wie

---

<sup>13</sup> Martin Haase betreibt hierzu ein Blog, in dem er an zahlreichen Beispielen die ‚Nebelsprech-Taktiken‘ aufzeigt, vgl. <http://neusprech.org/> sowie diesen online aufgezeichneten Vortrag [http://www.youtube.com/watch?v=YCtpFKHrH\\_k](http://www.youtube.com/watch?v=YCtpFKHrH_k) (zuletzt 31.12.2011).

bereits erwähnt, sieht er vor allem in der zunehmenden „Konzentration der Macht“ in wirtschaftlichen Unternehmen, die durch Lobbys massiven Einfluss auf der politischen Ebene errungen haben, eine Gefahr, die durch die Globalisierung noch massiv verstärkt wird. (vgl. ebd., 60ff). Auch die Massenmedien nehmen für Crouch im Verfall der politischen Kultur eine „besondere Rolle“ ein, wird doch durch sie der Trend zu populistischen Kurzmeldungen als Verkaufsstrategie von politischen Botschaften intensiviert. (vgl. ebd., 64ff). „Das kommerzielle Modell triumphiert daher über andere Formen der politischen Kommunikation. Politische und andere Nachrichten sind allmählich neu definiert worden – als besonders kurzlebige Konsumgüter. Der Konsument hat über den Staatsbürger gesiegt.“ (ebd., 67). Auch die Rolle der Massenmedien soll uns im Laufe der Arbeit noch weiter beschäftigen.

Durch die Übernahme des neoliberalen Paradigmas in der Politik wurde ein Begriff aus der politischen Diskussion verdrängt, der für Crouch jedoch einer der zentralsten in politischen Diskussionen ist. Zunehmend wurde die Vorstellung aufgegeben, dass es verschiedene Klassen gibt. Dieser Begriff wurde als antiquiert angesehen und verlor seine einstige Wichtigkeit. Trotz der postdemokratischen Vorstellung, es gäbe keine Klassen mehr, ist Crouch davon überzeugt, dass es nicht nur noch immer Klassengegensätze gibt, sondern dass diese Gegensätze sogar zunehmen. Angesichts der aktuellen weltweiten Finanzkrise lässt sich dieser Punkt schwer leugnen. „Doch wenn man den Begriff der Klasse ernst nimmt, so bezeichnet er Zusammenhänge zwischen ökonomischen Positionen und dem Ausmaß an Zugang zu politischer Macht, über den die entsprechenden Gruppen verfügen. Und diese Zusammenhänge werden alles andere als schwächer. Ihr Erstarken ist eines der ernsteren Symptome für den Anbruch des postdemokratischen Zeitalters, da der Aufstieg der Wirtschaftseliten mit einem Schwinden der kreativen Dynamik der Demokratie einhergeht.“ (ebd., 70). Es ist eine der direktesten Stellen von Crouchs Buch, wenn er vor allem die englische Labour-Party, aber mit ihr alle westlichen sozialdemokratischen Parteien, deren Lager er sich zugehörig fühlt, ermahnt, nicht auf die Klassenfrage zu vergessen, denn sie ist immer noch die zentrale, meint Crouch. Er kritisiert diese Parteien, sich zu sehr auf andere Gegensätze wie z.B. sexuelle Orientierung zu konzentrieren und dabei doch die ökonomischen Unterschiede der Gesellschaft zu vergessen. (vgl. ebd., 74f). Crouch hält es für zentral, den Klassenbegriff wiedereinzuführen, doch die befremdliche Art andere Widersprüche und Probleme in der Gesellschaft zu beschreiben und hinter den Klassenantagonismus zu stellen, erscheint mir doch als eigentümlich und dogmatisch.

In der Postdemokratie haben sich die Parteien transformiert. Viele der Parteien haben längst ihre Themen und Parteiprogramme durch mehr oder weniger fotogene SpitzenkandidatInnen

ersetzt, statt ernsthafter Auseinandersetzung werden Themen und Standpunkte an den neuesten Meinungsumfragen orientiert. Politik ist keine Berufung mehr, sondern lediglich ein Beruf. Crouch nennt die „Forza Italia“ als perfektes Beispiel einer postdemokratischen Partei. Sie ist eine Partei, die mehr einem Unternehmen gleicht, kaum um Themen herum organisiert wurde, sondern einzig und allein dem politischen Streben ihres Gründers und Anführers untergeordnet ist, nämlich Silvio Berlusconi, der neben der wirtschaftlichen Spitze auch noch die politische Spitze Italiens erobern wollte. Diese Partei, die ganz ohne Inhalte überhaupt nur rund um Berlusconi organisiert ist, bildet eine der extremen Ausmaße der postdemokratischen Parteientransformation. Doch auch die traditionelleren Parteien, die nicht nur von einem Spitzenkandidaten gegründet wurden, tendieren immer mehr in diese Richtung. (vg. ebd., 97ff). „In der Einleitung habe ich die These aufgestellt, dass im postdemokratischen Zeitalter vordemokratische und demokratische Merkmale mit vollkommen neuen, genuin postdemokratischen kombiniert werden. Diese Beobachtung gilt auch für die Parteien. Demokratische Elemente haben überlebt; dass sie nach wie vor eine wichtige Rolle spielen [...], zeigt sich in der andauernden Abhängigkeit der Führung von den traditionellen Gremien der Massenpartei. Die Spitzenpolitiker, Berater und externen Lobbyisten, die heute die Ellipse im Herzen der Partei besetzt halten, repräsentieren sowohl vordemokratische als auch postdemokratische Merkmale.“ (ebd., 99). Die angesprochenen postdemokratischen Merkmale wären die Abhängigkeit von Meinungsumfragen und PR-Experten, die vordemokratischen wären der Einfluss von bestimmten Unternehmen und Interessensgruppen. (vgl. ebd.).

Neben den wirtschaftlichen Veränderungen des „postindustriellen Zeitalters“, die im Wesentlichen neoliberale sind, verändert sich also auch das politische System, es scheint für Crouch, als würden sich diese beiden Systeme immer mehr angleichen. Während das ehemalige Gleichgewicht, das Crouch im „Augenblick der Demokratie“ sah, nämlich ein relatives Gleichgewicht zwischen ArbeiterInnen und UnternehmerInnen zum Wohle beider, ins Wanken gerät, die einstigen Versprechungen der ArbeitgeberInnen an die ArbeitnehmerInnen zunehmend gebrochen werden, werden der Staat und die öffentlichen Leistungen, die das Gemeinwohl sicherstellen sollten, privatisiert oder zumindest der Logik des Marktes angeglichen. Diese Entwicklungen sind schlecht für das Gemeinwesen und, so argumentiert Crouch, auch schlecht für die Wirtschaft, die in einer demokratischeren Gesellschaft ebenfalls mehr Gewinne machen würde. (vgl. ebd., 102ff).

Besonders die bereits erwähnte Annäherung der wirtschaftlichen Logik an die politische Logik ist ein fatales Charakteristikum der Postdemokratie, und dies wirkt sich in besonderer Weise auf das, was für Crouch das Kernstück der Demokratie ist, aus, nämlich auf die

demokratischen Wahlen. „Wahlen werden zu Wettkämpfen um ‚Markennamen‘, sie geben den Menschen nicht länger die Gelegenheit, sich bei den Politikern über die Qualität öffentlicher Leistungen zu beschweren. Es mag übertrieben klingen, doch dieses Szenario stellt lediglich die Fortsetzung eines Prozesses dar, an den wir uns inzwischen so sehr gewöhnt haben, dass wir ihn nicht einmal bemerken: Die Annäherung demokratischer Wahlen – die eigentlich den Kern der staatsbürgerlichen Rechte ausmachen – an Marketingkampagnen, die relativ offen auf manipulative Techniken setzen, um Waren zu verkaufen.“ (ebd., 131f).

Doch Colin Crouch versucht nicht nur den Verfall der Demokratie zu beschreiben und die postdemokratische Gesellschaft zu analysieren, in einem letzten Kapitel weist er auch auf verschiedene Gegenstrategien hin, versucht also aufzuzeigen, was gegen den allgemeinen postdemokratischen Zustand getan werden könnte. Der „Augenblick der Demokratie“ wird nicht mehr zurückkehren, da ist sich Crouch mit nostalgischer Wehmut sicher, aber die Postdemokratie kann trotzdem zumindest ein klein wenig redemokratisiert werden.

Eine erste Methode gegen den postdemokratischen Verfall ist die „wachsende Dominanz der ökonomischen Eliten zu begrenzen“ (ebd., 133), also verschiedene Reformen durchzuführen, die den Finanzkapitalismus sowie das Treiben der globalen Unternehmen einschränken könnten. Nach der Finanzkrise haben dies auch verschiedenste konservative PolitikerInnen eingesehen, die nun z.B. EU-weit für eine Finanztransaktionssteuer eintreten, wie sie schon seit langem von bestimmten Organisationen gefordert wurde. Crouch zeigt besonders bei diesem Punkt, dass es ihm um einen reformierten, man könnte sagen sozialeren Kapitalismus geht, aber keinesfalls um eine Abschaffung des Kapitalismus. Crouch ist sich sicher, dass es auch ökonomisch sinnvoller wäre, eine gerechtere Gesellschaft zu entwickeln. Ob der Kapitalismus allerdings tatsächlich reformierbar ist, ob die dem Kapitalismus inhärente Logik, die nicht unbedingt einer Gemeinwohllogik folgt, unterdrückt werden kann, darf durchaus bezweifelt werden. Crouch ist jedoch davon überzeugt, dass die Abschaffung des Kapitalismus eine Option ist, die „heute nicht länger offen“ steht, denn es gibt „im Hinblick auf die meisten Waren und Dienstleistungen bis heute keine Alternative, die auf vergleichbar effektive Weise innovative Produkte und Verfahren hervorbringt und sicherstellt, dass die Unternehmen auf die Wünsche der Kunden reagieren.“ (ebd., 133f).

Neben der Reformierung des Kapitalismus sieht Crouch eine zweite Methode in der Reformierung der politischen Praxis. Er denkt hier an mehr Gewicht für Direktdemokratie, um verkrustete Parteistrukturen aufzuweichen und zu verhindern, dass nicht immer nur eine gewisse politische Elite zur Wahl steht. (vgl. ebd., 144ff). Als dritte Methode sieht Crouch die

Stärkung der Bürgerbeteiligung. Er denkt hier sowohl an lokale Bürgerinitiativen, aber auch an globale NGOs, man könnte dies als eine allgemeine Stärkung der so genannten Zivilgesellschaft bezeichnen. Die zweite und die dritte Methode fließen somit ineinander über und bedingen sich auch gegenseitig. Neben dem positiven, weil demokratisierenden Einfluss, sieht Crouch die NGOs auch mit ihren – vermeintlich – negativen Seiten, denn er bezeichnet sie als Interessensvertretungen, die im Wesentlichen gleich wie Lobbys agieren. Dies sieht Crouch negativ, da er der Meinung ist, dies würde die Parteien schwächen, und auch wenn er zuvor die negativen Transformationen der Parteien in der Postdemokratie beschrieben hat, ist er nach wie vor der Meinung, dass Parteien zentral für eine demokratische Gesellschaft sind. (vgl. ebd., 140ff). NGOs jedoch mit Wirtschaftslobbys zu vergleichen ist gewagt, schließlich ist neben dem Einsatz für das Gemeinwohl, der eigentlich entscheidende Unterschied, dass NGOs in der Regel auch NPOs sind, also nicht profitorientiert, was man von herkömmlichen Wirtschaftslobbyisten wohl kaum behaupten kann.

Crouch schätzt durchaus die Wichtigkeit von zivilgesellschaftlichen Protesten, auch wenn diese spontan entstehen, hält es allerdings für zentral, dass sie klare Forderungen formulieren und durch „Sprecher“ verlauten lassen, damit die Proteste mit ihren Themen eben auch in die traditionellen Parteien vordringen können. (vgl. ebd., 148). Ob er mit seinen Vorstellungen einer zivilgesellschaftlichen Protestform der heutigen Zeit, wie z.B. #unibrennt oder #occupywallstreet, gerecht wird, sei dahingestellt. Seine drei Methoden gegen die Postdemokratie fasst Crouch am Ende seines Buches zusammen, wenn er schreibt: „Erstens: Wir müssen aufmerksam die Möglichkeiten neuer sozialer Bewegungen beobachten; [...] Zweitens: Wir sollten uns klarmachen, dass wir den Einfluss der Lobbys etablierter und neuer Initiativen und Bewegungen nutzen sollten, da postdemokratische Politik nun einmal über Lobbys funktioniert. [...] Und drittens: Wir müssen – kritisch und keinesfalls bedingungslos – weiterhin auf die Parteien setzen, da keine ihrer postdemokratischen Alternativen ein vergleichbar großes Potential bietet, das Ziel der politischen und sozialen Gleichheit durchzusetzen.“ (ebd.,155f).

Crouchs Analyse der momentanen postdemokratischen Gesellschaft ist stellenweise sehr treffend, und doch vertritt er eine völlig andere Vorstellung von Demokratie als die bisher behandelten Theoretiker. Sein „Augenblick der Demokratie“ hat wenig mit Leforts Vorstellung von Demokratie zu tun. Crouch ist weniger an theoretischen Überlegungen zur Frage der Demokratie interessiert, sondern hauptsächlich an der Errichtung und Erhaltung eines Wohlfahrtsstaates. Wird dieser errichtet, so nähert sich die Gesellschaft der Demokratie

an, wird dieser abgebaut, wie es in den letzten Jahren der Fall war, so nähert sich die Gesellschaft eben postdemokratischen Verhältnissen an. Crouchs simple, teilweise sogar banale, dafür oft überzeugende Analysen, werden nicht nur in akademischen Kreisen zitiert. Rancière wird dagegen weit weniger und wenn, dann überwiegend in philosophisch-akademischen Kreisen behandelt, was zu einem großen Teil an der sehr komplexen und teilweise unzugänglichen Theorie von Rancière liegt. Auch wenn Rancière für sein Postdemokratie-Verständnis viele Ausgangspunkte ähnlich analysiert, viele Phänomene, das Zunehmen der wirtschaftlichen Lobbys und der Macht der Meinungsforschungsinstitute ebenfalls beschreibt, entwickelt er doch ein wesentlich differenteres Bild der Postdemokratie, was natürlich stark an seinen Vorstellungen von „Politik“ und „Polizei“ liegt, zwei Begriffe, die einen zentralen Stellenwert in Rancières Theoriegebäude haben.

## **7.2 ‚Aufschrei der Egalität‘ - Rancières Demokratietheorie**

Jacques Rancière wurde 1940 in Algier geboren, war Schüler von Louis Althusser und arbeitete auch an dessen großem Projekt „Das Kapital lesen“, dem Versuch eines strukturalistischen Marxismus, mit.<sup>14</sup> Rancière unterrichtete lange Zeit an der angesehenen Pariser Universität VIII Saint-Denis und gilt bis heute als einer der wichtigsten zeitgenössischen französischen Philosophen. Neben seiner politischen Philosophie, um die es im Folgenden gehen wird, ist Rancière auch für seine ästhetischen Studien – die er mit seiner politischen Theorie verknüpft – zu Film, Theater, Literatur und der Rolle des Bildes bekannt. (Biographische Daten vgl. Hewlett, 6f).

Rancière gilt neben Chantal Mouffe und Ernesto Laclau sowie Étienne Balibar als Vertreter des radikaldemokratischen Ansatzes. Seine Vorstellung von Demokratie ist stark von den Studien von Claude Lefort und Marcel Gauchet beeinflusst, auch wenn er deren Überlegungen kritisiert und letztendlich radikalisiert.<sup>15</sup> Um Rancières Verständnis von Postdemokratie zu erläutern, müssen wir uns zuerst mit seiner allgemeinen politischen Theorie auseinandersetzen. Rancière hat eine wesentlich komplexere Vorstellung von

---

<sup>14</sup> Rancière zog seinen Beitrag zum „Kapital lesen“ jedoch nach Streitigkeiten mit Althusser wieder zurück. Große Teile der früheren Philosophie von Rancière sind als Antwort auf Althussters Überlegungen zu sehen. Näheres zur Auseinandersetzung von Rancière und Althusser vgl. Hewlett 84f.

<sup>15</sup> Zum Verhältnis von Rancières Demokratietheorie zu den Überlegungen von Gauchet und Lefort vgl. den Artikel von Andreas Niederberger „Republikanismus jenseits der Republik? Zur symbolischen Funktion der Demokratie bei Marcel Gauchet, Claude Lefort, Jacques Rancière und Pierre Rosanvallon“, insbesondere S. 97ff.

Demokratie, Politik, Polizei und Postdemokratie, als dies z.B: Colin Crouch hat, nehmen diese Begriffe doch zentralen Stellenwert in Rancières Theorie ein.

Wie bereits erwähnt, baut Rancière seine Theorie auf Lefort und Gauchet auf. Ein zentraler Gedanke, den er hier übernimmt und transformiert, ist die „ursprüngliche Teilung“, die Lefort und Gauchet analysiert haben und die sich in einer Demokratie in der symbolischen Ebene repräsentiert. Auch Rancière geht von einer Art „ursprünglicher Teilung“ aus, in dem Sinne, dass im Zentrum der Politik – man beachte dass Rancière ein spezielles Verständnis des Wortes Politik hat – der Dissens liegt. Denn in einem politischen Prozess treffen die, die einen Herrschaftsanspruch, sei es aufgrund ihres Alters, ihrer ökonomischen Stellung, ihrer Bildung oder sonst irgendeiner Kategorie innerhalb einer Gesellschaft haben, und jene, die keinen Anteil an der Macht, der Verteilung der Güter, etc. haben, aufeinander. Die Politik zeigt den Unterschied derer, die einen Anteil haben und derer, die die „Anteillosen“ sind, auf, und der demokratische Moment ist nun, allen eine gleiche Stimme zu geben, also auch den Anteillosen einen Anteil am politischen Geschehen zuzusprechen. Doch rollen wir diese schwierigen Gedanken noch einmal langsamer auf. Dieses längere Zitat aus Rancières Buch „Das Unvernehmen“ soll den Bezug sowie die Weiterentwicklung von Leforts These veranschaulichen:

„Das Volk, durch welches es Demokratie gibt, ist eine Einheit, die aus keiner gesellschaftlichen Gruppe besteht, sondern die der Aufrechnung der Teile der Gesellschaft die Tatsache eines Anteils der Anteillosen auferlegt. Die Demokratie ist die Einrichtung von Subjekten, die nicht mit den Teilen des Staates oder der Gesellschaft übereinstimmen, von schwebenden Subjekten, die jede Repräsentation der Plätze und Anteile in Unordnung bringen. Man könnte hier diese demokratische ‚Unbestimmtheit‘, die von Claude Lefort begrifflich befasst worden ist, herbeirufen. Aber es besteht kein Grund, diese Unbestimmtheit mit einer Art Katastrophe des Symbolischen gleichzusetzen, die an die revolutionäre Entkörperung des ‚doppelten Körpers‘ des Königs geknüpft ist. Man muss die Unterbrechung und die demokratische Desidentifizierung von dieser Opferdramaturgie trennen, die ursprünglich das demokratische Aufkommen an die großen Gespenster der terroristischen und totalitären Wiederverkörperung eines zerrissenen Körpers knüpft. Es ist nicht zuerst der König, sondern das Volk, das einen doppelten Körper hat. Und diese Dualität ist nicht die christliche Dualität des himmlischen und des irdischen Körpers. Sie ist die Dualität eines Gesellschaftskörpers und eines Körpers, der jede gesellschaftliche Identifizierung verschiebt.“ (Rancière 2002, 109)<sup>16</sup>.

Rancière sieht also den Gründungsakt der Demokratie nicht in der physischen und symbolischen Ermordung des Königs, sondern vielmehr in dem Paradox, das er an Kantorowicz denkend, den doppelten Körper des Volkes nennt. Hiermit weist Rancière darauf hin, dass der Gesellschaftskörper in einer Demokratie nicht vollständig fassbar, nie ganz zu bestimmen ist, da er erweitert wird durch den Körper der Anteillosen, derer, die eigentlich

---

<sup>16</sup> Ähnliche Zitate auf Lefort bezugnehmend: vgl. Rancière 2008, S. 25 sowie Rancière 2010, S. 27.

nicht einmal einen Platz, nicht einmal einen Körper haben. Für Rancière ist Demokratie irrational, sie ist paradox, da sie die Ordnung der Gesellschaft unterbricht, indem sie an den Teil erinnert und diesen auch einführt, der in einer sozialen Ordnung ausgeschlossen wurde. Das Politische ist also im Wesentlichen eine Unterbrechung, eine Störung der Anordnung der Körper und der Verwaltung der Teile (vgl. Rancière 2010, 125). In der zweiten These seines kleinen Büchleins „Zehn Thesen zur Politik“ nennt er daher die Politik auch einen „paradoxen Handlungstyp“ (Rancière 2008, 11). In diesem Sinne versteht Rancière auch den Begriff des Volkes, der eben nicht die gezählten Mitglieder eines Gemeinwesens bezeichnet, sondern das Volk, welches das Subjekt der Politik ist, ist „der in Bezug auf jede Zählung der Teile der Bevölkerung supplementäre Teil, der es erlaubt, das Ganze der Gemeinschaft mit der Zählung der Ungezählten gleichzusetzen.“ (ebd., 23). Dieser supplementäre Teil ersetzt in einem gewissen Sinne das, was bei Lefort die Leere im Zentrum der Demokratie war, die ehemalige Stelle des Königs. Es geht nicht um die Opferung eines Königs oder irgendeines anderen Körpers, sondern um das Gleichsetzen der gezählten Teile mit den ungezählten, um das Gleichsetzen derer, die einen Anteil haben mit den Anteillosen. Die Anteillosen sind nicht zählbar, insofern sind sie eine „leere“ Größe bzw. ein Überschuss zur Zählung der Gemeinschaft. (vgl. ebd., 24f). Diese Unterbrechung, dieser Gegensatz der Gezählten und der Anteillosen, ist durchaus ähnlich zu verstehen wie Leforts „ursprüngliche Teilung“, denn dieser Gegensatz ist die Ungerechtigkeit jeder Gemeinschaft, hier ist der Punkt, wo die Politik und die Demokratie durch das Mitzählen der Anteillosen eingreifen müssen. „Aber auch durch das Dasein dieses Anteils der Anteillosen [la part des sans-part], dieses Nichts, das Alles ist, existiert die Gemeinschaft als politische Gemeinschaft, das heißt als eine von einem grundlegenden Streit geteilte, durch einen Streit, der sich auf die Zählung seiner Teile bezieht, selbst noch bevor er sich auf ihre ‚Rechte‘ bezieht.“ (Rancière 2002, 22). Politik ist für Rancière in seinem spezifischen Verständnis also die Unterbrechung der Logik, die Unterbrechung der Ordnung der „arche“. (vgl. Rancière 2008, 15 sowie Rancière 2002, 24). Demokratie ist dann in diesem Konzept das Regime der Politik selbst, Demokratie beschreibt das Einsetzen der Politik, Demokratie weist auf die spezifische Unterbrechung der Ordnung hin. (vgl. Rancière 2008, 19). Demokratie ist für Rancière gegenüber dem allgemeinen und üblichen Verständnis des Wortes keine „politische Herrschaftsform“ (vgl. ebd.) und auch keine „Staatsform“ (Rancière 2011, 77). Für Rancière ist jede Staatsform nämlich notwendig oligarchisch, eine Aufteilung, die notwendigerweise den Teil der Anteillosen nicht berücksichtigt, deshalb ist die Demokratie im Verständnis von Rancière das Unterbrechen dieser oligarchischen Aufteilung, Demokratie „liegt immer diesseits oder jenseits der

Staatsformen“ (ebd.). Demokratie ist also etwas, was immer als nachträglich verstanden werden muss, denn es ist die Unterbrechung der vorherrschenden Logik. (vgl. ebd, 57). Die Unterscheidung der Worte Politik und Demokratie ist im Rancièrschen Begriffsschema nicht ganz klar auszumachen, man könnte geneigt sein, diese beiden so zentralen Worte synonym zu verwenden, doch wenn man versucht eine Unterscheidung einzuführen, so scheint Demokratie für Rancière eben das spezifische Einsetzen der Politik zu sein, das also, was auch historisch verortet und analysiert werden kann. „Demokratie ist die Einsetzung selbst der Politik, die Einsetzung ihres Subjekts und ihrer Form der Beziehung.“ (vgl. Rancière 2008, 19). In einem kurzen Text namens „Konsens, Dissens, Gewalt“ beschreibt Rancière die Demokratie sogar als den „Ursprung der Politik“, die Demokratie ist also nichts anderes als „das Konzept der Politik selbst“ (Rancière 2000, 102).

Um zu verstehen, warum Rancière nach wie vor an dem Begriff der Demokratie festhält – sein Konzept unterscheidet sich doch recht deutlich von der allgemeinen Vorstellung von Demokratie – muss man verstehen, worin die Stärke dieser Demokratiekonzeption liegt. Demokratie ist für Rancière etwas Irrationales (vgl. ebd.), denn in der Unterbrechung der Logik, wo die Anteillosen einen Teil der Macht, wo die Stimmlosen eine Stimme bekommen, liegt nicht nur ein anarchistischer Akt, sondern sogar ein „Skandal“. Der Skandal der Demokratie ist, dass jede/r eine Stimme bekommt, selbst die, die weder durch Alter, Bildung noch aus ökonomischen Gründen eine Stimme bekommen sollten. Rancière beschreibt hier die Prozedur des Losverfahrens in der antiken Demokratie, die es ermöglicht hat, dass jeder Bürger (wohlgemerkt waren Frauen, Sklaven und andere gesellschaftliche Schichten davon ausgenommen) regieren kann, durch das Los die gleiche Chance hat. Das Losverfahren ist der Affront gegen jeden Aristokraten, Philosophenkönig und sonst jeden, der sich als privilegiert zum Regieren sieht, denn jeder hat hier dieselbe Chance. „Es reicht völlig, die Würfel entscheiden zu lassen. Der Skandal ist ganz einfach folgender: Unter den Herrschaftstiteln gibt es einen, der die Kette zerbricht, einen Anspruch der sich selbst widerlegt: Der siebte Titel ist das Fehlen jeglichen Titels. Das ist die tiefe Unordnung, die das Wort Demokratie bedeutet.“ (Rancière 2011, 45).

Demokratie beruht für Rancière auf drei Dispositiven. Erstens muss es eine „spezifische Erscheinungssphäre des Volkes“ geben. Rancière spricht hier von einem spezifischen Subjekt, das auftauchen muss, nämlich dem „demos“. „Vom *demos* ist derjenige, der spricht, obwohl er nicht zu sprechen hat, derjenige, der an etwas teilnimmt, woran er keinen Anteil hat.“ (Rancière 2008, 21). Zweitens muss dieses Subjekt, der *demos*, erkennen, dass es ein Subjekt ist, das mit sich selbst keine Identität hat, das Volk der Demokratie ist eine Einheit, die sich

selbst den Teil der Anteillosen aufrechnet. Drittens muss an dem Ort der Erscheinung des Volkes ein Streithandel, ein Dissens stattfinden, denn die Demokratie als Nicht-Identität kann nicht konsensuell sein. Der Streithandel wie in Rancière versteht, ist nicht zuerst eine Diskussion über Inhalte, also kein vordergründiges Aufeinanderprallen verschiedener Meinungen, sondern vor allem ein Streit über die Aufteilung selbst. Der Streithandel beschreibt etwas Fundamentales, nämlich den grundlegenden Konflikt, wer überhaupt mitreden darf, wer überhaupt eine Stimme besitzt. „Der politische Streit unterscheidet sich von jedem Interessenskonflikt zwischen konstituierten Teilen der Bevölkerung, da er ein Konflikt über die Zählung der Teile selbst ist. Es ist keine Diskussion zwischen Partnern, sondern ein Gespräch, das die Situation des Gesprächs selbst ins Spiel bringt.“ (Rancière 2002, 110). Diese drei zentralen Dispositive der Demokratie zusammenfassend schreibt Rancière: „Die Formen der Demokratie sind nichts anderes als die Erscheinungsweisen dieser Dreigliederung: Es gibt Demokratie, wenn es eine spezifische Erscheinungssphäre des Volkes gibt. Es gibt Demokratie, wenn es spezifische Akteure der Politik gibt, die weder Agenten des staatlichen Dispositivs noch der Teile der Gesellschaft sind, wenn es Kollektive gibt, die die Identifikation mit den Teilen des Staates oder der Gesellschaft verschieben. Es gibt schließlich Demokratie, wenn es einen Streit gibt, der auf der Bühne der Erscheinung des Volkes von einem nicht-identitären Subjekt ausgetragen wird.“ (Rancière 2002, 110).<sup>17</sup>

Die Ordnung legt nun also zunächst fest, wer sich an einem politischen Gespräch überhaupt beteiligen kann. Die Demokratie unterbricht jedoch eben diese Ordnung und stellt die Verteilung selbst in Frage. Dieser anarchistisch anmutende Moment ist für Rancière so etwas wie der ‚Augenblick der Demokratie‘, ohne dass er diesen Ausdruck verwendet. Das Einsetzen der Demokratie ist ein Ereignis, das die Ordnung stört, nicht eingeordnet werden kann und doch, so scheint es, arbeitet unsere politische Elite – und wir werden bei Rancières Begriff der Postdemokratie noch darauf eingehen – daran, die Ordnung wieder herzustellen, die Störung kann nur eine vorübergehende sein. Das, was Rancière den Konsens nennt, also die Aufteilung, die notwendigerweise den Teil der Anteillosen, der nicht einrechenbar ist, ausspart, versucht die Störung, die durch die Demokratie hervorgerufen wurde, wieder aufzuheben. „Das Prinzip der Politik ist der Dissens. Der Dissens ist dabei eine besondere Art von Verzerrung, die in der Aufteilung des sinnlich Wahrnehmbaren erscheint, das heißt in der Verteilung der Räume und Zeichen, des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Reellen und des Symbolischen. Meine Hypothese ist, dass diese symbolische Gewalt mit dem Konsens aufgehoben wird und dass diese Aufhebung zugleich die nackten Formen der Intoleranz und

---

<sup>17</sup> Annähernd identes Zitat sowie eine detailliertere Beschreibung der drei Dispositive der Demokratie siehe Rancière 2010, 125ff.

des Hasses freisetzt.“ (Rancière 2000, 98). Wie erwähnt beschreibt der Streithandel, der Dissens, keine inhaltliche Auseinandersetzung, sondern eine grundlegendere Differenz, die der Gesprächssituation überhaupt zu Grunde liegt. Die Frage, die Rancière hier behandelt, ist also eine reflexive, die die Möglichkeit und auch Unmöglichkeit eines Gespräches untersucht. In seinem, nach eben diesem Phänomen benannten Buch „Das Unvernehmen“ versucht Rancière genau dieses „Unvernehmen“, den Dissens, den Streithandel, als das Zentrum der Politik zu konstituieren. „Unter Unvernehmen wird man einen bestimmten Typus einer Sprechsituation verstehen: jene, bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt. Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß und jenem der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der ‚weiß‘ sagt und jenem, der auch ‚weiß‘ sagt, aber der keineswegs dasselbe darunter versteht bzw. nicht versteht, dass der andere dasselbe unter dem Namen der Weiße sagt.“ (Rancière 2002, 9f). Rancière wendet sich hier ganz gezielt gegen die Vorstellungen von rationaler Kommunikation wie sie z.B. Jürgen Habermas vertritt. (vgl. ebd., 67).

Neben den zwei positiv besetzten Begriffen Politik und Demokratie gibt es in Rancières Theorie noch einen dritten äußerst zentralen Begriff, nämlich Polizei. Im Allgemeinen versteht Rancière unter dem Begriff der Polizei die Ordnung, die Aufteilung des Raumes, das also, was von der Demokratie unterbrochen werden soll. Die polizeiliche Ordnung beschreibt die „Aufteilung des Sinnlichen“, die keine Leere zulässt, alles kann berechnet und verteilt werden, das Leere, das Überschüssige wird verleugnet und übersehen. (vgl. Rancière 2010, 31f). „Die Polizei ist in ihrem Wesen das im Allgemeinen unausgesprochene Gesetz, das den Anteil oder die Abwesenheit des Anteils der Teile bestimmt. [...] Die Polizei ist somit zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilung unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesem Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind; sie ist eine Ordnung des Sichtbaren und des Sagbaren, die dafür zuständig ist, dass diese Tätigkeit sichtbar ist und jene andere es nicht ist, dass dieses Wort als Rede verstanden wird, und jenes andere als Lärm.“ (Rancière 2002, 40f). Polizei beschreibt für Rancière also keinesfalls einfach die Institution der „Polizei“, sie beschreibt keine empirisch ausmachbaren Männer, die mit Schlagstöcken bewaffnet die staatliche Repression darstellen. Abermals definiert Rancière einen allgemein sehr geläufigen Begriff neu, er versteht unter Polizei nämlich wiederum etwas viel Fundamentaleres, denn er beschreibt damit das allgemeine System der Ordnung. Diese Ordnung ist – zumindest in den westlichen Staaten – zu einem allgemeinen Paradigma geworden, und wird nicht nur von den staatlichen Institutionen hergestellt, sondern

zunehmend auch immer mehr von privatwirtschaftlichen Organisationen. Die Logik der Ordnung, die Rancière mit Polizei meint, ist die der Berechenbarkeit, der Aufteilung ohne Rest. Jede/r muss einordnebar sein, jede/r ‚gehört‘ zu einer bestimmten Klasse<sup>18</sup>, jede/r hat ein bestimmtes Geschlecht, besitzt eine bestimmte kulturelle Identität und befindet sich in einer marktrelevanten Zielgruppe. Polizei beschreibt für Rancière also das gesellschaftliche Paradigma der naturwissenschaftlich inspirierten absoluten Kategorisierung. Die polizeiliche Ordnung leugnet den Teil der Anteillosen, leugnet also, dass es unmöglich ist, das Sinnliche komplett aufzuteilen, leugnet nicht zuletzt die Notwendigkeit des Restes, des unberechenbaren Teils. An der Polizei sind, wie erwähnt, nicht nur staatliche Organisationen, sondern auch private, wie Medien und Meinungsforschungsinstitute, beteiligt. In Althusserscher Terminologie könnte man sagen, es sind neben den repressiven, also staatlichen, Staatsapparaten auch die ideologischen Staatsapparate an dieser Aufteilung beteiligt. (vgl. Althusser, 115ff). Man darf den Vergleich zu Louis Althusser hier jedoch nicht zu weit ziehen, verweist doch Rancière an dieser Stelle auf einen Unterschied. Rancières symbolischer Polizist würde nämlich nicht wie es der metaphorische Polizist in den Überlegungen von Althusser tut, „He, Sie da!“ schreien, Rancière trennt seine polizeiliche Ordnung damit klar von dem Anrufungsmoment bei Althusser (vgl. ebd., 142), sondern Rancières Polizist ist derjenige, der sagt „Weiterfahren! Es gibt hier nichts zu sehen.“. Die Polizei hat bei Rancière also die Aufgabe zu entscheiden, ob es für ein Individuum hier etwas zu sehen, zu sagen, zu tun gibt, oder ob dies eben nicht der Fall ist. Die Polizei definiert den öffentlichen Raum, z.B. also die Straße als Raum des Verkehrs, auf dem man weiterzufahren hat, und unterbindet damit z.B. eine Demonstration, die diese Straße ebenfalls in Besitz nehmen wollte. (vgl. Rancière 2010, 33ff). Würde sich nun eine Demonstration trotzdem bilden, wäre dies ein Einbruch des Politischen, denn hier würde ein Raum ergriffen, der dafür nicht vorgesehen war, hier ergreifen jene die Stimme, die laut polizeilicher Ordnung eben keine Stimme haben. Der Unterschied zwischen Politik und Polizei liegt also wesentlich in der Art, die Gesellschaft aufzuteilen. „Tatsächlich gibt es zwei Arten, die Teile der Gemeinschaft zu zählen. Die erste kennt nur reale Teile, die tatsächlichen Gruppen, die von den Unterschieden der Herkunft, der Funktionen und der Plätze bestimmt werden, die den Sozialkörper konstituieren. Die zweite benennt darüber hinaus ein Aufrechnen des Unberechneten (oder einen Teil der Anteillosen), das/der die gängige Berechnung in ihrer

---

<sup>18</sup> Neben der soziologischen Kategorie der Klasse weist Rancière dezidiert auf die politische Bedeutung dieses Begriffes hin, wenn er darauf verweist, dass die Klasse bei Marx der Name ist, um die Ungezählten zu zählen. Die Klasse stellt hier einen „Operator des Streits“ dar. (vgl. Rancière 2002, 95).

Gesamtheit stört. Ich schlage vor die erste Polizei, die zweite Politik zu nennen.“ (Rancière 2000, 106).

Versuchen wir dieses abstrakte Begriffsraster an dem schon öfters angeführten aktuellen Beispiel der #occupywallstreet Proteste zu exemplifizieren. Die Straße ist ein Raum, der per Definition der staatlichen Institutionen dem Verkehr (auch von Waren, besonders im Bezug auf die Wall Street Proteste ist dies wichtig) vorbehalten ist, auch wenn es also ein öffentlicher Raum ist, darf er per polizeilicher Kontrolle nur für die definierten Aktivitäten genützt werden. Möchte man eine Straße anders nützen, sei es ein Straßenmarkt, ein Straßenfest oder auch eine Demonstration, kann die Erlaubnis dafür eingeholt werden. Wenn nun allerdings ein Raum anders genützt wird, als dies per polizeilicher Anordnung erlaubt wurde, so kann die Polizei diesen Raum räumen lassen und seinem polizeilich definierten Zweck zurückführen. Eine unangemeldete Demonstration oder eine dauerhafte Kundgebung, ja eine Besetzung eines öffentlichen Platzes ist nun also eine Störung dieser polizeilichen Ordnung, ein Einbruch der Politik, da hier ein Raum eröffnet wurde, an dem die Anteillosen ihre Stimme erheben können. Die Polizei hat nun die Aufgabe, den Verkehr umzuleiten, wie in Rancières Beispiel beschrieben, den Passanten zu sagen, dass es hier nichts zu sehen gibt, dass sie weitergehen sollen, und schließlich kann die Polizei den Platz räumen, die Ordnung also wieder herstellen, die Leute zurück auf den ihnen zugeordneten Platz verweisen. Das Zusammenspiel zwischen der polizeilichen Ordnung und dem politischen Einbruch, der eine Störung dieser Ordnung darstellt, kann also in dem ganz konkreten Beispiel einer einfachen unangemeldeten Demonstration bereits zum Ausdruck kommen. Rancières Verständnis von Polizei und Politik umfasst diesen Störfall von der konkreten Besetzung einer Straße bis zu den abstrakten Störungen dieser allumfassenden Ordnung. Nicht zuletzt deshalb weisen Rancières Beschreibungen nach wie vor große Aktualität auf und können in Bezug zu den #occupywallstreet Kundgebungen auch in aller Aktualität gelesen werden.

„Was geschieht wenn Ordnungskräfte ausgesandt werden, um eine Demonstration zu unterbinden? Was geschieht, ist die Anfechtung der Verwendung eines Ortes. Aus der Perspektive derer, die die Ordnungskräfte verschicken, ist die Straße ein Raum der Zirkulation von Individuen und Waren. Die Angelegenheit der Gemeinschaft wird woanders verhandelt: in den öffentlichen Gebäuden, die dafür vorgesehen sind, mit den Personen, denen diese Funktion zugeordnet ist. Die Demonstranten dagegen verwandeln den Raum der Zirkulation in einen Raum, in dem die öffentlichen Dinge verhandelt werden, in den Kundgebungsraum eines Subjekts. [...] Die politische Demonstration im allgemeinen macht sichtbar, was keinen Grund hat, gesehen zu werden. Sie macht als Sprache vernehmbar, was nur als Geräusch vernommen wurde. Sie beherbergt eine Welt in einer anderen. [...] Die Politik ist das Werk einer besonderen Art von Subjekten, derer nämlich, die Szenen des Streithandels produzieren, in denen zwei einander entgegenstehende Welten zusammengebracht werden.“ (Rancière 2000, 107f).

Dieser Gedanke der Störung der Ordnung soll am Ende dieser Arbeit noch einmal ausführlicher im Hinblick auf verschiedenste aktuelle Proteste aufgegriffen werden.

