

Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft¹

ALEX DEMIROVIĆ

1. Einleitung

Was bedeutet es, wenn eine Gesellschaft über sich selbst als eine Gesellschaft spricht? Es ist keineswegs bedeutungslos, ob dies der Fall ist und in welcher Weise es geschieht. In den Jahrzehnten nach dem Nationalsozialismus gab es in der westdeutschen Soziologie noch große Streitigkeiten über diese Frage. Die Vertreter der Kritischen Theorie traten seinerzeit als die einzigen dafür ein, den Begriff der Gesellschaft als einen Begriff der Soziologie zu verwenden, um die sozialen Verhältnisse als einen in sich vermittelten Zusammenhang, eine Totalität erkennbar zu machen, die zu kritisieren sei, weil sie sich als verselbstständigte Objektivität gegen die Individuen richte. Ihnen wurde vorgehalten, damit in Metaphysik und Totalitarismus zu verfallen. Metaphysik deswegen, weil Gesellschaft sich empirisch nicht nachweisen lässt; Totalitarismus, weil ein solcher Begriff der Gesellschaft die Vorstellung nährt, es sei möglich, auf die Gesamtheit der sozialen Beziehungen zuzugreifen und diese zu gestalten. Dieser Streit ist lange vorbei. Heute wird der Begriff der Gesellschaft beinahe zu selbstverständlich verwendet und hat dabei seine kritische Bedeutung weitgehend verloren. Aus dem Blickwinkel der Systemtheorie besteht die moderne Gesellschaft aus Kommunikationen, die sich zu autopoietischen Funktionssystemen ausdifferenzieren. Die Gesellschaft ist sich selbst in ihrer Gesamtheit nicht erreichbar und steht der Kritik nicht zur Disposition. Für die Demokratie ist dies folgenreich, da sie, begrenzt auf den Bereich des politischen Systems, auf die anderen Bereiche des sozialen Zusammenlebens nicht mehr einwirken kann. Sie operieren von vornherein auf dem Niveau der Weltgesellschaft, jüngste Veränderungen, als Globalisierung beschrieben, stellen keine Herausforderung dar. Es verhält sich allerdings anders, wenn unter Gesellschaft eine nationalstaatlich organisierte Gesellschaft

1 Für Hinweise und kritische Anmerkungen danke ich Martin Nonhoff.

verstanden wird. In diesem Fall ist Gesellschaft der territorial-staatliche Rahmen für ein Bündel von empirischen sozialen Verhältnissen: die Bevölkerung, die Familien, die Arbeitsbeziehungen, die Interaktionen etc. Gesellschaft wird als Container gedacht, in dem sich eine Vielzahl von sozialen Beziehungen versammeln, die mal mehr, mal weniger in Zusammenhang treten. Das Modell des nationalen Containers wird jedoch auch in Frage gestellt, denn in einer Vielzahl von Hinsichten sind die sozialen Verhältnisse global verflochten. Ein national begrenzter Begriff von Gesellschaft erweist sich als anachronistisch, aber ein Begriff der Gesellschaft als komplex vermittelter Zusammenhang steht auch nicht in Aussicht. Für die Demokratie ist folgenreich, dass der Volkssouverän über sein Vertretungsorgan und die Gesetze die sich entgrenzenden globalen Prozesse kaum noch zu regulieren vermag. Die Konstellation wirft mehrere Fragen auf: Warum und in welcher Weise wird von Gesellschaft gesprochen? Ist Gesellschaft eine Totalität oder bezeichnet sie eine gewisse Häufung von kontingenten Kommunikationen und Interaktionen? In welcher Weise ist der Begriff der Gesellschaft mit den Begriffen der Politik und der Demokratie verbunden? In welcher Weise kann Gesellschaft zum Gegenstand der Kritik werden? Um diese Fragen zu vertiefen, wird im Folgenden die Diskurstheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe diskutiert. Von ihnen als eine Theorie des Politischen angelegt, erweist sich ihre Analyse der diskursiven Prozesse als anregender Ausgangspunkt für die Möglichkeit der Rückgewinnung eines kritischen Begriffs der Gesellschaft als Totalität jenseits metaphysischer Letztbegründungen – eines Begriffs von Gesellschaft, der zudem seine Stärke darin hat, dass er intern mit dem Begriff der Politik und der Demokratie verbunden ist.

2. Gegen die Metaphysik erster sozialer Ursachen

Bereits in seinen frühen Studien zum Populismus hat Ernesto Laclau paradigmatische Annahmen zur Erklärung von sozialem Protest kritisiert; unter dem Eindruck der sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre wurden diese Überlegungen in der gemeinsamen Arbeit mit Chantal Mouffe weiter ausgearbeitet. Der Einwand richtet sich dagegen, eine Protestbewegung durch eine externe Ursache zu erklären: die Anti-Atomkraftbewegung durch Kernkraftwerke, Friedensbewegung durch Hochrüstung, die rechtsradikalen Proteste durch Arbeitslosigkeit oder die zunehmende Streiklust in Südafrika durch den Ausschluss der Lohnarbeitenden vom Wachstum der Wirtschaft, durch zu geringe Lohnanpassungen an die Teuerung von Lebensmitteln und Transport, durch zu hohe Gehälter von Führungskräften – so die Neue Zürcher Zeitung vom 15.8.2007. Die Zahl solcher genetischen Elemente von Protest ließe sich vervielfachen. So könnten das höhere Bildungsniveau, die Auflösung der Familie, neue jugendkulturelle Moden, universalistisches Moralniveau oder staatliche Repression in den Kranz von Ursachen integriert werden. Doch erklären sie nicht hinreichend, warum die

einen protestieren und die anderen nicht, warum dieselben Tatsachen zu einem Zeitpunkt mobilisierend wirken, zu einem anderen nicht. Sie erklären nicht, warum die Akteure selbst diesen Verhältnissen oftmals die Bedeutung von Notwendigkeit und Differenz geben: Die Arbeitenden arbeiten lange und zu geringen Löhnen, die Manager tragen die Verantwortung und müssen als Leistungsträger angemessen bezahlt werden. In solchen Fällen anerkennen die Gruppen ihre soziale Ungleichheit, die eine ordnet sich der anderen unter – und kann trotzdem das Selbstverständnis haben, sich auf gleicher Augenhöhe mit der anderen zu befinden, weil die soziale Ungleichheit als ein differentielles Verhältnis im sozialen Raum begriffen wird. Während üblicherweise mit der Aufzählung solcher Ursachenketten nur die Bedingungen erklärt werden, die „Antagonismen möglich machen“, wollen Laclau und Mouffe (1991: 179) die Antagonismen selbst erklären. „Unser zentrales Problem besteht darin, die diskursiven Bedingungen für das Auftauchen einer kollektiven Handlung ausfindig zu machen, die gegen Ungleichheiten kämpft [...] Bedingungen zu identifizieren, in denen ein Unterordnungsverhältnis zu einem Unterdrückungsverhältnis wird und sich dadurch zum Ort eines Antagonismus konstituiert“ (Laclau/Mouffe 1991: 212).

Dieser Erklärungsanspruch richtet sich kritisch insbesondere gegen eine lange Tradition im Marxismus, zielt aber zugleich darauf ab, das sozialistisch-demokratische Projekt angemessen fortsetzen zu können. Als entscheidenden Fehler jener Tradition betrachten Laclau und Mouffe die Rückführung der politischen Identität protestierender ArbeiterInnen – deren Subjektpositionen – auf ein positives und einheitliches Grundprinzip: Einer externen Notwendigkeit, dem Produktionsverhältnis, sollte auch eine bestimmte politische Identität und ein entsprechendes Handeln entsprechen. Gegenüber dieser Erwartung waren die Theoretiker der Arbeiterbewegung immer wieder damit konfrontiert, dass Proteste von unerwarteten Akteuren getragen wurden, zu einem überraschenden Zeitpunkt stattfanden und von einer unvorhergesehenen Konfliktualität (Forderungen, Radikalität des Protests) gekennzeichnet waren, die einer Erklärung durch die Logik des Kapitalverhältnisses widerstanden. Zwar gab es eine Linie in der marxistischen Theorietradition, die dieser Kontingenz Rechnung zu tragen versuchte. Dazu dienten Begriffe wie Spontaneität bei Luxemburg, Mythos bei Sorel oder Hegemonie bei Gramsci – Laclau und Mouffe hätten auch noch die rätedemokratischen und antiautoritären Traditionen berücksichtigen können, die von der Neuen Linken seit den 1960er Jahren wieder aufgegriffen wurden. Immer aber gab es mächtige Tendenzen, das epistemologische Modell einer ersten Erklärung auch politisch durchzusetzen. Orthodoxe Theoretiker wie Kautsky deuteten die Kontingenz und Vielfalt der Kämpfe als Spaltungserscheinungen der Arbeiterklasse, die im Verlauf der Kämpfe überwunden werden würden aufgrund der Tendenz des Kapitalismus zur allgemeinen Proletarisierung. Diese einheitliche Subjektposition, die die Arbeiterklasse aufgrund mangelnden Klassenbewusstseins noch nicht einnehmen konnte, wurde von der sozialdemokratischen Partei und der von ihr vertretenen Theorie antizipierend schon repräsentiert. Für die

Linke erwies sich dieser „essentialistische Apriorismus“ (Laclau/Mouffe 1991: 241) als ein Hemmnis sowohl der Erkenntnis als auch der demokratischen und sozialistischen Politik. Denn unterstellt wurde, dass am Ende alle ArbeiterInnen seien und die Arbeiterklasse a priori der privilegierte Akteur für die soziale Veränderung sei (Klassismus); dass mit der Ausdehnung des Staates entscheidende Veränderungen bewirkt werden könnten, weil sich alle Probleme innerhalb eines einheitlichen politischen Raums stellten und lösen ließen (Etatismus); und dass von einer bestimmten ökonomischen Strategie eine Kontinuität eindeutiger politischer Effekte ausgehe und deswegen auch privilegierte Punkte und Momente des Bruches bestimmbar seien (Ökonomismus) (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 243).

Letztlich, so deuten die beiden Autoren an, gingen diese Fehler auf Marx zurück, der den Jakobinismus fortgesetzt habe. Die Französische Revolution sei das letzte Moment einer Politikform gewesen, in der die Teilung des Gesellschaftlichen in zwei antagonistische Lager, nämlich Volk gegen Ancien régime noch produktiv und eine „ursprüngliche und unveränderliche Tatsache vor jeder hegemonialen Konstruktion“ war (Laclau/Mouffe 1991: 209). Marx habe versucht, die Erfahrung der Französischen Revolution, nämlich die primäre Tatsache der Teilung der Gesellschaft in zwei Lager noch einmal als Konfrontation zwischen zwei Klassen zu denken. Doch seit der Französischen Revolution sei die Trennungslinie, von der aus sich der Antagonismus in Form von zwei gegensätzlichen Äquivalenzsystemen bilden konnte (Volk, Nation, Menschenrechte, allgemeines Gesetz, Gleichheit vs. König, Tyrannei, Privilegien, Missstände, Stände), immer zerbrechlicher geworden. Politik ohne Hegemonie gab es nun nicht mehr, Klassenkampf konnte die antagonistische Polarisierung als solche nicht erzeugen, weil es aufgrund einer zunehmenden Pluralisierung der politischen Räume keinen einzigen und einheitlichen Moment des Bruches mehr gab, der in der Lage wäre, die „Totalität des Gesellschaftskörpers in zwei antagonistische Lager zu teilen und sich automatisch als eine Demarkationslinie in der politischen Sphäre zu reproduzieren“ (Laclau/Mouffe 1991: 210). Nach der Französischen Revolution musste Politik die Form der Hegemonie annehmen, die bestrebt ist, aus den verschiedenen sozialen Sektoren und den verschiedenen Kämpfen ein „Volk“ zu konstituieren. Die Rückführung aller gesellschaftlichen Probleme auf solche der Klasse, die Abgrenzung der ArbeiterInnen entlang der Klassenlinie musste sich als großer Fehler erweisen. Denn in der Folge verzichtete die Arbeiterschaft darauf, um den Signifikanten des ‚Volkes‘ herum einen umfassenden emanzipatorischen Antagonismus zu konstruieren und die demokratische Gesellschaft zu konstituieren. Damit waren die Isolation der Klasse und langfristige Niederlagen vorgezeichnet.

Laclau und Mouffe erläutern die Veränderungen, auf die Marx ihrer Ansicht nach nicht angemessen reagierte, auf zwei Ebenen, soziologisch und demokratietheoretisch. Soziologisch argumentieren sie modernisierungstheoretisch an vielen Stellen ihres gemeinsamen Buches und in weiteren Texten dahingehend, dass nach der Französischen Revolution die „Industriegesellschaften“ (Laclau/Mouffe 1991: 210) komplexer wurden und sich pluralisierten: Das Soziale wird

kontingent und unbestimmt, die Zahl der Signifikate nimmt zu, die politischen Räume und Antagonismen vervielfältigen sich, die sozialen Kämpfe fließen nicht zusammen, die gesellschaftlichen Bereiche gewinnen an Autonomie.

