

## Einleitende Gedanken zur politischen und sozialen Repräsentation

Es sind immer die symbolischen und ästhetischen Formen, in denen Politik dargestellt und inszeniert wird, die einer politischen Ordnung Sinn und Bedeutung geben. Das gilt sowohl für das Ancien Régime wie für die politische Moderne. George L. Mosse hat gezeigt, wie in letzterer die ästhetische Inszenierung von Symbolen und Mythen zu einem konstitutiven Element der politischen Massenkommunikation wurde, so dass die Nation geradezu die sakrale Dignität einer Transzendenz bekam.<sup>1</sup> Da meine Überlegungen um den Begriff des Ausdrucks kreisen und die Frage aufwerfen, inwiefern der Ausdruck die Repräsentation unterläuft und pervertiert, muss von vorn herein hinzugefügt werden, dass *jede* politische Kultur neben der Inhaltsseite immer auch eine Ausdrucksseite vorzuweisen hat.

Um die Unterschiede zwischen der vordemokratischen und der demokratischen Ordnung herauszuarbeiten, kann man auf die klassischen Analysen des Mittelalter-Historikers Ernst Kantorowicz zurückgreifen. Nach ihm konstituiert die Repräsentation die symbolische Form der politischen Ordnung. „Le roi n'est vraiment roi, c'est-à-dire monarque“, schreibt in demselben Sinn der Philosoph und Kunsthistoriker Louis Marin, „que dans ses images. Elles sont sa présence réelle.“<sup>2</sup> Diese Rechtfertigung der politischen Herrschaft geht auf Thomas von Aquin zurück: Die weltliche Herrschaft „repräsentiert“ Gottes Herrschaft in der Ordnung der Welt, die er sich deshalb nur als monarchisch vorstellen kann.

Sowohl die moderne, d.h. die neuzeitliche politische Gemeinschaft als auch die mittelalterliche politische Ordnung beruhen auf der Vorstellung von der Heiligkeit der Ordnung und deren Personifizierung durch den Monarchen, dessen Körper die doppelte, zugleich physische und heilige Beschaffenheit der Ordnung symbolisiert. „Die Konstruktion des kollektiven Körpers nach dem Vorbild der christlichen politischen Ordnung war dank der Projektion der neuen national-staatlichen Einheit in die Figur des Monarchen möglich. Die soziale Ordnung erlangte mit der personellen Repräsentation durch die Figur des Monarchen Existenz.“<sup>3</sup> Der einzige Unterschied besteht in der zunehmenden Rationalisierung, die er auf Kaiser

- 
- 1 George L. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegung in Deutschland von den napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt a.M., Ullstein, 1976.
  - 2 Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Editions de Minuit, 1981, S. 12 („Erst in seinen Bildern ist der König wirklich König, und das heißt Monarch. Sie sind seine wirkliche Präsenz“).
  - 3 Ersin Yildiz, „Lefort und Kantorowicz: Repräsentation und die politische Form der modernen Gesellschaft“, in: Andreas Wagner (Hrsg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden, Nomos, 2013, S. 74.

Friedrich II. zurückdatiert, der auf der Schwelle zur Neuzeit durch den Aufbau eines bürokratisch organisierten Staates die Verwaltung der weltlichen Ordnung modernisierte. Erst mit der Entstehung des liberalen Verfassungsstaates begann die Moderne eine eigenständige politisch-symbolische Semantik zu entwickeln. Aber schon zur Zeit Friedrichs II. zeichnete sich im Kontext der Rivalität zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht eine Entwicklung ab, die eine zunehmende Säkularisierung der Legitimation einleitete. Die Modernität des kaiserlichen Regimes bestand darin, dass der weltliche Staat sich gegen die hegemonialen Ansprüche der römischen Kirche behauptete und sich dabei nicht mehr auf eine transzendente Legitimationsquelle, sondern, wie Kantorowicz es betont, auf die *necessitas*, d.h. auf eine strikt immanent gedachte, unausweichliche Gesetzmäßigkeit bezog: den Zwang der Dinge oder der Verhältnisse.<sup>4</sup> Je mehr nun die Rationalisierung der Herrschaft dazu tendierte, den vertrauten Verweis auf Gott als *Ursprung* der Gesellschaftsordnung abzulösen, desto unerlässlicher wurde die Repräsentation. Insofern ist der Übergang von der vormodernen (theologisch-politischen) zur absolutistischen (frühmodernen) Repräsentation alles andere als harmlos gewesen.

## Wandel und Krise der Repräsentation

Die Fragestellung lässt sich entlang der Stilbildung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart weiterverfolgen. Die Historikerin Leora Auslander untersucht in ihrem Hauptwerk *Taste and Power* den Zusammenhang zwischen der materiellen Kultur der Gegenstände und der Entwicklung der politischen Herrschaftsformen. Im Ancien régime bildeten sie eine Einheit: „The king, the king’s things, and the Nation were one“.<sup>5</sup> Mit der französischen Revolution wird diese Einheit allmählich durch das abgelöst, was Auslander das „bürgerliche stilistische Regime“ nennt. Allerdings stellen immer ausgeprägtere soziale und individuelle Unterschiede die bürgerliche Vorstellung in Frage, dass die individuelle und soziale Existenz und die materiellen Gegenstände im Einklang stehen.

Es geht mir aber hier in erster Linie nicht um das soziologische, sondern um das politikwissenschaftliche Problem der zivilen und der politischen Repräsentation. Wenn es die symbolischen und ästhetischen Formen sind, die einer politischen

---

4 „[...] die Herrscherthronen seien von der Justitia errichtet, *‘necessitate’*, aus Notwendigkeit. Und selbst bei der Herleitung des Kaiseramtes verzichtet der Kaiser an dieser Stelle ganz darauf, irgendwelche übersinnlichen, unerforschlichen Entschlüsse der göttlichen Vorsehung walten zu lassen [...]“ (Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, Hauptband, S. 190).

5 Leora Auslander, *Taste and Power. Furnishing Modern France*, Berkeley, University of California Press, 1996, S. 19.

Ordnung Sinn und Bedeutung geben, so impliziert das umgekehrt, dass politische Ordnung stets in eine symbolische Ordnung eingebettet ist. Die politische Ordnung wird durch den Bezug auf ein transzendentes Element zusammengehalten. Die politische Gewalt tritt das Erbe der religiösen Ordnung an. In diesem Sinn stimmt Kantorowicz mit Carl Schmitt überein, wenn er seine Untersuchung als „politische Theologie des Mittelalters“ bezeichnet. Wird dieser transzendente Bezug problematisch, dann droht das ganze politische System zusammenzubrechen. Während Kantorowicz die positiven Aspekte der Modernisierung beim Übergang zur Neuzeit in den Vordergrund stellt, betont hingegen Hans Blumenberg in seiner Studie über die *Legitimität der Neuzeit* (1966)<sup>6</sup>, dass schon der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters die Evidenz dieses Bezugs untergraben hat. Die *potentia absoluta dei* liefert eher die Welt der Willkür und der Opazität aus. Gerade wegen seiner Selbstherrlichkeit (sprich: Souveränität), die keiner *necessitas* untersteht, muss sich Gott gegenüber den Menschen nicht legitimieren. Das geht durchaus in die Richtung von Walter Benjamins Barockbuch. Die Folgen sind bekannt: „Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmezustand ruht, erweist in der erstbesten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist.“<sup>7</sup> Je mehr die Welt ihrem Ende entgegengeht, desto inniger ist die Geschichte in das Diesseits verwickelt.<sup>8</sup> Vergebens sucht der Fürst den Weg zur Transzendenz, der es ihm jenen Blick von außen ermöglichen würde, ohne welchen echte Entscheidung unmöglich ist. Die extreme neuzeitliche Form dieser Problematik kommt in der Allegorie zum Ausdruck, wie Benjamin es ebenfalls unter Bezug auf Carl Schmitt gezeigt hat.

