

2. Die Dekonstruktion politikwissenschaftlicher Grundbegriffe

Als in den 1960er Jahren die ersten Denker wie Derrida, Foucault, Lacan und Barthes Werke mit poststrukturalistischem Gedankengut veröffentlichten, verstanden sie sich nicht als politische Theoretiker. Sie sahen sich als Philosophen, Historiker oder Psychoanalytiker und interessierten sich für wissenschaftstheoretische und philosophische Themen. Aufbauend auf neuen Erkenntnissen der Linguistik und der Psychoanalyse konnten sie erkenntnistheoretische Fragestellungen neu beantworten: „Wie kommt Erkenntnis zustande?“, „Wie beeinflusst Sprache unser Denken und damit unsere Erkenntnismöglichkeiten?“ und „Welche Themen finden sich an den Rändern unseres Denkens oder werden gar ausgeschlossen?“

Ihre weitergehenden Fragen sind mit Themenbereichen verknüpft, die auch für die Politikwissenschaft relevant sind: „Wie werden die Individuen und Subjekte durch ihre Erkenntnisfähigkeiten geprägt?“, „Wie wirkt sich das durch unsere Erkenntnis gewonnene Wissen auf die Gesellschaft aus?“ und „In welchem Zusammenhang stehen Wissen und Macht?“ Diese politikwissenschaftlichen Fragestellungen werden nicht nur von den „Poststrukturalist_innen der ersten Stunde“ bearbeitet, sondern beschäftigen seit den 1980er Jahren insbesondere Poststrukturalist_innen der „zweiten Generation“ wie Butler, Laclau und Mouffe, die ihre Forschungen vor allem auf den Thesen Derridas und Foucaults gründen. Mit ihrem veränderten Blick auf Sprache gelangen Poststrukturalist_innen zu neuen Ansichten über Gesellschaft und Politik. Ihre Theorien stellen wichtige Grundbegriffe der herkömmlichen Politikwissenschaft infrage, vor allem Identität, Macht, Subjekt und Repräsentation.

Dieses Kapitel wird die Grundlagen der poststrukturalistischen Theorien von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe nachvollziehen, indem ihr Weg von erkenntnistheoretischen Überlegungen hin zu politischen Fragestellungen nachgezeichnet wird. Auch wenn diese Überlegungen auf den ersten Blick noch nicht mit der Demokratie verknüpft zu sein scheinen, wird sich ab Kapitel 3 zeigen, wie sehr die Infragestellung und Dekonstruktion bisheriger politischer Begriffe auch das Denken

über Demokratie beeinflusst. Für alle folgenden Überlegungen von Derrida, Butler, Laclau und Mouffe zu ethischen Werten und zur Demokratie bilden ihre poststrukturalistischen Thesen die entscheidende Grundlage.

Da diese Denker_innen jeweils ihre eigenen Thesen, Begründungswege und Schwerpunktsetzungen in ihrem poststrukturalistischen Denken vertreten, werden ihre Theorien einzeln vorgestellt. Derridas Philosophie steht am Anfang (Kapitel 2.1). Er wird als Basis für das Verständnis der poststrukturalistischen Theorien dienen. Seine Thesen aus den 1960er Jahren haben die Theorien Butlers, Laclaus und Mouffes maßgeblich inspiriert, welche immer wieder auf Erkenntnisse Derridas zurückgreifen. Butler, Laclau und Mouffe haben ihre Theorien relativ zeitgleich vorgestellt, wobei in Butlers Veröffentlichungen (vor allem „Bodies that Matter“ aus dem Jahr 1993) bereits Laclaus und Mouffes Erkenntnisse aus „Hegemony and Socialist Strategy“ (1985) einfließen. Dennoch wird Butler zuerst in Kapitel 2.2 rezipiert, da ihre politischen Thesen noch mehr Ähnlichkeiten zu denen Derridas aufweisen als die Theorie Laclaus und Mouffes. Kapitel 2.3 wird sich schließlich dem Werk Laclaus und Mouffes widmen.

2.1 JACQUES DERRIDA: DIE *DIFFÉRENCE* UND DIE BEZIEHUNG ZUM ANDEREN

1967 gilt als eines der maßgeblichen Jahre der modernen Philosophie: Der französische Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) veröffentlichte mit einem Schlag drei Werke, die heute alle als Klassiker rezipiert werden. „Die Stimme und das Phänomen“, „Schrift und Differenz“ sowie „Grammatologie“ begründen Derridas neuartige, dekonstruktive Philosophie und führen in seine zentralen Konzepte wie die *différance*, die Urschrift und die Dekonstruktion ein. Vor allem die letzten beiden Werke sind für diese Arbeit von Bedeutung. In ihnen beschäftigt sich Derrida mit Saussures Linguistik sowie Lévi-Strauss’ Strukturalismus und entwickelt in Abgrenzung zu diesen Theorien sein eigenes poststrukturalistisches Denken. Die drei Werke markieren den Anfangspunkt einer äußerst produktiven Schaffensphase, in der Derrida bis zu seinem Tod über 200 Monografien veröffentlicht hat.⁷³ Seine Philosophie erstreckt sich über die verschiedensten Bereiche: In seinen frühen Werken konzentriert er sich vornehmlich auf die Schrift- und Zeichentheorie. Später wendet er sich den vielfältigsten Themen zu, etwa Gabe, Gastfreundschaft, Religion und Tierethik. Obwohl Derrida selbst sein Werk von Beginn an politisch interpretiert, hat er politische Themen dezidiert erst seit den 1990ern bearbeitet. Diese politischen Schriften stehen im Zentrum des Interesses: „Gesetzeskraft“ („Force du

73 Eine ausführliche Bibliographie seiner Werke findet sich in Zeillinger 2005.

loi“, 1991) geht dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit nach. „Das andere Kap“ („L’autre cap“, 1991) thematisiert die kulturelle Identität Europas. Mit „Marx’ Gespenster“ („Spectres de Marx“, 1993) wendet er sich dem Erbe des Marxismus zu. Der Demokratie als „démocratie a venir“ widmet Derrida sich schließlich in „Politik der Freundschaft“ („Politiques de l’amitié“, 1994) und „Schurken“ („Voyous“, 2003).

Derrida gilt als einer der wichtigsten Vertreter des Poststrukturalismus. Sein Denken hat zahllose Theoretiker_innen inspiriert, beeindruckt oder zum Widerspruch herausgefordert. Aus diesem Grund kann er als einer der einflussreichsten und prägendsten Philosophen der Gegenwart bezeichnet werden. Sein Schaffen hat nicht nur in der Philosophie großen Widerhall gefunden, sondern wird in den unterschiedlichsten Feldern der Geistes- und Sozialwissenschaften – der Literaturtheorie, der Architektur, der Kulturwissenschaft – rezipiert.⁷⁴ In dieser Hinsicht hat Derrida als Philosoph höchste Anerkennung erfahren. Teile der philosophischen Zunft hatten trotzdem ihre Schwierigkeiten mit Derrida und zeigten ihm tiefste Ablehnung. Bis in die 1990er Jahre tendierte der Mainstream der Geisteswissenschaften zur Kritik: Derridas Werke wurden zwar stets beachtet, aber seine Erkenntnisse oftmals harsch zurückgewiesen.⁷⁵ Seine Kritiker_innen fanden harte Worte für ihn: Parasit, Esoteriker, Nihilist, Neokonservativer oder Anarchist.⁷⁶ Vor allem in Deutschland überwog lange Zeit die Ablehnung und Derridas Werk wurde hierzulande vorwiegend kritisch und missbilligend bewertet (vgl. Niederberger/Wolf 2007b: 7; Wetzel 1994). Dieser negative Eindruck von Derridas Kolleg_innen sollte nicht verwundern. Derrida greift die etablierte Philosophie und ihre Grundlagen an. „[...] one reason why his writings are at times so powerful and disconcerting is that he has an uncanny ability to *show* us that at the heart of what we take to be familiar, native, at home – where we think we can find our center – lurks (is concealed and repressed) what is unfamiliar, strange and uncanny. [Herv.i.O.]“ (Bernstein 1991: 174, vgl. Englert 2009: 13)

Seit Derrida sich politischen Themen widmete, hat sich allmählich auch die deutsche philosophische und politikwissenschaftliche Zunft Derrida in wohlwollender Weise zugewandt. Spätestens seit Derrida 2001 den Adornopreis erhielt, gilt er hierzulande als ernstzunehmende Stimme. Dies spiegelt sich auch in der politikwis-

74 Vgl. die Überblicksdarstellungen zu seiner Rezeption in Bischof 2004: 11-19; Hill 2007: 115-126; Niederberger/Wolf 2007b: 7f.; Simons 2004: 98f.; Thomas 2006: 5f. Eine ausführliche, kommentierte Bibliographie bis 1992 findet sich bei Schultz/Fried 1992.

75 Vgl. Ferry/Renaut 1987: 132; Gondek/Waldenfels 1997: 7; Habermas 1985; Rorty 1989: 202ff.; Searle 1977; Taylor: 1995: 71.

76 Vgl. Bradley 2008: 42; Dreisholtkamp 1999: 9; Krauß 2001: 9; Lagemann/Gloy 1998: 13.

senschaftlichen Rezeption wider: Erst ab den 1990er Jahren begann allmählich die Auseinandersetzung mit Derrida als politischem oder ethischem Denker. Mittlerweile finden sich nicht nur in den meisten Überblicksdarstellungen⁷⁷ Verweise auf seine politischen und ethischen Arbeiten, sondern es erscheinen zunehmend Monografien und Sammelbände zu diesem Thema.⁷⁸ Nach wie vor verhalten ist allerdings die Rezeption zu seinen demokratietheoretischen Überlegungen.⁷⁹

Derrida findet einen Ausgangspunkt seiner Thesen in der Auseinandersetzung mit Saussure, dem er Inkonsistenzen in dessen Theorie nachweist (Kapitel 2.1.1). Zur Behebung dieser Inkonsistenzen nimmt Derrida eine Neubewertung der Schrift und des Erkenntnisvermögens vor, die mit einer Erschütterung metaphysischer Annahmen einhergeht (Kapitel 2.1.2). Mit Kapitel 2.1.3 wendet sich diese Arbeit Derridas Sichtweise auf das Politische zu. Für ihn gibt es bestimmte Vorbedingungen, welche Politik zum einen notwendig machen und diese zum anderen erst ermöglichen. Nur auf der Basis, dass Entscheidungen getroffen werden (müssen), kann Politik stattfinden (Kapitel 2.1.4). Weiterhin geht Politik mit Gewalt einher,

77 Vgl. Bennington/Derrida 1994; Englert 2009; Kimmerle 2004; Lüdemann 2011; Wetzel 2010.

78 Vgl. für die deutsche Auseinandersetzung mit politischen Themen Bonacker 2001; Düttmann 2008; Engelmann 1991; Engelmann 1993: 259; Engelmann 2013; Flügel-Martinsen 2009a; Flügel-Martinsen 2009b; Georg-Lauer 1992; Gondek/Waldenfels 1997; Haverkamp 1994; Heinle 2012; Hitz 2005; Hirsch 1999; Klass 2008; Kern/Menke 2002; Lenger/Tholen 2007; Morin 2006; Niederberger 2002; Niederberger/Wolf 2007a; Niederberger/Wolf 2007b: 8; Nonhoff 1999: 23; Rissing/Rissing 2009; Simon 2008; Teubner 2008; Wilhelm 2014; Zeillinger/Portune 2006. Mit ethischen Themen beschäftigen sich Bernasconi 1992; Bischof 2004; Critchley 1994; Hitz 2005; Gondek/Waldenfels 1997; Honert 2011; Honneth 2000; Kern/Menke 2002; Klimmer 2008; Letzkus 2002; Moebius 2003; Niederberger/Wolf 2007a; Stegmaier 1998; van Reijen 1994; Vogt et al. 2003; Wetzel 2003. Für die englischsprachige Rezeption politischer und/oder ethischer Aspekte siehe Beardsworth 1996; Bennington 2000; Boyne 1990; Bernstein 1991; Caputo 1997a; Caputo 1997b; Cheah/Guerlac 2009; Cohen 2001; Colebrook 2005; Cornell et al. 1992; Critchley 1992; Dews 1987; Dooley 1999; Dooley/Kavanagh 2007; Duncan 2001; Fagan et al. 2007; Hill 2007; Howells 1999; Madison 1993; Manning 2001; Mansfield 2006; McCormick 2001; Miller 2009; Newman 2005; Norris 1987; Norval 2004; Patton 2004; Patton/Protevi 2003; Protevi 2001; Popke 2003; Readings 1989; Roffe 2004; Royle 2003; Schrijver 2010; Still 2010; Thomas 2006; Toth 2010; White 1991; Wolin 1992; Wood 1992 und Heft 3 („French Issue“) von MLM 2006 (Vol. 121).

79 Vgl. Aidler 2012; Benhabib 1994; Calarco 2000; Caputo 1999; Flügel 2004; Fritsch 2002; Naas 2006; Niederberger/Wolf 2007a; Patton 2007b; Peters 2001; Schulz 2012; und Heft 1-2 von Diacritics 2008 (Vol. 38).

denn wegen der Grundlosigkeit können Bedeutungsgebungen (und damit auch das Recht) nur mit Gewalt begründet und durchgesetzt werden (Kapitel 2.1.5). Anders als bei klassischen Politikbegriffen setzt Derrida für die Politik nicht das Wirken und die Intentionen eines autonomen, selbsttransparenten Subjekts voraus (Kapitel 2.1.6), sondern findet in der Beziehung zum Anderen (Kapitel 2.1.7) Verantwortlichkeit als Grundlage politischen Handelns (Kapitel 2.1.8). Diese Voraussetzungen münden in Derridas Begriff des Politischen (Kapitel 2.1.9).

Die Kapitel zu Derrida sind vergleichsweise lang und ausführlich. Dies rechtfertigt sich nicht nur mit der hohen Komplexität seiner Theorie, sondern auch, dass seine Philosophie eine wichtige Grundlage für Butler, Laclau und Mouffe darstellt. Derridas Begriffe und Konzepte bieten Butler, Laclau und Mouffe oftmals eine Inspirationsquelle und seine Thesen werden in ihren Schriften immer wieder aufgegriffen.

2.1.1 Derridas Dekonstruktion der westlichen Metaphysik

Die Ablehnung, die Derrida während vieler Jahre seines philosophischen Schaffens begleitet hat, entspringt der Radikalität seiner Schriften. Er provoziert mit der Behauptung, dass die westliche Metaphysik⁸⁰ unbemerkt seit der griechischen Antike ein bestimmtes Erkenntnismodell – den „Logozentrismus“ – weiter trägt, welches das gesamte westliche Denken prägt. In seiner Philosophie verlangt Derrida nicht weniger, als eine der Hauptannahmen der Metaphysik fallen zu lassen: Dass der Ursprung von Erkenntnis und Wahrheit im Logos liege, das heißt in dem sich selbst gegenwärtigen, sich selbst hörenden, sich selbst denkenden Denken (vgl. Derrida 1983a: 11f.). Als Folge fordert Derrida, dass auch weitere Kernthesen der Philosophie neu gedacht werden müssen: Der Begriff des Zeichens, die Vorstellung von (Selbst-)Präsenz, die Hierarchie zwischen gesprochener Sprache und Schrift, die Suche nach einem gesicherten Fundament für Wahrheit sowie das Subjekt.

In der „Grammatologie“ (1967) arbeitet Derrida die Wirkungen der Metaphysik innerhalb des Denkens Saussures heraus. Zwar entwickelt Saussure Thesen, welche die Metaphysik unterminieren, doch durch die Einführung von Hierarchien festigt Saussure das metaphysische Denken wieder. Indem Derrida den Inkonsequenzen nachgeht, die aus diesen Hierarchien resultieren, kann er die Problematiken des metaphysischen Denkens aufzeigen.

Wie schon in Kapitel 1.4.1 ausführlicher erläutert, begreift Saussure die Sprache als ein System von Zeichen, innerhalb dessen der Sinn jedes Zeichens allein durch die Differenz, Relation und Verweisung zu anderen Zeichen entsteht. Diese bahn-

80 „Derrida calls ‚metaphysical‘ any thought-system which depends on a foundation, a ground or a first principle.“ (Sarup 1993: 37)

brechende Einsicht wird für Derrida allerdings wieder gemäßigt, indem Saussure innerhalb der Zeichen zwischen der gedanklichen Vorstellung einer Bedeutung, dem Signifikat, und dem dazu gehörigen Lautbild, dem Signifikant, unterscheidet. In dieser Trennung von Signifikat und Signifikant kann Derrida eine implizite Hierarchie entdecken, die Teil der lang anhaltenden metaphysischen Tradition ist (vgl. Derrida 1983a: 27): Das Signifikat steht über dem Signifikanten, umfasst es doch die Vorstellung über die wirkliche Welt und den unmittelbaren Sinn, der vom Logos gedacht wird.

„Das *signatum* verwies immer, als auf seinen Referenten,⁸¹ auf eine *res*, auf ein erschaffendes, zumindest gedachtes und gesagtes Seiendes, das im ewig gegenwärtigen göttlichen Logos, das heißt in seinem Atem, denkbar und sagbar wird. Wenn es sich aber über die *Vermittlung* eines *signans* auf das gesprochene Wort, eines (erschaffenen oder nicht-erschaffenen) endlichen Geistes (jedenfalls auf ein innerkosmisches Seiendes) bezog, so hatte das *signatum* einen *unmittelbaren* Bezug zum göttlichen Logos, der es in der Präsenz dachte, und für den es nicht Spur war. Und für die moderne Linguistik ist das Signifikat, wenn der Signifikant Spur ist, ein prinzipiell in der erfüllten Präsenz eines intuitiven Bewußtseins denkbarer Sinn. Die Seite des Signifikats wird insofern nicht als eine Spur betrachtet, als sie immer noch ursprünglich von der Seite des Signifikanten unterschieden wird: eigentlich bedarf sie des Signifikanten nicht, um das zu sein, was sie ist. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 127f.)

