

Paula Diehl

Wenn das Magma flüssig wird. Zur Bedeutung des Imaginären für politische Repräsentation

2022

<https://doi.org/10.25969/mediarep/21814>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Diehl, Paula: Wenn das Magma flüssig wird. Zur Bedeutung des Imaginären für politische Repräsentation. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Radikale Imagination, Jg. 16 (2022), Nr. 2, S. 59–74. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/21814>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 4.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Wenn das Magma flüssig wird. Zur Bedeutung des Imaginären für politische Repräsentation

Paula Diehl

Einleitung

»In der Nähe beurteilt man das Ereignis nicht richtiger als aus der Ferne. In Frankreich hat man am Vorabend des Tages, an dem die Revolution ausbrechen sollte, noch keine bestimmte Vorstellung von dem, was sie bewerkstelligen wird. [...] Indessen geht die Revolution ihren Gang. Als man das Haupt des Ungeheuers erscheinen sieht und seine seltsame und schreckliche Physiognomie sich enthüllt; als es nach Zerstörung der politischen auch die bürgerlichen Institutionen [les institutions civiles], abschafft, nach den Gesetzen auch die Sitten, die Gebräuche und selbst die Sprache umgestaltet; als es nach der Zertrümmerung der Staatsmaschinerie [après avoir ruiné la fabrique du gouvernement] auch die Grundlagen der Gesellschaft erschüttert und endlich Gott selbst angreifen zu wollen scheint; als eben diese Revolution sich bald darauf mit bis dahin unbekanntem Verfahren nach dem Auslande wendet [lorsque bientôt cette même révolution déborde au-dehors avec des procédés inconnus jusqu'à elle], mit einer neuen Taktik mit mörderischen Maximen, mit bewaffneten Ansichten, wie Pitt sagte, mit einer unerhörten Macht, welche die Tore der Königreiche durchbricht, die Kronen zerschlägt, die Völker niederwirft und sie, seltsam genug! zugleich für ihre Sache gewinnt; als all das geschieht, verändert sich auch nach und nach die Anschauungsweise [point de vue] völlig« (Tocqueville 1959 [1856]: 16).

Ich war auf der Suche nach den Wandlungsspuren des Politischen, als ich in einem Buch von Annie Duprat auf dieses Zitat von Tocqueville gestoßen bin. Auch Duprat will verstehen, wie das politische Imaginäre so tiefgehende Transformationen durchläuft, dass die Gesellschaft danach nicht mehr dieselbe ist, und verfolgt dafür die Veränderungen in Bildern und Worten. Tocqueville ist für ein solches Unternehmen ein prädestinierter Autor. Er hat wie kaum ein anderer die Umwälzungen zu fassen verstanden, die das Ancien Régime zum Stürzen brachten und die Möglichkeit einer demokratischen Ordnung vorstellbar machten. Seine eigene Biografie markiert diesen Übergang. Als Adliger und Urenkel von Malesherbes, der nach seiner Verteidigung von Ludwig XVI. ebenfalls guillotiniert wurde, hatte Tocqueville das Trauma der Revolution in seiner eigenen Familie

erlebt (vgl. Krulic 2016: 49). Mütterlicherseits überlebten nur wenige die »Terror-Phase« der Revolution. Zugleich betrachtete Tocqueville die Demokratie als unausweichlich und erkannte darin das Potenzial für die Freiheit. Man kann Tocqueville als einen Autor bezeichnen, der zwischen zwei Welten stand, ein »passeur entre deux mondes«, wie ihn Brigitte Krulic und früher Sheldon Wolin treffend bezeichnet haben (Krulic 2016; Wolin 2001). »[D]ass er in einer Zeit des Übergangs lebte und einer Generation angehörte, deren primäre Aufgabe es war, die Französische Revolution zu einem friedlichen Ende zu bringen«, erscheint Aurelian Caiutu essentiell (Caiutu 2016: 37).

Obwohl Tocqueville noch der Meinung war, dass sich alles verändert hätte, aber die Natur der Menschen, die vom Ancien Régime geprägt (*formés*) waren, die gleiche geblieben sei, hat er das Unentschiedenheitsmoment eingefangen, in dem man noch keine präzise Idee von dem hat, was die Revolution tun oder anrichten wird (*»on n'a encore aucune idée précise sur ce qu'elle va faire«*). Es ist ein gefrorener Zustand, den der Autor in seiner Beschreibung wie eine Filmszene zu konservieren versucht. Dabei weiß man noch nicht, in welche Richtung sie sich entwickeln wird. Stück für Stück wird der Kopf des Ungeheuers (*la tête du monstre*) sichtbar, aber die Wandlungen des Politischen lassen sich nicht sofort erkennen, auch wenn sie das Fundament der Gesellschaft (*fondements de la société*) aufrütteln. Die konservative Sicht von Tocqueville täuscht aber nicht über seine Analyse hinweg, denn er erkennt trotz seines Entsetzens, dass eine neue unerhörte Macht entstanden ist, die vorher nie da gewesen war, und mehr noch, dass dadurch das, was die Wissenssoziologie die Konstruktion der Wirklichkeit nennt, eine grundlegend andere geworden ist. Damit verändern sich nicht nur die politischen und gesellschaftlichen Institutionen, sondern, phänomenologisch gesprochen, auch deren Betrachtungsweise. Das Politische war in eine Transformationsbahn eingetreten, die nicht nur die feudalen Institutionen, sondern auch die Sitten (*mœurs*), die Ideen und die Wahrnehmung der Welt fundamental veränderten.

Magma

Die Frage, wie sich Gesellschaften und politische Ordnungen transformieren, ist nicht nur innerhalb der Politikwissenschaft und Philosophie gestellt worden, sondern beschäftigte auch die Soziologie und Geschichtswissenschaft. Begriffe wie Sattelzeit (Reinhart Koselleck), Verflüssigung der Moderne (Zygmunt Bauman), Metamorphose der Welt (Ulrich Beck) oder Systemtransformation (Wolfgang Merkel) wurden in den jeweiligen Disziplinen verwendet. Veränderungen wurden in politischen Systemen, Wirtschaft, Technologie aber auch im Prinzip der Gesellschaftsorganisation, in der Einordnung und Produktion von Wissen, Kommunikationsstrukturen und sogar der Wahrnehmung der Welt konstatiert. All diese Aspekte sind Manifestationen einer tieferen Schicht der menschlichen Gesellschaft, die man mit Cornelius Castoriadis das Imaginäre nennen kann.