Der andere Aspekt ist der der demokratischen Revolution. Damit meinen die Autoren, dass mit der Französischen Revolution Freiheit und Gleichheit als neue Matrix des sozialen Imaginären durchgesetzt wurden. Die Logik der Äquivalenz – durch die zwei unterschiedliche Elemente hinsichtlich eines ausgeschlossenen Dritten als etwas Identisches gesetzt werden: also die Vielzahl einzelner Interessen als Volk gegen den König – wird in ein grundlegendes Instrument der Produktion des Sozialen verwandelt. Im Kampf gegen das Ancien Régime bildete sich die historisch neue und demokratische Subjektposition der absoluten Macht des Volkes als „fundamentaler Knotenpunkt in der Konstruktion des Politischen“ (Laclau/Mouffe 1991: 214). Das Volk ist ein leerer Signifikant, der es erlaubt, verschiedene als illegitim empfundene Ungleichheiten äquivalent zu setzen und gemeinsam einen Antagonismus gegen jenes Régime zu bilden (vgl. ebd. und Laclau 2002: 65-78; Laclau 2005: 93-100; Nonhoff 2006: 124-129). Ist dieser diskursive Knotenpunkt des egalitären Imaginären einmal installiert, gibt es einen Deutungshorizont, in dem sich im weiteren historischen Verlauf widerständige Subjektpositionen bilden können. Gleichheit und Freiheit werden auf immer größere Bereiche ausgedehnt: Im Bereich der Ökonomie entstehen sozialistische Subjektpositionen, Frauen entwickeln feministische Subjektpositionen im Kampf um Gleichberechtigung. Kämpfe, die im 19. Jahrhundert von radikalen Arbeitern gegen die kapitalistische Produktionsweise geführt wurden, halten Laclau und Mouffe für anachronistisch, wenn nicht reaktionär, weil sie nicht nach der Logik der Äquivalenzbildung organisiert waren. Es handelte sich bei diesen Kämpfen um Widerstände gegen die Zerstörung erworbener Kompetenzen und Identitäten und deswegen um eine Ablehnung der neuen Produktionsverhältnisse. Demgegenüber habe die Arbeiterklasse, die tatsächlich Produkt des Kapitalismus sei, immer weniger versucht, die kapitalistische Produktionsweise anzuzweifeln, und sich auf die Transformation der Verhältnisse in der Produktion konzentriert (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 216-17). Das Verhältnis zwischen Arbeitern und Kapitalisten wurde als Ergebnis zweier legitimer differentieller Positionen gesehen – also als zwei gesellschaftliche Identitäten, die sich wechselseitig in ihrer jeweiligen Identität anerkennen. Laclau und Mouffe argumentieren also, dass die radikalen ArbeiterInnenkämpfe unzeitgemäß seien, weil sie nicht auf einem bestimmten historischen Niveau der Industriegesellschaften stattfanden, das durch die Logik der Äquivalenz gekennzeichnet ist.

3. Diskurs – Totalität – Gesellschaft

Ernesto Laclau und Chantal Mouffe zufolge lässt sich seit zweihundert Jahren eine zunehmende Vielzahl von nicht aufeinander reduzierbaren politischen Kon-

flikten und Interessen feststellen. Die Konflikte, die Interessen und Identitäten stehen in keinem linearen Entsprechungsverhältnis zu einer einzigen äußeren Ursache, vielmehr überkreuzen, verlagern und verdichten sich Forderungen, politische Praktiken und Identitäten. In diesem Prozess überdeterminieren sich diese Identitäten, die Konflikte, die Ziele, die Radikalität – was bedeutet, dass sie niemals mehr zum Zustand einer ursprünglichen, authentischen Identität zurückkehren würden, die es nicht gibt und nie gab. Schon Rosa Luxemburg hatte eine solche Dynamik sich wechselseitig verstärkender, aber logisch nicht miteinander zusammenhängender Forderungen und sozialer Bewegungen während der russischen Revolution von 1905 beobachtet. Die Autoren fassen als Luxemburgs theoretisches Problem zusammen: „Im repressiven Kontext des zaristischen Staates konnte keine noch so sehr auf Einzelforderungen ausgerichtete Bewegung auf sich selbst beschränkt bleiben: Sie wurde unvermeidlich in ein Beispiel und ein Symbol des Widerstandes transformiert und schürte und erzeugte somit andere Bewegungen. Diese tauchten an vorher unvorstellbaren Punkten auf, dehnten sich aus und verallgemeinerten sich in unvorhersehbaren Formen, so dass sie jenseits der Regulierungs- und Organisierungsfähigkeit jedweder politischer oder gewerkschaftlicher Führung waren“ (Laclau/Mouffe 1991: 41; vgl. Laclau 2002: 72). Rosa Luxemburg gelange bis zu der Einsicht, dass es unmöglich sei, den buchstäblichen Sinn jedes isolierten Kampfes zu fixieren, weil die Buchstäblichkeit jedes dieser Kämpfe von einer Vielzahl von Bedeutungen überflutet werde (Laclau/Mouffe 1991: 44). Die Grenze von Luxemburgs Überlegung liege dort, wo sie versuche, die Streuung und Vielfalt dieser Kämpfe doch wieder auf die Einheit eines Kampfes zwischen Klassen zu reduzieren. Im Prinzip soll es sich Rosa Luxemburg zufolge um fragmentierte Kämpfe handeln, in den Kämpfen werde aber nichts anderes als die Einheit der proletarischen Klasse hergestellt, diese Einheit sei auch die Grundlage des Kampfes selbst. Mit einer solchen These wird aber die Dynamik des Politischen, das Sprunghafte, Kontingente, die Überdetermination der vielfältigen Kämpfe, die Verschiebung der Identitäten übergangen. Es kommt nicht zum Verständnis gerade dieser Verschiebung der Bedeutung von Themen, Akteuren, Konflikten in den Konflikten und durch die Konflikte selbst. Eben dies kann und soll die Diskurstheorie von Laclau und Mouffe leisten. Das ist jedoch nicht möglich, ohne eine Reihe von neuen Konzepten zu entwickeln.

Die Theoriebildung von Laclau und Mouffe ist also von dem Anspruch motiviert, die Logik der Kämpfe von sozialen Bewegungen zu begreifen. Sie wenden sich gegen die Vorstellung, die Bewegungen seien auf Ursachen, auf äußere Notwendigkeiten zurückführbar, die den Akteuren aufgrund falschen Bewusstseins selbst verschlossen seien, mit Ausnahme derjenigen, die kraft der wahren Theorie die Oberfläche der Erscheinungen zu durchdringen und die wesentlichen Gesetzmäßigkeiten zu erkennen wüssten. Die Kämpfe für höhere Löhne und niedrigere Arbeitszeiten, gegen Rassismus, Sexismus oder Umweltzerstörung, für den Erhalt eines Gebäudes oder eines öffentlichen Gutes oder die Forderung

nach einem Denkmal – alle diese Kämpfe lassen sich nicht aufeinander reduzieren, sie finden ihre Einheit nicht in einer sozialstrukturellen Wesensbestimmung oder in objektiven Verhältnissen, die diesen Kämpfen den Charakter der Notwendigkeit gäben und erklären würden, warum sie stattfinden. Alle Versuche, dennoch eine solche externe einheitliche Ursache zu finden, enden damit, dass beiläufig und unbegründet auf Kontingenz (also Spontaneität, Emotionen) zurückgegriffen wird. Gerade dieser Sprung von objektiven kausalen Erklärungen zu einer Praxis des Widerstands aber wird damit nicht erklärt (vgl. Laclau 2005: 84). Die Kritik an der Theorie des falschen Bewusstseins richtet sich grundsätzlich gegen die Unterscheidung zwischen einerseits Strukturen, objektiven Faktoren, Materialitäten und andererseits Bewusstsein, Sprache, Geist, Ideologie, Deutungsmustern, charakterologischen oder habituellen Merkmalen, wie sie in zahlreichen sozialwissenschaftlichen Ansätzen zu finden ist. In solchen Fällen würde die kausaltheoretische Erklärung auch noch subjektive Bedingungen des Antagonismus umfassen. Aber der Sprung zum Antagonismus bliebe immer noch ungeklärt. Aus der Sicht von Laclau und Mouffe muss die Analyse sich von vornherein auf der Ebene ansiedeln, auf der sich die Einheit der Akteure und ihr Antagonismus bilden und die Kämpfe stattfinden. Das ist der Diskurs.

Diskurs wird von Laclau und Mouffe (1991: 155; vgl. Laclau 2005: 68-69; Nonhoff 2006: 32-42) als eine strukturierte Totalität verstanden, die aus einer artikulativen Praxis hervorgeht. Damit ist eine Praxis gemeint, die eine Beziehung zwischen zwei Elementen so etabliert, dass ihre Identität in und durch die Artikulation modifiziert wird. Die differentiellen Positionen innerhalb eines Diskurses, die das Ergebnis der Artikulation sind, werden als Momente bezeichnet. Elemente existieren nicht vor oder außerhalb des relationalen Zusammenhangs, sondern werden durch ihn konstituiert. Deswegen sind Relation und Objektivität synonym. Diese knappen definitorischen Bemerkungen zielen auf eine strikte Deontologisierung des Sozialen. So ist eine wesentliche Folgerung, dass der Diskurs als ein System von Differenzen verstanden werden muss, denn jedes Element (eine Handlung, ein Gegenstand, eine Eigenschaft, ein Individuum) erlangt seine Identität allein durch Differenz von anderen Bedeutungselementen. Der Diskurs umfasst und durchzieht also die gesamte materielle Dichte von Institutionen, Praxen oder Dingen. Alles, was als Moment eine bedeutende, differentielle Position markiert, ist Moment eines Diskurses. Dies hat als weitere Folge, dass der Diskurs nicht aus Bedeutungen für ein Bewusstsein besteht, umgekehrt ist Bewusstsein, ist subjektive Identität selbst ein signifikantes Moment innerhalb eines Diskurses, eine Subjektposition. Diskurse sind demnach immer intern mit sich identifizierenden Subjekten verbunden; der Diskurs erzeugt die besondere Bedeutungsdifferenz ‚subjektive Identität‘, die das Subjekt als Subjekt gerade dieses Diskurses konstituiert. Die subjektiven Identitäten bleiben nicht stabil. Denn in dem Maße, wie Diskurse überdeterminiert werden, also einzelne Bedeutungselemente oder ganze Differenzsysteme in anderen Diskursen artikuliert werden, ändert sich damit jeweils auch die subjektive Identität.

Wenn es keine außerhalb der Kämpfe liegende letzte sozialstrukturelle Ursache gibt, die die Einheit der jeweiligen sozialen Bewegungen und die Identität der Akteure erklären könnte, dann können Einheit und Identität nur als Ergebnis der Aktivität dieser Bewegungen und ihrer Kämpfe selbst verstanden werden. Es muss demnach ein anderer Begriff von Notwendigkeit entwickelt werden. Gesellschaft ist nicht die fundierende Totalität eines logischen Vermittlungszusammenhangs, der jedem Phänomen seinen präzisen Platz zuweist, sondern das immer wieder scheiternde Ergebnis solcher Bewegungen, sich mit ihren Lebensformen als das Ganze zu setzen, während es doch gleichzeitig Anderes in einen Bereich des Undenkbaren verweist. Der Diskursbegriff erlaubt es, Notwendigkeit nicht mehr länger nach einem externen intelligiblen Prinzip zu denken, sondern von einem System differentieller Positionen her. Jedes einzelne Moment des Diskurses gewinnt seine Identität nur durch seine spezifische Differenz innerhalb des Diskurses. Damit entsteht eine in sich geschlossene und völlig konstituierte Totalität. Jedes der Momente dieser Totalität ist notwendig und bringt das Ganze der Totalität zum Ausdruck. Aber es ist keine natürliche, externe, sondern eine relationale Notwendigkeit (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 156, 166). Die diskursive Totalität existiert niemals als einfach gegebene und abgegrenzte Positivität, denn der Übergang von den Elementen zu den Momenten ist niemals abgeschlossen. Das Ganze einer Totalität ist grundsätzlich nicht in der Lage, alle Relationen zu realisieren. Da jede Identität aber nur relational konstituiert ist, kann keine Identität jemals vollkommen konstituiert werden. Die Totalität bleibt grundsätzlich unvollständig. „Totalität wird nun zum Namen eines Horizonts, nicht eines Grundes“ (Laclau 2002: 148; vgl. auch Laclau/Mouffe 1991: 248). Elemente sind flottierende Signifikanten, die niemals vollständig in einer diskursiven Kette artikuliert werden können, sondern den Bedeutungszusammenhang eines Diskurses mit einer Vielfalt von Bedeutungen überborden. Die Polysemie der Signifikanten desartikuliert jede diskursive Struktur. Die Notwendigkeit, die sich mit ihr und in ihr konstituiert, beschränkt die Kontingenz also immer nur partiell. Obwohl Bedeutungen niemals endgültig fixiert werden und die Totalität immer kontingent bleibt, so muss es eben doch auch zu temporären Bedeutungsfixierungen, zu Totalität kommen, da sich ansonsten Diskurse gar nicht konstituieren würden. „Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Feld der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren“ (Laclau/Mouffe 1991: 164). Es bilden sich Knotenpunkte, privilegierte Signifikanten, die die Bedeutung einer Signifikantenkette fixieren – andernfalls handelte es sich um einen psychotischen Diskurs, der sich selbst nicht als mit sich identisch erkennen würde (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 164). Signifikanten können sich zu einem Diskurs nur totalisieren, indem sie füreinander notwendig werden. Sie bilden eine Totalität durch die Abgrenzung, durch den Ausschluss von etwas, das als ein Außen konstituiert wird. Allein dadurch setzen sie sich identisch mit etwas Gemeinsamen. Dieses Gemeinsame ist also nicht das Ergebnis eines Abstraktionsvorgangs, der alle Besonderheiten verwirft, bis ein von allen geteiltes