Das Signifikat nimmt eine höhere Stellung als der Signifikant ein, weil das immaterielle Signifikat nur in den Gedanken und in der Vorstellung existiert und daher einen unverfälschten Zugang zur Wahrheit hat. Der materielle Signifikant hingegen ist als Repräsentation dieser Vorstellung ein Störfaktor, weil er die „Wahrheit“ nur vermittelt überbringen kann. Umso deutlicher wird die Hierarchie, und das ist die Pointe von Derridas Analyse, wenn ein spezieller Signifikant betrachtet wird: Die Schrift. Die Schrift kann sogar als doppelter Signifikant bezeichnet werden, als Signifikant eines Signifikanten, da sie anders als gesprochene Wörter sich nicht unmittelbar auf eine Vorstellung bezieht, sondern nur auf deren Lautbild (vgl. ebd.: 54). Als doppelter Signifikant erfährt die Schrift bei Saussure eine doppelte Abwertung: Da für Saussure das Sprechen unmittelbarer und wahrheitsgemäßer als die Schrift ausdrücken kann, was jemand fühlt und denkt, werden die Laute privilegiert und der gesprochenen Sprache eine besondere Verbindung zu den Sinnen und Empfindungen (und damit den Signifikaten) zugewiesen. Anders verhält es sich mit der Schrift, denn indem sie nur den Signifikanten der gesprochenen Sprache darstellt, weist Saussure ihr negative Wirkungen zu. Sie muss stets den Umweg gehen, dass ihre Zeichen Lautzeichen repräsentieren und die Bedeutungen nur mittelbar ausge-

81 Unter einem Referenten versteht Derrida ein von der Sprache und Wahrnehmung unbeeinflusstes Phänomen.

drückt werden. Schrift zeigt nicht direkt die Gedanken und den Sinn ihrer Verfasser_innen auf. Diese Abbildung geschieht für Saussure keinesfalls neutral, sondern als Technik ist Schrift nur unzureichend, sie hat negative, die gesprochene Sprache bedrohende Folgen.⁸² Die drastischen Attribute (gefährlich, unzuverlässig, künstlich, oberflächlich, anmaßend, usurpierend, inkonsequent, tyrannisch, Mißgeburt; vgl. Saussure 2001: 28-37), welche Saussure für die Schrift findet, wecken Derridas Interesse. Die Herabstufung der Schrift, so Derridas Entdeckung, ist notwendig, um Inkonsequenzen in Saussures Theoriegebäude zu verdecken.

Diese Inkonsequenzen beruhen darauf, dass bei Saussure der *Präsenz* im Erkenntnisprozess eine Schlüsselrolle zukommt: Gesprochene Sprache kann sofort die Gedanken und Empfindungen eines Menschen wiedergeben, sozusagen „unmittelbar“, ohne Zwischenschritt und ohne verfälschenden räumlichen oder zeitlichen Abstand. Die Stimme ist in dieser Sicht der Ausdruck des tiefsten Inneren eines Menschen, das durch die Laute quasi natürlich, spontan und authentisch hervorbricht (vgl. Derrida 1983a: 19, 24, 26). Nur den gegenwärtigen Sinnen und dem direkten Denken wird die Fähigkeit zu „wahrer“ und sicherer Erkenntnis zugesprochen, wenn diese unmittelbar im selben Moment – in der „Präsenz“ des Denkens – bewusst wird. All dies kann die Schrift als Mittlerin nicht bieten.

Als Inkonsequenz ergibt sich, dass Saussure seine These der Arbitrarität zwischen Signifikat und Signifikant nicht konsequent anwenden kann, wenn er den Status der gesprochenen Sprache erhalten will. Es dürfte eigentlich nicht entscheidend sein, ob eine Bedeutung durch einen Laut, durch ein graphisches Zeichen, ein tierisches Duftzeichen oder einen ganz anderen Signifikanten repräsentiert wird. „Die These von der *Arbitrarität* des Zeichens [...] mußte eine radikale Unterscheidung zwischen sprachlichem und graphischem Zeichen verbieten. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 77) Würde Saussure seine Thesen durchgängig anwenden, so müssten die Schriftzeichen mit den Lautzeichen auf einer Stufe stehen und nicht eine sekundäre Bedeutung einnehmen. Damit würde allerdings die gesprochene Sprache ihren privilegierten Zugang zum Logos verlieren und sie wäre ebenso wenig unmittelbar zum Logos wie die Schrift. Derrida schlussfolgert, dass das besondere Verhältnis zwischen gesprochener Sprache und Schrift schon *vorher* festgelegt wurde und

82 Da die Weiterentwicklung von Sprache und Schrift ungleichzeitig verläuft und sich die Schrift oftmals wesentlich langsamer verändert, kommt es zu Missverhältnissen zwischen der Aussprache und der Orthographie. In Folge dessen bilden sich „irrationale“ Schreibweisen heraus, um die größer werdenden Abstände zwischen Aussprache und Schreibweise zu schließen. Saussure bedauert, dass in diesem Prozess oftmals die Schrift überbewertet wird, da sie in ihrer scheinbaren Beständigkeit als getreuer Überliefererin gilt. Für ihn hingegen ist die Schrift unzuverlässig und verschleiern: Da die Schrift nur ein Abbild ist, eignet sie sich nicht als Vorbild, denn durch ihren verfälschenden Einfluss verändert sie manche Aussprache auf eine künstliche Weise.

Saussure dies nicht erst aus seiner Theorie ableitet (vgl. ebd.: 60f.). Vielmehr muss Saussure für die Schrift Ausnahmen einführen, sie aus der Sprache als Äußeres ausschließen und von seinen Kernthesen abweichen, um genau dieses Verhältnis weitertragen zu können.⁸³ Für Derrida steht fest, dass Saussure die Grundannahmen der Metaphysik erhalten will, nämlich dass die Ursprünge der Erkenntnis im Logos stattfinden. Nur jene Empfindungen, die unmittelbar im selben Augenblick ohne Vermittlung gedacht werden, können als „wahre“ Ausdrücke der Seele gelten.

Derrida kritisiert, dass die gesamte westliche Philosophie auf der Suche nach der „wahren Erkenntnis“ ist. Diese Suche bezeichnet er als Logozentrismus: Es soll ein Zentrum gefunden werden, das jeweils so unverfälscht wie möglich erkannt werden soll und das zur Basis von unangreifbarem Wissen wird (vgl. ebd.: 85). Dieses Fundament des Wissens wird je nach Philosophie in der realen Welt außerhalb des Denkens (der Natur, der Materie, Gott) oder in der idealen Welt innerhalb des Denkens (die platonischen Ideen, die Vernunft) gesehen. Die Wahrheit wird in der Metaphysik als selbstidentische Gegenwart definiert. Jede noch so kleine Vermittlung entfernt die Menschen von der Wahrheit und gilt deswegen prinzipiell als korrumpierend. Als Sicherung der Basis des Denkens dient daher die „Präsenz“, das heißt die unmittelbare Wahrnehmung und die unmittelbaren Gedanken. Die Wahrheit wird in der westlichen Philosophie mit der Präsenz verknüpft, deswegen spricht Derrida von der „Metaphysik der Präsenz“.

„Die abendländische Metaphysik ist für Derrida *phonozentrisch* und *logozentrisch*. Das bedeutet zunächst, daß in einer metaphysischen Argumentation immer eine Souveränität und Selbstgenügsamkeit angenommen wird, die, einer Andersheit nicht mehr bedürftig, rein aus sich heraus sein soll, was sie ist. Was in der Metaphysik als Ursprung fungiert, darf auf keine Vermittlungen, keine Hilfe oder Unterstützung mehr angewiesen sein. Insofern ist der Ursprung selbstständig das, was er ist – und er ist nichts als das, was er ist. *Präsenz* ist ein anderer Name für eine Seinsweise absoluter Selbstheit, die von keinerlei Anders- oder Fremdheiten mehr gekennzeichnet sein soll. [Herv.i.O.]“ (Dreisholtkamp 1999: 157)

83 Damit einher gehen mehrere Binaritäten, die Hierarchien aufstellen: Die bereits beschriebenen Binaritäten von Signifikat/Signifikant und Stimme/Schrift, aber auch die Unterscheidung zwischen natürlich/künstlich (die Stimme ist das „natürliche Band“ zum Denken, die Schrift hingegen nur künstlich), innen/außen (die Stimme ist natürlicherweise im sprachlichen System, die Schrift steht außerhalb, repräsentiert das System nur) sowie zwischen Wirklichkeit/Abbild (die wirkliche Welt versus ihre Repräsentation durch Signifikanten). Vgl. weitere Binaritäten bei Gamm 2002: 115 und Bennington/Derrida 1994: 24. In Kapitel 2.1.5 wird erläutert, wieso sich diese Binaritäten bilden.

Die Hierarchie zwischen der gesprochenen Sprache und der Schrift erhält diese Annahmen: Nur die Stimme kann eine Präsenz garantieren, gibt sie doch vermeintlich ungefilterter die Präsenz des Logos und die Wahrheit wieder, wohingegen die Schrift das nur verzerrend tun kann (vgl. Derrida in Kearney 1984: 115f.). Die Schrift stellt als Signifikant eines Signifikanten genau jene unbequeme Vermittlung dar, die den Weg zur Wahrheit verstellt. Der Logozentrismus zieht damit einen „Phonozentrismus“ nach sich.

In seiner Philosophie bricht Derrida sowohl mit dem Logo- als auch dem Phonozentrismus. Dazu stellt er Saussures wegweisende Erkenntnis ins Zentrum, dass im System der Sprache alle Bedeutung nur in Differenz, durch Verweisung und Abgrenzung vergeben wird. Für Derrida bezieht sich kein Signifikant auf Signifikate, sondern alle Signifikanten verweisen auf Signifikanten.

„Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen unendlichen und erschaffenden Geist) Spur ist, daß es sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 129, vgl. ebd.: 17)

Für Derrida kann es nicht so etwas wie ein „transzendentes Signifikat“ geben, das unabhängig vom System der Sprache wäre und in dem Bedeutungen gründen könnten. Vielmehr muss die Unterscheidung zwischen Signifikat und Signifikant als Konstruktion abgelehnt werden. Seine Folgerung aus Saussures Linguistik ist, dass die Eigenschaften der Zeichen – Arbiträrheit, Kontingenz und Differentialität – nicht nur auf Zeichen selbst zutreffen, sondern dass alle Bedeutungen, das heißt das gesamte menschliche Denken, ebenfalls diese Eigenschaften in sich tragen.

Derrida will „zeigen, daß die Merkmale, die sich im klassischen und enggefaßten Begriff von Schrift erkennen lassen, verallgemeinert werden können. Sie würden nicht nur für alle Ordnungen von ‚Zeichen‘ und für alle Sprachen im allgemeinen gelten, sondern sogar, über die semio-linguistische Kommunikation hinaus, für das gesamte Feld dessen, was die Philosophie Erfahrung nennen würde, ja sogar Erfahrung des Seins: die sogenannte ‚Präsenz‘.“ (Derrida 1976: 135)

Das Denken ist wie Sprache strukturiert, denn nur über Denken und Sprache nehmen die Menschen die Welt wahr und artikulieren sich. Für Derrida gibt es keine Signifikate, sondern alle Signifikate sind bereits Signifikanten. Die Betrachtung der Schrift als „Signifikant eines Signifikanten“ ist besonders aufschlussreich für ihn, da ihre Eigenschaften Rückschlüsse auf die Eigenschaften der Sprache an sich zulassen.

2.1.2 Urschrift, *différance*, Spur und Dekonstruktion

Derrida stellt die These auf, dass die Schrift in der Philosophie deswegen verteufelt wird, da ihre spezifischen Eigenschaften – *dauerhafte Vereinbarung* beziehungsweise *Beständigkeit*, *Iterabilität*, *Abwesenheit* und *Kontextbruch* – die westliche Metaphysik und ihre Bindung der Erkenntnis an die unmittelbare Einsicht des Logos untergraben. Der Grund dafür ist, dass diese Eigenschaften nicht für die Schrift allein gelten, sondern dass sie wichtige Grundlagen für die Sprache an sich sind. Die Eigenschaften der Schrift sind von Anfang an Teil der Sprache und wirken nicht erst durch die Schrift korrumpierend auf sie ein. Derrida dreht daher das Verhältnis um: Nicht die Schrift ist eine Ergänzung beziehungsweise eine Repräsentantin der Sprache, sondern umgekehrt gehört die Sprache in die Überkategorie Schrift. Sprache enthüllt „sich heute als Stellvertretung oder als Verstellung einer ersten Schrift“ (Derrida 1983a: 18). Für Derrida ist Sprache schon immer Schrift gewesen. Derrida benutzt für dieses Verhältnis den Begriff „Urschrift“ (*archi-écriture*). Die Urschrift ist weder eine Schrift im heutigen Sinne, noch die Ahnherrin heutiger Schriften. Diese irreführenden Assoziationen nimmt Derrida in Kauf, um Gedanken der Gründung und Fundierung zu parodieren, die für ihn ein falsches Fundament unseres Denkens darstellen. „Urschrift“ bedeutet, wie wir erkennen und wahrnehmen. Sie umfasst die eigentlichen Bedingungen der Sprache und soll aufzeigen, dass jegliche Sprachen und Sinnsysteme die spezifischen Eigenschaften haben, die bislang der Schrift zugewiesen wurden.

Wird Saussures These der Arbitrarität und Kontingenz konsequent angewandt, so muss sie auch auf die Schrift zutreffen: Wenn es arbiträr ist, welches Lautbild welcher Vorstellung zugeordnet wird, so muss ebenso arbiträr sein, ob der Signifikant ein Lautbild oder irgendeine andere Art von Markierung ist. Das Band zwischen Signifikant und Signifikat muss völlig kontingent sein: Es existiert für eine bestimmte Zeit nur aufgrund von Konventionen, Traditionen und/oder Zufällen – also aufgrund einer gesellschaftlichen Vereinbarung und nicht durch Gründe, die außerhalb des Sozialen liegen.

Dieses Element der *Vereinbarung* ist die Vorbedingung für Sprache und sie ist gleichzeitig das Hauptattribut der Schrift: „Wenn ‚Schrift‘ Inschrift und vor allem dauerhafte Vereinbarung von Zeichen bedeutet (was den alleinigen, irreduziblen Kern des Schriftbegriffs ausmacht), dann deckt die Schrift im allgemeinen den gesamten Bereich der sprachlichen Zeichen.“ (ebd.: 78) Das, was der Schrift als künstlich und äußerlich angelastet wird – dass sie willkürliche oder zufällige Zeichen als Repräsentanten für Inhalte bereit stellt – trifft auf alle anderen Zeichen ebenfalls zu. Der Begriff „Urschrift“ umschreibt diese Vorbedingung aller Kommunikation: „Die Idee der Vereinbarung selbst, also der Arbitrarität des Zeichens,

kann vor der Möglichkeit der Schrift und außerhalb ihres Horizonts nicht gedacht werden.“ (ebd.: 78)

Mit der Eigenschaft der dauerhaften Vereinbarung gehen für Derrida weitere Attribute der Schrift einher: Wiederholbarkeit beziehungsweise Iterabilität, Abwesenheit und der Bruch mit dem Kontext.

„Ein schriftliches Zeichen (*signe*), im geläufigen Sinne dieses Wortes, ist also ein Zeichen (*marque*), das bestehen bleibt, das sich nicht in der Gegenwart seiner Einschreibung erschöpft und die Gelegenheit zu einer Iteration bietet, auch in Abwesenheit des empirisch festlegbaren Subjekts, das es in einem gegebenen Kontext hervorgebracht oder produziert hat, über seine Anwesenheit hinaus.“ (Derrida 1976: 135f.)

Schriftliche Zeichen sind nur dann *beständig* (also *dauerhaft* vereinbar), wenn sie *wiederholbar* sind. Das heißt, sie sind nicht nur einmalig lesbar, wie zum Beispiel gesprochene Worte nur einmal hörbar sind. Es ist die Besonderheit der Schrift, dass sie die Kommunikation räumlich und zeitlich sehr stark ausdehnt: Nachrichten sind wiederholbar, ohne dass ihre Produzent_innen unmittelbar anwesend sein müssen. Mit der Wiederholbarkeit geht die Eigenschaft der *Abwesenheit* einher. Weder muss die Verfasser_innen einer Kommunikation dabei sein, wenn eine Mitteilung gelesen wird, noch müssen die eigentlich beabsichtigten Empfänger_innen zugegen sein, wenn die Mitteilung geschrieben wird (vgl. ebd.: 134; Derrida 2003b: 36). Dies bedeutet, dass nicht jederzeit beim Lesen oder Hören von Zeichen die ursprüngliche Intentionalität ihrer Sender_innen eingeholt werden kann. Wenn die Sender_innen abwesend sind und der Kontext, in dem sie ihre Kommunikation durchführten, verloren oder unklar ist, so muss das Zeichen auch in einem neuen Kontext erkennbar sein. Die Wiederholbarkeit des Zeichens zieht nach sich, dass nicht ein identisches Zeichen wiedergegeben wird, sondern das Zeichen mit dem neuen Kontext eine Veränderung erfährt. Der *Bruch des Kontexts* ist für Derrida in die schriftliche Kommunikation eingeschrieben und führt dazu, dass eine Wiederholung der Nachricht keine identische Wiederholung mit vollständig erhaltenen Sinn sein kann: Vielmehr bezeichnet sie Derrida als „*Iteration*“, als Wiederholung, die mit einer Veränderung einher geht. Ein Teil der Nachricht bleibt bestehen: „Die Iterabilität setzt eine minimale *restance* voraus (wie auch eine minimale, wenngleich begrenzte Idealisierung), damit die Selbst-Identität *in, quer durch* und selbst *hinsichtlich* der Veränderung [*altération*] wiederholbar und identifizierbar ist. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2001c: 89) Andere Teile der Nachricht gehen allerdings verloren oder kommen hinzu: „Die Iterabilität verändert, parasitiert und kontaminiert, was sie identifiziert und zu wiederholen ermöglicht; sie macht, daß man etwas anderes sagt, als das, was man sagt *und* sagen möchte, etwas anderes versteht... und so weiter. [Herv.i.O.]“ (ebd. S. 103) Wurden die Eigenschaften der Abwesenheit und der Verräumlichung noch meist als positive Eigenschaften der Schrift angesehen, so gilt die Iterabilität

als das korrumpierende und gefährliche an der Schrift, da sie die ursprünglichen Absichten der Kommunikation verfälschen.