Castoriadis hat für das Verständnis von Transformationsprozessen die Metapher des Magmas vorgeschlagen. Die vulkanologische Metapher hat den Vorteil, die potenzielle Dynamik des Imaginären aufzufangen. Wenn das Magma heiß wird, verändert sich seine Form, es fließt. Dabei verändern sich auch die Beziehungen zwischen den Komponenten, die es enthält, ohne dass sofort neue dazu kommen. Wird das Magma wieder kalt,

konsolidieren sich Strukturen, die ihm eine feste Form geben, aber zur vollständigen Fixierung kommt es nicht. Denn im Magma gibt es immer Schichten, die nicht vollkommen kalt geworden sind und eine gewisse Dynamik behalten. Außerdem kann es immer wieder passieren, dass das Magma wieder heiß wird und sich somit wieder in Bewegung setzt.

Gleichwohl verwendete Castoriadis das Wort Magma auch im mathematischen Sinne mit Rekurs auf Bourbaki.¹ Castoriadis kombiniert zwei nicht ganz kompatible Auffassungen des Magmas, und zwar mit unterschiedlichen Absichten. Die Mathematiker-Gruppe unter dem Namen Nicolas Bourbaki, an die sich Castoriadis anlehnt, benutzte das Wort Magma, um die Menge und ihre internen Beziehungen zu fassen. Dabei können auch Untermagmen existieren. Wenn Castoriadis die Mathematik heranzieht, dann um die Frage nach der Identität eines Magmas zu stellen und um plausibel zu machen, dass es sich hier nicht um Transformationen der Magmakomponenten handelt, sondern um die Transformation der Beziehungen zwischen ihnen. In *Gesellschaft als imaginäre Institution* schreibt Castoriadis: »Die Gesellschaft ist keine Menge, kein System und keine Hierarchie von Mengen oder Strukturen; sie ist Magma und Magma von Magmen« (Castoriadis 1990: 382).

Zugleich – und das ist die dominante Nutzung des Wort Magmas im Buch – geht es Castoriadis um eine Metapher, die Veränderungen und Transformationsdynamiken auffangen kann, und diese entnimmt er der Geologie. In diesem Sinne folge ich Mats Rosengrens Interpretation des Magmas als vulkanologische Metapher. Rosengren spricht von »a blend of molten or semi-molten rock« (Rosengren 2014: 63). Beschreibungen des Magmas mit Worten wie Schichten und Gipfel, die Castoriadis immer wieder verwendet, deuten darauf hin. In solchen Passagen geht es vor allem darum, auf verschiedene Solidifizierungszustände des Magmas hinzuweisen und somit die permanente Dynamik des Imaginären und seine Kristallisierungsprozesse, in denen Institutionierungen stattfinden, zu zeigen, aber auch auf die Verflüssigung solcher Strukturen aufmerksam zu machen, wenn die Gesellschaft von einer Form in die andere übergeht.

»In diesem Magma gibt es verhältnismäßig breite Ströme, Knotenpunkte, eher klare und eher düstere Zonen, Gesteinsbrocken im flüssigen Ganzen. Aber das Magma kommt zu keinem Stillstand, hebt und senkt sich unablässig, verflüssigt das Feste und verfestigt, was beinahe nichts war« (Castoriadis 1990: 409).

Die Kombination aus einer mathematischen Auslegung des Begriffs Magma und der vulkanologischen Metaphorik beschreibt zum einen das Verhältnis zwischen den Magmakomponenten und der Menge identitätslogisch (mathematisch), kann zum anderen die Dynamiken der Gesellschaft auffangen, die in den verschiedenen Stadien der Solidifizierung und Verflüssigung als vulkanologische Metapher gedacht werden können. Demnach ist das Imaginäre kein Zustand, sondern bietet Möglichkeiten des »Seinsausdrucks«. Solche Seinsausdrücke ermöglichen unzählige aber nicht unendliche

1 Ich danke Alice Pechriggl für ihre Nachfragen über die Validität meiner vulkanologischen Auslegung des Magma-Verständnis bei Castoriadis und für die Erinnerung daran, dass Castoriadis das Wort Magma im mathematischen Sinn mit Rekurs auf Bourbaki verwendete.

Kombinationen der Magmakomponenten. Dafür mobilisiert Castoriadis nochmals die mathematische Auslegung des Magmas:

»Ein Magma ist etwas, dem sich mengenlogische Organisationen unbegrenzt entnehmen lassen (oder: worin sich solche Organisationen unbegrenzt konstruieren lassen), das sich aber niemals durch eine endliche oder unendliche Folge mengentheoretischer Zusammenfassung (ideell) zurückgewinnen läßt. [...] Unter Magma verstehen wir eine Vielheit, die nicht im üblichen Sinne des Wortes eine ist, die wir aber als eine kennzeichnen« (Castoriadis 1990: 564f.).

Übertragend auf die Frage der Instituierung der Gesellschaft heißt es bei Castoriadis:

»Die Gesellschaft muß *sich* herstellen und *sich* aussprechen, um herstellen und sprechen zu können. Dieses Her-Stellen und Sich-Sagen ist das Werk des radikalen Imaginären als instituierender Gesellschaft. Aber keines von beidem wäre möglich ohne Bezug auf die Bedeutung, ohne Seinlassen eines Magmas gesellschaftlicher imaginärer Bedeutungen« (Castoriadis 1990: 449f.).