positives Merkmal gefunden ist. Die Differenzen bleiben erhalten. Das Gemeinsame entsteht dadurch, dass sie gegenüber etwas ausgeschlossenen Dritten äquivalent werden, das nicht selbst wiederum eine Differenz ist, die als eine weitere Differenz zur Totalität selbst gehören würde. Es entsteht mit dieser Totalität ein Bruch, ein neuer Raum. Doch diese Totalität ist eine scheiternde Totalität. Sie bewegt sich immer in der Spannung zwischen den Differenzen und der Äquivalenz. Es gelingt ihr nie, sich als volle Totalität zu konstituieren, denn dann müsste sie alle Differenzen absorbieren, könnte sich aber nicht mehr als Totalität bezeichnen. Dies ist nur möglich mittels Äquivalenz und Ausschluss: „But equivalence is precisely what subverts difference, so that all identity is constructed within this tension between the differential and equivalential logics“ (Laclau 2005: 70). Aber umgekehrt gilt das Gleiche: Differenzen subvertieren Äquivalenz. Denn als charakteristisch für die Moderne gilt Laclau und Mouffe zufolge, dass sich die Differenzen und die Äquivalenzsysteme vervielfältigen. Es wird mithin schwieriger, ein Äquivalenzsystem, also eine soziale und subjektive Identität, auf Dauer zu stellen. Soziale Identitäten werden zum Schnittpunkt für eine Vielzahl von artikulatorischen Praxen, selbst ganze Äquivalenzsysteme werden ihrerseits zu Differenzen. Dadurch wird jede soziale Identität überdeterminiert, artikulierend und artikuliert (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 197-198).

Soziale Praxis ist artikulatorisch, sie verbindet flottierende Elemente zu Momenten eines Diskurses und hält damit das Spiel der Signifikanten für eine gewisse Zeit an, ohne den polysemischen Bedeutungsprozess wirklich endgültig fixieren zu können. Das Ergebnis dieser Fixierung ist Gesellschaft. „Die Gesellschaft kann niemals mit sich selbst identisch sein, da jeder Knotenpunkt in einer ihn überflutenden Intertextualität konstituiert ist. Die Praxis der Artikulation besteht deshalb in der Konstruktion von Knotenpunkten, die Bedeutung teilweise fixieren. Der partielle Charakter dieser Fixierung geht aus der Offenheit des Sozialen hervor, die ihrerseits wieder ein Resultat der beständigen Überflutung eines jeden Diskurses durch die Unendlichkeit des Feldes der Diskursivität ist“ (Laclau/Mouffe 1991: 165). Gesellschaft ist diesem Verständnis zufolge keine zugrundeliegende notwendige Einheit, die jedem Element seine differentielle Position und damit seine Bedeutung zuweisen würde; sie ist keine genähte Totalität, „kein gültiges Objekt des Diskurses“ (Laclau/Mouffe 1991: 162). Gesellschaft ist ein Totalisierungsprojekt, sie wird in einem hegemonialen Prozess der Artikulation von diskursiven Elementen als ein Bedeutungshorizont fixiert. Sie ist eine Totalisierung, die bestimmte Subjektpositionen konstituiert bzw. einer von ihnen die Hegemonie über andere gibt. Der Raum, in dem dies geschieht, ist das Soziale. Doch das Soziale selbst wird dort konstituiert, wo sich weder die totale Interiorität von artikulierten Momenten fixieren kann noch eine totale Exteriorität bloß mit sich identischer diskursiver Elemente denkbar ist. Das Soziale ist der Raum der Spannung zwischen der Logik der Differenz und der Logik der Äquivalenz.

Aus dem Blickwinkel einer kritischen Theorie der Gesellschaft stellen diese Überlegungen eine fruchtbare Anregung dar. Denn es wird damit darauf ver-

zichtet, Gesellschaft als ein Erstes zu begreifen. Gesellschaft selbst kann als Resultat und Effekt einer konkreten konstitutiven Praxis begriffen werden; sie ist von vornherein ein sinnhafter, also durch Praxis und Subjekte vermittelter Zusammenhang. Der Diskurs und die spezifische Totalisierungspraxis konstituieren ein Immanenzfeld, in dem sich Gesellschaft als ein notwendiger Zusammenhang bildet, der Gegenstände, Subjekte und Handeln umfasst, denen er in ihren differentiellen Relationen eine spezifische Identität verleiht. Gesellschaft ist universell, insofern sie den Horizont jedes Sinns darstellt, und gleichzeitig ist sie partikular, weil immer nur ein temporäres Projekt – sie hat deswegen eine Art gegenständlicher Gegenständlichkeit und einen eigenartigen epistemologischen Status. Sie ist kein Erstes, sondern selbst konstituiert. Obwohl in sich notwendig, bleibt sie kontingent, weil sie nur ein Versuch ist, den Fluss von Bedeutungsspielen anzuhalten. Foucaults Überlegung zum Wahnsinn verallgemeinernd, ließe sich sagen, dass das soziale Verhältnis Gesellschaft nicht existiert, aber dennoch etwas sei (Foucault 2004: 177). Mit Marx zu sprechen, ist sie ein Fetisch.

Trotz der wichtigen Einsichten, die der diskurstheoretische Ansatz zum Begriff der Gesellschaft beiträgt, stellt sich eine Reihe von Problemen. Laclau und Mouffe wollen mit ihren Analysen Begriffe zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse beitragen. Diese Begriffe bewegen sich auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau der Semio-Logik von Diskursen. Wie selbstverständlich werden die Begriffe der Differenz und Äquivalenz mit den Begriffen des Sozialen und der Gesellschaft verbunden, doch wird gerade nicht erklärt oder begründet, wie von der Ebene des Diskurses im allgemeinen zu den Begriffen der Gesellschaft und des Sozialen zurückzufinden ist. Unklar bleibt, ob Gesellschaft ein Anwendungsfall für die Logik der Diskurse ist oder ob der Begriff des Diskurses den der Gesellschaft von vornherein impliziert. Es ist nicht selbstevident, warum das, was sich aufgrund einer hegemonialen Artikulation zu einer diskursiven Regelmäßigkeit, zu einer gleichzeitig notwendigen und kontingenten Totalität verdichtet, die Bedeutung von Gesellschaft annimmt. Die semiologische Begründung bleibt unbefriedigend. Für die Semiologie geht es um das Verhältnis von Zeichen, also Signifikanten und Signifikaten. Die Signifikanten stellen Werte innerhalb eines synchronen Systems dar, das als Diskurs begriffen wird. Doch aus dem Zeichensystem ergibt sich nicht, dass der Diskurs als solcher die Bedeutung von Gesellschaft annimmt. Der Diskurs als ein System von Relationen ist nach innen durch Notwendigkeit, nicht durch Kontingenz, also Geschichte, gekennzeichnet. Soll dieser Diskurs, der das Ergebnis einer hegemonialen artikulatorischen Praxis ist, als Gesellschaft begriffen werden, dann ist das nur möglich, weil das von Laclau und Mouffe so gesetzt wird: „But if we maintain the relational character of any identity and if, at the same time, we renounce the fixation of those identities in a system, *then the social must* be identified with the infinite play of differences“ (Laclau 1990: 90; Herv. AD). Die logische Schlussfolgerung des „*then the social...*“ wird nicht begründet, sondern gesetzt. Diskurs gilt als prinzipiell, logisch mit den Begriffen des Sozialen verbunden. Das Gleiche gilt für Gesellschaft:

„And insofar as the social is impossible without some fixation of meaning, without the discourse of closure, the ideological must be seen as constitutive of the social. The *social only exists* as the vain attempt to institute that impossible object: society“ (Laclau 1990: 92; Herv. AD). Das Diskursive ist „das Ensemble der Phänomene gesellschaftlicher Sinnproduktion, das eine Gesellschaft als solche begründet“ (Laclau 1981: 176). Gesellschaft gibt es demnach immer und so lange, wie es Diskurs gibt. Damit aber wird Gesellschaft selbst zu einem universalistischen Begriff, denn er ist logisch im Begriff des Diskurses enthalten und stellt eine substantielle Notwendigkeit dar.² Damit kommt es zu einer Verkehrung: Wohl erweist sich die Notwendigkeit von gesellschaftlichen Zwangsgesetzen im Licht einer Argumentation als Irrtum, derzufolge Gesellschaft eine kontingente Fixierung von Knotenpunkten darstellt (vgl. Marchart 2007: 108), gleichzeitig jedoch wird der Begriff der Gesellschaft selbst ein logischer und notwendiger Begriff des Diskurses. Um ihn als einen historischen und kontingenten Begriff – also einen Begriff ohne universalistischen und logisch notwendigen Anspruch – zu verstehen, müsste er in einem strengen Sinn das Ergebnis einer kontingenten diskursiven Praxis sein; es müsste gefragt werden, unter welchen Umständen und aufgrund welcher Praxis das besondere Verhältnis Gesellschaft konstituiert wird. Der logische und universalistische Charakter der Gesellschaft geht selbst wieder auf die Logik von Differenz und Äquivalenz zurück. Letztlich reduzieren sich viele Analysen von Laclau und Mouffe auf die Darlegung dieser Grundbegrifflichkeit. Immer neuen Problemlagen wird damit begegnet, dass sie formalistisch aus der Logik der Differenz und der Äquivalenz abgeleitet werden. Damit geraten diese Begriffe selbst in die Position eines Ersten.³

Was für den Begriff der Gesellschaft gilt, lässt sich in ähnlicher Weise für den Begriff des Subjekts sagen. Diskurs meint keine besondere Ebene, es geht nicht um Geistiges, um das Bewusstsein eines Subjekts, das den Diskurs konstituiert oder vereinheitlicht. Das Subjekt ist ein Moment des Diskurses und wird darin als Subjektposition bestimmt. Daraus folgt, dass jede Totalität, jede Gesellschaft ein sinnhafter Zusammenhang ist, in dem sich auch Subjekte als handelnde Akteure konstituieren (vgl. Stäheli 2001: 198-199). Deswegen kann die Diskurstheorie versuchen, gesellschaftliche Prozesse und Konflikte vollständig in Begriffen der Subjektposition, der Identität und der Auseinandersetzungen um Identitäten verstehbar zu machen. Jede Totalisierung kommt der Totalisierung einer subjektiven Identität gleich. Die Subversion einer sozialen Identität stellt eine

2 Es geht demnach in Laclaus Konzeption der Diskursanalyse nicht um die konkreten historischen Formen der Bedeutungsproduktion des Effekts von Gesellschaft. Mit Marx zu sprechen, wäre bei Laclau und Mouffe das Diskursive vergleichbar der Arbeit bei den klassischen Ökonomen eine verständige Abstraktion ohne nähere Erklärungskraft, hätte aber auch auf dieser Abstraktionsstufe eine bestimmte Konsequenz.

3 Zunächst handelt es sich um ein epistemologisch Erstes. Da aber der Diskurs als die gesamte Materialität umfassend und durchziehend aufgefasst wird und die Äquivalenz die Logik der Produktion des Sozialen ist, haben diese Begriffe durchaus auch einen ontologischen Aussagewert.