Die Kehrseite ist die zunehmende Theatralisierung der Herrschaft. Sie ist die Folge ihrer Desinkarnation und ihrer Entsubstanzialisierung – auf gut Deutsch: das Ende der Lehre von den zwei Körpern des Königs. Man kann nicht umhin, mit Benjamin zu denken, dass die Exzesse der Gewalt und die Entfesselung der Grausamkeit, die in der schlesischen Tragödie, insbesondere bei Caspar von Lohenstein oder Andreas Gryphius, bis zur Zerstückelung der Körper gehen, etwas damit zu tun haben.<sup>9</sup> „Der Schauplatz liegt voll Leichen, Bilder, Kronen, Szepter, Schwerter.

---

6 Neu aufgelegt unter dem Titel *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

7 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972 ff., Bd. I-1, S. 250.

8 Darüber Rautet, „Theorie der Gewalt und Ausnahmezustand“, in: *Denken des Politischen. Zum Staatsverständnis Walter Benjamins*, hg. v. Christine Blättler/Christian Voller, Baden-Baden, Nomos Verlag, 2016, S. 131-154.

9 Einschlägig zum barocken Theater: Wilhelm Voßkamp, *Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein*, Bonn, Bouvier, 1967; Reinhart Meyer-Kalkus, *Wollust und Grausamkeit: Affektenlehre und Affektdarstellung in*

Über dem Schauplatz öffnet sich der Himmel, unter dem Schauplatz die Hölle“, so beginnt Gryphius’ Tragödie *Catharina von Georgien oder Bewährte Beständigkeit*. Vor diesem Hintergrund erscheint der dezidierte Artifizialismus von Hobbes, der vom „politischen Körper“ nur noch metaphorisch spricht, als ein Versuch, die Legitimität der Herrschaft auf völlig neuen Grundlagen zu restaurieren.

Noch bevor jene „Leerstelle“ entstand, die sich nach Claude Lefort aus der Absetzung (und Enthauptung) des Königs durch die Revolution ergab<sup>10</sup>, war der Zusammenhang zwischen der physischen und der transzendenten Dimension der Ordnung ruiniert. Während die Rationalisierung der Herrschaft zu ihrer Neubegründung hätte beitragen sollen, liefert die Allegorie den Beweis, dass die (grundsätzlich platonische) Auffassung der Repräsentation als Mimesis der transzendenten Ideen bzw. der göttlichen Ordnung keine Relevanz mehr besitzt. Demzufolge senkt sich die Waagschale auf die Seite dessen, was Plato als Simulakra denunziert, weil sie nicht mehr das Werk des Handwerkers, sondern das eines Nachahmers sind. Seine Verurteilung der Nachahmung steht im Gegensatz zur freizügigeren Auffassung von Aristoteles, der das Vergnügen an der Mimesis gerade damit verbindet, dass das Dargestellte keine bloße Kopie des Originals ist. So kann für Aristoteles die Darstellung des Menschen auf dem Theater verschiedene Formen annehmen, die verschiedenen Potentialitäten des Menschlichen entsprechen: Die dargestellten Menschen können „besser, schlechter, oder ähnlich mit uns“ sein (*Poetik*, 2, 1448a). Diesen Modi entsprechen die dramatischen Gattungen. Aus demselben Grund lässt er im dritten Buch seiner Politik prinzipiell verschiedene Regierungsformen zu.

Für die politische Philosophie kommt es also darauf an zu erforschen, was sich zwischen diesen beiden Extremen der idealen (bzw. ideellen) Mimesis und einer Mimesis abspielt, die viel eher die Aufhebung des Selbst in der Materialität dessen bedeutet, wodurch dieses repräsentiert wird und mit dem es sich im Endeffekt als identisch erkennt. In dieser Spannung spielt sich die Problematik der politischen Repräsentation ab: zwischen dem (immer unerreichbarer werdenden) Ideal der Repräsentation und den konkreten Experimenten einer weltlichen Umsetzung. Rousseau denkt noch in diesen Termini und schafft es nicht, den Dualismus zu überwinden: Er verwirft die Theatralisierung der Herrschaft und schreibt seine Auffassung der Repräsentation in die Tradition der „guten“ Nachahmung ein.

---

*Lohensteins Dramatik am Beispiel von Agrippina*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

10 Claude Lefort, „La question de la démocratie“, in: *Essais sur le politique, XIXe–XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986, S. 17-32 (hier S. 28).

Le souverain qui n'est qu'un être collectif ne peut être représenté que par lui-même. Le pouvoir peut bien se transmettre mais non la volonté. (*Contrat social*, II, 1)<sup>11</sup>

La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée ; elle consiste essentiellement dans la volonté générale et la volonté ne se représente point: elle est la même ou elle est autre ; il n'y a point de milieu. (*Contrat social*, III, 15)<sup>12</sup>

Der freie, allgemeine Wille ist nicht darstellbar. Die Bürger bzw. jeder von ihnen und folglich die Gemeinschaft der Bürger als solche können ihre Souveränität nicht übertragen, ohne auf ihren freien Willen zu verzichten. Für Rousseau ist die Repräsentation eine Entäußerung, die Entfremdung des sich selbst bestimmenden Willens. An den Unterschied zwischen Souverän und Regierung braucht hier nur kurz erinnert zu werden: Man kann die ausübende Gewalt an die Regierung delegieren. Diese handelt als „Minister“ des Souveräns. Ebenso verhält es sich mit den Abgeordneten: Sie sind nach Rousseaus Auffassung nicht die Vertreter des Volkes, sondern nur seine Kommissare.<sup>13</sup> Den allgemeinen Willen stellt nur das zu einem Körper vereinigte Volk dar. Dies bedeutet eine Umkehrung des Hobbes'schen Modells: Denn für Hobbes handelt das Volk durch die Person des Souveräns, und das heißt hier: des Monarchen, durch den es sich repräsentiert fühlt.

Nur anscheinend vertritt Kant eine andere Auffassung als Rousseau, wenn er darauf pocht, dass es den echten *allgemeinen* Willen nur in repräsentierter Form geben kann. Bei genauerem Besehen stimmen Kant und Rousseau aber in einem Gedanken überein, den letzterer nur nicht in der Lage war, angemessen auszudrücken, weil er von der Episteme des 17. Jahrhunderts noch abhängig war und den Sprung zum Transzendentalen nicht getan hatte. Der allgemeine Wille (und der Staat, der sich auf ihn gründet) ist nach Kant eine Vernunftidee, eine *res publica noumenon*, egal welche Formen sie in der politischen Wirklichkeit annimmt. Zwischen beiden Ebenen gibt es eine unauflösbare Differenz, die Kant aber – damit den Gang der Gedanken seines Jahrhunderts begleitend – anders als Rousseau gerade durch die Repräsentation überbrückt sieht. Dabei zeigt er sich alles in allem nicht weniger gebieterisch normativ als Rousseau: Bei der Alternative kann man nicht mauscheln, denn „alle Regierungsform [...], die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Uniform“. Völlig richtig betont man immer den Unterschied zwischen Regierungsform und Regierungsart (*forma regiminis*). Wenn aber Kant hier „Regierungsform“ sagt, ver-

---

11 „Der Souverän, der nur ein Kollektivwesen ist, kann nur durch sich selbst repräsentiert werden. Die Regierung kann wohl überantwortet werden, aber nicht der Wille.“

12 „Die Souveränität kann aus demselben Grunde, der ihre Übertragung unmöglich macht, auch nicht in Vertretung ausgeübt werden. Sie besteht ihrem Wesen nach im Gemeinwillen, und der Wille kann nicht vertreten werden; er ist er selbst oder ein anderer, ein Mittelding gibt es nicht.“

13 *Contrat social*, III, 15.

spricht er sich keineswegs. Denn eine Monarchie billigt er, wenn sie „republikanisch“ herrscht, ebenso wie er auch eine *parlamentarische* Demokratie akzeptiert, weil sie alles in allem der reinen Republik näher kommt. Darauf gründet sich die breite Rezeption Kants in den verschiedentlich verorteten ideologischen Strömungen, die sich auf die „repräsentative Demokratie“ oder auf die Republik berufen. Kants Erbe ist eine symbolische Beute im Konkurrenzkampf des Liberalismus und des Republikanismus innerhalb unserer demokratischen Rechtsstaaten.