Eine Metapher wie die des Magmas ist für Sozialwissenschaftler*innen wertvoll. Sie hat zwar den Nachteil, sich der eindeutigen Kategorisierung zu entziehen, wie die obige Einordnung gezeigt hat, aber dafür lenkt sie die Wahrnehmung auf die Transformationsmomente des Politischen und kann herangezogen werden, um einerseits umfassende Umwälzungen zu verstehen und andererseits langsame Veränderungen zu beobachten. Auch wenn Castoriadis weder sein Konzept des sozialen Imaginären und schon gar nicht das Magma als sozialwissenschaftliches Werkzeug verstanden wissen wollte, bieten sie eine zusätzliche Erklärungsdimension für grundsätzliche Transformationen des Politischen. Wenn das Magma flüssig wird, verändert sich nicht nur die Organisation politischer Institutionen. Es handelt sich nicht um eine bloße »Systemtransformation« der Politik, sondern um eine Veränderung des Politischen, also der Art und Weise, wie sich die Gesellschaft selbst repräsentiert, wie sie sich eine Form und einen Sinn gibt, um mit Claude Lefort zu sprechen (vgl. 1989: 283f.). Die Beziehung zwischen der Menge und den einzelnen Komponenten des Magmas wird also transformiert. Ich schlage vor, mithilfe der Politischen Theorie eine solche tiefgehende Transformation als Transformation des Politischen, und zwar als Transformation seiner Repräsentationsstruktur, aufzufassen.

Eine solche tiefgreifende Transformation wurde in der Französischen Revolution beobachtet und Tocqueville hat sie sowohl in *Über die Demokratie in Amerika* (2006 [1835]) als auch in *Der alte Staat und die Revolution* (1959 [1856]) beschrieben. Die Revolution, so Tocqueville, wolle nicht nur die alte Regierung, sondern auch die alte Form der Gesellschaft abschaffen und musste dafür alte Traditionen, Sitten, Gebräuche und Ideen zerstören (vgl. Tocqueville 1959: 21f.). Tocquevilles Beobachtungen der Revolution und ihrer neuen Gründungen – man könnte von Kristallisierungsmomenten des Magmas sprechen – werden oft als soziologisches oder als politisches Denken beschrieben. Eine Modellierung politischer Prozesse entwickelt er nicht. Stattdessen widmet er sich den Veränderungen der *mœurs*, also der Sitten und geistigen Zustände des Volkes während

und nach der Revolution (vgl. Buchstein/Hummel 2016: 232). Es verwundert daher nicht, dass Claude Lefort (1990), Brian Singer (1986) und später Marcel Gauchet (1990) Tocqueville aufmerksam lesen, um die Transformationen des Politischen in der Zeit der Französischen Revolution zu verstehen und die Entstehung der Demokratie theoretisch zu fassen. Für Lefort liegt der Verdienst von Tocqueville auch darin, »die Demokratie bereits als eine Gesellschaftsform« zu betrachten (Lefort 1990: 288). Auch Castoriadis ist ein interessierter Leser Tocquevilles. Für ihn ist Tocquevilles Beschreibung eine »gesellschaftlich-geschichtliche«, die auf die »Umwälzungen des Imaginären der modernen Gesellschaften« ziele (Castoriadis 2006: 72).

Politische Repräsentation

Wenn solche Transformationen als Verflüssigung des Magmas verstanden werden und der Schlüssel für die Herstellung des Politischen in dessen Repräsentation liegt, dann kann man auch von einer neuen Struktur der politischen Repräsentation sprechen, die generiert wird, wenn dicke Schichten des Magmas flüssig werden und sich in neuen Formen kristallisieren – um bei der vulkanologischen Metapher zu bleiben. An dieser Stelle ist Claude Leforts Theorie des Politischen und der Demokratie erhellend.

Für Lefort ist Repräsentation symbolisch und grundlegend für das Verständnis des Politischen. Er beschreibt das Politische als die Konstitution des gesellschaftlichen Raumes, als gesellschaftliche Form und als das »Wesen des Gemeinwesens«. Das Politische ermöglicht Formgebung (*mise en forme*), Sinngebung (*mise en sens*) und Inszenierung (*mise en scène*) der Gesellschaft (vgl. Lefort 1990: 284) und ist zugleich ihr Ergebnis. Damit überwindet Leforts Konzept das vorherrschende politikwissenschaftliche Verständnis von Repräsentation als Wahlprozedur und Interessen- bzw. Gruppenvertretung. Stattdessen wird Repräsentation als symbolische Aktivität beschrieben, die in Beziehung zum Imaginären verstanden werden muss. Auch wenn Lefort den Begriff des Imaginären meidet und seine Terminologie einige Divergenzen zu Castoriadis aufweist, ist der Einfluss dessen Konzepts des Imaginären auf sein Demokratieverständnis unübersehbar. Wie Castoriadis geht Lefort von Instituierungsprozessen aus, die durch Symbolisierungsvorgänge stattfinden. Der Einfluss ist aber gegenseitig. In *L'imaginaire comme tel* (2007) zeigt Castoriadis, dass »repräsentieren« und »tun« (*faire*) untrennbar verbunden sind (vgl. Castoriadis 2007: 147), »représenter, c'est encore faire et il n'y a pas de faire non simultanément représenté« (ebd.: 150). Im Politischen findet die Repräsentation der Gesellschaft statt und zugleich ermöglicht diese Repräsentation die Entstehung des Politischen, sie ist der Hauptmechanismus der Instituierung. Deswegen kann Lefort behaupten, dass sich das Politische »in der doppelten Bewegung des Erscheinens und Verbergens der Art und Weise, wie sich Gesellschaft instituiert, enthüllt« (Lefort 1990: 284). Als solches sei das Politische etwas anderes als das, »was gemeinhin politisches Handeln genannt wird«. Vielmehr geht es um »das generische Prinzip der Konfiguration der Gesamtgesellschaft« (ebd.). Dabei setzt Lefort den Begriff der Repräsentation mit symbolischer Repräsentation gleich, was angesichts der französischen Originalsprache nicht verwunderlich ist. Auch im Englischen ist das Wort *representation* in einem semantischen Umfeld verortet, das verschiedene Konzeptionen miteinschließt. Im Deutschen lassen sich diese Konzeptionen mit Worten

wie Vertretung, Vergegenwärtigung, Abbild, Darstellung und Vorstellung beschreiben (vgl. Diehl et al. 2014). Von Bedeutung ist aber, dass jedes politische Handeln, jeder politische Ausdruck, eine symbolische Dimension enthält, die in enger Verbindung mit dem politischen Imaginären steht.