Subversion und Überdeterminierung von Subjekten dar. Allerdings handelt es sich auch bei dieser Überlegung um eine Setzung. Wird üblicherweise Laclau und Mouffe vorgeworfen, dass sie aufgrund ihres Diskursbegriffs diskursive und nicht-diskursive, materielle Praxis, Subjekt und Objekt nicht unterscheiden können (vgl. Laclau/Mouffe 1990: 105-112), geht mein Einwand, ohne dass er hier breiter entfaltet werden könnte, in eine andere, sogar gegenteilige Richtung: dass sie nämlich den hegemonialen Vorgang, wie sozialen Verhältnissen eine Bedeutung gegeben wird, den Prozess der Herstellung der Einheit von Subjekt und Objekt in einem historischen Block als Ergebnis von Hegemonie nicht denken können. Allein die unbegründete Annahme, dass subjektive Identität als spezifischer Sinn in den Diskursen enthalten ist, erlaubt ihnen, die Dichotomie von objektivem Feld und Diskurs, von gegenständlicher Wirklichkeit und Subjekt für überwunden auszugeben. Doch aus dem relationalen Charakter von Signifikanten, die durch Differentialität Bedeutung erzeugen, ergibt sich nicht, dass damit auch subjektive Identität, oder genauer: die Bedeutung von subjektiver Identität gesetzt ist – und ebensowenig, dass es sich um Bedeutungen für jemanden handelt, der oder die sich nun als ein Subjekt mit einer bestimmten Identität weiß. Laclau und Mouffe können die Einheit von Subjekt und Objekt aber nur deswegen unterstellen, weil sie, wenn sie von Diskurs sprechen, sich eine Evidenz der spontanen Hermeneutik des Alltagsverstands zunutze machen, derzufolge Diskurse mit Bedeutungen verbunden sind, die von Subjekten außerhalb der Diskurse wahrgenommen, entziffert und sinnhaft verstanden werden können. Es ist sicherlich richtig, dass in den Diskursen eine Subjektposition erzeugt wird, doch damit ist noch nichts darüber gesagt, dass es sprechende Individuen gibt, die diese Bedeutung ‚verstehen‘ und auf bestimmte Weise Subjekte mit einer Identität sind. Diese Einheit von interner Subjektposition, Verstehen und Individuum wird hergestellt. Dabei kann es unter herrschaftlichen Bedingungen zu hegemonialen Auseinandersetzungen um die spezifische Herstellung der Einheit von menschlicher Praxis und gegenständlicher Welt kommen.⁴ Die konkrete Sinnproduktion wird nicht analysiert, vielmehr wird mit dem Begriff des Diskurses die Einheit nur abstrakt und logisch gesetzt. Die Folge ist, dass Laclau und Mouffe trotz ihrer Ansprüche mit großer Selbstverständlichkeit immer wieder in die Dualismen von Subjekt und Objekt, Denken und Wirklichkeit zurückfallen.

Sie wollen Gesellschaft allein logisch und nach der Logik des Diskurses denken und müssen doch immer wieder auf historisierende, manchmal kapitalismustheoretische, manchmal modernisierungstheoretische Argumente zurückgreifen. Die Entwicklung der Logik des Diskurses selbst wird nicht diskurstheoretisch dargelegt, sondern ebenfalls durch Rückgriff auf soziologische Bedingungen. „Genau deshalb wird die hegemoniale Form von Politik erst zu Beginn der

4 Diese nicht im Diskurs unterstellte, sondern durch Praxis hergestellte Einheit wird von Gramsci als historischer Block, von Foucault als Diskurs, als Berührungsfläche der Ordnungen der Wörter und der Dinge, von Latour als Hybridität begriffen.

Moderne dominant, wenn die Reproduktion der verschiedenen sozialen Bereiche unter sich permanent verändernden Bedingungen stattfindet, die beständig die Konstruktion neuer Differenzsysteme erfordern“ (Laclau/Mouffe 1991: 197). Hier wird in einer externalistischen, nicht-diskursiven Perspektive über objektive Bedingungen der Reproduktion sozialer Bereiche gesprochen, die zur Herausbildung von mehr und neuen Differenzsystemen beitragen. Allerdings wird begrifflich nicht erläutert, in welcher Weise in der Logik des Diskurses die Unterscheidung von Moderne und Vormoderne zu verstehen ist, denn in allen Fällen handelt es sich um die Logik der Differenz und der Äquivalenz. Es finden sich zahlreiche solche Stellen, an denen Laclau und Mouffe auf Entwicklungen der Industriegesellschaft und Transformationen der sozialen Verhältnisse in der Weise Bezug nehmen, dass sie etwas kausal Erklärendes über die Logik der Diskurse sagen: Es handelt sich um soziale Entwicklungen (Arbeitsprozesse, Staatsform, Auflösung der Familie und Mangel an sozialer Integration), die neue Probleme verursachen, eine neue soziale Konfliktualität schaffen und neue Formen radikaler Subjektivität im Widerstand gegen Kommodifizierung, Bürokratisierung und Homogenisierung des sozialen Lebens erzeugen (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 218-227, 234). Doch gerade diese sozialen Prozesse sind selbst nicht ausdrücklich Gegenstand der Theoriebildung, vielmehr wird auf ein eher triviales modernisierungstheoretisches oder kapitalismustheoretisches Deutungsschema zurückgegriffen (vgl. Demirović 1990), das sich durchaus im Horizont reflektierterer Widerspiegelungstheorien bewegt und ohne zu zögern die Unterscheidung zwischen materiellen Entwicklungen und Diskurs als ein Ebene des Sozialen vornimmt: „The centrality we give to the category of ‚discourse‘ derives from our attempt to emphasize the purely historical and contingent character of the being of objects. This is not a fortuitous discovery which could have been made at any point in time; it is, rather, deeply rooted in the history of modern capitalism [...] It is only in the contemporary world, when technological change and the dislocating rhythm of capitalist transformation constantly alter the discursive sequences which construct the reality of objects, that the merely historical character of being becomes fully visible“ (Laclau/Mouffe 1990: 119). Das verträgt sich nicht mit ihrem Ansatz, der die Analyse objektiver Gegebenheiten durch eine Analyse von diskursiv erzeugten Antagonismen ersetzen will. Gerade an solchen Punkten, an denen auf sozialhistorische Entwicklungen zurückgegriffen wird, wird deutlich, dass es nicht möglich ist, beide Ebenen voneinander zu trennen. Doch der Diskurstheorie gelingt es nicht, die Einheit wirklich begrifflich zu fassen. Die ausgegrenzte vordiskursive Wirklichkeit kehrt auf eher krude Weise in den Erklärungszusammenhängen wieder, während gerade das, was kritisierte Autoren wie Marx, Gramsci oder Foucault interessiert hat, der Zusammenhang zwischen objektiven sozialen Prozessen und Diskursen, nicht näher untersucht wird.

Dieser unreflektiert erklärende Rückgriff auf die gesellschaftliche Entwicklung bringt schließlich auch die Theorie des falschen Bewusstseins wieder ins Spiel, die Laclau und Mouffe ausdrücklich verwerfen. Sie kritisieren die klassi-

sche Ideologiekritik, derzufolge die Akteure den historischen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung verkennen und deswegen von der Partei und den Intellektuellen über ihr objektives Interesse im Namen einer überhistorischen Entwicklungstendenz belehrt werden müssen. Gerade die paradigmatischen Unterstellungen, die Akteure müssten über eine eigentliche Identität aufgeklärt werden und ihre konkreten Kämpfe seien lediglich Abweichungen, sind ein wesentlicher Kritikpunkt von Laclaus und Mouffes Ansatz. Doch sie verwenden dieses Argument durchaus selbst, wenn sie – wie oben gezeigt – Marx und einem Teil der Arbeiterbewegung vorwerfen, mit einem falschen, dem objektiven Stand der Industriegesellschaft nicht entsprechenden Selbstverständnis zu handeln. Laclau zieht daraus die Konsequenz und ersetzt die klassische durch eine dekonstruktive Ideologiekritik. Sie kritisiert nicht mehr die Verkennung einer positiven und essentiellen Objektivität, sondern die Verkennung des Vorgangs der Fixierung, Naturalisierung und Essentialisierung, durch die sich Bedeutungsprozesse zu Gegenständen verwandeln. Die ideologische Verkennung selbst aber gehöre konstitutiv zur Gesellschaft, die Subjekte müssten eine Identität ausbilden, Bedeutungen naturalisieren und das Soziale essentialisieren, andernfalls würde sich Gesellschaft gar nicht konstituieren können. „The ideological would consist of those discursive forms through which a society tries to institute itself as such on the basis of closure, of the fixation of meaning, of the non-recognition of the infinite play of difference“ (Laclau 1990: 92). Man muss allerdings sagen, dass es sich bei dieser Überlegung um keine originelle Einsicht handelt, denn gerade die Annahme, Ideologie sei ein Vorgang der Verdinglichung und Naturalisierung und als solche konstitutiv für Gesellschaft, ist eine der zentralen Überlegungen des westlichen Marxismus von Lukács bis Adorno gewesen. Die ganze Problematik der Verdinglichung und Naturalisierung, des falschen Bewusstseins und der Verkennung einer objektiven Welt und struktureller Interessen hat aber schließlich zur Herausbildung der Ideologietheorie und der Diskursanalyse im Anschluss an Althusser und Foucault geführt (vgl. Demirović 1995). Da Laclau und Mouffe gerade daran anknüpfen, ist diese Verkehrung, die sich in ihrer Theorie vollzieht, um so verblüffender.

Es gibt in den bislang dargelegten Überlegungen von Laclau und Mouffe eine dritte Setzung, die problematisch ist. Gesellschaft wird in einem Prozess der Artikulation von diskursiven Elementen als ein Bedeutungshorizont fixiert. Die Totalisierung ist das Ergebnis von Hegemonie; in diesem hegemonialen Prozess werden Knotenpunkte fixiert: also Gesellschaft oder Bereiche wie Politik und Ökonomie. Ganz wie in der aristotelischen Tradition wird dieses Handeln als politisches Handeln und Gründung von Gesellschaft betrachtet. Allerdings ist nicht ersichtlich, warum diese Praxis der Artikulation als Politik bezeichnet wird. Laclau (2002: 148) spricht von der Politik als einer „Ontologie des Sozialen“, es sei Politik, die soziale Verhältnisse organisiert (Butler/Laclau 1998: 245); in einem früheren Text charakterisierte er diese konstituierende Praxis als eine „Poetik der Politik“ (Laclau 1988: 57). In der praxisphilosophischen Tradition von Marx

über Gramsci bis Adorno und Althusser könnte auch von Praxis gesprochen werden. In der praxisphilosophischen Tradition wurde Praxis einmal auf Arbeit, ein anderes Mal auf Moral reduziert – und nicht selten ein konstituierendes Subjekt unterstellt. Um diese Reduktion zu vermeiden, greifen Laclau und Mouffe auf das Politische zurück. Politik kommt somit bei Laclau zweimal vor, einmal als konstituierendes und einmal als konstituiertes Handeln. Im einen Fall wird Politik als diskursive Artikulation verstanden, die das Soziale selbst konstituiert; im anderen Fall ist sie eine spezifische und konkrete Handlungsweise innerhalb der Logik des Sozialen. Dies führt zu einer Äquivokation, denn nun erscheint die konkrete politische Praxis in einem sozialen Konflikt als konstituierende Praxis. Politik wird so wenig wie Gesellschaft als eine historische, eine konkrete Praxis begreifbar. Auch in diesem Punkt fällt die Theorie Laclaus auf die Metaphysik eines Ersten zurück. Zwar wird auf diese Weise denkbar, dass es nicht nur eine Gesellschaft gibt, und Gesellschaft sich zudem durch Praxis immerzu ändert. Der Preis dafür ist, dass der Begriff des Politischen enthistorisiert wird. Für eine Theorie, die so entschieden auf jeden Essentialismus und jede Letztbegründung verzichten will, ist es unangemessen, das Politische als eine universelle und überhistorische Kategorie konstituierenden Handelns zu unterstellen und sie nicht selbst noch im Prozess der selbstkonstitutiven Praxis des Gemeinwesens als eine bestimmte Form des Handelns zu bestimmen. Auch hier fehlt der historische Index.

4. Äquivalenz und Antagonismus

Das entscheidende Problem für alle Ansätze der kritischen Theorie der Gesellschaft ist, dass sie nicht einfach nur eine Positivität der Gesellschaft und ihrer Identität mit sich selbst unterstellen können. Vielmehr soll der Gesellschaft und ihren einzelnen Bereichen eine Tendenz des Negativen innewohnen, die die Dinge und die Verhältnisse von innen her zu etwas anderem treiben. Dieses Negative wird als Widerspruch oder Antagonismus bezeichnet. Aus Laclaus und Mouffes Sicht wurde dieses Problem in der marxistischen Theorietradition nicht gelöst. Sie sei – wie oben angesprochen – von einem falschen historischen Bewusstsein geprägt gewesen, unangemessen der realen soziologischen und demokratischen Entwicklung seit Ende des 18. Jahrhunderts. Es soll ihr nicht gelungen sein, die Dynamik von Antagonismen und hegemonialer Politik als konstitutive Merkmale der modernen Gesellschaft auszuarbeiten. Im Zentrum des Ansatzes von Laclau und Mouffe steht gerade dieser Anspruch, einen Begriff von moderner Gesellschaft zu entwickeln, die ihrem Prinzip nach antagonistisch ist. Sie wollen erklären, wie Protest, in welcher Weise soziale Bewegungen, der schnelle Wechsel der Themen und Antagonismen, das Verschmelzen und die Auflösung von Forderungen und Identitäten zustande kommen und wie diese Prozesse Gesellschaft konstituieren.