Nachdem die drei zentralen Begriffe in der Rancièrschen politischen Theorie geklärt wurden, können wir uns nun dem Begriff der Postdemokratie zuwenden. Wie erwähnt verwendete Rancière diesen Begriff schon gut zehn Jahre bevor Colin Crouch ihn einführte, doch was versteht Rancière nun unter diesem Terminus. „Unter dieser Bezeichnung [Postdemokratie] verstehe ich zunächst das Angebot einer Demokratie, von der die Differenz des Volkes zu sich selbst aufgehoben wird, gleichzeitig damit aber auch die subjektive Macht, Fälle zu erfinden, die es ermöglichen, Gleichheit und Ungleichheit zusammen zu sehen, und das heißt auch, die Erfindung von Darstellungsformen des Vermögens der Namenlosen. Die Postdemokratie nennt sich am liebsten konsensuelle Demokratie.“ (Rancière 2010, 138). An anderer Stelle schreibt Rancière: „Dieser Ausdruck [Postdemokratie] wird uns einfach dazu dienen, das Paradox zu bezeichnen, das unter dem Namen der Demokratie die konsensuelle Praxis der Auslöschung der Formen demokratischen Handelns geltend macht. Die Postdemokratie ist die Regierungspraxis und die begriffliche Legitimierung einer Demokratie *nach* dem Demos, einer Demokratie, die die Erscheinung, die Verrechnung und den Streit des Volkes liquidiert hat, reduzierbar also auf das alleinige Spiel der staatlichen Dispositive und der Bündelung von Energien und gesellschaftlichen Interessen. [...] Sie ist die Praxis und das Denken einer restlosen Übereinstimmung zwischen den Formen des Staates und dem Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (Rancière 2002, 111). Rancière versteht unter Postdemokratie also mehr als ein Regime der – weiter oben definierten – Polizei. In der Postdemokratie findet zwar eine polizeiliche Aufteilung des Sinnlichen statt, die keinen Rest übrig lässt, die den Anteil der Anteillosen leugnet, die Postdemokratie versteht sich aber, und das ist das Besondere an der Rancièrschen Konzeption, als Demokratie. In der Postdemokratie herrscht das allgemeine Selbstverständnis vor, dass wir es mit einer demokratischen Ordnung zu tun haben, in der jeder seine Meinung offen vertreten kann. Dieser angebliche Meinungspluralismus wird gemeinhin besonders durch Meinungsumfragen dargestellt, diese Umfragen symbolisieren für Rancière jedoch genau die Postdemokratie. Meinungsumfragen sind also nicht bloß ein Symptom der Postdemokratie, sie sind ein zentraler konstituierender Bestandteil. Die Allgegenwart dieser Umfragen, die dauernde Anwesenheit einer vermeintlichen ‚Meinung des Volkes‘ folgt nämlich dem Paradigma der Postdemokratie, dass jede Meinung, jedes Individuum berechenbar, in Prozenten darstellbar ist. Meinungsumfragen lassen keinen Rest zu, jede/r muss kategorisierbar sein, jede/r muss in eine der Antwortkategorien einordnebar sein. In dieser dauernden Anwesenheit der

Volksmeinung bleibt also kein Platz mehr für die, die keinen Anteil haben, hier ist es unmöglich die Stimme zu erheben, wenn man keine Stimme hat, im Begriffsraster von Alain Badiou könnte man sagen, in dem Regime der Meinungsumfragen ist kein Platz für das „Ereignis“, das Unerwartbare, das, was nicht eingeordnet werden kann, kann nicht erscheinen.<sup>19</sup> Wie wir noch bei Baudrillard sehen werden, dienen diese Umfragen dazu, die Politik, die Demokratie zu simulieren, eine tägliche Wahl, eine tägliche Sonntagsfrage, die dazu führt, dass die politische Elite einen Dauerwahlkampf um die Gunst der Umfragewerte führt. „Was ist in Wirklichkeit die Demokratie der Meinungsforschungen und Simulationen? Nichts anderes als die Aufhebung der Erscheinungssphäre des Volkes. Die Gemeinschaft ist hier unaufhörlich sich selbst präsent, das Volk ist hier nie ungerade, unberechenbar oder unrepräsentierbar. Es ist immer gleichzeitig vollkommen anwesend und vollkommen abwesend. Es ist in Gänze in eine Struktur des Sichtbaren inbegriffen, wo man alles sieht und wo es also keinen Platz mehr für die Erscheinung gibt.“ (Rancière 2010, 139).

Postdemokratie bedeutet für Rancière also die Unmöglichkeit der Erscheinung des Volkes, weil ein simuliertes Volk andauernd anwesend ist. Für Rancière weist die Postdemokratie zwei Paradoxa der modernen Staatssysteme hin, nämlich einerseits darauf, dass die Demokratie zu einer idealen Form wurde, indem sie mit dem Rechtsstaat gleichgesetzt wurde, und andererseits habe die Demokratie aufgehört, die „Macht des Volkes“ in ihr Zentrum zu stellen. (vgl. ebd., 121). Rancière versucht also mit dem Begriff der Postdemokratie die paradoxe Situation zu erklären, wie die Demokratie verschwinden konnte, wo die Demokratie als Staatsform im Vormarsch ist. In einem Zeitalter, in dem immer mehr Staaten eine vermeintlich demokratische Struktur annehmen, die sich qualitativ von totalitären Regimen aller Art unterscheidet, ist trotzdem zu beobachten, dass Demokratie als Erscheinung des Dissens verschwunden ist und dem postdemokratischen Konsens Platz gemacht hat. Das heißt jedoch nicht, dass Rancière die Sichtweise von Crouch teilt, dass der „Augenblick der Demokratie“ vorbei ist, Rancière würde überhaupt bezweifeln, dass es diesen „Augenblick der Demokratie“ je gegeben hat. Postdemokratie beschreibt hier vielmehr den Vormarsch der Demokratie als Staatsform bei gleichzeitigem Abbau demokratischer Momente. Totalitäre Regime verhinderten von jeher die Erscheinung des Volkes, diese Regime versuchten, wie wir in den Analysen von Lefort und Gauchet gesehen haben, eine Gleichschaltung der Meinung, sie versuchten die „ursprüngliche Teilung“ der Bevölkerung zu leugnen. Lefort und Gauchet gingen jedoch davon aus, dass es nur zwei verschiedene Regierungsformen geben kann, nämlich totalitäre Regime und libertäre Demokratien. Rancière erkannte, dass es auch

---

<sup>19</sup> Zu Analogien in den Theorien von Rancière und Badiou siehe Hewlett, 113ff.

eine dritte Regierungsform gibt, die Postdemokratie, die weder versucht alle gleichzuschalten, noch erlaubt, dass die Anteillosen ihre Stimme erheben können, sondern eine Art Mischform darstellt. Die modernen postdemokratischen Systeme zeichnet ein Regime des Konsens aus, nämlich ein Konsens darüber, dass jede Meinung, jeder politische Akt und jedes Individuum einordnebar ist, die vermeintliche Pluralität der Meinungen also berechenbar ist. In der Postdemokratie gibt es kein Unvernehmen mehr, denn trotz verschiedener politischer Meinungen, also inhaltlicher Unterschiede, gibt es keinen Streithandel um die Gesprächsform selbst, um die Form der Demokratie. Trotz unterschiedlicher politischer Meinungen herrscht also ein Konsens darüber, wie diese unterschiedlichen Meinungen aufgeteilt sind, und dadurch wird das Erscheinen der Anteillosen verhindert. Die Postdemokratie hat „die doppelte Gestalt des Volkes aufgegeben, von der das Politische im Zeitalter der modernen Revolution beseelt wurde“ (ebd., 121).

In diesem Sinne stellt Rancière klar, dass die Postdemokratie nicht das Regime im Zeitalter der Postmoderne ist (vgl. Rancière 2002, 111), sondern dass die Analogie zur Postmoderne darin besteht, dass die Postdemokratie ebenfalls von „Entzauberung“ geprägt ist. Die Postmoderne beschreibt die „Entzauberung“ von den großen Mythen, und so beschreibt die Postdemokratie die „Entzauberung“ vom Mythos der Demokratie. (vgl. Rancière 2010, 119). Postdemokratie verweist also auf das Paradox, dass trotz des formellen Vormarsches der demokratischen Regime, diese Regime von einem „Zweifel an der Demokratie“, ja teilweise sogar von einem „Hass der Demokratie“ gegenüber geprägt sind. (vgl. Rancière 2011). „Der Zusammenbruch der ‚Mythen‘ Volk und reale Demokratie müsste normalerweise zu einer Rehabilitierung der formellen Demokratie führen, zu einer noch stärkeren Verbundenheit mit ihren Formen, insbesondere der Form der parlamentarischen Repräsentation. Nichts davon ist aber eingetreten. Im System der französischen Politik etwa sind wir heute Zeugen eines Verfalls der parlamentarischen Repräsentation, einer ausgeweiteten politischen Macht von Instanzen ohne politische Verantwortung (Experten, Richter, Kommissionen), einer Ausdehnung des Wirkungskreises des Präsidenten und einer charismatischen Konzeption der Person des Präsidenten.“ (Rancière 2010, 122). Zur gezwungenen und simulierten Charismatik der PolitikerInnen in der Postdemokratie werden wir noch später kommen. Das Paradox jedoch, dass trotz Vormarsch der demokratischen Staatsformen die formellen Institutionen der Demokratie zunehmend geschwächt werden, ist eine direkte Folge der postdemokratischen Simulation der „Meinung des Volkes“ sowie des Paradigmas des Konsenses.

„Der Konsens besteht demnach nicht einfach in einer vernünftigen Ansicht, dass es besser ist zu diskutieren, als sich zu schlagen, ebensowenig wie in der Suche nach einem Gleichgewicht, das die Teile bestmöglich zwischen den Interessen der verschiedenen Gruppen aufteilt. [...] Der Konsens setzt eine völlige Objektivierung der anwesenden Teile, der zu verteilenden Teile und der Bedingungen der Möglichkeit dieser Verteilung voraus. Und diese Objektivierung setzt ihrerseits eine andere voraus: die Homogenität der Wahrnehmungsgegebenheiten, unter Ausschluss jeder strittigen Gegebenheit. Der Konsens ist ein System der Wahrnehmung, das nur das sieht, ‚was es gibt‘. Er setzt das politische Volk mit der real existierenden Bevölkerung gleich und die politischen Akteure mit den Teilen des Sozialkörpers. Diese Gleichsetzung findet ihre Allegorie in den Meinungsumfragen. Sie nämlich führen ein permanentes Auf- und Verrechnen vor, das eine restlose Identität der Gesamtsumme der benennbaren Meinungen und der Gesamtsumme der Teile der Bevölkerung behauptet. Ebenso wie sie, indem sie das Ganze zerlegen, das heißt, indem sie uns sagen, welcher Teil der Bevölkerung diese oder jene ‚Meinung‘ bevorzugt, eine Bevölkerung definieren, die mit der Zerlegung in Interessensgruppen und Altersklassen strikt identisch ist. Der Konsens hebt jede Aufrechnung des Unberechneten, jeden Teil der Anteillosen auf. Er hebt sie auf, indem er voraussetzt, dass alle Gegebenheiten der gemeinschaftlichen Existenz unstrittig sind, indem er die Abwesenheit jedweder Heterogenität voraussetzt. Zugleich behauptet er, jeden politischen Streithandel in ein einfaches Problem zu verwandeln, vor das sich die Gemeinschaft und die, die sie führen, gestellt sehen.“ (Rancière 2000, 108f).

Das Volk wird in der Meinungsumfrage und daraufhin im politischen Diskurs auf den „statistischen Querschnitt reduziert“, das Volk ist also „identisch mit der Summe seiner Teile“ (Rancière 2002, 114). Die Postdemokratie reduziert laut Rancière den politischen Körper auf die statistisch berechenbaren Teile, ignoriert den postulierten doppelten Körper des Volkes. Wenn Lefort die Demokratie als „Entkörperlichung der Politik“ verstand, so scheint die Postdemokratie die Reduzierung der Politik auf den Körper zu sein, und zwar auf einen simplen organischen Körper, der zwar nicht gleichgeschaltet ist, dessen Teile aber klar berechnet und analysiert werden können, und der insofern einen homogenen Körper darstellt. Auch wenn in der „Meinung des Volkes“ verschiedene inhaltliche Positionen bezogen werden, so stimmen doch alle Teile zu, über die Art der Berechnung, was für Rancière eben Konsens bedeutet. Es findet kein Streithandel statt zwischen dem doppelten Körper, dem berechenbaren und dem unberechenbaren der Anteillosen, sondern der Dissens wird zu Gunsten eines Konsens aufgegeben, der das Volk auf nur einen Körper reduziert, nämlich auf den berechenbaren Körper. Insofern ist der Konsens „die Reduktion der Politik auf die Polizei“ (Rancière 2008, 45), die Postdemokratie verunmöglicht also das Erscheinen der Politik, das Einsetzen eines demokratischen Momentes. Rancière folgt Lefort und Gauchet nicht soweit, dass er die Demokratie als entkörperlichten Prozess auffassen will, er führt im Kantorowiczschen Sinne eine Verdoppelung und damit Verkomplizierung des politischen Körpers in seine Demokratietheorie ein, und doch sieht Rancière auch klar die Gefahr der Metapher des politischen Körpers, wenn die demokratischen Systeme nur auf einen homogenen, berechenbaren organischen Körper reduziert werden. „Die Gefahr der politischen

Subjekte liegt darin, sich wieder mit den organischen Teilen des Sozialkörpers zu verwechseln oder gar mit dem Körper selbst.“ (Rancière 2000, 108).

Colin Crouch schlägt nun, nach dem die modernen westlichen Staatsformen als Postdemokratien denunziert wurden, vor, die Parteien zu stärken sowie NGOs mehr miteinzubinden. Rancière geht hier einen anderen Weg, denn er hat kein Interesse, konkrete politische Handlungsanweisungen zu geben, seine Theorie ist vielmehr ein Plädoyer, ein Manifest für Demokratie. Wie dargelegt, kann Demokratie nur dann erscheinen, wenn die Anteillosen ihre Stimme erheben. So ist Rancières politische Agenda so einfach wie abstrakt, es geht schlichtweg darum, den Teil der Anteillosen zu vergrößern; wie das nun konkret aussehen soll, lässt Rancière freilich offen. Allgemein kann man jedoch vermuten, dass bereits Protestbewegungen wie #occupywallstreet ein erster Schritt in diese Richtung sind. Hier erheben die Anteillosen ihre Stimme, zuerst mag sie vielleicht nur als Lärm als Stimmengewirr wahrgenommen werden, doch wenn die polizeiliche Ordnung gestört wurde, kann sich auch der Raum der Anteillosen vergrößern. Denn „da, wo der Anteil, der Anteillosen eingeschrieben ist, so zerbrechlich und flüchtig diese Einschreibungen auch seien, ist eine Einscheinungssphäre [sic] des *Demos* geschaffen, existiert ein Element des *Kratos*, der Macht des Volks. Es geht also darum, die Sphäre dieses Erscheinens auszubreiten, diese Macht zu erweitern.“ (Rancière 2002, 99). Wenn ich Rancières Demokratieverständnis als ‚Aufschrei der Egalität‘ bezeichne, so muss der politische Aktivismus im Zeitalter der Postdemokratie die Stimme zu eben diesem Schrei erheben, wie dies aussehen kann, soll am Ende der Arbeit angedeutet werden.

## 8 Der politische Körper im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit<sup>20</sup>

---

### 8.1 Politik als schlechtes Theater

Politik war immer schon mit Inszenierung verbunden, so sind sich annähernd alle Autoren der anwachsenden Literaturvielfalt zu diesem Thema einig, und diese Synthese existiert auch unabhängig von der Staatsform. Von der Antike über die monarchistischen Gesellschaften, von totalitären Regimen faschistischer, nationalsozialistischer und kommunistischer Art bis zu den modernen Demokratien, spielte und spielt die Inszenierbarkeit der Politik eine entscheidende Rolle. So werden im publizistischen Dauerfeuer Bücher verlegt, die sich mit dieser Thematik beschäftigen, von „Der Sinnlichkeit der Macht“ über „Politik als Theater“ bis zu „Politik als Inszenierung“ und „Die Inszenierung der Politik“ reicht da die Literaturliste.

In den vorhergehenden Kapiteln habe auch ich bereits mehrfach auf verschiedene Formen der Inszenierung der Politik sowie auch des politischen Körpers hingewiesen. Im kommenden Teil der Arbeit soll der Aspekt der Inszenierung, die im Zeitalter der Postdemokratie nicht nur unverzichtbar geworden ist sondern geradezu allumfassend zu sein scheint, näher betrachtet werden. Ein besonderes Augenmerk wird hierbei auf die Inszenierung der PolitikerInnen, insbesondere auf die Inszenierung von deren Körpern und deren Intimität, gelegt. In einem postdemokratischen System, in dem der multimediale Wahlkampf zu einem Dauerzustand geworden ist, scheint es für PolitikerInnen kaum etwas Wichtigeres zu geben, als omnipräsent zu sein. Je öfter ein Gesicht die Cover der nationalen und internationalen Zeitungen ‚schmückt‘, desto mehr Erfolg kann man sich bei der nächsten Wahl erwarten. Dabei spielt es weniger eine Rolle, ob man mit guten oder negativen Schlagzeilen mediale Aufmerksamkeit bekommt, Hauptsache man ist im Gespräch, Hauptsache man ist bekannt. An die drei Dimensionen des politischen Körpers bei Lüdemann et al. denkend, scheint sowohl die „bildliche Selbstrepräsentation einer sozialen Gruppe“ als auch die Frage, wer das „Gemeinwesen verkörpert“ (Lüdemann et al., 12), in der Untersuchung zur Inszenierung der PolitikerInnenkörper zu kulminieren. Abermals sind die drei Dimensionen nicht vollständig

---

<sup>20</sup>Wie im Vorwort und in der Einleitung erwähnt, basieren Teile dieses Kapitels auf einem Paper, das ich im Dezember 2011 in Salzburg am ersten „Tag der Politikwissenschaft“ präsentieren durfte.

zu trennen, geschweige denn getrennt analysierbar, sondern laufen vielmehr in bestimmten Phänomenen zusammen.

Wie bereits im Kapitel über die Postdemokratie dargelegt wurde, treten in den westlichen Systemen Diskussionen – sei es der Streithandel, den Rancière fordert, also eine grundlegende Diskussion über die Verteilung der Macht, oder auch simple inhaltliche Diskussionen, die oft nur zum Schein öffentlich geführt werden, während im Hintergrund Lobbyingagenturen die Ergebnisse aushandeln – immer mehr in den Hintergrund. Meinungsumfragen und PR-Beratungen beherrschen die politische Vorderbühne, während im Hinterzimmer die eigentlichen Entscheidungen gefällt werden. Im Vordergrund wird ein Theater aufgeführt, das Theater der Politik. Augenscheinlich ist diese Beobachtung im Parlament, das eigentlich das Zentrum der demokratischen Gesellschaft darstellen sollte. Während die Regierung ihre Gesetzesanträge längst im vorparlamentarischen Raum ausformuliert hat und durch Klubzwang und ‚geheime‘ Verhandlungen bereits vor der parlamentarischen Beschlussfassung weiß, dass der Antrag beschlossen werden wird, ja auch die BeobachterInnen und Medien und sogar die Opposition wissen, dass der Antrag beschlossen wird, wird doch, zumindest für die Fernsehübertragungsdauer heftig und ausgiebig gestritten. Im parlamentarischen Raum findet ein Theaterstück statt, das Theaterstück der demokratischen Beschlussfassung. Obwohl die eigentliche Beschlussfassung längst vorüber ist, wird eine hitzige Diskussion samt aktivistischen Elementen simuliert, um den Schein der demokratischen Legitimierung aufrecht zu halten. Diese „Politik als Theater“ (Meyer) wird vom Parlament über die politische Talkshow bis zu den aufgeregten Pressekonferenzen andauernd aufgeführt, und wie der Spiegel in einem Essay über die Vielzahl der Polittalks im deutschen Fernsehen schrieb, ist dieses Theater ein schlechtes Theater.<sup>21</sup> Politik ist vor allem deswegen schlechtes Theater, weil sie – wie Meyer in seinem Buch „Politik als Theater“ aufzeigt – anders als Theater, nicht auf die eigene Künstlichkeit verweisen kann, sondern die Simulation verschleiern muss. „Das Theater als Theater zeigt nicht nur ostentativ vor, es demonstriert gleichzeitig stets, dass das Vorgezeigte nicht wirklich anwesend ist. In diesem Sinne lebt das Theater vom Bewusstsein der Simulation bei seinem Publikum und wird dadurch zum Kunstwerk. [...] Das Theater der Politik muss systematisch von sich als Theater ablenken, um wirken zu können.“ (Meyer, 55/74).

In dieser postdemokratischen Inszenierung der Politik versucht jede Partei sich selbst am erfolgreichsten zu verkaufen. Hierbei wird das Programm der Parteien meistens auf den oder

---

<sup>21</sup>Der Essay „Shows, die keine sein wollen. Warum politische Talkrunden schlechtes Theater sind“ von Manfred Clemenz vom Spiegel 47/2011 ist hier abzurufen: <http://www.scribd.com/doc/73260357/Spiegel-Shows-die-keine-sein-wollen> (zuletzt 12.12.2011).

die Spitzenkandidaten/in reduziert, nicht Inhalte, sondern Personen stehen im Mittelpunkt des Wahlkampfes. Wie Crouch ausführt, wird dadurch die Diskussion verdrängt, denn Werbung hat nicht das Ziel „jemanden in eine Diskussion zu verwickeln, sondern ihn zum Kauf zu überreden“ (Crouch, 38). Wenn Parteien nur Marken am Markt der Demokratie sind, so ist es nicht verwunderlich, wenn an den Marketingstrategien in der Parteizentrale mehr gearbeitet wird, als an der Ausformulierung politischer Standpunkte und Überzeugungen, diese sind vielmehr je nach Stimmungslage des ‚befragten Volkes‘ austauschbar. Üblich für die Werbewelt braucht es Personen, die die Produkte bewerben. „Der Verfall der politischen Kommunikation hat noch eine weitere Form angenommen: die wachsende Personalisierung der Politik und der Wahlen. Ausschließlich auf einzelne Persönlichkeiten fokussierte Kampagnen waren gewöhnlich ein Kennzeichen von Diktaturen und von Wahlen in Gesellschaften mit schwach entwickelten Parteien- und Diskussionssystemen. Trotz gelegentlicher Ausnahmen (wie etwa Konrad Adenauer und Charles de Gaulle) war diese Form der Personalisierung während des demokratischen Augenblicks weit weniger verbreitet.“ (ebd., 38f).

Die Personalisierung, das Inszenieren der Körper und des Privatlebens der PolitikerInnen beziehungsweise der HerrscherInnen ist natürlich nichts Neues. Wie wir gesehen haben, reichte das Inszenierungsrepertoire der monarchistischen Systeme von metaphysisch anmutenden Körperverdoppelungen des Königs bis zur Verabsolutierung des einen Körpers. Die Inszenierungsfähigkeiten des französischen Absolutismus, im Besonderen von Ludwig XIV. in Versailles, sind berüchtigt. Gleich einem monumentalen Theaterstück wurde die höfische Gesellschaft als Parallelgesellschaft voller Theatralik konstruiert und gleichzeitig wurde der König samt höfischen Ritualen der Bevölkerung durch verschiedenste Techniken präsentiert. Einer tragischen Figur in einem Theaterstück ähnlich konnte dieser absolutistische König nicht einfach abgesetzt werden, sondern musste, wie erwähnt, in einer ebenso überinszenierten physischen wie symbolischen Enthauptung aus dem Zentrum der Macht vertrieben und zerstört werden. Wie dargestellt, konstruierte sich die noch junge Republik nach der Enthauptung nicht um eine Leerstelle, sondern füllte den Platz des Königs mit der Einheit der Nation auf, die gleichermaßen in Szene gesetzt wurde. (vgl. Gauchet 1990a, 145). Nachdem die absolutistische Einheit im „ersten Stadium der Demokratie“ (ebd.) in Frankreich und den USA ebenfalls auf massiver Inszenierung aufbaute, die Stilmittel der höfischen Spektakelgesellschaft also reproduziert wurden, muss die Theorie von Lefort und Gauchet, dass im Zentrum der demokratischen Gesellschaft eine Leerstelle zu finden ist, in Frage

gestellt werden. In diesem Sinne können wir heutzutage vielleicht nicht von einer „Renaissance der höfischen Öffentlichkeit“ (Schiller, 211) sprechen, da trotz temporärer Besetzung und wechselnder Personen im Zentrum der Macht, der ehemalige Platz des Königs durchgehend besetzt wurde. Peter Burke weist in seiner Studie zu Ludwig XIV. darauf hin, dass viele der Rituale und Instrumente der Inszenierung der höfischen Gesellschaft durchgehend bis zu den modernen Demokratien Verwendung fanden. „Diese Ähnlichkeiten sind nicht zu übersehen. Sie erinnern uns nicht nur an die Bedeutung, die Rituale, Mythen und Symbole zu allen Zeiten in der Politik gehabt haben, sondern auch an die Kontinuität von bestimmten Mythen und Symbolen der abendländischen Gesellschaft.“ (Burke, 239). Während es in monarchistischen und diktatorischen Gesellschaften evident ist, dass die Politik hinter verschlossenen Türen stattfindet und maßlose Inszenierungen als Machtdemonstrationen dienen, stellt inszenierte und theatrale Politik in einem demokratischen System durchaus einen Widerspruch dar. Die zunehmende Bedeutung der Medien und deren Allgegenwärtigkeit sowie der Versuch, durch inszenierte Politik davon abzulenken, dass auch in den libertären Demokratien mangelnde Transparenz herrscht, sind spätestens heutzutage, in einem postdemokratischen System, offensichtlicher als jemals zuvor. Wir haben es also mit einer zweigeteilten Bühne zu tun. „Während demnach einem Massenpublikum auf der Vorderbühne durch Kommunikationsprofis eine Show der guten Politik geboten wird, machen die Eliten hinter den Kulissen, also im Reich der Realpolitik, in Ruhe ihre interessensgeleiteten Tauschgeschäfte und Kuhhandel aus.“ (Dörner, 69). Im Vordergrund haben wir es also mit einer „Als-ob-Politik“ zu tun, mit einer simulierten Politik, und es wird mit Baudrillard noch zu zeigen sein, dass dieser vordere Bühnenteil – die simulierte Politik – die reale Politik zum Verschwinden gebracht hat.

Wie Guy Debord bereits 1967 postulierte, haben sich die westlichen demokratischen Systeme zu einer „Gesellschaft des Spektakels“ entwickelt. „Das ganze Leben der Gesellschaften, in welchen die modernen Produktionsbedingungen herrschen, erscheint als eine ungeheure Sammlung von Spektakeln. Alles, was unmittelbar erlebt wurde, ist in eine Vorstellung entwichen.“ (Debord, 13). In diesen Gesellschaften ist eben auch die Politik von der Logik des Spektakels ergriffen worden, Andreas Dörner bezeichnete dieses Phänomen als „Politainment“. „Politainment bezeichnet eine bestimmte Form der öffentlichen, massenmedial vermittelten Kommunikation, in der politische Themen, Akteure, Prozesse, Deutungsmuster, Identitäten und Sinnentwürfe im Modus der Unterhaltung zu einer neuen Realität des Politischen montiert werden.“ (Dörner, 31).

Politik als Theater führt also nicht nur zu einem Ablenken von der Hinterbühne der ‚realen‘ Politik, sondern ersetzt die Politik vielmehr durch eine inszenierte „Als-ob-Politik“, Politik als ‚Soap Opera‘, wo, wie erwähnt, simulierte Scheingefechte in Talk-Shows sachliche Debatten in der Gesellschaft ersetzen, und die PolitikerInnen durch „Taferl-Aktivismus“ auch im Parlament zunehmend die Show einer inhaltlichen Diskussion vorziehen. „Jedoch können die ästhetischen Bedingungen für weitere Verbreitung und gespannte Aufmerksamkeit nicht selbst die Botschaft sein, es sei denn, man ersetzte Politik durch schlechtes Theater. Theater nämlich, das in selbstverliebten Fingerübungen mit virtuosen Inszenierungsmitteln spielt und dabei die Welt aus dem Auge verliert, die es spiegeln wollte; Theater, in denen viele aus Leibeskräften inszenieren, aber kein Stück erkennbar ist, das gegeben wird, Theater zudem, das sich als Wirklichkeit präsentiert, eben Theater in der Rolle von Politik, *Als-ob-Politik*.“ (Meyer, 10).

Politik war immer schon mit dem Theater und der Inszenierung verbunden, monarchistische Inszenierungen wurden schon angesprochen, selbst das bahnbrechende Werk „Leviathan“ von Thomas Hobbes ist mit Theatermetaphern durchsetzt<sup>22</sup>. In Demokratien, wo der Diskurs, der Streithandel wie Rancière sagen würde, allerdings in der Öffentlichkeit stattfinden soll, nicht in der Hinterbühne, ist Politik als Theater noch gefährlicher. Es ist nicht nur eine Inszenierung, es ist die Simulation des Streithandels, der ihn zum Verschwinden bringt. Es ist die Allgegenwart des Volkes in den Umfragen, die das Volk als abwesend setzt (vgl. Rancière 2002, 112). Die Darstellung der Politik verschmilzt mit deren Herstellung. „Es entsteht eine medial inszenierte Schaupolitik, wobei das Publikum auf Anhieb nicht mehr erkennen kann, ob sie das politisch Hergestellte werbekundig darstellt oder nur noch die Darstellung als Herstellung ausgibt. Politik wird in einem schillernden Sinne anschaulich.“ (Meyer, 47). Medial vermittelte und dargestellte Politik spiegelt eben nicht nur, sondern stellt auch selbst Politik her. (vgl. Sarcinelli, 149). Horst Bredekamp weist in seinem Buch „Theorie des Bildakts“ ebenfalls auf das Wechselspiel von Inszenierung und Politik hin, wenn er in Bezug zu Bildern schreibt: „Politik benötigt Bilder, sie erzeugt Bilder, aber sie folgt Bildern auch nach.“ (Bredekamp 2010, 197).

Neben dem demokratietheoretischen Problem der Politik als Theater muss auch die technische und mediale Veränderung in Betracht gezogen werden, die ebenfalls eine andere Situation als in der monarchistischen Monumentaltheater-Politik schafft. Es war vor allem Walter Benjamin, der mit seinem äußerst bekannten Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ den Wandel der Technik, und was dies für die Kunst

---

<sup>22</sup> Eine Analyse der Theatermetaphern im „Leviathan“ bietet Dirk Tänzler in seinem Text: „Repräsentation als Performanz: Die symbolisch-rituellen Ursprünge des Politischen im *Leviathan* des Thomas Hobbes“, S. 19ff.

im Allgemeinen bedeutet, analysiert hat. Durch die technische Reproduzierbarkeit, will heißen Photographie und vor allem Film, hat das Kunstwerk seine „Aura“ verloren. War ein gemaltes Bild, indem es in einer Ausstellung nur wenigen zugänglich war und vor allem, indem man das direkte Erzeugnis des Malers betrachten konnte, von einer gewissen Aura umgeben, ist eine solche Aura im Kino, beim Betrachten eines Filmes nicht spürbar, da schon im Produktionsprozess des Filmes die technische Apparatur sowie das Zusammenspiel einer Vielzahl an KünstlerInnen, keinen Bezug zum Ritual – ein Bezug, der für eine Aurabildung unumgänglich ist – herstellen können. Bereits der Produktionsprozess des Kunstwerks ist von der Apparatur bestimmt, die Collage, die jeder Film darstellt, sowie die Aufführung, die abermals nicht ohne die Apparatur stattfinden kann, prägen das Kunstwerk. (vgl. Benjamin, 315ff). Dieser Verlust der Aura ist für Benjamin nicht unbedingt negativ konnotiert, ermöglicht dies in seinen Augen doch auch die Demokratisierung des Kunstwerkes, indem die Kunst den Massen zugänglich gemacht wird. (vgl. ebd., 337ff). Im Vergleich zum Theater, so Benjamin, muss der/die SchauspielerIn hier für die Apparatur spielen, er/sie soll sich oft nicht mehr in die Rolle versetzen, der/die SchauspielerIn wird im Film annähernd zu einem Requisit. Gleich einem Chirurgen durchdringt die Kamera den/die SchauspielerIn, und damit verliert auch der/die SchauspielerIn die Aura. (vgl. ebd., 332ff). So ist im Anschluss an Benjamin festzustellen, dass auch die PolitikerInnen ihre Aura verloren haben, die z.B: der absolutistische König noch besaß, dessen Inszenierung mehr einem Theater glich, während die inszenierte Politik heutzutage eine technisch reproduzierte ist. Der politische Körper hat also im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit ebenfalls seine Aura verloren. Auch Walter Benjamin beschreibt diesen Aspekt in einer Fußnote:

„Die hier konstaterbare Veränderung der Ausstellungsweise durch die Reproduktionstechnik macht sich auch in der Politik bemerkbar. Die Krise der Demokratien lässt sich als eine Krise der Ausstellungsbedingungen des politischen Menschen verstehen. Mit den Neuerungen der Aufnahmeapparatur, die es erlauben, den Redenden während der Rede unbegrenzt vielen vernehmbar und kurz darauf unbegrenzt vielen sichtbar zu machen, tritt die Ausstellung des politischen Menschen vor dieser Aufnahmeapparatur in den Vordergrund. Es veröden die Parlamente gleichzeitig mit den Theatern. Rundfunk und Film verändern nicht nur die Funktion des professionellen Darstellers sondern genauso die Funktion dessen, der, wie es der politische Mensch tut, sich selber vor ihnen darstellt. Die Richtung dieser Veränderung ist, unbeschadet ihrer verschiedenen Spezialaufgaben, die gleiche beim Filmdarsteller und beim Politiker. Sie erstrebt die Ausstellung prüfbarer, ja übernehmbarer Leistungen unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen, wie der Sport sie zuerst unter gewissen natürlichen Bedingungen gefordert hatte. Das ergibt eine neue Auslese, eine Auslese vor der Apparatur, aus der der Champion, der Star und der Diktator als Sieger hervorgehen.“ (ebd., 332)<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> In dieser Arbeit wird die zweite Fassung des Kunstwerkaufsatzes zitiert, was besonders bei dieser Fußnote wichtig ist, die in der dritten Fassung von Walter Benjamin verkürzt wurde.

Diese Beobachtungen verschärfen sich angesichts der quantitativen und qualitativen Ausweitung dieser Apparatur, sowie der Möglichkeit ‚live‘ und in Echtzeit zu senden, und so kann man von einer „Entmystifikation“ (Wentz, 98) der PolitikerInnen sprechen. Diese Entmystifikation führt allerdings nicht, wie Lefort und Gauchet erhofften, auch zu einer Entkorporierung der Politik, vielmehr wird der Körper stärker ins Zentrum gesetzt als je zuvor. PolitikerInnen sind weitere Sternchen am ach so bunten Starhimmel der Spektakelgesellschaft. PolitikerInnen werden zu „hyperrealen Medienfiguren“, die „an realen Personen anknüpfen und sie in einem semiotischen Prozess zu Zeichen transformieren, an denen sich Diskurspositionen festmachen lassen. Die realen Körper und Biographien sind dabei Mittel zur Visualisierung und der Authentizitätsgenerierung, aber entscheidend ist jeweils, welche Bedeutungen, Werte und Sinnmuster sich im politischen Unterhaltungsdiskurs an diese Figuren anlagern.“ (Dörner, 126). Es ist also nicht, wie noch Lefort und Gauchet fürchteten, ein Körper, der in der Mitte der Gesellschaft steht, in den postdemokratischen Gesellschaften ist es vielmehr ein „vielgestaltiges Starsystem“ (Meyer, 88), das die Leerstelle besetzt hält. Dass diese ‚politischen Stars‘ auch ihre Authentizität und ihr Privatleben simulieren müssen, wird dann etwas später gezeigt werden. „Es ist wohl bekannt, dass die bewundernswerten Leute, in denen sich das System personifiziert, nicht das sind, was sie sind; sie sind große Männer geworden, weil sie unter die Realität des bescheidensten individuellen Lebens herabgesunken sind, und jedermann weiß das.“ (Debord, 50).

## **8.2 PolitikerInnen ohne Aura**

Wenn Walter Benjamin in seinem Aufsatz von der Transformation des Kunstwerkes im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit schreibt, so ist dies in mehrfacher Hinsicht für diese Arbeit von Interesse. Einerseits in dem bereits oben ausgeführten Aspekt, dass sich mit dem/der SchauspielerIn, der/die sich an die neue technische Gegebenheit der Filmapparatur und des Schnitts anpassen muss, auch der/die PolitikerIn verändern muss, um sich in den Medien gut zu inszenieren. In diesem multimedialen postdemokratischen Regime scheint es, als würden auch die PolitikerInnen immer mehr zu Requisiten dieses schlechten Theaters werden.

Andererseits ist aber auch die Veränderung des Kunstwerkes an sich von Bedeutung, ist die Kunst doch seit jeher eng mit der (bildlichen) (Selbst)-Repräsentation der HerrscherInnen gleichermaßen wie des Gemeinwesens verbunden. Von der Architektur über Mosaik,

Münzprägungen, Gemälde bis zu dem politischen Cartoon ist Politik schon immer eng mit der Kunst verschlungen gewesen. So darf es nicht verwundern, dass mit der Wandlung des Kunstwerkes auch die Politik durch die technische Reproduzierbarkeit verändert wurde. Mit dem Kunstwerk hat auch die Politik und vor allem der PolitikerInnenkörper seine Aura verloren.

Kunst hat sich von der Antike weg stets mit Körpermetaphern als Bilder für das Gemeinwesen sowie – meistens gezwungenermaßen – mit HerrscherInnenkörper beschäftigt. HerrscherInnenportraits als Denkmäler, unendlich oft reproduziert auf Münzen oder auch in Gemälden dienten, dabei stets den Repräsentationszwecken der Regime. Einen Überblick über diese europäischen Konstruktionen dieser Körperbilder in Kunst und Politik von der Antike weg bietet Lüdemann et al. in dem bereits erwähnten Buch „Der fiktive Staat“ an. Was bei HerrscherInnenportraits von Interesse ist, ist, dass diese Kunstwerke nicht nur die Aura, die Benjamin jedem Gemälde und jeder Statue zuschreibt, besitzen, sondern als spezielles Portrait eines spezifischen HerrscherInnenkörpers auch eine ‚politische Aura‘ besitzen. Wie wir bereits gesehen haben, können sogar Wachsfiguren oder bewegliche Automaten als Abbilder der HerrscherInnen von dieser speziellen Aura umgeben sein. Diese Effigies konnten schließlich in der Zeit des Interregnums den politischen Körper des Königs symbolisieren, für wenige Tage stand sozusagen in der Mitte des Staates eine einfache Puppe. Diese Effigies wurden nicht aufgrund ihres Status’ als Kunstwerk verehrt, sondern auf Grund ihrer politischen Aura. Es benötigte also nicht einmal eines natürlichen Körpers; eine künstliche Reproduktion konnte – zumindest für eine bestimmte kurze Zeit – ebenfalls die Gesellschaft als Haupt repräsentieren.<sup>24</sup> Diese Praxis ist von großer Bedeutung für ein spezifisches Verständnis des ‚modernen‘ Staates. Horst Bredekamp arbeitet in seinem Artikel „Politische Zeit. Die zwei Körper von Thomas Hobbes’ *Leviathan*“ einen Zusammenhang zwischen der Praxis der Effigies, von denen Hobbes gewusst hat<sup>25</sup>, und dessen Vorstellung des *Leviathan* als künstlichem Körper heraus. „Weder Kantorowicz noch Giesey, noch die große Zahl von Hobbes-Spezialisten haben realisiert, dass *Leviathan*, dieses Grundbuch der modernen Staatstheorie, für manche Historiker das bedeutendste Werk der politischen Wissenschaften überhaupt, ohne diese effigiale Praxis und ihre staatstheoretische Begleitung kaum zu denken ist; weder als Ganzes noch auch in seinem zentralen Motiv, der Auffassung

---

<sup>24</sup> Das Bild der Puppe, beziehungsweise des Automaten, der die Gesellschaft repräsentieren kann, änderte sich so könnte man argumentieren, ebenfalls mit dem technischen Fortschritt. Der „Artificall Man“ den Hobbes postulierte ist heute nicht mehr als Automat zu verstehen sondern wohl eher als ‚Cyborg‘. „Hobbes argued that the king’s living body was a model for the nation state, the body politic. Now the body politic is not mapped by the king’s body; instead it is a cyborg in form and fact.” (Gray, 19).