Ein letzter Aspekt verdient bei Rousseau noch kommentiert zu werden: die zugleich ästhetischen und moralischen Konsequenzen seines Misstrauens gegen die Repräsentation. Opazität und soziale Verderbnis hängen für ihn zusammen: Sie vereinigen sich zu einer Herrschaft des Scheins, der Künstlichkeit, der Ungleichheit und Ungerechtigkeit, der Abhängigkeit von den sozialen Verhältnissen. Rousseau ist weit davon entfernt, Diderots Paradoxon des Schauspielers zu billigen. In dem Brief an d'Alembert bezeichnet er das Theater als eine Kunst der Fälschung: „Worin besteht die Begabung des Schauspielers? Darin, dass sie die Kunst ist, sich zu verstellen, sich in einen anderen Charakter zu kleiden, anders zu erscheinen als man ist“. <sup>14</sup> Der Kontext dieser Stellungnahme ist wert, vergegenwärtigt zu werden, denn er verleiht der Position Rousseaus ihren gleichsam „reaktionären“ Charakter: Überall in Europa trägt die Gründung von Nationaltheatern zur Bildung einer bürgerlichen politischen Öffentlichkeit bei. Was Rousseau am Theater moniert, ist die Repräsentation, die einen falschen symbolischen Bezug, eine falsche Identifizierung bewirkt. Dem Medium des einführenden Mitleids mit dem Helden, auf dem nach Lessings Interpretation von Aristoteles das tragische Konzept beruht, spricht er jede Authentizität ab. Er setzt ihm das öffentliche Fest entgegen, bei dem alle gleich sind und das unter freiem Himmel („en plein air“, „sous le ciel“) sozusagen das Ideal des versammelten Volks in Wirklichkeit umsetzt. Das Winzerfest in der *Nouvelle Héloïse* oder das Fest des Régiment de Saint-Gervais am Schluss des Briefs an d'Alembert sind Ereignisse, bei denen zwischen Handelnden und Zuschauern eine unmittelbare Transparenz herrscht. <sup>15</sup> Ernst Bloch hat für dieses Erlebnis in Bezug auf Seurats Gemälde der Ile de la Grande Jatte den Begriff eines „Sonntags in Breite“ geprägt. Damit will ich das Gegensatzpaar Breite-Tiefe als heuristischen Rahmen zur Erfassung des Problems einführen. <sup>16</sup>

---

14 Qu'est-ce que le talent du comédien? L'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce que l'on est.“ (*Lettre à d'Alembert*, Paris, Flammarion (GF), 2003, S. 163)

15 „Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.“ (ebd., S. 234)

16 Vgl. Rauler, *Natur und Ornament. Zur Erzeugung von Heimat*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1987, S. 15-17.

Gerade die Allegorie ist nach Blochs Definition eine Erfahrung der Breite. Benjamin hat aber als erster eingesehen, dass die Allegorie zugleich Ausdruck ist. In beiderlei Hinsicht ist sie deshalb geeignet, um die sog. Postmoderne zu erfassen, wie ich es in mehreren Texten der 1980er und 1990er Jahre gezeigt habe. Als Breite und Ausdruck zugleich entspricht sie der heutzutage herrschenden demokratischen Sinnlichkeit: der „medial-präsentischen Demokratie“<sup>17</sup>, von der die letzten Kapitel dieses Bandes handeln. Im Gegensatz zur absoluten Transparenz, die Rousseau sich von dem Erlebnis des versammelten Volks verspricht, ist aber die Allegorie qua Ausdruck alles andere als unmittelbar transparent. Erfahren wird sie zunächst als ein Ausdruck, der im Gegensatz zum Symbol kein durchsichtiges Verhältnis zu seiner zweiten Hälfte besitzt. Rousseaus ideale Demokratie stößt sich ebenfalls an dieser Problematik. Das Ideal absoluter Transparenz – des „reinen Brunnenkristalls“, von dem im Essai über den Ursprung der Sprachen die Rede ist – ist nämlich die Crux der Demokratie, die Rousseau deshalb nur in kleinen Staaten für möglich hält, weil – und das Argument ist als solches sprechend – nur ein Volk von *Göttern* sich demokratisch regieren könnte.<sup>18</sup> Transparenz und Transzendenz stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Diese Spannung muss als konstitutiv angesehen werden, obwohl Rousseau es nur mit Widerwillen zugibt. Wo sie verschwindet, lässt die Transparenz den Fluchtpunkt des symbolischen Bezugs zugunsten einer ausgebreiteten Präsenz verschwinden, die das konstitutive Moment der Souveränitätsbegründung in Frage stellt.

Was bei Rousseau ein Ideal war, hat sich gerade beim Übergang zur postmodernen Kultur als Verhängnis erwiesen. In einer Gesellschaft, in welcher mehr als in allen früheren – von der barocken eben abgesehen – das Fest zum Lebensstil erklärt wird, wird aus Rousseaus demokratischem Fest ein Kult des individuellen Vergnügens. Es herrscht das Primat der bürgerlichen Gesellschaft und des individualistischen Modells. Deshalb sind die ästhetischen Formen des Alltags nicht ohne Bedeutung für die Wahrnehmung und Sinnggebung des Politischen. Die Frage ist, welche Form der Demokratie in der Öffentlichkeit – insb. in den sozialen Netzen – am Werk ist und wie zwischen Vielheit und Einheit vermittelt wird. Der Anthropologe Marc Abélès formuliert diesbezüglich eine Diagnose, die durchaus meine Betonung der Expressivität bestätigt: Nach ihm tendieren die modernen Kommunikationsformen dazu, ein individualistisches Verhalten zu fördern.<sup>19</sup>

---

17 Hans Vorländer, „Demokratie und Ästhetik. Zur Rehabilitierung eines problematischen Zusammenhangs“, in: ders., *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung*, München, DVA, 2003, S. 25.

18 *Du contrat social*, III, 4.