Die instituierte Gesellschaft, von der Lefort und Castoriadis sprechen, ist niemals vollständig instituiert. Sie ist zwar mit einer bestimmten Form des Magmas verbunden, doch sie schließt sowohl die solidifizierten Strukturen, als auch die fließenden Schichten des Magmas mit ein. Instituierungsprozesse aber haben, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, ihre eigentümliche Art und Weise und variieren je nach historischer und soziokultureller Konstellation. Sie machen die Formgebung (*mise en forme*) der Gesellschaft sichtbar, und somit auch die Art und Weise wie Elemente und Elementarstrukturen, Wesenheiten, gesellschaftliche Beziehungen, ökonomische, technische Bestimmungen sowie die Dimension des gesellschaftlichen Raumes selbst zu Stande kommen (vgl. Diehl 2015: 42).

Das, was sich dabei enthüllt, ist die Konstituierung des gesellschaftlichen Raumes durch die Repräsentation. Die Formgebung der Gesellschaft erscheint als intelligible, sinnhafte und organisierte Form als eine »Quasi-Repräsentation« des Politischen (Lefort 1990: 284). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Berücksichtigung des Symbolischen und des Imaginären grundlegend ist, um die Transformation des Politischen zu verstehen. Wird das Magma flüssig, können sich eine neue Form- und Sinngebung der Gesellschaft, sowie neue Inszenierungsmechanismen herausbilden, die wiederum eine neue Struktur der politischen Repräsentation hervorbringen.

Akzeptiert man Castoriadis' Idee, dass das Imaginäre die zentrale Instanz der Gesellschaft ist, stellt sich für die Sozialwissenschaften aber auch für die Politische Theorie die Frage, wie man die Transformationen des Politischen beobachten kann, vor allem wenn es sich um den Übergang einer Konfiguration in die andere handelt, also, wenn das Magma so flüssig wird, dass sich die Beziehungen zwischen seinen Elementen neu konstituieren. Dabei wird die Struktur, im Rahmen derer die Repräsentation des Politischen stattfindet, so verändert, dass sich die neue Gesellschaft einen völlig neuen Rahmen für ihre Inszenierung und Selbstkonstituierung gibt. Das ist bei radikalen Umwälzungen des Politischen wie etwa zur Zeit der Französischen Revolution der Fall. Übersetzt in magmatische Terminologie, entstehen neue Beziehungen zwischen den Magmakomponenten sowie zwischen ihnen und den Mengen, und diese Beziehungen strukturieren die symbolische Repräsentation der Gesellschaft in Leforts Sinne neu.

Primäre Referenz der politischen Repräsentation

In diesem Prozess kann man von einer *mise en scène* der Gesellschaft sprechen, die durch eine neue primäre Referenz strukturiert wird. Politische Repräsentation – ob demokratisch oder nicht – rekurriert auf eine primäre Referenzinstanz, die außerhalb der Repräsentation steht. Erst durch diesen externen Referenzpunkt kann die politische Repräsentation Legitimität herstellen, Normativitäten setzen und ihre symbolischen Ausdrucksformen finden bzw. arrangieren (vgl. Diehl 2015: 92). Dies erklärt, warum die Wahl und Nutzung von Symbolen, Bildern, Worten und Praktiken »niemals ganz frei« sein kann (Castoriadis

1990: 202). Die Leistung dieser primären Referenz liegt an der Organisation und Strukturierung der Imagination des Politischen. Ihre Wirkung auf die Repräsentation ist mit der von »imaginären Bedeutungen« im Sinne Castoriadis vergleichbar.

Imaginäre Bedeutungen liefern eine ganze Interpretation der Welt. Sie sind Organisationsschemata von Wirklichkeitswahrnehmung und Sinnkonstruktion, sie strukturieren das Symbolische und somit auch die symbolische Repräsentation des Politischen. Dabei haben imaginäre Bedeutungen die Eigenschaft, gleichzeitig ihr Referenzobjekt zu sein und zu setzen. Ähnlich habe ich an anderer Stelle formuliert: »Das Signifikat, worauf der Signifikant verweist, wird als solches ›ungreifbar‹, denn es verweist auf kein Referenzobjekt« (Diehl 2015: 98). Das hat Castoriadis an den Beispielen des Zentauren und Gott anschaulich gemacht. Er vergleicht das Verhältnis der Bezeichnung ›Baum‹ zum Gegenstand Baum mit dem Verhältnis des Wortes ›Zentaur‹ zum Signifikat, auf das das Wort verweist. Im Fall von ›Zentaur‹ existiert kein Objekt, auf das die Bezeichnung verweisen kann. Man könne argumentieren, dass das Wort schon ein Bild des Zentauren voraussetzt. Doch selbst wenn man vom Zentaurenbild ausgehe, werde dadurch das Verhältnis zwischen Signifikanten und Signifikaten nicht ausreichend erklärt (vgl. dazu Diehl 2015: 99). »Denn für die Kultur, in der die Zentauren als mythische Wirklichkeit erlebt wurden, war deren Sein etwas ganz anderes als die Beschreibung, die man in Wort und Bild von ihnen geben kann« (Castoriadis 1990: 243f). Ähnlich verhält es sich mit Gott. Als gesellschaftliche imaginäre Bedeutung sei Gott »weder die ›Summe‹ noch der ›Mittelwert‹ der Bilder, die von ihm existieren und auch nicht ihr ›gemeinsamer Nenner‹. Eher schon ist Gott die Bedingung ihrer Möglichkeit; Gott ist das, was diese Bilder zu Bildern ›Gottes‹ macht« (Castoriadis 1990: 245). Von imaginären Bedeutungen wie Gott und Zentaur geht eine strukturierende Wirkung aus, die ihre eigne symbolische Repräsentation organisiert.

Die primäre Referenz ist eine besondere Gattung der imaginären Bedeutungen, denn sie organisiert die Repräsentation des Politischen. Sie setzt einen normativen Referenzpunkt für jegliche symbolische Praxis, Regel und Ordnungsvorstellung eines politischen Imaginären. Sie strukturiert die politische Repräsentation insofern, als sie die Möglichkeiten der Beziehungen zwischen den Elementen des Imaginären einschränkt. Wenn das Magma so flüssig wird, dass das Politische tiefgehende Transformationen durchlebt und die Gesellschaft zu einer anderen wird, wird die aktuelle primäre Referenz der Repräsentation obsolet und eine neue tritt an ihre Stelle.