<sup>25</sup> Thomas Hobbes dürfte wahrscheinlich der Inszenierung des Effigie von James I. 1625 beigewohnt haben. (vgl. Bredekamp 1998, 111).

des Staates als eines lebendigen Automaten.“ (Bredekamp 1998, 109). Nicht nur im Text sieht Bredekamp diese seine These bestätigt, sondern auch in dem berühmt gewordenen und wichtigen Frontspitz des Buches. Dieser Kupferstich, der gemeinhin Abraham Bosse zugeschrieben wird, zeigt, wenn man ihn ganz genau in Vergrößerung betrachtet, dass die Konturen des Kompositionskörpers von einem gezeichneten Drahtgeflecht umschlungen sind. Dieser Drahtkorb, der die vielen Körper, die den Leviathan zusammensetzen, umschlingt, stellt für Bredekamp den künstlichen Teil des Bildkörpers dar. „Diese Linienzüge [die den Drahtkorb darstellen sollen] sollten offenbar die maschinelle Seite des biomechanischen Charakters des Leviathan assoziieren helfen.“ (ebd., 113). Einen zweiten wichtigen Hinweis auf die Verbindung des Leviathan, insbesondere des Frontspitzes, zu der Praxis der Effigies, bildet der zeitliche Aspekt. Hierzu muss man wissen, dass es eine frühere Version des Frontspitzes gab, in dem der Leviathan nicht aus ganzen Körpern, die mit dem Rücken zum Bildbetrachter stehen, bestand, sondern nur aus Gesichtern, die teilweise schmerzverzerrt den Betrachter direkt ansehen. Diese frühere Version, so interpretiert Bredekamp, verweist auf die dauerhafte Funktion des Leviathan, in seiner doppelten Wirksamkeit. „Mit ihren teils spähenden und teils erschreckt verzerrten Gesichtszügen spielen sie offenbar auf das Doppelverhältnis an, einerseits vom harten Panzer des Leviathan geschützt und gefangen zu sein, andererseits aber auch selbst das Wechselspiel von Überwachen und Observiertwerden vorzutragen.“ (ebd., 115). Die letztlich gedruckte spätere Version des Frontspitzes, in der sich der Leviathan aus vielen ganz gezeigten Körpern zusammensetzt, die mit dem Rücken zum Betrachter stehen, um den Kopf des Leviathan anzusehen, verweist für Bredekamp nicht auf die dauerhafte Funktion des Staatsautomaten, sondern vielmehr auf dessen Entstehung, dessen Konstitution. Dieser Unterschied ist in mehrfacher Hinsicht von entscheidender Bedeutung. Stellt der Gründungsmoment doch auch in einer Demokratie einen entscheidenden Moment dar, indem die Einheit symbolisiert wird, indem ein Dokument wie die Verfassung oder eben im „Leviathan“ ein künstlicher Körper durch einen Vertragsschluss zum Symbol für die Gesellschaft, zum Symbol für die Einigkeit werden kann. „Die Konzentration aller Kompositglieder auf den Kopf des Leviathan macht nur in *einem* Moment einen Sinn: dem Augenblick der vertraglichen Schöpfung des Staates. Dieser entscheidende Akt demiurgischer Legitimation, der dem Leviathan das Agieren erst ermöglicht, war in Bosses erster, gezeichneter Fassung des Kompositkörpers nicht umgesetzt.“ (ebd., 116). Dieser stark aufgeladene Gründungsakt, ein performativer Akt, ein „Gründungstheater“ (Vogl, 31) stellt ein Ritual dar, das ganz im Sinne von Walter Benjamin, dem Staat, dem Kompositkörper, dem Leviathan und nicht zuletzt dem Frontspitz als Kunstwerk seine Aura verleiht. „Die

Verbindung der zahllosen Rückenfiguren mit dem einen Antlitz verdeutlicht, dass die *multitudo* ein Gesicht bekommt, wenn sie sich aus der Verfangenheit im natürlichen Recht in vertragliche Schöpfung des Leviathan befreit haben. Was wir sehen, ist die verewigte Momentaufnahme dieses Schöpfungsaktes.“ (Bredekamp 1998, 116f). Zur Bedeutung des ‚Gesichts bekommen‘, beziehungsweise des ‚Gesichts machen‘ kommen wir noch etwas später.

Der Frontspitz von „Leviathan“ ist also sowohl durch die Darstellung des Moments der Gründung sowie durch die Darstellung eines Gesichts, das die Gemeinschaft symbolisieren soll, mit einer Aura aufgeladen, etwas, das für viele Kunstwerke dieser Zeit nicht unüblich ist. Wenn Politik, vor allem monarchische Systeme – ob absolutistischer oder konstitutioneller Art ist hier zweitrangig – Körper in ihrem Zentrum haben, wenn Politik immer im Zusammenhang mit Bildern steht, dann ist es selbstverständlich, dass Körperbilder vor allem in dieser Zeit nicht nur von der Benjaminschen Aura des Kunstwerks, sondern eben auch von der Aura der Macht, einer politischen Aura also, durchsetzt sind. Die Vielzahl an HerrscherInnenportraits und an ausufernden Denkmälern – Kunstobjekte, die in vordemokratischen Zeiten und in Diktaturen gehäuft vorkommen – sollen nicht nur der Repräsentation und der Machtdemonstration dienen, sie sind auch als Stellvertreter konzipiert. Die bildliche Omnipräsenz der HerrscherInnen soll diese dauernd anwesend machen, der/die KönigIn soll immer über die Gesellschaft wachen. In eingeschränktem Maße ist dies auch heute noch der Fall, wenn das Portraitfoto des/der BundespräsidentIn in allen Amtsstuben ja sogar in den Klassenzimmern hängt, soll es nicht einfach das PolitikerInnengesicht bekannter machen, sondern die physische Abwesenheit durch eine symbolische Anwesenheit ersetzen. „In der Vorstellung, dass Bilder und Körper bis zu einem bestimmten Grad ein Verhältnis wechselseitiger Identität eingehen, kippt die Repräsentation in eine Substitution um.“ (Bredekamp 2010, 197). In diesem Sinne sind solche Bilder nicht einfach nur Bilder, sondern eben auch Substitute, die von der Aura des Königs oder der Königin gleichermaßen wie von der Aura des Kunstwerkes an sich umgeben sind. So darf es auch nicht weiter verwundern, wenn bis in das 19. Jahrhundert verschiedene Strafen, die am physischen Körper, sei es auf Grund von Flucht oder anderen Gründen, nicht ausgeübt werden konnten, an Bildern der zu Strafenden symbolisch ausgeübt wurden.<sup>26</sup> Eine andere, im politischen Kontext weitaus interessantere und faszinierendere Anerkennung der Bilder als Substitute, ist die Praxis des Bildersturmes. Weniges verweist mehr auf die Anerkennung der politischen Aura von Bildern und Denkmälern, als der Versuch, durch die Zerstörung oder Entstellung der Bilder, der

---

<sup>26</sup> Zu einer näheren Darstellung der Geschichte der Bilderstrafen siehe Bredekamp 2010, 197ff.

dargestellten Person zumindest symbolisch und jedenfalls politisch zu schaden. Besonders interessant an dieser Praxis ist der inhärente Widerspruch des Bildersturmes, den Horst Bredekamp pointiert zusammenfasst, wenn er schreibt: „Der Bildersturm bekräftigt, was er ablehnt: Er hält die Bilder für leblos, aber indem er diese vernichtet, als wären sie lebendige Verbrecher, Hochverräter oder Ketzer, vermittelt er ihnen das zunächst abgesprochene Leben.“ (ebd., 2010). Der symbolische Wert des Bildersturmes, man könnte annähernd geneigt sein zu sagen, die politische Notwendigkeit des Bilder- und Denkmalsturmes zeigt sich am klarsten beim Sturz von Diktaturen. Uns sind alle noch die Bilder präsent, als die USA sofort nach der Invasion des Iraks die Statuen von Saddam Hussein zerstören ließen. Hussein wurde also, ähnlich dem französischen König, vor der physischen Hinrichtung symbolisch vernichtet. Ein ähnliches Beispiel sind die vielen zerstörten Stalin-Statuen nach und während des Untergangs der Sowjetunion. Ein sehr bezeichnendes Symbol für diesen Denkmalsturm sind die Überreste eines ausgesprochen großen Stalin-Denkmal in Budapest, denn nach dem sprichwörtlichen Umsturz der Stalinfigur blieben einzig und alleine die Stiefel Stalins am Podest stehen. Diese sind in einem kleinen Denkmalspark am Rande von Budapest<sup>27</sup> heute noch zu bewundern und stellen bis dato das Symbol der Unabhängigkeit Ungarns von der ehemaligen Sowjetunion dar.

Die Funktion der Denkmäler und Portraits hat sich sowohl durch demokratische Strukturen als auch vor allem durch technische Veränderungen, wie von Walter Benjamin beschrieben, verändert. „Die juristisch normierte Praxis, Bilder und Körper gegeneinander zu substituieren, kam in den westlichen Gesellschaften mit der Erfindung der Photographie an ein Ende.“ (Bredekamp 2010, 200). Fotos stellen nur noch eine „abgeschwächte Substitution“ (ebd., 202) dar, und dies nicht zufällig, sondern wie wir mit Walter Benjamins Analysen gesehen haben, hängt dies notwendig mit der technischen Reproduzierbarkeit zusammen. So ist der Akt des Zerstören eines Bildes, das eine/n PolitikerIn zeigt, heutzutage kein allzu dramatischer Akt, auch wenn des Öfteren Fotoverbrennungen des amerikanischen Präsidenten mit Inbrunst inszeniert werden. Der symbolische Angriff auf PolitikerInnen im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit, ja wir können es das ‚Zeitalter der digitalen Aufrufbarkeit‘ nennen, passiert nicht mehr durch Zerstörung der Bilder, sondern viel öfter durch die Veränderung der Bilder. Die Alltäglichkeit von hochauflösenden Kameras sowie von Bildbearbeitungsprogrammen und nicht zuletzt die Möglichkeit der Echtzeitsendung, des Streams, führen dazu, dass Satire in Form von Bildbearbeitung und Bildnachstellung zu einer

---

<sup>27</sup> Der Denkmalspark, in dem die Stiefel und andere sowjetische Denkmäler zu sehen sind, heißt „Memento Park“ und bietet auf seiner Homepage nähere Infos zu den Stiefeln Stalins an. <http://www.szoborpark.hu/index.php?Content=SztalinDisztribun&Lang=en> (zuletzt 14.12.2011).

Form des symbolischen Angriffes geworden ist. Durch die ‚Entauratisierung‘ der Bilder sind cartooneske Bildveränderungen unserer PolitikerInnen alltäglich geworden und gleichzeitig natürlich auch lange kein so aufgeladener symbolischer Akt mehr wie früher. Da kann man die veränderten Bilder ganz einfach über Social Networks verbreiten, denn sie stellen in keinsten Weise einen so ernsthaften Angriff dar, wie es Schmähezeichnungen in einer Diktatur wären. Die Bilder haben ihre künstlerische sowie ihre politische Aura verloren und mit ihnen auch die Körper der PolitikerInnen, die ungestraft dargestellt und lächerlich gemacht werden können. War früher der Schnitt in ein Gemälde, das eine/n HerrscherIn zeigte, ein symbolischer und politischer Gewaltakt, stellt die Verfremdung von PolitikerInnenbildern heutzutage nur noch eine Lachnummer dar.

Dies soll jedoch keinesfalls heißen, dass es unmöglich geworden ist, symbolische Ereignisse zu erschaffen. Es haben sich lediglich die Mittel verändert. War früher ein Portrait ein Einzelstück und bei einer Beschädigung oft nicht rekonstruierbar, ist das mit Photoshop veränderte Bild eine Variation von vielen, kann daher kaum symbolische Kraft entfalten. Der symbolische und physische Gewaltakt der heutigen Zeit besteht vielmehr darin, selbst neue Bilder zu produzieren, Bilder, die in Echtzeit quer durch die Welt gejagt werden können, Bilder, die ein Ereignis darstellen. W.J.T. Mitchell, der die zunehmende Bedeutung der Bilder in unserer ‚visuellen Kultur‘ als ‚pictorial turn‘ bezeichnet, geht in seiner These so weit, den Bildern in unserer Gesellschaft ein Eigenleben zuzuschreiben. (vgl. Mitchell, 17ff). Bilder reproduzieren also nicht mehr einfach irgendetwas, sie bilden es nicht einfach nur ab, sondern sie erzeugen es überhaupt erst. Es ist hier natürlich kein Zufall, dass Mitchell genau ein Ereignis, eine Reihe von Bildern hervorhebt, um diesen Punkt zu illustrieren, nämlich die Anschläge vom 9. September 2001 auf das World Trade Center. Der Effekt dieses Anschlages war nicht alleine der physische Gewaltakt, sondern vielmehr der symbolische Anschlag auf das Symbol der westlichen Wirtschaft. (vgl. ebd., 30ff). Statt Bilder zu stürmen, wurden hier Bilder erzeugt, die live in die ganze Welt gesendet wurden. Wenn das World Trade Center ein mächtiges Symbol für den ‚Westen‘ war, so war der terroristische Angriff eine physische wie symbolische Köpfung, die wie Mitchell bemerkt, lediglich eine Leerstelle, den Ground Zero, zurückgelassen hat (ebd., 40). Auch Jean Baudrillard, mit dem wir uns etwas später ausführlicher auseinandersetzen werden, hat dies in seiner Essaysammlung ‚Der Geist des Terrorismus‘ beschrieben. Hier bezeichnet er den Anschlag als ‚Bild-Ereignis‘ (Baudrillard 2003, 30), das gleich einem ‚Katastrophenfilm‘ Bilder erzeugt, die in einer Flut der allgemeinen Scheinereignisse die Realität zurückbringen. ‚Die Ereignisse von New York haben nicht nur die globale Situation, sondern gleichzeitig auch das Verhältnis von Bild und

Realität radikalisiert. Während wir es mit einer ununterbrochenen Flut von banalen Bildern und Scheinereignissen zu tun hatten, erweckt der Terrorakt von New York sowohl das Bild als auch das Ereignis zu neuem Leben.“ (ebd., 29). Das Bild scheint also weniger eine Person oder ein Ereignis zu substituieren, sondern heutzutage, wenn man Baudrillard hier folgt, hat das Bild die Realität ganz ersetzt. Der Angriff erfolgt nicht auf ein Bild, um durch diesen symbolischen Akt den realen zu ersetzen, vielmehr arbeitet zumindest der Terrorismus damit, ein symbolisches Bild zu erzeugen, das in Echtzeit auf der ganzen Welt und nicht ‚nur‘ in Manhattan für realen Schrecken sorgt. „Nicht die Gewalt des Realen ist zuerst da, gefolgt vom Schauer des Bildes, sondern umgekehrt: Zunächst ist das Bild da, dem der Schauer des Realen folgt.“ (ebd, 31).

Wenn Politik, Meinungsdiskussionen und sogar terroristische Gewaltakte in erster Linie einer Inszenierung folgen – wie wir später sehen werden – simuliert werden müssen, so trifft dies in einer medialisierten Gesellschaft, in der durch die repräsentative Demokratie PolitikerInnen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, auch auf die Körper und das Privatleben der PolitikerInnen zu, auch die unterliegen der Ordnung der Simulation. Denn wie dargelegt, sind im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit auch die Abbilder der PolitikerInnenkörper vom Auraverlust ergriffen. Durch die ununterbrochene mediale Aufmerksamkeit, hat sich die Politik als Inszenierung also doch auch verändert. Wenn ich zuvor mit Burke die Ähnlichkeiten der monarchistischen und demokratischen Inszenierungen hervorgehoben habe, muss wiederum mit Burke jedoch auch auf die Unterschiede dieser Inszenierungen hingewiesen werden. Denn heutzutage hat die Inszenierung nicht nur quantitativ zugenommen, sie hat sich in ihrer Totalität eben auch qualitativ verändert. „Am deutlichsten wird dieser Unterschied im Bereich der Technik. Ludwig [XIV.] wurde in der Öffentlichkeit mit Hilfe von Druckerzeugnissen, Statuen und Medaillen präsentiert, während die Herrscher im zwanzigsten Jahrhundert sich immer stärker auf Foto, Film, Radio und Fernsehen stützen. Die neuen elektronischen Medien produzieren neue Bedingungen.“ (Burke, 239). Diese „neuen Bedingungen“ sollen nun besonders in Hinblick auf das Privatleben der PolitikerInnen untersucht werden.

### **8.3 „Tyrannei der Intimität“ (Sennet)**

Als Gordon Brown 2010 eine Woche vor der britischen Wahl nach einer Wahlkampfszenierung, wo er sich als volksnaher Politiker beweisen sollte, über eine, der dort getroffenen Frauen aus dem Volk im Auto lästerte, ohne zu merken, dass er noch das

Mikrofon eines Rundfunksenders trug<sup>28</sup>, zeigten sich vordergründig zwei Dinge. Erstens die offensichtliche Tatsache der Inszenierung bestimmter Auftritte, die in diesem Fall zu einem großen PR-Debakel wurde, andererseits, dass in einer inszenierten Kampagne, in einem inszenierten Politikerdasein kein Platz für ehrliche Privatheit zu sein scheint. Die Medien sind annähernd allgegenwärtig, und so wurde dieser Einbruch von Privatheit zu einem Wahlkampffauxpas. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Privatheit und Intimität in der inszenierten Politik nichts zu suchen hätten, dies bedeutet vielmehr, dass eben auch die Intimität selbst inszeniert werden muss. Der Soziologe Richard Sennet rief sogar die „Tyrannei der Intimität“ aus, und tatsächlich zeigt Browns „Ausrutscher“, dass trotz zunehmender Intimität in der Politik, unabsichtlich veröffentlichte Ehrlichkeit – nicht nur, weil es sich um eine Beleidigung handelte – nicht erwünscht ist, ja sogar als ein Debakel dargestellt wird, welches entschärft werden soll, indem Brown verlautbaren ließ: „Er denke nicht so über sie, wie er dies geäußert habe.“ (vgl. Spiegel-Artikel). Brown versuchte also zu beteuern, dass der „authentische Brown“ niemals so etwas sagen würde, das, was er im Irrglauben, privat und ehrlich sprechen zu dürfen, sagte, so Browns verzweifelte Verteidigung, sei unauthentisch und würde nicht zu ihm passen. Der Einbruch der Realität in die Simulation, in das Image stellt mitten im Wahlkampf also ein Problem dar, weswegen PolitikerInnen heutzutage versuchen, nur noch in ihrer Inszenierung zu leben, denn man weiß ja nie, wann Kameras und Mikrofone aufzeichnen.

Die Vermischung von Privatem und Öffentlichem ist keine neue Entwicklung, denn schon Ludwig XIV. konnte mehrmals die Woche bei einer aufwendig gestalteten Weckzeremonie (Lever) in seinen privaten Gemächern besucht werden (vgl. Burke, 33) – ein König der damaligen Zeit lebte ebenfalls vollständig in seiner eigenen inszenierten Parallelwelt – die Intensität mit der heutzutage die mediale Öffentlichkeit am Privaten teilnimmt, stellt jedoch eine neue Qualität dar. „Die Kamera kommt so nahe an die Körper der Akteure heran, wie die Medienarrangeure es wollen, näher, als je ein Zuschauer und selbst die meisten Politikerkollegen es vermögen.“ (Meyer, 92). Der/die PolitikerIn muss in dieser „immerwährenden medialen Belagerung“ (ebd., 95) ständig inszenieren, auch sein vermeintliches Privatleben, auch das angebliche Intime. So kann man nicht mehr unterscheiden zwischen Schnappschüssen eines Papparazzi, der dem/der PolitikerIn samt der Familie beim Urlaub auf lauert und dem inszenierten idyllischen Familienurlaub, der aus Imagegründen nur darauf wartet, gefilmt zu werden. Im Unterschied zu einem Schauspieler muss der/die PolitikerIn also selbst zu seiner Rolle werden. „Er [Politiker] darf nicht seine

---

<sup>28</sup> Siehe: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,691821,00.html> (zuletzt 15.11.2011).

Rolle spielen und dann abtreten, er muss spielen, dass er sie sei, und zwar gerade in den scheinbar privatesten Momenten, sofern sie für die öffentlichen Bildberichter erreichbar scheinen.“ (ebd.).

Es kann also gemeinhin von einer „Intimisierung der Politik“ gesprochen werden, die einerseits durch „intensivere Einbindung [von] Emotionen in den Prozess der Entscheidungsfindung und Regulierung“ (Durnová/Gottweis, 292) charakterisiert ist, und andererseits durch die zuvor bereits angesprochene „Personalisierung der Politik“, die eben auch das Privatleben der PolitikerInnen verstärkt, in das Zentrum des medialen Fokus stellt. Die Vermischung von Privatleben und politischer Tätigkeit wird dabei von beiden Seiten, den PolitikerInnen, angeleitet durch deren PR-BeraterInnen sowie der multimedialen Öffentlichkeit, forciert, allzu oft in einem unangenehmen Ausmaß. Wenn über die Sexpraktiken des ehemaligen italienischen Ministerpräsidenten Silvio Berlusconi in aller Detailverliebtheit berichtet wird, verschwimmen die Grenzen von kritischem Publizismus und „Sex-Sells“-boulevardmedialen Verkaufstaktiken. Dass Politik immer öfter in den Belanglosigkeiten der Society-Magazine untergeht und zu reiner Unterhaltung verkommt, dass die „Intimisierung“ und „Personalisierung“ der Politik auch eine gefährliche Entwicklung in einer Demokratie darstellen kann, wird im allgemeinen Trubel der Klatschnachrichten gerne übersehen. Die „Transparenz der Persönlichkeitssphäre“ hat zwei Seiten, „somit stellt öffentliche Kontrolle, Aufklärung und investigativer Journalismus eine Seite der Medaille dar, während Exhibitionismus, Voyeurismus und Skandalisierung die zweite Seite derselben Medaille zeigen.“ (Singer, 258).

Diese allgemeine Vermischung von Society- und Politikberichterstattung nützte Silvio Berlusconi auch selbst ganz gezielt aus, als er sich im Jahr 2003 während einer ernsten Regierungskrise einen ganzen Monat aus der Öffentlichkeit zurückzog, nur um dann wie der Phönix aus der Asche erneuert und verjüngt wieder aufzutauchen. Berlusconi hatte sich einer Schönheitsoperation in einer Schweizer Privatklinik unterzogen.<sup>29</sup> Verjüngt präsentierte er sich der Öffentlichkeit und hatte damit nicht nur von der politischen Krise abgelenkt, sondern inszenierte damit auch seine Fähigkeit, die Politik wieder zu erneuern und zu verbessern. „Seine physische ‚Erneuerung‘, wie Berlusconi sie nannte, sei auch ein Beweis für sein politisches Engagement und wurde als politische Wiedergeburt präsentiert. [...] Von der Fähigkeit, seinen Körper zu ändern, leitete er die Fähigkeit ab, sich politisch zu erneuern, Ziele durchzusetzen und den politischen Stil an das Bildbedürfnis des Publikums anzupassen. Der performative Einsatz seines Körpers war dabei radikal. Er änderte nicht seine Politik,

---

<sup>29</sup> Eine genauere Analyse zu Berlusconis Schönheitsoperation und seiner politischen Taktik dahinter liefert Paula Diehl, S. 118f.

sondern seinen Körper.“ (Diehl, 118f). Dass die Verjüngung durch Künstlichkeit auch als politischer Vorwurf fungieren kann, zeigt die Debatte rund um den damaligen deutschen Bundeskanzler Gerhard Schröder und dessen womöglich gefärbtes Haar.<sup>30</sup> Schröder klagte die VerleumderInnen, und die Presse samt Opposition stürzten sich in teils absurde Mutmaßungen, wie z.B. ein CDU Abgeordneter meinte: „Ein Bundeskanzler, der sich die Haare färbt, der frisiert auch die Statistik.“ (ebd., 114). Abgesehen von der Tatsache, dass man keine gefärbten Haare braucht, um Statistiken und Umfragen zu „frisieren“, weist diese Debatte auf den zentralen Begriff der Authentizität hin. „Wenn der Körper des Politikers als Garant für seine Politik steht, dann ist jeglicher Verdacht auf Körperverfremdung ein Verdacht auf Politikverfälschung.“ (ebd.). Diese Zentrierung auf PolitikerInnenkörper liegt nicht zuletzt in den Mechanismen der Inszenierung beziehungsweise der Politik als Theater begründet, denn „Theater ist ja mehr als alles andere eine Darbietung der sichtbaren Körper für ein schauendes Publikum.“ (Meyer, 35). Die ununterbrochene Inszenierung, der Politik gleichermaßen wie der Intimität, führt dazu, dass eben auch der Körper der PolitikerInnen an das politische Amt, an die Simulation der Politik angepasst wird. Die PolitikerInnenkörper in einer Postdemokratie werden zu künstlichen Körpern, man könnte sie frei nach Donna Haraway<sup>31</sup> ‚political cyborgs‘ nennen. „Politikerinnen und Politiker sind nicht nur Privatpersonen, sie sind auch politische Symbole und politische Handlungsakteure. Ihre Körper sind an die Logik der politischen Repräsentation gebunden, und jede Inszenierung ist ein Teil der Politik. [...] Für die Körperinszenierung von Politikern bedeutet dies, dass das politische Amt den Körper seines Vertreters reglementiert, indem es ihm die performativen Regeln der politischen Repräsentation aufzwingt.“ (Diehl, 106/109).

Zentral in diesem postdemokratischen Politainment ist, dass trotz der starken Inszenierung die Künstlichkeit nicht überhandnimmt, sondern vielmehr Authentizität vermittelt wird. Authentizität ist in der „Gesellschaft des Spektakels“ politisches Kapital und daher auch „Kampfbegriff“ (Wentz, 12). Diese vermeintliche Authentizität muss also simuliert werden, denn, wenn man Baudrillard hier folgt, wirkt wahre Authentizität in einer überinszenierten Gesellschaft zu wenig authentisch, stattdessen muss eben auch Authentizität inszeniert werden, PolitikerInnen müssen authentischer als authentisch sein, frei nach Baudrillard formuliert, sie müssen ‚hyperauthentisch‘ sein.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Auch hier bietet Paula Diehl eine nähere Analyse und Beschreibung, S. 113ff.

<sup>31</sup> Haraway verfasste 1985 das berühmt gewordene „Cyborg Manifesto“, mit dem sie den Begriff der „Cyborgs“ auch für die Sozialwissenschaften fruchtbar machte.

<sup>32</sup> Baudrillard beschreibt die Mechanismen des so genannten „Reality-TV“ als „realer als real“, „wahrer als die Natur“ und bezeichnet diesen Prozess auch als „radikale Authentizität“. (vgl. Baudrillard 1978a, 44ff).

Diese simulierte Authentizität ist in modernen multimedialen PolitikerInnenkampagnen und Imagepflegen besonders wichtig geworden. Erfolgreiche PolitikerInnen von heute müssen sich schließlich auch im so genannten Web 2.0 bewegen können, und dort zählt vor allem Authentizität. „Die Welt des Web 2.0 ist voll von peinlichen PolitikerInnen Statusmeldungen, faden Verlautbarungen im Pressemeldung-Stil und ostentativer Unechtheit. Wer kein Gefühl dafür hat, was authentisch wirkt (was nicht unbedingt heißt: tatsächlich authentisch ist), der wird sich leichter lächerlich machen, als für sich etwas Nützliches zu erreichen. Man muss große Gefühle mobilisieren, mal mit Energie überzeugen, dann aber wieder über sich selbst lachen können – Lakonisches muss mit Pathetischem wechseln, wer allzu oft rein strategisch postet, verliert an Glaubwürdigkeit, und wer nichts Privates hergibt, der erscheint nicht ‚wirklich‘ präsent.“ (Misik, 104). Während Obama seine Wahlkampagne gezielt und sehr erfolgreich als (virtuelle) soziale Bewegung inszenierte, an der die Bevölkerung teilnehmen konnte<sup>33</sup>, und in die sämtliche Web 2.0 Tools mehr als erfolgreich eingebunden wurden, zeigt z.B. der österreichische Bundeskanzler Werner Faymann – mit seinem sehr teuer inszenierten und groß angekündigten Web 2.0 Auftritt, dass es nicht alleine um Geld und ein großes Team geht, sondern eben auch darum, neben abgekürzten OTS-Aussendungen, Privates und Authentisches zu posten – vor, wie ein Social Media Politiker missglückt inszeniert werden kann.<sup>34</sup> Der Vorwurf, dass nun auch noch „Fake-Accounts“ auf Facebook eingerichtet wurden, um dem Kanzler vermeintlich authentisches positives Feedback zu geben, passt hier nur ins allgemeine Bild.<sup>35</sup>

Die Inszenierung und Simulierung der Politik im Allgemeinen und der Intimität sowie Authentizität im Besonderen lässt also die Frage, die Grillparzer in seinem Stück „Die Jüdin von Toledo“ stellt, nur allzu aktuell erscheinen: „Darf ein König [wir können hier PolitikerIn ergänzen] etwa kein Privatleben haben?“, und die Antwort darauf können wir uns nun selbst geben, ja, PolitikerInnen dürfen ein Privatleben haben, und zwar ein simuliertes.

## **8.4 Zum Körper der Politikerin**

Ein besonderes Augenmerk soll hier noch auf den Körper der Politikerin gelegt werden, der nicht nur, wie oben beschrieben von den Prozessen der Intimisierung und der Inszenierung

---

<sup>33</sup> Zum Social Media Einsatz im Wahlkampf von Obama vgl. Misik 99ff.

<sup>34</sup> Zu einer ersten Zwischenbilanz des noch recht jungen Web 2.0 Auftritts von Faymann vgl. <http://futurezone.at/netzpolitik/5646-zwiespaeltige-bilanz-faymanns-start-ins-web-2-0.php> (zuletzt 16.11.2011).

<sup>35</sup> Näheres zu diesem Vorwurf vgl. <http://www.datum.at/artikel/faymanns-falsche-freunde/> (zuletzt 17.11.2011).

ergriffen ist, sondern zusätzlich noch als weiblicher Körper von den Medien konstruiert und anders bewertet wird. Vieles des bisher Gesagten beschrieb im Wesentlichen Institutionen, Theorien und Praktiken, die der weißen männlichen und westlichen Logik entsprungen sind. In dem Begriffsraster von Gilles Deleuze und Felix Guattari sind diese weißen westlichen Männer die Majorität, will heißen, die, die über die gesellschaftliche Macht verfügen. Die Kategorie der Majorität und Minorität bei Deleuze und Guattari orientiert sich nicht an quantitativen Verhältnissen, sondern im Wesentlichen an Machtverteilung. Eine Minderheit, eine Minorität zeichnet sich darin aus, dass sie nicht herrscht, sondern beherrscht wird, dabei spielen die quantitativen Verhältnisse keine Rolle, denn oft genug in der Geschichte haben kleine Gruppen über die Mehrheit der Menschen geherrscht. (vgl. Deleuze 1980, 27ff). „Unter Mehrheit verstehen wir keine relativ größere Menge, sondern die Bestimmung eines Status' oder Standards, auf den bezogen die größten Mengen ebenso als minoritär bezeichnet werden wie die kleinsten: Weißer-Mensch, Erwachsener-Mann etc. Mehrheit setzt einen Herrschaftsstatus voraus, nicht umgekehrt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 396).

In diesem Verständnis ist es interessant, wenn der PolitikerInnenkörper genau nicht Teil dieser Majorität ist. Interessantes Beispiel hierfür ist natürlich Barack Obama, der als erster schwarzer Präsident der USA seinen Wahlkampf und seine gesamte Inszenierung ganz bewusst auf seinem Körper aufgebaut hat und diesen als die Verkörperung der amerikanischen Geschichte dargestellt hat. „In Obamas Körper schneiden sich nicht nur Privates und Öffentliches, Religiöses und Politisches, Narratives und Genetisches, Kollektives und Individuelles, Farbiges und Weißes. Sein Leib steht auch an der Schnittstelle von Vergangenheit und Zukunft; beide sind körperlich mit ihm verbunden. Immer wieder betont Obama, dass er – körperlich – nicht denkbar wäre ohne die amerikanische Geschichte.“ (Halter, 368).

Neben dem ‚schwarzen Körper‘ ist auch der weibliche Körper eine Minorität in politischen Ämtern. Nicht zuletzt hängt dies mit der nicht selten sexistisch anmutenden Berichterstattung über Politikerinnen zusammen. Marina Weisband, die aktuelle politische Geschäftsführerin der deutschen Piratenpartei, die derzeit zu einem ‚Medienstar‘ geworden ist, hat dies sichtlich frustriert in einem Blogeintrag im Dezember 2011 kommentiert, wenn sie sich die Frage stellt, warum so wenige Frauen bei den Piraten aktiv sind: „Weil in der Politik so wenige Frauen sind! Und noch weniger in Ämtern. Warum? Weil die Zeitungen über sie nur berichten, was sie an haben [sic], oder Heldenstories [sic] mit ihnen machen, wie sie sich als Frau durchschlagen. Weil sie erst auf politischer Linie total versagen müssen, ehe man anfängt, über das Inhaltliche zu sprechen. Weil sie unweiblich sein müssen, weil man sonst

über ihre Frisuren spricht.“<sup>36</sup> Weisband spricht hier einige wichtige Punkte an, denn entweder müssen Frauen, die in der Politik erfolgreich sein wollen, als „unweiblich“ konstruiert werden, Beispiele hierfür wären die so genannte „iron lady“ Margaret Thatcher und Angela Merkel, oder wenn die Politikerinnen weiblich konstruiert werden, werden sie von den Medien wie auch von den Kollegen meist nur über ihr Aussehen definiert. Diese Art der medialen Überinszenierung, die Frauen als „unweiblich“, Mütter, Gattinnen oder ‚attraktive Ausnahmeerscheinungen unter den grauen PolitikerInnen‘ konstruiert, sind im Zeitalter der Postdemokratie besonders häufig. Dass hinter der Reduzierung auf Aussehen, die politischen Inhalte, die in den Körperinszenierungen im Allgemeinen schon in den Hintergrund geraten sind, oft ganz verschwinden, ist eine gleichermaßen gefährliche wie auch frustrierende Entwicklung. „Seien wir ehrlich. Meine Medienpräsenz besteht zu 80% aus Fotos, Kommentaren über meine Frisur, meine Kleidung, meine Hobbies [sic], meine Art. Hach, wie hübsch und hach, wie erfrischend, heißt es da immer. Ja, ich bin für die Öffentlichkeit gerade eine angenehme Gestalt – jung, engagiert, weiblich. Aber wofür ich engagiert bin, warum ich in meinem Alter eine unentgeltliche 60-Stunden-Woche arbeite, was für eine Idee es ist, hinter der wir stehen, danach fragt man bestenfalls oberflächlich.“ (Weisbands Blogeintrag). Diese Konzentrierung auf das Äußere ist auch in der Reduzierung auf das Gesicht zu erkennen. Mit Gesichtern sollen Produkte verkauft werden, mit ‚schönen Gesichtern‘ sollen noch mehr Produkte verkauft werden. Dieser Aspekt soll nun im Folgenden näher untersucht werden.

## **8.5 „Das Gesicht ist Politik“ (Deleuze/Guattari 1992, 249)**

Mehr noch als mit ihren Körpern sind die PolitikerInnen mit ihren Gesichtern allgegenwärtig. Wie auch andere Stars der multimedialen Spektakelgesellschaft bewerben auch PolitikerInnen ihre „Produkte“, will heißen, ihre politischen Ideen mit ihren Gesichtern. Wenn es in der Überflussgesellschaft kaum noch ein Produkt gibt, das nicht durch ein mehr oder weniger bekanntes Gesicht angepriesen wird, scheint auch die Politik immer mehr Notwendigkeit in der Vermarktung von Gesichtern zu sehen. Der Bekanntheitsgrad des Gesichtes bestimmt zunehmend den Erfolg des/der Politikers/in. „Der Kampf um die Positionen der Macht als Prominenz kulminiert in einer Inflation der Gesichter. Tatsächlich bewähren sich im politischen Konkurrenzkampf fast keine Programme mehr, sondern nur noch Gesichter.

---

<sup>36</sup> Marina Weisbands Blogeintrag: „Meine Rolle in den Medien“ zu finden unter: <http://www.marinasielied.de/?p=675> (zuletzt 20.12.2011)

Wichtiger als selbst die denkbar höchste Kompetenz ist der Bekanntheitsgrad; und schlimmer als jede Kritik wäre der Umfragevermerk: zu wenig bekannt.“ (Macho, 176).

Wenn W.J.T. Mitchell fragt, was ein Bild eigentlich will (vgl. Mitchell, 46), so scheint evident zu sein, was die Vielfalt der Gesichts-Bilder will, nämlich uns zum Kauf anzuregen, sei es das neueste Parfum oder auch eine Partei. Zum Verkauf, zur Verführung werden Gesichter geschaffen, so argumentieren Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem bahnbrechenden Werk „Tausend Plateaus“, wo sie dem Gesicht ein ganzes eigenes Kapitel widmen und die erste Erschaffung des Gesichts im Jahr Null verorten, mit Jesu Geburt. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 229ff).<sup>37</sup> Gesichter sollen etwas Vertrautes ausstrahlen, Nähe und Authentizität, Gesichter bieten politisches Kapital. „Gesichter annoncieren vordergründig Nähe. [...] Television, Telefon, Telekommunikation produzieren die Illusion von Intimität und Nähe; sie verbünden sich mit der Herstellung von Gesichtern, die noch der schärfsten Differenz und Fremdheit den Anschein einer vertrauten Begegnung verleihen. Die Tele-Gesellschaft fetischisiert die Nähe in Gestalt des Gesichts: als eine faciale Kommentierung sämtlicher Alltagsbereiche – vom Kaufhaus bis zum Klassenzimmer (unter der Aufsicht des Bundespräsidenten), von der Plakatwand bis zur Talkshow, vom Bahnhof bis zur politischen Kundgebung.“ (Macho, 171f).

Gesichter sind also allgegenwärtig, auch und besonders in der Politik. Bestimmte Systeme, bestimmte Mächte verlangen nach einem Gesicht. „Die politische Macht, die gerade bei Massenaktionen durch das Gesicht des Führers, Transparente, Ikonen und Photos übermittelt wird; die Macht des Kinos, die durch das Gesicht des Stars und durch die Großaufnahme übermittelt wird, die Macht des Fernsehens... Das Gesicht wirkt hier nicht als individuelles, sondern die Individuation ergibt sich aus der Notwendigkeit, dass es ein Gesicht geben muss.“ (Deleuze/Guattari 1992, 241). Deleuze und Guattari verstehen unter dem Gesicht ein Dispositiv, eine Ordnung, nämlich das System „Weiße Wand – Schwarzes Loch“ (ebd. 230). Diese Ordnung ist vor allem eine gesellschaftliche Ordnung, die nicht immer schon vorherrschend war. Bestimmte Machtverhältnisse erzeugen, ja machen Gesichter, in den Termini von Deleuze und Guattari, in denen die „Maschine“ als weiter Begriff eine zentrale Rolle spielt, sprechen sie davon, dass das Gesicht von der „abstrakten Maschine“ produziert wird. „Das System Schwarzes Loch – Weiße Wand ist also noch kein Gesicht, sondern viel mehr eine abstrakte Maschine, die ein Gesicht nach den veränderbaren Kombinationen ihres Räderwerkes produziert.“ (ebd., 231). Diese Ordnung ist nicht irgendeine Ordnung, sondern die Ordnung des Weißen Mannes: der Kapitalismus (vgl. ebd., 250). Die „großflächigen

---

<sup>37</sup> Bereits Thomas Macho hat in seinem Artikel „Das prominente Gesicht“ auf Deleuze und Guattari verwiesen vgl. S. 177ff.

weißen Wangen“ und die „schwarzen Knopfaugen“ verweisen darauf, dass das Gesicht der weiße Mann ist. „Das Gesicht ist nichts Universelles. Es ist nicht einmal das Gesicht des Weißen Mannes, es ist der Weiße Mann selber mit seinen breiten weißen Wangen und dem schwarzen Loch der Augen. Das Gesicht ist Christus. Das Gesicht ist der typische Europäer.“ (ebd., 242). Die Erschaffung des Gesichtes Jesu war für Deleuze und Guattari der Beginn der Herrschaft des Weißen Mannes, der die, die kein weißes Gesicht aufweisen können, nicht als andere bezeichnet, sondern als Abstufungen des weißen Gesichts und versucht, alle an die Ordnung des Gesichts anzugleichen. (vgl. ebd., 244).<sup>38</sup> Die Ordnung des Weißen Mannes, der Kapitalismus<sup>39</sup>, braucht also Gesichter, sie muss diese produzieren. „Nur *bestimmte* Gesellschaftsformationen brauchen Gesichter und Landschaften<sup>40</sup>.“ (ebd., 247). Das Gesicht ist für Deleuze und Guattari und schließlich auch für uns vor allem durch zwei Beziehungen von Interesse: „die Beziehung des Gesichts zur abstrakten Maschine, die es produziert; und die Beziehung des Gesichts zu den Machtgefügen, die diese gesellschaftliche Produktion brauchen.“ (ebd., 249). Genau aus diesem Zusammenhang des Gesichtes mit den Machtverhältnissen und bestimmten Gesellschaftsformationen, die die Gesichter brauchen und durch abstrakte Maschinen produzieren lassen, ist das Gesicht so relevant für diese Untersuchung, denn so kann hier der wahre Schlachtruf wiederholt werden: „Das Gesicht ist Politik“ (ebd.).