19 Marc Abélès, *Le spectacle du pouvoir*, Paris, L’Herne 2007 (Carnets de l’Herne), S. 62. Mitterrand, bemerkt Abélès, habe das verstanden, oder zumindest habe er angemessen



Was dann eigentlich zerfällt, ist die konstitutive Funktion der Repräsentation, die das Bindeglied zwischen der Sphäre des Politischen und der bürgerlichen Gesellschaft bildete. Die Essenz der demokratischen Ordnung besteht darin, dass auf der symbolischen Ebene nicht die Gesellschaftsstruktur, sondern die *Möglichkeit* ihrer Konstituierung repräsentiert wird. Der Grund dafür ist, dass die symbolische Ebene und die gesellschaftliche Realität im Zuge der „Desinkorporation“ auseinanderfallen. Das Grundcharakteristikum der demokratischen Gesellschaft besteht Lefort zufolge in der Trennung des Realen vom Symbolischen. In dieser Hinsicht mag es als eine Inkohärenz erscheinen, dass Rousseau, der gerade die konstitutive Funktion des fiktiven Vertrags auf den Begriff gebracht hat, sie nicht als die eigentliche Leistung der Repräsentation erfasste. Kant tat diesen Schritt. Erst durch die Repräsentation kommt die Einheit des Volkes – des *Demos* – zustande. Und das bei aller Artifizialität des *Demos*: Der *Demos* als Konstrukt im Gegensatz zum *Ethnos* geht auf Clisthenes zurück, der die Wahlbezirke künstlich aus gelosten Vertretern von Stadt, Land und Küste zusammensetzte.

Aber die Erinnerung an die Künstlichkeit von Clisthenes' Wahlregelung darf auch nicht mit der konservativen Utopie einer Demokratie ohne Volk, ohne kollektive Willensbildung und ohne Konflikte verwechselt werden. Die moderne Repräsentation beruht auf einem Als-ob. Bei Hobbes sowie später bei Rousseau und bei Kant ist der fiktive Charakter des Vertrags die Bedingung der politischen Institution als Rechtsordnung im Gegensatz zum Naturzustand.<sup>20</sup> Der Akt der Repräsentation begründet in ähnlicher Weise die Identität des „politischen Körpers“. Das repräsentierte Volk, der *Demos*, ist nicht das wirkliche Volk. Auf verschiedene Weisen haben die Denker der politischen Moderne – von Siéyès' Begriff der Nation über Kants Auffassung der Republik bis hin zu Hegels Dialektik von Individuum und Staat – diese Identität in der Differenz behauptet. Dies lässt sich ebenfalls an der grundlegenden Problematik der Gleichheit exemplifizieren: Selbstverständlich sind die Bürger als Individuen, d.h.

---

darauf reagiert, indem er sich auf seinen Wahlplakaten als Vertreter der „vieille France“ präsentierte, mit Wiesen und Kirchturm im Hintergrund, und an jedem Wahlabend die Ergebnisse in einem bescheidenen Provinzhotel der Nièvre abwartete. In eben dem Maße, wie die individualistische Deterritorialisierung um sich griff, spielte er das Bild der territorialen Verankerung hoch. Es wäre aber selbstverständlich ein Fehlschluss, voreilig auf den Gegensatz von Gesellschaft und Gemeinschaft zurückzugreifen – selbst wenn Mitterrand tatsächlich ein Mensch aus der provinziellen „France profonde“ und sogar ein Kind der Bourgeoisie der Zwischenkriegszeit war, die ihre Zuneigung zum Vichy-Regime nicht völlig unterdrücken konnte.

- 20 „Rousseau may be said to have indicated the character of such a law of reason by his teaching concerning the general will, by a teaching which can be regarded as the outcome of the attempt to find a 'realistic' substitute for the traditional natural law.“ (Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953, S. 276)



als empirische Menschen, ungleich, aber als Bürger sind sie dennoch gleich. Trotz der gesellschaftlichen Differenzierung versteht sich die Gesellschaft auf repräsentativem Wege als eine symbolische Einheit. Die spezifische Bedeutung der Repräsentationsidee liegt sogar darin, dass die Gesellschaftsmitglieder – parallel zu den *Kämpfen* um die Gestaltung der Gesellschaft – die *Einheit* der Gesellschaft erfahren. Dem entspricht der demokratische, oder genauer republikanische institutionelle Rahmen (d.h. eine demokratische, republikanisch organisierte Rechtsstaatsordnung), in dem die soziale Dynamik der friedlichen Konfliktaustragung nicht nur möglich, sondern als Recht auf Dissens grundlegend ist. In diesem Sinn zählt die Nation, wie Sieyès sie „erfunden“ hat, zu den großen Fiktionen der Moderne.<sup>21</sup> Die Nation ist ein Synonym für etwas völlig Neues, was erst durch ihre Proklamation Gestalt annimmt, und das heißt eben eine „Verfassung“ bekommt. Sieyès' Aufbegehrungsakt gegen das *Ancien régime* ging in *diesem* Sinn von der Überzeugung aus, dass die Nation der allererste Ursprung ist. Vor oder über ihr gibt es nur das Naturrecht. Mit dem Natur- und Menschenrecht gibt er sich aber nicht zufrieden, denn dieses hätte sicherlich – bei allem Protest gegen „Ungerechtigkeiten“ – die alte christlich-ständische Ordnung in ihrer Legitimität nicht erschüttert. Die „Nation“ muss sich also zunächst eine Verfassung geben, auf deren Grundlage „die eigentlichen Gesetze, diejenigen, die die Bürger schützen und über das gemeinsame Interesse entscheiden“ erst entstehen können. Wie aber war eine solche Verfassung zustande zu bringen? Auf diese Frage antwortete Sieyès mit einer Provokation: „*Le Tiers seul, dira-t-on, ne peut pas former les États généraux. Eh! Tant mieux! Il composera une Assemblée nationale.*“<sup>22</sup> Den traditionellen Ständen bot er an, sich dieser *reductio* anzuschließen und der *Assemblée nationale* beizutreten, unter der Bedingung, dass sie ihre Privilegien ablegten – „en se purgeant de leurs injustes privilèges“. Auf diese Weise wurden sowohl ein egalitäres Entscheidungsverfahren als auch eine egalitäre Repräsentation, ohne welche es keine Demokratie im eigentlichen Sinn gibt, durchgesetzt. Die künstlich zustande gebrachte Identität des Staatsvolks, der Gesamtheit der Bürger, mit sich selbst stellt hier das festeste Bollwerk gegen den Populismus dar. Der Populismus ist nämlich die Kehrseite und das Komplement des Individualismus.

Diese politische Konstruktion ist heute zusammengebrochen. Wie fiktiv er nun auch ist – wie es bei Kant ausdrücklich, bei Rousseau genauer besehen, trotz der

---

21 Zum Folgenden s. Raulot, „Zur Utopie des ‘entstaatlichten Konstitutionalismus‘“, in: ders., *Republikanische Legitimität und politische Philosophie heute*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2012, S. 151-153.

22 E. Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, Paris, Flammarion 1988, S. 155 („Der dritte Stand, wird man sagen, kann nicht allein die Generalstände bilden. Dann umso besser: Er wird eine Nationalversammlung bilden.“).