Der Diskurs kennt zunächst keine Gegensätze und Widersprüche, sondern nur positive Identitäten, die in der Totalität eine Differenz markieren, also die

Momente, die sich in ihrer Relation wechselseitig als notwendig bedingen. Eine Negation ist darin nicht zu erkennen. Sie muss und soll aus der Logik des Diskurses erklärt werden. Laclau und Mouffe zufolge sind soziale Bewegungen hegemoniale Bestrebungen, eine Gesellschaft und Identität zu totalisieren. Damit sind sie für die bestehende Form der hegemonialen Artikulation von Bedeutungen eine Bedrohung, ein Antagonismus. Begrifflich wird der Antagonismus vom logischen Widerspruch und von der Realopposition unterschieden. In der sozialen Wirklichkeit gibt es Widersprüche in dem Sinne, dass sie selbst positive Fakten sind, aber diese logischen Widersprüche bilden nicht notwendigerweise einen Antagonismus (so können Menschen logisch Widersprüchliches miteinander vereinbaren: Physiker sein und an Gott glauben). Im Fall des logischen Widerspruchs gibt es nur die Positivität A, die durch die logische Unmöglichkeit Nicht-A verneint wird. Auch der reale Gegensatz (z.B. zwischen zwei zusammenstoßenden Fahrzeugen) berührt die Identität der Dinge nicht, ist nicht charakteristisch für ihr Verhältnis, sondern das Ergebnis zweier positiver Kausalketten (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 179-180). Erst im Fall des Antagonismus besteht ein sich wechselseitig durchdringendes Verhältnis: eine Identität wird durch das ‚Andere‘ daran gehindert, sich zu totalisieren. „Die Präsenz des ‚Anderen‘ hindert mich daran, gänzlich Ich selbst zu sein. Das Verhältnis entsteht nicht aus vollen Totalitäten, sondern aus der Unmöglichkeit ihrer Konstitution [...] Gerade weil der Bauer kein Bauer sein kann, [existiert] ein Antagonismus gegenüber dem Grundbesitzer, der ihn von seinem Land vertreibt. Insofern es einen Antagonismus gibt, kann ich für mich selbst keine vollständige Präsenz sein. Aber auch die Kraft, die mich antagonisiert, ist keine solche Präsenz: Ihr objektives Sein ist ein Symbol meines Nicht-Seins und wird auf diese Art und Weise von einer Pluralität von Bedeutungen überflutet, die verhindern, dass es als volle Positivität fixiert wird“ (Laclau/Mouffe 1991: 181). Der Antagonismus liegt also weder im Bereich der Gegenstände noch ist er logisch (wie der Widerspruch); er ist kein positives internes Moment der Gesellschaft, denn dann wäre er nur eine weitere Differenz und könnte absorbiert werden. Vielmehr markiert der Antagonismus die Grenze der Signifikantenkette, also eines Systems von relationalen Differenzen selbst, er ist als „Negation einer gegebenen Ordnung ganz einfach die Grenze dieser Ordnung“ (Laclau/Mouffe 1991: 182). Der Antagonismus existiert deswegen nicht innerhalb, sondern an der Grenze der Gesellschaft und konstituiert ihre Unmöglichkeit, sich vollständig zu konstituieren. Doch die Grenze der Signifikantenkette markiert kein positives Jenseits der Differenzen, das es nicht geben kann, weil es dann wiederum nur eine Differenz wäre, sondern muss diese Signifikantenkette selbst durchziehen.

Dies wird durch den Begriff der Äquivalenz erklärt. Bedeutungen sind im Verhältnis zueinander differentiell. Es gibt in diesem Fall keine Negation. Doch es gibt eine Negation dort, wo die Bedeutungskette an die Grenze der Bedeutungen stößt. Dadurch werden die Differenzen im Verhältnis zu einem Außen äquivalent, denn sie bedeuten alle dasselbe: einen Diskurs oder eine Identität, der sich

unterscheidet. Der Diskurs konstituiert sich also nur durch ein Außen, durch das er verneint wird und durch das seine differentiellen Momente gespalten werden. Diese Bedeutungsmomente sind differentiell, gleichzeitig muss jedes von ihnen aber auch äquivalent sein, um zu dem Diskurs zu gehören. In dem Maße, wie sich ein Diskurs nach außen schließt, um nach innen Bedeutung erzeugen zu können, müssen die Zeichen sich von ihrem buchstäblichen Sinn ablösen. Die äquivalentielle Funktion, „die eine abwesende Fülle repräsentiert, welche sich im Zusammenbruch aller differentiellen Identitäten zeigt, kann keinen eigenen Signifikanten besitzen“ (Laclau 2002: 73). Denn ein solcher Signifikant wäre dann nur wieder eine weitere Differenz und nicht das Ergebnis des „Zusammenbruchs aller differentiellen Identitäten“ (Laclau 2002: 73). Die Zeichen werden durch Äquivalenzbildung also der Tendenz nach zu leeren Signifikanten, ihre Differenz tritt zurück, sie alle drücken nur noch den Antagonismus gegen etwas aus, was sie nicht sind. Die Identität ist rein negativ: „Wir sollten bemerken, dass hier nicht ein als Positivität definierter Pol einem negativen Pol gegenübersteht: da alle differentiellen Bestimmungen des einen Poles sich durch ihre negativ-äquivalentielle Referenz auf den anderen Pol aufgelöst haben, zeigt ein jeder von ihnen ausschließlich das, was er nicht ist“ (Laclau/Mouffe 1991: 185). Es geht also nicht darum, etwas zu sein und dadurch etwas anderes nicht zu sein; vielmehr wird durch Äquivalenz der Negativität als solcher eine reale Existenz gegeben. Die Doppelbelastung durch Haushalt und Beruf bei Frauen, die Verteilung der Arbeiten im Haushalt zu Lasten der Frauen, sexuelle Übergriffe der Männer, dominantes Redeverhalten der Männer, sexistische Werbung, heterosexistische Normen – alle diese differentiellen Momente können zu einem antipatriarchalen Diskurs homogenisiert werden, der eine Vielzahl von Bedeutungselementen metaphorisiert, ihres buchstäblichen Sinns entleert, indem er sie äquivalent setzt durch den Antagonismus zum Außen des männlichen Geschlechts, das seinerseits jeder wörtlichen Bedeutung entkleidet wird und ganz einfach nur Negativität symbolisiert. Der Diskurs wird immer antagonistischer, je mehr Bedeutungselemente er in die Äquivalenzkette aufnimmt und je leerer die Signifikanten werden, also nicht mehr allein Differenz von anderen Signifikanten, sondern nur noch Äquivalenz bedeuten und sich als identisch gegen ein äußeres Negatives abgrenzen (vgl. Laclau 1981: 179-180; Laclau 2002: 72-73). Laclau und Mouffe können auf diese Weise präzise erklären, warum Begriffe wie Nation, Demokratie, Kapitalismus, Sozialismus, die Linke, die Rechte zu einem bestimmten Zeitpunkt enorm angereichert mit Inhalt sind, identitätsstiftend und mobilisierend wirken, während sie zu anderen Zeiten als nichtssagend und bedeutungslos empfunden werden. Rationalistisch an ihrem Ansatz ist, dass sie das allein als Ergebnis von Strategien von Akteuren verstehen, die die Logik der Äquivalenz oder der Differenz ins Spiel setzen, aber selbst wiederum nicht organisch mit Konflikten auf anderen Ebenen der Gesellschaft verbinden können, weil es ihrem Begriff von Diskurs zufolge solche anderen Ebenen nicht gibt.

Der Antagonismus bildet sich, indem sich ein Signifikant von seinen relationalen Bedeutungen ablöst, ein leerer Signifikant wird und die Äquivalenz eines Diskurses im Gegensatz zum Ausgeschlossenen symbolisiert. Diese Funktion kann jeder Signifikant einer Signifikantenkette übernehmen, es gibt keine inhaltliche Festlegung (vgl. Stäheli 2001: 207). Tatsächlich ändern sich empirisch die Themen, Akteure und die Protestformen in einem mehr oder weniger schnellen Rhythmus. Damit ändern sich die Identitäten; das, was als antagonistisch gilt, verschiebt sich. So kann die Bildung der ‚Neuen Linken‘ in Westdeutschland seit Mitte der 1950er Jahre als eine sich über Jahre hinweg ziehende symbolische Arbeit an der Konstruktion einer Äquivalenzkette verstanden werden, die solche Bedeutungselemente wie die Kritik an der beschwiegene faschistischen Vergangenheit Deutschlands, am fortgesetzten Antisemitismus, die Kritik am autoritären Notstandsstaat, die Forderungen nach mehr Bildung, einer freien Sexualmoral, nach einer antiautoritären Erziehung, nach mehr Demokratie, avantgardistische Kunst und Film, Antiimperialismus, die Kritische Theorie oder Sozialismus zu einem Diskurs artikulierte, der zu seinem Höhepunkt die Identität einer Neuen Linken konstruierte (vgl. Demirović 1999: 856-910). Diese Bedeutungselemente konnten sich aufgrund von Äquivalenzbildung einander metaphorisch ersetzen. Die ganze Kette konnte von vielen ihrer Momente symbolisiert werden, keines konnte sich eindeutig als universeller Signifikant durchsetzen, damit kam auch kein eindeutiger Antagonismus zustande. Durch eine Serie von Des- und Reartikulationen zerfiel diese Kette in eine Vielzahl von losen, flottierenden Signifikanten. Dies führt zur Auflösung jeder Evidenz der früheren Kette und des Identität stiftenden Antagonismus. Allenfalls einzelne Elemente wurden im Rückblick noch als Identitätsmerkmale anerkannt. War schon dieser Bewegungszyklus der 1960er Jahre durch mehrere Antagonismen gekennzeichnet, so gilt dies erst recht für die folgenden Jahrzehnte. Offensichtlich ist nicht jeder Signifikant gleich gut dazu geeignet, die universelle Rolle des leeren Signifikanten zu spielen. Es sind, so legen Laclau und Mouffe nahe, eher Begriffe wie Gleichheit, Freiheit, Volk, Demokratie. Laclau stellt fest, dass nicht jede Stellung in der Gesellschaft, jeder Kampf in der gleichen Weise in der Lage ist, seine Inhalte in einen Knotenpunkt zu transformieren, anders gesagt: hegemonial zu werden und eine Totalität, also Gesellschaft zu konstruieren. Manche Punkte würden eine hohe Machtkonzentration zustande bringen. „Es geht nicht darum, der Logik differentieller struktureller Stellungen die historische Effektivität abzusprechen, sondern eher darum, ihnen als einem Ganzen den Charakter einer Basis abzusprechen, welche aus sich heraus die Bewegungsgesetze der Gesellschaft festlegt“ (Laclau 2002: 74). Damit stellt sich die Frage, ob es nicht zur hegemonialen Aktivität gehört, die Dauer eines Diskurses und einer subjektiven Identität aufrechtzuerhalten. Themen, Akteure und Aktionsmuster mögen wechseln. Aber es lassen sich auch zyklische Prozesse beobachten, in denen sie in veränderter Form wiederkehren, also Probleme wie Lohnarbeitsverhältnisse, Geschlechterverhältnisse, Umweltzerstörung, Krieg und Frieden, Demokratie. Marx spricht in die-

sem Zusammenhang von einer Vielzahl von Oszillationen, die einen „idealen Durchschnitt“ bilden, der sich über lange Zeiträume hinweg durch und in diesen Prozessen reproduziert und allein das ist, was die bürgerliche Gesellschaft charakterisiert. Es sind gerade diese Regelmäßigkeiten, die die Basis bilden, weil sich Akteure aus dem Korridor der Durchschnittsbildung nicht herausbewegen. Indirekt findet sich dieser Gesichtspunkt auch bei Laclau und Mouffe. Wie oben schon angesprochen, argumentieren sie, dass die sozialen Bewegungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden, weil sie sich auf das neue demokratische Imaginäre beziehen können, also einen Anspruch auf Gleichheit, der nach der Logik der Äquivalenz auf immer mehr Bereiche in den fortgeschritten Industriegesellschaften ausgedehnt wird. Was sie am Begriff der Klasse stört ist, dass er eine Reihe ganz unterschiedlicher Kämpfe auf der Ebene der Produktionsverhältnisse artikuliert, aber mit einem Diskurs verbunden ist, der auf dem privilegierten Status der Klassen beruht (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 219). Doch auch ihr Konzept des demokratischen Imaginären legt einen solchen privilegierten Status nahe, wenn es der permanent gewordene Horizont sein soll, in dem subjektive Identitäten ihre bisherige differentielle Unterordnung als Unterdrückung erfahren und beginnen, das System von Differenzen in eines von Äquivalenzen umzugruppieren (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 220). Das demokratische Imaginäre hat damit den Status eines stabilen Knotenpunkts erhalten, der selbst nicht mehr durch eine hegemoniale Aktivität erhalten, durch keine Kämpfe mehr verschoben wird. Dieses demokratische Imaginäre und die kapitalistische Industriegesellschaft bleiben sich äußerlich, denn die Reproduktion des gesamtgesellschaftlichen Zusammenhangs vollzieht sich nicht durch Antagonismen hindurch. Indem sich die Akteure auf das einmal konstituierte demokratische Imaginäre berufen, beziehen sie sich auf einen Maßstab von Gleichheit und Freiheit, der durch ihre Kämpfe gar nicht mehr berührt wird. Allenfalls wird die Komplexität der kapitalistischen Industriegesellschaften immer noch größer, weil sich die Differenzen vermehren und die Zahl der politischen Räume größer wird. Weder die Industriegesellschaft noch ihre Komplexität werden jedoch als ein Projekt der Totalisierung begriffen. Wäre das der Fall, müsste erörtert werden, welchen Antagonisten das demokratische Imaginäre selbst als Äquivalent konstruiert, was also das ausgeschlossene Negative der demokratischen Industriegesellschaft ist. Demgegenüber erhebt die kritische Theorie der Gesellschaft von Marx über Adorno bis zur Regulationstheorie den Anspruch, die gesamtgesellschaftliche Reproduktion selbst noch mit einem Begriff des Antagonismus zu erklären (vgl. Demirović 2003). Der Antagonismus hat im Fall dieser Theorien keinen universellen Status, der aus der Logik des Diskurses abgeleitet wird, er ist deswegen auch kein der Gesellschaft äußerlicher, an den Grenzen der artikulierten Totalität angesiedelter Antagonismus. Gesellschaft bildet sich als Bewegungsform für den Antagonismus: eine Identität, die nicht mit sich identisch werden kann.