So werden heutzutage auch die PolitikerInnen und sogar die politischen Programme der Parteien und Interessensgruppen zu einem Gesicht gemacht. Die Gesichter sollen Nähe und Intimität vermitteln, und doch sieht man ihnen die Künstlichkeit an. PolitikerInnen als „hyperreale Medienfiguren“ als ‚political cyborgs‘ lächeln von den Plakatwänden mit Gesichtern, die nicht ihnen gehören. Gesichter, die in der Photonachbearbeitung „gemacht“, geebnet wurden auf das „Dispositiv“ des Gesichts: „Weiße Wand – Schwarzes Loch“ (ebd., 230) und in der angeheiterten Spektakelgesellschaft gibt es noch ein eingefrorenes künstliches „Politiklächeln“ dazu. Da gleicht sich H. „Che“ Strache in seiner Politikwerbung einem der bekanntesten Gesichter der Welt – nämlich dem annähernd unendlich oft reproduzierten Schnapsschuss-Gesicht von Che Guevara (das wiederum in direkter Referenz zum ‚Urgesicht‘

---

<sup>38</sup> Deleuze und Guattari definieren anhand der Diskussion über das Gesicht, was sie gemeinhin als Rassismus verstehen: „Der Rassismus besteht in der Festlegung von Abweichungsgraden im Verhältnis zum Gesicht des Weißen Mannes. [...] Aus der Sicht des Rassismus gibt es keine Außenwelt und keine Menschen, die draußen sind. Es gibt nur Menschen, die wie wir sein sollten und deren Verbrechen darin besteht, dass sie es nicht sind. [...] Der Rassismus entdeckt nie die Partikel des Anderen, sondern verbreitet Wellen des Gleichen, bis zur Ausrottung dessen, was sich nicht identifizieren lässt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 244f).

<sup>39</sup> In den „Tausend Plateaus“ tendieren Deleuze und Guattari dazu den Weißen Mann und den Kapitalismus als eine Form der Machtordnung zu begreifen, als die Majorität schlechthin.

<sup>40</sup> Was für die Körper die Gesichter, sind für die Natur Landschaften.

von Jesus steht) – an<sup>41</sup>, da reduziert sich jede politische Botschaft auf ein Gesicht. Diese Reduzierung auf das Gesicht wird nicht nur von den PolitikerInnen und ihren PR-Teams betrieben, sondern auch von den Medien selbst. So wird z.B. die deutsche Politikerin Sarah Wagenknecht in einem Artikel als „das schönste Gesicht des Sozialismus“ bezeichnet, und dieses Gesicht – so führt der Artikel weiter aus - „boxte sich immer schon allein durch“.<sup>42</sup> Die multimediale postdemokratische Spektakelgesellschaft braucht Gesichter, und zwar am besten ‚schöne‘, denn die verkaufen sich besser. So werden Gesichter produziert, alles, was verkauft werden soll, bekommt ein Gesicht gemacht.

In diesem Zusammenhang mag es auch nicht verwundern, dass in der Medienlogik, die auf Gesichter fixiert ist, neben Produkten und Parteien auch allzu gern versucht wird, den modernen ‚gesichtslosen Bewegungen‘ wie #occupywallstreet, #unibrennt oder den Demokratiebewegungen von Nordafrika ein Gesicht zu geben. Da sowohl Medien als auch die etablierte politische Elite so sehr auf Gesichter und Repräsentation fixiert sind, erzeugen diese anti-hierarchischen Bewegungen, die sich gezielt gegen Repräsentation und das Etablieren von Stellvertreter-Gesichtern wenden, Verwunderung und Unverständnis und werden sowohl von Medien als auch von der politischen Elite zuerst ignoriert und dann lächerlich gemacht, jedenfalls aber als nicht politisch relevant eingestuft. Wie wir später im letzten Teil meiner Arbeit noch sehen werden, liegt vielleicht genau hierin die große Stärke dieser ‚gesichtslosen Bewegungen‘. Wenn diese Bewegungen nun ganz gezielt keine Gesichter erzeugen, so müssen die Medien ihnen welche machen. Allzu gerne konstruieren die Medien die Gesichter von verletzten DemonstrantInnen als Gesichter für die Bewegungen an sich. „Über zwei Monate lang bleibt die Bewegung Occupy Wall Street gesichtslos.“, schrieb der Standard über #occupywallstreet, nur um wenige Zeilen später jubelnd auch dieser Bewegung ein Gesicht zuschreiben zu können: „Seit wenigen Tagen aber hat die Bewegung ein Gesicht. Und einen Namen: Dorli Rainey.“ Da „Dorli“ noch dazu österreichischer Abstammung ist, ‚rauscht‘ ihr Gesicht des Öfteren durch den österreichischen Blätterwald.<sup>43</sup> Auch bei anderen ähnlichen Protesten wie z.B. bei den Demonstrationen gegen Stuttgart 21<sup>44</sup> erlangten die Bilder eines zerstörten Gesichtes von einem Demonstranten traurige Berühmtheit.

---

<sup>41</sup> Unter dem Motto „Che ist von gestern, Strache ist von heute“ wurden Fotocollagen, die Strache im berühmten Che T-Shirt Aufdruck abbildeten, produziert, vgl.

<http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/327764/index> (zuletzt 17.11.2011).

<sup>42</sup> Vgl. <http://derstandard.at/1319182718546/Sahra-Wagenknecht-Rote-Hardlinerin-auf-dem-Weg-nach-oben> (zuletzt 17.11.2011).

<sup>43</sup> Vgl. <http://derstandard.at/1319183216883/Occupy-und-sein-Gesicht-Ich-bin-Dorli-und-ein-Rundum-Unruhestifter> (zuletzt 17.11.2011).

<sup>44</sup> Stuttgart 21 bezeichnet ein Bauprojekt, das den Stuttgarter Bahnhof unter die Erde verlegen soll und gegen das sich über lange Zeit hinweg eine große Zahl an BürgerInnen engagiert hat.

Warum sich solche Bewegungen explizit gegen stellvertretende Gesichter wehren, wird hierbei nur zu gern übersehen. Für Deleuze und Guattari ist das Gesicht etwas „Unmenschliches“, ein „Horror“, weil das Gesicht von „Natur aus eine Großaufnahme“ ist. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 261). Das Gesicht als Großaufnahme führt zu einer Entmenschlichung, der ganze Körper muss sich dem Muster des Gesichts angleichen. „Der Kopf gehört zum Körper, aber nicht das Gesicht. Das Gesicht ist eine Oberfläche: [...] der Kopf und seine Elemente können nur dann zum Gesicht gemacht werden, wenn der ganze Körper dazu wird, wenn der ganze Körper in einem unvermeidlichen Prozess zum Gesicht wird.“ (ebd., 233).

Die Politik im Zeitalter der Postdemokratie reduziert sich selbst auf Personen, die dann noch auf Gesichter reduziert werden. Die Politik simuliert sich also selbst und sie simuliert auch ihre AkteurInnen. Postdemokratie ist simulierte Demokratie, ist sozusagen ‚hyperdemokratische Demokratie‘.

## 9 Requiem für die Demokratie

---

### 9.1 Jean Baudrillard und seine ‚radikale‘ Theorie

In einer kurzen Fabel<sup>45</sup> erzählt Jorge Luis Borges von einem Königreich, das eine so genaue Landkarte vom Reich angefertigt hatte, dass diese Karte die gesamte Fläche bedeckte, bis der Untergang des Reiches dazu führte, dass auch die Karte verfaulte und ausfranste. (vgl. Borges, 265). Jean Baudrillard greift diese Fabel auf und kehrt sie um, indem er darauf verweist, dass sich heutzutage die ‚Realität‘ nach der Karte entwickelt, die Karte bringt die Realität hervor, und nicht die Karte verfault, sondern eben dieses Reale, es wird zur „Wüste des Realen selbst“. (Baudrillard 1978a, 7f). Baudrillard beschreibt mit diesem Beispiel, das am Anfang des wichtigen Textes „Agonie des Realen“ steht, das, was er als die dritte Ordnung des Simulacrums bezeichnet. Während die erste Ordnung des Simulacrums die Imitation ist und unter dem „Naturgesetz des Wertes“ steht, ist die zweite Ordnung des Simulacrums von der Produktion im Industriellen Zeitalter und daher vom „Marktgesetz des Wertes“ geprägt. Die dritte Ordnung des Simulacrums ist schließlich vom „Strukturgesetz des Wertes“ bestimmt, und hier ist die Simulation das bestimmende Schema. (vgl. Baudrillard 1982, 79).

Jean Baudrillard, der nicht nur in den Sozialwissenschaften kaum rezipiert wird, und im besten Fall als unproduktiv, öfter jedoch als kontraproduktiv für wissenschaftliche ernsthafte Arbeit angesehen wird, erscheint mir gerade in der Situation einer medial überinszenierten Politik als derjenige, der hinter dem vordergründig apokalyptischen Stil die Simulation der Politik eindrucksvoll beschrieben hat. Dass Baudrillard mit seinem „radikalen Denken“ das sich am „Nullpunkt der Kritik“ bewegt, durchaus für politikwissenschaftliche Überlegungen geeignet ist, hat Holger Zapf in einem äußerst gelungenen Buch namens „Jenseits der Simulation – Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie“ ausgeführt. (vgl. Zapf, 13ff). Zapf schreibt Baudrillards Denken und Schreiben einen performativen Charakter zu (vgl. ebd., 244), und dadurch, dass Baudrillard eben am „Nullpunkt der Kritik“ und am „Nullpunkt des Engagements“ arbeitet, entzieht sich Baudrillard des üblichen normativen Charakters der politischen Theorie (vgl. ebd., 16). Baudrillard entwickelt für Zapf vielmehr eine metatheoretische Position, die auf Grund der fehlenden Normativität und der starken

---

<sup>45</sup> Die Fabel heißt „Von der Strenge der Wissenschaft“.

Performanz der Texte den Blick auf Phänomene lenken kann, die andere politische Theorien nicht sehen können. „Die Tatsache, dass das radikale Denken keinen Wahrheitsanspruch stellt und durch seine pataphysisch veranlagten Operationen ständig aus jeder systematisch explizierbaren Theorie herausführt, gibt den Blick auf einen wesentlichen Aspekt frei, der im Alltagsgeschäft der Politischen Theorie oftmals aufgrund seiner Trivialität ausgeblendet wird. [...] Politische Denker greifen mit ihren Theorien in die politische Wirklichkeit ein, ihre Texte sind selbst immer Interventionen und Ereignisse.“ (ebd., 244). Für die Politische Theorie als Ereignis und Intervention sind bei Baudrillard vor allem die Fragen, die er stellt, interessant und zentraler als die Antworten, die er gibt (vgl. ebd., 17). Es ist die radikale Infrage-Stellung, die Baudrillard betreibt, die seine Texte zu einem Ereignis machen.<sup>46</sup>

Jean Baudrillard wurde im Juni 1929 geboren, stammte aus einer Arbeiterfamilie und war nach seinem Germanistik-Studium vor allem als Übersetzer und Deutschlehrer tätig. Währenddessen studierte er Soziologie und Philosophie und promovierte schließlich bei Henri Lefebvre 1968 mit seiner Arbeit „Das System der Dinge“. Nach einer üblichen Universitätskarriere war er bis zu seiner Pensionierung Professor an der Universität Dauphine Paris IX und danach bis zu seinem Tod an der European Graduate School in der Schweiz tätig. Eines seiner bedeutendsten Werke ist „Der symbolische Tausch und der Tod“. In Frankreich nie ganz ernst genommen, erfuhr Baudrillard vor allem in den USA eine breite Rezeption und besonders mit seinen späteren Büchern über den ersten Irakkrieg und den Anschlag auf das World Trade Center wurde er sehr bekannt und auch oft kritisiert. Er ist einer der wichtigsten Medientheoretiker der neuen Medien und provozierte vor allem in dieser Wissenschaft eine breite Auseinandersetzung mit seinem Werk. Baudrillard starb nach langjähriger Krankheit im März 2007 in Paris. (Biographische Angaben vgl. Zapf, 21ff).

Wie bereits angedeutet, sind Baudrillards Überlegungen zumeist radikal zugespitzt und provozierend. In diesem Sinne möchte ich meine bisherigen Überlegungen mit einem kurzen Rückgriff auf Baudrillards markantes Begriffsinstrumentarium zuspitzen, radikalisieren beziehungsweise auf den Punkt bringen. Hierzu möchte ich zuerst noch einmal auf die Ordnung der Simulacren<sup>47</sup> zurückkommen. Wir müssen zuerst klären, was Baudrillard mit dem Begriff überhaupt bezeichnen will. „Ein ‚Simulakrum‘ ist ein abstraktes System von Zeichen, das in einer spezifischen Beziehung zur materiellen Welt steht und ein

---

<sup>46</sup> Hierzu ist es vor allem wichtig, den außergewöhnlichen Schreibstil von Baudrillard zu betrachten, hierfür siehe den Text „Baudrillard lesen“ von Ralf Bohn und Dieter Fuder.

<sup>47</sup> Die Schreibweise dieses Begriffes variiert in den unterschiedlichen Übersetzungen zwischen „Simulakrum“ und „Simulacrum“. Wie bereits am Titel meiner Arbeit erkannt werden kann, habe ich mich für die Schreibweise mit „c“ entschieden, in einigen Zitaten wird jedoch die Schreibweise mit „k“ vorkommen, gemeint ist jedoch immer derselbe Begriff.

Konstruktionsmodell von Wirklichkeit bildet, aus dessen Sinnfundus Welt symbolisch erzeugt und gedeutet, abgestützt und reproduziert wird. Simulakren sind einerseits auf eine vorgestellte Wirklichkeit ausgerichtet und richten andererseits nach eigener Maßgabe die vorgestellte Wirklichkeit auf sich aus.“ (Kraemer, 49). Für Baudrillard beginnt die Ordnung der Simulacren erst mit der Renaissance, weil zuvor die Zeichen klare und unveränderbare Bedeutungen gehabt haben, in diesen hierarchischen Gesellschaften es also keine Beweglichkeit der Zeichenbedeutungen gab. Erst mit der Auflösung der feudalen Ordnung, die Baudrillard mit dem Beginn der Renaissance verortet, begann das, was Baudrillard einen „offenen Wettbewerb“ auf dem Gebiet der Zeichen und deren Bedeutungen nennt. (vgl. Baudrillard 1982, 80). „Wenn wir noch immer – vor allem heute – dem Traum von einer Welt eindeutiger Zeichen, einer starken ‚symbolischen Ordnung‘ nachhängen, sollten wir uns keine Illusionen machen: es hat diese Ordnung gegeben, und zwar in einer unbarmherzigen Hierarchie, denn die Klarheit und die Grausamkeit der Zeichen gehören zusammen.“ (ebd.). Erst mit dem Beginn der Ordnung der Simulacren beginnt die „Willkürlichkeit der Zeichen“. Baudrillard koppelt die Ordnung der Simulacren an die Entwicklung der Wertgesetze und zeigt damit auf, dass die Ordnung der Simulacren die gesamte Gesellschaft betrifft. „Aber die Simulakren sind nicht bloße Zeichenspielereien, sie implizieren gesellschaftliche Verhältnisse und gesellschaftliche Macht.“ (ebd., 82). Wie zentral die Ordnung der Simulacren in Baudrillards Denken ist, zeigt sich, wenn er ausruft: „Die Simulakren sind der Geschichte überlegen.“ (ebd., 88).

Die erste Ordnung des Simulacrums ist dem Naturgesetz des Wertes unterworfen, und das bestimmende Schema dieser Ordnung ist die Imitation. (ebd., 79). Diese Ordnung verortet Baudrillard vom Beginn der Renaissance weg bis zu den bürgerlichen Revolutionen, und sie ist im Wesentlichen vom „Abbildrealismus“ (Kraemer, 50) beherrscht. Der „Stuckengel“, wie das Material des Stucks an sich, dient Baudrillard als Beispiel, denn der Stuck wurde dazu eingesetzt, die Natur nachzubilden (vgl. Baudrillard 1982, 80f), die Zeichen haben also noch eine Referenz in der Realität. Das Natürliche entstand in dieser Epoche zeitgleich mit dem Künstlichen, man möge an barocke Gärten oder auch die „barocke Theatermaschine“ denken. „Denn diese klassische Epoche ist par excellence eine Epoche des Theaters. Das Theater ist eine Form, die sich seit der Renaissance des gesamten gesellschaftlichen Lebens und der gesamten Architektur bemächtigt.“ (ebd., 81).

Durch die Industrielle Revolution wurde diese erste Ordnung des Simulacrums durch die zweite ersetzt, die vom Schema der Produktion beherrscht ist und dem Marktgesetz des Wertes folgt. (ebd., 79). Die Zeichen müssen in dieser Ordnung nicht mehr imitiert werden,

weil sie auf technischer Grundlage produziert werden. Sinnbildlich ist für Baudrillard hier die Serie, ein Aspekt, den er vor allem in seiner Arbeit „Das System der Dinge“ ausführlich behandelt. „In der Serie werden die Objekte ununterscheidbar voneinander, und mit den Objekten auch die Menschen, die sie produzieren.“ (Baudrillard 1982, 87). In dem die Zeichen nicht mehr auf eine Natur verweisen, sondern durch ihre Herstellung notwendigerweise auf sich selbst verweisen – daher auch das Marktgesetz des Wertes – beginnen sie bereits referenzlos zu werden. Es ist diese Epoche, die vor allem von Walter Benjamin in seinem, weiter oben bereits besprochenen, Kunstwerkaufsatz dargestellt wurde. Die technische Reproduzierbarkeit erzeugt selbst den Sinn. (vgl. ebd., 88). Die industrielle Produktion stellt sich der „theatralischen Illusion radikal entgegen“ (ebd. 85). Da die Waren als identische serielle Industriegüter produziert werden und gegen Geld und andere Tauschmittel gehandelt werden, entsteht eine „semantische Indifferenz“ der Zeichen. (vgl. Kraemer, 51). Den entscheidenden Unterschied zwischen der ersten Ordnung und der zweiten illustriert Baudrillard anhand der Unterscheidung von Automat und Roboter oder Maschine. Der Automat imitiert den Menschen, der Roboter soll nicht eine Illusion des Menschen liefern sondern im Produktionsprozess arbeiten. „Der Automat ist das *Analogon* des Menschen und bleibt sein Gesprächspartner (er spielt Schach mit ihm!). Die Maschine ist das *Äquivalent* des Menschen und anektiert ihn in der Einheit des Arbeitsprozesses als Äquivalent. Darin liegt der ganze Unterschied zwischen einem Simulakrum der ersten und einem Simulakrum der zweiten Ordnung.“ (Baudrillard 1982, 84).

Die dritte Ordnung, die vom Strukturgesetz des Wertes bestimmt ist, wird vom Code beherrscht, der die Simulation als bestimmendes Schema hervorbringt. (vgl. ebd., 79). Da bereits in der zweiten Ordnung die Referenz der Zeichen in Frage gestellt wurde, bewegt diese Ordnung sich unweigerlich auf die dritte Ordnung zu, in der alles referenzlos wird. Die zweite und die dritte Ordnung sind also schwer zu trennen, da sie verschwimmen, beziehungsweise die zweite Ordnung unweigerlich und notwendigerweise in die dritte übergehen muss. (vgl. Zapf, 125). Der Code als digitales entscheidendes Medium der heutigen Gesellschaft verdrängt auch die materielle Arbeit und führt zu einer allgemeinen Simulation. „Es gibt keine Imitation des Originals mehr wie in der ersten Ordnung, aber auch keine Serie mehr wie in der zweiten Ordnung: es gibt Modelle, aus denen alle Formen durch eine leichte Modulation von Differenzen hervorgehen. [...] Jede Ordnung unterwirft sich die vorhergehende. Wie die Ordnung der Imitation von der seriellen Produktion besiegt wurde (die Kunst z.B. ist insgesamt ‚automatisch‘ geworden), so ist die ganze Produktionsordnung gegenwärtig dabei, in die operationale Simulation umzuschlagen.“ (Baudrillard 1982, 89).

Baudrillard wird sich bis zu seinem Tod genau mit dieser dritten Ordnung, mit der Simulation an sich, auseinandersetzen und versuchen, diese Ära zu analysieren wie zu kritisieren, jedoch stets, ohne direkte Hinweise auf einen möglichen Ausbruch aus der Simulation zu geben. In seinem apokalyptisch-literarischen Stil bewegt er sich eben am „Nullpunkt der Kritik“ und verweist dabei auf die zentralen Mechanismen dieser Gesellschaftsordnung der Simulation.

Wenn Mitchell nach dem Eigenleben der Bilder fragt, so zeigt Baudrillard auf, dass die Bilder nicht nur eine eigene Logik haben, die der dritten Ordnung des Simulacrums folgt, sondern dass sie auch notwendig referenzlos sind. „Simulieren heißt fingieren, etwas zu haben, was man nicht hat.“ (Baudrillard 1978a, 10). Die Simulation bezieht sich auf etwas, was nicht da ist, das Reale, das als Reales simuliert wird, für Baudrillard eben „hyperreal“ ist. (ebd., 24ff).

„Das Hyperreale ist die Vernichtung des Realen nicht durch gewaltsame Zerstörung, sondern durch eine Himmelfahrt, die Erhöhung des Realen zur Macht des Modells.“ (Baudrillard 2010, 94). Ein Beispiel für Zeichen, die auf nichts anderes mehr als auf sich selbst verweisen, war für Baudrillard das World Trade Center, da dieses nicht wie andere Wolkenkratzer mit jenen in direkter Konkurrenz stand, vielmehr bezog sich das World Trade Center durch die Verdoppelung seiner Türme auf sich selbst und hob sich damit automatisch von anderen Gebäuden ab. Diese symbolische Kraft wurde zum symbolischen Desaster bei der Zerstörung der Türme. (vgl. Baudrillard 1982, 110f bzw. auch 2003, 13ff). Durch diese Referenzlosigkeit lösen sich alle Kategorien wie wahr und falsch, real und imaginär, usw. auf. Baudrillard schreibt hierzu: „Im Gegensatz zur Dissimulation, die immer eine verborgene Wahrheit voraussetzt, eröffnet die Simulation ein politisches Universum, in dem alle Hypothesen zugleich umkehrbar und wahr (oder falsch) sind. Weder wahr noch falsch übrigens. Das ist wie das Hyperreale: weder schön noch hässlich – sondern das Reale, plus dem Realen, plus dem Bild des Realen, usw.“ (Baudrillard 1978b, 45). Das, was Baudrillard die „Aura des Zeichens“ (Baudrillard 1982, 91) nennt, hat sich aufgelöst, sie sind ohne Geschichte, sowohl der Bezugsrahmen als auch die Gründung, sowohl die Produktion als auch das Ende der Zeichen sind nicht mehr ausmachbar. Baudrillard hat den Glauben an einen Fortschritt der Geschichte außerhalb der Simulation, an so etwas wie eine qualitative Veränderung, an eine gute Gesellschaft, die irgendwann kommen wird, verloren. Die Geschichte ist jedoch eben nicht einmal an ihr Ende gelangt, sondern selbst das Ende, selbst der Tod ist nur noch Teil der Simulation. „Durch seine unbegrenzte Reproduktion macht das System seinem Ursprungsmythos ein Ende, und damit zugleich auch allen referentiellen Werten, die es selbst während seines Entwicklungsprozesses hervorgebracht hatte. Indem es seinem Ursprungsmythos ein Ende macht, macht es auch seinen inneren Widersprüchen ein Ende (es

gibt weder etwas Reales noch ein Referenzsystem, mit dem man es konfrontieren könnte) – und es macht auch dem Mythos von seinem Ende ein Ende: der Revolution selbst.“ (ebd., 94). Die dritte Ordnung des Simulacrum ist vom Code geprägt, dem binären Code, der zur Universalsprache geworden ist, alles muss sich heute digitalisieren lassen, alles muss in Nullen und Einsen umgewandelt werden können. „Die Digitalität ist unter uns. Sie ist es, die in allen Mitteilungen, in allen Zeichen unserer Gesellschaft herumspukt.“ (ebd., 97). Der Bildraum, der vom Digitalen als Simulation hergestellt wird, ist so konsistent, dass er keine Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Imaginären zulässt, eine Unterscheidung, die für die Psychoanalyse sehr zentral war. (vgl. Scholz, 53). Der digitale Code hat alle gesellschaftlichen Bereiche erfasst und zeigt sich besonders in der Praxis der Umfragen, denn der Test, die Befragung sind „perfekte Simulationsformen“, da in diesen Verfahren nicht nach der Meinung der Befragten gesucht wird, denn, „die Antwort wird durch die Frage induziert, sie wird im Voraus be-zeichnet.“ (ebd.). Die Befragungen als gängige Praxis der heutigen postdemokratischen Politik zeigen, wie sehr bereits alle Bereiche von dieser Entwicklung betroffen sind. Alles scheint von dieser Simulation vereinnahmt worden zu sein, so lässt sich Baudrillards radikale Apokalyptik zusammenfassen.

Auf die Politik angewendet, bedeutet dieses „radikale Denken“, dass Politik nur noch simuliert wird, reale Politik aber nicht mehr stattfindet, denn interessensgeleitete Tauschhandel hinter verschlossenen Türen können nicht als Politik bezeichnet werden. Was simuliert wird, und hier lassen sich durchaus Parallelen zu Rancière beobachten, ist der Streithandel, in Baudrillards Worten die „Masse“ und deren „öffentliche Meinung“. Auch für Baudrillard sind hier die Meinungsumfragen und Statistiken das Instrument, mit dem die Anwesenheit der Masse signalisiert werden soll, mit dem die „öffentliche Meinung“ dargestellt und berechnet werden soll. Das Volk soll in diesen Umfragen präsent sein, an die Ergebnisse dieser Statistiken glauben, aber im besten Falle nur noch die politischen Akteure selbst. (vgl. Baudrillard 1978b, 44). „Die Meinungsumfragen – sie sind das wesentliche Medium der politischen Simulation. [...] Zwischen dem Verlust des Realen und des politischen Bezugs und dem Auftauchen von Meinungsumfragen besteht eine strenge, notwendige Beziehung.“ (ebd., 43). Die Massen können also nicht mehr „erscheinen“, oder mit Rancière formuliert, die Anteillosen können keinen Teil mehr einfordern, da die Massen sich nicht mehr ausdrücken können, nicht mehr die Stimme erheben, sondern „befragt“ werden. Die Massen werden zu dem, was Baudrillard die „schweigende Mehrheit“ nennt, das Volk, das in den Umfragen allgegenwärtig und doch eigentlich abwesend ist. „Denn wenn das Politische versucht, die Massen in einem Echoraum der sozialen Simulation (Medien,

Information, usw.) einzufangen, kehren die Massen das Spiel um und verwandeln sich selbst in den Echoraum einer gigantischen Simulation des Sozialen.“ (Baudrillard 2010, 36).<sup>48</sup> Die Verdoppelung der Massen in der Umfrage bewirkt, dass die Masse künstlich, ja simuliert erscheint. (vgl. Baudrillard 1978a, 20). Die Masse produziert keine Meinungen mehr, obwohl sie doch eigentlich ständig um ihre Meinung gefragt wird, die „öffentliche Meinung“ wird vielmehr in den Umfragen vorgegeben und von den Massen reproduziert. „Für die Meinungen gilt ebenso wie für die materiellen Güter: Die Produktion ist tot, es lebe die Reproduktion!“ (Baudrillard 1982, 102).

Auch die PolitikerInnen werden zunehmend simuliert, sie werden zu „Mannequins der Macht“ (ebd., 35), da auch die PolitikerInnen sich auf der Repräsentationsbühne verdoppeln müssen. Seit der Französischen Revolution sieht Baudrillard eine Wandlung in der Politik hin zur Repräsentation (vgl. Baudrillard 2010, 23); auf der politischen Bühne wird das Volk durch die Körper der PolitikerInnen repräsentiert. Die PolitikerInnen als „hyperreale Medienfiguren“ werden hier ähnlich einer Voting-Show mehr nach Image als nach politischen Inhalten gewählt. „Die Wahl ist grundsätzlich zufällig geworden: wenn die Demokratie ein fortgeschrittenes formalisiertes Stadium erreicht hat, verteilt sie sich auf gleichwertige Quotienten (50/50). Die Wahl folgt der Brownschen Molekularbewegung oder Wahrscheinlichkeitsrechnung; es ist, als ob alle blindlings wählen würden, es ist, als ob Affen wählen würden.“ (Baudrillard 1982, 107). Mit dem Quotienten auf 50 zu 50 beschreibt Baudrillard das Dilemma der modernen Demokratien, die in seinen Augen automatisch und notwendigerweise auf ein Equilibrium hinausläuft, abwechselnde Herrschaft zweier Parteien, die doch immer dieselbe politische Elite darstellen. Baudrillard beschreibt, ohne direkt auf Lefort und Gauchet einzugehen, warum Totalitarismus, der unbedingt eine Einheit herstellen muss, nicht funktioniert, und warum moderne Demokratien jedoch aus genau diesem Grund zu einem Stillstand führen. Wenn man so will, beschreibt Baudrillard genau, warum Leforts Demokratievorstellung zur Postdemokratie führen musste. „Die ‚fortgeschrittenen demokratischen‘ Systeme stabilisieren sich durch das Konzept der alternierenden Herrschaft von zwei Parteien. Tatsächlich aber gehört das Machtmonopol einer politischen Klasse, die von der Linken bis zur Rechten homogen ist, sich aber nicht so aufführen darf: die Einparteienherrschaft, der Totalitarismus, ist eine instabile Regierungsform – sie trocknet die politische Szenerie aus, sie kann das feed-back der öffentlichen Meinung nicht sicherstellen [...]: die Demokratie realisiert in der politischen Ordnung das Äquivalenzprinzip [...]. Ein operationales Theater, auf dem nur noch schwache Schatten der politischen Vernunft

---

<sup>48</sup> Rancière formuliert in Bezug zu den Meinungsumfragen seine Kritik – wie ich zu zeigen versucht habe – sehr ähnlich zu Baudrillard.

agieren.“ (ebd., 107). Das Bipol zweier vermeintlicher Gegensätze stellt für Baudrillard das perfekte Monopol der politischen Macht dar, denn durch die Simulierung der Opposition der beiden Seiten wird so getan, als ob die „ursprüngliche Teilung“ symbolisiert werden würde, eigentlich werden jedoch nur der Stillstand und der Machtzuwachs der politischen Elite stabilisiert. „Durch Umfragen wird eine ‚öffentliche Meinung‘ konstruiert, die die ganze politische Auseinandersetzung endgültig neutralisiert, indem sie die jeweiligen Zielsetzungen der Parteien absorbiert. Die öffentliche Meinung ist die reine, unpolitische und damit hyperreale Form der Repräsentation, nach ihr richten sich die Parteien und werden darum austauschbar – ihre Opposition ist lediglich simuliert.“ (Zapf, 128).

Baudrillard denkt in gewissem Sinne Leforts Theorie zu Ende, indem er dessen Verschiebung der „ursprünglichen Teilung“ auf eine symbolische Bühne so sehr radikalisiert denkt, dass in der Repräsentation der Teilung, die Teilung selbst aufgehoben wird, die „Anteillosen“ schweigen müssen. Wenn die symbolische Darstellung der Teilung zum Selbstzweck wird, und dies ist nicht nur, aber vor allem durch die technische und mediale Entwicklung passiert, verliert die Politik ihren Inhalt. Baudrillard beschreibt hier sehr ähnliche Phänomene wie Rancière und sieht, wie dieser auch, in den Umfragen und Statistiken, die zu einer ständigen Anwesenheit der Masse führen und die durchsetzt sind von der Logik des binären Codes, die Gefahr für die Politik. Wenn die Masse, das Volk in den Umfragen verdoppelt wird, so ist es eigentlich abwesend und wird zu dem, was Baudrillard eine „schweigende Mehrheit“ nennt. Die Massen nehmen nicht mehr Teil an der Politik und die Staaten treten in eine postdemokratische Phase ein. Auch wenn Baudrillard das Wort selbst nicht verwendet, beschreibt er zahlreiche Phänomene, die Crouch und Rancière als Beispiele für die Postdemokratie anführen. Mit Baudrillards Verständnis von der Politik in der dritten Ordnung lässt sich das grundlegende Paradoxon der postdemokratischen Gesellschaften erklären, nämlich, warum trotz Zunahme der demokratischen Systeme die demokratischen Institutionen und Praktiken abnehmen. Im Zeitalter der Simulation kann schließlich auch kein Ende, kein Tod kommen, die Demokratien simulieren ständig ihr eigenes Ende, ohne dieses jemals zu erreichen; der Begriff der Postdemokratie scheint mir für dieses Phänomen sehr passend zu sein. Demokratie wird frei nach Baudrillard ‚hyperdemokratisch‘.

„Die gesamte Sphäre der Politik verliert ihre spezifische Eigenart, wenn sie sich auf das Spiel der Medien und Umfragen einlässt, das heißt, wenn sie sich in den Integrationskreis von Frage und Antwort begibt. Der Bereich der Wahlen ist jedenfalls die erste große Institution, in der der gesellschaftliche Austausch auf das Erhalten einer Antwort reduziert wird. [...]: das allgemeine Wahlrecht ist das erste Massenmedium. Im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts vereinigen sich die politische und ökonomische Praxis mehr und mehr zu einem gleichen Typus von Diskurs. Propaganda und Werbung gehen in derselben Marketing- und Verkaufsstrategie eine Fusion ein – ganz gleich, ob es um

Handelsobjekte oder den Einfluss von Ideen geht. Diese Konvergenz der Sprache des Ökonomischen und des Politischen ist übrigens bezeichnend für eine Gesellschaft wie die unsere, in der die ‚politische Ökonomie‘ voll und ganz verwirklicht ist. Das bedeutet aber zugleich ihr Ende, denn die beiden Bereiche werden in einer ganz anderen Realität, der Hyperrealität der Medien, aufgehoben.“ (Baudrillard 1982, 102).

Baudrillard analysiert in seinem eigentümlichen Stil die moderne Politik im Zeitalter der Simulation, beschreibt damit annähernd gleiche Prozesse wie Rancière und Crouch auch. In seiner Medienanalyse, die darauf aufbaut, dass die Logik der Medien zur beherrschenden Logik wurde und es nichts außerhalb der Simulation mehr geben kann, beschreibt Baudrillard schließlich auch die Rolle der PolitikerInnen so wie auch des Volkes sehr klar. Gerade an seiner Analyse, an seiner Beschreibung der omnipräsenten dritten Ordnung entwickelt sich sein apokalyptischer Stil, der aufzeigt, was Zapf meint, wenn er Baudrillard am „Nullpunkt der Kritik“ verortet. Doch vielleicht ist genau diese Perspektive, wie Zapf es auch stark macht, jene einzige Perspektive, die eine adäquate Analyse der Postdemokratie zulässt, und auch wenn Baudrillard keinen Weg aus der Simulation sieht, so werde ich doch im nächsten Teil anhand eines kleinen Ausblickes versuchen, eine ebensolche emanzipatorische Praxis aufzudecken, die vielleicht die Simulation in ihrem Funktionieren stören kann. Vielleicht müssen wir also Baudrillards apokalyptische Vision nicht teilen, jedenfalls müssen wir die Stärke dieser Analyse und die Notwendigkeit dieses Stils für eine emanzipative Perspektive anerkennen. Klar ist jedenfalls, dass Demokratie, im Verständnis von Rancière, aber auch die politische Praxis bei Deleuze und Guattari als Prozess zu verstehen ist, und wir uns von dem, was Baudrillard die „Illusion des Endes“ nennt, trennen müssen.

„Die Illusion unserer Geschichte öffnet sich auf die viel radikalere Illusion der Welt. Jetzt, wo man die Augen der Revolution geschlossen hat, wo man die Augen vor der Revolution verschlossen hat, jetzt, wo man die Schandmauer durchbrochen hat, wo die Lippen des Protestes sich geschlossen haben (während der Zucker der Geschichte auf der Zunge zergeht), jetzt, wo weder das Gespenst des Kommunismus noch das der Macht weder Europa noch die Erinnerung heimsucht, jetzt, wo die aristokratische Illusion des Ursprungs und die demokratische Illusion des Endes immer mehr in die Ferne rücken – haben wir nicht mehr die Wahl, voranzugehen, in der jetzigen Zerstörung zu verharren oder zurückzuweichen, sondern können wir nur noch diese radikale Illusion ins Auge fassen.“ (Baudrillard 1994, 190).

## **9.2 Die Ordnungen des politischen Körpers als Simulacrum**

Wenn ich nun in der Einleitung und zu Beginn dieses Kapitels davon gesprochen habe, dass ich die bisherigen Überlegungen meiner Arbeit mit dem Begriffsraster von Baudrillard radikalieren und verdeutlichen möchte, so betrifft das auch und vor allem die drei Ordnungen der Simulacren. Wie dargelegt, beschreiben die Simulacren nicht einfach nur Zeichensysteme sondern wesentlich darüber hinausreichend auch Gesellschafts- und

Machtformationen. Wenn im Zentrum meiner Arbeit der Begriff des politischen Körpers steht und in groben Zügen versucht wurde, eine kleine Genealogie des modernen politischen Körpers nachzuvollziehen, um eine adäquate Analyse des politischen Körpers im Zeitalter der Postdemokratie zu entwickeln, so muss der politische Körper im Kontext der Ordnungen der Simulacren reformuliert werden. Denn was ich im Wesentlichen, in der Veränderung des politischen Körpers dargestellt habe, ist in der Ordnung der Simulacren klarer in seiner Geschichte und Abfolge verstehbar.

Auch meine Betrachtung des politischen Körpers hat mit dem späten Mittelalter im Übergang zum klassischen Zeitalter begonnen, der Zeit also, in der die erste Ordnung des Simulacrums vorherrschend war. Davor waren der politische Körper wie auch die Zeichen klar in eine Hierarchie eingebunden, die von Gewalt und starren Klassen- wie Machtverhältnissen geprägt war. Es ist evident, dass diese Gewalt- und Hierarchieverhältnisse mit dem Beginn des späten Mittelalters bzw. der Rechtsfiktion des doppelten Körpers keinesfalls aufgelöst worden sind, trotzdem trat der politische Körper mit den Zeichen in eine andere Ordnung ein. Denn spätestens durch die Rechtsfiktion der „zwei Körper des Königs“ wurde augenfällig, dass es einer Illusion bedarf, diese Fiktion aufrechtzuerhalten. Während frühere Herrscher tatsächlich als Götter angesehen wurden, musste den Königen im Tudorzeitalter ein metaphysischer Körper hinzugedichtet werden. Diese Epoche des politischen Körpers ist analog zur ersten Ordnung des Simulacrums von der Imitation geprägt. Die monarchistische Theatermaschinerie konstruierte einen absoluten beziehungsweise einen verdoppelten Körper des Königs und wie Kantorowicz dargestellt hat, stellt diese Konstruktion in gewisser Art und Weise eine Imitation keines natürlichen Verhältnisses, sondern vielmehr eines metaphysischen Verhältnisses, nämlich des verdoppelten Körpers Jesu, dar. In dieser Ordnung des politischen Körpers besteht die Referenz in dem Rückgriff auf metaphysische Denkmodelle. Auch die Praxis der Effigies weist ganz dem Schema von Baudrillard folgend auf die Ordnung der Imitation hin, sind Effigies doch Automaten, die im Gegensatz zu Robotern imitieren sollen. So imitierten eben auch die Effigies den jeweiligen Herrscher.

Wie bei Baudrillard ist der Übergang der Ordnungen nicht immer klar zu verorten, und wie auch in den Schriften von Foucault dargestellt, überschneiden sich verschiedene Ordnungen im Prozess des Übergangs. So ist die Französische Revolution der Beginn der Transformation in die zweite Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum, und in der Theorie von Claude Lefort und Marcel Gauchet wurde diese Transformation – wie dargestellt – auch ausführlich beschrieben. Wenn Baudrillard die Zeichen als referenzlos, und diese Referenzlosigkeit beginnt bereits in der zweiten Ordnung des Simulacrums zu wirken,

bezeichnet, so ist diese Analyse in abgeänderter Form auch für den politischen Körper zu konstatieren. Durch die symbolische wie physische Hinrichtung des Königs sollte die Demokratie eine „Entmystifikation“ der Politik betreiben, der politische Körper sollte also nicht mehr als Imitation des metaphysischen Körpers konstruiert werden, sondern als entkörperlichter Prozess sollte die Demokratie sich auf sich selbst beziehen, auf ihre eigene „ursprüngliche Teilung“ verweisen, im Baudrillard'schen Sinne referenzlos werden. Dem einen politischen Körper, der absolut beziehungsweise durch Verdoppelung absolutiert wurde, sollte die leere Stelle im Zentrum der Gesellschaft entgegengesetzt werden. Diese Vorstellung der temporär besetzten Stelle und der institutionalisierten Enthauptung durch den Vorgang der regelmäßigen Wahlen, ersetzt den einmaligen imitierenden politischen Körper durch eine Serie von Körpern, die jeder für sich keine herausragende Bedeutung haben. Lefort und Gauchet stellen in dieser Terminologie klar, dass libertäre Demokratie, wie sie sie konstruieren, vom Gesetz der Serie lebt, da es keinen Körper geben darf, der wichtiger wäre als ein anderer, da sonst wieder ein Körper in der Mitte der Gesellschaft wäre und dies zu einem Totalitarismus führen würde. Dass dieser Übergang von der ersten zur zweiten Ordnung nicht klar festgesetzt werden kann, zeigen auch schon Lefort und Gauchet, wenn sie von dem „ersten Stadium der Demokratie“ sprechen. In dieser ersten Phase, in der die Demokratie noch wesentlich von dem Prozess der Gründung und der ersten Einheit geprägt ist, ist der politische Körper, im Sinne des Gemeinschaftskörpers, noch der ersten Ordnung zuzuordnen. Wie ich dargelegt habe, griffen nicht nur in Frankreich sondern auch in den USA die Inszenierungen der jungen Demokratien gezielt auf Instrumente des monarchistischen Theaters zurück, um die Einheit der Demokratien zu konstruieren und zu betonen. Der Gemeinschaftskörper, der dabei konstruiert wurde, ist jedenfalls der ersten Ordnung zuzurechnen, da er ebenfalls ein Körper der Imitation ist. So versuchte das junge revolutionäre Frankreich mit der Konstruktion der „La Nation“ den absolutistischen und einheitlichen Königskörper zu imitieren. Auch die USA griffen in der Gründung, also dem Zusammenschluss heterogener Kolonien, auf die Imitation zurück, um eine „ursprüngliche, natürliche Einheit“ darzustellen; man kann hier an die weiter oben gemachten Bemerkungen zum Bild der Klapperschlange und des „Gründungstheaters“ denken. Auch meine Ausführungen zum Parlament und der Verfassung zeigen, dass die Imitation monarchistischer Praktiken auch in demokratischen Systemen nach wie vor eine wichtige Rolle spielt.