Für Derrida braucht jedes Zeichen eine „gewisse Selbstidentität“ (Derrida 1976: 137), so dass das Zeichen während der Kommunikation überhaupt identifiziert und (öfter) benutzt werden kann. Ein Zeichen muss erkannt werden können, wenn es in der Praxis leicht verändert wurde, zum Beispiel in einem Dialekt eigentümlich ausgesprochen wird oder in einem ungewöhnlichen Kontext auftaucht. Das heißt, es existiert auch in der gesprochenen Sprache eine beständige (aber wandelbare) Form eines Zeichens. Die Beständigkeit und Wiederholbarkeit liegen für Derrida demnach auch für gesprochene Zeichen auf der Hand. Dies zieht die Eigenschaften der Abwesenheit und des Kontextbruchs für die gesprochene Sprache (ja für alle Zeichen schlechthin) nach sich.

Das Zeichen muss die Möglichkeit bieten, „nicht allein in Abwesenheit eines ‚Referenten‘ wiederholt zu werden, was sich von selbst versteht, sondern auch in Abwesenheit eines bestimmten Bezeichneten oder der augenblicklichen Bedeutungsintention, wie auch jeder gegenwärtigen Kommunikationsintention. Diese strukturelle Möglichkeit, dem Referenten oder dem Bezeichneten (also der Kommunikation und seinem Kontext) entzogen zu werden, macht, wie mir scheint, jedes Zeichen (*marque*), auch ein mündliches, ganz allgemein zu einem Graphem, das heißt, wie wir gesehen haben, zur nicht-anwesenden *Übriggebliebenheit* [*restance*, Anm.d.Verf.] eines differentiellen, von seiner angeblichen ‚Produktion‘ und seinem Ursprung abgeschnittenen Zeichens (*marque*). Und ich werde dieses Gesetz sogar auf jede ‚Erfahrung‘ im allgemeinen ausdehnen, gesetzt, es gibt keine Erfahrung von *reiner* Anwesenheit, sondern nur Ketten von differentiellen Zeichen (*marques*). [Herv.i.O.]“ (ebd. S. 137f., vgl. Hitz 2005: 52f.; Krämer 2001: 228f.)

Zusammengefasst tragen also alle Zeichen die Eigenschaften der Arbitrarität, Kontingenz, dauerhaften Vereinbarung, Wiederholbarkeit, Abwesenheit und des Kontextbruchs in sich. Dies bedeutet einen Bruch mit der Metaphysik der Präsenz: Da Zeichen nur Signifikanten eines Signifikanten sind, und in einer unendlichen Kette an Weiterverweisungen ihren Sinn erhalten, kann von einem eindeutigen, definierbaren Signifikat nicht mehr gesprochen werden (vgl. Derrida 1983a: 92). Dieses kann nicht durch den Logos in einem unmittelbaren, präsenten Wahrnehmungsakt erkannt werden, sondern vielmehr schwimmt und variiert der Sinn jedes Zeichen als Signifikant eines Signifikanten. Wird das Konzept des Signifikats aufgegeben, so muss auch der Gedanke verabschiedet werden, dass es etwas wie ein transzendentales Signifikat gibt: Ein Signifikat, das nicht durch die Sprache gegeben wird, sondern seinen Sinn außerhalb der Sprache erhält. Die Erkenntnis kann dann nicht mehr als unmittelbar gedacht werden, sie ist nur durch Vermittlung möglich. Da alle Signifikanten nur auf Signifikanten verweisen, ist jeder Prozess der Bezeichnung durch Vermittlung geprägt.

Für Derrida gibt es zu keiner Erkenntnis ein gesichertes Fundament, es gibt nirgendwo einen absoluten Anfang oder einen Ausgangspunkt für Erkenntnis. Nicht einmal die These Saussures wird von ihm geteilt, dass Zeichen eindeutig durch die Differenz zu anderen Zeichen bestimmbar wären. Für Derrida bedeutet die Differenz, dass Zeichen keine feste, gegenwärtige Identität mehr haben. Ihre Bedeutung verschwimmt, ist brüchig, zerfällt, wandelt und verschiebt sich, weil die Zeichen permanent auf vergangene Zeichen verweisen und ebenso ihrerseits zukünftige Zeichen prägen. Im Zuge dessen hat sich der Schriftbegriff schlussendlich verschoben: Schrift kann nach Derridas Analyse nicht mehr nur als „geschriebenes Zeichen“ gelten. Vielmehr umfasst nach seiner Lesart Schrift die Urschrift, das heißt, sie spiegelt die Bedingungen wieder, die als die Voraussetzungen der Sprache gelten. Diese Voraussetzungen sind allerdings nicht mehr vereinbar mit dem klassischen Begriff des Zeichens, sondern mitsamt dem Schriftbegriff wird ebenso der Zeichenbegriff neu gedacht.

Derridas Gleichstellung der Schrift mit der gesprochenen Sprache greift den Logoentrismus zentral an: Präsenz ist nicht länger ein Schlüssel zur Erkenntnis, da sie im Kern bereits instabil ist. Das, was der Sprache zugeschrieben wird – dass sie den „Logos“ wiedergeben kann, weil dieser unmittelbar wahrgenommen werden kann – ist eine Illusion, denn die Sprache und damit auch jedes Denken tragen bereits die Eigenschaften als Vermittler in sich. Eine der bekanntesten und zugleich missverstandenen Zusammenfassungen von Derridas Theorie lautet „Ein Text-Äußeres gibt es nicht.“ (Derrida 1983a: 274, „Il n’y a pas de hors-texte.“) Diese Aussage bündelt Derridas Thesen zu den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten: Wir nehmen die Realität immer nur durch die Sprache vermittelt wahr, das heißt, die Realität stellt sich uns als „Text“ dar.⁸⁴ Dies zieht nach sich, dass nicht nur die Sprache den Eigenschaften der Urschrift (Vermittlung, Differenz und Relativität) unterliegt, sondern ebenso unser Denken und unsere Erkenntnisfähigkeit. Phänomene der realen Welt verstehen wir nur dadurch, dass wir durch die Sprache Unterschiede zwischen verschiedenen Phänomenen etablieren. Für Derrida können wir nie so etwas wie einen Referenten – also ein von der Sprache unbeeinflusstes und ungeprägtes, reales Phänomen – wahrnehmen. Das heißt also, die Sprache und die Texte bringen unsere Realität hervor.⁸⁵ Unser Wissen ist damit grundlos: Es basiert

84 Derridas Begriff des „Textes“ könnte durch den des „Diskurses“ ersetzt werden, da die zentralen Aussagen Derridas dem poststrukturalistischen Diskursbegriff entsprechen, vgl. Kapitel 1.4.4. Dies zeigt sich umso mehr, als Derrida (ähnlich wie Laclau und Mouffe, vgl. Kapitel 2.3.3) Handlungen nicht von Texten ausgeschlossen ansieht – auch Handlungen benötigen Diskurse als Grundlage und wirken selbst an Diskursen mit (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 65f.).

85 Derrida meint mit „außerhalb des Textes“ allerdings nicht, dass es keine materielle Welt gibt und wir in einer völlig idealistischen, nur durch die Sprache gegebenen Rea-

auf einem unendlichen Fortgang von einer Verweisung zur nächsten. All diese Verweisungen gründen auf überlieferten aber kontingenten Konzepten.

„Das Substitut ersetzt nichts, das ihm irgendwie präexistiert hätte. Infolgedessen mußte man sich wohl eingestehen, daß es kein Zentrum gibt, daß das Zentrum nicht in der Gestalt eines Anwesenden gedacht werden kann, daß es keinen natürlichen Ort besitzt, daß es kein fester Ort ist, sondern eine Funktion, eine Art von Nicht-Ort, worin sich ein unendlicher Austausch von Zeichen abspielt. Mit diesem Augenblick bemächtigt sich die Sprache des universellen Problemfeldes. Es ist dies auch der Augenblick, da infolge der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs alles zum Diskurs wird [...], das heißt zum System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist. Die Abwesenheit eines transzendentalen Signifikats erweitert das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche.“ (Derrida 1989: 424)

Für die Wissenschaft hat die Erkenntnistheorie Derridas weitreichende Folgen: Es gibt keinen neutralen Punkt, von dem aus ein Wissenschaftssystem aufgebaut werden könnte. Derrida enttarnt die Suche nach solch einem Fundament als Wunsch, der durch die Metaphysik kreiert wird. Die Sprache basiert im wesentlichen auf der Annahme, dass Begriffe Phänomene direkt beschreiben und eindeutig definieren zu können— jeder Begriff trägt dies in sich, indem er den Anschein vermittelt, er würde eine Bedeutung, eine Präsenz enthalten (vgl. Hitz 2005: 35f.). Für Derrida stehen alle Begriffe in der metaphysischen Tradition und können nicht benutzt werden, ohne deren grundlegende Vorstellungen (zum Beispiel die Annahme von Präsenz) weiter zu tragen (vgl. Derrida 1983a: 27f.; Derrida 1989: 425).⁸⁶ Das Ziel, zu neutralen Fundamenten zu gelangen, ist daher in der Sprache schon angelegt. Dieses Ziel hat sich in der Wissenschaft als äußerst wirkmächtig erwiesen, findet es Derrida doch nicht nur in der Philosophiegeschichte, sondern auch in aktuelleren Schriften (vgl. Bernstein 1991: 175f.)

lität leben (vgl. Derrida 2001c: 211f.). Er bestreitet die Existenz der materiellen Dinge nicht (vgl. Kearney 1984: 123f.), aber er verneint, dass wir diese unvermittelt wahrnehmen können.

86 Mit der Sprache beherrscht der Logozentrismus in Folge auch das ganze Denken: „Logozentrismus war und ist überall wirksam, denn er bedingt jede Erfahrung. Er affiziert nicht nur philosophische Begriffe und Inhalte, die Semantik oder den Diskurs als solchen, sondern darüber hinaus den Bereich bedeutungskonstituierender Strukturen überhaupt, also etwa soziale und politische Strukturen, institutionelle, pädagogische und rhetorische Normen und Rahmenbedingungen, Regelsysteme des Rechts, der Autorität, der Bewertung etc.“ (Letzkus 2002: 448f.)

„Wenn es sich so verhält, dann muß die ganze Geschichte des Begriffs der Struktur [...] als eine Reihe einander substituierender Zentren, als eine Verkettung von Bestimmungen des Zentrums gedacht werden. Das Zentrum erhält nacheinander und in geregelter Abfolge verschiedene Formen oder Namen. Die Geschichte der Metaphysik wie die Geschichte des Abendlandes wäre die Geschichte dieser Metaphern und Metonymien. Ihre Matrix wäre [...] die Bestimmung des Seins als *Präsenz* in allen Bedeutungen dieses Wortes. Man könnte zeigen, daß alle Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum immer nur die Invariante einer Präsenz (*eidos*, *arche*, *telos*, *energeia*, *ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1989: 423f., vgl. Hitz 2005: 33f.)

Derridas Konzept der Urschrift greift mit seiner Sichtweise auf die Sprache die klassischen wissenschaftlichen Normen – Neutralität, Autonomie, Voraussetzungs-freiheit, die Möglichkeit von gesicherten Erkenntnissen – in ihrem Kern an. Derrida hingegen will deutlich machen, dass die eindeutige Bestimmung des „Wesens“ eines Zeichens nicht durchgeführt werden kann, da in dieser Definition immer die Spuren von anderen Elementen enthalten sind, die eine Definition stets kontaminieren. Die Feststellung, dass jegliche Erkenntnis nur durch eine Vermittlung wahrgenommen wird, reicht jedoch nicht dazu aus, dass die Philosophie nun einfach umdenken und dem Logozentrismus den Rücken kehren könnte. Für Derrida ist ein vollständiges Entkommen aus dem Logozentrismus nicht möglich, da dieser das westliche Denken bereits zu stark beherrscht. Er steht damit allerdings vor der schwierigen Aufgabe, in seine Philosophie, die ja auch auf Begriffe und Worte zurückgreifen muss, nicht seinerseits logozentrisches Denken einfließen lassen, indem er bereits logozentrisch beeinflusste Worte verwendet. Seine Strategie ist es, Kunstworte zu kreieren, die einerseits auf bekannte Bedeutungen verweisen, jedoch gleichzeitig diese Bedeutungen offensichtlich hinterfragen. Solche Kunstworte findet er in dem Begriff der „Urschrift“ und des Weiteren in der „différance“, welche das Spiel der Bedeutungsgebung benennen soll. „Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt.“ (Derrida 1976: 16)

Mit der *différance* versucht Derrida den Vorgang der Bezeichnung in der Sprache zu verdeutlichen, indem das Kunstwort verschiedene Assoziationen zu anderen Wörtern auslöst. Da die Assoziationen keine eindeutige Definition ermöglichen, sondern sich immer neue Varianten einschreiben lassen, weist dieser Begriff metaphysische Denkweisen zurück. Anhand der verschiedenen Assoziationen zu anderen in der *différance* enthaltenen Wörtern spielt sie auf verschiedene Aspekte der Begriffsbildung an und beschreibt jenen Prozess, durch den im Differenzsystem Sprache Bedeutung gestiftet wird (vgl. Derrida 1988g: 29-52).

Erstens ist Sprache ein Differenzsystem, worauf die Verbform „différer“ (unterscheiden, abweichen) und das Adjektiv „différent“ (anders, verschieden) hinweisen.

Eine spezifische Bedeutung wird über Unterschiede, Abweichungen und Abgrenzung zu anderen Zeichen erlangt. Zweitens verschiebt sich die Bedeutung eines Zeichens kontinuierlich im Laufe der Zeit, weil es bei jeder Verwendung mit neuen Kontexten und daher anderen Zeichen verbunden wird. Dies wird ebenfalls durch die zweite Bedeutungsebene von „différer“ (verschieben) ausgedrückt (vgl. Derrida 1976: 18f.). Die *différance* ist damit dem logozentrischen Denken entgegengesetzt, bei dem Bedeutungen einen Ursprung haben und eindeutig festgelegt werden können. Die *différance* hingegen löst den Bezug zu einer räumlichen und zeitlichen Präsenz auf; durch sie ist Bedeutung nie eindeutig definiert und auch nicht von Dauer. Durch die räumlichen Abgrenzungen untergraben abwesende Elemente die Präsenz einer Bedeutung und durch die Verschiebungen auf der zeitlichen Ebene lässt sich keine Gegenwärtigkeit einer Bedeutung mehr ausmachen. Die Unstimmigkeit ist in jeder Bedeutung bereits inhärent und Texte sind in sich brüchig. Dieser Widerstreit, diese (Ver-)Störung der *différance* wird drittens angezeigt durch das Nomen „différend“, das auf Widerstreit, Meinungsverschiedenheiten und Differenzen verweist. Viertens ist die *différance* für Derrida „keine Tätigkeit eines Subjekts“ (ebd.: 13), sondern die Endung „ance“ impliziert im Französischen eine Mischung aus aktiv und passiv. „Différance bezeichnet demnach sowohl eine ‚passive Differenz‘, die als Bedingung des Bedeutens schon gegeben ist, und den Akt des Unterscheidens, der Differenzen erst erzeugt.“ (Culler 1999: 108, vgl. Krauß 2001: 74) Derrida ist es gelegen, die klassischen Oppositionen zwischen aktiv/passiv und Subjekt/Objekt an sich zu hinterfragen und diese Gegensätze nicht einfach als gegeben zu übernehmen. Zuletzt zeigt die beim Sprechen unhörbare Ersetzung des e aus „différence“ durch ein a an, dass das Spiel der Differenzen ebenfalls nicht wahrnehmbar ist: Jedes Zeichen erlangt seine Bedeutung durch Abgrenzung. Doch eben diese Abgrenzung ist selbst nicht direkt zu fassen, sie entzieht sich zum einen den Sinnen, aber zum anderen auch dem Verstand durch die schwer greifbare, unendliche Kette an Verweisungen.

Die *différance* zieht in allen Texten Spuren nach sich, auch jedes Zeichen enthält Spuren: Da es in ein Signifikationssystem eingebettet ist und seine Identität über Differenzen zu anderen Zeichen erhält, trägt es die Spuren anderer, abwesender Zeichen in sich. Derrida interessieren weniger die offensichtlichen Spuren (also Differenzen, auf die merklich angespielt wird und auf die ein Text bewusst verweisen will), sondern er sucht nach den versteckten Spuren in den Texten: Spuren, die auf das konstitutive Außen (vgl. Kapitel 1.4.4 und Fußnote 64) verweisen und die notwendig für den Text, aber verschleiert sind. Es ist ein Ziel seiner Philosophie, jene Spuren herauszuarbeiten, welche Möglichkeitsbedingungen des Textes sind, ohne dass sie auf den ersten Blick offenbar werden.

Die Spur ist für Derrida ein weiterer Hinweis, auf welch brüchigem Fundament die Metaphysik der Präsenz aufbaut: Die Spur offenbart, dass das Sein nie ein Präsent-Sein ist und war. Durch die unendlichen Verweisungen auf andere Zeichen ist

das Sein von räumlicher und zeitlicher Abwesenheit durchzogen und kann nie ganz anwesend sein. Die Bedeutung ist gleichermaßen abwesend, denn die Spur an Verweisungen führt immer ins Unendliche. Die Spur zeigt auf, dass es für keine Bedeutung einen eindeutigen Ursprung gibt, auf den die Bedeutung sich zurückführen lassen könnte. Vielmehr ist die Spur selbst dieser Ursprung: „*In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im Allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt. Die Spur ist die Differenz, in welcher das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen.* [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 114) Die Suche nach einem Fundament der Erkenntnis verliert sich stets in den unzähligen Verweisungen.