Die Frage, die sich aus den dargestellten Überlegungen ergibt, ist, was überhaupt zum Antagonismus werden kann. Der Diskurs ist so definiert, dass er die

gesamte Dichte der Materialität durchzieht. Daraus müsste folgen, dass die Reihenfolge: Nagelschere, Frosch, Hammer, Tannenbaum, Bilderrahmen, Tau, Treppe einen Diskurs bilden könnten. Foucault (1971: 17-18) gibt die entsprechenden Hinweise auf uns absurd erscheinende klassifikatorische Zusammenhänge, die in bestimmten Diskursen tatsächlich Sinn machen. Wären sie ein Diskurs, dann wären sie auch mit einem Antagonismus verbunden. Dass es dazu nicht kommt, hat einen besonderen Grund. Wie oben schon angesprochen, legen Laclau und Mouffe ihre Beispiele so an, dass immer schon Individuen im Spiel sind, die an komplexen Bedeutungsprozessen teilnehmen: der ‚Bauer kann aufgrund des ihn vertreibenden Großgrundbesitzers kein Bauer sein‘, ‚ich kann für mich keine vollständige Präsenz erlangen‘ (vgl. Laclau/Mouffe 1991: 180; vgl. auch Stäheli 2001: 198-199). Laclau und Mouffe unterstellen mit ihrem Begriff des Diskurses ein Moment von subjektiver Identität und verbinden dies auch mit besonderen identitätstheoretischen Annahmen. Diese kommen in der Formulierung zum Ausdruck, dass eine Identität zu ihrer vollen Präsenz gelangen will, das aber nicht erreichen kann und deswegen ein Antagonismus entsteht. Auch diese Überlegung ist nicht unproblematisch. Aus dem Blickwinkel der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe übernimmt der Grundbesitzer, der den Bauern vertreibt, eine durchaus plausible positive Rolle. Denn indem er dessen Identität verneint, erfüllt er eine antimetaphysische Aufgabe, die in der Logik des Diskurses liegt: Der Bauer gelangt aufgrund des Grundbesitzers nicht zur vollen Präsenz, wenn es nicht an diesem läge, müsste es jemand anderes tun. Da Antagonismusbildung ohnehin stattfinden muss, führt dies am Ende zu der moralphilosophischen Frage danach, welche Antagonismen gut, welche schlecht sind. Identitätstheoretisch stellt sich zudem das Problem, warum der Bauer überhaupt die volle Identität erlangen wollen sollte. Wenn er ein durch die Texte von Laclau und Mouffe aufgeklärter Bauer wäre, würde er das für wenig sinnvoll halten, denn er würde wissen, dass das Verlangen nach der vollen Identität illusorisch wäre und einer problematischen metaphysischen Haltung entspräche. Wenn er jedoch nicht die volle Präsenz erlangen will, bildet sich auch kein Antagonismus – aber ohne Antagonismus keine Äquivalenz und keine Gesellschaft. Es stellt sich demnach die Frage nach der Notwendigkeit der Identität und danach, ob volle Identität überhaupt ein Ziel der Hegemonie sein kann, wenn sie ohnehin nicht möglich ist (vgl. Butler 2000: 12-13).

a) Notwendigkeit: Laclau hat auf dieses Problem reagiert und die aus der Logik des Diskurses resultierende Wahlfreiheit unmöglich gemacht, indem er auf materielle Bedingungen zurückgreift. Es handelt sich um „social demands“ wie Wohnen, Schulversorgung, Wasser, Gesundheit. Als isolierte werden diese „demands“ als demokratisch bezeichnet. Wenn sie befriedigt werden, bleibt es einfach bei der Differenz verschiedener Bedürfnisse. Werden sie von einem institutionellen System oder einer Macht nicht befriedigt, stellen sich zwischen diesen „unfulfilled social demands“ äquivalentielle Relationen her (vgl. Laclau 2005: 73, 86). In diesem Fall treibt also ein materieller Bedarf dazu, die volle Präsenz zu erlangen.

b) Identität als Ziel: Es stellt sich das Problem, ob es um die Herstellung der Anerkennung einer Identität geht oder eher darum, die Identität zu überwinden. Laclau und Mouffe zufolge will der Bauer die Identität als Bauer erlangen. Dies wird durch das Bedarfs-Argument unterstützt, denn erst indem jemand Bauer ist, kann er damit rechnen, sein Bedürfnis zu erfüllen. Insofern tendiert der Ansatz von Laclau und Mouffe zu Identitätspolitik. Allerdings gibt es dagegen erhebliche Vorbehalte. So argumentierte Marx immer zugunsten der Überwindung der proletarischen Identität. In der feministischen Diskussion gibt es Tendenzen, die weniger die Frau zur Geltung bringen als den binären Geschlechtercode auflösen wollen. In der Kritik am Rassismus geht es um die Überwindung rassifizierter Subjektpositionen. In allen diesen Fällen gibt es aber die Schwierigkeit, dass die Überwindung der für problematisch gehaltenen Identität durch eine Aufwertung und Anerkennung dieser Identitäten hindurchgehen muss, weil allein dadurch überhaupt erst bestimmte Kämpfe geführt werden können: die Rechte der Lohnarbeitenden, der Frauen, der Lesben und Schwulen, der Schwarzen, der Juden etc. Es wird also für eine Identität eingetreten, die aus einer kritischen Sicht selbst zur Disposition stehen und keineswegs als eine letzte und positive Identität gedacht werden soll. Das Scheitern der vollen Präsenz des Subjekts, seine Hybridität wird zum Ausgangspunkt der Infragestellung der Verhältnisse, unter denen es überhaupt in seiner Dialektik konstituiert wird.

Das Problem der vollen Identität des Subjekts stellt sich auch auf dem Niveau des Diskurses. Im obigen Beispiel wird der Signifikant ‚Bauer‘ zum Ausgangspunkt einer Äquivalenzbildung und eines Antagonismus. Der Antagonismus wird hier aus dem Blickwinkel des Bauern thematisiert. In der Logik des Diskurses könnte jedoch ein Antagonismus ebenso aus dem Blickwinkel des Grundbesitzers konstruiert werden. Auch dieser kann versucht sein, die Differenzen seiner Bauern und Untergebenen in eine Äquivalenzkette umzugruppieren. Auf diese Weise entstehen eine in der Tendenz kaum noch überschaubare Vielzahl von sich überkreuzenden Versuchen zur Bildung von Äquivalenzketten und eine radikale Vieldeutigkeit des Sozialen. Das Soziale lässt sich nicht mehr in zwei eindeutige Lager spalten, es gibt viele ‚Gesellschaften‘. Entsprechend gibt es auch keinen einmaligen hegemonialen Knotenpunkt. „Hegemonie ist ganz einfach ein politischer Typus von Beziehung, eine Form, wenn man so will, von Politik, aber keine bestimmbar Stelle innerhalb einer Topographie des Gesellschaftlichen. In einer gegebenen Gesellschaftsformation kann es eine Vielzahl hegemonialer Knotenpunkte geben“ (Laclau/Mouffe 1991: 198). Diese Überlegung entwertet den Begriff der Hegemonie, da es sinnlos ist, von einer Vielzahl von Hegemonien zu sprechen.⁵ Ohne dass dies ontologisch aufgefasst werden müsste, bedeutet Hegemonie den Prozess der Herstellung der Einheit von ‚Gesellschaft‘ unter den

5 Es hat deswegen verschiedene Versuche gegeben, den Begriff der Hegemonie zu erweitern und mit dem Begriff des hegemonialen Projekts die Stufen in den Blick zu nehmen, die der Prozess der Totalisierung und Äquivalenzbildung durchläuft (vgl. Jessop 1990: 196-219; Nonhoff 2006: 140).

Bedingungen antagonistischer Interessenlagen. Die Frage stellt sich, welcher Schwellenwert erreicht sein muss, um von einem Knotenpunkt, einem mächtigen Knotenpunkt, gar von der Totalisierung der Gesellschaft zu sprechen. Laclau und Mouffe legen nahe, dass Gesellschaft ein Projekt, eine Totalisierung ist; demnach gäbe es eine Vielzahl von Gesellschaften. Eher spricht vieles dafür, dass moderne Gesellschaft der gelungene Versuch einer sozialen Gruppe, des modernen Bürgertums, ist, seine eigenen Existenzgrundlagen auf Dauer zu stellen und den Raum zu schaffen für eine Vielzahl von sich überkreuzenden Versuchen, sich durch Politik zu totalisieren und allgemein zu setzen.

Die Vervielfältigung von Äquivalenzketten und Antagonismen hat neben dem theoretischen Aspekt auch einen politischen und moralischen Aspekt. Laclau und Mouffe wollen zu einem pluralen und demokratischen Selbstverständnis der Linken beitragen. Sozialismus und die Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, die die „Quelle zahlreicher Unterordnungsverhältnisse“ seien, sind ein selbstverständlicher Bestandteil ihrer Theorie (Laclau/Mouffe 1991: 243). Dies verlangt eine starke Äquivalenzbildung, in der ‚das Kapital‘ oder ‚die Bourgeoisie‘ zum Antagonisten werden, der ein absolutes Hindernis für alle Ausgebeuteten darstellt. Aber wieweit darf die Äquivalenzbildung im Rahmen eines pluralen und demokratischen Selbstverständnisses der Linken gehen? Herrschaftstheoretisch argumentierend vertritt Laclau die Ansicht, dass der demokratische Diskurs ein System von Differenzen darstellt, in dem Identitäten als Differenzen nebeneinander stehen: Arme und Reiche, Unternehmensverbände und Gewerkschaften. Dieses System von Differenzen wird durch Äquivalenzbildung in einem hegemonialen Diskurs so lange umgruppiert, bis es zu einem Gegensatz von Herrschenden und Beherrschten und zum populistischen Bruch kommt. Charakteristisch für bürgerliche Hegemonie im Europa des 19. Jahrhunderts sei gewesen, dass die Antagonismen resorbiert werden und das System von Äquivalenzen in ein System von Differenzen umgewandelt wird (vgl. Laclau 1981: 181-182; Laclau 2005: 93). Bemerkenswert an dieser Überlegung wie an anderen Beispielen ist, dass Laclau hier ohne zu zögern sowohl herrschafts- als auch klassentheoretisch argumentiert: Dem Bürgertum wird eine bestimmte Diskurstaktik, die des Übergewichts der differentiellen über die äquivalentielle Logik, und daraus hervorgehend Hegemonie zugerechnet. Entsprechend herrschaftskritisch lässt sich also sagen, dass Äquivalenzbildung auf der Seite emanzipatorischer Prozesse steht, weil Subalterne ein Interesse daran haben müssen, demokratische ‚demands‘ derart zu artikulieren, dass es zu Äquivalenz und damit zu einem populistischen Bruch kommt. Demokratietheoretisch stellt sich Laclau und Mouffe derselbe theoretische Sachverhalt allerdings anders dar. Äquivalenz und Differenz gehören beide zur Logik des Diskurses. Plurale Äquivalenzketten sind das Merkmal demokratischer Kämpfe, denn diese bestehen darin, die Äquivalenzkette auszudehnen: also Antirassismus, Antisexismus und Antikapitalismus miteinander zu artikulieren. Nur auf dieser Grundlage werden Kämpfe wirklich demokratisch, da sie den Respekt vor den Gleichheitsrechten aller un-

tergeordneten Gruppen implizieren, also vor deren Differenz und Autonomie. Herstellung von Äquivalenz gilt Laclau und Mouffe (1991: 249-250) demnach als starkes normatives Merkmal für Demokratie. Gleichzeitig aber ist damit die Tendenz verbunden, die Autonomie unterschiedlicher politischer Räume aufzulösen, diese durch hegemoniale Artikulation zu vereinheitlichen und damit den offenen Charakter des Sozialen zu verneinen (Laclau/Mouffe 1991: 254). Jede hegemoniale Äquivalenzbildung tendiert also zum Totalitarismus. Aber auch Differenz und Autonomie können zu Totalitarismus führen, denn um die differentielle Besonderheit jedes lokalen Kampfes zu bewahren, muss dieser in ein absolutes Prinzip der Identität transformiert werden. Die Reihe von Kämpfen bildet ein System abgegrenzter Differenzen mit essentialisierten Identitäten. Diese Überlegung ändert in der Konsequenz die Bedeutung des Begriffs der hegemonialen Praxis grundlegend. Die Artikulation einer Äquivalentenkette ist demokratisch. Es darf jedoch nicht mehr zu einer derartigen Artikulation kommen, die tatsächlich alle politischen Räume äquivalent macht, um in aller Entschiedenheit einen Antagonismus zu konstruieren und ein Problem zu lösen; vielmehr müssen auch die Autonomie und Freiheit der einzelnen, differentiellen Kämpfe respektiert werden. Äquivalenz oder Differenz dürfen nicht bis zum äußersten getrieben werden. Die Akteure müssen sich immer wieder moderieren, ihre politischen Leidenschaften zügeln, sich gleichsam in der Schwebelage zwischen Äquivalenz und Differenz halten. Damit können sie aber gerade die Äquivalenzkette nicht mehr konstruieren, die notwendig wäre, um zu einem populistischen Bruch, konkreter: zur Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse, des Sexismus, des Rassismus zu gelangen. Für eine solche Situation des Zusammenbruchs aller Bedeutungen bieten Laclau und Mouffe keinerlei Konzepte außer dem vage bleibenden Begriff der Demokratie an. Der zentralen demokratietheoretischen Frage nach der Koordination verschiedener sozialer Interessenlagen wird nicht nachgegangen. Die Begriffe von Äquivalenz und Differenz bieten dafür auch keine Möglichkeit.