Die dritte Ordnung des politischen Körpers wird schließlich mit dem Beginn der Postdemokratie zur vorherrschenden Form, doch abermals ist dieser Übergang nicht eindeutig zu verorten. Wie auch die zweite und die dritte Ordnung des Simulacrums eng

zusammenhängen und notwendigerweise ineinander übergehen, so sind auch die zweite und die dritte Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum schwer zu unterscheiden. Wenn in diesem Teil der Arbeit die Begriffe der Inszenierung sowie der Simulation nicht immer klar unterscheidbar waren, so ist dies genau dem unscharfen Übergang der zweiten zur dritten Ordnung zuzurechnen. Lefort und Gauchet haben in ihrer Theorie klar darauf hingewiesen, dass Demokratie die „ursprüngliche Teilung“ auf der symbolischen Bühne inszenieren muss, die Inszenierung ist also beispielhaft für die zweite Ordnung. Die Inszenierung der Politik deutet jedoch bereits auf eine erste Referenzlosigkeit hin und muss, so meine These, frei nach Baudrillard, notwendigerweise durch ständige Steigerung der Inszenierung in das Zeitalter der Simulation übergehen. Lefort und Gauchet beschreiben bereits, dass die eigene gesellschaftliche Spaltung in der Demokratie geleugnet werden muss und nur symbolisch gezeigt werden darf, die zweite Ordnung verweist also nicht mehr direkt auf etwas. Wie auch die zweite Ordnung des Simulacrums ist die zweite Ordnung des politischen Körpers von der Produktion bestimmt und unterliegt dem Marktgesetz des Wertes. Statt des einen Körpers im Zentrum der Macht müssen viele Körper produziert werden, eine Vielzahl an Körpern, die sich gegenseitig im Zentrum der Gesellschaft ablösen müssen. Wer gerade dieses Zentrum besetzt, das wird am politischen Markt ausgehandelt. Der politische Körper in dieser Ordnung ist also wesentlich geprägt vom Wahlkampf, dem politischen Markt, auf dem die produzierten Körper, die ständige Vielzahl an PolitikerInnen, um ihre Wahl, also ihren Kauf buhlen. Der Körper der PolitikerInnen wird technisch (re)produziert, verliert dadurch also seine Aura, es ist nur ein PolitikerInnenkörper unter vielen. Dieses System führt jedoch unweigerlich, so meine These, durch eine ständige Verstärkung zur Simulation. Wie auch bei den Bildern, wird die Produktion von einer Reproduktion abgelöst. Der Übergang in die dritte Ordnung ist für Baudrillard ein schleichender Prozess, der durch ständige Radikalisierung der technischen Möglichkeiten vorangetrieben wird. Walter Benjamin und dessen oben besprochener Kunstwerkaufsatz stehen für Baudrillard nicht nur als Sinnbild der zweiten Ordnung, sondern Benjamin hat bereits auch auf den Übergang zur dritten Ordnung hingewiesen. Walter Benjamins Text steht für Baudrillard sinngemäß an der Schwelle der beiden Ordnungen. „Die Analysen von Benjamin und McLuhan stehen in diesem Grenzbereich von Reproduktion und Simulation – an dem Punkt, wo die referentielle Vernunft verschwindet und die Produktion in einen Rauschzustand gerät.“ (Baudrillard 1982, 89). Benjamins Text erfüllt in dieser Arbeit eine ähnliche Schwellenposition zwischen der zweiten Ordnung und der dritten Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum.

So ist im Zeitalter der Postdemokratie der politische Körper wesentlich von der Simulation bestimmt. Alle drei Dimensionen des politischen Körpers, die Lüdemann et al. beschreiben, kulminieren, so meine These, in eine einzige Dimension, nämlich in eine von der Simulation bestimmte. Das Grundprinzip der libertären Demokratie, die Lefort und Gauchet postuliert haben, nämlich die Repräsentation der Spaltung auf der symbolischen Ebene, stellte die Inszenierung dieser Spaltung in den Mittelpunkt der Demokratie. In einer übermedialisierten Gesellschaft musste sich dieser Prozess verstärken, und trotz der Omnipräsenz der Bilder, Körper und Umfragen verweist die postdemokratische Inszenierung auf nichts mehr, sie simuliert nur noch. Baudrillards apokalyptischen Stil imitierend könnte man postulieren, dass die Politik verschwunden ist, und durch eine ‚Hyperpolitik‘ ersetzt wurde. Der Streithandel, die Körper der PolitikerInnen sowie der Gesellschaftskörper werden in der Postdemokratie zu allgegenwärtigen sichtbaren Größen, die durch ihre Omnipräsenz sowie durch das Paradigma der Berechenbarkeit gleichermaßen immer anwesend wie abwesend sind. Der Streithandel, das was laut Rancière Demokratie ausmacht, scheint einerseits zum Dauerzustand geworden zu sein, denn selten zuvor wurde über so viele politische Fragen auf so vielen Ebenen, von so vielen Menschen diskutiert, und doch bleibt diese allgegenwärtige Diskussion oberflächlich und reine Simulation. Der Streithandel wird simuliert, um ihn zum Verschwinden zu bringen. Durch die ständige Befragung der Menschen werden diese zu einer „schweigenden Mehrheit“. Der politische Körper wurde zum Simulacrum der Simulation. Wenn Baudrillard beschreibt, dass es das „Zuviel an Realität“ ist, welches uns nicht mehr an sie glauben macht, welches die Realität selbst zerstört (vgl. Baudrillard 2004, 15), können wir in dem Kontext der Arbeit etwas Ähnliches für den politischen Körper formulieren. Es ist die Omnipräsenz des politischen Körpers, sowohl als Gesellschaftskörper wie auch in Form der PolitikerInnenkörper, die diesen zu einem simulierten politischen Körper macht, es ist das ‚Zuviel an Umfragen‘, das ‚Zuviel an Inszenierung‘ das ‚Zuviel an Intimität‘ und das ‚Zuviel an Gesichtern‘, das die Politik, das die Demokratie hinter der Simulation verschwinden lässt. Die heutige westliche Demokratie, verstanden als Postdemokratie, ist weniger ein ‚entkörperlichter Prozess‘ als ein ‚entpolitisiertes‘ ein ‚entdemokratisierter Prozess‘. Anders als Baudrillard möchte ich jedoch weder am „Nullpunkt der Kritik“ noch am „Nullpunkt des Engagements“ enden, sondern vielmehr mit einem kurzen Ausblick, mit dem Begriffsinstrumentarium von Deleuze und Guattari einige Gedanken skizzieren, wie mögliche Auswege aus der Postdemokratie so wie aus der Ordnung der Simulation aussehen könnten.

## II. Für eine Demokratie im Werden. Ein Ausblick

### 10 Der organlose politische Körper – body politic without organs

---

*„Wenn Sie ihm einen Körper ohne Organe hergestellt haben, dann werden Sie ihn von all seinen Automatismen befreit und ihm seine wirkliche und unvergängliche Freiheit zurückerstattet haben.“ (Artaud, 29).*

Als Gilles Deleuze und Félix Guattari in ihrem letzten gemeinsamen Buch „Was ist Philosophie?“ den Begriff des „Demokratisch-Werden“ (Deleuze/Guattari 2000, 131) einführten und diesen Begriff sogar mit dem „Revolutionär-Werden“ und den sonstigen Werdensmöglichkeiten, die die beiden in ihren gemeinsamen Veröffentlichungen ausführlich beschrieben hatten, gleichsetzten, waren viele KommentatorInnen überrascht. Viele versuchten das Erscheinen dieses Begriffes als eine späte Wende in dem theoretischen Schaffen der beiden zu interpretieren<sup>49</sup>, und doch kann man – zumindest in meiner Interpretation des umfangreichen Werkes dieser beiden Philosophen – diesen Begriff nicht als überraschende Wende verstehen, sondern im Gegenteil vielmehr als konsequente Zuspitzung ihrer so radikalen Theorien. Es würde bei weitem den Rahmen dieser Arbeit und vor allem dieses Kapitels sprengen, die Philosophie von Deleuze und Guattari im Allgemeinen und die politische Theorie im Speziellen umfassend darzustellen. Daher muss an dieser Stelle ein kurzer Überblick über einige wichtige Begriffe dieser komplexen Theorien genügen, um einen ersten groben Ausblick zu geben, wie eine Demokratie im Werden, verstanden als

---

<sup>49</sup> Paul Patton ist einer jener Interpreten, der diese Wende im Denken von Deleuze und Guattari beschwört, wenn er zu Beginn seines Artikels „Becoming-Democratic“ schreibt: „In effect, as I will argue, the appearance of 'becoming-democratic' in *What is Philosophy?* represents a new turn in Deleuze and Guattari's political thought.“ (Patton, 178).

„Demokratisch-Werden“, aussehen kann, um diese groben Überlegungen dann in einem kurzen Kapitel an aktuellen Protestbewegungen anzuwenden.

Gilles Deleuze wurde 1925 in Paris geboren. Nach einem Philosophiestudium an der angesehenen Sorbonne, wo er unter anderem Schüler von Georges Canguilhem war, unterrichtete er einige Jahre an einem Gymnasium, um schließlich 1957 an der Sorbonne selbst zu arbeiten. Er beschäftigte sich mit Philosophen wie Henri Bergson, David Hume und vor allem Friedrich Nietzsche, dessen Schriften Deleuze gemeinsam mit Michel Foucault in der ersten französischen Nietzsche Gesamtausgabe herausbrachte. 1968 veröffentlichte er gleich beide Habilitationsschriften – wie dies in Frankreich notwendig ist –, „Differenz und Wiederholung“ sowie sein erstes Spinoza Buch „Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie“, die ihn relativ bekannt machten. Neben der Freundschaft zu Foucault war es vor allem die Freundschaft zu dem Psychoanalytiker Félix Guattari (\*1930), den er auf der Pariser Universität VIII Saint-Denis kennen lernte, die sein Schaffen maßgeblich beeinflusste. Deleuze und Guattari veröffentlichten zusammen eine ganze Reihe von Werken, die beide weltweit bekannt machten, allen voran natürlich ihre zweibändige Studie „Kapitalismus und Schizophrenie“, mit den beiden Teilen „Anti-Ödipus“ und „Tausend Plateaus“, die erste Versuche waren, die Studentenrevolte von 1968 zu theoretisieren. Félix Guattari starb 1992 und Gilles Deleuze beging 1995 auf Grund von schwerer Krankheit Selbstmord. (Biographische Angaben vgl. Balke, 181ff)

Es ist schwer, eine dezidierte politische Theorie aus dem Werk von Deleuze und Guattari herauszudestillieren, vor allem, weil alle Teile dieses Werkes stets um politische Fragen kreisen, die Politik also andauernd anwesend ist, und doch wird nie eine systematische Theorie ausgearbeitet. Die politische Theorie von Deleuze im Allgemeinen und in den gemeinsamen Werken mit Guattari im Besonderen lässt sich in allen Schriften finden, und ist verwoben gleichermaßen mit den ästhetischen Studien (z.B. zum Film oder auch zu Kafkas Literatur) wie mit den Studien über einzelne Philosophen (z.B. Spinoza oder auch Leibniz), und sie ist natürlich auch und vor allem in den großen bahnbrechenden Werken (wie „Anti-Ödipus“ und den „Tausend Plateaus“) immanent. Da die politischen Überlegungen über das gesamte Werk von Deleuze verstreut sind und nie konkret ausgearbeitet wurden, tendieren viele Interpreten dazu, Deleuze überhaupt keine klare politische Theorie zu unterstellen, ihn eben nicht als politischen Denker zu klassifizieren. Dass bei Deleuze und Guattari jedoch eine politische Theorie zu finden ist, haben nicht zuletzt Ralf Krause und Marc Rölli in ihrem Buch „Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari“ gezeigt, in dem sie äußerst erfolgreich versuchen, diese politische Theorie zu

systematisieren.<sup>50</sup> Den Grund, warum es so schwer erscheint, diese politische Theorie zu systematisieren, benennen Krause und Rölli gleich zu Beginn ihres Buches mit dem Wort „Anarchismus“ (vgl. Krause/Rölli, 29). Es sind nicht zuletzt die unüblich komplexe Schreibweise – wie sie exemplarisch in den „Tausend Plateaus“ zu finden ist – sowie ein „reiner Vitalismus“ (ebd.), der die Werke der beiden Autoren durchzieht, die Assoziationen zu anarchistischen Theorien aufkommen lassen. Vor allem im anglo-amerikanischen akademischen Feld wird auf diese Verbindung zwischen Deleuze und Anarchismus in einer relativ neuen Strömung namens „Postanarchismus“ hingewiesen. Die beiden wichtigsten Vertreter dieser Strömung, Saul Newman und Todd May (der nicht nur ein Einführungsbuch zu Deleuze verfasst hat, sondern sich in den letzten Jahren ganz ausführlich und sehr produktiv mit dem Werk von Jacques Rancière auseinandersetzt), haben in verschiedensten Publikationen Deleuze im Kontext eines ‚neuen Anarchismus‘ für aktuelle politische Kämpfe und Auseinandersetzungen fruchtbar gemacht.<sup>51</sup> Auch Michael Hardt und Antonio Negri bauen ihre politischen Überlegungen in ihren weithin bekannten Büchern, wie „Empire“ und „Common-Wealth“, unter anderem auf Deleuze und Guattari auf, und schließlich ist auch Negri bekannt für seine Verbindungen zu der italienischen anarcho-marxistischen Szene. In meinen Augen löst sich die Theorie von Deleuze und Guattari klar vom klassischen Anarchismus wie aber auch vom orthodoxen Marxismus ab, um eine eigenständige adäquate politische Analyse des modernen Kapitalismus sowie der emanzipativen Möglichkeiten in diesem System leisten zu können. Auch wenn Deleuze in einem Interview mit Negri behauptet, dass er und Guattari eigentlich immer Marxisten geblieben sind<sup>52</sup>, könnte man die politische Theorie der beiden wohl am ehesten eine ‚Weiterentwicklung des Marxismus auf anarchistischer Basis‘ nennen.

Wenn für Deleuze und Guattari Philosophie im Wesentlichen „die Kunst der Bildung, Erfindung, Herstellung von Begriffen“ (Deleuze/Guattari 2000, 6) ist<sup>53</sup>, scheint es nur verständlich, dass diese ‚Weiterentwicklung des Marxismus‘ unter anderem im Ersetzen

---

<sup>50</sup> Auch und vor allem im englischsprachigen Raum findet eine sehr intensive Auseinandersetzung über die Brauchbarkeit sowie Praxisrelevanz dieser politischen Theorie statt. Einen ausgezeichneten Überblick über diese Diskussion bietet der von Ian Buchanan herausgegebene Sammelband mit dem schlichten Titel „Deleuze and Politics“ (2008).

<sup>51</sup> Wichtige Publikationen zum Postanarchismus sind „Power and Politics in Poststructuralist Thought“ von Saul Newman (2005), „The Politics of Postanarchism“ ebenfalls von Saul Newman (2010) sowie „The Political Philosophy of Poststructuralist Thought“ von Todd May (1994). Einen gelungenen Überblick über diese Strömung bietet der von Randall Amster et al. Herausgegebene Band „Contemporary Anarchist Studies. An Introduction Antology of Anarchy in the Academic“ (2009).

<sup>52</sup> „Ich glaube, dass Félix Guattari und ich Marxisten geblieben sind, alle beide, wenn auch vielleicht in verschiedener Weise.“ (Deleuze 1993a, 246).

<sup>53</sup> „Stets neue Begriffe erschaffen ist der Gegenstand der Philosophie. Weil der Begriff erschaffen werden muss, verweist er auf den Philosophen als denjenigen, der ihn potentiell innehat oder der über die Macht und die Kompetenz dazu verfügt.“ (Deleuze/Guattari 2000, 9).

marxistischer Begriffe betrieben wird. Im bereits weiter oben angesprochenen Interview mit Negri erwähnt Deleuze drei seiner Begriffe die nicht nur eng verbunden sind, sondern eben auch marxistische Begriffe und Auffassungen erweitern wie ersetzen. Er verweist erstens darauf, dass eine „Gesellschaft sich weniger durch ihre Widersprüche [...] als durch ihre Fluchtlinien“ definiert, zweitens, dass er und Guattari den Klassenbegriff durch den Begriff der Minoritäten ersetzt hätten, und schließlich drittens, dass revolutionäre Bewegungen als „Kriegsmaschinen“ aufgefasst werden (als Beispiel für solche Bewegungen nennt Deleuze hier die PLO). (vgl. Deleuze 1993a, 246f). Aufgrund der Komplexheit der deleuzianischen Begriffe kann ich hier nur grob und exemplarisch auf die verschiedenen wichtigen Begriffe eingehen sowie deren Verbindung nachzeichnen.

In den „Tausend Plateaus“ entwickeln Deleuze und Guattari die Figur des Nomaden, die als emanzipative Figur diejenige ist, die die Bewegung und Dynamik im Werk von Deleuze und Guattari symbolisieren soll. Der Nomade ist so etwas wie die Gegenfigur zur Herrschaftsmaschine<sup>54</sup>, zum (re)territorialen Staat<sup>55</sup>, der den Raum einkerben und in Besitz nehmen muss (Häuser bauen, Grundstücksgrenzen ziehen, Zäune und Grenzen errichten), um diesen Raum auszubeuten und zu beherrschen. Der Nomade ist das Sinnbild dessen, was Deleuze und Guattari die Deterritorialisierung nennen, er lebt im glatten Raum (metaphorische Beispiele hierfür wären die Wüste, das Meer oder auch der Weltraum), ohne diesen in Besitz zu nehmen. Der Nomade will den Raum nicht einkerben, sondern zieht von Merkmal (wie z.B. Oasen) zu Merkmal, er entzieht sich damit dem Territorium. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 522ff). Indem der Nomade immer in Bewegung bleibt, kann er nicht an ein bestimmtes Territorium gebunden werden, er kann nicht territorialisiert werden, im Gegenteil, durch seine Bewegung deterritorialisiert sich der Nomade, befreit sich aus starren Ordnungen. Die Dynamik, die zwischen dem Sesshaften und dem Nomaden herrscht, wird deutlich, wenn Deleuze und Guattari schreiben: „[D]ie Nomaden gehen den Sesshaften nicht voraus, sondern das Nomadentum ist eine Bewegung, ein Werden, das die Sesshaften beeinflusst, ebenso wie die Sesshaftigkeit ein Stillstand ist, der die Nomaden zum Halt bringt.“ (ebd., 596). Der Nomade ist eine metaphorische Figur, die die Bewegung schlechthin, die Freiheit verkörpert, eine Figur, die so in ihrer Reinform nie erreicht werden kann. Der Staat und andere Herrschaftsmaschinen versuchen andauernd den Menschen zu reterritorialisieren und zu einem Sesshaften zu machen, es ist die Aufgabe politischer Praxis,

---

<sup>54</sup> Im Werk von Deleuze und Guattari ist der Begriff der Maschine omnipräsent, eine Hinführung zu diesem Begriff bietet Gerald Raunig in seinem Buch „Tausend Maschinen“ (2008).

<sup>55</sup> Zum diffus konstruierten Staatsbegriff in den „Tausend Plateaus“ siehe einerseits das Plateau zwölf und folgende in den „Tausend Plateaus“ (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 481ff) sowie andererseits die Erläuterungen von Krause und Rölli zum Staatsbegriff (vgl. Krause/Rölli, 95ff).

sich aus diesen Verhältnissen zu befreien und sich zu deterritorialisieren. Es müssen so genannte Fluchtlinien gesucht und erzeugt werden, die es ermöglichen, enge Verhältnisse zu verlassen. Fluchtlinien sind Widersprüche in der Herrschaft, sind Momente der Emanzipation, die einerseits geschaffen, andererseits aber auch ergriffen werden müssen. Sobald jedoch eine Fluchtlinie ergriffen wurde, der Prozess der Deterritorialisierung begonnen hat, wird von der Herrschaftsmaschine dauernd versucht zu reterritoralisieren, die Ordnung wiederherzustellen und alle, die in Bewegung sind, wieder sesshaft zu machen und in die Ordnung an ihren Platz einzugliedern. (vgl. ebd., 703ff). In dieser Konzeption der Bewegung, die sich gegen die starre Ordnung beugt, gegen den Staat, können die anarchistischen Grundlagen der Theorie von Deleuze und Guattari recht deutlich erkannt werden.<sup>56</sup> Die Kriegsmaschine, die sehr viel weniger martialische Dinge bezeichnet, als der Begriff vermuten lässt, wird von den Nomaden erzeugt, um sich gegen die Reterritorialisierung zu wehren, um sich gegen die Vereinnahmung zu wehren. Dabei kann die Kriegsmaschine eine revolutionäre Organisation sein oder auch einfach nur die Tätigkeit des Schreibens, die Kunst oder auch die Wissenschaft („nomadische oder mindere Wissenschaft“). (vgl. ebd., 495). Die Kriegsmaschine ist dem Staat äußerlich, dieser eignet sie sich jedoch an, um das eingekerbte Gebiet, das Staatsgebiet auszubeuten und zu kontrollieren, erst mit der Aneignung wird der Krieg mit der Kriegsmaschine verknüpft. (vgl. ebd., 482ff).

Die „Tausend Plateaus“ sind nach dem „Anti-Ödipus“ der zweite Band dessen, was Deleuze und Guattari „Kapitalismus und Schizophrenie“ nennen. Der Kapitalismus wird – sehr verkürzt dargestellt – insofern als schizophren begriffen, da er in einem ständigen Wechselspiel zwischen der Deterritorialisierung und einer Reterritorialisierung steht. Der Kapitalismus, der notwendigerweise ständiges Wachstum benötigt, muss daher immer wieder seine gezogenen Grenzen auflösen, um sich ausdehnen zu können, sein Territorium zu erweitern, muss dann die Grenzen neu ziehen und in diesem Reterritorialisierungsprozess das neu eingekerbte Territorium ausbeuten. „Je weiter die kapitalistische Maschine die Ströme deterritorialisiert, decodiert und axiomatisiert, um derart Mehrwert zu entreißen, desto gewaltsamer reterritoralisieren die ihr angeschlossenen bürokratischen und Polizeiapparate und absorbieren gleichzeitig einen wachsenden Teil des Mehrwerts.“ (Deleuze/Guattari 1977, 45). Die Kriegsmaschine wird vereinnahmt, um als militärischer sowie polizeilicher Apparat die innere Ordnung stets aufs Neue wiederherzustellen. Die Übernahme der Kriegsmaschine sowie die durch den Kapitalismus notwendige dauernde Deterritorialisierung unterwandern

---

<sup>56</sup> Deleuze und Guattari verweisen an diesem Punkt sogar darauf, dass der Nomade als Prinzip nicht nur die anarchistischen Strömungen beeinflusst hat, sondern auch den Begriff des „Proletariats“ bei Marx. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 531).

dabei die Ordnung selbst und bieten allerhand Möglichkeiten für Fluchtlinien, also für Befreiungen, die jedoch ergriffen und verstärkt werden müssen. Der Kapitalismus wie der Staat machen dadurch selber durch diese „Übercodierung [Reterritorialisierung], die Entstehung neuer Strömungen möglich, die ihm entgehen.“ (Deleuze/Guattari 1992, 622).

Der Begriff, der im Zentrum dieser deleuzianisch-guattarianischen Theorie steht, der Begriff, der alle anderen erwähnten Begriffe verbindet, ist der des „Werdens“. Wenn die bisherigen Begriffe nur sehr grob dargestellt werden konnten und mehr Verwirrung als Durchblick gestiftet haben, so soll der Begriff des Werdens das bisher Gesagte zumindest ein klein wenig aufhellen. Das Werden tritt als Begriff quer durch das Schaffen der beiden Autoren auf und erscheint in immer neuen Kombinationen. Da gibt es das „Tier-Werden“, das vor allem im Buch über Franz Kafka (vgl. Deleuze/Guattari 1976) eine große Rolle spielt, da wird vom „Frau-Werden“ über das „Kind-Werden“, vom „Unsichtbar-Werden“ bis hin zum „Demokratisch-Werden“ fast alles zu einem Werden stilisiert. So unterschiedlich diese einzelnen Werdensprozesse sind, so beschreiben sie doch im Wesentlichen eine Bewegung, nämlich die revolutionäre, emanzipative Bewegung des „Minoritär-Werdens“. Der Begriff der Minorität, der kein quantitativer ist, sondern auf Herrschaftsverhältnisse bezogen ist, wurde bereits weiter oben erläutert. Wie dort erwähnt, ist für Deleuze und Guattari der Weiße Mann an sich die Majorität, von der alles andere wie Frau, Kind, Tier, Schwarz, etc. als Abweichungen konstruiert werden. Die Majorität versucht alles auf die Logik und den Code des Weißen Mannes zu reterritoralisieren, nichts darf abweichen. Wenn Herrschaft als Herrschaft der Logik des Weißen Mannes begriffen wird, ist es evident, warum Deleuze und Guattari die Werdensprozesse als Deterritorialisierungen von dieser Logik, vom Territorium des Weißen Mannes, als emanzipativ verstehen. Alle Arten des Werdens müssen minoritäre sein, um der Logik des Weißen Mannes zu entkommen. „Warum gibt es so viele Arten des Werdens für den Mann, aber kein Mann-Werden? Zunächst einmal, weil der Mann die Mehrheit par excellence ist, während die Arten des Werdens minoritär sind.“ (Deleuze/Guattari 1992, 396). Wenn alle ständig und immer wieder auf die Logik des Weißen Mannes reterritoralisiert werden, so ist aus dieser These heraus zu verstehen, warum auch Frauen erst in ein „Frau-Werden“ kommen müssen, auch sie, wie wir alle, müssen uns mühsam aus der Logik, aus der Ordnung befreien. „Eine Frau muss Frau-Werden, aber im Frau-Werden des ganzen Mannes. Ein Jude wird Jude, aber im Jude-Werden des Nicht-Juden. Ein minoritäres Werden existiert nur durch ein deterritorialisiertes Medium und ein deterritorialisiertes Subjekt [...]. Was uns in ein Werden hineintreibt, kann irgendetwas sein, etwas ganz Unerwartetes oder Unbedeutendes. Man weicht nur dann von der Mehrheit ab,

wenn es ein kleines Detail gibt, das immer wichtiger wird und von dem man mitgerissen wird.“ (ebd., 397). Die Macht der Kriegsmaschine für die Minoritäten liegt genau darin, dass sie Widersprüche schaffen kann, dass sie diese kleinen Ungereimtheiten hervorrufen kann, die wir ergreifen können, um einen Werdensprozess zu beginnen. (vgl. ebd., 391). Das Werden darf hierbei aber nicht als ein Imitieren verstanden werden, denn „das Werden ist nie imitieren“ (ebd., 416), das Werden bedeutet tatsächlich zu dem zu werden, indem man die Perspektive einnimmt, indem man mit der Logik der Majorität bricht, indem man in Bewegung ist. Das Werden ist als Verwandlung begriffen, ganz wie es bei Kafka in seinen Erzählungen dargestellt wird. Die Bewegung im Werden muss hierbei nicht als eine physische Bewegung verstanden werden, das Tier-Werden eröffnet vielmehr einen Raum der Intensitäten, schafft neue Möglichkeiten. Wenn sich Kafkas Protagonisten in aussichtslosen Situationen befinden und von Bürokratiemaschinen verfolgt werden, im ödipalen Familienkreis zerdrückt werden, schlicht, wenn sie eingeeignet, reterritorialisiert werden, kann das Tier-Werden eine Fluchtlinie eröffnen. Die Ordnung der Bürokratie, der Familie, selbst der Sprache wird gestört und unterwandert. „Im Insekt-Werden ist es ein schmerzliches Piepsen, das sich in die Stimme mischt und den Nachklang der Worte zerstört. Gregor [Samsa aus Kafkas Erzählung „Die Verwandlung“] wird nicht nur Käfer, um seinem Vater zu entkommen, sondern auch und eher noch, um einen Ausweg zu finden, wo sein Vater keinen zu finden vermochte, um den Pokuristen, dem Geschäft der Bürokraten zu entinnen und in jene Regionen zu gelangen, wo die Stimme nur noch summt -: >’Hast du Gregor jetzt reden gehört?’ -: ‚Das war eine Tierstimme’, sagte der Prokurist<.“ (Deleuze/Guattari 1976, 20). Fluchtlinien, Werdensprozesse mögen nicht immer befreiend aussehen, sie sind gefährlich, denn eine absolute Deterritorialisierung führt zum Tod, aber im Prozess kann man sich selbst aus der Ordnung befreien und durch den Werdensprozess auch die Ordnung selbst stören. Für Deleuze steht das Ausbrechen aus der Ordnung im Vordergrund, er gibt sich dabei keiner Illusion hin, die Reterritorialisierung kommt notwendigerweise, es gibt kein endgültiges Ausbrechen aus der Ordnung, umso öfter müssen Fluchtlinien gesucht werden. Deshalb verweisen Deleuze und Guattari so oft auf Kafka, der ein Meister der perfiden Ordnungssysteme war. Seine ProtagonistInnen erleben jedoch immer, selbst in der hoffnungslosesten Situation, dieses Werden, ergreifen die Fluchtlinie, brechen aus der Ordnung aus. „Das Wesentliche am Tier ist für Kafka der Ausweg, die Fluchtlinie, auch ohne sich von der Stelle zu rühren, selbst wenn man im Käfig bleibt. *Nicht die Freiheit, sondern ein Ausweg. Nicht ein Angriff, sondern eine lebendige Fluchtlinie.*“ (ebd., 49).

Das Werden, in dem viele der anderen Begriffe von Deleuze und Guattari zusammentreffen, muss unbedingt als ein Prozess verstanden werden, als eine Linie, eben eine Fluchtlinie, der Werdensprozess hat kein Ziel. Es geht nicht darum, wirklich ein Tier zu werden, dann würde man wie Gregor Samsa in Kafkas Erzählung die Fluchtlinie bis ans Ende verfolgt haben und gestorben sein, es geht vielmehr darum, das Ziel in der Bewegung zu finden. Der Prozess an sich ist das Ziel und der Prozess ist einer ohne Ende, sobald man reterritorialisiert wurde, wieder in die Ordnung eingegliedert wurde, muss man neue Werdensmöglichkeiten suchen. „Eine Diesheit hat weder Anfang noch Ende, weder Ursprung noch Ziel. Sie ist immer in der Mitte. Sie besteht nicht aus Punkten, sondern nur aus Linien. Sie ist Rhizom.“ (Deleuze/Guattari 1992, 358). Unter Rhizom, ein Begriff, den Deleuze und Guattari sogleich im ersten Plateau einführen, verstehen die beiden ein hierarchiefreies Netzwerk, das Gegenteil einer baumartigen Struktur. (vgl. ebd., 12ff).

Wenn zuvor beschrieben wurde, dass das Werden schon durch die kleinsten Ungereimtheiten, die Auftreten können, hervorgerufen werden kann, so verweist dies auf einen nächsten wichtigen Begriff bei Deleuze und Guattari, nämlich die Mikropolitik. Wenn jedes Werden ein minoritäres Werden sein muss, will sich Deleuze damit von der marxistischen Vorstellung der Revolution abwenden. Deleuze verwirft das in Marx vom Kopf auf die Füße gestellte hegelianische Geschichtsbild, indem er nicht an einen teleologischen Fortschritt glauben will. Die Geschichte ist ein zielloser Prozess, die Revolution hin zu einer perfekten Gesellschaft, kann es nicht geben. Es hat keinen Sinn, auf die große Revolution zu warten – von der heutzutage z.B. Slavoj Žižek träumt –, auch wird kein alles veränderndes Ereignis hereinbrechen, das Alain Badiou so gerne beschwört, es sind vielmehr die vielen kleinen Dinge, die die Welt verändern. Es ist das Minoritäre, in dem die politische Schlagkraft steckt, Deleuze und Guattari sprechen hier auch vom Molekularen. Das Molekulare untergräbt die Makropolitik. „Groß und revolutionär ist nur das Kleine, das ‚Mindere‘.“ (Deleuze/Guattari 1976, 37). Der Gedanke der Mikropolitik ist nicht zuletzt an Foucaults Überlegungen zur Mikrophysik der Macht angelehnt (vgl. Krause/Röllli 121ff). Politik verstehen Deleuze und Guattari als ein Zusammenspiel der molekularen wie der molaren Prozesse, die Majorität strebt danach zu reterritorialisieren, während sich die Minorität dieser Vereinnahmungsprozesse zu entziehen versucht. „Kurz gesagt, alles ist politisch, und jede Politik ist zugleich Makropolitik und Mikropolitik.“ (Deleuze/Guattari 1992, 290). Der Staatsapparat als makropolitische Institution ist von einer binären Logik, der Logik des Weißen Mannes durchzogen, mikropolitische Handlungen erfordern eine andere Denkweise, eine Denkweise, die außerhalb dieser molaren Logik agiert. Soziale Bewegungen müssen in

ihrer politischen Aktivität auf beiden Ebenen handeln, um Erfolg zu haben, da beide Ebenen eng verschlungen sind. (vgl. Antonioli, 18). Deleuze und Guattari rufen zwar zur Mikropolitik auf, wissen aber dabei sowohl, dass es auch makropolitische Aktionen braucht, dass es eine Organisation braucht, dass die Reterritorialisierung unvermeidbar ist, als auch, dass die Mikropolitik nicht uneingeschränkt emanzipativ ist. Auf Foucaults Untersuchungen gestützt, beschreiben sie den Mikro-Faschismus<sup>57</sup>, totalitäre, selbstzerstörerische Tendenzen in allen von uns, die sich auch in Werdensprozessen zeigen können. „Es ist allzu leicht, auf molarer Ebene ein Antifaschist zu sein, ohne den Faschisten zu sehen, der man selber ist, den man unterstützt und nährt und an dem man selber mit persönlichen und kollektiven Molekülen liebevoll hängt.“ (Deleuze/Guattari 1992, 293).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Institutionen, die Polizei, die staatliche Ordnung, aber auch das akademische Feld, ja sogar unser Sexualleben und – wie wir gleich sehen werden – sogar unser Körper von der molaren Ordnung des Weißen Mannes durchdrungen sind. Deleuze und Guattari versuchen in ihren Schriften sich für das Kleine, das Mindere stark zu machen, für die kleinen Widersprüche, die im Großen eine Veränderung herbeiführen können. Ihre Theorie ist äußerst komplex, ihre Grundgedanken aber so einfach wie einleuchtend. Wenn wir alle ständig in einer starren Ordnung gefangen sind, einem komplexen System, das in kafkaesker Manier nie voll durchschaubar ist, müssen wir Widersprüche, im Kleinen wie im Großen schaffen, müssen Fluchtlinien ergreifen, um uns aus der Ordnung zu befreien. Sie weisen dabei jedoch explizit auf die Gefahren des Werdens hin, auf das Ende der Fluchtlinie, die letztendlich selbstzerstörerisch ist.<sup>58</sup> Daher muss klar sein, dass jeder Werdensprozess, jede Fluchtlinie notwendigerweise wieder von einer Reterritorialisierung ergriffen wird, man wird wieder in die Ordnung eingegliedert und muss erneut Fluchtlinien suchen. Das Werden, das Minoritäre, ist die treibende Kraft der emanzipativen Politik, sie hat kein Ziel außer die Bewegung, und sie kann und darf auch nicht als Dauerzustand verstanden werden. „Die absolute Deterritorialisierung vollzieht sich nicht ohne Reterritorialisierung.“ (Deleuze/Guattari 2000, 117). Jede Revolution muss notwendigerweise scheitern, in der Reterritorialisierung wird die Ordnung wieder hergestellt, vielleicht eine andere, vielleicht eine angenehmere, aber doch eine Ordnung. Die

---

<sup>57</sup> Deleuze und Guattari unterscheiden, anders als dies z.B. Claude Lefort in seiner Totalitarismusanalyse tut, den Faschismus von anderen Totalitarismen, da der Faschismus keinen funktionierenden totalitären Gesellschaftskörper erschaffen will, sondern im Molaren wie im Molekularen von einer selbstzerstörerischen Tendenz geprägt ist, der faschistische Gesellschaftskörper ist ein krebsbefallener Körper. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 314).

<sup>58</sup> „Statt einen organlosen Körper zu erzeugen, der voll und reich genug für den Durchlass von Intensitäten ist, schaffen die Drogen einen leeren oder gläsernen Körper, einen von Krebs befallenen Körper: die kausale Linie, die kreative Linie oder Fluchtlinie verwandelt sich sofort in eine Todeslinie, eine Linie der Vernichtung.“ (Deleuze/Guattari 1992, 388).

Französische Revolution, die Russische Revolution führten zu totalitaristischen Staaten, führten zurück in die Ordnung. Deleuze schließt sich hier abermals Kafka an, der einem Freund gegenüber die Versuche der Arbeiterdemonstrationen und die Vorstellungen der Revolution kommentierte, indem er sagte: „Die Leute sind so selbstbewusst, selbstsicher und gut aufgelegt. Sie beherrschen die Straße und meinen darum, dass sie die Welt beherrschen. In Wirklichkeit irren sie doch. Hinter ihnen sind schon die Sekretäre, Beamten, Berufspolitiker, alle die modernen Sultane, denen sie den Weg zur Macht bereiten. [...] Die Revolution verdampft, und es bleibt nur der Schlamm einer neuen Bürokratie. Die Fesseln der gequälten Menschheit sind aus Kanzleipapier.“ (Kafka zitiert nach Deleuze/Guattari 1976, 80). Deleuze und Guattari wollen damit nicht die Revolution schlechtreden, sie wollen darauf hinweisen, dass die Revolution immer scheitern wird, dass die Ordnung immer zurückkommt, und das muss auch nicht negativ gesehen werden, wie ich noch zeigen werde. Was Deleuze und Guattari aufgeben und kritisieren, ist nicht der Wille nach gesellschaftlicher Veränderung, es ist der Glaube an die perfekte Gesellschaft, es ist der Glaube an eine Utopie. Denn es kann kein Ende der Geschichte geben, keine perfekte Gesellschaft, es kann nur Ordnung geben, aus der man versucht auszubrechen, um in eine andere Ordnung reterritorialisiert zu werden. Es geht Deleuze und Guattari also viel weniger darum, was nach der Revolution kommt, als um den Prozess der Revolution selbst, um das Revolutionär-Werden. Es geht um das Werden, das als Prozess anzustreben ist. „Die Utopie ist kein guter Begriff, denn wenn sie sich auch der Geschichte entgegenstellt, bezieht sie sich doch noch auf sie und schreibt sich ihr als Ideal oder Motivation ein. Werden aber ist der eigentliche Begriff. Aus der Geschichte erwachsend und in sie zurückfallend, ist es doch keine Geschichte. In ihm selbst ist weder Anfang noch Ende, sondern nur Mitte.“ (Deleuze/Guattari 2000, 128). Deshalb werden die Minoritäten niemals die Macht ergreifen, keinen eigenen Staat gründen und auch keine Partei, weil sie sonst zur Majorität würden. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 654). Im Werden strebt man nicht nach der Macht, man ist mitten im Prozess, und der Prozess ist das Ziel. In diesem Sinne sprechen die beiden von der Demokratie. Sie ist die Staatsform, die ein Werden öfter ermöglicht, sie ist als Prozess selbst in einem ständigen Wandel begriffen. Auch wenn man immer wieder in eine Ordnung reterritorialisiert werden muss, so kann – war der Werdensprozess stark genug, haben die Fluchtlinien die alte Ordnung gestört – die neue Ordnung eine bessere Ordnung sein, im Sinne von einer weniger straffen Ordnung. In diesem Sinne ist ein Demokratisch-Werden nicht mit dem vermeintlich demokratischen Staat in Verbindung, aber ein Werden kann Ordnungen hervorrufen, die demokratischer sind. „[E]in Revolutionär-Werden, das nach Kant selbst weder mit der Vergangenheit noch mit der

Gegenwart, noch mit der Zukunft der Revolutionen zusammenfällt. Ein Demokratisch-Werden, das nicht mit den faktischen Rechtsstaaten zusammenfällt“ (Deleuze/Guattari 2000, 131). Wie diese Demokratie, die ein Demokratisch-Werden eher ermöglicht, ungefähr aussehen kann, soll nun am Begriff des politischen Körpers, wie ich diesen mit Deleuze und auch Guattari entwickeln will, aufgezeigt werden.