Kapitel V und VI im ersten Buch des *Contrat social*<sup>23</sup>, auch der Fall ist –, hat dieser absolute Gründungsakt freilich den Nachteil, die republikanische Idee mit einem Homogenitätsanspruch zu belasten, der sich heutzutage immer mehr an der Pluralität der Meinungen stößt. Hegel hat versucht diese Schwierigkeit dialektisch zu überwinden, indem er die Repräsentation als einen Anerkennungsprozess denkt, durch welchen die als „isolierte Atome“ handelnden Individuen zu politischen Subjekten – in anderen Worten: zu Bürgern werden.<sup>24</sup> Die Souveränität, schreibt Hegel im § 279 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* kommt erst als „ihrer selbst bewußte Subjektivität“ zustande. Indem er die Repräsentation dialektisch mit dem Bildungsprozess des Selbstbewusstseins verbindet, setzt er sich über den Gegensatz der guten und der schlechten Repräsentation hinweg. Diese ist das Mittel, durch welches die unmittelbare Individualität zu dem werden kann, was Lukács ein Subjekt-Objekt nennen wird, und das heißt: zu einem historisch und politisch handelnden Subjekt. Hegel scheint allerdings selber an dieser dialektischen Überwindung, oder zumindest an ihrer totalen Durchführbarkeit gezweifelt zu haben. Dies kommt dadurch zum Ausdruck, dass er auf der einen Seite die Einführung einer repräsentativen Verfassung und die „Einwirkung des Volkes bei der Gesetzgebung“ vorbehaltlos befürwortet, andererseits aber nicht müde wird, vor der Gefahr der subjektiven Interessen zu warnen und deshalb die Bindung der Repräsentation an den einzigen Wahlakt des Einzelnen kritisiert. Stärkere Bindungen müssen seiner Ansicht nach den Erfolg des dialektischen Anerkennungs- und Selbstwertungsprozesses der Bürger garantieren. Das auf die Subjektivität der Einzelwillen gestellte allgemeine Wahlrecht kann die Partikularität nicht überwinden. Dies ist der Grund, weshalb er in den §§ 250-256, die der Theorie des Staates unmittelbar vorangehen, auf scheinbar reaktionäre oder zumindest konservative Weise die Stände und Korporationen als notwendige Vermittlungsinstanzen einführt. Diese gliedern die tendenziell atomistische bürgerliche Gesellschaft in Interessengruppen, in denen die Individuen auf Solidarität angewiesen und zu Solidarität erzogen werden, so dass die egoistischen Interessen „versittlicht“ werden.<sup>25</sup> Im Gegensatz zur bürgerlichen Aufklärung unterscheidet Hegel deshalb

---

23 Resp. „Qu'il faut toujours remonter à une première convention“ und „Du pacte social“.

24 Hierzu Myriam Revault d'Allonnes, *Le miroir et la scène*, Paris, Seuil, 2016, S. 148-154.

25 Da ich in meinen Vorlesungen mich immer bemüht habe, Hegel republikanisch zu interpretieren und der gängigen Karikatur seines politischen Denkens zu widersprechen, empfinde ich an diesem Punkt das Bedürfnis zu präzisieren, dass hier freilich ein Ansatzpunkt gegeben war für ideologische Missbräuche. Auch das republikanische Denken kann nämlich zu nicht republikanischen Zwecken missbraucht werden, wie z.B. die Verwendung dieser Sittlichkeitsklausel durch die Apologeten des Vichy-Regimes es belegt. So argumentiert etwa der Philosoph Franck Alengry: „Le suffrage accordé aux masses n'est universel que dans la limite des corporations et familles professionnelles.“ (*Principes généraux de la philosophie sociale et politique du maréchal Pétain*, Paris, Lavauzelle, 1943, S. 68) Hierzu Didier Mineur,

zwischen politischer Repräsentation und bürgerlicher Öffentlichkeit: Letztere ist in seinen Augen der Ort für die Äußerung der privaten Interessen und insofern hat die politische Repräsentation mit ihr nichts zu tun. Obwohl ich mich im Rahmen dieses Textes auf diesen Gegensatz nicht weiter einlassen kann, scheint es mir wichtig zu betonen, dass er den Hintergrund der heutigen Debatten über die demokratische Repräsentation darstellt.

## Übergang zur präsentativen Herrschaft

Heute zerfällt nämlich die von Rousseau vorausgesetzte (aber schließlich undurchführbare), von Hegel umgekehrt als *Ergebnis* der Repräsentation behauptete Identität: Die Bürger erkennen sich nicht mehr in ihren Repräsentanten wieder, und das heißt auch dass sie sich nicht mehr selbst als Bürger, als mit sich selbst identische, handelnde Subjekte erkennen. Aus Bürgern sind wieder Individuen geworden. Die Abhängigkeit von einer Transzendenz – sei es die religiöse Transzendenz oder das Als-ob des Vertrags – scheint gelöst.

Schematisch zusammengefasst lässt sich die neuzeitliche Form der Repräsentation in den Kategorien von Hanna Pitkin als „*standing for*“ bezeichnen: Es handelt sich um eine symbolische Darstellung oder Vergegenwärtigung, während die moderne Form, die sich vom 18. Jahrhundert an durchsetzt, von Siéyès politisch umgesetzt wird und in der revolutionären Verfassung von 1791 ihren Niederschlag findet, eine Repräsentation von Willen ist und insofern ein „*acting for*“ bedeutet.<sup>26</sup>

Claude Lefort geht davon aus, dass dieser Prozess abgeschlossen ist und dass der politisch progressive Standpunkt sich nicht auf eine Kritik der politischen Struktur

---

„Qu'est-ce que la 'crise' de la représentation“, in: Paula Diehl, Alexandre Escudier, [Hg.], *La 'représentation' du politique*, Paris: Centre de Recherches Politiques de Sciences Po, 2014, Les Cahiers du CEVIPOF, n° 57, S. 27-51.

26 Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967. Dass es freilich eine Vereinfachung ist, kommt darin zum Ausdruck, dass Pitkin die Wichtigkeit der symbolischen Dimension für die moderne Politik (man denke etwa an die Symbolik der Nation) unterschätzt und dazu neigt, in ihr nur die Gefahr des Totalitarismus zu sehen. Ganz richtig schreibt Bernhard Göhler: „The idea that the symbolic relationship is a fundamental prerequisite of the modern state, and indeed of a democratic state, was first pointed out by Rudolf Smend, the late German professor of constitutional law. The constitution, he argues, does not only regulate politics by national rules, it also provides citizens with political integration.“ (B. Göhler, „Political Representation – reconsidered“, in: Paul Diehl, Alexandre Escudier (Hg.), *La „représentation“ du politique. Histoire, concepts symboles*, Paris, Les Cahiers du CEVIPOF, février 2014, 57, S. 15-26, hier S. 21. Göhler bezieht sich auf Smend, *Verfassungsrecht*, München, Duncker und Humblot, 1928, wieder veröffentlicht in ders., *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin, Duncker und Humblot, 1968, S. 119-276)

richten sollte. Im Gegenteil muss die Linke die in der politischen Moderne angelegten emanzipativen Potenziale sich zu Eigen machen. Das hat in der Linken Schule gemacht. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass, wie Yildiz schreibt, „die historische Dimension demokratischen politischen Handelns [...] folglich auf die gesellschaftliche Entwicklung bezogen [ist]. Es ist insofern nicht überraschend, wenn Lefort den politischen Handlungszusammenhang außerhalb des institutionellen ansiedelt: Er interessiert sich für zivilgesellschaftlich-politische Handlungspotenziale“<sup>27</sup> (um welche es uns in diesem Buch auch geht), die gegen die auf Bewahrung des gesellschaftlich Bestehenden beharrende staatlich-technokratische Sphäre gerichtet sind. Grundsätzlich ist die Demokratie eine Ordnung, in der Konflikte für die Konstitution der Gesellschaft bestimmend sind. Lefort radikalisiert allerdings diese Auffassung und seine eigene Theorie der mit der Absetzung des Königs entstandenen „Leerstelle“, indem er die These vertritt, dass die Macht von diesem Punkt an „niemandem mehr“ gehört, obwohl sie (und genau das meine ich mit dem „Als-ob“ als Legitimitätsgrund der Herrschaft) weiterhin die Bedingung der sozialen Kohäsion bildet.<sup>28</sup> Anstatt sich weiter über die Mittel Gedanken zu machen, die dieses Vakuum kompensieren, sollte man sich der Herausforderung der Demokratie als einer „Gesellschaft ohne Körper“ stellen.<sup>29</sup>