Wenn das Magma flüssig wird: Das Beispiel der Französischen Revolution

Im Fall der Französischen Revolution findet ein solcher Prozess in konzentrierter Form statt. Zum einen geht es um die »Separierung des Religiösen und des Politischen« (Lefort 1999: 48) und im Zuge dessen um die Abschaffung Gottes als legitimierender Instanz der Macht. Zum anderen geht es um die Durchsetzung der Volkssouveränität als primärer Referenz. Diese beiden Transformationen ereignen sich nicht im selben Tempo, erfahren aber in der Französischen Revolution einen Kulminationspunkt.

Mit der Aufklärung emanzipierte sich die Macht des Königs zunehmend von Gott als primärer Referenz der politischen Repräsentation. Noch im Mittelalter beruhte die politische Legitimität der Könige und Fürsten auf ihrer Rolle als Vermittler zwischen christlicher *communitas* und Gott (vgl. Kantorowicz 1990). Dies führte nicht nur zur Verwobenheit zwischen Staat und Kirche, sondern betraf, wie Ernst Kantorowicz gezeigt hat, die gesamte Organisation, Symbolisierung und Imagination der Politik. Jean Bodins Auffassung von Souveränität trennte zwar die Kirche vom Staat, aber Gott blieb noch als primäre Referenz der politischen Repräsentation erhalten. Der souveräne Fürst sei »eben niemandem außer Gott Rechenschaft schuldig« (Bodin 1981: 207). Die aufklärerischen Vertragstheorien brachen aber mit dieser Legitimitätsinstanz. Bei ihren prominentesten Vertretern, Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau, liegt der Ursprung der Legitimität des Souveräns nicht mehr in Gott, sondern in einem Vertrag, also einem menschlichen Werk, der den Souverän schuf (im Fall Hobbes) bzw. erkannte und bildete (im Fall Rousseau). In beiden Fällen machte die Fiktion des Vertrags die theologische Begründung der Königsmacht obsolet. Politik wird zunehmend als vernunftbasiert und Ergebnis von menschlicher Gestaltung vorgeseht. Der Bruch mit der Heteronomie ist die Voraussetzung für den Entwurf einer autonomen Gesellschaft, von dem Castoriadis spricht (vgl. Castoriadis 2006: 48f.). Damit kann das selbstreflexive Erkennen, dass sich die Gesellschaft selbst instituiert, politisch wirksam werden.

Allerdings wurde Gott nicht getötet, um Nietzsches Terminologie zu verwenden, als imaginäre Bedeutung existiert er für Gläubige weiter, aber er diente immer weniger als strukturierende und legitimierende Instanz der politischen Repräsentation und Legitimation. So kann eine Gesellschaft aus einer Mehrheit von Gläubigen bestehen, doch der Glaube an Gott organisiert nicht mehr das Politische. Marcel Gauchet spricht von einer »befreiten Transzendenz«, einer »*transcendance libérée*« (Gauchet 2002: 64) in einer Gesellschaft, die nicht mehr heteronom strukturiert ist, d.h. ihre Begründungen nicht mehr im Jenseits, sondern im Diesseits sucht. Dieser Bruch mit der Heteronomie ist Ergebnis eines langen Erosionsprozesses, der, je nach Interpretation, auf Kopernikus oder auf Johannes Kepler zurückgehen kann. Magmatisch übersetzt heißt das, dass die solidifizierte Struktur des Politischen ihre alte Form mit zunehmender Verflüssigung verliert. Ablesbar ist dieser Veränderungsprozess schon in royalistischen Ritualen, wie Marc Bloch in seinem Buch *Die wundertätigen Könige* (1998) gezeigt hat. Bekannt ist die Einführung des *subjonctifs* bei dem Heilungsritual der Handauflegung durch den König. Vom ursprünglichen Satz »Le roi te touche, Dieu te guérit!«, also, »Der König berührt dich, Gott heilt dich!« wurde »Le roi te touche, Dieu te guérisse« (»Der König berührt dich, sodass Gott dich heile«).² Die abgewandelte Formel macht ungewiss, ob die royale Berührung die Heilung Gottes bringen wird. Offensichtlich waren Zweifel lautgeworden, ob der König tatsächlich als Mittler Gottes dienen könne. Die Erosion einer heteronomen Repräsentation des Politischen hatte schon begonnen, ohne dass sich eine neue primäre Referenz hätte etablieren können. Dabei konnte die Fiktion eines Vertrags als Ursprung

2 Marc Bloch verzeichnet die Einführung des *subjonctifs* erst bei Ludwig XV., doch es ist nicht ganz auszuschließen, dass bereits bei Ludwig XIV. die Formel verändert wurde (vgl. Diehl 2015: 187ff.)

absolutistischer Souveränität bei Hobbes noch keine primäre Referenz generieren, ohne tautologisch zu wirken. Es entsteht ein Vakuum in der primären Referenz, das später durch das Volkssouveränitätsprinzip gefüllt wird.

Das Tempo der Kristallisierung einer neuen primären Referenz scheint schneller als die Erosion der göttlichen gewesen zu sein. Zwischen Rousseaus *Der Gesellschaftsvertrag* (1762), in dem das Prinzip der Volkssouveränität zur Legitimitätsinstanz der politischen Ordnung erhoben wird, der Aufnahme des Volkes als Quelle der Souveränität in der Deklaration der Menschenrechte und der Republikanischen Verfassung Frankreichs von 1793 liegen nur ein paar Jahrzehnte. Im Gegensatz dazu brauchte die Erosion der heteronomen primären Referenz mehr als ein Jahrhundert. In Amerika erschien das Volk als Urheber der Verfassung bereits 1788. »We, the People of the United States, [...] do ordain and establish this Constitution for the United States of America.«³ Nach dem Sturm auf die Bastille und der Gründung der Nationalversammlung erarbeiteten die französischen Revolutionäre eine Verfassung (1791), die die Souveränität nicht mehr beim König, sondern in der Nation verortete. Zu dieser Zeit war das französische Volk noch nicht der Urheber der Souveränität wie in Amerika. Doch zwei Jahre später etablierte die radikale Phase der Französischen Revolution nicht nur die Republik, sondern auch die Volkssouveränität als primäre Referenz der Repräsentation. Die Enthauptung von Ludwig XVI. war das symbolische Ereignis, das diese neue primäre Referenz einführte. Als sein Haupt durch die Guillotine abgetrennt wurde, schrien die Revolutionäre »Le roi est mort, vive la république!«. Im Artikel 25 der Verfassung des 24. Juni 1793 hieß es: »La souveraineté réside dans le peuple; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable.«⁴