Wenn diese Arbeit im Zeichen des politischen Körpers steht, so können wir mit Deleuze die von Baruch de Spinoza gestellte und so wichtige Frage übernehmen: Wissen wir eigentlich, was ein Körper vermag, wozu ein Körper fähig ist? Deleuze entnimmt sein Körperbild Spinoza, der den Körper mit seiner bahnbrechenden „Ethik“ nicht nur definiert, sondern auch ins Zentrum seiner Philosophie gestellt hat. Spinoza brach mit dem descartschen Körper-Geist Dualismus, um den Körper aus der philosophischen Geisel des Geistes zu befreien, um einen Körper-Geist Parallelismus zu entwickeln. So schreibt Spinoza in dem dritten Teil seiner Ethik: „[S]o fest sind sie überzeugt, dass der Körper bloß auf Geheiß des Geistes bald sich bewegt, bald ruht und dass er sehr vieles verrichtet, was allein von dem Willen des Geistes und dessen Erfindungskunst abhängt. Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt.“ (Spinoza 2010, 229/ Anmerkung zum Lehrsatz 2 im dritten Teil). Ich habe in dieser Arbeit viel von verschiedenen Modellen des politischen Körpers gesprochen, wie der politische Körper zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Theorien begriffen wurde. Doch was der Körper kann, die Eigendynamik eines politischen Körpers wurde in diesen Vorstellungen selten bedacht. Der politische Körper wurde als metaphorisches Mittel zum Zweck benutzt, als vom Geist gesteuerter Körper verstanden. Hobbes „Leviathan“, der ‚artificial man‘, ist hierfür ein allzu bekanntes Beispiel. Wenn wir jedoch die spinozistische Perspektive einnehmen, uns auf den Körper und seine Möglichkeiten konzentrieren, müssen wir notwendigerweise auch ein anderes Bild des politischen Körpers entwickeln. Ein spinozistischer Gesellschaftskörper, ein deleuzianischer politischer Körper bezeichnet nicht den totalitären Organismus, der vom gesellschaftlichen Haupt gesteuert wird, sondern vielmehr eine Fläche der Intensitäten und Strömungen, einen Körper, der zu mehr fähig ist, als die descartsche Philosophie es für möglich hielt.

Spinoza<sup>59</sup>, der große Denker der Immanenz, der wie kein anderer Philosoph Deleuze und seine Theorien geprägt hat, hat den Körper als ein Feld der Immanenz beschrieben, und so versucht Deleuze den Körper durch einen „Plan der Immanenz“ (Deleuze 1988, 159) zu

---

<sup>59</sup> Zur Einführung in die Begriffe sowie Philosophie von Spinoza siehe die Einleitung in der neu übersetzten Ethik von Wolfgang Bartuschat (vgl. Bartuschat, VII) oder auch das einführende Buch von Deleuze: „Spinoza. Praktische Philosophie“.

begreifen. Die zentrale Frage des Kapitels „Spinoza und Wir“, das am Ende des zweiten Spinoza-Buches von Deleuze „Spinoza. Praktische Philosophie“ steht, lautet: „Wie definiert Spinoza einen Körper?“. Er tut dies auf zwei Arten gleichzeitig, nämlich einerseits „kinetisch“ andererseits „dynamisch“. Kinetisch, weil jeder Körper aus unendlich vielen Teilen besteht, es geht also um „Ruhe und Bewegung, Schnelligkeit und Langsamkeit zwischen den Teilchen“ (ebd., 159). Dynamisch, weil ein Körper andere Körper affiziert oder von anderen Körpern affiziert wird. Der Begriff des Affekts ist einer der zentralen Begriffe in der Ethik von Spinoza, und er spielt auch für Deleuze im Weiteren eine wichtige Rolle. Spinoza definiert den Affekt im dritten Teil seiner Ethik folgendermaßen: „Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen.“ (Spinoza 2010, 223 / Definition drei im dritten Teil). Beide Arten des Körpers sorgen für die Individualität jedes Körpers, der bei Spinoza als Modus verstanden wird. „Denn konkret ist ein Modus im Körper wie auch im Denken ein komplexes Schnelligkeits- und Langsamkeitsverhältnis und eine Macht des Körpers oder des Denkens, zu affizieren oder affiziert zu werden.“ (Deleuze 1988, 161). Es braucht die „Ethologie“, ein Studium, welches eben die Beziehungen der Geschwindigkeitsverhältnisse sowie die Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden, untersucht, „weil niemand im Voraus die Affekte kennt, deren er fähig ist“ (ebd., 162). „Hier nun der Grund, warum Spinoza in wahre Schreie ausbricht: ihr wisst nicht, wozu ihr im Guten wie im Schlechten fähig seid, ihr wisst nicht im Voraus, was ein Körper oder eine Seele in solcher Begegnung, jener Anordnung, jener Kombination vermag.“ (ebd.). Es muss eben herausgefunden werden, was die Affekte, die Körper können, es muss ein Immanenzplan erstellt werden, und sei es nur eine „Affektenliste eines Zugpferdes“ wie sie jedes Kind erstellen kann (vgl. ebd., 161). Es geht dabei jedoch nicht nur darum, für den einzelnen Modus Glück und Gift zu erkennen, also das, was positive oder negative Affektionen hervorruft, was den Körper stärkt oder zersetzt, sondern die Verhältnisse direkt zusammensetzen. Wir sind hiermit bereits auf einer politischen Ebene angelangt. „Es handelt sich nicht mehr um Anwendungen oder um Aneignungen, sondern um Soziabilitäten und Gemeinschaften. Wie setzen sich Individuen zusammen, um ein höheres Individuum – bis ins Unendliche – zu bilden? Wie kann ein Wesen ein Anderes in seine Welt aufnehmen, doch so, dass es dessen Verhältnis und die eigene Welt erhält und respektiert?“ (ebd., 164). Im Kapitel 16 des ersten Spinoza-Buches „Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie“ beschäftigt sich Deleuze mit dieser Fragestellung etwas ausführlicher und nimmt dabei natürlich auch Bezug auf die hierzu verfassten Stellen Spinozas aus dem „Theologisch-

politischen Traktat“. Dieses „höhere Individuum“ ist als kollektives Individuum zu verstehen, das nach ähnlichen Gesetzmäßigkeiten funktioniert wie ein einzelnes Individuum. Das richtige Aufeinandertreffen dieser Individuen stützt sich auf die Organisation, welche das Glück aller erhöhen kann. „Es gibt nur ein Mittel, den Naturzustand lebbar zu machen, indem man nämlich Aufeinandertreffen organisiert.“ (Deleuze 1993c, 230). Dieses kollektive Individuum, welches den Naturzustand lebbar machen soll, erinnert natürlich an Hobbes, wobei sich Spinoza in seiner politischen Vertragstheorie stark von Hobbes unterscheidet. Der wesentlichste Unterschied ist dabei, dass mit dem Zusammenschluss die Macht eben nicht auf einen Souverän abgegeben wird, sondern bei den Individuen selbst verbleibt. „Wie auch immer die Herrschaftsform einer Gesellschaft beschaffen ist, die vertragmäßige Übertragung geschieht nach Spinoza niemals, wie bei Hobbes, zugunsten eines Dritten, sondern zugunsten des Ganzen, d. h. der Totalität der Vertragspartner. [...] wobei Demokratie die Herrschaftsform ist, welche dem absoluten Staat am nächsten kommt.“ (ebd., 235, Fußnote 29).

Für Spinoza besitzt jeder Körper einen „conatus“, ein Streben nach Selbsterhalt, und in diesem Streben, indem man ständig auf andere Körper trifft, indem man mit anderen Körpern kollektive gemeinsame Körper bildet, trifft der Körper auf Glück oder Gift, auf Gefüge, die dem Erhalt des Körpers dienen und sein Wohlbefinden stärken, oder eben auf Gefüge, die den Körper zersetzen und ihm schaden, Gift für ihn sind. Was Deleuze in Anlehnung an Spinoza also beschreibt, ist die Möglichkeit von kollektiven Körpern, Gesellschaftskörpern, die positive Gefüge sind, indem sie jedem einzelnen Körper, der Teil des Kollektivs ist, gut tun, und Gesellschaftskörpern, die die Teilkörper zerstören. Totalitäre Gesellschaftskörper, als einheitliche vom Geist, vom Haupt gesteuerte Körper zersetzen die Individuen, die Teil dieser Gesellschaft sein müssen. Für Spinoza ist ein kollektiver Körper aber nur dann erfolgreich, wenn auch jeder noch so kleine Teilkörper vom Zusammenschluss profitiert. Der Zusammenschluss zur Gesellschaft erfolgt für ihn nicht, um einen totalitären Volkskörper zu konstruieren, der nur durch die Aufopferung der Einzelnen funktionieren kann, sondern der Zusammenschluss dient den Individuen. Nicht das Kollektive als Einheit, sondern der Nutzen der Individuen im Kollektiv steht im Vordergrund, eine Vielheit, die eine Mannigfaltigkeit darstellt. Darum ist die Demokratievorstellung von Spinoza, seine Vertragstheorie so fundamental anders als die von Hobbes. Die Individuen schließen sich der Gesellschaft an, weil sie Glück in der Gesellschaft finden, sie geben dabei aber niemals ihre Souveränität an einen Dritten auf. Der Körper wird nicht vom Geist gesteuert, der Gesellschaftskörper wird nicht vom Haupt, also nicht von KönigInnen, nicht von HerrscherInnen und auch nicht von

einer politischen Elite gelenkt, sondern von den Individuen selbst, der Körper wird als ein fluider kollektiver Körper beschrieben. So resümiert Spinoza: „Damit glaube ich die Grundlagen einer demokratischen Regierung hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, dass er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren.“ (Spinoza 2006, 240 / Kapitel 16 des Theologisch-politischen Traktats). Die Demokratie wird also nicht als ein entkörperlichter Prozess begriffen, sondern vielmehr als ein kollektiver Körper, der anders als ein descartscher sowie hobbescher Körper hierarchisch organisiert ist. Spinozas Körper ist ein rhizomatischer Körper, der auf der Freiheit der Individuen, auf der Egalität der Individuen beruht. Deleuze greift jedoch nicht nur diese spinozistische Körpervorstellung auf, er radikalisiert sie, er beschleunigt sie, indem er den Körper mit dem Werden verbindet. Deleuze bringt mit Spinoza „Anarchie in die Demokratie“. So schreibt Michael Hardt in seinem Buch über Deleuze: „The multitude is multiplicity made powerful. Spinoza’s conception of civil right, then, complements the first notion of freedom with a second: from the freedom of order to the freedom of organization [...] In the passage of freedom, then, from multiplicity to multitude, Spinoza composes and intensifies anarchy in democracy.“ (Hardt, 110).

Deleuze und Guattari greifen für diese außergewöhnliche Körperkonstruktion einen Begriff auf, den sie aus den Schriften des französischen Intellektuellen Antonin Artaud übernehmen, nämlich den „organlosen Körper“. Der organlose Körper ist ein Körper im Werden, ein Körper, der sich selbst aus seiner Ordnung befreit hat, ein rhizomatischer Körper, der in Bewegung ist, der eine Fluchtlinie ergriffen hat, ein Körper der Deterritorialisierung. Deleuze und Guattari verweisen selbst darauf, dass der von Spinoza beschriebene Körper ein organloser Körper ist. „Ist schließlich Spinozas *Ethik* nicht das große Buch über den oK [organlosen Körper]?“ (Deleuze/Guattari 1992, 211).

Der organlose Körper ist weder Theorie noch Konzept, sondern wird von Deleuze und Guattari als Praxis verstanden, man muss sich den organlosen Körper schaffen, wie man auch Fluchtlinien ergreifen muss. Wie beim Werden kann diese Fluchtlinie des organlosen Körpers jedoch nie bis an ihr Ende verfolgt werden, sie würde abermals zum Tod führen. Der organlose Körper ist kein Zielzustand, er ist ein Werdensprozess. (vgl. ebd., 206). Der organlose Körper ist Werden, ein kollektives Demokratisch-Werden. „Tier-Werden,

Molekular-Werden, etc. Denn der oK ist all das: notwendigerweise ein Ort, notwendigerweise eine Ebene, notwendigerweise ein Kollektiv“ (ebd., 221). Der organlose Körper als Werden beschreibt allerdings kein Organlos-Werden, sondern viel eher ein Befreien aus der Ordnung, und die Ordnung des Körpers ist der Organismus. Der organlose Körper löst den Organismus, die Ordnung selbst auf, um in Bewegung zu kommen, um Kräfte und Intensitäten zu erzeugen. „Schön langsam wird uns klar, dass der oK keineswegs das Gegenteil der Organe ist. Die Organe sind nicht seine Feinde. Der Feind ist der Organismus. Der oK widersetzt sich nicht den Organen, sondern jener Organisation der Organe, die man Organismus nennt.“ (ebd., 218). Dieser Werdensprozess ist ein Ausbrechen aus der Ordnung der Organe.

Wenn wir den organlosen Körper nun als kollektiven Körper, als Gesellschaftskörper begreifen, und die Organe die Institutionen der Politik sind, so richtet sich der Kampf des anarchisch anmutenden Körpers nicht gegen die einzelnen Institutionen, sondern gegen die Organisation dieser Institutionen. Dabei wird nicht eine völlige Aufhebung angestrebt, sondern vielmehr eine Deterritorialisierung, die – wie ich weiter oben erläutert habe – notwendigerweise wieder reterritorialisiert wird. Der Organismus wird nur für die Zeit eines Werdensprozesses aufgehoben, aber notwendigerweise wird sich der Körper wieder im Organismus reterritorialisieren. Wenn der organlose Körper der spinozistische Vertragskörper, der kollektive Gesellschaftskörper ist, der sich immer wieder deterritorialisiert, um als anderer Körper mit einem neuen, anderen Organismus reterritorialisiert zu werden, können wir verstehen, was eine körperliche Demokratie ist. Wenn die Demokratie als Staatsform einen organistischen Gesellschaftskörper darstellt, so ist der notwendige Prozess der Deterritorialisierung, das Schaffen eines organlosen Körpers, das Ausbrechen aus der Ordnung, das Demokratisch-Werden, das sich früher oder später wieder reterritorialisieren wird. Spinoza und so auch Deleuze gehen jedoch davon aus, dass, wenn der Prozess des Werdens ein so intensiver war, dass der Körper sich verändert hat, die neue Ordnung, der neue Organismus einer sein kann, der die Freiheit und Gleichheit der einzelnen Individuen, die diesen Körper zusammensetzen, zumindest ein klein wenig mehr ermöglicht. Wie zuvor dargelegt, empfinden Deleuze und Guattari die Organisation, die Ordnung nicht als primär negativ; eine Ordnung, die immer wieder Werdensprozesse zulässt, eine fluide Ordnung, die sich selbst auflöst und neu bildet, kann eine angenehme Ordnung, eine gute Ordnung sein, trotzdem ist es immer wieder notwendig auszubrechen, das Fluide der Ordnung neu zu kreieren. Mit dem spinozistischen Begriff der Affekte, von denen es eben positive und negative gibt, lässt sich feststellen, ob die reterritorisierte Ordnung eine bessere ist als die zuvor herrschende, wenn die einzelnen Individuen in dieser Ordnung mehr positive

Affektionen verspüren. Die Ordnung, der Organismus darf also nie ganz aufgelöst werden, es darf keinen ‚reinen‘ organlosen Körper geben. „Man muss genügend Organismus bewahren, damit er sich bei jeder Morgendämmerung neu gestalten kann“ (ebd., 220).

Mit dem Rückgriff auf die Begriffe und Theorien von Deleuze und Guattari wollte ich also zeigen, dass Demokratie nicht als entkörperlichter Prozess verstanden werden kann, weil, wie ich in den früheren Kapiteln dargelegt habe, weder Demokratie noch Politik im Allgemeinen jemals entkörperlicht gedacht werden konnte. Wenn wir den politischen Körper quer durch die westliche Geschichte in die Postdemokratie hinein verfolgt haben und dargelegt wurde, dass der politische Körper zu einem simulierten politischen Körper geworden ist, so will ich mit Deleuze und Guattari aufzeigen, wie ein politischer Körper im Zentrum einer Demokratie verstanden werden kann, der sich immer wieder, wenn auch nur vorübergehend, der Simulation entzieht. Wir können den politischen Körper, den demokratischen Gesellschaftskörper, das demokratische Staatswesen als einen kollektiven Körper begreifen, der in dem Zeitalter der Postdemokratie zu sehr seinem Organismus erlegen ist, diesen Organismus simuliert, die demokratischen Organe, die demokratischen Institutionen sind zwar noch da, die gesellschaftliche und politische Macht liegt allerdings immer weniger bei diesen Organen. Die Postdemokratien sind keine totalitären Körper, die von einem klaren Zentrum aus gesteuert werden, sie werden aber auch nicht mehr alleine von den demokratischen Organen gesteuert. Die Aufgabe der demokratisch-gesinnten BürgerInnen, die wir den Kollektivkörper bilden, ist es nun, immer wieder einen organlosen Körper zu schaffen, den postdemokratischen, lethargischen Körper wieder zu erwecken, ihm die Dynamik, die Bewegung zurückzugeben, die erstarrte Postdemokratie in eine prozessuale Demokratie zu führen. Wie dies geschehen kann, wird Inhalt meines letzten Kapitels werden. Früher wäre der Prozess der Wahl solch eine Veränderung des Körpers gewesen, der Organismus wäre ausgetauscht worden. Wie wir aber gesehen haben, hat die demokratische Wahl in einer postdemokratischen Gesellschaft an Gestaltungskraft verloren. In den deleuzianischen Termen können wir auch die Begriffe von Rancière klarer verstehen, denn was er unter dem Begriff der Demokratie versteht, ist das, was wir hier als Demokratisch-Werden beschrieben haben, es ist der Prozess, der etwas anderes als die reine Staatsform ist. Wie der organlose Körper so müssen auch wir in dieser postdemokratischen Situation rufen: „Der oK heult: Man hat mir einen Organismus gemacht! Man hat mich zu unrecht gefaltet! Man hat mir meinen Körper gestohlen!“ (ebd., 218). Man hat uns eine Postdemokratie gemacht; man hat uns die Demokratie gestohlen. Es ist Zeit, den Körper zurückzuerobern, es

ist Zeit, Demokratisch-zu-Werden. Schaffen wir einen organlosen politischen Körper, dieser ist voller Intensität, dieser beschreibt eine Vielheit, eine Mannigfaltigkeit<sup>60</sup>. Der organlose Körper ist ganz im Sinne von Rancière unberechenbar, es ist das Werden der Anteillosen, der Minoritäten, das den organlosen Körper schafft. „Es handelt sich keineswegs um einen zerstückelten und zerstörten Körper oder um Organe ohne Körper. Der oK ist das glatte Gegenteil. Es gibt weder zerstückelte Organe im Verhältnis zu einer verlorenen Einheit, noch eine Rückkehr zum Undifferenzierten im Verhältnis zu einem differenzierbaren Ganzen.“ (ebd., 225). Der organlose Körper ist das Stimme-Erheben der Anteillosen, das Aufheben der polizeilichen Logik, das Erheben der unzählbaren Vielheit, einer gesichtslosen Mannigfaltigkeit, einer Meute. Im Folgenden möchte ich Ansätze aufzeigen, wie dieses Demokratisch-Werden vor sich gehen kann, wie man einen organlosen Körper schafft.

---

<sup>60</sup> „Es ist nicht das Problem des Einen und des Vielen, sondern der Mannigfaltigkeit der Verschmelzung, die tatsächlich über jeden Gegensatz von Einem und Vielem hinausgeht.“ (Deleuze/Guattari 1992, 211).

## 11 „Ich bin Legion“ (Deleuze/Guattari 1992, 326) – „We are Legion“ (Anonymous)

---

*„Fragend schreiten wir voran“  
Spruch der Zapatisten*

Was ich nun also beschreiben möchte, ist das Zusammenspiel zwischen Deterritorialisierung und Reterritorialisierung, zwischen einem homogenen politischen Körper und dem Schaffen eines organlosen Körpers, zwischen Ordnung und Anarchie, zwischen postdemokratisch-repräsentativen Strukturen und den so genannten gesichtslosen Protesten, zwischen dem, was Rancière eine polizeiliche Ordnung nennt und dem ‚Aufschrei der Egalität‘, den er Demokratie nennt, kurz gesagt, zwischen der Demokratie als Staatsform und dem Demokratisch-Werden.

Es war Baudrillard, der wie kein anderer auf die Mechanismen der modernen Gesellschaften hingewiesen hat, der in apokalyptischer Manier die Ordnungen dieser Gesellschaften beschrieb. Auf die Ähnlichkeiten der Beschreibungen über die Postdemokratie von Rancière und der Ordnung der Simulation bei Baudrillard wurde bereits hingewiesen. Das, was Baudrillard in der dritten Ordnung des Simulacrum beschreibt, ist jedoch noch viel umfassender. Es geht ihm nicht ‚nur‘ um die politische Ordnung, die von der Simulation beherrscht ist, es ist jeder Teil unseres Lebens und unserer Umwelt, der von diesem letzten Simulacrum durchzogen ist. Der Code, in seiner binären Form, als digitaler Code ist zur Universalsprache geworden, zum ultimativen Medium, alles kann und muss in die Sprache des binären Codes übersetzt werden. Die politische Wahl wurde zu einem ‚multiple choice Test‘, der jeden Sonntag erneut befragt wird, die Wahl ist nicht mehr das Stimme-Erheben, sondern eben das Schweigen der Mehrheit in einem Umfragetest. (vgl. Baudrillard 2010, 7ff). Der binäre digitale Code durchzieht alle Lebensbereiche und hat – wie ich weiter oben in den Bemerkungen zu der Rolle der Umfragen bei Rancière und Baudrillard gezeigt habe – die Politik in einem besonderen Maße getroffen. „[D]ie eigentliche generative Formel, die alle anderen in sich einschließt und in gewisser Weise die stabilisierte Form des Codes ist, das ist die Formel der Binarität, der Digitalität – nicht der reinen Wiederholung, sondern der minimalen Abweichung, der minimalen Modulation zwischen zwei Termen, das heißt ‚das

kleinste gemeinsame Paradigma', das die Fiktion von Sinn aufrechterhalten könnte.“ (Baudrillard 1982, 115). Der Code hat die Information verändert, die Zeichen sind referenzlos geworden, die Medien und die Informationen im Allgemeinen dienen nicht mehr der Selbstermächtigung. Mehr noch als der unüberschaubare Überfluss von Informationen, der über uns hereinstürzt, sind es die Filterung und Auswahl von Informationen, die unser Leben wie unsere Politik beherrschen. In dem Glauben, Zugang zu allen Informationen zu haben, sind es gerade Firmen, die diesen Zugang zu vermeintlicher Informationspluralität anbieten, die durch ihren Such- und Auswahlalgorithmus bestimmen, ja kontrollieren, welche Informationen wir wann bekommen. Es ist der Code, der Algorithmus, der Firmen wie Google zu globalen Marktführern gemacht hat, und es ist auch dieser selbe Algorithmus, der zunehmend bestimmt, was wo auf der Erde zu sehen ist.<sup>61</sup> Diese Entwicklung betrifft nicht nur die Auswahl der Informationen sondern auch die Informationen selbst, die ebenfalls in die Sprache des Codes übersetzt worden sind. „Es ist nicht mehr die Aufgabe der Botschaften zu informieren, sondern vielmehr zu sondieren, zu testen und letzten Endes zu kontrollieren.“ (Baudrillard 1982, 99). Was Baudrillard hier Mitte der 70er Jahre bereits beschreibt, ist eine zentrale Veränderung der Macht- und Unterdrückungsinstanzen. Sowohl die repressiven Momente als auch die Einsperrungsinstitutionen scheinen nicht mehr die paradigmatischen Machtinstitutionen zu sein, die Unterdrückung, die Machtausübung ist komplexer geworden. Unter dem Mantel der totalen Freiheit wird nicht mehr gezwungen, es wird gelenkt. „Die Dispositive der Macht und des direkten Zwangs machen überall den diffuseren Dispositiven des Ambientes Platz, die durch eine Operationalisierung der Vorstellungen, der Bedürfnisse, der Wahrnehmungen, des Begehrens etc. wirken.“ (ebd., 113). Diese Veränderung der Dispositive ist das, was Deleuze 1990 in einem kurzen Text als den Wandel hin zu den Kontrollgesellschaften bezeichnen wird.

In diesem Aufsatz namens „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ beschreibt Deleuze in aller Kürze die Charakteristika des Übergangs von den foucaultschen Disziplinargesellschaften hin zu dem, was er die Kontrollgesellschaften nennt.<sup>62</sup> „Wir treten ein in die Kontrollgesellschaften, die nicht mehr durch Internierung funktionieren, sondern

---

<sup>61</sup> Man mag nur an die Interventionen des Staates China bei Google denken, die sicherstellten, dass zum Beispiel der Zugang zu Informationen und Berichten über die Revolte am Platz des himmlischen Friedens (Tian'anmen) erschwert bis verunmöglicht wird.

<sup>62</sup> Interessanterweise scheint Donna Haraway in ihrem berühmten Cyborg-Manifest ebenfalls diese Veränderung - die sie „informatics of domination“ nennt - weg von dem foucaultschen Disziplinardispositiv in einer Fußnote zu beschreiben: „Es ist Zeit, ‚den Tod der Klinik‘ zu schreiben. Die Methode der Klinik verlangt nach Körpern und Arbeit, wir jedoch verfügen über Texte und Oberflächen. Unsere Herrschaftsverhältnisse vermitteln sich nicht mehr durch Medikalisierung und Normierung. Sie vermitteln sich über Vernetzung, den Neuentwurf von Kommunikationszusammenhängen und Stressmanagement. Normierung verwandelt sich in Automation. Michel Foucaults Geburt der Klinik, Sexualität und Wahrheit sowie Überwachen und Strafen benennen eine Form der Macht im Augenblick ihrer Implosion.“ (Haraway, 202f).

durch unablässige Kontrolle und unmittelbare Funktion.“ (Deleuze 1993a, 250). Es sind nicht mehr die Gefängnisse, die Schulen, die Fabriken, schlicht die repressiven Institutionen, die für die gesellschaftliche Unterdrückung eine Rolle spielen, das Unterdrückungssystem ist dynamischer geworden. Wurde in den „Tausend Plateaus“ noch der Nomade, aufgrund seiner Bewegung, als das Gegenmodell zu einem starren Einsperrungs- und Einkerbungssystem konstruiert, entwickelt Deleuze knapp zehn Jahre später eine Beschreibung der Unterdrückung, die nicht mehr die Einsperrung, also das Festsetzen der Unterdrückten zum Ziel hat, sondern vielmehr gegenteilig, die Bewegung der Leute erzwingt. Der Nomade scheint in den Kontrollgesellschaften seine Widerstandsrolle verloren zu haben und stattdessen vielmehr – sehr vereinfacht gesprochen - als Prototyp einer neuen Unterdrückungsmacht, eben der Kontrollgesellschaften zu fungieren. Dieser Zwang zur Bewegung durchzieht sämtliche gesellschaftlichen Bereiche, von den Migrationsbewegungen bis hin zur „permanenten Weiterbildung“, die von den ArbeitnehmerInnen verlangt, allzu flexibel zu sein, jederzeit Arbeitsstelle und Wohnort zu wechseln. „In den Disziplargesellschaften hörte man nie auf anzufangen (von der Schule in die Kaserne, von der Kaserne in die Fabrik), während man in den Kontrollgesellschaften nie mit etwas fertig wird: Unternehmen, Weiterbildung, Dienstleistung sind metastabile und koexistierende Zustände ein und derselben Modulation, die einem universellen Verzerrer gleicht.“ (Deleuze 1993b, 257). Die Analyse der Kontrollgesellschaften speist sich hierbei einerseits aus der Veränderung des Kapitalismus hin zu seinem neoliberalen Paradigma - das die „Ich AG“, die scheinbare Selbstständigkeit ins Zentrum der westlichen Ökonomie rückt und neben der ständigen „Überproduktion“ an der ‚Peripherie‘ der Welt, im Westen Flexibilität und Prekarität fordert und normalisiert (vgl. ebd., 259f) - andererseits aber auch aus einer Analyse der modernen Techniken und Medien. Der moderne Kapitalismus muss die Waren, die in dieser Überproduktion mehr als reichlich vorhanden sind, verkaufen, dadurch werden Wirtschaftszweige wie Marketing immer wichtiger, der Mensch wird nur noch in ‚marktrelevante Zielgruppen‘ eingeteilt. Statt Insasse zu sein, ist er Konsument geworden. „As Deleuze points out, control today takes place through marketing, and the individual is no longer the individual but the ‘dividual’ who is inserted into an endless series of samples, data and markets.” (Newman 2009, 109). Der Mensch muss kaufen, um die Wirtschaft, um seinen eigenen Arbeitsplatz zu sichern, der Mensch muss kaufen, auch wenn er es nicht kann. „Die Kontrolle ist kurzfristig und auf schnellen Umsatz gerichtet, aber auch kontinuierlich und unbegrenzt, während die Disziplin von langer Dauer, unendlich und diskontinuierlich war. Der Mensch ist nicht mehr der eingeschlossene, sondern der verschuldete Mensch.“ (Deleuze

1993b, 260). Die technischen Veränderungen sind es, die es ermöglichen, den Menschen, auch wenn er nicht eingeschlossen ist, unter Kontrolle zu halten. Das Perfide an den Kontrollgesellschaften ist, dass sich die Individuen in diesen Gesellschaften für frei halten, glauben, sich frei bewegen zu können, und doch werden sie nicht nur überwacht, sondern gleichzeitig sogar noch gelenkt, ja kontrolliert. „Was zählt, ist nicht die Barriere, sondern der Computer, der die – erlaubte oder unerlaubte – Position jedes einzelnen erfasst und eine universelle Modulation durchführt.“ (ebd., 261). Der Computer hat also das Panoptikum ersetzt<sup>63</sup>, wir müssen nicht in unseren Zellen sitzen und es muss auch wirklich keiner mehr in der Mitte des Wachturms sitzen, der Computer kann uns alle kontrollieren und steuern, indem er uns Zugang zu bestimmten Orten gewährt oder eben auch nicht. Und sowohl der Computer als auch das Internet erlauben uns Zugang zu sehr vielen Dingen, jedoch wie Deleuze betonen würde, immer mit dem Hintergedanken des Marketings, denn unsere Spuren geben Aufschluss über unser Kaufverhalten. Gerade in den Passagen über die Rolle des Marketings innerhalb dieser Kontrollgesellschaften lassen sich doch sehr viele Ähnlichkeiten zu den bereits elaborierten Theorien der Postdemokratie ziehen. „Marketing heißt jetzt das Instrument der sozialen Kontrolle und formt die schamlose Rasse unserer Herren.“ (ebd., 260).

Dieser kleine Aufsatz, der sehr spät geschrieben wurde und zu einem der letzten Texte von Deleuze gezählt werden kann, wird in der Sekundärliteratur heftigst diskutiert. Einige meinen, dass dieser Aufsatz von der Paranoia und der Furcht vor den neuen Medien und der Angst vor neuen Technologien geprägt sei, doch Deleuze ist weder in diesem Aufsatz noch in einem seiner anderen Texte von einem Technikpessimismus getrieben. Deleuze schreibt weder von Technophobie noch von Technoeuphorie beseelt, vielmehr versucht er eine adäquate Analyse der modernen Gesellschaften und vor allem der modernen Unterdrückungsmechanismen zu liefern und verweist dabei auch zugleich auf Ansatzpunkte für einen möglichen Widerstand. Denn wie Deleuze klarstellt: „Weder zur Furcht noch zur Hoffnung besteht Grund, sondern nur dazu, neue Waffen zu suchen.“ (ebd., 256). Welche Waffen im Kampf gegen die Kontrollgesellschaften von Nutzen sein könnten, versucht Deleuze sogleich anhand der Untersuchung der bestimmenden Techniken der jeweiligen Gesellschaften aufzuzeigen. „Die alten Souveränitätsgesellschaften gingen mit einfachen Maschinen um: Hebel, Flaschenzüge, Uhren; die jüngsten Disziplinargesellschaften waren mit energetischen Maschinen ausgerüstet, welche die passive Gefahr der Entropie und die aktive Gefahr der Sabotage mit sich brachten; die Kontrollgesellschaften operieren mit Maschinen der dritten Art,

---

<sup>63</sup> Man kann hier an die umstrittene Einführung der Vorratsdatenspeicherung denken, die zu einer Art Universalisierung des Panoptikums führt.

Informationsmaschinen und Computern, deren passive Gefahr in der Störung besteht und deren aktive Gefahr Computer-Hacker und elektronische Viren bilden.“ (ebd., 259).

In den wenigen Momenten, in denen sich Baudrillard von der Herbeirufung der Apokalypse und seinem „Nullpunkt des Engagements“ lösen konnte, beschrieb er zwei Phänomene, die für ihn das Potential besaßen, die Ordnung der Simulation zu subvertieren, zu unterlaufen, ja dieser Ordnung vielleicht sogar erheblichen Schaden zuzufügen, also Phänomene, die diese Ordnung stören könnten. Diese Phänomene sind für ihn die Graffiti in den Straßen New Yorks so wie der Computervirus<sup>64</sup>. Was Baudrillard anhand dieser Phänomene beschreibt, sind ähnliche Prozesse, die auch Deleuze als emanzipative Mechanismen erkannte. Baudrillard, der es in meisterhafter Manier verstand, apokalyptische Analysen der alles beherrschenden Simulation zu formulieren, verweist nur an sehr wenigen Punkten auf mögliche Widerstandstaktiken, anders als Deleuze, der in jeder Analyse stets nach den emanzipativen Gegenstrategien sucht. Es erscheint mir daher umso wichtiger, die wenigen Widerstandsmöglichkeiten, die Baudrillard benannt hat, zu untersuchen und mit den Analysen von Deleuze kurzzuschließen.

Wenn Baudrillard von der Ordnung der Simulation schreibt, so entwirft er das Bild einer Ordnung, in der – wie erwähnt – die Zeichen völlig referenzlos geworden sind. Genau in dieser Bewegung der Zeichen hin zur Simulierung und Unbestimmtheit sieht er gleichzeitig auch eine Möglichkeit, diese Ordnung mit ihren eigenen Mitteln zu unterwandern. Die Unterdrückungsmechanismen des Systems, die den Wert der Zeichen zerstört haben, die eine Identität außerhalb der postmodernen hybriden und eben nicht mehr geschlossenen Identität unmöglich gemacht haben, können aber nicht subvertiert werden, indem man sich zu einer klaren Ordnung der Zeichen zurückseht – die, wie dargestellt, in archaischen Gesellschaften existierte und von Gewalt geprägt war – und auch nicht, indem man sich klare Identitäten, weder nationaler noch rassistischer, sexistischer, etc. Art, zurückerobert, sondern indem man die Bewegung der Unbestimmtheit des Systems selbst nützt und gegen das System umkehrt. „Aus der Kombinatorik der Terme ausbrechen, nicht um eine bestimmte Position, eine schlechterdings unmöglich gewordene Identität zurückzugewinnen, sondern um die Unbestimmtheit gegen das System zu wenden, das sie einem aufzwingt, um die Unbestimmtheit der Vernichtung zu verwenden.“ (Baudrillard 1978b, 25f). Wenn eine alte

---

<sup>64</sup> In dem Text „Videowelt und fraktales Subjekt“, in dem Baudrillard sehr eindringlich den Unterschied zwischen künstlicher und menschlicher Intelligenz sowie den Einfluss der Maschinen auf die soziale Welt beschreibt, fügt er nach einem rein apokalyptisch-paranoiden Konzept eine Klammer am Ende des Textes hinzu, indem er annähernd beiläufig erwähnt, dass das Auftauchen des Computervirus die Situation verändert, da die Viren „perverse Effekte“ erzeugen, die die Ordnung der Maschinen unterwandern können. (vgl. Baudrillard 1989, 131).

Ordnung, wie eben die Ordnung der Zeichen, zerstört wird und durch eine Ordnung der Simulation ersetzt wird, so muss diese Bewegung der Vernichtung genützt werden, um auch die neu entstandene Ordnung zu stören, das Revolutionäre als Fortführung, als Pervertierung der Unterdrückungsmechanismen. „Politisch wirklich von Belang ist also nur das, was heute diese Semiokratie, diese neue Form des Wertgesetzes attackiert.“ (ebd., 23). Baudrillard sieht diese emanzipative Kraft in den Graffiti, wie sie in New York in den 70er Jahren entstanden. Diese Graffiti, die Baudrillard beschreibt, haben so gut wie keinen Inhalt, sind also nicht Botschaften im herkömmlichen Sinn, sie sind lediglich austauschbare Pseudonyme, selbst erwählte Namen der SprüherInnen, die auf sie aufmerksam machen, die sie bezeichnen sollen, und die trotzdem völlig austauschbar sind. „Namen ohne Intimität, wie das Ghetto ohne Intimität ist, ohne Privatleben, aber von einem intensiven kollektiven Austausch lebt.“ (ebd., 26). Sie sind „Schreie“, sie sind „Anti-Diskurse“, die die referenzlose Ordnung pervertieren. (vgl. ebd.). Die Graffiti markieren, ohne bezeichnen zu wollen, ohne eine Aussage zu treffen, ohne einen dezidierten politischen Inhalt zu haben, und genau dadurch sind sie politisch. Gerade in dieser Abwendung vom Politischen sieht Baudrillard den politischen, ja revolutionären Wert dieser Graffiti. „Und es ist kein Zufall, dass der totale Angriff auf die Form von einem Zurückweichen der Inhalte begleitet ist. Denn dieser Angriff geht aus von einer Art revolutionärer Intuition – nämlich dass die grundlegende Ideologie nicht mehr auf der Ebene politischer Signifikate, sondern auf der Ebene der Signifikanten funktioniert – und dass hier das System verwundbar ist und bloßgelegt werden muss.“ (ebd., 30). Diese Graffiti erobern aus der Sicht von Baudrillard den urbanen Raum, die Ordnung der Stadt zurück, indem sie in ihrer Austauschbarkeit zwar auf eine Gruppe, wir könnten sie vielleicht die Anteillosen nennen, verweisen, ohne sich direkt auf sie zu beziehen. Graffiti zeigen in dieser Konzeption etwas auf, was nicht einordenbar, nicht berechenbar ist, das Ungezählte, das wie ein Virus die Busse, U-Bahnen und öffentlichen Räume befällt. Baudrillard verweist hier sogar implizit auf Deleuze, wenn er den Graffiti nahezu die Möglichkeit zuspricht, einen organlosen Körper zu schaffen. „Seltsamerweise machen übrigens die Graffiti die Wände und Flächen der Stadt oder die U-Bahnzüge und Busse wieder zu einem Körper, zu einem Körper ohne Ende noch Anfang, gänzlich erogenisiert durch die Schrift, so wie der Körper durch die primitive Inschrift der Tätowierung erogenisiert wird.“ (ebd., 34). Was Baudrillard hier für die Graffiti beschreibt, soll mit Deleuze ergänzt als Grundlage einer Analyse verschiedener moderner und gerade aktueller sozialer Bewegungen fungieren.

Wenn nun also soziale Bewegungen wie #unibrennt und vor allem #occupywallstreet quer durch diese Arbeit immer wieder Erwähnung finden, und wir können an dieser Stelle die

unterschiedlichen Bewegungen des so genannten „arabischen Frühlings“ sowie das Hacker-Kollektiv „Anonymous“ ergänzen, so sind diese Bewegungen für die Arbeit aus zwei Gründen von Bedeutung. Einerseits waren diese Bewegungen in der Zeit, in der diese Arbeit entstand weder aus den Medien noch – so meine ich – aus der politischen Landschaft wegzudenken, und übten durch diese Präsenz Einfluss auf die Arbeit aus. Andererseits und vor allem stellen diese Bewegungen, ohne dass ich sie idealisieren und exemplifizieren möchte, gelungene, präzise und interessante Beispiele dar, für das, was ich mit der Erschaffung eines organlosen Körpers als Demokratisch-Werden beschreiben möchte. Im Kontext der Arbeit soll nun klar werden, warum diese Bewegungen teilweise von einem Werden ergriffen sind, und wie diese Bewegungen – abseits einer historisch-politischen Analyse, für die es noch zu früh wäre – die Ordnung der Simulation, die Postdemokratie unterwandern, den simulierten politischen Körper in ein organloses Werden stürzen könnten, schlicht die kontrollgesellschaftliche Ordnung stören können.