Diesen Spuren geht Derrida mit seiner eigenen Vorgehensweise nach, die unter dem Namen der „Dekonstruktion“ bekannt geworden ist. In textnaher Analyse wird nachvollzogen, wie die Theorien der untersuchten Schriften aufgebaut sind und welche innere Logik und Strukturen sie vorweisen. Bei dieser „Konstruktion“ des Denkgebäudes handelt es sich nicht nur um ein reines Erfassen der Gedankengänge und Argumentationen. Es ist Derridas Anspruch, die Theorien nicht nur wiederzugeben, sondern sie in aller Konsequenz anzuwenden. Dafür muss er die grundlegenden Annahmen herausfiltern. Von diesen ausgehend verfolgt Derrida alle weiteren Schlüsse und verdeutlicht, welche Art von interner Hierarchie die grundlegenden Annahmen erschaffen. Seine These ist, dass in der westlichen Metaphysik ständig Binaritäten produziert werden, um Begriffe zu definieren, wie zum Beispiel die Unterscheidungen von Sprache und Schrift, Präsenz und Repräsentation, Innen und Außen, Geist und Körper, sowie Natur und Kultur. Diese Binaritäten können allerdings nicht ohne innere Brüche und Ausschlüsse konstruiert werden. Genau auf diese Lücken macht Derrida aufmerksam, indem er aufzeigt, an welchen Stellen der Theorie interne Widersprüche auftauchen und wo die eigentlichen Kernthesen unerwartete Folgerungen nach sich ziehen. Die Dekonstruktion bedient sich der internen Kritik:

„Die Bewegungen dieser Dekonstruktion rühren nicht von außen an den Strukturen. Sie sind nur möglich und wirksam, können nur etwas ausrichten, indem sie diese Strukturen bewohnen; sie in *bestimmter Weise* bewohnen, denn man wohnt beständig und umso sicherer, je weniger Zweifel aufkommen. Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 45)

Derrida interessiert besonders, wo die zentralen Konzepte des Textes Grenzen aufstellen, Themen verschweigen, sowie andere Elemente des Textes ausschließen oder marginalisieren, um sich selbst zu immunisieren. Diese Grenzen, die sich in scheinbaren Nebensächlichkeiten oder Sekundärem finden lassen, weisen für ihn

auf versteckte Grundannahmen hin – Grundannahmen, die nicht selbsterklärend oder „natürlich“ sind, sondern politische Entscheidungen darstellen. Er will vor allem zeigen, dass zwischen der ursprünglichen Absicht der Autor_innen und dem, was die Texte schlussendlich aussagen, große Brüche existieren können. Durch die erneute „Konstruktion“ der Theorie und die konsequente Verfolgung der Kernthesen nimmt sich Derrida die Freiheit heraus, basierend auf diesen Kernthesen eigene Schlüsse zu ziehen, die bislang in der Theorie unterdrückt wurden. Seine eigenen Thesen entwickelt er damit auf der Grundlage der bearbeiteten Texte; sie werden deswegen zuweilen auch als „parasitär“ (Lagemann/Gloy 1998: 45f.) bezeichnet. Durch die eigene Interpretation und neue Zusammenstellung der Texte ergibt sich eine veränderte Theorie, welche die ursprüngliche Theorie und ihre Folgerungen mitunter stark angreift. Aus der „Konstruktion“ wird eine Kritik – eine teilweise „Destruktion“ – an der ursprünglichen Theorie, weswegen Derrida für sein Vorgehen das Kunstwort „Dekonstruktion“ wählt.⁸⁷

Dekonstruktion wird oft als eigene Methode verstanden und in der Literaturtheorie der sogenannten Yale School als Arbeitsweise zugeschrieben.⁸⁸ Derrida selbst will die Dekonstruktion nicht in den Rang einer Methode erheben (vgl. Derrida 1988b: 3; Derrida 2001a: 73). Für ihn ist die Dekonstruktion nicht nur eine bewusst durchgeführte Praxis der Textbearbeitung, sondern sie ist die Eigenschaft eines jeden Textes. Dekonstruktion umfasst nicht nur die Schritte, wie ein Text zuerst konstruiert wird und dabei unversehens destruiert wird, sondern sie bezeichnet auch die inhaltlichen Annahmen, die mit dieser „Praxis“ (vgl. Kimmerle 2004: 24) einher gehen:⁸⁹ Kein Text ist für Derrida in sich logisch und vollständig – vielmehr basiert jeder Text, um ein (scheinbar) stimmiges Grundgerüst zu bauen, auf Verweisen, Ausgeschlossenem, Ungesagtem, auf Widersprüchen, Ergänzungen und Vorannahmen. Jeder Text entbehrt einer sicheren Grundlage und ruht auf einem unvollkommenen Fundament. Dekonstruktion ist keine Vorgehensweise, die von außen an einen Text herantritt. Sie deckt vielmehr auf, was die ganze Zeit schon im Inneren des Textes verborgen war und ist für Derrida eigentlich schon von selbst im Inneren des Textes wirksam. Dekonstruktion ist „*das, was geschieht* [Herv.i.O.]“ (Derrida

87 In der Rückschau ist er mit diesem Begriff und vor allem dessen „Karriere“ im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht glücklich (vgl. Derrida 1997: 32).

88 Die der Yale School zugeordneten Denker Geoffrey H. Hartmann, Harold Bloom, J. Hillis Miller und Paul de Man brachten mit Derrida den Band „Deconstruction and Criticism“ (1979) heraus, der dekonstruktivistische Studien enthält. Ausführliche Darstellungen der „Yale School“ und ihre Verknüpfungen zu Derrida siehe Zima 1994.

89 Diese Zweiteilung der Dekonstruktion entspricht Cullers (1999: 95) Einteilung der Dekonstruktion als „Modus der Lektüre“ und „philosophische Position“. Zu seiner dritten Sichtweise, der Dekonstruktion als „politische oder intellektuelle Strategie“ siehe Kapitel 2.1. 9 und 4.1.2.

2001a: 73), sie „ist keine *nachträglich* von außen her eines schönen Tages sich ereignende Operation, sie ist immer schon am Werk im Werk [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988a: 103).⁹⁰ Die Dekonstruktion sollte nie als abgeschlossener Prozess begriffen werden, denn in jedem neuen Kontext und mit jedem neuen Lesen treten bislang unerschlossene Aspekte ans Licht (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 65).⁹¹

Die Dekonstruktion als Eigenschaft eines jeden Textes zeigt genau diese Problematiken auf, dass es keinen gesicherten Punkt gibt, auf dem ein Text (beziehungsweise die Wissenschaft) aufbauen kann und dass kein Ausbrechen aus der Metaphysik der Präsenz möglich ist (vgl. Derrida in Kearney 1984: 111). Das heißt aber nicht, dass Derrida der Gefahr erliegt, sich ohne ein Zentrum zu verlieren, alles und nichts begründen zu können und weder eine wissenschaftliche Aussage treffen, noch zu einem Handeln finden zu können. Er verlangt den Gedankengang umzudrehen: Es ist nicht möglich, ein logisch begründetes Fundament für die Wissenschaft zu benennen oder lückenlos aufzuklären, warum jener oder dieser Forschungsansatz gewählt wurde. Dennoch hat der aktuelle Zustand eine Bedeutung und kann als Ausgangspunkt für das eigene Denken und Handeln genommen werden. Mehr oder weniger sinnvolle Aussagen zu treffen ist durchaus möglich („Der Mond besteht aus Käse“). Man kann diese ebenso widerlegen, jedoch nicht mit dem Verweis auf ewiggültige Wahrheiten, sondern nur im Kontext der aktuell wirksamen Diskurse. (Nach dem heutigen Verständnis und wissenschaftlichen Erkenntnissen von „Mond“, „bestehen aus“ und „Käse“, nach der heute gültigen Grammatik sowie der aktuellen Vorstellung von Existenz ist der Satz nicht wahr. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass die Aussage die er tätigt, irgendwann wahr werden kann.)

90 Vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 65; Derrida/Ferraris 2001: 64; Krauß 2001: 73f.; Wetzel 2003: 267.

91 Wer Derridas dekonstruktiven Thesen zustimmt, welche die Begrifflichkeit und die Definierbarkeit von Begriffen an sich angreifen (vgl. Zima 1994: 1), der kommt in Folge in große Schwierigkeiten, die Dekonstruktion als einen „definierbaren“ Begriff zu beschreiben. Eine Lösung für dieses Problem bietet der Literaturwissenschaftler Nicholas Royle an. Er zeigt auf, wie eingeschränkt und unvollständig die Einträge über „Dekonstruktion“ in Lexika sind und stellt seine eigene ungewöhnliche Definition der Dekonstruktion daneben: „deconstruction n. not what you think: the experience of the impossible: what remains to be thought: a logic of destabilization always already on the move in ‚things themselves‘: what makes every identity at once itself and different from itself: a logic of spectrality: a theoretical and practional parasitism or virology: what is happening today in what is called society, politics, diplomacy, economics, historical reality, and so on: the opening of the future itself.“ (Royle 2000: 11, vgl. Norris/Benjamin 1990: 7)

Erkenntnis ist nach Derrida in höchstem Maße temporär. Die Wissenschaft darf nicht den Versuch darstellen, ewiggültige Gesetzmäßigkeiten zu entdecken. Sie sollte aktuell belastbare Einsichten und Verfahren entwickeln und diese stets in dem Bewusstsein der beschränkten Reichweite (sowohl hinsichtlich der Dauer als auch der unvermeidlichen blinden Flecke) verwenden. Alle Erkenntnisse sind erstens in einem dichten Netz von Bedeutungen und Verweisen zu verstehen. Dieses Vernetztsein ist zweitens einer steten Veränderung unterworfen und drittens durch die Grundlosigkeit prinzipiell nicht beständig. Da Bedeutung nicht beständig ist, muss sie provisorisch verwendet werden.

Dies birgt zwei große Probleme für grundsätzliche Kritik:

„Erstens sind alle Begriffe, die [...] in der Tradition entwickelt wurden, in dieser Tradition gefangen. Immer werden sie – mehr oder weniger – die Oppositionen und begrifflichen Strukturen wiederherstellen, aus denen sie genommen sind. So bleibt nur, sich auf dem Wege der Produktion der Produktion neuer Begrifflichkeiten kritisch zu bewegen. Zweitens ist dies aber unmöglich, da alle Entwicklung neuer Begrifflichkeit auf eine alte Sprache zurückgreifen muss.“ (Bertram 1999: 227)

Wie ist eine Dekonstruktion dennoch möglich? Wie bereits erwähnt, soll Dekonstruktion nicht als Methode verstanden werden. Vielmehr wird mit einer sensiblen Lektüre die bereits im Text angelegte Dekonstruktion herausgearbeitet (vgl. ebd.: 234). Die unvermeidlichen Brüche, unterbelichteten diskursiven Zusammenhänge, Instabilitäten und behaupteten Selbstverständlichkeiten werden aufgespürt und thematisiert. Anstatt also einen eigenen Standpunkt aufzurichten und ihn in Opposition zum Text zu bringen, versucht die dekonstruktive Lektüre mit dem Text über den Text hinaus zu gehen (vgl. Bradley 2008: 110ff.).

Die in diesem Kapitel behandelten Einsichten beinhalten nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch politische Dimensionen: Es genügt nicht, sich in Opposition zu einer politischen Idee zu setzen, um diese zu bekämpfen. Sie zu verwerfen bedeutet, sie als eigenen Referenzpunkt weiter mit einzubeziehen, möglicherweise sogar aufzuwerten. Darüber hinaus trägt der Rückgriff auf bereits bestehende Begrifflichkeiten alle Bedeutungsebenen weiter, die mit diesem Begriff verbunden wurden. In den folgenden Kapiteln wird ausgeführt, was dies für Derridas Verständnis von Politik bedeutet.

2.1.3 Von der Dekonstruktion zur Politik

Viele Kritiker_innen ordneten Derridas frühe Schriften (bis in die 1990er Jahre) als relativistisch ein, weil seine Theorie die Existenz von sicheren Fundamenten für ge-

sellschaftliche Normen oder politische Entscheidungen ausschließt.⁹² Richard Rorty zum Beispiel fasst Derrida unter das Label des „privaten Ironikers“: Derrida wende sich zwar metaphysischen und erkenntnistheoretischen Problemen zu, die im Privaten und für das Denken einzelner Personen eine große Bedeutsamkeit einnehmen können, aber für die Gesellschaft, für das Zusammenleben in einer Gemeinschaft und für die Politik ziehe Derridas Theorie keine weiteren unmittelbaren Folgen nach sich. Er vermöge es nicht, praktische Probleme zu denken oder gar zu lösen (vgl. Rorty 1999: 44ff.). Immer wieder melden sich Stimmen zu Wort, die konstatieren, dass es „streng genommen“ keine politische Philosophie bei Derrida gebe.⁹³

Diese Einschätzung von Derrida als einen am Politischen uninteressierten Philosophen änderte sich erst, als sich Derrida direkt zu politischen Themen äußerte, etwa dem Recht, der Gerechtigkeit, dem Erbe des Marxismus, der Brüderlichkeit und der Demokratie. Diese als plötzlich empfundene inhaltliche Neuausrichtung wurde von vielen als „politische Wende“ eingeordnet. Derrida betont allerdings, dass von einer unvermittelten Wende in seinem Werk nicht die Rede sein könne und er die Dekonstruktion schon immer als politisch eingeschätzt habe.⁹⁴ Zum einen verhalte sich die Dekonstruktion nicht „[...] *neutral*. Sie *interveniert* [Herv.i.O.]“ (Derrida 1986: 180). Sie erhebt den Anspruch „Folgen zu haben, die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist, mag sie zugleich auch sehr vermittelt sein: einzugreifen nicht nur im beruflichen Bereich, sondern ebenfalls in dem, was man den bürgerlichen, städtischen Raum, die *polis* oder allgemeiner noch die Welt nennt [Herv.i.O.]“ (Derrida 1991: 18f.). Zum anderen habe er in sein Denken von Anfang Thesen und Konzepte eingearbeitet, die auf das Politische verweisen. In der Tat beziehen sich seine späteren, politischer geprägten Schriften direkt auf die Thesen seiner ersten Werke und entwickeln sich auf der Basis der dort angelegten Grundlagen.

Es darf nicht erwartet werden, dass Derridas Hinwendung zu politischen Fragen in eine stringente Definition der „Politik“, des „Politischen“ oder der „Macht“ mündet. Zu dem Begriff der „Macht“ äußert er sich so gut wie gar nicht,⁹⁵ stimmt aber der poststrukturalistischen Sichtweise über Macht als Mikromächte zu (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 74f., vgl. Kapitel 1.4.5). Eine Definition des Politischen (als Grundstruktur der Politik) lehnt Derrida klar ab, da jede Definition in der Praxis unscharf und nicht eindeutig abgrenzbar vom Nichtpolitischen ist:

92 Vgl. Jameson 1996: 18; Searle 1977 sowie Zusammenfassungen dieser Kritiken bei Readings 1989: 224; Wolin 1992: 200f. und Fußnote 10.

93 Vgl. Bennington 2000; Bennington 2001: 193; Niederberger 2002.

94 Vgl. Bennington/Derrida 1994: 109f.; Derrida 1998b: 23; Derrida 2004d: 43; Derrida 2006: 313; Derrida 2014: 70f.; McCarthy 1993: 146.

95 Vgl. Derrida 1999a: 184; ders. 1999b: 74; Derrida 2001c: 230; Niederberger 2002: 154.

„Gewiß mag der Begriff des Politischen *als* Begriff dem entsprechen, was ein idealer Diskurs in aller Strenge über die Idealität des Politischen aussagen *will*. Aber keine Politik hat jemals ihrem Begriff entsprochen. Kein politisches Ereignis kann mittels eines solchen Begriffs angemessen beschrieben werden. Und diese Unangemessenheit ist keine bloß akzidentielle, ist doch die Politik ihrem Wesen nach *praxis* [...]. Was das rein Politische ist, das zu denken und zu formalisieren kann uns einzig das Politische selbst lehren. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2002a: 161f., vgl. Derrida 2004a: 143; Derrida 2014: 70)

Frühere Bestimmungen des Politischen, aber auch mit ihm verbundene Begriffe wie das Subjekt, die Familie, die Zugehörigkeit, der Bürger oder der Mensch, sind für Derrida „morsch“ (ebd.: 392). All diese Begriffe versuchen das Politische von einem scheinbar gesicherten Ausgangspunkt – zumeist einem bestimmten „naturgegebenen“ Bild des Menschen – abzuleiten. Derrida macht deutlich, dass jegliche genauere Definition des Politischen und des Nichtpolitischen selbst ein politischer Vorgang ist, denn „[es] gibt in der modernen Gesellschaft keine externe, politikferne Referenz zur Begründung einer politischen Ordnung mehr, und deshalb kann sie ihren Grund nur in sich selbst suchen“ (Bonacker 2001: 134). Es wird festgelegt, welche Themen als neutral, natürlich, gegeben und damit der Politik enthoben sind. Da das Politische nicht in neutraler Weise definiert werden kann, erfordert die Entpolitisierung bestimmter Themen oder Handlungen einen massiven Einsatz von Politik. Eine Entpolitisierung bedeutet in diesem Sinne nichts anderes als eine Hyperpolitisierung. Für Derrida sollten politische Theoretiker_innen nicht den Eindruck erwecken, es gäbe eine unpolitische und neutrale Definition des Politischen. Dies ist nichts anderes, als die Tarnung eines eigentlich politischen Aktes als eines unpolitischen. Carl Schmitt beispielsweise kann beim Versuch, einen rein wissenschaftlichen Begriff des Politischen zu finden, nur auf polemische, bereits politisch gefärbte Begriffe zurückgreifen (vgl. Derrida 2002a: 163-170).

„Sehr viel sicherer scheint uns dagegen, daß sich das *politologische* oder *polemologische* Vorhaben und die politische Stellungnahme nicht voneinander trennen lassen. Ihre jeweilige Reinheit ist, es läßt sich nicht leugnen, *a priori* unauffindbar. Es läßt sich nicht leugnen, anders gesagt: Es läßt sich nur leugnen. Diese strukturelle Verleugnung instruiert und konstruiert den *politischen* Diskurs und den Diskurs *über* das Politische. Den einen *wie* den anderen, den einen *als* den anderen. [Herv.i.O.]“ (ebd. S. 166, vgl. ebd.: 155)

Anders als das „Politische“, das bei Derrida ein unbestimmter Begriff bleibt, kann seine Verwendung von „Politik“ genauer eingegrenzt werden. „Politik“ stellt sich in Derridas Texten oftmals als inhaltliche Agenda dar, im Prinzip das, was Karl Rohe

unter „policy“ versteht (vgl. Rohe 1978: 62f.).⁹⁶ So setzt Derrida Politik an einer Stelle mit einer „regulativen oder programmatischen Zielsetzung“ (vgl. Derrida 2002a: 162; Bonacker 2001: 136, 141) gleich oder lehnt an anderer Stelle ab, von der Dekonstruktion als Politik zu sprechen, da diese „unterschiedlichen politischen Perspektiven dienen kann“ (Derrida 1999a: 189).⁹⁷ In diesem Sinne verwendet Derrida Politik häufig in einer Aufzählung gemeinsam mit Ethik, Moral oder Recht,⁹⁸ was auf bestimmte Inhalte der Politik (als auch der Ethik oder des Rechts) hinweist.