Claude Lefort erkennt darin die Geburt der Demokratie. Für ihn handelt es sich um einen »Wandel symbolischer Natur« (*mutation d'ordre symbolique*), in der eine neue Stellung der Macht und damit auch neue Organisationsprinzipien, ja eine neue Konfiguration des Politischen entstehen (Lefort 1990: 286). Im Zentrum dieser Mutation steht das Prinzip der Volkssouveränität. Tocquevilles Einschätzung in *Über die Demokratie in Amerika* dürfte Lefort als seinem begeisterten Leser nicht entgangen sein. Tocqueville identifizierte die Volkssouveränität als »das schöpferische Prinzip für die Entstehung der meisten englischen Kolonien in Amerika« (Tocqueville 2006: 46). Als strukturierendes Prinzip und als primäre Referenz der Repräsentation wird die Volkssouveränität »durch die Sitten anerkannt, von den Gesetzen feierlich verkündet; sie breitet sich in Freiheit aus und erreicht ungehindert ihre letzten Konsequenzen« (ebd.). Es stand für ihn außer Frage, dass die Revolution die Volkssouveränität zum »obersten Gesetz« mache (ebd. 2006: 47). Mehr noch, für Tocqueville war die Demokratie, die daraus entstand, unumkehrbar (vgl. Lefort 1990: 288).

3 Vgl. National Archives: »Präambel United States Constitution«, <https://www.archives.gov/founding-docs/constitution> (10.01.2022).

4 Nicht ganz ins Bild passt die Figur des *Etre suprême*, das vor allem in der radikalen Phase der Revolution präsent war. Dieses übergeordnete Wesen, nimmt eindeutig den Platz Gottes ein. Selbst wenn von ihm keine politisch-legitimatorische Funktion ausgeht, sondern es sich nur um eine moralische Instanz handelt, klingt der erste Absatz der Verfassung störend: »Le peuple français [...] proclame, en présence de l'Etre suprême, la déclaration suivante des droits de l'homme et du citoyen.«

Auf der Spur der Transformation des politischen Imaginären, oder wie man die Verflüssigung des Magmas untersucht

Wie sieht eine solche Transformation bzw. Mutation konkret aus? Und wie kann sie untersucht werden? Ohne den Anspruch, sie vollständig beantworten zu können, möchte ich mich diesen Fragen annähern, indem ich die politische Repräsentation im Sinne Claude Leforts als *mise en scène* der Gesellschaft betrachte. Mein Vorschlag ist, sie anhand unterschiedlicher Quellengattungen zu analysieren. Der *mise en scène* dienen Ausdrucksformen des Politischen wie symbolische Ereignisse, Diskurse, Bilder, symbolische Praktiken und tradierte Vorstellungen. Sie sind gut geeignet, neue Konfigurationen des Politischen aufzuspüren und können für das Verständnis der demokratischen Transformationen im Zuge der demokratischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts herangezogen werden. Auch hier bietet die Französische Revolution exemplarische Materialien für die Frage nach der Magmaverflüssigung. Philosophen wie Claude Lefort und Marcel Gauchet aber auch Politikwissenschaftler*innen wie Brian S. Singer und Historiker*innen wie Pierre Rosanvallon haben die Französische Revolution im Hinblick auf solche Veränderungen untersucht. Historiker*innen wie Annie Duprat (1992, 2009), Lynn Hunt (1984), Joan Landes (2006), Mona Ouzouf (1976), Rolf Reichardt (2016) oder Keith Baker (1996) haben sie systematisch analysiert und, auch wenn sie Castoriadis' Konzept des Magmas nicht verwendeten, gezeigt, wie das Politische in völlig neuen Strukturen konstituiert wird, indem es repräsentiert wird. »To speak, then, of society's presentation and representation is to refer to the formation of that relation of society to itself by which it becomes visible from within« (Singer 1986: 5). Dabei wird deutlich, dass die o.g. Materialien keineswegs als isolierte symbolische Ausdrucksformen der neuen Konfiguration des Politischen dastehen, vielmehr geht es darum, das Arrangement, in dem sie auftreten, ja, die Struktur der Repräsentation, in die sie eingebettet sind, zu erkunden.

Gewiss, das Risiko nur auf der Ebene des instituierten Imaginären zu navigieren und dabei das mögliche Brodeln des Magmas aus den Augen zu verlieren, ist groß. Dies war der Grund, warum sich Castoriadis vehement gegen die *École de Grenoble*⁵ gewehrt hat. Ihr strukturalistischer Ansatz, so der Vorwurf, würde nur die Ebene des Symbolischen erfassen und die radikale Imagination außer Acht lassen (vgl. Diehl 2019). Gerade diese Dimension aber kann Auskunft über die Transfigurationen des Politischen im Moment seiner Transformation geben. Aber vielleicht können symbolische Ausdrucksformen doch Hinweise auf die Veränderungen geben, die sie entstehen lassen. Auch wenn die hier genannten Historiker*innen der Französischen Revolution nicht mit Castoriadis' Konzept des Imaginären arbeiten, zielen sie darauf hin.