Der Versuch, den demokratischen Prozess als eine Art Gleichgewicht zwischen beidem, der Logik der Äquivalenz und der der Differenz zu bestimmen, reicht zur Bestimmung nicht hin. a) In der Logik des Diskurses kann sowohl der Bauer als auch der Grundbesitzer eine Äquivalenzkette bilden. In beiden Fällen wird ein Negatives konstruiert, das die eigene volle Identität verhindert. Damit ist aber noch nicht entschieden, welcher der Antagonismen moralisch richtig oder falsch ist. Das gleiche würde für jede andere Äquivalenzkette gelten. b) Wenn eine Äquivalenzkette konstruiert wird, geschieht dies durch den Ausschluss eines Antagonisten, der das Negative, die Nicht-Existenz des Diskurses symbolisiert. Aufgrund der Logik von Differenz und Äquivalenz findet also notwendigerweise und konstitutiv immer ein Ausschluss statt. Butler stellt die Frage, ob dies nicht bedeute, „dass wir alle Ausschließungsarten als legitim akzeptieren“ oder aber in die Situation kommen, besondere Ausschließungen zu rechtfertigen (vgl. Butler/Laclau 1998: 240). Aber gleich, ob sich der Ausschluss rechtfertigen lässt, ob es

sich um eine gute oder schlechte Äquivalenz und Ausschließung handelt, so wird das negative Ausgeschlossene Ausgangspunkt einer neuen Äquivalenzbildung, eines neuen Konflikts, einer neuen gefährlichen Tendenz hin zum Totalitarismus. So wird es immer weitergehen, weil all dies zur Universalie des Diskurses gehört. Dass sie unversehens mit diesen Fragen konfrontiert sind, ergibt sich aus dem Formalismus der Analyse von Laclau und Mouffe, der seine Stärken dort hat, wo er auf ontologische, metaphysische Argumentationslinien in linken Diskussionen hinweist. Ihre Argumente bedürfen der Reartikulation in einer komplexen kritischen Theorie der Gesellschaft, die letztere nicht als Universalie hinnimmt, sondern als ein konkretes hegemoniales Projekt unter bestimmten historischen Bedingungen begreift.

5. Dialektik der Emanzipation: die überwundene Totalität

Als Ergebnis der kritischen Erörterung der Überlegungen von Laclau und Mouffe lässt sich eine Reihe von Paradoxien feststellen: Das Projekt einer radikalen Offenheit des Sozialen mündet in der Notwendigkeit des Ausschlusses; die Zurückweisung eines ersten Grundes bringt die Ontologie eines Ersten zurück; das Denken der Einheit von Materiellem und Symbolischem zerfällt in klassische Dualismen; die antagonistische Gesellschaft gerinnt zu einer nach innen geschlossenen Totalität; Gesellschaft, eine bloß kontingente hegemoniale Konstruktion, erweist sich plötzlich als universell; was als Diskurs universell gelten soll, bedarf einer trivialen soziologisierenden Modernisierungstheorie; die Verweigerung des Diskurses gegenüber kausalen Erklärungen führt am Ende zur Rückkehr kausaler Erklärungen durch Ökonomie, Politik und Kultur; die Verwerfung der Theorie des falschen Bewusstseins korrigiert sich anhand der unhinterfragten Einsicht, dass Gesellschaft zu ihrer Konstitution die ideologische Verknüpfung benötige; subjektive Identität, die eine vom Diskurs konstruierte Position ist, kehrt als Begehren der Subjekte nach voller Identität wieder; das Spiel der Differenzen verkehrt sich in die Homogenität des Äquivalenten. Alle diese Paradoxien stellen sich nicht ein, weil Laclau und Mouffe unsorgfältig gedacht und argumentiert hätten – im Gegenteil ist nicht zuletzt eine der Paradoxien, dass sie, die die Kontingenz ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen, das Soziale selbst ganz strikt logisch zu begreifen versuchen. Alle diese Verkehrungen stellen sich wie durch einen Diskursautomatismus aufgerufen ein. Laclau und Mouffe affirmieren den Ausschluss, die Notwendigkeit, die Logik der Gesellschaft im Namen der Kämpfe der sozialen Bewegungen seit '68, die – folgt man Foucault – aus einem Lebensgefühl entstanden, das radikal dem Einschluss und Ausschluss, der Verfügung über Menschen und der gesellschaftlichen Ordnung und Normalität, kurz, der Macht entgegenstand: „Man wollte nicht mehr regiert werden“ (Foucault 1980: 102). Sie nehmen die Dynamik dieser paradoxen Verkehrungen

nicht als Hinweis auf ein sachliches Problem ernst, indem sie diese selbst noch einmal zum Gegenstand der Theorie machten; es fehlt ihrer Theorie, obwohl sie sich so sehr mit Fragen des Widerspruchs und Antagonismus befasst, jene supplementierende Dialektik, die es ihnen erlaubte, diese Paradoxien zu erklären und sich mit diesen gegen sie und ihre Zwanghaftigkeit zu wenden. Solche sich aus der Logik des Arguments ergebenden Verkehrungen dürften gerade nicht affirmiert und als ein Letztes der Denkbewegung hingenommen werden, sondern wären selbst als ein Stachel zu begreifen, der dazu anreizte, auch noch jene Gesellschaft zu dekonstruieren, die aus der Freiheit Notwendigkeit und aus Vergesellschaftung Ausschluss werden lässt. Wenn ihrem Begriff nach die moderne Gesellschaft sich nur als ausschließende Totalität konstituieren kann, dann gibt dies den Anlass, Gesellschaft selbst als eine Form der Regierung zu befragen, die sich seit dem 17. und 18. Jahrhundert herausgebildet hat. Gerade diese Logik des Gesellschaftlichen wird von Marx und Adorno in den Blick genommen, wenn sie in kritischer Absicht erklären wollen, warum die gesellschaftlichen Begriffe diesen Paradoxien unterworfen sind. Von Laclau und Mouffe aus lässt sich Marx in gewisser Weise neu erschließen und erkennen, dass sich in seinen Schriften eine bedeutungs- und hegemonietheoretische Analyse politischer und ökonomischer Prozesse findet (vgl. Demirović 1998) – was von Laclau (2000: 44-46) allerdings nur knapp und unzulänglich gewürdigt wird. Umgekehrt wird allerdings auch deutlich, dass Marx eine aus der Dynamik von Äquivalenz, Totalisierung und Antagonismus hervorgehende Gesellschaft, anders als Laclau und Mouffe, zum Gegenstand von Kritik macht.

In seinen frühen Schriften hat sich Marx mehrfach zur Dynamik der Französischen Revolution geäußert. In diesen Analysen beschreibt Marx den Prozess der Verschiebung und Verdichtung von Protesten und Forderungen als einen symbolischen Vorgang. Eine Klasse wird mit ihren besonderen Forderungen „allgemeiner Repräsentant“ aller anderen Klassen, die nach Emanzipation streben, und erhebt in deren Namen den Anspruch auf Herrschaft. Sehr deutlich entfaltet er die Logik des Antagonismus in einer die Überlegung von Laclau vorwegnehmenden Weise. „Damit die Revolution eines Volkes und die Emanzipation einer besonderen Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit ein Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse konzentriert, dazu muss ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muss eine besondere soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so dass die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint“ (Marx 1972: 388). Im revolutionären Prozess steht aber gerade in Frage, ob die eine Klasse mit ihren besonderen Zielen tatsächlich das Befreiungsinteresse aller anderen sozialen Klassen repräsentiert. Deswegen besteht die Dynamik der Revolution aus einer Vielzahl sich überholender Antagonismen. Die Verdichtung vieler partikularer Interessen in einem besonderen Interesse wird wieder aufgelöst. Dieses Interesse

spielt nicht mehr die Rolle eines Symbols, in dem sich alle wiedererkennen. Das, was gerade eben noch als allgemein galt, erweist sich als partikular. Es kommt zu Verschiebungen hin zu anderen Interessen und Forderungen, die ihrerseits mehrere Interessenlagen verdichten. „Die Rolle des Emanzipators geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisiert“ (Marx 1972: 390). In diesem Prozess bildet und entwertet sich jede politische Identität und Forderung und erweist sich als partikular, jeder Anspruch auf Universalität wird durch die praktische Kritik von besonderen sozialen Gruppen oder Klassen bezweifelt, die in ihren Kämpfen feststellen, dass doch nicht in ihrem Namen gesprochen wurde. Weil dies das Schicksal aller solcher Universalitätsansprüche ist, weil keine der Gruppen als partikulare für alle und im Namen aller sprechen kann, gibt es Marx zufolge nur eine Lösung für das Problem: die Dynamik selbst des politischen Prozesses, in dem eine besondere Identität als allgemeine gilt, um sich im Weiteren doch wieder nur als besondere zu erweisen, muss zur Disposition gestellt werden. Dabei handelt es sich um eine letzte Universalität: „die Form der Unterdrückung und Schließung an sich“ (Laclau 2002: 59). Doch nimmt auch dieses universelle Ziel der Überwindung der Bedingung der Möglichkeit von Herrschaft als solcher – nämlich überhaupt im Namen anderer sprechen zu können – erneut die Gestalt einer partikularen Gruppe an: eine „Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt“ (Marx 1972: 390). Das Besondere dieser Klasse ist, dass sie Klasse und nicht mehr Klasse ist, dass sie nicht mehr so tut, als hätten ihre Mitglieder ein substantiell gleiches Interesse und eine einheitliche, positive Identität; sie will nur noch die Auflösung ihrer Identität und all der Voraussetzungen, unter denen diese sich überhaupt herausbildet: „Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat“ (Marx 1972: 390). Marx wird von diesem Punkt aus den Begriff der Gesellschaft kritisch verwenden und das Projekt emanzipierter sozialer Verhältnisse zwischen Menschen als Assoziation freier Individuen charakterisieren. Gesellschaft ist aus diesem Blickwinkel ein historisch kontingentes Projekt, das von partikularen Gruppen verfolgt wird, die sich jeweils als allgemeine konstituieren und den Anspruch erheben, im Namen aller die Gesellschaft zu regieren. Das konstituiert Politik, denn Politik ist der Prozess, in dem sich eine soziale Gruppe als allgemeine setzt. Trotz der Übereinstimmung in der Art der Analyse des gesellschaftlich-politischen Prozesses ist der Unterschied zwischen Marx und Laclau deutlich: Da nur partikulare Akteure das Universelle aktualisieren können, ist für Laclau die einzige Möglichkeit, eine Gesellschaft zu emanzipieren die, den Konflikt zwischen