Wenn Baudrillard den Graffiti ihre subversive Kraft auf Grund der Unbestimmtheit ihrer Aussage sowie aufgrund der Anonymität der Personen hinter den Graffiti zuspricht, so gilt dies in einer abgeänderten Art und Weise auch für Bewegungen wie Anonymous oder #occupywallstreet. Diese ‚gesichtslosen Bewegungen‘ – zur Notwendigkeit der ‚Gesichtslosigkeit‘ komme ich etwas später – sind von einer Unbestimmtheit durchzogen, die nicht nur ihre Weigerung der Repräsentation durch bestimmte ‚Gesichter‘ betrifft, sondern auch die Unbestimmtheit ihrer Forderungen. Diese modernen Bewegungen wenden sich bewusst gegen postdemokratische Politik, indem sie sich der medialen Vermittelbarkeit einerseits entziehen, dadurch dass sie keine ‚Gesichter‘, keine klaren Forderungen, keine Verhandlungen am runden Tisch liefern, die Medien wie die Politik also überfordert scheinen im Umgang mit diesen Bewegungen, und andererseits aber sehr klar innerhalb der Medien agieren, teils durch die Schaffung eigener Medienkanäle, andererseits durch die Nutzung verschiedenster Medien, hier vor allem natürlich des Internets, das dezentrale Organisationsweisen unterstützt und vielleicht sogar fördert. Diese Bewegungen agieren also ähnlich wie die von Baudrillard beschriebenen Graffiti. Das Zeichensystem wird verwendet und gleichzeitig, indem es nicht auf herkömmliche Art und Weise verwendet wird, wird das System selbst gestört. In einer Stadt wie New York, die übersät ist mit Werbung auf Häusern wie auf öffentlichen Verkehrsmitteln, scheint es vordergründig nichts Besonderes zu sein, wenn Häuser und Verkehrsmittel mit Zeichen besprüht werden. Doch durch die Inhaltsleere der Graffiti, durch die Anonymität, durch die Austauschbarkeit wird die Austauschbarkeit aller Zeichen innerhalb der Ordnung der Simulation offensichtlich gemacht. Die Graffiti

benützen nicht die öffentlichen Flächen als Werbeplattform, etwas, was in einer marketinggetriebenen Gesellschaft verstanden werden würde, stattdessen „besudeln sie, vergessen sie, sie laufen quer“ (Baudrillard 1978b, 34). Was die Graffiti für die Hauswände waren, sind die Hashtags für den öffentlichen Raum des Internets und die politischen Bewegungen. Es kommt nicht von ungefähr, dass Bewegungen wie #occupywallstreet oder #unibrennt mit einer Raute vor dem ‚Namen‘ geschrieben werden, entstand das, was als ‚Name‘ bezeichnet werden kann, doch als Hashtag in dem sozialen Netzwerk Twitter. Wörter, die mit einer Raute am Beginn geschrieben werden, werden in Twitter „Hashtags“ genannt, nach denen nicht nur besser gesucht werden kann, sondern die wesentlich zur Kommunikation dienen. Dass viele der modernen Bewegungen dann den Hashtag als ‚Namen‘ für die gesamte Bewegung verwenden, passt hier nur ins allgemeine Schema, denn diese Hashtags sind kollektives Gut, sie gehören niemandem, wie der Internetaktivist Jeff Jarvis im Zuge der #occupywallstreet Bewegung schrieb. Er bezeichnete #occupywallstreet auf seinem Blog als „hashtag revolution“, eine Bewegung, die sich ganz bewusst gegen Institutionalisierung und Repräsentation verwahrt.<sup>65</sup> Hashtags, als kollektive ‚Namen‘, die jede/r, egal, ob TeilnehmerIn oder GegnerIn der Bewegung, verwenden kann, Hashtags, die zwar weniger von einer Austauschbarkeit geprägt sind als Graffiti, aber doch eine relativ anonyme Kommunikation einer Bewegung nach außen so wie innerhalb der Bewegung vereinfachen.<sup>66</sup> Bevor ich mich jedoch der Organisation der modernen Bewegungen widme, soll noch kurz auf den Virus und den Hacker als zweite von Baudrillard und Deleuze erwähnte Widerstandsmöglichkeit eingegangen werden.

Wenn ich zuvor Deleuze zitiert habe, wenn er ausführt, dass die neue Form der Technik, die vom Computer bestimmt ist, auch neue Formen des Widerstandes und der Störung mit sich bringt, so verweist Deleuze auf den Computervirus sowie auf die Figur des Hackers und der Hackerin, die solche Viren programmieren kann. Wenn die Kontrolle durch die Allgegenwart des Codes ausgeübt wird, so ist jede Störung des Codes auch eine Störung der Ordnung der Kontrollgesellschaften. „Allerdings tauchen, noch bevor die Kontrollgesellschaften sich wirklich organisiert haben, auch Formen von Delinquenz und Widerstand (das ist zweierlei)

---

<sup>65</sup> „#OccupyWallStreet, in my view, is anti-institutional in that it is fighting institutional power and corruption and in that it is not an institution itself. I believe the value of #OWS is that it enables us to say how and why we’re angry and to make the powerful come to us and beg us for forgiveness, not to join their games. #OccupyWallStreet, the hashtag revolution, establishes us, the public, as an entity to be reckoned with. It is a tool of publicness.” (Jarvis: <http://www.buzzmachine.com/2011/11/16/occupy-occupywallstreet/> zuletzt 13.01.2012).

<sup>66</sup> Was Baudrillard über die Graffiti schreibt, scheint also in eingeschränkter Art und Weise auch für die Hashtags zu gelten: „Sie sind gemacht, um verschenkt, ausgetauscht, übertragen zu werden, um sich unbegrenzt in der Anonymität gegenseitig abzulösen, in einer kollektiven Anonymität jedoch, in der diese Namen als Ausdrücke einer Initiation vom einen auf den anderen übergehen und sich so gut austauschen, dass sie ebenso wenig wie die Sprache irgendjemandes Eigentum sind.“ (Baudrillard 1978b, 27).

auf. Zum Beispiel Computer-Hacker und elektronische Viren, die an die Stelle der Streiks treten werden bzw. an die Stelle dessen, was man im 19. Jahrhundert ‚Sabotage‘ nannte (der in die Maschine eingeschleuste Holzschuh – sabot).“ (Deleuze 1993a, 251f). Wenn ‚hacking‘ in der Kontrollgesellschaft als subversiver und widerständiger Akt verstanden werden kann, so fühlt man sich im Kontext der aktuellen sozialen Bewegungen an das Hacker-Kollektiv Anonymous<sup>67</sup> erinnert, das seit der Gründung auf dem Imageboard „4chan“ durch verschiedenste, mal mehr, mal weniger politisch motivierte Hacks nun auch der breiten Öffentlichkeit ein Begriff geworden ist. Anonymous stellt eine relativ offene Plattform dar, der jeder und jede beitreten kann, innerhalb derer jedes Mitglied zu direkten Aktionen aufrufen kann, die entweder von vielen anderen Mitgliedern mitgemacht werden, oder eben nur leere Drohungen bleiben. Diese offene Struktur bringt sowohl Vorteile als auch Nachteile mit sich. So kann Anonymous ohne langwierige Abstimmungen innerhalb der Bewegung Aktionen ausführen, die keinerlei Zustimmung der Mehrheit der Mitglieder bedürfen. Das ermöglicht schnelles und unkompliziertes Handeln gleichermaßen wie es auch zu Hacks kommen kann, im ‚Namen‘ von Anonymous, die nicht im Interesse der Mehrheit der Mitglieder sind. Anonymous spricht nicht mit einer Stimme, Anonymous stellt eine Mannigfaltigkeit dar, eine anonyme, vielstimmige Pluralität, die unter einem losen ‚Namen‘ gemeinsam agiert. Diese Form der Kollektivität, die sich so gut wie jeder Form von Organisation entzieht, kann exemplarisch für die ‚unorganisierte Organisation‘ der modernen Bewegungen gesehen werden. Diese Bewegungen verhindern (mediale) Selbstrepräsentation, büßen damit bestimmte Teile ihrer politischen Schlagkraft ein, die organisierte Formen des Protestes nützen, ermöglichen jedoch dadurch relativ geringe Einstiegshürden, also die Möglichkeit für möglichst viele Leute aus möglichst vielen Bereichen und mit diversesten politischen Hintergründen mitzuwirken. Durch diese Form der Heterogenität, die diese neuen sozialen Bewegungen aufweisen, können sie sich rasch zu Massenbewegungen entwickeln und erhalten dadurch sehr schnell Aufmerksamkeit sowohl von den Medien als auch von der Politik. So schnell ein Momentum in diesen Bewegungen aufblitzt, so schnell kann das Momentum des Protestes auch wieder verebben. Obwohl diese Bewegungen sehr rasch Aufmerksamkeit erlangen, können weder die Medien noch die Politik mit den antirepräsentativen Strukturen der Proteste etwas anfangen. Die traditionelle institutionalisierte Politik sowie die auf ‚Gesichter‘ wartenden Massenmedien wissen nicht, mit wem sie verhandeln, über wen sie berichten können. Diese Bewegungen bieten keine

---

<sup>67</sup> Zur Entwicklung und Geschichte von Anonymous sei auf den Artikel von Jana Herwig: „Von 4chan zu Anonymous und AnonAustria: Von der kollektiven Identität zum global-lokalen aktivistischen Kollektiv“ verwiesen.

FührerInnen oder SprecherInnen an, diese Bewegungen entziehen sich der üblichen repräsentativistischen Logik. Diese Bewegungen entziehen sich also der traditionellen politischen Logik, stellen kaum Forderungen auf, nehmen nicht an Verhandlungen am runden Tisch teil, wollen keine Parteien oder andere Institutionen gründen, sondern in Bewegung bleiben. In einem E-mail Interview mit einigen Anonymous AktivistInnen beschreiben sich diese selbst als lose Zusammenkunft, die nicht nach einem bestimmten Programm handelt: „Anonymous is not a group, but rather an Internet gathering. [...] Anonymous has a very loose and decentralized command structure that operates on ideas rather than directives.“ (zitiert nach Herwig, 5).

Diese neuen Bewegungen formen sich also nicht unbedingt aus bestimmten Organisationen oder zu ganz spezifischen Anliegen, sie entstehen eher rund um Ideen, die manchmal spezifischer und konkreter sein können und manchmal sehr abstrakt bleiben. Sei es die Idee von Transparenz, von „echter Demokratie“ – was auch immer darunter verstanden wird – von einem anderen Wirtschaftssystem, einer weniger ökonomisierten Universität, etc. Die Proteste des arabischen Frühlings scheinen zwar ein sehr konkretes Ziel zu haben, nämlich die Abschaffung der totalitären Strukturen und die Einrichtung einer Demokratie. In den Protesten selbst wird jedoch kaum eine Person hervorgehoben, die die Stelle des Diktators einnehmen könnte, es wird auch nicht konkret entwickelt, wie die Demokratie, die gefordert wird, aussehen muss. Die Proteste des „arabischen Frühlings“ stellen damit zwar eine andere Form der sozialen Bewegungen dar, ohne jedoch komplett different zu sein.

Genau in dieser Unbestimmtheit, in dieser Verweigerung der Repräsentation stellen diese neuen sozialen Bewegungen das dar, was poststrukturalistische Philosophie auf politischer Ebene verlangt hat. Es sind Theoretiker wie Deleuze, Foucault, Lyotard, Rancière und nicht zuletzt Baudrillard, die in ihrem politischen Denken, in ihrer politischen Theorie diese Verweigerung der Repräsentation betont haben. Todd May zieht genau an diesem Punkt die plausible Verbindung von poststrukturalistischer politischer Philosophie hin zum Anarchismus und schreibt in seinem gelungenen Buch „The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism“: „What has come to be called the poststructuralist critique of representation is, at the political level, precisely a refusal of the vanguard, of the idea that one group or party could effectively represent the interests of the whole. [...] Like poststructuralism, anarchism rejects representational political intervention. For anarchists, the concentration of power is an invitation to abuse. Therefore anarchists seek political intervention in a multiplicity of irreducible struggles.“ (May 1994, 12/13). Diese Vielzahl an

Kämpfen, die May hier beschwört, scheinen in das Schema der neuen sozialen Bewegungen zu passen.

Wenn ich in vorherigen Kapiteln dieser Arbeit dargestellt habe, dass die westlichen Demokratien als Postdemokratien beschrieben werden können, die sich durch eine Allgegenwart von ‚Gesichtern‘, also durch eine Omnipräsenz der Repräsentation, des Marketings und vor allem der berechenbaren öffentlichen Meinung auszeichnen, so liegt die politische Kraft der sozialen Bewegungen eben genau nicht darin, zu einem klaren repräsentierbaren Akteur in der postdemokratischen Konstellation zu werden, sondern die Logik, den Code der postdemokratischen Repräsentation zu subvertieren. Hierbei wird weniger die Repräsentation verweigert, als vielmehr eine Vielzahl an möglichen Repräsentationen angeboten. Die Logik wird unterwandert, nicht indem man sich unsichtbar macht, sondern vielmehr darin, ganz viele ‚Gesichter‘, ganz viele Forderungen usw. anzubieten, die alle gleichgestellt sind, es wird also eine Hierarchie der Repräsentation abgelehnt. Ein Versuch in diese Richtung war die Bezeichnung „Eine/r von Vielen“, wenn ein/e #unibrennt AktivistIn interviewt wurde. In Bewegungen wie #unibrennt oder #occupywallstreet geht es also nicht darum ‚Gesichter‘ zu verstecken, sondern durch eine Vielzahl an möglichen ‚Gesichtern‘, die Logik des ‚StellvertreterInnengesichts‘ zu überfordern. Hier sind nicht nur Ähnlichkeiten zu Deleuze und seiner Theorie zu sehen, sondern auch zu den Gedanken von Jean Francois Lyotard, dessen politische Theorie May zusammenfasst, wenn er schreibt: „Since all political action involves representation, this will necessarily be a paradoxical project. For Lyotard the goal is to subvert representation by exhausting its resources, by bringing it to the limit. [...] The subversion of representation is by means of a multiplication rather than a diminution of representing entities, a multiplication that drives the representational system to its own point of explosion.” (ebd., 83f).

Eine andere Taktik als die Subvertierung der Logik durch ein Überfordern der Logik verfolgt Anonymous, die – wie der Namen bereits vermuten lässt – anonym auftreten und selbst bei Demonstrationen, die sie organisieren – wie z.B. gegen die „Church of Scientology“ – anonym, verkleidet durch eine Maske, auftreten. Diese Form der Anonymität, der Verweigerung von Repräsentation, ist insofern notwendig, da sich viele der Aktionen von Anonymous in rechtlichen Grenzbereichen befinden und so die Individuen, zumindest vordergründig, von der Maske geschützt sind. Diese Form der Anti-Repräsentation subvertiert die herrschende Logik der Postdemokratie auf eine andere Art und Weise, denn statt einer Vielzahl an Gesichtern wird hier eine absolute Reduzierung auf ein ‚Gesicht‘ betrieben, ein Gesicht, das ein total künstliches Gesicht darstellt. Die berühmte Maske, die zum Symbol für

Anonymous geworden ist, stellt das Gesicht von Guy Fawkes, einem politisch-religiösen Attentäter dar, aber nicht in naturalistischer Form. Die Maske ist vielmehr aus der Populärkultur übernommen und entstammt einer kurzen Comicserie aus dem Jahr 1982 namens „V wie Vendetta“, die 2006 auch erfolgreich verfilmt wurde.<sup>68</sup> In dieser Serie tritt der Protagonist „V“ auf, der sich durchgehend hinter dieser, nun sehr bekannten, Maske, die eben Guy Fawkes symbolisieren soll, versteckt. „V“ versucht in einem futuristischen totalitären England die Diktatur zu stürzen, indem er allerdings als anonymer Revolutionär auftritt, der auch nach seinem Tod weiteragieren kann, da er mehr eine Idee, als eine reale Person darstellt, es ist die Idee der absoluten Gleichheit, der Egalität. Nicht nur im Comic selbst, sondern auch in der Sekundärliteratur werden unzählige Parallelen der Geschichte zum politischen Anarchismus gezogen. (vgl. Call, 154ff). Anonymous reduziert sich auf ein künstliches und beängstigend lächelndes Gesicht, das ein leerer Signifikant ist, ein Gesicht, das auf keinen Menschen verweist und dadurch die Logik des Gesichts, die Logik der Repräsentation stört. Indem es offensichtlich macht, dass die allgegenwärtigen ‚Gesichter‘ künstliche sind, lächelnde Werbeträger, verweist die Maske auf die Logik des Systems und überhöht diese gleichzeitig. Wenn wir nun an die Bemerkungen von Deleuze und Guattari in den „Tausend Plateaus“ zurückdenken, wo das Gesicht als etwas Unmenschliches, als eine Reduzierung, ja als Politik beschrieben wurde, müssen wir uns fragen, wie die Praxis der Maske bei Anonymous in diesem Kontext interpretiert werden kann. Deleuze und Guattari unterscheiden in den „Tausend Plateaus“ zwischen zwei verschiedenen Arten von Masken. Einerseits gibt es Masken, die das Gesicht verdecken und den Kopf als Teil des Körpers konstruieren<sup>69</sup>, man kann hier z.B. an Tier-Masken denken, die ein „Tier-Werden“ darstellen, und eine Abwendung vom Gesicht symbolisieren. (vgl. Deleuze/Guattari 1992, 242). Andererseits gibt es Masken, die das Dispositiv des Gesichtes, „Weiße Wand – Schwarzes Loch“ (ebd., 230), überhöhen, den ganzen Körper also in ein Gesicht verwandeln. „Entweder sichert die Maske, wie in den primitiven Semiotiken, die Zugehörigkeit des Kopfes zum Körper und sein Tier-Werden oder sie sichert im Gegenteil die Errichtung, die Überhöhung des Gesichtes, die Schaffung eines Gesichtes für Kopf und Körper, was heute der Fall ist: die Maske ist dann also das Gesicht selber, die Abstraktion oder Wirkung des Gesichtes. Die Unmenschlichkeit des Gesichtes.“ (ebd., 249). Die Guy Fawkes Maske folgt zwar der zweiten Art der Maske, stellt ein Gesicht dar, ja schafft ein Gesicht, sogar das eines Weißen Mannes,

---

<sup>68</sup> Was der Autor des Comics zu dem späten Ruhm ‚seiner‘ Maske zu sagen hat, und wie sehr diese Verwendung in dem Comic selbst intendiert war, kann in diesem Artikel gelesen werden: <http://www.guardian.co.uk/books/2011/nov/27/alan-moore-v-vendetta-mask-protest> (zuletzt 10.01.2012).

<sup>69</sup> „Sogar Masken sichern eher die Zugehörigkeit des Kopfes zum Körper, als dass sie dem Kopf ein Gesicht geben.“ (Deleuze/Guattari 1992, 242).

überhöht gleichzeitig dieses Gesicht jedoch so dermaßen, dass die Künstlichkeit des Gesichts, die Geschaffenheit selbst sichtbar gemacht wird. Genau durch diese Überhöhung wird die Logik des Gesichts selbst überfordert, zur Explosion gebracht, wie Lyotard sagen würde.

Neben der Maske entwickelte Anonymous noch ein zweites Logo, das auf die Bewegung als gesichtslose Bewegung verweist. Anonymous stellt sich auch gern als einen Mann im Anzug dar, der oberhalb des Kragens kein Gesicht, keinen Kopf hat, ein Motiv, das offensichtlich von dem Maler René Magritte und dessen Bilderserie rund um den „Mann mit Melone“, der ebenfalls kein Gesicht oder ein verhülltes Gesicht aufweist, inspiriert ist. Anonymous verweist also in beiden Logos klar darauf, dass diese Bewegung eine ‚gesichtslose‘ Bewegung ist, eine Gruppe, die sich der Repräsentation verwehrt, und gleichzeitig verweisen Anonymous jedoch darauf, dass sie keine körperlose Bewegung sind. In dem zweiten beschriebenen Logo ist überhaupt nur ein Verweis auf einen Körper zu finden. Ganz im Sinne von Deleuze zerstören Anonymous also das Gesicht, stören die Logik des Gesichts und verweisen auf den Körper, aber nicht auf einen homogenen Körper, der ebenfalls repräsentiert werden könnte, sondern vielmehr auf einen organlosen Körper, einen Körper im Werden, der eine Mannigfaltigkeit darstellt. „Wenn der Mensch eine Bestimmung hätte, so bestünde sie wohl darin, dem Gesicht zu entkommen, das Gesicht und die Erschaffungsweisen des Gesichts aufzulösen, nicht wahrnehmbar zu werden, klandestin zu werden, und zwar weder durch eine Rückkehr zur Animalität, noch durch eine Rückkehr zum Kopf, sondern durch ganz spirituelle und spezielle Arten des Tier-Werdens, durch wahrlich merkwürdige Arten und Weisen des Werdens, die Wand zu durchbrechen und aus den schwarzen Löchern herauszukommen, die dafür sorgen, dass sogar die Gesichtszüge sich endlich der Organisation des Gesichts entziehen [...]. Ein organloser Körper. Ja, das Gesicht hat eine große Zukunft, aber nur, wenn es zerstört und aufgelöst wird.“ (ebd., 234f). Anonymous, genau wie die anderen Bewegungen, die ebenfalls als ‚gesichtslose Bewegungen‘ agieren, zerstören die „Ordnung des Gesichts“, dekonstruieren diese Ordnung und verweisen auf einen intensiven und lebendigen Körper, nämlich eben den organlosen Körper. Einen organlosen Körper, der eine Mannigfaltigkeit ist, der Vieles ist, und nicht als Einheit begriffen werden kann (vgl. ebd. 211, 217 und 225). Der organlose Körper als „Meute“ verstanden, ein Körper, der sagen kann „Ich bin Legion.“ (ebd., 326). In diesem Sinne ist auch das klug gewählte Motto von Anonymous zu verstehen, das lautet: „We are Anonymous. We are Legion. We do not forgive. We do not forget. Expect us.“ (Herwig, 4).

So stellen die Bewegungen, die ich hier als neue, beziehungsweise moderne soziale Bewegungen verstehe, ein Werden dar, sie schaffen einen organlosen Körper. Diese

Bewegungen widersetzen sich auf die verschiedensten Arten der postdemokratischen Organisation, treten als Mannigfaltigkeit auf, die nicht berechenbar ist, die nicht repräsentierbar zu sein scheint, sie ergänzen die postdemokratische Aufteilung der Gesellschaft um einen unformulierbaren und unberechenbaren, einen unbestimmten Teil, den Teil der Anteillosen, derer, die obwohl sie sprechen, obwohl sie ganze Straßen besetzen, nicht gehört werden. In der polizeilichen Ordnung wird dieses Stimmengewirr der sozialen Bewegungen, das sich nicht an die politischen Sprachregelungen der Postdemokratie hält, nicht verstanden, es wird nur als Lärm wahrgenommen. Wenn PolitikerInnen und Medien so gerne darauf hinweisen, dass sie nicht verstehen, was diese Bewegungen wollen, weil die Bewegungen keine StellvertreterInnen nominieren, die den PolitikerInnen eine klare Forderungsliste liefern, nur um dann ebenso ignoriert zu werden, dann zeigt dies auf, dass die Bewegungen das sind, was Rancière als Einbruch der Demokratie verstehen würde, sie schaffen einen organlosen Körper, sie befinden sich im Demokratisch-Werden. Im Herzen dieser Bewegungen steht sowohl in der Kommunikation untereinander als auch in der Kommunikation nach außen stets der Gedanke der Egalität. Jede/r ist gleich, die/der an diesen Bewegungen teilnimmt, so zumindest der höhere Anspruch dieser Bewegungen. Oft verweisen diese Proteste nur auf kleine Widersprüche innerhalb der Gesellschaft, manchmal kreisen sie um riesige abstrakte Probleme einer globalisierten Gesellschaft, doch stets verweisen sie auf die Gleichheit, darauf, dass die Minoritäten auch eine Stimme haben, und doch versuchen diese Bewegungen eben nicht die Stimme der Majorität, die von einer Logik der Repräsentation beherrscht ist, von der Logik des „Weißen Mannes“ durchzogen ist, zu verwenden, sondern sprechen in der Stimme der Minorität, der Anteillosen, einer Stimme, die aus der Perspektive der Majorität eben nur als Lärm vernommen werden kann. Diese Bewegungen brauchen auch keine Intellektuellen mehr, die ihnen die Welt erklären, in diesen Protesten reden Gleiche mit Gleichen und keiner vertritt den anderen, sondern jeder vertritt nur seine Meinung. „Diejenigen, die handeln und kämpfen, haben aufgehört, repräsentiert zu werden, sei es von einer Partei, sei es von einer Gewerkschaft, die sich anmaßen, deren Bewusstsein zu sein. Wer spricht? Es ist immer eine Vielfalt – selbst in einer sprechenden und oder handelnden Person. Wir sind alle ‚Gruppen‘. Es gibt keine Repräsentation mehr, es gibt nur Aktion [...] Wenn die Leute darangehen, in ihrem eigenen Namen zu sprechen und zu handeln, so setzen sie nicht der gegebenen Repräsentation eine andere entgegen, sie ersetzen nicht die falsche Repräsentativität der Macht durch eine andere Repräsentativität.“ (Deleuze/Foucault, 87/92f).

Das, was ich hier als neue soziale Bewegungen beschreibe, bezieht sich in gewisser Weise auf einen der ersten Proteste dieser Art, nämlich die Bewegung des Mai 1968, ein Ereignis, das für die in dieser Arbeit behandelten Autoren von enormer Wichtigkeit war. Wenn Deleuze und Guattari ihre politische Theorie entwerfen, so ist diese stark von 1968 beeinflusst, genau wie auch die modernen sozialen Bewegungen. Aus den Beschreibungen zu 1968 können wir also durchaus Schlüsse für die aktuellen Proteste ziehen.

„Alle, die die Vorgänge [um den Mai 68] nach Begriffen der Makropolitik beurteilen, haben von dem Ereignis nichts begriffen, weil ihnen irgend etwas entging, das nicht einzuordnen war. Die Politiker, die Parteien, die Gewerkschaften und viele Linke waren sehr verärgert; sie haben ständig darauf hingewiesen, dass die ‚Voraussetzungen‘ nicht gegeben seien. [...] Eine molekulare Strömung hat sich abgespalten, zunächst war sie winzig, dann wurde sie immer größer, ohne deshalb besser eingeordnet werden zu können... Allerdings ist auch das Gegenteil richtig: molekulare Fluchtbewegungen wären nichts, wenn sie nicht über molare Organisation zurückkehren würden und ihre Segmente, ihre binären Aufteilungen in Geschlechter, Klassen und Parteien nicht wieder herstellen würden.“ (Deleuze/Guattari 1992, 295).

Deleuze und Guattari beschreiben hier, dass der Mai 68 aus der molaren Perspektive, aus der Perspektive der Organisation, der Majorität nicht vorhersehbar und vor allem nicht einordenbar war, sie haben es nicht verstanden, 68 hat sich der Logik der Repräsentation entzogen, hat als molekulare Protestform anders agiert, als sich viele eine revolutionäre Bewegung vorstellten und erhofften. Genau hier liegt der Konnex zu den aktuellen Bewegungen, die auch größtenteils nicht vorhersehbar und schon gar nicht einordenbar sind. Was Deleuze und Guattari hier erläutern, ist auch wichtig für die Analyse dieser Bewegungen, denn der ‚Erfolg‘ einer Bewegung, eines Protestes, ist nicht aus der molaren Perspektive alleine beurteilbar. Es geht nicht nur darum, wie viel eine Bewegung innerhalb der majoritären Organisation erreicht hat, es geht auch um die molekulare Perspektive. Die Individuen, die an diesen Bewegungen teilgenommen haben, bilden zusammen einen kollektiven Körper, ganz im Sinne von Spinoza und Deleuze, und wenn die Bewegung in ein Werden eintritt, so erfahren die Individuen in der Terminologie von Spinoza gesprochen positive Affekte, eine Motivation, die sie bestärkt, die Bewegung weiter zu unterstützen, weiter politisch aktiv zu sein. Auch wenn die Bewegung verschwunden ist, wenn die Ordnung wiederhergestellt wurde, bleibt die Erfahrung der positiven Affekte, bleibt etwas zurück, das die Ordnung so nie wieder ganz zudecken kann. Claude Lefort, der im Zuge der Proteste von 68 einen euphorischen Text namens „Die Bresche“ verfasst hat, hat genau diesen Prozess beschrieben. „Einige Tage reichten aus, um dem Mythos der Rationalität des vorhandenen Systems und der Legitimität der Machthaber einen Riss zuzufügen. Nur einen Riss? Vielleicht ... Aber die Spur des Risses wird bleiben, auch nachdem der Schleier neu gewebt worden

ist.“ (Lefort 2008, 43). Es ist wie Deleuze beschrieben hat, das Werden, die Fluchtlinie führt notwendigerweise auch wieder zu einer Reterritorialisierung zurück, einem Einordnen in die Ordnung, doch wenn das Werden stark genug war, wenn die Fluchtlinie weit genug verfolgt worden ist, ist die Ordnung nicht mehr rekonstruierbar, die Reterritorialisierung findet auf einem anderen Territorium statt. Die Gesellschaft ist in kleinen Zügen veränderbar, und auch diese kleinen molekularen Ereignisse können bei der Reterritorialisierung ins Molare die Ordnung verändern, auch wenn es eine Ordnung bleibt, so kann sie doch spinozistisch gesprochen eine bessere Ordnung sein, eine Ordnung, die leichter ein neues Werden ermöglicht. Es war der Mai 68, der „von Anfang an ohne Anführer, ohne Hierarchie, ohne Disziplin war“ (ebd., 51), der aufgrund der Zurückweisung der herkömmlichen Art des Protestes eine „Bresche“ schlug in die damalige französische Gesellschaft gleichermaßen wie in das Denken der politischen TheoretikerInnen jener Zeit. Die „Bresche“ ist ein Begriff, den Lefort von Daniel Cohn-Bendit übernahm (vgl. ebd., 48), ein Begriff, der die ‚Aufgabe‘ der Proteste benennt. Weniger um die Durchsetzung einer Forderung geht es also damals wie heute, als um das Schlagen einer Bresche, um das Schaffen eines organlosen Körpers, denn wenn die Bresche wieder geschlossen wird, der Körper wieder der Ordnung der Simulation angepasst wird, kann diese Bresche nicht mehr ganz geschlossen werden, kann der Körper nicht mehr vollständig hergestellt werden. Wenn sich die molare Organisation rekonstituiert und die Bresche tief genug war, bleiben Spuren zurück, Spuren, die Einfluss haben können auf die neue Ordnung, die Forderungen durchsetzen können, die Gesetze zu Fall bringen können, die politisches Kleingeld wechseln können. Der Mai 68 scheint – so meine Sicht – wohl eine tiefere Bresche in die Kultur und das politische Denken, in die Form der post-68 Proteste geschlagen zu haben als in die französische Alltagspolitik. Wenig hat sich politisch verändert, das politische Denken vieler junger Intellektueller, die später äußerst einflussreich werden sollten, die Kunst und Kultur einer ganzen Generation hat sich jedenfalls verändert, und auch diese Veränderungen wirken in das System zurück.

Was ich nun also in diesem abschließenden Kapitel darlegen wollte, ist die Vorstellung einer Revolution in der Demokratie. Denn die Frage in der Postdemokratie, in der prinzipiell demokratische Institutionen existieren, in der eigentlich durch die Wahlen und sonstige institutionalisierte Mittel ein ständiger Wandel eingeschrieben wäre, lautet doch: Ist eine Revolution als Revolutionär-Werden innerhalb dieser Staatsform noch möglich? Ist ein Demokratisch-Werden in der Demokratie noch erforderlich? „Kann die Revolution noch im Mythos einer Gesellschaft geträumt werden, die die Revolution zu ihrer Institution gemacht hat – im Mythos einer Macht, die die Macht der Machtlosen wäre?“ (ebd., 71). Die Antwort

ist so einfach wie komplex; ja die Revolution ist nicht nur möglich, das Demokratisch-Werden ist sogar notwendig, um die Demokratie als Staatsform, als Ordnung aus der Apathie aus der Agonie herauszureißen. „Die Macht an welchem Ort auch immer sie zu herrschen anstrebt, wird Gegner finden, die jedoch nicht bereit sind, eine bessere Macht einzurichten.“ (ebd.). Das Demokratisch-Werden als organloser Körper, als mannigfaltige Bewegung richtet nicht selbst eine ‚bessere‘ Demokratie, geschweige denn eine bessere Gesellschaft ein, aber in der Reterritorialisierung kann die Ordnung eine ‚bessere‘, im Sinne einer ertragbareren, einer demokratischeren, einer dynamischeren Ordnung werden.

Der Traum einer „qualitativen“ Revolution, die alles verändert und zum glücklichen Ende der Geschichte führt, ist ausgeträumt, heutige Bewegungen üben sich in „quantitativen“ (vgl. May 2010, 136), Revolutionen, in vielen kleinen molekularen Fluchtbewegungen, in Protesten, die nicht die Machtübernahme anstreben, die keine Repräsentation haben, die nicht auf Intellektuelle warten, die die Welt erklären, sondern Bewegungen, die vielmehr eine Frage stellen, die Frage nach der Gleichheit. Bewegungen, die immer wieder, selbst in demokratischen Systemen, mit denen sich so viele abgefunden haben und nun ruhig dem postdemokratischen Abbau zuschauen, auf die Frage der Egalität hinweisen. Bewegungen, die immer wieder die Rolle der Minoritäten einnehmen, die ein Minoritär-Werden erzeugen, einen organlosen Körper schaffen, eine Bresche schlagen. Bewegungen, die durch ihr Werden in der Reterritorialisierung die Gesellschaft vielleicht ein klein wenig egalitärer machen und doch gleich wieder versuchen, ein Minoritär-Werden zu suchen. Bewegungen also, die sich nicht zufrieden geben, die sich wie ein Virus auf den öffentlichen Plätzen und im Internet, auf den Häusern und den U-Bahnen ausbreiten, diese ‚besudeln‘, die schreien, ohne verstanden zu werden, weil sie nicht die Sprache der Repräsentation sprechen. In dem – mehrmals bereits angesprochenen – Interview von Deleuze sagt er zu Negri diesen Gedanken formulierend: „Sie fragen, ob die Kontroll- oder Kommunikationsgesellschaften nicht Formen von Widerstand hervorbringen werden, die einem Kommunismus wieder Chancen geben könnten, verstanden als ‚freie Assoziierung freier Individuen‘. Ich weiß es nicht, vielleicht. Aber nicht weil die Minoritäten das Wort ergreifen können. Vielleicht sind Wort und Kommunikation verdorben. Sie sind völlig vom Geld durchdrungen: nicht zufällig, sondern ihrem Wesen nach. Eine Abwendung vom Wort ist nötig. Schöpferisch sein, ist stets etwas anderes gewesen als kommunizieren. Das Wichtigste wird vielleicht sein, leere Zwischenräume der Nicht-Kommunikation zu schaffen, störende Unterbrechungen, um der Kontrolle zu entgehen.“ (Deleuze 1993a, 252). Die Bewegungen, die ich hier beschrieben habe, tun genau das, sie stören, sie weisen immer wieder auf Minoritäten hin, auf Ungleichheiten, sie verweigern sich

der Repräsentation, der Kommunikation, der Ordnung der Simulation, sie subvertieren diese Ordnung, sie schlagen eben eine Bresche in diese Ordnung. Dabei sprechen die Individuen immer nur für sich, es ist eine Vielheit von Stimmen und keiner vertritt den anderen, denn in diesen Bewegungen ist erkannt worden, „wie entwürdigend es ist, für die anderen zu sprechen.“ (Deleuze/Foucault, 91).

Die Zapatisten<sup>70</sup>, die sich bekanntlich ebenfalls der Repräsentation sowie der Machtübernahme verweigern, symbolisieren durch ihre Vermummung, dass es eben nicht um einzelne Personen geht, nicht um Helden der Revolution, sondern um eine Idee, der politische Kampf ist von der Idee der Gleichheit getrieben. So passt es auch ins Bild, wenn Subcommandante Marcos in einem Interview, auf die Frage, wer er eigentlich sei, antwortet, „er sei Schwuler in San Francisco, Schwarzer in Südafrika, Asiat in Europa, Anarchist in Spanien, Palästinenser in Israel, Indio in San Christóbal, Jude in Deutschland.“<sup>71</sup> Marcos verweist also darauf, dass er nur eine Idee ist, diese Idee ist die universale Idee des Minoritär-Werdens. Ich möchte die Demokratie im Werden also in Anschluss an Deleuze und die hier dargebrachten Analysen als ein Zusammenspiel von Demokratie als Staatsform und dem Demokratie-Werden als politische Bewegung auffassen. Während die Demokratie einer Ordnung folgt und von der Repräsentation beherrscht wird, eine Seite der Politik, die notwendig ist, ist das Demokratisch-Werden jene Dynamik, die die Ordnung aufbricht, einen Prozess der Egalität, ein Minoritär-Werden einführt, eine Bresche schlägt, und dann wieder in eine Ordnung eingegliedert wird, die im Idealfall, wenn die Bresche tief genug war, eine veränderte Ordnung sein wird, eine eventuell egalitärere Ordnung, die ein neuerliches Werden leichter ermöglicht. Selbstverständlich werden viele dieser Bewegungen scheitern, erreichen kein Demokratisch-Werden, können keine Bresche schlagen, doch trotzdem muss es immer wieder erneut versucht werden.

Nun sollen diese Gedanken in den Kontext des politischen Körpers zurückgeführt werden. So habe ich hier dargelegt, dass der simulierte politische Körper, der politische Körper als Simulacrum zu einem organistischen Bild des Körpers, zu einer hierarchischen Organisation des Körpers tendiert. Die sozialen Bewegungen, verstanden als spinozistische kollektive Körper sollen nun diesen verkrusteten homogenisierten politischen Körper aufbrechen, dynamisieren, sie sollen einen organlosen Körper schaffen, der die Ordnung des Organismus stört, und wenn der organlose Körper wieder reterritorialisiert wird, ein neuer politischer Körper eingerichtet wird, so kann, wenn die Dynamisierung stark genug war, der neue

---

<sup>70</sup> Eine Analyse der Zapatisten mit den theoretischen Werkzeugen von Rancière bietet Todd May in seinem Buch „Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière“. (vgl. May 2010, 72ff).

<sup>71</sup> Übernommen aus <http://fm4v2.orf.at/lunaluca/211229/main.html> (zuletzt 10.01.2012).

Organismus ein egalitärerer sein als der vorherige. Demokratie ist also nicht erledigt, wenn sie formell als institutionalisierte Staatsform eingeführt wurde, vielmehr ist Demokratie ein ständiger Prozess, der von einem Wechselspiel zwischen Deterritorialisierung und Reterritorialisierung, zwischen organistischem politischen Körper und organlosem politischen Körper angetrieben wird. „Democratic politics is not dead, simply because it is never dead. It is neither dead nor alive. Rather, it comes to life, here and there, when the circumstances are right and people are decided. The project then, for those for whom democracy matters, is not to pronounce upon its fate nor to seek its Archimedean point. It is instead what it has always been: to be ready to engage it, to create it, alongside others with whom one stands and with whom one may share nothing but equality.” (May 2010, 158).