Zwei ikonografische Beispiele sind für die umfassenden Transformationen des Politischen während der Französischen Revolution paradigmatisch: die Radierung der Enthauptung von Ludwig XVI. von Villeneuve und die Darstellung des Volkes als Herkules

5 Das *Centre de recherche sur l'imaginaire* in Grenoble wurde 1966 vom Anthropologen Gilbert Durand in Kooperation mit den Philosophen Mircea Eliade und Gaston Bachelard gegründet. Das Zentrum entwickelte interdisziplinäre Methoden und führte empirische Untersuchungen zum Imaginären durch.

im Entwurf des Nationalsiegels von Jacques-Louis David. Ich kann hier nicht auf die Analyse dieser Bilder eingehen und verweise auf frühere Publikationen (Diehl 2018; 2015), möchte aber nicht unerwähnt lassen, welche performative Kraft sie auf das politische Imaginäre entfalten. Im ersten Fall hebt die Radierung des abgetrennten Königshauptes die Gewaltphantasien und den Willen der Revolutionär*innen zur Vernichtung der alten Ordnung hervor. Aus dem Kopf des Königs tropft das Blut, der Mund ist halbgeöffnet und verstärkt den leichenhaften Eindruck, er wird durch eine Hand hochgehalten. Die Inschrift »Matière à réflexion pour les jongleurs couronnés« und das Zitat aus der Marseillaise »qu'un sang impur abreuve nos Sillons« scheinen Leforts Interpretation dieses historischen Ereignisses als radikalen symbolischen Bruch und Neubeginn zu bestätigen. Danach sei die Demokratie auf eine neue Form der Repräsentation angewiesen, die keine Verkörperung mehr dulden kann (vgl. Lefort 1990: 292), auch wenn der Körper des Königs als Phantasma in der Demokratie überlebte (Lefort/Gauchet 1990; Koschorke et al. 2007; Manow 2008).

Im Fall des Herkules geht es um die Suche nach einer angemessenen Symbolisierung des Volkes als Souverän. Was bei der Verfassung und weiteren Texten problemlos ausgesprochen wird, also die Setzung des Volkes als Souverän, scheint als Bild nicht gelingen zu wollen, bzw. scheint ein Potential zu enthalten, das die revolutionäre Regierung davor zurückschrecken lässt. Auffallend ist, dass weder die amerikanischen, noch die französischen Revolutionär*innen ein Symbol oder ein Bild des Volkes entwerfen. Einzige Ausnahme ist der Entwurf eines Staatssiegels mit der Symbolisierung des souveränen Volkes als Herkules. Es war der Maler Jacques-Louis David, der Ende 1793 – damals war er Mitglied des Konvents – den Entwurf mit dem Herkules-Motiv und der Inschrift »Allein das Volk ist Souverän« vorschlug. Damit sollte die Souveränität des Königs, die in der Monarchie durch das Herkules-Motiv repräsentiert wurde, auf das Volk symbolisch übertragen werden (Diehl 2015: 214f.). Doch zur Realisierung des Siegels kam es nie. Für die Regierung war das Motiv wahrscheinlich zu ambivalent. Die Herkules-Mythologie hatte eine bedrohliche Seite, die mit der Unberechenbarkeit und Gewaltausbrüchen des Volkes während der Revolution korrelierte. Seine ›Dämonen‹, Gewaltexzesse und cholerischen Anfälle, bei denen er sogar seine Frau und Kinder umbrachte, überschatteten seine Tugendarbeiten und seine Apotheose. Sie verwiesen zudem auf die unkontrollierten Gewaltausbrüchen des revolutionären Volkes. Daher schrumpfte in dem folgenden Jahr die Bedeutung des Herkules-Motivs und verschwand mit der Restauration.

Beide Beispiele zeigen aber, dass Bilder mehr sind als Ansammlungen von decodierbaren Motiven. Folgt man Alice Pechriggl, sind »die Phantasmen und die kollektiv anerkannten (imaginären) Bedeutungen« in einem »synästhetisch zu fassenden Übergangsraum des Imaginären angesiedelt« und »können sich in Symbolen und Bildern im engeren Sinn materialisieren, fixieren, aber auch wieder verflüssigen« (Pechriggl 2011). So gesehen, sollen piktorale Bilder, also Bilder mit einer materiellen Vorlage, als Ausdruck des Imaginären untersucht werden. Zugleich haben Bilder eine performative Kraft, dies zeigt Horst Bredekamp in seinem Buch *Theorie des Bildakts* (Bredekamp 2010). Wie ich in meinen früheren Untersuchungen über die SS-Körperbilder herausgestellt habe, können piktorale und mentale Bilder Vorstellungen über den fremden und eigenen

Körper verändern, indem sie neue »Vorstellungsmuster«, um das Vokabular von Antonio Damasio zu verwenden, erzeugen bzw. bekannte reaktivieren und verändern (vgl. Diehl 2005: 30f.; 86f.). Diese performative Kraft auf kollektive Wahrnehmungsmuster haben nicht nur Körperbilder, sondern Bilder allgemein. Aber diese Kraft bezieht sich nicht nur auf die tradierte, erlernte Wahrnehmung im soziologischen Sinne, sondern erreicht auch die Vorstellungskraft, also die Fähigkeit, mentale Bilder zu produzieren. Um die Worte von Chiara Botticci zu verwenden: Es handelt sich um

»the capacity to produce images in the most general sense of the term, independently of whether or not what they represent actually exists; in this view, imagination includes the capacity to represent what does not exist, but it is also not limited to this. It is a much more radical view in that it includes the production of images of both existing and non-existing objects« (Botticci 2014: 4).

Wenn das Magma flüssig wird, entsteht der Raum für die stärkere performative Wirkung von Bildern und zugleich werden piktorale Bilder zu zentralen Medien der noch nicht fixierten imaginären Bedeutungen. Die Revolution, schreibt Annie Duprat, sei ein Moment außerhalb des Realen,

»où toutes les pratiques coutumières sont abolies au profit d'un ordre nouveau qui se construit par brusques secousses, tâtonnements, échecs, avancées et reculs inopinés. C'est le moment du chaos politique, du brouillage des communications, de la création de nouveaux référents culturels; la Révolution est donc bruyante, et même si peu y participent effectivement, c'est la multitude qui assure le succès des messages et des pratiques culturelles nouvelles« (Duprat 1992: 31).