dem Universellen und dem Partikularen auf Dauer zu stellen und immer wieder von neuem auszutragen. Anders als Marx glaubt Laclau nicht, dass das Paradoxon des Universellen, das sich immer im Partikularen artikulieren muss, lösbar sei. Da das Universelle immer eine partikulare Gestalt annimmt, wird es von einem Partikularen zum nächsten weiter wandern. Andernfalls müsste ein partikulärer Körper gefunden werden, „der der wahre Körper des Universellen wäre. Aber in diesem Fall hätte das Universelle seinen notwendigen Ort gefunden, und Demokratie wäre unmöglich. Wenn Demokratie möglich ist, dann weil das Universelle keinen notwendigen Körper und keinen notwendigen Inhalt besitzt; stattdessen wetteifern verschiedene Gruppen miteinander, um ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben“ (Laclau 2002: 64). Laclau bewertet also gerade das als positiv, was Marx kritisiert, nämlich eine Logik, die die immer neue Ersetzung einer Universalität durch eine andere verlangt, die ihrerseits wieder bestritten wird, die Festlegung einer Identität, die durch eine andere abgelöst wird. Marx kritisiert dies nicht, weil er den Prozess zugunsten einer universell gesetzten Gruppe, die ohne innere Vermittlung versöhnt wäre, anhalten will – was aus der Perspektive Laclaus und Mouffes dem Totalitarismus gleichkäme. Vielmehr geht es ihm um den quasi-naturgesetzlichen Charakter des Vorgangs selbst, der die Grundlage für die fortwährende Präsenz der totalitären Möglichkeit konstituiert und die Individuen an eine bestimmte Identität fesselt. Gesellschaft als historische Form muss zur Disposition gestellt werden, weil sie Universalität verlangt und damit immer auch die Unversöhnlichkeit mit dem Partikularen. Der Konflikt aber zwischen der Universalität und dem Partikularen, der die Demokratie ist, wird immer das Opfer der Einzelnen mit sich führen, die sich dem Allgemeinen nicht fügen. Die Gesellschaft stellt eine Universalie des Zusammenlebens dar, die gerade die Dynamik freisetzt, die Laclau und Mouffe so prägnant beschreiben. Sie wollen die mit der Universalie Gesellschaft verbundenen Folgen minimieren, indem sie darauf hinweisen, dass die Gesellschaft eine partielle und pragmatische, temporalisierte und immerfort scheiternde Universalität ist: Die Gesellschaft ist zwar in sich universell, total und notwendig, aber es gibt neben- und nacheinander so viele Gesellschaften, dass die Subjekte sich ständig in immer anderen von ihnen bewegen; sie sind niemals in eine einzige Identität eingeschlossen, sondern wechseln ständig zwischen ihnen, ohne jemals auf eine letzte und authentische Identität reduziert werden zu können. Dieses Maß an Freiheit eines offenen Raums des Sozialen stellt vor die zweifelhafte Alternative: entweder der Freiheit wegen sich dem zwanghaften Wechsel zwischen den konstituierten Sinnwelten zu überlassen oder sich durch Verharren der immer drohenden Gefahr des inhärenten Totalitarismus auszuliefern. Zudem, was wäre mit all denen, die an den Rändern aller dieser Totalisierungsprojekte liegen geblieben, ausgeschlossen und ohne die Möglichkeiten, ihrerseits noch einmal einen Antagonismus zu bilden oder einen Antagonisten zu konstruieren?

Aufgrund der kritischen Überlegung von Marx verallgemeinert sich die Frage, wie die Dynamik von Äquivalenz und Totalisierung zu erklären ist, über den

politischen, revolutionären Prozess hinaus auf die Logik der Gesellschaft. Der Prozess der kapitalistischen Vergesellschaftung ermöglicht – wenn man im Anschluss an Laclau und Mouffe Gesellschaft als ein Projekt der Artikulation von Signifikanten zu einer Totalität auffasst – viele nebeneinander bestehende Gesellschaften, die eine Kette von Differenzen bilden. Doch werden diese ihrerseits durch die Bildung von Äquivalenzen zu der einen Gesellschaft homogenisiert. Die Äquivalente finden ihrerseits ein Äquivalent im Tauschwert, der in der Warenform des gesellschaftlichen Reichtums enthalten ist. Damit werden die unterschiedlichsten, wenn auch nicht alle Beiträge zur gesellschaftlichen Arbeitsteilung in ein wertförmiges Verhältnis zueinander gesetzt, durch die sie als Ergebnis der Verausgabung gleicher, unterschiedsloser menschlicher Arbeit erscheinen. Laclau und Mouffe (1991: 184) wollen den Begriff des Äquivalents radikaler verstanden wissen als Marx, weil bei ihm das Äquivalent sich nur auf die Nicht-Stofflichkeit von abstrakt menschlicher Arbeit als Werts substanz, nicht aber auf den Gebrauchswert bezieht. Stellt er damit im Verhältnis zum Tauschwert immer noch eine Differenz dar, so wollen Laclau und Mouffe darauf hinaus, dass alle differentiellen Merkmale eines Gegenstands äquivalent werden. Das ist allerdings ein schwaches Argument, denn Marx könnte das ohne Weiteres einräumen.⁶ Doch geht es ihm um etwas anderes. Sein Gesichtspunkt ist, dass die Äquivalenzbildung durch abstrakt menschliche Arbeit eine relativ dauerhafte Praxis geworden ist. Zwar mag es viele differentielle Gesellschaften geben, die sich im sozialen Raum verteilen, aber sie können nicht umhin, ein arbeitsteiliges Verhältnis einzugehen, das die Form des Marktes annimmt. Die private Produktion für den Markt schafft statistische Regelmäßigkeiten: Proportionen von Arbeitskräften und Qualifikationen, Hochschulbesuchern, Nutzern von Fitnessstudios oder ICE. Die idealen Durchschnitte bilden sich auf der Grundlage eines allgemeinen Äquivalents, das schließlich die Form des Geldes annimmt. Marx thematisiert also eine historisch spezifische Regelmäßigkeit in der Wiederkehr einer bestimmten Äquivalenz. Er vertritt offensichtlich die These, dass ein besonderes Äquivalent ein dauerhafter Knotenpunkt wird, der die Kette der Signifikanten immer wieder von neuem artikuliert und überdeterminiert.

6 Es könnte argumentiert werden, dass Gebrauchswerte zunächst einmal wie Signifikanten aufgrund diskreter Merkmale differentielle Momente in der Totalität der Signifikanten sind. Durch Äquivalenzbildung werden sie gespalten, neben ihren Gebrauchswert tritt durch Entleerung von dieser konkreten Funktion der Tauschwert. Das schließt beliebige andere Äquivalenzbildungen nicht aus. So wurde in der Kritischen Theorie überlegt, ob Waren allein aufgrund ihres Tauschwertes und des darauf gestützten ostentativen Konsums eine Äquivalenzkette erzeugen, die um den Antagonismus der leeren Signifikanten arm vs. reich zentriert ist, oder – wie Marcuse und Offe nahegelegt haben – als Gebrauchswerte eine Bedürfnislogik freisetzen, die etwas Subversives hat, weil sie die Äquivalenz des Warentauschs in Differenz überführt. Differenz hat hierbei allerdings einen anderen ethischen Index und wird positiver gedeutet als bei Laclau und Mouffe.

Der Äquivalententausch setzt aber nicht nur viele Totalisierungen in Beziehung. Vielmehr trägt der Begriff des Äquivalententauschs auch zu einer metatheoretischen Erklärung der Notwendigkeit von Totalität und Gesellschaft und der damit verbundenen Paradoxien bei. Ein kritischer Begriff von Gesellschaft, so ließe sich Laclau mit Adorno radikalisieren, überschritte die Trivialität des Satzes, dass in der Totalität alles mit allem notwendig zusammenhängt. „Die schlechte Abstraktheit jenes Satzes ist nicht sowohl dünnes Denkprodukt wie schlechter Grundbestand der Gesellschaft an sich: der des Tausches in der modernen Gesellschaft“ (Adorno 1972: 14). Adorno betont, an diesem Punkt ähnlich argumentierend wie Laclau und Mouffe, dass Totalität nicht ontologisiert werden dürfe, dass sie kein ansichseiendes Erstes sei (vgl. Adorno 1972: 321). Als funktioneller Zusammenhang gewinnt Gesellschaft Notwendigkeit, aber ihr Umfang bleibt begrenzt: Sie beschließe nicht alle anderen sozialen Gebilde unter sich. Gesellschaft ist also weniger als das soziale Ganze, und doch hat sie eine verhängnisvolle Dynamik. Denn der die Gesellschaft konstituierende Tauschwert zieht immer mehr Differenzen in die Äquivalenz hinein. „Die Abstraktheit des Tauschwertes geht vor aller besonderen sozialen Schichtung mit der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere, der Gesellschaft über ihre Zwangsmitglieder zusammen [...] Der totale Zusammenhang hat die Gestalt, dass alle dem Tauschgesetz sich unterwerfen müssen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen“ (Adorno 1972: 13-14). Nach Laclau konstituiert sich Gesellschaft im Prozess der Äquivalenzbildung durch ein antagonistisches Außen. Dieses Außen ist Horkheimers und Adornos Analyse zufolge Natur. „Menschen müssen Menschen zwingen, die Natur zu zwingen, sonst zwingt die Natur die Menschen. Das ist der Begriff der Gesellschaft. Unsere spezifische Aufgabe ist es, ihn präzise in seiner Bedingtheit zu erkennen [...] Kritik der Soziologie ist die des totalen Gesellschaftsbegriffs, dem seit Hegel alle verfallen sind“ (Horkheimer 1996: 31). Gesellschaft totalisiert sich im Antagonismus zur Natur. Dieser Antagonismus nimmt viele Formen an: Tier, Rasse, Geschlecht, Tradition, Unkultiviert- und Ungebildetheit, Gefährlichkeit von Individuen und Klassen. Doch die Natur holt die Gesellschaft im Inneren selbst wieder ein, nämlich in der Art und Weise, wie alles in ihr wie mit unveränderbarer Notwendigkeit, Gesetz wirkt, dem sich alle anpassen müssen: Kontingenz hat Notwendigkeit, Freiheit hat Zwang bewirkt. Deswegen, so wäre gegen Laclau und Mouffe einzuwenden, vollzieht sich der Antagonismus in der Gesellschaft selbst – zwischen denen, die andere zwingen, die Natur zu zwingen, und denen, die sich nicht weiter zwingen lassen wollen, bloß Natur, Notwendigkeit, Identität zu sein. Das Medium des Vergesellschaftungsprozesses seien die Antagonismen selbst, „welche die Gesellschaft gleichzeitig zerreißen. Im gesellschaftlichen Tauschverhältnis als solchem wird der Antagonismus gesetzt und reproduziert“ (Adorno 1972: 14-15). Die Notwendigkeit im Innern der Totalität wird als Zwanghaftigkeit erkennbar, als Ergebnis von Praxis, die sich im Namen des Überlebens der Gesellschaft gegen die Einzelnen richtet und doch dem partikularen Interesse dient, dem es seit langem gelingt,

sich als Gesellschaft zu konstituieren und diese zu regieren. Doch einmal, so Adorno (1972: 19) solle sich „der Bann der Gesellschaft“ lösen, also diese Form einer Praxis, die den Antagonismus des Allgemeinen als das Überleben aller und des Partikularen herrschender Interessen zu lösen verspricht, indem sie ihn auf Dauer stellt. Totalität ist entsprechend keine hinzunehmende, sondern eine kritische Kategorie. „Eine befreite Menschheit wäre länger nicht Totalität“ (Adorno 1972: 292).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1972): *Soziologische Schriften 1*, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2000): „Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism“, in: Judith Butler; Ernesto Laclau; and Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality*. London, New York: Verso, 11-43.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto (1998): „Verwendung der Gleichheit. Eine Diskussion via e-mail“, in: Oliver Marchart (Hg.): *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*. Wien: Turia+Kant, 238-253.
- Demirović, Alex (1990): „Der Staat als Wissenspraxis. Hegemonietheoretische Überlegungen zur intellektuellen Produktion von Politik und Staat“, in: *kultuRRévolution* 22: 23-27.
- Demirović, Alex (1995): „Westlicher Marxismus und das Problem der ideologischen Herrschaft“, in: Helmut Kramer (Hg.): *Politische Theorie und Ideengeschichte im Gespräch*. Wien: Wiener Universitätsverlag, 43-55.
- Demirović, Alex (1998): „Die Materialität des Sinns. Zur politischen Ökonomie des Zeichens bei Marx“, in: Michael Heinrich; Dirk Messner (Hg.): *Globalisierung und Perspektiven linker Politik*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 37-53.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Demirović, Alex (2003): „Stroboskopischer Effekt und die Kontingenz der Geschichte. Gesellschaftstheoretische Rückfragen an die Regulationstheorie“, in: Ulrich Brand; Werner Raza (Hg.): *Fit für den Postfordismus? Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 43-57.
- Foucault, Michel (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1980): „Gespräch mit Ducio Trombadori“, in: ders., *Schriften, Bd. 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 51-119.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1996): „Brief an Adorno, 8. Mai 1949“, in: ders.: *Ges. Schriften, Bd. 18: Briefwechsel 1949-1973*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Jessop, Bob (1990): *State Theory. Putting Capitalist States in their Place*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Laclau, Ernesto (1981): *Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus*. Berlin: Argument.

- Laclau, Ernesto (1988): „Die Politik als Konstruktion des Udenkbaren“, in: *kultuRRe-volution* 17/18 (Diskurs – Macht – Hegemonie): 54-57.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics“, in: Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality*. London-New York: Verso, 44-89.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia+Kant.
- Laclau, Ernesto (2005): *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1990): „Post-Marxism without Apologies“, in: Ernesto Laclau: *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London, New York: Verso, 96-132.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Marchart, Oliver (2007): „Eine demokratische Gegenhegemonie – Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe“, in: Sonja Buckel; Andreas Fischer-Lescano (Hg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos, 105-120.
- Marx, Karl (1972): „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *Marx-Engels-Werke*. Berlin: Dietz, 378-391.
- Nonhoff, Martin (2006): *Politischer Diskurs und Hegemonie. Das Projekt »Soziale Marktwirtschaft«*. Bielefeld: transcript.
- Stäheli, Urs (2001): „Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“, in: André Brodocz; Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorien der Gegenwart II*. Wiesbaden: VS, 193-223