Dieser Ansatz hat mit der globalen Verbreitung „postmoderner“ Öffentlichkeitsformen, auf welche die letzten zwei Kapitel des vorliegenden Buchs eingehen, eine akute Bedeutung angenommen<sup>30</sup>. Man muss nicht Jean Baudrillards radikale These der Ersetzung der Realität durch die omnipräsente Simulation bejahen, um den hyperrealen Bereich in der massenmedialen Unterhaltung zu erkennen. Es geht in erster Linie darum, nachzufragen, wie heute ein allgemeiner Wille zustande kommen und sich ausdrücken kann. Denn über die grundsätzliche Konfliktualität der liberalen Ordnung hinaus steigert sich in der gegenwärtigen Öffentlichkeit der Anteil des Zufälligen und Kontingenten als die äußerste Konsequenz des siegreichen Individualismus, den Anthony Giddens und andere als Überwindung des Freund-Feind-Verhältnisses feiern.<sup>31</sup> Darüber hinwegzusehen, dass die Gesellschaft mehr

---

27 Ersin Yildiz, „Lefort und Kantorowicz: Repräsentation und die politische Form der modernen Gesellschaft“, in: Andreas Wagner (Hg.), *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*, Baden-Baden: Nomos, 2013, S. 69-90 (S. 80).

28 Claude Lefort, „La dissolution des repères et l'enjeu démocratique“, in: Pierre Bühler u.a. (Hg.), *L'Humain à l'image de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1989, S. 89 ff.

29 Claude Lefort, „La question de la démocratie“, S. 29.

30 Vgl. Rauler, „Ausdruck und die Pathologien des Sozialen“, *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 9/2015, S. 95-106, in diesem Band als Kapitel 14 wiederaufgenommen.

31 Chantal Mouffe betont ihrerseits, dass es darum geht, politische (demokratische) Institutionen zu sichern, die gerade imstande sind, die Antagonismen „agonistisch“ zu verkraften,

denn je zersplittert ist und dass sie sich des gemeinschaftlichen Bands nur noch durch Events wie die Bestattungsfeier von Johnny Halliday am 9. Dezember 2017 zugleich massiv und sehr vorübergehend wieder versichert, ist ein politischer Fehler für alle und ein strategischer Fehler für die Linke. (Die Ausbreitung des Aufruhrs der „gelben Westen“ hat es ein Jahr später manifest gemacht.) Die Gesellschaft ist zersplittert: Das ist die Realität. Der Konsens kann nichts anderes sein als eine propagandistisch benutzte Wunschvorstellung – alles andere als Habermas' kommunikative Verständigung über die Verbindlichkeit der besseren Gründe. Diese kehrt sich sogar unwillentlich in ihr Gegenteil um: Weiterhin als rationales Handeln verstanden wird Politik schließlich zum Feld der Behauptung des individuellen Profits.

Die liberale Doxa hält nichtsdestotrotz an ihrem optimistischen Liberalismusi-deal fest. So beschließt Hans Vorländer seinen einleitenden Beitrag zum Band *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung* mit folgendem frommen Bekenntnis:

Die Agonalität der Inszenierung, der Wettbewerb von Personen und Positionen ermöglicht auch die Ausbildung konkurrierender Teil- und kritischer Gegenöffentlichkeiten, die dem öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozesses der Bürger genau jene Transparenz und argumentative Gesichtspunkte bieten, die für Mitwirkung und Mitsprache unverzichtbar sind.<sup>32</sup>

Auch die Expressivität und die Propaganda finden in dieser idealen Auffassung ihre Rechtfertigung: „Übertreibung, Vereinfachung, Verkörperung werden als bewusste ästhetische Stilmittel eingesetzt, um komplexe Sachverhalte einsichtig zu machen und das moralische Urteilsvermögen [*sic*] zu befördern“.<sup>33</sup>

Der immer stärkere Anteil der Iche drückt sich freilich auch durch die Forderung partizipativer Demokratie aus. Diese erscheint als eine Auswirkung des demokratischen Ideals totaler Transparenz. Jeder will mitwirken, und zwar so wie er es meint, ohne Filter. Schon 2007 schrieb der Anthropologe Marc Abélès, dass „die traditionellen Paradigmata der politischen Repräsentation (einerseits die leitenden Protagonisten, andererseits die zuschauenden Wähler) immer mehr erschüttert werden durch die Interaktivität der kleinen Iche“.<sup>34</sup> Es handle sich um einen Sieg der individualistischen Demokratie, der mit dem Schwinden der bisherigen strukturierenden politischen

---

anstatt sie zu Antagonismen aufzubauschen, wie es in letzter Zeit hinsichtlich der Laizität in Frankreich der Fall ist (Chantal Mouffe/Iñigo Errejón, *Construire un peuple*, Paris, Cerf, 2017, S. 92).

32 Hans Vorländer, „Demokratie und Ästhetik. Zur Rehabilitierung eines problematischen Zusammenhangs“, S. 26.

33 Ebd.

34 Marc Abélès, *Le spectacle du pouvoir*, S. 29.

Gegensätze verbunden sei und zur Folge habe, dass eigentliche politische Programme weniger wichtig seien als die Öffentlichkeit, die sich in den Netzen kristallisiert.<sup>35</sup>

Um den Zusammenhang zwischen der zivilen und der eigentlich politischen Dimension der Fragestellung zu verdeutlichen, kann man auf ein Beispiel aus der jüngsten Aktualität zurückgreifen: Am Vorabend des Weihnachtstags erstürmten in Paris große Massen von Reisenden die Intercity-Züge, die in Frankreich wie in Deutschland nicht reservierungspflichtig sind. Diejenigen, die Platzkarten hatten, wurden von den zuerst eingestiegenen Fahrgästen zurückgedrängt und konnten nicht mitfahren. Der massenhafte Individualismus siegte über die politisch organisierte Demokratie. Ähnlich verhält es sich mit dem repräsentativen System. Es geht hier nicht nur um kontingente Vorfälle, sondern um das Nichteinhalten von Spielregeln und Konventionen, die als zugleich soziale und politische Normen aufzufassen sind. Platzkarten – wenn ich zur Verdeutlichung übertreiben darf – gleichen in diesem Fall Stimmzetteln: Es geht nicht nur um die *Art* der „Demokratie“, die man sich wünscht, sondern um das eigentliche Bekenntnis zu ihr als *normativ* geltender politischen Ordnung.

Die demokratische Dynamik gibt heute den Individuen die Möglichkeit, alternative Formen der politischen Gewalt zu experimentieren, die das Wahlverfahren umgehen und subvertieren. Dies ist die Kehrseite eines politischen Stils, der in der Mediengesellschaft zur Regel geworden ist: Regelverstoß, das (seitens der Politiker mehr oder weniger beherrschte, aber bewusst manipulierte) Nichteinhalten der Konventionen ist zum bevorzugten Mittel politischer Repräsentation geworden. Ja, der „telegene Schwung“ ersetzt die demokratische Legitimität. „Immer mehr“, schreibt Ulrich Sarcinelli, „tritt das stimmungsdemokratische Element quasi-plebizarer Legitimationsbeschaffung über die Medien in den Vordergrund. [...] Stilbildung durch Expressivität und Visibilität: Politischer Stil wird in hohem Maße expressiv“<sup>36</sup>. Aber die Mediengewinne auf der einen Seite kommen nicht unbedingt den Institutionen zugute: „An die Stelle einer abstrakteren, institutionell vermittelten Form von Vertrauen, eines ‘Legitimitätsglaubens’, der aus der Integrität institutioneller Verfahren erwächst, tritt die Illusion des medialen ‘plébiscite de tous les jours’“<sup>37</sup>. So entsteht der Populismus. Die politische Ordnung steht vor der Alternative einer größeren demokratischen Repräsentation und der „Ochlokratie“ – dem Populismus, dessen Problematik wir an diesem Punkt in unsere Reflexionen einflechten müssen.