Auch der Logozentrismus der westlichen Metaphysik stellt für Derrida eine Politik dar, weil dieser einen ganz bestimmten Diskurs und ganz bestimmte Inhalte – das Ursprungsdenken und die Vorstellung von Präsenz – verfestigt. Einen solchen Logozentrismus sieht Derrida bei vielen politischen Theorien am Werk (zum Beispiel bei Carl Schmitt, Aristoteles und Rousseau),⁹⁹ weil diese das Politische zumeist auf ein ontologisches Prinzip oder einen Urgrund zurückführen.

Derridas Ablehnung einer eindeutigen Bestimmung des Politischen führt nicht dazu, dass er sich vom Begriff des Politischen völlig fern hält. Trotz seiner Bedenken kreist Derrida in seinen Schriften das Politische genauer ein, indem er die Frage nach dem Politischen anders formuliert. „Statt zu fragen, *was* das Politische sei, um von hier aus die Politik zu bestimmen, müsse danach gefragt werden, *wie* Politik überhaupt möglich sei, was also die Voraussetzungen sind, die die Politik als solche machen muß. [Herv.i.O.]“ (Bonacker 2001: 134)

2.1.4 Unentscheidbarkeit als Bedingung der Möglichkeit von Politik

Für die Betrachtung des Politischen zieht Derrida die Einsichten aus seiner Sprachtheorie heran: Die These zur Sprache als Differenzsystem, die Unmöglichkeit transzendentaler Signifikate und die Kontingenz der Bedeutungen. Letzteres

96 „Bei policy denken wir an die inhaltlichen Handlungsprogramme, die von politischen Akteuren und Instanzen verfolgt werden, sowie an die Resultate von politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen, die bei der Mehrzahl von Menschen positive oder negative Betroffenheit auslösen.“ (Rohe 1978: 63)

97 Dies steht nicht im Widerspruch dazu, dass Derrida die Dekonstruktion als politisch empfindet. So mag die Dekonstruktion zwar inhaltlich neutral sein, doch sie trägt dennoch zu einer Politisierung bei, indem sie als unpolitisch eingestufte Themen wieder der Politik zuführt. Vgl. dazu Kapitel 2.1.5.

98 Vgl. Derrida 1991: 58; Derrida 1994: 397; Derrida 2002a: 104; Derrida 2003a: 13; Kearney/Dooley 1999: 73.

99 Vgl. zu Derridas Kritik an Carl Schmitt Simon 2008: 100-127, an Rousseau Krauß 2001: 110-124 und an Aristoteles Hitz 2005: 87-143.

bedeutet für ihn, dass sich Sprache und Erkenntnis in einem „Feld der Entscheidung“ (Derrida 2001c: 178) abspielen. Es wird immer wieder nötig sein, Entscheidungen für Bedeutungsgebungen zu treffen, die sich von nichts ableiten lassen. Diese Problematik überträgt Derrida auf die Ebene der Gesellschaft und der Politik.

Politisches Handeln basiert auf dem Treffen von Entscheidungen. Um verantwortliche Entscheidungen treffen zu können, so scheint es, braucht jeder Mensch Grundlagen, auf denen das für die Entscheidung benötigte Wissen basiert. Das Fehlen solcher Grundlagen in Derridas Theorie ist für einige Kritiker_innen der Anlass, seine Philosophie als nicht geeignet für die Beschreibung von Politik einzustufen. Derrida wandelt diese vermeintliche Schwäche allerdings in eine Stärke um. Er gelangt gerade über die Grundlosigkeit und die Unentscheidbarkeit zur Möglichkeit von Politik.

„Many of those who have written about deconstruction understand undecidability as paralysis in face of the power to decide. That is not what I would understand by ‚undecidability‘. Far from opposing undecidability to decision, I would argue that there would be no decision, in the strong sense of the word, in ethics, in politics, no decision and thus no responsibility, without the experience of some undecidability.” (Derrida in Kearney/Dooley 1999: 66, vgl. Derrida 1992a: 59)

Derridas Interesse gilt den Möglichkeitsbedingungen von Entscheidungen, das heißt, welche Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit Entscheidungen getroffen werden können? In seiner Betrachtung von Entscheidungen¹⁰⁰ lehnt sich Derrida an Søren Kierkegaard an, für den Entscheidungen einen Moment des Wahnsinns darstellen. Dieser Moment des Wahnsinns resultiert für Derrida daraus, dass für eine wirkliche Entscheidung kein Wissen, keine Regel oder kein Grund vorliegen darf, von dem die Entscheidung einfach abgeleitet werden könnte. Wann immer sich eine Entscheidung als Notwendigkeit von bestimmten Zwängen (Regeln, Wahrheiten, rationale Gründe) darstellt, so kann sie nicht mehr als Entscheidung bezeichnet werden, sondern ist vielmehr die Folge oder das bloße Abspulen einer vorgegebenen Handlung. Entscheidungen liegen also dann vor, wenn ihnen eine radikale „Unentscheidbarkeit“¹⁰¹ voraus geht, wenn offen und risikoreich ist, für welche der Optio-

100 Vgl. Derrida 1991: 49ff.; Derrida 1992a: 33; Derrida 1992b: 24.

101 Der Terminus der Unentscheidbarkeit kann den Anschein erwecken, dass gar keine Entscheidung möglich ist. Derrida meint aber, dass eine Entscheidung nicht auf Basis von sicheren Grundlagen abgeleitet werden kann, sie aber nichtsdestotrotz gefällt werden muss. „Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd ist und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber – dies ist eine Pflicht – der unmöglichen Ent-

nen jemand sich entscheiden sollte. Dies heißt jedoch nicht, dass bei der Entscheidung gar kein Wissen mehr herangezogen werden muss. „A decision, of course, must be prepared as far as possible by knowledge, by information, by infinite analysis. At some point, however, for a decision to be made you have to go beyond knowledge, to do something that you don't know, something which does not belong to, or is beyond, the sphere of knowledge.“ (Derrida in Kearney/Dooley 1999: 66)

Derrida stellt seine eigene Definition von „Entscheidung“ auf: Nur wenn bei der Entscheidung etwas den Horizont (Regeln, Normen, usw.) des Ichs überschreitet, dann kann von einer Entscheidung gesprochen werden.¹⁰² Politisches Handeln zeichnet also aus, dass es nicht im Vorhinein determiniert ist, sondern dass durch eine Entscheidung *eine* bestimmte Richtung unter vielen möglichen eingeschlagen wird. Grundlosigkeit ist für Derrida nicht das Ende von politischem Handeln (im Sinne eines vernünftigen, weil auf einer soliden Basis getroffenen Handelns). Sie ist vielmehr die Vorbedingung, dass politische Entscheidungen getroffen werden können und müssen. „Es gibt Politisierung oder Ethisierung, weil die Unentscheidbarkeit nicht einfach ein Moment ist, der durch die Fällung der Entscheidung überkommen wäre. Die Unentscheidbarkeit fährt fort, die Entscheidung zu behausen und letztere verschließt sich nicht gegen die erstere.“ (Derrida 1999a: 193) Selbst wenn eine Entscheidung gefällt wurde, so wird immer unklar sein, ob diese Entscheidung die Richtige war und ob nicht doch eine der Alternativen die bessere Wahl gewesen wäre. Die Entscheidung öffnet sich also auch im Nachhinein für Debatten und Auseinandersetzungen. Sie steht nicht nur einmalig, sondern immer wieder an.

Für Derrida sind Entscheidungen unausweichlich: Seine Dekonstruktion zeigt mit dem Aufdecken von Grundlosigkeit und mit dem Vorliegen von verschiedenen Aporien¹⁰³ auf, dass Entscheidungen tatsächlich immer wieder getroffen werden

scheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss.“ (Derrida 1991: 49) In dieser Hinsicht wäre es sinnvoller von „Nichtableitbarkeit“ oder „Unableitbarkeit“ zu sprechen. Vgl. auch Derrida 2001c: 229.

102 Ernesto Laclau sieht in dem Moment der Entscheidung den Moment des Subjekts gekommen, da das Individuum zu diesem Zeitpunkt eine Wahlfreiheit hat (vgl. Kapitel 2.3.9). Anders Derrida: In den Kapiteln 2.1.6 und 2.1.7 wird sich zeigen, dass Derrida in der Überschreitung des Ichs nicht das Subjekt findet, sondern eine Beziehung zum Anderen ausmacht: „Das, was diesem Determinismus oder diesem Imperialismus widersteht und widerstehen muß, werde ich weder Subjekt noch Ich noch Bewußtsein noch gar Unbewußtsein nennen, sondern ich werde daraus einen der Orte des Anderen, des Unberechenbaren und des Ereignisses machen.“ (Derrida/Roudinesco 2006: 91)

103 Eine Aporie liegt dann vor, wenn immanente Widersprüche in einem Begriff oder einem Aussagensystem vorliegen. Derrida umschreibt sie als eine gewisse „Unmöglich-

müssen. Selbst eine vollkommen rationale und machtfreie Entscheidungsfindung kann die Aporien nicht lösen und die Grundlosigkeit nicht überwinden.

Das Vorliegen von Unentscheidbarkeit bedeutet, dass politische Entscheidungen mit Gewalt einhergehen. „Sobald bei der Bestimmung und Auferlegung von Bedeutung und zunächst bei der stabilisierenden Abgrenzung eines Kontextes Kraft ausgeübt wird, muß dabei wohl eine Form von Repression im Spiel sein. Die Repression am Ursprung der Bedeutung ist eine irreduzible Gewalt.“ (Derrida 2001c: 231) Sowohl die dauerhaftere Festlegung auf eine Alternative als auch die Unterdrückung, Verschleierung und Verwerfung aller anderen Alternativen ist ein gewaltsames Vorgehen. Gewalt ist damit der Ursprung aller Politiken, und die Fundamente der Sprache gründen sich in Gewalt.

2.1.5 Gewalt in der Sprache und im Recht

Der Begriff der „Gewalt“ zieht sich durch Derridas gesamte Philosophie. Gewalt kommt zum einen bereits in seinen frühen Werken immer wieder in den Blick, da sie ein Element seiner Sprachphilosophie darstellt. Zum anderen bildet sie einen der Hauptbegriffe in dem Werk „Force de loi“ („Gesetzeskraft“, 1991), in dem Derrida die Beziehung zwischen Gewalt und Recht analysiert. Zunächst soll der Gewaltbegriff des frühen Derrida erarbeitet werden, wie er ihn in „Grammatologie“ und „Gewalt und Metaphysik“ entwirft. Dieser Gewaltbegriff macht deutlich, wieso Derrida Gewalt als „irreduzibel“ (Derrida 1999a: 185) und somit auch als Grundlage für Politik empfindet:

„Somit ist der Punkt der, [...] daß die Gewalt in der Tat zugegebenermaßen irreduzibel ist und es notwendig wird – und dies ist der Augenblick der Politik – Regeln, Konventionen und Stabilisierungen der Macht zu haben. Alles was man von einem dekonstruktivistischen

keit als Nicht-Weglichkeit, als Nicht-Weg oder als gesperrte Straße“ (Derrida 1998a: 31). „Derrida uses the word *aporia* to name the point in argumentation where one appears to arrive at a place of contradiction or paradox from which no simple exit is possible.“ (Simons 2004: 93) Bei dem Begriff der verantwortlichen Entscheidung zeigt sich beispielsweise eine Aporie: Einerseits benötigen Entscheidungen Wissen, um verantwortlich genannt werden zu können, andererseits darf sich die Entscheidung nicht von diesem Wissen ableiten. Gerade bei politischen und ethischen Begriffen wie der Gerechtigkeit und der Demokratie findet Derrida verschiedene Aporien, welche die genaue Bestimmung dieser Begriffe unmöglich machen (vgl. Kapitel 4.1.4 und 5.1.1). Vgl. zu Aporien auch Flügel 2004: 41f.; Gasché 1987: 9ff.; Hirsch/Voigt 2009: 88; Howarth 2000: 43; Menke 2002: 248.

Standpunkt versucht zu zeigen, ist, daß Konventionen, Institutionen und der Konsens Stabilisierungen sind (manchmal andauernde Stabilisierungen, manchmal Mikrostabilisierungen), das heißt, daß sie Stabilisierungen von etwas grundsätzlich Instabilem und Chaotischen sind. Folglich wird es genau aus dem Grund notwendig zu stabilisieren, weil die Stabilität nichts natürliches ist; weil es eine Instabilität gibt, wird die Stabilisierung notwendig; weil es da Chaos gibt, gibt es die Notwendigkeit der Stabilität. Nun sind dieses Chaos und diese Instabilität, die fundamental, grundlegend und irreduzibel sind, zugleich das Schlimmste, wogegen wir uns mit Gesetzen, Regeln, Konventionen, Politik und provisorischer Hegemonie wehren, ebenso aber auch eine Chance, eine Chance eines Wandels, eine Chance zu destabilisieren. Gäbe es eine kontinuierliche Stabilität, dann gäbe es keine Notwendigkeit für Politik, und insoweit die Stabilität nicht natürlich, essentiell oder substantiell ist, existiert Politik und wird Ethik möglich.“ (Derrida 1999a: 185, vgl. Derrida 2001c: 231; Derrida/Ferraris 2001: 91; Letzkus 2002: 300f.; Niederberger 2002: 156f.)

Es wird sich im Folgenden zeigen, dass Gewalt für Derrida in jedem Akt der Gründung – sei es die Gründung von Bedeutung, Hierarchien, Recht oder Demokratie – enthalten ist (vgl. Bennington 2000: 29). Es ist das Ziel von Derridas Dekonstruktion, die Willkürlichkeit und Gewalt in diesen Gründungen aufzuzeigen. Mit Gründung meint Derrida nicht einen einmaligen bewussten Akt, der einen völlig neuen Anfang setzt. Die Gründung ist nicht eindeutig von der Erhaltung zu trennen, da im Gründungsakt das Versprechen auf eine Wiederholung des Gegründeten eingeschrieben ist. Der Gründungsakt muss bereits die Fähigkeit zur Iterabilität in sich tragen, das heißt eine Erhaltung anstreben. In diesem Kapitel wird zunächst die Gewalt bei der Gründung von Bedeutungen thematisiert, um im Anschluss die Gründung von Recht und politischen Systemen behandeln zu können.

In Derridas frühen Werken lassen sich drei Kategorien von Gewalt ausmachen, welche Dietrich Krauß in ihrer Gesamtheit als „Pyramide der Gewalt“ (Krauß 2001: 58, vgl. Derrida 1983a: 197) bezeichnet. Die Basis dieser Pyramide umfasst die „ursprüngliche Gewalt“, welche von der zweiten Stufe, der „Gewalt der Metaphysik“, verschleiert wird. Die Spitze der Pyramide bildet die „Gewalt der Dekonstruktion“, welche es vermag, die Gewalt der Metaphysik zu dekonstruieren und die ursprüngliche Gewalt wieder aufzudecken.

Mit der ursprünglichen Gewalt benennt Derrida jene Gewalt, welche die Urschrift durchdringt. Die Gewalt in der Urschrift besteht darin, dass einzigartige Phänomene benannt und in das System Sprache eingegliedert werden.

„Benennen, die Namen zu geben [...], das ist die ursprüngliche Gewalt der Sprache, die darin besteht, den absoluten Vokativ in eine Differenz einzuschreiben, zu ordnen, zu suspendieren. Das Einzige *im* System zu denken, es in das System einzuschreiben, das ist die Geste der Urschrift: Ur-Gewalt, Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz, in Wahrheit aber Verlust dessen, was nie stattgehabt hat, einer Selbstpräsenz, die nie gegeben war,

sondern erträumt und immer schon entzweit, wiederholt, unfähig, anders als in ihrem eigenen Verschwinden in Erscheinung zu treten. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 197)

In diesem Prozess der Benennung verlieren Identitäten ihre Einzigartigkeit: Um wiederholbar und identifizierbar zu sein (und damit eine der Grundbedingungen für Kommunikation zu erfüllen, vgl. Kapitel 2.1.2), müssen sie verallgemeinert und in Kategorien eingeordnet werden. Für Derrida ist es unmöglich, das Eigene und die volle Präsenz eines Phänomens mit der Sprache einzufangen, es „anzurufen“: Durch die Einbindung in das sprachliche Differenzsystem und durch die Positionierung in vielfältige Verweisungszusammenhänge geht stets Sinn verloren oder kommt neuer hinzu. Jede Bedeutung ist mit Mehrdeutigkeit und Doppelsinnigkeit verbunden. Für Derrida kommt in der Sprache ein widersprüchlicher Effekt zustande: Einerseits tilgt das Differenzdenken die Identitäten (denn eine Identität wird nur denkbar, wenn sie Teil des Verweisungsnetzes wird und damit ihre Einzigartigkeit verliert) und gleichzeitig bringt es die Identitäten erst hervor (als denkbare und intelligible Identitäten). Dieser Effekt ist für Derrida nichts anderes als die Wirkungen der Urschrift und der *différance*.

Das Einpassen in Kategorien und Verweisungszusammenhänge begreift Derrida als einen gewaltsamen Prozess, da die Sprache Phänomenen und Identitäten nicht neutral gegenüber steht. „Jede noch so vorläufige und differierende Bedeutung unterdrücke gewaltsam andere Bedeutungen. So werde das vorsprachliche, vielschichtige Sein begrifflich zugerichtet und notwendigerweise auf eine Dimension reduziert.“ (Krauß 2001: 18f., vgl. Heinle 2012: 205f.) Die Sprache erschafft durch die Benennung und Kategorisierung diese Phänomene als intelligible Begriffe, zugleich schließt sie durch die Vereinfachung viele Facetten des Phänomens aus oder fügt durch die Differenzbeziehungen weitere Bedeutungsebenen hinzu.