Demokratie ist ein Prozess ohne Anfang und ohne Ende, ein Werden, ein Prozess zwischen Demokratie als Staatsform und eben dem Demokratisch-Werden, Demokratie im Werden hat kein Ziel, der Prozess selbst ist das Ziel, ein Prozess, der langsam und schrittweise voranschreitet, und so scheint der politische Kampf um die Demokratie dem zapatistischen Motto zu folgen: „Fragend schreiten wir voran!“

## 12 Schlussbemerkungen

---

Die Rede von der Krise der Demokratie ist so alt wie die Demokratie selbst. Immer schon wurde auf die Probleme dieser Staatsform auf konstruktive oder destruktive Art und Weise hingewiesen. Es muss nicht immer die Angst vor dem ‚einfachen Volk‘ sein, die so manchen antiken Philosophen zu Hasstiraden auf diese Staatsform trieb. Es muss nicht immer die Angst vor der Diktatur, vor der totalitären Herrschaft sein, die die Rede von der Krise der Demokratie befeuert. Es kann auch die postdemokratische Aushöhlung von innen sein, die zunehmende Gleichgültigkeit der Regierungsform und überhaupt der demokratischen Mitbestimmung gegenüber. Getrieben von transnationalen Wirtschaftskonzernen, Ratingagenturen und Medienmachern nehmen zusehends die Möglichkeiten der demokratischen Legitimierung ab. Im Wettkampf am internationalen Markt bekämpfen sich die Staaten untereinander und überbieten sich im Abbau von Sozialstaat wie Demokratie gleichermaßen. In dieser Arbeit habe ich diese aktuelle Krise der Demokratie unter dem Begriff der Postdemokratie erläutert und ausgeführt. Wie dargestellt, sind es bestimmte „Staats- und Regierungspraktiken“, die diese Krise der Demokratie, diese Postdemokratie hervorgerufen haben. Es sind

„gewählte Vertreter, die unendlich im Amt bleiben, dabei kommunale, regionale, legislative oder ministerielle Funktionen ansammeln oder abwechselnd ausüben, und die mit der Bevölkerung im Wesentlichen über die Repräsentation der lokalen Interessen verbunden sind; Regierungen, die selbst die Gesetze machen; Volksvertreter, deren große Mehrheit an einer Schule für Administration ausgebildet wird [gemeint sind französische Eliteschulen wie das Ecole Nationale d'Administration]; Minister oder Mitarbeiter von Ministern, die in öffentlichen oder halb-öffentlichen Unternehmen untergebracht sind; Parteien, die durch Hinterziehung öffentlicher Gelder finanziert werden; Geschäftsmänner, die Unsummen investieren, um ein politisches Mandat zu bekommen; Bosse privater Medienkonzerne, die sich dank ihrer öffentlichen Funktionen Einfluss in den öffentlichen Medien verschaffen. Kurz gesagt, handelt es sich um die Aneignung der öffentlichen Sache durch eine solide Allianz von staatlicher und wirtschaftlicher Oligarchie.“ (Rancière 2011, 78).

Ob diese Krise der Demokratie, diese Aushöhlung von innen, nun durch die Ordnung der Simulation oder durch die Gleichsetzung der Politik mit schlechtem Theater beschrieben wird, oder, wie in dieser Arbeit unter dem Begriff der Postdemokratie gefasst wird, ist sekundär, viel entscheidender erscheint mir, dass so viele TheoretikerInnen, von denen ich einige in dieser Arbeit dargestellt habe, auf diesen Missstand der westlichen Politik hingewiesen haben.

Diese Krise der Demokratie scheint jedoch, wie ich darzustellen versucht habe, den politischen Körper weder als Metapher noch als Realität ergriffen zu haben, ganz im Gegenteil, ist es vielleicht selten zuvor so wichtig gewesen, auf die Rolle des Körpers in der Postdemokratie hinzuweisen. Ich habe zu zeigen versucht, dass die Entwicklung von den Monarchien zu den heutigen postdemokratischen Verhältnissen von einer Transformation des politischen Körpers begleitet und geleitet wurde. Diese Transformation, die ich Jean Baudrillard folgend mit dessen drei Ordnungen des Simulacrums parallelisiert habe, führte dazu, dass der politische Körper kaum in den drei Dimensionen, die in der Einleitung eingeführt wurden, zu unterscheiden ist, sondern diese drei Dimensionen vielmehr in einer einzigen Dimension des politischen Körpers kulminieren, nämlich in dem simulierten politischen Körper. Denn es ist die Logik der Simulation, die den Gesellschaftskörper, dessen bildliches Selbstverständnis, gleichermaßen wie die StellvertreterInnenkörper und das Verhältnis der Individuen zu eben diesen Körpern beherrscht.

Angesichts dieser These, die im ersten Teil dieser Arbeit erläutert und ausgeführt wurde, habe ich im zweiten Teil versucht, ein Konzept des politischen Körpers zu theoretisieren, das durch einen ständigen Prozess, durch ein immer wieder ausgelöstes Werden, dieser Simulation sowie der hierarchischen Ordnung – die versucht, den Körper zu homogenisieren – entgegenzuwirken. Eine Konzeption, die versucht auch im Kleinen, im Minderen, im Molekularen, dieser Simulation, dieses homogenen politischen Körpers, zumindest für kurze Zeit einen radikalen, fluiden, heterogenen und lebendigen Körper entgegenzustellen. Der verkrustete Körper der Organisation, der Institutionalisierung, der Simulation, soll immer wieder angestoßen werden, in ein Werden gestürzt werden, das die Frage nach den Minoritäten, nach der Egalität wieder ins Zentrum rückt. Ich habe also versucht, angebunden an einige Beispiele aus der jüngeren politischen Praxis, ein dynamisches und fluides Konzept der Demokratie zu entwerfen, das sich ganz bewusst nicht von der Metapher des politischen Körpers trennt. Denn der Körper spielt sowohl in der Simulation als auch in den politischen Gegenbewegungen, den neuen sozialen Bewegungen, eine entscheidende Rolle, der politische Körper ist eben mehr als nur eine Metapher, er ist eine Realität.

Wenn in den Protesten rund um #occupywallstreet, aber auch in den vielen anderen Bürgerinitiativen, der politische Protest in einer ‚gesichtslosen Bewegung‘ inszeniert wird, so bedeutet das keinesfalls, dass der Protest auch ein entkörperlichter ist. Die ‚gesichtslosen Bewegungen‘ überschwemmen im Gegenteil sogar ganze Straßen und öffentliche Plätze mit einer Vielzahl an Körpern, mit einer wahren Körper-Meute. In der Verteidigung der besetzten Straßen und Plätze werden auf friedliche Art und Weise von den protestierenden die Körper,

als das Einzige, was sie, als Anteillose, als Minoritäten, die nicht gehört und auch nicht verstanden werden, noch haben, eingesetzt, aufs Spiel gesetzt, um auf die Frage der Egalität aufmerksam zu machen. Nicht selten wird von den verschiedensten Regimen, von Diktaturen wie von den so genannten demokratischen Systemen, dieser Flut von Körpern, die die Bewegungen einsetzen, um auf sich aufmerksam zu machen, mit repressiven Mitteln und auf gewalttätige Art und Weise begegnet. Es sind zerstörte, verletzte und entstellte Körper, die über massenmediale Bildübermittlung diesen Einsatz des Körpers zeigen. Wenn wir Demokratie als einen ‚Aufschrei der Egalität‘ verstehen, wenn wir diesen Moment als ein Demokratisch-Werden verstehen, so kann man Demokratie eben nicht als entkörperlichten Prozess begreifen. Sowohl in der postdemokratisch organisierten Demokratie als auch im Demokratie-Werden steht also der politische Körper, stehen Körper im Allgemeinen im Zentrum der Macht, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Politik war niemals körperlos, und Demokratie ist es ebenfalls nicht. Es ist vielmehr das Gesicht, das in der organisierten und institutionalisierten Demokratie als Staatsform eine wichtige Rolle hat, das jedoch im Demokratisch-Werden radikal negiert werden muss. Demokratie als Zwischenspiel von ‚Gesichter schaffen‘ und ‚Gesichter zerstören‘; als Zwischenspiel von einem homogenen organisierten Körper und einem heterogenen organlosen Körper.

Ich habe versucht, in dieser Arbeit zu zeigen, dass Demokratie nicht als entkörperlicht gedacht werden kann, sowie es eben auch niemals eine Leerstelle im Zentrum der Demokratie geben kann. „Statt das Politische als konfliktualen Prozess gesellschaftlicher Selbstinstitutionalisierung auf einen unabschließbaren Kampf um die leere Mitte der Macht zu verpflichten oder im Sinne einer nur im Kommen (à venir) befindlichen Demokratie zu problematisieren, sind es aus mikropolitischen Sicht gerade die Fluchtlinien und Differenzierungen innerhalb des Gesellschaftlichen, die maßgeblich zur Transformation sozialer Ordnung beitragen.“ (Krause/Röllli, 33). Die Leerstelle in der Mitte ist in dieser hier von mir dargestellten Demokratietheorie, die an die politische Theorie von Gilles Deleuze und Félix Guattari angelehnt ist, niemals leer, sie ist eher von einem dynamischen politischen Körper besetzt. Vielmehr jedoch ist es keine Leerstelle im Zentrum der Demokratie, die besetzt wird, sondern es ist eine Demokratie, verstanden als dynamischer Prozess, die kein Zentrum der Gesellschaft aufweist. „There is no empty space that gets filled in by political relationships; there are only the relationships themselves. ‘Social space’ is the set of those relationships, not a space within they arise.“ (May 1994, 53). In diesem Sinne ist es keine Leerstelle, die vom dynamischen politischen Körper der Demokratie besetzt wird, sondern der

Körper selbst in seiner Dynamik, der die Demokratie und das Demokratisch-Werden beschreibt.

Ich habe also im ersten Teil meiner Arbeit die Transformation des politischen Körpers in den westlichen Gesellschaften nachvollzogen. Begonnen wurde meine Analyse in der Tudorzeit, mit der Rechtsfiktion der zwei Körper des Königs, wie sie Ernst Kantorowicz in seiner umfangreichen Studie dargestellt hat. Der politische Körper, sowohl in der Verdoppelung als auch in der Absolutierung des Königskörpers, folgt hier, wie ich darzustellen versucht habe, der ersten Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum, der Imitation. In der Imitierung eines göttlichen Körpers sowie einer natürlichen Einheit der Gesellschaft in diesem Körper, ist diese Imitation auch in der Kunst als politische Inszenierung leitend gewesen. Der Königskörper als Automat, als Imitation des Leibes Jesu, so wie die Effigies den König imitierten. Nach der Französischen Revolution wie auch nach der Gründung der USA erlebten die noch jungen Demokratien diese Phase mit, wenn sie in dem „ersten Stadium der Demokratie“ die Einheit der monarchistischen Verkörperungen imitierten. Die Nation wie auch die zusammengeschlossenen Kolonien konstruierten sich als Einheiten, wissend, dass die Demokratie eigentlich die „ursprüngliche Teilung“ der Gesellschaft darstellt und imitierten somit die monarchistische beziehungsweise natürliche Einheit.

In der zweiten Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum stand die Produktion im Mittelpunkt. Die Demokratie, mittlerweile verstanden als symbolischer Ort des Konflikts der „ursprünglichen Teilung“ der Gesellschaft, produzierte eine ganze Reihe, eine Serie an neuen politischen Körpern, PolitikerInnenkörper, die sich gegenseitig ablösen sollten. Die Reinform dieser Phase des politischen Körpers existierte wohl mehr in der Theorie als in der Praxis und ist vor allem in der dargestellten Demokratietheorie von Claude Lefort und Marcel Gauchet vorzufinden. Diese verstehen Demokratie als einen entkörperlichten Prozess, da seit der symbolischen wie physischen Hinrichtung des Königs in der Französischen Revolution der eine Körper aus dem Zentrum der Macht verschwunden sein sollte und kein Körper jemals wieder diese Leerstelle in der Mitte besetzen dürfte. Der Konflikt soll in der symbolischen Ebene ausgetragen werden und dafür sorgen, dass die Leerstelle nur temporär besetzt wird. Was Lefort und Gauchet jedoch hierbei nicht sehen, ist, dass die Symbolisierung der Teilung, der politische Wettstreit, zum Selbstzweck werden könnte, und die Inszenierung an sich das Zentrum der Macht besetzen könnte. Ob man die These von der Leerstelle in der Mitte der Gesellschaft teilt oder nicht, scheint es jedenfalls evident zu sein, dass diese Leerstelle heutzutage in einer postdemokratischen Gesellschaft von einem „vielgestaltigen Starsystem“,

einer politischen wie wirtschaftlichen Oligarchie, besetzt gehalten wird. Wenn die Symbolisierung des Streithandels, die Inszenierung der gesellschaftlichen Spaltung, als Selbstzweck ständig technisch reproduziert wird, so verlieren nicht nur die PolitikerInnen ihre Aura, sondern zunehmend auch symbolische Gesten wie die Wahl und ebenso die Politik selbst. Wenn der politische Körper als Simulacrum von der Produktion einer Vielzahl an politischen Körpern und Streithändel zu einer technischen Reproduktion des Streithandels wie der politischen Körper übergeht, befinden wir uns eben am Übergang zur dritten Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum.

In den Postdemokratien, die in den westlichen Staaten vorherrschend sind, haben wir, so meine These, diese dritte Ordnung des politischen Körpers als Simulacrum erreicht. Die Simulation wurde in der Politik wie in den Medien zur vorherrschenden Logik. Die PolitikerInnenkörper, die Intimität, sogar der Streithandel werden simuliert, der politische Körper kann im Zeitalter der Postdemokratie eben nur als simulierter verstanden werden. Ich habe in dieser Arbeit versucht, die Transformation des politischen Körpers hin zu einem simulierten Körper nachzuzeichnen sowie diese Simulierung und ihre Mechanismen zu beschreiben. In der Postdemokratie wurde der politische Körper durch die omnipräsente multimediale Inszenierung endgültig zu einem Simulacrum, zu einem reinen Trugbild. Die so genannten Demokratien der westlichen Hemisphäre sind keine entkörperlichten Prozesse sondern haben in ihrem Zentrum vielmehr einen bestimmten Körper installiert, den simulierten politischen Körper, den Körper als Simulacrum.

Was ich im ersten Teil zeigen wollte, nämlich dass Politik niemals als entkörperlicht gedacht werden kann, wurde auch im zweiten Teil der Arbeit erläutert. Hier habe ich versucht, eine Demokratietheorie zu entwickeln, die angelehnt an die politische Theorie von Gilles Deleuze und Félix Guattari, auf einer erweiterten Vorstellung des politischen Körpers beruht. Demokratie wird hier also als Zusammenspiel, Wechselspiel, als Kampf zwischen dem simulierten organozistischen homogenen politischen Körper, als Gesellschaftskörper und den Prozessen, die ein Werden hervorrufen, die den politischen Körper, zumindest kurzfristig, in einen heterogenen, radikalen organlosen politischen Körper, verstanden als spinozistischen Kollektivkörper, stürzen sollen. Während der politische Körper der Demokratie als organisierte und institutionalisierte Staats- und Regierungsform von der Logik der Majorität beherrscht wird, soll das Demokratisch-Werden, der Aufschrei der Minoritäten, das Werden der Anteillosen, der Anti-Diskurs der Ausgeschlossenen, als anarchistisches Moment, als der eigentlichen Skandal der Demokratie, wie Rancière sagen würde, verstanden werden. Dieses Wechselspiel zwischen Organisation und Anarchie, zwischen der Repräsentation und

dem Schrei nach Egalität durch eine gesichtslose Meute, eine moderne soziale Bewegung, ist hier als dynamisches Demokratiekonzept in ersten Ansätzen dargelegt worden.

„Was ist ein kollektiver *Körper*? Die großen Körperschaften eines Staates sind differenzierte und hierarchisch gegliederte Organismen, die einerseits über das Monopol an einer Macht oder Funktion verfügen, andererseits ihre Repräsentanten vor Ort haben. [...] Ein *Korpus* oder eine *Körperschaft* lässt sich nicht auf einen *Organismus* reduzieren, und ebensowenig lässt sich der Korpsgeist auf die Seele eines Organismus reduzieren.“ (Deleuze/Guattari 1992, 502f). In diesem Sinne soll die hier dargelegte Transformation des politischen Körpers, sowie die Analyse des politischen Körpers in der Postdemokratie als der Organismus der Demokratie verstanden werden. Doch ein Kollektivkörper ist eben mehr als der Organismus, ein Kollektivkörper kann mehr als ein Organismus. So habe ich mich in dieser Arbeit bemüht, den Begriff des politischen Körpers auch für eine Demokratietheorie wieder zu rehabilitieren, Demokratie wieder als einen Prozess voller Körper und auf Körper beruhend zu begreifen. Doch darf der politische Körper nicht auf ein einfaches organizistisches Bild reduziert werden. Ich habe in dieser Arbeit versucht, ein komplexeres Bild des politischen Körpers als einen dynamischen Körper zu entwickeln, als einen Körper, der mehr ist als ein Organismus und doch immer wieder notwendigerweise auf den Organismus zurückfällt; einen Körper, der seine selbst gesetzten Grenzen und Ordnungen auflöst, ein Werden erlebt, nur um die Grenzen und die Ordnung neu zu ziehen. Der politische Körper dieser dargestellten Demokratietheorie ist als ein Wechselspiel eines organizistischen und eines organlosen politischen Körpers zu verstehen.

Der Antrieb dieser Dynamik liegt in dem Streben nach Egalität begründet. Die Minoritäten, die Anteillosen, sind so etwas wie der Motor des politischen Körpers, der Motor der Demokratie. Der organlose politische Körper zerstört das Gesicht des organizistischen politischen Körpers und stellt die Frage der Egalität, die Frage nach dem Teil der Anteillosen in den Mittelpunkt des politischen Kampfes. Betrieben wird der politische Kampf von denen, die sich in ein Minoritär-Werden stürzen, die im Kollektiv der ‚gesichtslosen Bewegung‘ ihren Körper einsetzen, um Egalität, um den Teil der Anteillosen zu fordern. Der politische Kampf der Minoritäten besteht also, wie Deleuze gesagt hat, nicht im Ergreifen des Wortes, das immer schon von der Majorität besetzt wurde (vgl. Deleuze 1993a, 252). Die Minoritäten infizieren als Virus die Ordnung, überrennen als Meute die Straßen, sie ‚besudeln‘ die öffentlichen Plätze und stören die Ordnung. Diese Störung muss keine gewalttätige sein, muss keine laute sein, sie kann auch einfach nur in der Verweigerung bestehen. Diese Störung kann in der Besetzung eines öffentlichen Platzes oder einer wichtigen wirtschaftlichen

Verkehrsstraße bestehen, in der Weigerung, diesen Platz wieder freizugeben, in der Weigerung dem Rancièrschen Polizisten zu gehorchen, wenn er zum Weitergehen, zum Vorbeigehen, zum Ignorieren aufruft, den Körper einzusetzen im Verweigern, wie es eben eine wichtige Taktik der neuen sozialen ‚gesichtslosen Bewegungen‘ ist. Dieser politische Kampf der Minoritäten, der Aufschrei der Anteillosen, dieser Versuch den politischen Körper der Demokratie zu einem Demokratisch-Werden zu bringen, einen organlosen Körper zu schaffen, kann auch einfach in dem Befolgen der Formel des Bartleby liegen: „I would prefer not to.“ (Deleuze 1994, 7).

Es geht also nicht um eine entkörperlichte Demokratie oder eine Demokratie, die immer im Kommen bleiben wird, sondern vielmehr um eine Demokratie im Werden. Die Minoritäten streben dabei niemals nach der Macht, niemals nach einem Organismus, nicht nach dem Gang durch die Institutionen, bei dem sie sich an die Logik der Majorität angleichen müssen, sie streben nach einem Werden, das eine Bresche in die bestehende Ordnung schlagen kann, eine Bresche, die nicht mehr geschlossen werden kann und die Ordnung zwingt, egalitärer zu werden.

## 13 Literaturverzeichnis

---

### 13.1 Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Hamburg: VSA.
- Amster, Randall et al. (2009): *Contemporary Anarchist Studies. An Introduction Antology of Anarchy in the Academic*. London / New York: Routledge.
- Antonioli, Manola (2010): „Fluchtlinien des Politischen: Über mikropolitische Gefüge und das Minoritär-Werden“. In: Krause / Rölli: *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien: Turia + Kant, S. 7 – 25.
- Artaud, Antonin (2002): *Schluss mit dem Gottesgericht. Das Theater der Grausamkeit*. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Balke, Friedrich (1998): *Gilles Deleuze*. (Reihe Campus: Einführungen Bd. 1090). Frankfurt/M: Campus.
- Bartuschat, Wolfgang (2010): „Einleitung“. In: Spinoza, Baruch: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. VII – XXV.
- Baudrillard, Jean (1978a): *Agonie des Realen*. Berlin: Merve.
- Ders. (1978b): *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen*. Berlin: Merve.
- Ders. (1982): *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz Verlag.
- Ders. (1989): „Videowelt und fraktales Subjekt“. In: *Ars Electronica* (Hg.): *Philosophien der neuen Technologie*. Berlin: Merve, S. 113 – 131.
- Ders. (1994): *Die Illusion des Endes oder der Streik der Ereignisse*. Berlin: Merve.
- Ders. (2003): *Der Geist des Terrorismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Ders. (2010): *Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen*. Berlin: Matthes & Seitz Verlag.
- Benjamin, Walter (1996): „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen

- Reproduzierbarkeit [Zweite Fassung] (1935/36)“. In: ders.: *Ein Lesebuch*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 313 – 347.
- Bohn, Ralf / Fuder, Dieter (1994): „Baudrillard lesen. Ein Vorwort“. In: dies.: *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 7 – 14.
  - Borges, Jorge Luis (2003): „Von der Strenge der Wissenschaft“. In: ders.: *Im Labyrinth*. Frankfurt/M: Fischer, S. 265.
  - Bredekamp, Horst (1998): „Die zwei Körper von Thomas Hobbes' Leviathan“. In: Ernst / Vismann (Hg.): *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 105 – 118.
  - Ders. (2010): *Theorie des Bildakts*. Berlin: Suhrkamp.
  - Buchanan, Ian / Thoburn, Nicholas (Hg.) (2008): *Deleuze and Politics*. Edinburgh: University Press.
  - Burke, Peter (1993): *Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs*. Berlin: Klaus Wagenbach.
  - Call, Lewis (2000): „A is for Anarchy, V is for Vendetta: Images of Guy Fawkes and the Creation of Postmodern Anarchism“. In: *Anarchist Studies* Vol. 16 / Number 2, S. 154 – 172.
  - Canetti, Elias (<sup>31</sup>2010): *Masse und Macht*. Frankfurt/M:Fischer.
  - Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
  - Debord, Guy (1996): *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Edition TIAMAT.
  - Deleuze, Gilles (1980): „Philosophie und Minderheit“. In: ders.: *Kleine Schriften*. Berlin: Merve, S. 27 – 29.
  - Ders. (1988): *Spinoza. Praktische Philosophie*. Berlin: Merve Verlag.
  - Ders. (1993a): „Kontrolle und Werden“. In: ders.: *Unterhandlungen. 1972 – 1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 243 – 253.
  - Ders. (1993b): „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“ In: ders.: *Unterhandlungen. 1972 – 1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 254 – 262.
  - Ders. (1993c): *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie*. München: Wilhelm Fink Verlag.
  - Ders. (1994): *Bartleby oder die Formel*. Berlin: Merve.
  - Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1976): *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
  - Dies. (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
  - Dies. (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.

- Dies. (2000): *Was ist Philosophie?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles / Foucault, Michel (1977): „Die Intellektuellen an die Macht“. In: dies.: *Der Faden ist gerissen*. Berlin: Merve, S. 86 – 100.
- Dick, Philip K. (2005): *Simulacra*. München: Heyne.
- Diehl, Paula (2007): „Von ‚Medienkanzler‘, ‚singer Bundesrätin‘ und Showman. Körperinszenierung zwischen Unterhaltung und politischer Repräsentation“. In: Diehl / Koch (Hg.): *Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium*. München: Wilhelm Fink, S. 106 – 120.
- Dörner, Andreas (2001): *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Durnová, Anna / Gottweis, Herbert (2009): „Politik zwischen Tod und Leben“. In: Weiß, Martin G. (Hg.): *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 273 – 303.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Gauchet, Marcel (1990a): „Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 123 – 206.
- Ders. (1990b): „Die totalitäre Erfahrung und das Denken des Politischen“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 207 – 238.
- Geertz, Clifford (1985): „Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power“. In: Wilentz, Sean (Hg.): *Rites of Power: Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 13 – 38.
- Gray, Chris Hables (2002): *Cyborg Citizen*. London / New York: Routledge.
- Haltern, Ulrich (2009): *Obamas politischer Körper*. Berlin: University Press.
- Haraway, Donna (1995): „Ein Manifest für Cyborgs“. In: dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M: Campus Verlag, S. 33 – 72.
- Hardt, Michael (1993): *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minnesota: University Press.
- Herwig, Jana (erscheint 2012): „Von 4chan zu Anonymous und AnonAustria: Von der kollektiven Identität zum global-lokalen aktivistischen Kollektiv“. In: Kossek / Peschl (Hg.): *digital turn*. Wien: University Press (noch nicht erschienen, abzurufen unter [http://homepage.univie.ac.at/jana.herwig/PDF/Herwig\\_Jana\\_V4\\_Anonymous\\_Digital](http://homepage.univie.ac.at/jana.herwig/PDF/Herwig_Jana_V4_Anonymous_Digital)

[Turn\\_RV\\_26Sep\\_Web.pdf](#) zuletzt 12.01.2012).

- Herzogenrath, Bernd (2010): *An American Body/Politic. A Deleuzian Approach*. Lebanon: University Press of New England.
- Hewlett, Nick (2007): *Badiou, Balibar, Rancière. Rethinking Emancipation*. London / New York: Continuum.
- Hobbes, Thomas (2011): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. (Teil I und II). Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Kantorowicz, Ernst (1990): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kraemer, Klaus (1994): „Schwerelosigkeit der Zeichen? Die Paradoxie des selbstreferentiellen Zeichens bei Baudrillard“. In: Bohn / Fuder (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 47 – 69.
- Krause, Ralf / Rölli, Marc (2010): *Mikropolitik. Eine Einführung in die politische Philosophie von Gilles Deleuze und Félix Guattari*. Wien: Turia + Kant.
- Kriegel, Blandine (1998): „Kantorowicz und die Entstehung des modernen Staates“. In: Ernst / Vismann (Hg.): *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 119 – 127.
- Lefort, Claude (1986): *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge: MIT Press.
- Ders. (1990a): „Vorwort zu *Éléments d’une critique de la bureaucratie*“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 30 – 53.
- Ders. (1990b): „Menschenrechte und Politik“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 239 – 280.
- Ders. (1990c): „Die Frage der Demokratie“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 281 – 297.
- Ders. (2008): *Die Bresche. Essays zum Mai 68*. Wien: Turia + Kant.
- Lefort, Claude / Gauchet, Marcel (1990): „Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen“. In: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 89 – 122.
- Lüdemann et al. (Hg.) (2007): *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt/M: Fischer.
- Lyotard, Jean-Francois (1996): *Postmoderne für Kinder*. Wien: Passagen Verlag.
- Macho, Thomas (1998): „Das prominente Gesicht. Notizen zur Politisierung der

Sichtbarkeit“. In: Arnold et al. (Hg.): *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht*. Wien: Böhlau, S. 171 – 184.

- Manow, Philip (2008): *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Marek, Kristin (2007): „Überschuss und Dauer. Bildkörper als Topoi des Politischen bei Agamben und Kantorowicz“. In: Diehl / Koch (Hg.): *Inszenierungen der Politik. Der Körper als Medium*. München: Wilhelm Fink, S. 27 – 54.
- Maupassant, Guy de (1963): „Sonntage eines Pariser Bourgeois“. In: ders.: *Sonntage eines Pariser Bourgeois. Das Haus Tellier und andere Novellen*. Gesamtausgabe Band 1. München: Wilhelm Goldmann Verlag, S. 125 – 187.
- May, Todd (1994): *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*. Pennsylvania: University Press.
- Ders. (2010): *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action*. Edinburgh: University Press.
- Meyer, Thomas (1998): *Politik als Theater. Die neue Macht der Darstellungskunst*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Misik, Robert (2011): „yes, We can! Was uns die Obama-Kampagne über Wahlkämpfe und für soziale Bewegungen lehrt“. In: Voigt / Kreiml (Hg.): *Soziale Bewegungen und Social Media. Handbuch für den Einsatz von Web 2.0*. Wien: ÖGB-Verlag, S. 99 – 106.
- Mitchell, W.J.T. (2008): *Das Leben der Bilder. Eine Theorie der Visuellen Kultur*. München: Verlag C.H. Beck.
- Newman, Saul (2005): *Power and Politics in Poststructuralist Thought. New Theories of the Political*. London / New York: Routledge.
- Ders. (2009): „Politics in the Age of Control“. In: Poster, Mark / Savat David (Hg.): *Deleuze and New Technology*. Edinburgh: University Press, S. 104 – 122.
- Ders. (2010): *The Politics of Postanarchism*. Edinburgh: University Press.
- Niederberger, Andreas (2009): „Republikanismus jenseits der Republik? Zur symbolischen Funktion der Demokratie bei Marcel Gauchet, Claude Lefort, Jacques Rancière und Pierre Rosanvallon“. In: Hirsch / Voigt (Hg.): *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 93 – 113.
- Patton, Paul (2008): „Becoming-Democratic“. In: Buchanan / Thoburn (Hg.): *Deleuze and Politics*. Edinburgh: University Press, S. 178 – 195.

- Rancière, Jacques (2000): „Konsens, Dissens, Gewalt“. In: Dabag, Mihran et al. (Hg.): *Gewalt: Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink Verlag, S. 97 – 112.
- Ders. (2002): *Das Unvernehmen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Ders. (2008): *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich-Berlin: diaphanes.
- Ders. (2010): „Demokratie und Postdemokratie“. In: ders. / Badiou: *Politik der Wahrheit*. Wien: Turia + Kant, S. 119 – 156.
- Ders. (2011): *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August Verlag.
- Raunig, Gerald (2008): *Tausend Maschinen. Eine kleine Philosophie der Maschine als sozialer Bewegung*. Wien: Turia + Kant.
- Rödel, Ulrich (1990): „Einleitung“. In: ders. (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 7 – 29.
- Sarcinelli, Ulrich (1998): „Politische Inszenierung im Kontext des aktuellen Politikvermittlungsgeschäfts“. In: Arnold et al. (Hg.): *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht*. Wien: Böhlau, S. 146 – 157.
- Schiller, Dietmar (1998): „'Westminster – Live on Screen!' Zur televisuellen Inszenierung von Politik an der Schwelle zum 21. Jahrhundert“. In: Arnold et al. (Hg.): *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht*. Wien: Böhlau, S. 203 – 216.
- Scholz, Leander (2011): „Jean Baudrillard“. In: Busch / Därmann (Hg.): *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch*. München: Wilhelm Fink Verlag, S. 49 – 58.
- Sennet, Richard (2004): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens: die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt/M: Fischer.
- Siller, Peter / Pitz, Gerhard (Hg.) (2000): *Politik als Inszenierung. Zur Ästhetik des Politischen im Medienzeitalter*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Singer, Heike (1999): „Die Sichtbarkeit des Privatlebens. Zur Darstellung der Persönlichkeitssphäre von Politikern in den Massenmedien“. In: Hofmann, Wilhelm (Hg.): *Die Sichtbarkeit der Macht. Theoretische und empirische Untersuchungen zur visuellen Politik*. Baden-Baden: Nomos, S. 249 – 261.
- Spinoza, Baruch de (2006): *Theologisch-politischer Traktat*. (Spinoza: Werke in drei Bänden: Bd. 2). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ders. (<sup>3</sup>2010): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. (Übersetzt von Bartuschat). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Tänzler, Dirk (2005): „Repräsentation als Performanz: Die symbolisch-rituellen Ursprünge des Politischen im Leviathan des Thomas Hobbes“. In: Andres et al. (Hg.):

*Die Sinnlichkeit der Macht. Herrschaft und Repräsentation seit der Frühen Neuzeit.*  
Frankfurt/M: Campus Verlag, S. 19 – 44.

- Vogl, Joseph (1995): „Gründungstheater. Gesetz und Geschichte“. In: Adam / Stingelin (Hg.): *Übertragung und Gesetz. Gründungsmythen, Kriegstheater und Unterwerfungstechniken von Institutionen*. Berlin: Akademie Verlag, S. 31 – 39.
- Wentz, Daniela (2005): *Authentizität als Darstellungsproblem in der Politik. Eine Untersuchung der Legitimation politischer Inszenierung*. Stuttgart: ibidem-Verlag.
- Zapf, Holger (2010): *Jenseits der Simulation – Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie*. Berlin: Lit Verlag.

## 13.2 Internetquellen

(nach der Reihenfolge der Erwähnung / Verweis jeweils auf die Onlineausgaben der Zeitungen)

Artikel in den *Oberösterreichischen Nachrichten*: „Politiker und ihr Raubbau am eigenen Körper“. <http://www.nachrichten.at/nachrichten/politik/innenpolitik/art385,392335> (zuletzt 14. März 2011).

Artikel aus dem *Standard*: „Unsere Politiker sind zu blöd und zu feig“.  
<http://derstandard.at/1304551930329/Treichl-Unsere-Politiker-sind-zu-bloed-und-zu-feig>  
(zuletzt 3.10. 2011).

Kommentar aus dem *Spiegel* von Claus Christian Malzahn: „Nobelpreis für Obama. Mehr Bürde als Würde“. <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,654242,00.html> (zuletzt 3.10.2011).

Video von anonops: „#occupywallstreet We the People“. <http://www.n-tv.de/mediathek/bilderserien/wirtschaft/In-den-USA-waechst-der-Zorn-article4475956.html>  
(zuletzt 10.10.2011).

Artikel auf *futurezone.at* von Barbara Wimmer: „#occupywallstreet: Hashtag-Revolution in den USA“. <http://futurezone.at/netzpolitik/5286-occupywallstreet-hashtag-revolution-in-den-usa.php>  
(zuletzt 10.10.2011).

Blog von Martin Haase zur Sprache in Politik und Medien: <http://neusprech.org/> (zuletzt 12.01.2012).

Video des Vortrags von Martin Haase am Chaos Communication Congress 2011: „Die Koalition setzt sich aberaktiv und ernsthaft dafür ein“. Sprachlicher Nebel in der Politik“. [http://www.youtube.com/watch?v=YCtpFKHrH\\_k](http://www.youtube.com/watch?v=YCtpFKHrH_k) (zuletzt 31.12.2011).

Essay aus dem *Spiegel* von Manfred Clemenz: „Shows, die keine sein wollen. Warum politische Talkshows schlechtes Theater sind“.

<http://www.scribd.com/doc/73260357/Spiegel-Shows-die-keine-sein-wollen> (zuletzt 12.12.2011).

Erläuterungen zu „Stalins Stiefeln“ auf der Homepage des „Memento Parks“ in Budapest:

<http://www.szoborpark.hu/index.php?Content=SztalinDisztribun&Lang=en> (zuletzt 14.12.2011).

Artikel aus dem *Spiegel*: „Wahlkampfpfotograf: Britischer Premier Brown beleidigt Wählerin“.

<http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,691821,00.html> (zuletzt 15.11.2011).

Artikel auf *futurezone.at* von David Kotrba: „Zwiespältige Bilanz: Faymanns Start ins Web 2.0“. <http://futurezone.at/netzpolitik/5646-zwiespaeltige-bilanz-faymanns-start-ins-web-2-0.php> (zuletzt 16.11.2011).

Artikel aus dem *Datum* von Thomas Treschler: „Faymanns falsche Freunde“.

<http://www.datum.at/artikel/faymanns-falsche-freunde/> (zuletzt 17.11.2011).

Blogeintrag von Marina Weisband: „Meine Rolle in den Medien“.

<http://www.marinaslied.de/?p=675> (zuletzt 20.12.2011).

Bilderstrecke auf *diepresse.at*: „FPÖ: ‚Che ist von gestern, Strache ist von heute‘“.

<http://diepresse.com/home/politik/innenpolitik/327764/index> (zuletzt 17.11.2011).

Artikel aus dem *Standard* von Birgit Baumann: „Sarah Wagenknecht. Rote Hardlinerin auf dem Weg nach oben“. <http://derstandard.at/1319182718546/Sahra-Wagenknecht-Rote-Hardlinerin-auf-dem-Weg-nach-oben> (zuletzt 17.11.2011).

Artikel aus dem *Standard* von Sigrid Schamall: „#occupy und sein Gesicht. ‚Ich bin Dorli und ein Rundum-Unruhestifter‘“. <http://derstandard.at/1319183216883/Occupy-und-sein-Gesicht-Ich-bin-Dorli-und-ein-Rundum-Unruhestifter> (zuletzt 17.11.2011).

Blogeintrag von Jeff Jarvis auf seinem Blog *buzzmaschine.com*: „Occupy

#occupywallstreet“. <http://www.buzzmaschine.com/2011/11/16/occupy-occupywallstreet/> (zuletzt 13.01.2012).

Artikel aus dem *Guardian* von Tom Lamont: „Alan Moore – Meet the man behind the

protest mask“. <http://www.guardian.co.uk/books/2011/nov/27/alan-moore-v-vendetta-mask-protest> (zuletzt 10.01.2012).

Artikel auf *fm4.at*: „Muertos Incomodos“. <http://fm4v2.orf.at/lunaluca/211229/main.html> (zuletzt 10.01.2012).

# Abstract

Aufgrund der Omnipräsenz des politischen Körpers in all seinen Dimensionen quer durch die europäische und amerikanische Geschichte, ist die Theorie, dass Demokratie ein „entkörperlichter Prozess“ (Claude Lefort / Marcel Gauchet) sein muss, in Frage zu stellen. Da im Zeitalter der Postdemokratie ‚öffentliche Meinung‘, die Körper der PolitikerInnen sowie deren Authentizität und Intimität inszeniert werden müssen, der politische Körper durch die technische Reproduktion unendlich vervielfältigt wird, kann mit Jean Baudrillard behauptet werden, dass die Simulation, also die dritte Ordnung des Simulacrum, zum vorherrschenden Paradigma der Politik geworden ist. Die Dimensionen des politischen Körpers kulminieren zu einer Dimension, nämlich dem simulierten politischen Körper. Angesichts dieser These ist zu fragen, wie Demokratie, frei nach Jacques Rancière verstanden als ‚Aufschrei der Egalität‘, die Ordnung der Simulation stören kann. Demokratie soll hier nicht als ‚entkörperlichter Prozess‘ gedacht werden, sondern sich – in einem ersten Ausblick, mit Hilfe der Begriffe von Baruch de Spinoza, Gilles Deleuze und Félix Guattari - vielmehr auf einen radikaleren Körper, der heterogen und ‚gesichtslos‘ ist, gründen. Mit der Theorie des organlosen Körpers soll Demokratie als lebendiger und fluider Körper begriffen werden, als ein Prozess, in dem Ordnung und Egalität in einem ständigen Konflikt zusammentreffen, also eine Demokratie im Werden.

# Lebenslauf

Christoph Hubatschke

## Persönliche Angaben

---

- *geb.*: am 27. 09. 1987 in Horn/NÖ
- *Staatsbürgerschaft*: Österreich
- *E-Mail*: christoph.hubatschke@gmx.at

## Ausbildung

---

- von 1993- 1997 Besuch der Volksschule Horn
- von 1997-2005 Besuch des Bundesgymnasiums Horn
- Fachbereichsarbeit in Geschichte und Sozialkunde zum Thema „Che Guevara. Analyse eines Jahrhundertmythos“
- 2005 Ablegung der Reifeprüfung mit gutem Erfolg am Gymnasium Horn
- von Oktober 2005 bis September 2006 Zivildienst in der Caritas Tageswerkstätte und dem Caritas Wohnhaus, tätig in der Behindertenbetreuung
- Oktober 2006 Beginn des Diplomstudiums der Politikwissenschaft sowie Beginn des Diplomstudiums der Philosophie
- am 23. 01. 2009 Abschluss des ersten Studienabschnitts in Politikwissenschaft mit Auszeichnung
- am 05. 02. 2009 Abschluss des ersten Studienabschnitts in Philosophie mit Auszeichnung

## Arbeitserfahrung

---

- Seit 2010 regelmäßige Mitarbeit bei quantitativen Studien und Meinungsumfragen (Face-to-Face Interviews, Telefonumfragen, etc.) in verschiedenen Instituten (Wirtschaftsuniversität, Institut für Jugendkulturforschung und t-Factory)

## Universitäre Mitarbeit

---

- Seit dem WS 2011/12 Tätigkeit als Tutor am Institut für Philosophie der Universität Wien bei ao. Univ.-Prof. Dr. Anna Monika Singer für das Seminar „*Science & Fiction*“.

## Vorträge

---

- August 2011 Vortrag an der TU - Darmstadt bei der III. Nachwuchstagung der „Jungen Philosophie“ unter dem Thema: „Her mit dem schönen Leben...?!“. Vortrag mit dem Titel: *„Von Cyborgs und Nomaden. Zur Aktualität von Gilles Deleuze und Donna Haraway“*.  
(Abstract: <http://schedule.youngphilosophy.org/2011/events/101.de.html> )
- Dezember 2011 Präsentation an der Universität Salzburg bei dem ersten „Tag der österreichischen Politikwissenschaft“. Präsentation des Papers: *„Der politische Körper als Simulacrum. Der PolitikerInnenkörper in der Postdemokratie“*.

## Publikationen

---

- Artikel: *„Von Cyborgs und Nomaden. Zur Aktualität von Gilles Deleuze und Donna Haraway für eine emanzipative Politik“*. In dem Sammelband zur Tagung: „Her mit dem schönen Leben...?!“ in der TU – Darmstadt (in Vorbereitung, erscheint 2012).