---

35 Ebd., S. 28 f.

36 Ulrich Sarcinelli, „Von der repräsentativen zur präsentativen Demokratie. Politische Stilbildung im Medienzeitalter“, in: Hans Vorländer (Hg.), *Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung*, München, DVA 2003, S. 188, 194.

37 Ebd., S. 199.

## Zum Gedankengang

Im Mittelpunkt der Reflexion steht die Historizität der Repräsentation. Der *plébiscite de tous les jours* ist deren Inbegriff. Schon die ersten Texte zur Repräsentation des Ancien Régime stehen im Zeichen der Historizität. Um den Zugang zum Kern der Problematik nicht hinauszuzögern, wurde die Reihenfolge der Texte, aus welchen die Kapitel dieses Buchs entstanden sind, so gestaltet, dass *in medias res* angesetzt wird und dass der Umbruch des 18. Jahrhunderts, der Wandel von der Rhetorik zur Ästhetik und der Statuswandel des Ornaments in einem ersten Anlauf sofort aufgerollt werden. Darüber dürfen freilich die komplexen epistemologischen Wege nicht vergessen werden, die diesen Umbruch ermöglicht haben. Um ihnen gerecht zu werden, wurden inmitten des Denkmoments, das sich mit dem Umgang Goethes und der Romantiker mit dem Ornament befasst, zwei flashbackartige aber inhaltlich gewichtige Kapitel über Baumgarten und über Herder eingebettet, die einerseits die Entwicklung von der Rhetorik zur Ästhetik, und das heißt vom Ornament zum Primat der *inventio* und zum neuen Status ästhetischen Denkens, genauer argumentieren und andererseits den Bruch darstellen, den Herder über Lessing hinaus in dem ästhetischen Umgang mit Repräsentationsfragen einführte.

Ohne Herder wäre Goethe nicht möglich gewesen, wie an seinem Beitrag zur Gretchenfrage der Laokoon-Darstellung (wenn man es so formulieren darf) gezeigt werden kann. Bei Goethe jedoch konzentriert sich die ästhetische Fragestellung wieder auf Repräsentation: Im Mittelpunkt steht die Konkurrenz von zwei ästhetischen Modellen in Goethes Suche nach der Urform repräsentativer Authentizität. Sehr viel brutaler gehen seine romantischen Zeitgenossen mit der Repräsentation um. Die zunehmende Spannung zwischen Tradition und Historizität in der romantischen Rhetorik der Repräsentation hat zur Folge, dass kaum noch unterschieden werden kann zwischen Utopie und Satire. Dafür hat Carl Schmitt den Begriff Okkasionalismus geprägt. Nach dem Lyceums-Fragment 108 von Friedrich Schlegel ist das Grundmotiv der Ironie das ständige Durchbrechen und Transzendieren auch der eigenen dichterischen oder philosophischen Schöpfung, sie erhebt sich „über alles Bedingte unendlich“, „sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung“.<sup>38</sup> Bei Novalis gibt es andere Mittel der Distanzierung von der todernsten Nüchternheit des Realen und der Realpolitik, die grundsätzlich dieselbe Funktion wie die Schlegelsche Ironie erfüllen. Diese Mittel gehen bis zur völlig ernst gemeinten Gleichsetzung des Mystizismus mit der Illusion und der Illusionierung, d.h. mit der geforderten „Romantisierung“ und „Poetisie-

---

38 *Lyceums-Fragmente*, in: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler u.a., Paderborn u.a., Schöningh 1958 ff. [im Folgenden abgekürzt: KFSA], II, S. 159.



rung“. Mit dieser Art von Sprüchen hat sich die Frühromantik – nicht erst bei Carl Schmitt, sondern schon bei Hegel, der in einem bekannten Diktum die Ironie als „unendliche absolute Negativität“ der entgrenzten Subjektivität bezeichnete – den Vorwurf des subjektiven Okkasionalismus zugezogen.

Bei alledem hat man es mit Symptomen eines tiefen Umbruchs zu tun, der sich durch eine Krise der Normativität manifestiert und sich bis in den überlieferten Kodex der Gattungen einschleicht.<sup>39</sup> Bei den Romantikern steigert sich der Widerspruch derart, dass die avancierteste Modernität auf ästhetisch-literarischem Gebiet – das Engagement für den Roman, mehr noch: für sehr avantgardistische Formen des Romans – mit konservativen Tendenzen auf politischem Gebiet kontrastiert. Bei einem Friedrich Schlegel kann der Widerspruch die Form eines Spagats oder eines Umschwenkens von dem revolutionären Geist zur gegenrevolutionären Reaktion annehmen. Auf der einen Seite wechselte Schlegel 1808 zusammen mit seiner Frau Dorothea zum Katholizismus über. Der norddeutsche Protestant, der in früheren Jahren über die katholische Kirche seinen Spott vergossen hatte, nahm u.a. in dem Zeitungsartikel „Über einige der neuesten Angriffe auf die katholische Kirche“ (1817) diese in Schutz. 1808 war er Redakteur der im selben Jahr gegründeten „Österreichischen Zeitung“ geworden, die als Organ des Kampfes gegen Napoleon von Metternich konzipiert worden war aber nur vom 24. Juni bis zum 12. Dezember erschien.<sup>40</sup>

Auf der anderen Seite geht aus den Beispielen von Romanen hervor – von Sternes *Tristram Shandy* bis hin zu Jean Pauls Romanen –, die Antonio in dem „Brief über den Roman“ heranzieht, um die moderne „romantische“ Dichtkunst in ihrer Gesamttendenz zu dokumentieren, was es mit dem revolutionären Geist der Romantik eigentlich auf sich hat. Der Roman ist weniger „die“ neue Gattung, die alle vorherigen ablösen und dogmatisch ersetzen soll – auch nicht „das moderne Epos“, wie Lukács ihn bezeichnet –, als vielmehr ein Raum, in dem sich die revolutionäre Bewegung vollzieht und der auf die Überwindung aller überlieferten Gattungen zielt. Diese revolutionäre Gesamttendenz manifestiert sich durch „permanente Parekbase“, d.h. durch unaufhörliche Abschweifungen, Unterbrechungen und neue Ansätze – ästhetisch und philosophisch findet sie nach Schlegel ihren Ausdruck in der Arabeske. Die Arabeske – die Grundkategorie ungebundener Schönheit bei Kant – bildet geradezu den Schlüsselbegriff der „Rede über die Mythologie“, wo Schlegel sie „die älteste und

---

39 Raulet, „La tradition et la modernité“, in: *Encyclopédie philosophique universelle*, IV: Le discours philosophique, Paris, Presses universitaires de France 1998, S. 1445-1474.

40 Ab März 1810 wirkte er dann zusammen mit Adam Müller und Friedrich Gentz für den „Österreichischen Beobachter“, und zwischen 1815 und 1818 war er als Berichterstatter des Frankfurter Bundestags tätig, bis er am 14. April 1818 abgerufen wurde, nachdem Metternich sich u.a. bei Gentz recht abfällig über ihn geäußert hatte.

ursprünglichste Form der menschlichen Fantasie<sup>41</sup> nennt. Für ihn ist sie aber auch diejenige, die für uns moderne Menschen „die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft“ aufhebt und „uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur“ versetzt“ (ebd.). Sie ist eine Form der Ironie, in die das freie Spiel der Schönheit sich flüchtet. Insofern ist die Bezeichnung der Französische Revolution als „tragische Arabeske des Zeitalters“ ganz bestimmt nicht auf die leichte Schulter zu nehmen.