„Wenn dieses Denken immer in der Differenz erscheint, wenn das Selbe (das Denken und das Sein; das Denken des Seins) nie das Gleiche ist, dann heißt das in erster Linie, daß das Sein Geschichte ist, sich selbst in seinem Hervorbringen verbirgt und von Ursprung an im Denken als Gewalt wirkt, um sich nennen und erscheinen zu können. Ein gewaltloses Wesen wäre ein solches, das sich außerhalb des Seienden hervorbrächte: nichts, Nicht-Geschichte, Nicht-Erzeugung, Nicht-Phänomenalität. Eine Sprache, die sich ohne die geringste Gewalt hervorbrächte, würde nichts de-terminieren, nichts nennen und dem Anderen nichts bieten; sie wäre nicht *Geschichte* und *zeigte* nichts: in allen Bedeutungen dieses Wortes, zunächst aber in seiner griechischen Bedeutung, wäre es eine Rede ohne *Satz*. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1989: 225)

Es zeigt sich, dass sich Derridas Gewaltbegriff nicht auf den Alltagsbegriff von Gewalt bezieht, der das direkte Ausüben von Zwang oder Zerstörung beschreibt. Derrida sieht Gewalt schon bei der Einschränkung von Menschen vorliegen. Diese vollzieht sich auch dann, wenn durch die Sprache vorgegeben wird, in welchen

Verweisungszusammenhängen Identitäten und Phänomene gedacht werden. Gewalt ist für Derrida bereits „die Gewalt der Differenz, der Klassifikation und des Systems der Benennungen“ (Derrida 1983a: 194). Sein Gewaltbegriff ähnelt daher mehr der „symbolischen Gewalt“ Bourdieus (Bourdieu 1973) anstatt klassischen Gewaltbegriffen.¹⁰⁴ Derrida grenzt sich mit seinem Gewaltbegriff insbesondere von Saussure, Lévi-Strauss und Rousseau ab. Er wirft ihnen vor, ein romantisches und gewaltfreies Bild von Gesellschaften ohne Schriftkultur zu zeichnen. Für diese Denker bringe erst die Schrift mit ihren Möglichkeiten der Interpretation, Sinnverdrehung und Lügen Gewalt künstlich in die Gesellschaften ein. Sie sehen die Gewalt als ein Übel, das die unschuldige Sprache korrumpiert. Doch da die Urschrift bereits auf Gewaltstrukturen aufbaut, ist ein ein harmonischer, idealer und gewaltfreier Urzustand der Menschen eine Illusion: Gewaltstrukturen sind von Anfang an in jeder Gesellschaft und in jeder Kommunikation vorhanden. Geoffrey Bennington fasst treffend zusammen, wie Derrida mit dieser Sichtweise einen starken Gegensatz zu vielen anderen politischen Theorien bildet:

„Positing a primordial ‚violence‘ in this way upsets *all* traditional political philosophies, which are bound up in a teleological structure prescribing that *arkhé* and/or *telos* be thought as peaceful. The metaphysical thought of origin and end entails non-violence, and duly prescribes politics either as the unfortunate and degenerative decline from a peaceful origin (Rousseau), or as the redemptive drive towards an achieved peace (Kant). Even political philosophies which appear in one way or another to give greater thought to violence (Hobbes, Hegel, Marx) cannot think violence other than in the teleological perspective of non-violence. Political philosophy as such is wedded to this metaphysical scheme, and this has the paradoxical consequence that political philosophy is always the philosophy of the end of politics, or that the metaphysical concept of politics is the concept of politics *ending*. [Herv.i.O.]“ (Bennington 2001: 203)

Die Suche vieler politischer Theorien nach einem friedlichen Urzustand und der Möglichkeit, Politik abschaffen zu können, verweist auf Derridas zweite Stufe der Gewalt: Die metaphysische Gewalt. Diese Gewalt zeigt sich in der Etablierung von Hierarchien. Derrida erklärt ihre Existenz damit, dass diese Hierarchien als Festigung der metaphysischen Vorstellung von „Präsenz“ dienen und daher zwangsläufig auftreten müssen. Laut der metaphysischen Vorstellung gründet die Bedeutung von Begriffen in der Präsenz des benannten Phänomens, das heißt in dessen eigentlichen, einzigartigen Wesen und seiner besonderen Identität. Wird jedoch Derridas Modell von Sprache zugrunde gelegt – bei dem Begriffe ihre Bedeutung über Differenz erhalten und nicht durch Präsenz – so muss das metaphysische Präsenzmodell ständig an seine Grenzen stoßen. Um die Vorstellung von Präsenz weiter zu tragen,

104 Vgl. zu klassischen Gewaltbegriffen Sievi/Vondermaßen 2014.

müssen Widersprüche überdeckt werden. Diese Aufgabe, die logozentrische Logik aufrecht zu erhalten, fällt gewaltsamen Hierarchien zu.

Die Entwicklung solcher Hierarchien vollzieht sich, indem manche Begriffe in der metaphysischen Sichtweise als die originalen, wahren und natürlichen gelten und ihr Ursprung in der gegenwärtigen Einsicht über ihr besonderes Wesen gesehen wird. Ein Beispiel für einen solchen Begriff ist die „Natur“. Sie gilt für die meisten Menschen als der Ursprung aller Dinge, sie kann mit den Sinnen unmittelbar erfahren werden und sie hat ihre Eigenschaften auch unabhängig von der Existenz der Menschen.¹⁰⁵ Die Widerständigkeit von natürlichen Phänomenen gegenüber manchen wissenschaftlichen Interpretationen und Theorien gilt geradezu als der Beweis, dass die Natur „natürliche“ Eigenschaften und Gesetze in sich trägt, die abseits der Menschen gegeben sind, aber durch sie entdeckt werden können.

Die *différance* macht es unmöglich, die (angebliche) Präsenz, Reinheit und Ursprünglichkeit solcher primärer Begriffe zu bestätigen, denn immer wieder wird der Begriff durch Verschiebung und Differenz untergraben. Die „Natur“ etwa lässt sich nur darüber erklären, indem man sie von der „Kultur“ oder dem „Künstlichen“ abgrenzt. Doch lässt sich nie zweifelsfrei feststellen, wann die Grenze zur „Kultur“ überschritten ist.¹⁰⁶

Derrida zeigt auf, dass in der Metaphysik der Präsenz Begriffe geschützt werden, indem alle Widersprüche ausgegrenzt werden und vom „Inneren“ des primären Begriffes in ein „Äußeres“ abgeschoben werden. Begriffe werden daher oftmals mit „abgeleiteten“ Begriffen ergänzt, welche als minderwertig, als Ersatz oder als ihr Gegenstück angesehen werden. So ergänzt die „Kultur“ die Natur, indem sie etwa das „natürliche“ Inzestverbot durch kulturelle Normen untermauern muss. Die daraus entstandene Hierarchie zwischen dem „primären“ und dem „sekundären“ Begriff festigt die metaphysische Sichtweise, indem die scheinbare Präsenz des primären Begriffes aufrecht erhalten wird: Unstimmigkeiten des Primärbegriffes können

105 Poststrukturalist_innen hingegen beharren darauf, dass die Natur zwar unabhängig von der Beobachtung durch Menschen existiert. Was aber bei der Beobachtung in die Natur hineininterpretiert wird, ist wiederum stark von der Kultur beeinflusst.

106 Derrida verweist als Beispiel auf den „Skandal“, den Lévi-Strauss im Inzestverbot entdeckt: Dieses gehört gleichzeitig dem Bereich der Natur sowie der Kultur an (vgl. Derrida 1989: 428f.). Als Verbot, das in allen Gesellschaften gilt, also universell ist, scheint das Inzestverbot ein „natürliches“ Gesetz zu sein. Indem dieses Verbot allerdings durch viele soziale Normen und Traditionen aufrecht erhalten wird, kann es ebenso dem Bereich der Kultur zugeordnet werden. In der letzteren Lesart entsprächen dann die auftretenden Wünsche, mit Verwandten Sex haben zu wollen, den „natürlichen“ Begierden, also dem Bereich der Natur. Als „Skandal“ freilich stellt sich die gleichzeitige Kategorisierung in natürlich und kulturell nur dann dar, wenn die Dichotomie von Natur und Kultur als hierarchisch und ausschließend gedacht wird.

mit dem verfälschenden und korrumpierenden Einfluss des später hinzukommenden, sekundären Begriffes erklärt werden (vgl. Paulus 2001: 27f.).

Für Derrida stellen solche Hierarchien eine gewaltsame Struktur dar, die sich nicht – wie im logozentrischen Denken suggeriert – ganz natürlich ergeben hat, indem der Primärbegriff den eigentlichen Ursprung bildet und der Sekundärbegriff erst später hinzugestoßen ist. Vielmehr ist die Hierarchie eine kontingente Struktur, die durch ständige Gewalt aufrechterhalten werden muss. Die Gewalt zeigt sich in der Ausschließung, Abwertung und Marginalisierung des Sekundärbegriffes. „[...] man [hat] es bei einem klassischen philosophischen Gegensatz nicht mit der friedlichen Koexistenz eines *Vis-à-Vis*, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun [...]. Einer der beiden Ausdrücke beherrscht (axiologisch, logisch usw.) den andern, steht über ihm.“ (Derrida 1986: 88)

Die Gewalt der Metaphysik verschleiert die ursprüngliche Gewalt, indem sie alle in der Sprache vorgenommenen Klassifikationen, Verweisungen, Zuschreibungen und Benennungen als „immer schon so gegeben“ setzt. Für Derrida ist es ein weiterer Gewaltakt, die ursprüngliche Gewalt in der Sprache unsichtbar zu machen und alle kontingenten Gewaltstrukturen als neutral, natürlich und objektiv darzustellen. Die metaphysische Gewalt ist daher eine „ontologische oder transzendente Unterdrückung, aber ebenfalls Ursprung und Alibi jeder anderen Unterdrückung in der Welt“ (Derrida 1989: 127). Indem sie bestimmte Hierarchien als „natürlich“ und gewaltfrei entstanden legitimiert, kann sie darauf aufbauend auch weitere Hierarchien rechtfertigen. Jegliches Weitertragen einer bestimmten Struktur, zum Beispiel die Hierarchie zwischen Körper und Geist, stellt für Derrida eine ethisch-politische Entscheidung dar. Derrida sieht die Gewalt der Metaphysik als eine Gewalt der Gesetze und der Erhaltung von existierenden Strukturen. Die metaphysische Gewalt und der Logozentrismus münden daher in spezifische Politiken, welche ganz bestimmte Hierarchien und Diskurse festigen.

An dieser Stelle setzt die dritte Gewalt ein, die „Gewalt der Dekonstruktion“. Derrida bezeichnet sie auch als „Reflexionsgewalt“ (Derrida 1983a: 197), denn sie blickt hinter jene Mythen und „Wahrheiten“, welche die Gewalt der Metaphysik zu errichten versucht, und offenbart die ursprüngliche Gewalt. Die Sprache und ihre impliziten Hierarchien, die durch die Gewalt der Metaphysik als neutral, gewaltlos, objektiv und natürlich dargestellt werden, deckt die Gewalt der Dekonstruktion als gewaltsam auf. Das Ziel von Derridas dekonstruktiver Lektüre ist, die Hierarchien des Logozentrismus sichtbar zu machen und die Vorgehensweisen bei der Ausschließung und Abwertung des Sekundärbegriffs hervortreten zu lassen. Die Dekonstruktion zeigt auf, dass die Hierarchien konstruiert sind und sich nicht logisch begründen lassen. Für Derrida lassen sich Hierarchien sogar umdrehen: Durch die Dekonstruktion kann offenbart werden, dass der sekundäre Begriff notwendig für die Konstruktion des primären Begriffes gebraucht wird (zum Beispiel, dass Saussure die Schrift für die Beschreibung der Eigenschaften der Sprache heranziehen

muss, vgl. ebd.: 91). Dadurch kann der sekundäre Begriff als vorgängig und ursprünglich gesetzt werden. Es ist aber nicht in Derridas Interesse, eine umgekehrte Hierarchie zu etablieren. Vielmehr will er die Verwobenheit und gegenseitige Abhängigkeit beider Begriffe aufzeigen, ohne einen dominieren zu lassen (vgl. Derrida 1986: 47f.).

„Dritte Reflexionsgewalt, könnte man sagen, welche die eingeborene Nicht-Identität, die Klassifizierung als Denaturierung des Eigenen und die Identität als abstraktes Moment des Begriffs darstellt. [...] Diese Gewalt ist aber insofern komplexer strukturiert, als sie zugleich auf zwei tiefer gelegene Schichten der Ur-Gewalt und des Gesetzes verweist. Tatsächlich enthüllt sie die erste Nomination, die schon eine Enteignung war, doch legt sie auch bloß, was seitdem Funktion des Eigenen war, das sogenannte Eigene, Substitut des verschobenen Eigenen, das vom *gesellschaftlichen und moralischen Bewußtsein* als das Eigene, das beruhigende Siegel der Selbstidentität, als das Geheimnis *wahrgenommen* wird. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1983a: 197f.)

Die dritte Gewalt beschränkt sich nicht nur auf die Dekonstruktion und die Kritik allein. Sie stellt auch die empirische Gewalt dar (vgl. ebd. 198), nämlich jene, die das Gesetz übertritt und die in der Alltagssprache als Gewalt begriffen wird. Krieg, Zerstörung, physische Gewaltakte sowie Androhung von Tötlichkeiten sind für Derrida möglich, weil durch die Gewalt der Dekonstruktion deutlich wird, auf welchem brüchigem Fundament jegliche Gesetze, Konventionen und Traditionen stehen. Die empirische Gewalt hat für Derrida eine Voraussetzung: Ein Gesetz kann nur deswegen übertreten werden, weil Verbote und Strukturen sich nie ganz durchsetzen oder sich vollständig legitimieren können. Es zeigt sich, dass die metaphysische Gewalt erst dasjenige erschafft, was sie zu erhalten oder zu beschreiben versucht.¹⁰⁷ Das bedeutet, dass die ursprüngliche Gewalt trotz der Verschleierung durch die metaphysische Gewalt immer wieder durchscheint und die scheinbare Neutralität und Natürlichkeit, die die metaphysische Gewalt instituieren will, permanent untergräbt. Die Institutionen und Überzeugungen einer Gesellschaft – Moral, Gesetze, Traditionen – stehen für Derrida auf einem wackligen Fundament und müssen durch stetige Gewalteinsetze gestützt werden. Indem immer wieder durchscheint, dass die Gesetze selbst Gewaltformationen darstellen (die Gewalt der Metaphysik), welche die ursprüngliche Gewalt nur verschleiern, können andere Gewaltakte diese

107 Ein Beispiel findet sich in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: Derrida zeigt an ihr auf, dass die Unabhängigkeitserklärung vorgibt, das amerikanische Volk und seine Erklärung konstativ zu beschreiben. Die genauere Analyse hingegen zeigt auf, dass aber ebenso gut von der Gründung des Volks und seines Willens gesprochen werden kann, das heißt dass das amerikanische Volk erst mit dieser Erklärung performativ gegründet wird (vgl. hierzu ausführlicher Kapitel 3.2 und Thomas 2006: 51f.)

Gesetze angreifen. Ein „absolutes“ Gesetz, zu dem niemand Alternativen benennen oder auch nur denken könnte und das überzeugend den Eindruck vermitteln könnte, Ausdruck einer tiefer liegenden Wahrheit zu sein, wäre nicht zu übertreten.¹⁰⁸

„For Derrida, this third kind of violence may or may not actually take place in empirical reality [...] but it is *always* a possibility because it is the logical outworking of the violence inherent in its two predecessors. What makes possible the empirical violence [...] is the *impossibility* of the proper name ever establishing itself either linguistically or by the institution of the law. In this sense, Lévi-Strauss's own act of illegality does not so much *break* the law as *expose* the violence inherent in what is called ‚law‘. [Herv.i.O.]“ (Bradley 2008: 88, vgl. Beardsworth 1996: 24)

Derrida betont immer wieder, dass Dekonstruktion keine Politik ist. Die Dekonstruktion verfolgt keine inhaltlichen Absichten, und jede_r kann die Dekonstruktion benutzen, „wie es ihm gefällt und [sie kann] unterschiedlichen politischen Perspektiven dienen [...], was bedeuten würde, die Dekonstruktion sei neutral“ (Derrida 1999a: 189). Nichtsdestotrotz ist die Dekonstruktion politisch: Sie greift Entpolitisationen an, indem sie aufzeigt, dass die angeblich natürlichen Fakten und Wahrheiten Setzungen und Konstruktionen ganz bestimmter Politiken (vor allem des Logozentrismus) sind.

„Die Tatsache aber, daß die Dekonstruktion scheinbar politisch neutral ist, erlaubt uns einerseits eine Reflexion über das Wesen des Politischen und andererseits, das ist es, was mich an der Dekonstruktion interessiert, eine Hyperpolitisierung. Dekonstruktion ist Hyperpolitisierung, indem sie Pfade und Codierungen folgt, die nicht rein traditionell sind, und ich glaube, daß sie eine Politisierung hervorruft, wie ich es weiter oben erwähnt habe, das heißt, sie gestattet uns, das Politische und das Demokratische zu denken, indem sie den notwendigen Raum offenhält, ohne den sie in letzterem eingeschlossen bliebe.“ (ebd.: 189f.)

Was Derrida als (ursprüngliche und metaphysische) Gewalt bezeichnet, findet sich bei anderen poststrukturalistischen Denker_innen eher unter dem Terminus „Macht“. Vor allem Foucault, Butler, Laclau und Mouffe (vgl. Kapitel 1.4.5, 2.2.3 und 2.3.4) gehen davon aus, dass Macht bereits als Mikromacht innerhalb der Diskurse zu verorten ist: Immer dann, wenn sich Bedeutungen verfestigen und damit ganze Diskurse und Wissensordnungen prägen, kann von Macht gesprochen werden. Der Gewaltbegriff Derridas kann mit diesem Machtbegriff verglichen werden,

108 Die Sterblichkeit des Menschen ist ein Beispiel für solch eine Gesetzmäßigkeit, hinter die auch Derrida nicht zurückgeht. Im Laufe der Arbeit wird sich zeigen, dass die Überwindung der Sterblichkeit alle ethischen Schlussfolgerungen Derridas für den Menschen nichtig machen würde.

denn Derrida stuft die gleichen Prozesse der Festigung und Weitertragung von Bedeutung als gewaltsam ein. Gewalt dient also genauso wie die Foucaultsche Macht dazu, um in dem Chaos von instabilen Bedeutungen eine stabile Ordnung zu schaffen (vgl. ebd.: 185). Anders als die Genannten verknüpft Derrida die ursprüngliche Gewalt jedoch nicht mit Macht oder Politik. Er enthält sich auch einer Bewertung dieser Gewalt:

„[...] die *différance* ist nicht. [...] Sie beherrscht nichts, waltet über nichts, übt nirgends eine Autorität aus. Sie kündigt sich durch keine Majuskel an. Nicht nur gibt es kein Reich der *différance*, sondern diese stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an. So wird sie offensichtlich bedrohlich, und all das muß sie unvermeidlich fürchten, was in uns das Reich, die vergangene oder zukünftige Gegenwart eines Reiches wünscht. Und immer läßt sich ihr im Wahn, sich erhöhe sich durch eine Majuskel, im Namen eines Reiches der Vorwurf machen, sie wolle herrschen.“ (Derrida 1988g: 47, vgl. Derrida 2001c: 231; Derrida/Ferraris 2001: 90; Hitz 2005: 61)

Die metaphysische Gewalt hingegen ist jene Gewalt, die Derrida kritisiert, und die er mit bestimmten Politiken verbindet. Vor allem die Naturalisierung bestimmter Diskurse empfindet Derrida als negativ, denn wenn Inhalte als absolut gesetzt werden, sind sie politisch nicht mehr änderbar. Die Naturalisierung begreift Derrida als Entpolitisierung, weil über die Inhalte nicht mehr politisch gestritten werden kann. Zugleich erfordert der Entzug bestimmter Inhalte aus der Diskussion ein Höchstmaß an Politik und stellt damit eine Hyperpolitisierung dar. Die Dekonstruktion vermag es, diese negative Gewalt der Metaphysik und deren Entpolitisierung zu mindern, indem sie deren Hyperpolitisierung und Gewalt ans Licht bringt.