An dieser Stelle möchte ich abschließend eine These riskieren, die ich nicht *in extenso* darlegen kann: Mir scheint es, dass Symbole und symbolische Praktiken in gewisser Hinsicht die Transformationen des Politischen sowohl performativ vorschlagen als auch antizipieren. Vorschlagen, weil in einer Situation der Magmaverflüssigung noch keine festen Strukturen gebildet wurden und die Auseinandersetzung um die neue Konfiguration des Politischen voll im Gange ist. Das ist das Moment des Chaos, wie es Duprat beschreibt. Die symbolischen Ausdrucksformen sind daher performative Elemente in der Durchsetzung des Neuen, ohne dass sie zwangsläufig die Kristallisierung des Magmas widerspiegeln. Es gibt symbolische Ausdrucksformen, die schwinden, da sie auf mögliche aber doch nicht realisierte Strukturen hindeuten. Antizipieren, weil, zumindest in historischer Hinsicht, die späteren Strukturen der politischen Repräsentation durch symbolische Ausdrucksformen bereits erkennbar gemacht werden. Dabei ist nicht jede symbolische Ausdrucksform bzw. jede angedeutete Beziehung von ihnen zu einer – vermuteten, erahnten – primären Referenz wirkungsmächtig. Erst im Nachhinein ist die Analyse von symbolischen Ausdrucksformen in der Lage zu zeigen, wie sich die Strukturen der politischen Repräsentation wandeln. Geht man diesen Fragen als Teilnehmer*innen eines solchen Prozesses nach, wie im Fall Tocquevilles, muss man versuchen, die Indikatoren für radikale Transformationen des politischen Imaginären und für die künftige

neue Konfiguration des Politischen zu sammeln, ohne zu wissen, ob sie sich am Ende durchsetzen werden. Materiale wie piktorale Bilder – und man kann Wörter, Diskurse, symbolische Praktiken und Ereignisse hinzufügen – können Hinweise darauf geben. Das ist noch keine Methodologie, aber immerhin ein Anfang.

Literatur

- BAKER, Keith M. (1996): Souveränität; In: *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*. Bd. II, hg. v. François Furet/Mona Ozouf, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1332–1353.
- BLOCH, Marc (1998): *Die wundertätigen Könige*, München: Beck.
- BODIN, Jean (1981): *Sechs Bücher über den Staat*, München: Beck.
- BOTTICI Chiara (2014): *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*, New York: Columbia University Press.
- BREDEKAMP, Horst (2010): *Theorie des Bildakts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- BUCHSTEIN, Hubertus/HUMMEL, Siri (2016): »Demokratiethorie und Methode. Alexis de Tocqueville und John Stuart Mill«. In: *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, hg. v. Harald Bluhm/Skadi Krause, Paderborn: Fink, 225–259.
- CASTORIADIS, Cornelius (1990): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- CASTORIADIS, Cornelius (1991): »The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge«. In: *Philosophy, Politics, Autonomy*, hg. v. David Ames Curtis, New York: Oxford University Press, 33–46.
- CASTORIADIS, Cornelius (2006): *Autonomie oder Barbarei*. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, hg. v. Michael Halfbrodt/Harald Wolf, Lich: Verlag Edition AV.
- CASTORIADIS, Cornelius (2007): *L'imaginaire comme tel*, hg. v. Arnauld Tomès, Paris: Hermann Éditeurs.
- CARIUTU, Aurelian (2016): »Tocquevilles neue politische Wissenschaft wiederentdecken: Einige Lektionen für zeitgenössische Sozialwissenschaftler«. In: *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Demokratie*, hg. v. Harald Bluhm/Skadi Krause, Paderborn: Fink, 33–51.
- DAMASIO, Antonio R. (1994): *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München, Leipzig: List Verlag.
- DIEHL, Paula (2005): *Macht – Mythos – Utopie. Die Körperbilder der SS-Männer*, Berlin: Akademie Verlag.
- DIEHL, Paula/SINTOMER, Yves/HAYAT, Samuel (2014): *La représentation politique/Politische Repräsentation*. TRIVIUM Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales. <http://trivium.revues.org/4412> (31.01.2022).
- DIEHL, Paula (2015): *Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie. Eine Theorie politischer Repräsentation*, Baden-Baden: Nomos.
- DIEHL, Paula (2018): »Die Symbolisierung des Volkes in der Demokratie: Eine ikonografische Spurensuche«. In: *Leviathan*, 46. Sonderband 34/2018, 23–47.
- DIEHL, Paula (2019): »Das politische Imaginäre und die politische Repräsentation«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 44: 2, 37–55.
- DUPRAT, Annie (1992): *Le roi décapité. Essai sur les imaginaires politiques*, Paris: Les éditions du CERF.

- DURPRAT, Annie (2009): *Révolutions et mythes identitaire. Mots, violence, mémoire*, Paris: Nouveau Monde éditions.
- GAUCHET, Marcel (1990): »Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften«. In: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. v. Ulrich Rödel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 123–206.
- GAUCHET, Marcel (2002): *La démocratie contre elle-même*, Paris: Gallimard.
- HUNT, Lynn (1984): *Politics, Culture, and the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1990): *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- KOSCHORKE, Albrecht et al. (2007): *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt/Main: Fischer.
- KRULIC, Brigitte (2016): »Un passeur entre deux mondes«. In: *Revue des Deux Mondes*, 2016/2017, 48–54.
- LANDES, Joan (2006): *Visualizing the Nation. Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth Century France*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- LEFORT, Claude (1990): »Die Frage der Demokratie«. In: *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, hg. v. Ulrich Rödel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 281–297.
- LEFORT, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien: Passagen-Verlag.
- MANOW, Philip (2008): *Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- OUZOUF, Mona (1976): *La fête révolutionnaire (1789–1799)*, Paris: Folio.
- PECHRIGGL, Alice (2011): »Cornelius Castoriadis«. In: *Bildtheorien aus Frankreich. Ein Handbuch*, hg. v. Kathrin Busch/Iris Därmann, Paderborn: Wilhelm Fink, 94–101.
- REICHARDT, Rolf (2016): Bildzeichen politischer Ordnung in Frankreich, 1789–1880. In: *Politische Repräsentation und das Symbolische. Historische, politische und soziologische Perspektiven*, hg. v. Paula Diehl/Felix Steilen, Wiesbaden: Springer Verlag, 157–194.
- ROSENGREN, Mats (2014): »Magma«. In: *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, hg. v. Suzi Adams, London u.a.: Bloomsbury, 65–74.
- SINGER, Brian J. (1986): *Society Theory and French Revolution*, New York: Palgrave.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1856): *Lancien régime et la révolution*, Paris: Michel Lévy frères libraires-éditeurs.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1959 [1856]): *Der alte Staat und die Revolution*, Bremen: Carl Schünemann Verlag.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2006 [1835]): *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart: Reclam.
- WOLIN, Sheldon (2001): *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a Political & Theoretical Life*. Princeton: Princeton University Press.