Sieht man von den naturphilosophischen und metaphysischen Implikationen, die zugleich angedeutet sind, ab, so bedeutet die Arabeske einen neuen Blick auf das politische Chaos und eine neue Herangehensweise an dieses scheinbare Chaos. Die chaotische politische Realität lässt sich allenfalls als das Rätsel einer unausgeführten Arabeske deuten. Die Frage ist, wie sie dann ausgeführt wird: ob durch eine spiralförmige *Verjüngung* und Wiederanknüpfung an das Vergangene (die angestrebte Synthese des Romantischen und des Klassischen) oder durch eine bloße Restauration. Das ist die politische Frage der Arabeske.

Nicht nur betont Schlegel die Ironie, die dem *Wilhelm Meister* – einem unumgänglichen Meilenstein der Reflexion über politische und soziale Repräsentation<sup>42</sup> – innewohnt, sondern er sieht sie bis zum Komischen gesteigert.<sup>43</sup> Als solcher sprengt nach ihm der Goethesche Roman die etablierten Gattungsunterschiede; ja, er gerät in die Nähe der Komödie, deren sich die Romantiker mit Vorliebe bedienen, um deren Entwicklung zum Äußersten zu treiben und sie zum Betätigungsfeld der Ironie zu machen. Nicht von ungefähr widmen sich die Romantiker neben dem Roman dem Lustspiel, das seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zum Brennpunkt des sozialen und literarischen Umbruchs geworden ist. Die Komödie ist ernst geworden – eine Entwicklung, die mit Lessing begonnen hat (vgl. die Arbeiten von Guthke, Arntzen u.a.<sup>44</sup>) und gerade bei den Romantikern ihren Höhepunkt erreicht. Für Schelling (Vorlesung zur Philosophie der Kunst von 1802–03) liegt „die Mischung des Entgegengesetzten, also vorzüglich des Tragischen und des Komischen selbst, als Prinzip dem modernen Drama zugrunde“. Seinerseits bezeichnet Friedrich Schlegel das romantische Lustspiel als eine „transzendente Buffonerie“. „Transzendental“ bedeutet für die Jenaer Romantik – insbesondere für Tieck in seinen Lustspielen –, dass es um die Identität des erfahrenden Ichs und um die Realität der erfahrenen Welt geht – Stichwort „Schein“. Mit der Aufhebung des Gegensatzes von Sein und Schein rütteln die Frühromantiker sowohl am Identitätsprinzip als auch an dem Verhältnis

---

41 „Gespräch über die Poesie“, KFSa II, 319.

42 Wie ich im 9. Kapitel zeige.

43 „Über Goethes Meister“, KFSa II, 136f.

44 Helmut Arntzen, *Die ernste Komödie*, München, Nymphenburger Verlagshandlung 1968; Karl S. Guthke, *Die moderne Tragikomödie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1965.

von Identität und Repräsentation, und somit an den Grundlagen der Philosophie selbst. Brentanos *Godwi* stellt eine Variante dar, die man als metaphysisch charakterisieren kann: Dem Stück liegt der Gedanke zugrunde, dass der „Tragikomödie“ der menschlichen Existenz ein Gott präsiert, zu dessen Amusement das Schauspiel veranstaltet wird – ein „Caprice Gottes“. An beides, an die transzendente und an die metaphysische Buffonerie knüpft Georg Büchner nicht nur in seiner einzigen Komödie, „Leonce und Lena“, sondern auch in seinem Drama „Dantons Tod“ an, deren wir uns bedienen, um die Reflexion über den Zerfall der Repräsentation im 19. Jahrhundert zu eröffnen.

Das Verkommen der Repräsentation, das sich im Laufe des 19. Jahrhunderts steigert, haben die Romantiker in der Umbruchszeit, die sie zu erleben überzeugt waren, auf den Punkt gebracht. Es nimmt freilich paradoxerweise die Form einer Steigerung der Repräsentation und des Ornaments an. Den Widerspruch zwischen Tradition und Historizität, der die Romantik kennzeichnet, überwindet der Historismus, indem er sie gleichsetzt – allerdings um den Preis eines Relativismus des Geschmacks: Es ist die Zeit der Bahnfahrtsrenaissance und der Postämtergotik. Über sie gibt es eine besonders üppige kunsthistorische Literatur; deshalb wird sie in diesem Buch nur indirekt diskutiert.<sup>45</sup> Einmal in Form einer Art von Posse über den Historismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende: „Proleten im Himmel“.<sup>46</sup> Zum anderen bildet sie den Hintergrund der Bilanz, die Walter Benjamin in seinem unvollendeten Passagenwerk entwirft. Was bei den Romantikern die Ambivalenz von ästhetisch-politischer Utopie und Satire war, erscheint bei Benjamin als das dialektische Bild einer Epoche, die innerlich zerrissen ist durch die Last historischer Vorbildlichkeit einerseits und die kühnsten Experimente andererseits. Nicht von ungefähr empfand Benjamin von Anfang an eine Anziehung durch die Romantik, der er seine Dissertation widmete. Er schöpfte aus der Beschäftigung mit ihr die Kategorien (insb. das Gegensatzpaar Allegorie/Symbol), deren wir uns auch bedienen, um das Verkommen der Repräsentation zu erfassen.

Diese Dialektik ist eine Dialektik im Stillstand: Sie bewirkt zweifelsohne eine Schwellenerfahrung, aber sie bedeutet keineswegs, dass der Schritt über die Schwelle vollzogen wird, noch vollzogen werden kann. Dies führt dazu, dass die Experimente phantasmagorischen oder gar mythologischen Charakter annehmen: Die kühnsten Glaspaläste oder Eisenkonstruktionen ahmen die repräsentative Monumentalität vergangener Zeiten nach. Dieser grundsätzlich historistische Kurzschluss geht aber

---

45 Den Kampf der modernen Architektur gegen den Historismus habe ich in *Natur und Ornament* behandelt. Dieser Konfliktzusammenhang wird hier unten am Beispiel der postmodernen Architektur vergegenwärtigt.

46 Dieser Text wurde während eines Forschungssemesters in Wien im Winter 2018–2019 abgefasst.

womöglich noch weiter, weil damit eine technische Phantasie verbunden wird, die gleichsam die Überzeugung vermittelt, dass die Technik alle Rätsel der Schöpfung praktisch auflösen wird. So tritt sie kennzeichnenderweise in der Romanwelt eines Jules Verne auf, dessen „Archiv“ mit demjenigen Benjamins völlig übereinstimmt.<sup>47</sup> Hier endet gleichsam Goethes Suche: Die Urform ist schließlich selbst eine produzierte. Benjamin schwankt deshalb zwischen einer tiefen Skepsis gegenüber den Phantasmagorien, die in seinen Augen vor allem der Traumwelt der Eliten entsprechen, und dem „barbarischen“ Bekenntnis zur Flucht nach vorne der technischen Produktivkräfte, die diese phantasmagorische Welt zu zerstören berufen sind, die sie aber zugleich erzeugen. Damit wird die Bewegung eröffnet, die zu den „postmodernen“ Debatten, das heißt zum Wandel der Repräsentation führt, mit dem sich die letzten Kapitel dieses Bandes auseinandersetzen.

---

47 Vgl. Jean-Michel Gouvard, *Le Nautilus en bouteille*, Rennes, Pontcercq 2019.