Es zeigt sich, dass der Einsatz von Gewalt in unserer Gesellschaft Begründungen verlangt, vor allem, um legitime von ungerechtfertigter Gewalt zu unterscheiden. Wenn alle Gründungen in Gewalt wurzeln, so stellt sich die Frage, welche Gründungen gutzuheißen sind. Um diese Frage zu bearbeiten, überträgt Derrida seine Schlussfolgerungen zur Beziehung zwischen Gewalt und Sprache auf die Beziehung zwischen Gewalt und ethischen, politischen und rechtlichen Festlegungen. Auch die Gründungen von gesellschaftlichen Normen, politischen Systemen, Recht, Gesetz und Staaten sind als kontingente Fixierungen von Bedeutungen aufzufassen. Die Formen der Gewalt, die sich in der Sprache zeigen, finden sich ebenso bei der Gründung und Erhaltung von Recht wieder. „Die unumgängliche Gewalt der sprachlichen Setzung wiederholt sich später in der These vom notwendig gewalttätigen, illegitimen Charakter aller ethischen und rechtlichen Setzungen.“ (Krauß 2001: 98) Ebenso wie Bedeutungsfestlegungen in der Sprache kontingent sind, kann sich auch das vorherrschende Recht auf nichts Anderes als eine grundlose, rechtsetzende Gewalt berufen. Selbst die Bedingungen, Regeln und Konventionen,

auf die sich das Recht beruft, bedürfen ihrerseits einen Akt der Einsetzung, der im Kern grundlos ist.¹⁰⁹

„[...] das Vorgehen, das das Recht stiftet, (be)gründet, eröffnet, rechtfertigt, das das Gesetz diktiert, wäre ein Gewaltakt, eine performative und also deutende Gewalt, in sich selbst weder gerecht noch ungerecht; eine Gewalt, die ihrer eigenen Definition gemäß von keiner vorgängigen Justiz, von keinem in vorhinein stiftenden Recht, von keiner bereits bestehenden Stiftung oder Gründung verbürgt, in Abrede gestellt oder für ungültig erklärt werden könnte. [...] Weil sie sich definitionsgemäß auf nichts anderes stützen können als auf sich selbst, sind der Ursprung der Autorität, die (Be)gründung oder der Grund, die Setzung des Gesetzes in sich selbst eine grund-lose Gewalt(tat).“ (Derrida 1991: 28f.)

Derrida bezeichnet den Akt der Rechtsetzung in Anlehnung an Michel de Montaigne als „mystischen Grund der Autorität“ (ebd.: 24f.), da die Grundlosigkeit des Rechts den begründenden Diskurs an „seine Grenze führt“, beziehungsweise ein „Schweigen in sich birgt“ (vgl. ebd.: 28). Für Derrida kann diese rechtsetzende Gewalt weder als „recht- noch unrechtmäßig“ (ebd.: 29) bezeichnet werden. Sie setzt nämlich selbst den Maßstab, mit dem allein sie bewertet werden kann. „Denn der Moment der Gründung oder Einsetzung des Rechts (durch revolutionäre Gewalt oder Landnahme) ist per definitionem recht-los (weder rechtmäßig noch unrechtmäßig), es ist ein Moment politischer Gewalt, der der Unterscheidung von Recht und Unrecht, diese erst begründend, vorausgeht.“ (Lüdemann 2011: 101f.)

Diese Sichtweise Derridas mag überraschen. Sie steht im Widerspruch zu der populären Ansicht, dass grundlose Gewalt eine unrechtmäßige und negative Gewalt(tat) darstelle, wohingegen das geltende Recht Gewalt autorisiere und legitim einsetze (zum Beispiel Gewalt durch die Polizei oder durch Gerichte).¹¹⁰ Derrida erinnert daran, dass jedes Recht in einer vorgängigen rechtsetzenden Gewalt gründet, die sich selbst autorisiert hat. Doch wenn jedes geltende Recht auf einem dem Recht enthobenen Gewaltakt beruht, stellt sich die Frage, ob überhaupt zwischen einer gerechtfertigten, legitimen Gewalt („force“) und einer ungerechten Gewalt(tätigkeit) („violence“) unterschieden werden kann (vgl. Derrida 1991: 12f.). Um diese Frage erörtern zu können, wendet sich Derrida einer Kategorisierung von

109 So ist beispielweise die Vernunft, auf deren Basis Grundsätze wie das Naturrecht oder Prinzipien der Gerechtigkeit gefunden werden, aus poststrukturalistischer Sichtweise ebenfalls ein Diskurs, der erst einmal in einer Gesellschaft intelligibel gemacht werden muss. Vgl. Lüdemann 2011: 102.

110 In dieser Sichtweise scheint die metaphysische Gewalt durch: Weil das Recht sich auf etwas außerdiskursives, apolitisches, auf ein Naturrecht, Vernunft oder Gerechtigkeit beziehen könne, so das Argument, sei es legitim. Die Grundlosigkeit und Gewalt in der Gründung wird durch diese Sichtweise verschleiert.

Walter Benjamin zu, der zwischen rechtsetzender und rechterhaltender Gewalt trennt. Gewalt hat zwei Wirkungsweisen: Entweder, Gewalt wird dazu eingesetzt, um eine neue Ordnung zu schaffen und damit Recht zu setzen, oder sie wird angewandt, um die vorherrschende Ordnung zu verteidigen und das bestehende Recht zu erhalten (vgl. Benjamin 1999).

Die rechtsetzende Gewalt bildet die Basis, auf der das vorherrschende Recht existiert. Sie bietet als „mystischer Grund der Autorität“ die Legitimation dafür, dass das Recht sich als eine gerechtfertigte, legitime Gewalt darstellen kann. Denn auch das geltende Recht bedarf der Gewalt, um sich durchzusetzen: Es muss Gewalt eingesetzt werden, um Gesetze anzuwenden und um Übertretungen des Gesetzes zu verhindern (beispielsweise durch Androhung von Gewalt) und/oder diese zu bestrafen.

„Sicherlich gibt es Gesetze, die nicht angewendet werden, es gibt aber kein Gesetz ohne Anwendbarkeit und keine Anwendbarkeit oder ‚enforceability‘ des Gesetzes ohne Gewalt – mag diese Gewalt unmittelbare Gewalt sein oder nicht, mag sie physische oder symbolische, äußere oder innere, zwingende oder regulative Gewalt sein, brutal oder auf subtile Weise diskursiv und hermeneutisch usw.“ (Derrida 1991: 12)

Doch die Kategorien rechtsetzende Gewalt und rechterhaltende Gewalt lassen sich nicht so trennscharf voneinander unterscheiden, wie Benjamin dies zu Beginn seines Artikels impliziert. Am Umstand, dass die rechterhaltende Gewalt, also das Recht, darauf beruht, dass es von einer rechtsetzenden Gewalt gegründet wurde, wird deutlich, dass das Recht immer auf rechtsetzender Gewalt basiert. Umgekehrt kann gezeigt werden, dass die rechtsetzende Gewalt ebenfalls eine rechterhaltende Gewalt in sich trägt: Die Rechtsetzung ist auf die Zukunft ausgerichtet. Sie erschafft das geltende Recht nicht nur für den Moment, sondern enthält das Versprechen, auch für die kommende Zeit bestehen zu bleiben. Die dauerhafte Geltung des gesetzten Rechts ist in der Rechtsetzung als unauslöschliches Ziel enthalten.

„Damit gibt es keine reine Rechtsetzung oder -gründung, es gibt keine reine (be)gründende Gewalt, ebenso wenig wie es eine rein erhaltende Gewalt gibt. Die Setzung ist bereits Iterabilität, Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung. Die Erhaltung verhält sich ihrerseits wieder-gründend, um jenes erhalten zu können, was sie zu (be)gründen beansprucht.“ (ebd.: 83, vgl. ebd.: 92, 110; Heinle 2012: 220)

Die Rechtsetzung ist mitnichten mit einem einmaligen, absichtsvoll herbeigeführten Akt abgeschlossen. Sie bedarf der Wiederholung, die damit in der Struktur der Rechtsetzung eingeschrieben ist (vgl. Derrida in Caputo 1997b: 6). Gesetze zum Beispiel werden zu dem Zweck beschlossen, immer wieder angewendet zu werden. Doch die Wiederholung kann nie eine exakte Kopie beziehungsweise exakte An-

wendung des Gesetzes sein: Bei jeder Ausübung des Gesetzes in neuen Kontexten verändert sich das gesetzte Recht. Richter_innen können Gesetze nie rein und mechanisch anwenden, sie müssen sie im jeweiligen Kontext und für jeden Einzelfall neu interpretieren. Die Interpretation stellt damit nicht nur eine Erhaltung des Rechts, sondern auch eine Rechtsgründung dar. Auch die Polizei setzt Recht bei der jeweiligen Ausführung ihrer Aufgaben, indem sie in den konkreten Situationen die Ausübung des Rechts auslegen muss. Derrida zieht hier eine Analogie zwischen Sprache und Recht. Wie alle Bedeutungssysteme unterliegt auch das Recht der *dif-férance* und der Iterabilität. „Recht und Sprache: beide Mal scheint es folglich in analoger Weise um Geltung zu gehen. Ohne die gründend-erhaltende, der Iterativität geschuldete Gewalt wäre das Gesetz nicht Gesetz – wie die Rede nicht Rede wäre und der Text nicht Text.“ (Gehring 1997: 234, vgl. Krauß 2001: 99)

Derrida will mit seiner Dekonstruktion aufzeigen, dass das Recht im Herzen schon von Gewalt kontaminiert ist. Die „legitime“, rechterhaltende Gewalt und die „illegitime“, rechtsetzende Gewalt können nicht voneinander unterschieden werden. Dies eröffnet Möglichkeiten für Kritik und Dekonstruktion. Wenn der letzte Grund des Rechts grundlos ist, kann das Recht dekonstruiert und politisiert werden. „Dem Recht wohnt mit der Gewalt ein Stachel inne, der in seinen eigenen Begriff dessen Dekonstruktion einschreibt.“ (Flügel-Martinsen 2009a: 79) Die Gewalt des Rechts kann durch die dekonstruktive Gewalt gemindert werden, indem letztere die Grundlosigkeit des Rechts und seiner Gewalt aufzeigt. Abermals kann die Parallele zu der Gewalt in der Sprache, in diesem Fall zu der dekonstruktiven Gewalt, gezogen werden. Es gibt die Dekonstruktion, weil das Recht schon von vorneherein instabil, auf Gewalt gegründet und von Iterabilität abhängig ist. Das Recht wird von (dekonstruktiver) Gewalt „in dessen Innerem“ (Derrida 1991: 75) bedroht, weil jede Gewalt potentiell eine begründende Gewalt in sich birgt, die neues Recht schaffen kann.

Die Möglichkeit, das Recht zu dekonstruieren, begreift Derrida als Chance. Denn nur so kann sich das Recht wandeln und möglicherweise verbessern. Doch wer führt überhaupt eine Dekonstruktion durch und wer kann Recht verbessern? Im Folgenden wird diskutiert, welche Sichtweise Derrida auf die Subjekte hat, die in klassischen politischen Theorien zumeist als die Entscheidungsträger_innen und Initiator_innen von Gewalt angesehen werden.

2.1.6 Die Ablehnung des klassischen Subjekts

Derrida gilt bei vielen Kritiker_innen als einer der Philosoph_innen, die mit ihren Thesen dazu beitragen, das Subjekt zu Grabe tragen. In Derridas Theorie ist der Mensch als erkennendes Subjekt nicht der autonome Herr seiner Gedanken und Aussagen. Die Sprache ist nicht das bloße Werkzeug, um die ureigenen Gedanken

ausdrücken oder um die reale Welt unbeeinflusst wahrnehmen zu können. Stattdessen erschafft die Sprache die wahrgenommene Realität durch die vielfältigen Spuren und Verweisungen. Auch wenn der Mensch als Autor auftritt, ist er den sprachlichen Beschränkungen unterworfen. Dennoch widerspricht Derrida seinen Kritiker_innen: Er besteht darauf, dass er keine „Liquidierung“ des Subjekts betreibt (vgl. Derrida 1998b: 267f.).

„I have never said that the subject should be dispensed with. Only that it should be deconstructed. To deconstruct the subject does not mean to deny its existence. There are subjects, ‚operations‘ or ‚effects‘ (*effets*) of subjectivity. This is an incontrovertible fact. To acknowledge this does not mean, however, that the subject is what it *says* it is. The subject is not some meta-linguistic substance or identity, some pure *cogito* of self-presence; it is always inscribed in language. My work does not, therefore, destroy the subject; it simply tries to resituate it. [Herv.i.O.]“ (Derrida in Kearney 1984: 125, vgl. Derrida 1986: 171)

Es kann nicht Derridas Ziel sein, das klassische Subjekt zu zerstören, da *das* klassische Subjekt in der Philosophie für ihn nicht existiert. Die Referenz auf das klassische Subjekt ist nicht eindeutig und homogen: „Niemand hat es für irgendjemanden *Das Subjekt* gegeben [...]. Das Subjekt ist eine Fabel [...] [Herv.i.O.]“ (Derrida 1998b: 276). Was Derrida in der Geschichte der Philosophie findet, sind Grundstrukturen im Diskurs über Subjektivität, die das Nachdenken über Subjekte verengen und die bisweilen dogmatisierend wirken (vgl. ebd.: 284). So werden dem Subjekt immer wieder bestimmte Eigenschaften (vor allem Autonomie, Gegenwärtig-Seiend und Selbstidentität) zugeschrieben, welche es zu Bewusstsein, Willen und Handlungsfähigkeit ermächtigen sollen (vgl. Kapitel 1.4.6). Dies führt zu einem Diskurs, der das Subjekt als ein abgrenzbares, identifizierbares, substanzielles, sich an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit befindliches Individuum bestimmt. Das Subjekt kann sich aufgrund dieser Geschlossenheit als ein „Ich“ und als eine „Identität“¹¹¹ verstehen und sich von Anderen absondern. Dieses Ich eignet sich als Ankerpunkt für Fragen des Rechts, der Ethik und der Politik, da es als gegenwärtig, stabil und eins kommuniziert wird (vgl. ebd.: 271, 284f.). Derridas Dekonstruktion hinterfragt diese Grundstruktur und deckt ihre Inkonssequenzen

111 John Lechte fasst zusammen, von welchem Identitätskonzept sich Derrida abgrenzt: Identität beruhe auf der Vorstellung einer „essential reality“. „To sustain logical coherence, this origin must be ‚simple‘ (i.e. free of contradiction), homogeneous (of the same substance or order), present to, or the same as itself (i.e. separate and distinct from any mediation, conscious of itself without any gap between the origin and consciousness.“ (Lechte 1996: 106)

und Brüche auf. Beispielhaft werden im Folgenden die Eigenschaften der Autonomie und des Gegenwärtig-Seiend behandelt.¹¹²

Das Subjekt ist für Derrida nicht das autonome Ich des Menschen, das der Erkenntnis vorausgeht, die Quelle der Erkenntnis darstellt, die Sprache nur als Werkzeug benutzt und die Aussagen der Sprache produziert. Das Subjekt ist vielmehr selbst „eine Wirkung der *différance*“ (Derrida 1986: 70, vgl. Howells 1999: 133). Für Derrida ist ein Mensch nicht zur Autonomie fähig, da das Subjekt nicht außerhalb der Diskurse steht und nicht die Position eines außerdiskursiven Bewusstseins einnimmt. Stattdessen geht die Sprache dem Denken voraus. Das Denken findet nur innerhalb der sprachlichen Grenzen statt und ist von der Sprache zutiefst vorgeprägt (vgl. Kapitel 2.1.2 und Paulus 2001: 23f.). Derrida verortet das Subjekt, beziehungsweise das Subjektive innerhalb der Sprache, nämlich als ein Effekt der Sprache und nicht als außersprachliche Substanz.¹¹³

„Dies [dass das Sprachsystem nicht eine Funktion des sprechenden Subjekts ist, Anm.d.Verf.] impliziert, daß das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewusstsein der Selbstidentität, Selbstbewusstsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‚Funktion‘ des Sprachsystems ist, nur zum *sprechenden* Subjekt wird, wenn es sein Sprechen, selbst in der sogenannten ‚Schöpfung‘, selbst in der sogenannten ‚Überschreitung‘ an das Vorschriftenystem der Sprache als System von Differenzen oder zumindest an das allgemeine Gesetz der *différance* angleicht [...] [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988g: 41, vgl. Derrida 1983a: 119).

Die Sprache des Menschen muss sich den Regeln des Sprachsystems und der *différance* unterwerfen und ist daher nur als Vermittlung, als „Umweg“ oder mit „schweigendem Unterpfand“ (ebd.: 41) zu haben. Doch nicht nur die Aussagen und (gesprochenen) Gedanken eines Subjekts unterliegen der *différance*, sondern auch das (schweigende oder intuitive) Bewusstsein ist eine Wirkung des Sprachsystems (vgl. ebd.: 42). Derrida begründet dies damit, dass philosophisch das Bewusstsein zumeist als eine „Selbst-Gegenwart“ gedacht wird. Das Subjekt hat „als Bewusstsein sich nie anders denn als Selbst-Gegenwart ankündigen können“ (ebd.: 42). Ge-

112 Die Auseinandersetzung Derridas mit dem klassischen Subjekt wird nicht in voller Länge ausgeführt, da sich viele Argumente Derridas auf seine Kritik an der Phänomenologie beziehen, die in dieser Arbeit nicht behandelt wird. Vgl. für ausführlichere Darstellungen Enwald 2004: 230-259; Krauß 2001: 68-77; Lagemann/Gloy 1998: 145f.; Paulus 2001: 21-34; Zima 2000: 206-215.

113 Diese Sichtweise Derridas führte zu der Frage, ob Derrida ein extremer Konstruktivist sei, für den alles „nur Text sei“ und in dessen Theorie auch möglich sei, eine Sichtweise auf die Welt zu erfinden, die völlig unabhängig von der „wirklichen“ Welt sei (vgl. Enwald 2004: 263f.). Diese Diskussion wird in dieser Arbeit jedoch nicht behandelt, weil sie die Fragestellung nicht berührt.

rade das Gegenwärtig-Seiende stellt für Derrida einen der Hauptbegriffe für das Denken des Subjekts dar.

Unter Selbst-Gegenwart beziehungsweise Gegenwärtig-Seiend versteht Derrida die philosophische Annahme, dass das Subjekt seine Gedanken und Empfindungen im selben Moment wahrnehmen kann, in dem sie auftreten. Dieses gegenwärtige Bewusstsein ermöglicht, die Dinge unverstellt und wahrhaft zu erfahren – vor allem die eigene Identität und das eigene Sein (vgl. ebd.: 35; Paulus 2001: 26). Dieser metaphysischen und logozentrischen Philosophie setzt Derrida entgegen, dass die Erkenntnis nur durch die Sprache gegeben ist und Wahrnehmung stets durch eine Vermittlung – also auch zeitlich verschoben – stattfindet. Die sprachlichen Zeichen sind nicht in der Lage, die Gegenwart als Gegenwart einzufangen (wenngleich der vorherrschende Zeichenbegriff stets impliziert, dem Zeichen ginge eine Präsenz voraus, die es repräsentiere): „Die erste Folgerung wäre, daß die bezeichnete Vorstellung, der Begriff, nie an sich gegenwärtig ist, in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verwiese. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist.“ (ebd.: 37)

Für das Subjekt bedeutet dies, dass es nicht selbst-gegenwärtig und nicht selbst-präsent sein kann. Seine Eigenwahrnehmung als Singularität, als mit sich identisch und als homogen wird vom Sprachsystem als Effekt hervorgerufen. Die Bezeichnung der eigenen Identität und des eigenen Ich erzeugt die Vorstellung, es gäbe da etwas Substantielles, das bezeichnet werden könnte. Das Subjekt kann sich folglich nicht selbsttransparent erkennen, da

„[...] es einen stabilen, identifizierbaren Sinn aus zwei Gründen nicht geben kann: erstens, weil jedes sprachliche Zeichen in einem unabschließbaren, offenen Kontext von Differenzen bedeutet, der es uns nicht gestattet, dieses Zeichen auf einen eindeutigen Sinn festzulegen; zweitens, weil die Wiederholung eines solchen Zeichens im Kontext zu immer neuen Abweichungen und Sinnverschiebungen führt, die ebenfalls Eindeutigkeit (als endgültige Sinngegenwart oder Sinnpräsenz) vereiteln.“ (Zima 2000: 207)

Durch die *différance* werden die Bedeutungen endlos weiterverwiesen, ohne dass eine klar identifizierbare Essenz der Bedeutung auszumachen wäre. Die Iterabilität bewirkt, dass sich der Sinn auch zeitlich verändert, da jeder neue Kontext, in den eine Bedeutung gestellt wird, die Bedeutung mit verschiebt. Auf das Subjekt bezogen kann geschlussfolgert werden, dass kein Subjekt etwas wie eine klar abgrenzbare Identität oder eindeutig bestimmbare Intentionen besitzt. Zum einen können diese nicht erkannt werden, da das Erkennen der eigenen Identität der *différance* und Iterabilität unterliegt. Zum anderen liegt diese Substanz gar nicht erst vor, sondern das eigene Ich ist durch Verschiedenheiten, das Andere und Heterogenität durchzogen, welche sich niemals als etwas Homogenes, Eindeutiges fassen lassen.

Derrida konstatiert, „daß das Subjekt, und in erster Linie das bewußte und sprechende Subjekt vom dem System der Differenzen und der Bewegung der *différance* abhängig ist, daß es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich spaltet, sich ver-räumlicht, sich ‚verzeitlicht‘, sich differiert“ (Derrida 1986: 70f.).

Mit seiner Sprachphilosophie macht Derrida deutlich, dass Aussagen ihren Ursprung nicht in den Absichten und dem Willen eines eigenständigen Subjektes haben. Das Subjekt ist nicht der Erschaffer seines eigenen Diskurses, sondern die Diskurse gehen dem Subjekt vorher. Die Erkenntnismöglichkeiten eines Subjekts sind nicht unabhängig von diesen Diskursen zu denken, und nur wenn das Subjekt innerhalb der Regeln dieser Diskurse spricht, wird es Verständlichkeit erlangen.

All diese Kritiken am klassischen Subjektbegriff münden in Problematiken, die auch die Möglichkeiten von Politik (ebenfalls im klassischen Sinne) stark beeinträchtigen, wenn nicht sogar verunmöglichen. Dietrich Krauß fasst sie treffend zusammen:

„Mit der Eliminierung des Subjekts als eigenständigem Element gegenüber einem autonomen Sprachgeschehen müssen der *Différance* all die Phänomene und Leistungen zugeschlagen werden, für die ansonsten das Subjekt einsteht: Die *Différance* steht für die Regelmäßigkeit und die notwendige Subversion dieser Regel, für die Statik der Regel und die Dynamik der Transformation. In der paradoxen Transzendentalie der differierenden Iterabilität sind zwar beide Momente in einer widersprüchlichen Einheit aufgehoben, aber Subversion und Transformation haben mit dem Subjekt ihren angestammten Platz verloren. Im Subjekt war die Dynamik des Sprachgeschehens mit einem Moment von Freiheit verknüpft. Bei Derrida wird die Dynamik sprachlicher Transformation nun gleichsam zu einem natürlichen Phänomen.“ (Krauß 2001: 91, vgl. ebd.: 93, 98)

Doch diese Kritik wird nur dann wirksam, wenn Derrida einem klassischen Politikbegriff folgt, bei dem Politik dem eigenständigen und machtvollen Handeln von souveränen Subjekten entspringt. Es wird sich in Kapitel 2.1.9 zeigen, wieso Politik für Derrida selbst unter den Voraussetzungen seiner Sprachphilosophie möglich ist. In dieser Hinsicht muss Derrida das Subjekt auch nicht „liquidieren“. Wie bei anderen Begriffen auch, die einen von Derrida kritisierten Kontext in sich bergen, lehnt er nicht rundheraus ab, den Begriff des Subjekts zu benutzen, wenngleich die Nutzung äußerst problematisch ist (vgl. Derrida 1998b: 271f., 277). Derrida befürwortet Neu- und Umdeutungen dieses Begriffes, die umso notwendiger sind, sobald „Differenz, Nicht-Entsprechung, Teilung und Dehiszenz in der Selbst-Affektion“ (ebd.: 280) sowie „die Vorgänge der *différance*, der Spur, der Iterabilität, der Ent-Aneignung und so weiter“ (ebd.: 286) anerkannt werden. Doch „[d]iese Aufgabe liegt noch vor uns, in sehr weiter Zukunft“ (ebd.: 286).

Derrida selbst hat sich dieser Aufgabe nicht explizit angenommen und erarbeitet anders als Butler und Laclau keinen Entwurf, wie ein poststrukturalistisches Subjekt aussehen könnte (vgl. Kapitel 2.2.6 und 2.3.9).¹¹⁴ Ein neues Verständnis des Subjekts erfordert für Derrida eine tiefgreifende Dekonstruktion.¹¹⁵ Derrida will der Dekonstruktion nicht vorausgreifen, denn die Gefahr besteht, dass sich doch wieder alte Vorstellungen einschleichen, die bei einer zu schnellen Dekonstruktion zu leicht übersehen werden (vgl. Derrida 1998b: 273f.). Es gibt für ihn allerdings einen Aspekt des Subjekts, den Derrida erhalten will:

„Ich werde an das eben Erwähnte (entangeeigneter Eigenname, Signatur oder Affirmation ohne Entschlossenheit, Spur, *différance* des Selbst, *destinerrance* und so weiter) etwas hinzufügen, das zugleich in der Definition des klassischen Subjekts und in den eben genannten, nicht-klassischen Motiven weiterhin erforderlich bleibt, nämlich eine gewisse *Verantwortung*. Die Singularität des ‚Wer‘ ist nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen, sie ist kein Atom. Sie teilt sich oder bricht auseinander, während sie sich sammelt, um dem Anderen zu antworten, dessen Ruf gewissermaßen der eigenen Selbst-Identifikation vorausläuft, da man ihn bloß erwidern kann, bloß schon erwidert haben kann, auch wenn man glaubt, ihm mit einem ‚Nein‘ zu entgegenen [...]. Hierin besteht zweifellos die Verbindung mit den großen Fragen der ethischen, rechtlichen und politischen Verantwortung, um die herum sich die Metaphysik der Subjektivität konstituierte. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 273, vgl. ebd.: 277)

Die Verantwortung gegenüber dem Anderen bildet den Kern für einen Subjektbegriff, den Derrida anstrebt. Die Verantwortlichkeit beruht darauf, dass ein Individuum eine Beziehung zum Anderen in sich trägt. Bevor in Kapitel 2.1.8 auf Derridas Verantwortungsbegriff eingegangen wird, soll zunächst im folgenden Kapitel die Beziehung zum Anderen als Grundlage für die Verantwortlichkeit erörtert werden.

2.1.7 Die Beziehung zum Anderen

Derrida geht davon aus, dass es bei der Bildung einer jeglichen Identität konstitutiv ist, eine Abgrenzung zu vollführen: Nur wenn etwas ausgeschlossen wird, das *nicht*

114 Weitere Überlegungen zu einer „postdekonstruktivistischen Subjektivität“ finden sich bei Moebius 2003: 127 und Readings 1989: 234ff.

115 „Ein Diskurs über das ‚Subjekt‘, über das, was den Platz des Subjekts [...] einnehmen wird (oder ersetzen wird), kann nur durch die Erfahrung einer Dekonstruktion grundlegend umgeformt, wenn nicht sogar neu begründet werden [...].“ (Derrida 1998b: 283, vgl. Moebius 2003: 133)

zu der Identität gehört, kann eine Vorstellung von dieser Identität gewonnen werden. Jede Identität basiert auf dem Different-Sein zu etwas Anderem. Dieses Ausgeschlossene wird in der Literatur oftmals als das „konstitutive Außen“ bezeichnet (vgl. Moebius 2005: 127, Fußnote 64). Derrida selbst spricht zumeist jedoch von „l'autre“ oder „autrui“, das heißt „dem Anderen“.

Sowohl im Französischen („l'autre“), im Englischen („the other“) als auch im Deutschen bleibt zumeist zweideutig, ob Derrida mit „dem Anderen“ ein umfassendes, abstraktes Anderes, ein konkretes Anderes (beide Male „das Andere“) oder gar eine andere Person („der“ oder „die Andere“)¹¹⁶ meint. Derrida bleibt hier bewusst *vage*. Für ihn umfasst das Andere nicht nur das konstitutive Außen (wenngleich dieses in Derridas Anderem enthalten ist), sondern auch den Kontext einer Identität, das heißt „everything that escapes or resists our attempts at gathering and recollection“ (Dooley/Kavanagh 2007: 107). Die Erfahrung des Anderen „is the confrontation with what resists the imposition of my own categories, and thus my own conceptual control“ (May 1997: 91). Dieses Andere kann sowohl ein konkretes Anderes, ein abstraktes Anderes als auch eine andere Person umfassen, da alle drei für eine Identität nie vollständig erfassbar sind (vgl. Letzkus 2002: 439f.). Der Kontext geht über das Ausgeschlossene hinaus und enthält auch jene Verweisungszusammenhänge, die von einer Identität nicht abgelehnt werden, die aber mit ihr in Relation stehen. Eine Identität ist von anderen Verweisungen abhängig, doch sie lässt sich nicht auf diese reduzieren. Die Beziehung zu anderen Verweisungen enthält immer einen Rest, der nicht völlig erklärt werden kann, der offen bleiben muss, der sich nicht in das vorhandene Wissen und in vorliegende Kategorien einordnen lässt. Dieser Rest ist das Andere.

Das Andere verschließt sich nicht völlig dem Verständnis, denn in diesem Fall wäre das Andere gar nicht erkenn- und wahrnehmbar. Mindestens ein Teil des Anderen ist dem Begreifen jedoch nicht zugänglich. „That other is not *absolutely* other (if it were, the text would be unrecognisable as a text, would not even call for reading) but its otherness (the insistence and ultimate indecipherability of the *call* for reading, the fact that reading is not just a tranquil act of deciphering) is irreducible. [Herv.i.O.]“ (Bennington 2000: 37, vgl. Kearney/Dooley 1999: 71; May 1997: 91; Wetzel 2003: 269)

Eine Identität eine Beziehung zu ihrem Anderen, sowohl zu ihrem Ausgeschlossenen als auch zu ihrem Kontext. Sie kann sie sich nicht vor ihrem Kontext verschließen, sondern steht durch die Verweisung auf den Kontext in einem steten

116 Bei der Behandlung des Anderen verzichte ich im Folgenden auf die Anwendung der Gendergap und werde nur von dem Anderen in der männlichen Version sprechen. Dies ist zum einen der Lesbarkeit geschuldet, vor allem aber kann damit auch die Doppelbedeutung von „der Andere“ beziehungsweise „das Andere“ erhalten bleiben, ohne dass sich im Text Schreibweisen wie der die das Andere finden.

Verhältnis zu ihrem Anderen.¹¹⁷ Der Kontext selbst ist nie (vor anderen Kontexten) abgeschlossen, so dass in einem zweifachen Sinne das Andere die Identität berührt. „Die so beschriebene Struktur geht sowohl davon aus, daß es nur Kontexte gibt, daß es nichts außerhalb des Kontexts gibt, wie ich oft ausgeführt habe, aber auch, daß die Grenze des Rahmens oder der Rand des Kontexts immer eine Nicht-Abschlussklausel beinhalten. Das Außen dringt ein und bestimmt so das Innen.“ (Derrida 2001c: 235f.) Eine Identität kann sich auch nicht vor ihrem Ausgeschlossenen abriegeln. Das Ausgeschlossene ist bereits in ihr enthalten, da durch die Abgrenzung immer wieder auf das Andere verwiesen wird und das Andere damit ein Teil des Inneren wird. Da sie durch das Andere „geteilt wird“ beziehungsweise „auseinander bricht“, kann eine Identität deswegen „nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen“ und auch „kein Atom“ sein (vgl. Derrida 1998b: 273). Für Derrida ist die Identität auf besondere Weise mit dem Anderen verwoben: Einerseits ermöglicht das Andere die Selbstbestimmung der Identität durch die Abgrenzung und andererseits stellt sich das Andere als steter Stachel im Herzen der Identität dar, da das Andere das Unvollständige, Unperfekte, Fehlende als auch Überschüssige der Identität aufzeigt. Aufgrund des Anderen kann sich die Identität nie als geschlossen und rein präsentieren. „In diesem Sinne sind die ‚Spuren des Anderen‘ das Einfallstor für Ereignisse und Transformationen, die den Diskurs heimsuchen.“ (Moebius 2005: 127)

Das Bild einer geschlossenen und reinen Identität ist die Erwartungshaltung der metaphysischen Vorstellung von Identität. Wie Derrida bei seiner Behandlung der Gewalt aufzeigt, zieht diese metaphysische Sichtweise gewaltsame Hierarchien nach sich und vereinfacht in gewalttätiger Weise die Singularität und Einzigartigkeit von Identitäten durch ihre Benennung und Kategorisierung. Die bisherige philosophische Tradition verkennt das Andere, da sie sich dem Anderen über das Selbst und dessen Techniken des „Besitzens, Erkennens und Begreifens“ (vgl. Levinas zitiert in Derrida 1989: 141) nähert. Durch das metaphysische Denken geht immer ein großer Anteil dessen verloren, was die Phänomene *auch* ausmacht, und es bleibt stets ein Rest an Anderem übrig. Für Derrida verschließt sich das metaphysische Denken vor dem Anderen und trägt dazu bei, das Andere noch stärker auszuschließen und zu marginalisieren. Die Beziehung zum Anderen wird durch die Metaphysik eher zurückgedrängt und verleugnet.

Anders die Dekonstruktion: Sie versteht sich als Bewegung des Deutlichmachens dieses Ausgegrenzten. „Deconstruction is not an enclosure in nothingness,

117 Die Beziehung zum Anderen hat Derrida unter anderem im Anschluss an die Thesen von Emmanuel Levinas entwickelt. Levinas' Philosophie und Derridas Auseinandersetzung mit ihr soll in dieser Arbeit nicht behandelt werden. Vgl. ausführlicher dazu Askani 2002; Busch 2004; Critchley 1992; Dooley 1999; Duncan 2001; Freyer/Schenk 1996; Krauß 2001: 165ff.; Letzkus 2002; Moebius 2003 und Simon 2008: 130ff.

but an openness towards the other.“ (Derrida in Kearney 1984: 124) Die Dekonstruktion ist jene Bewegung, die sich diesem Rest, dem Anderen, dem Ausgeschlossenen und dem Marginalisierten zuwendet und all dies nach vorne holt. In diesem Sinne versteht sich die Dekonstruktion als offen für das und den Anderen, denn die Hinwendung zum Anderen bezieht sie nicht nur auf Phänomene oder die Erkenntnis, sondern auch auf andere Menschen. Die Beziehung zum Anderen wird durch die Dekonstruktion sogar gefördert. Derrida spricht von einer affirmativen, bejahenden Haltung:¹¹⁸

„Deconstruction always presupposes affirmation, as I have frequently attempted to point out, sometimes employing a Nietzschean terminology. I do not mean that the deconstructing *subject* or *self* affirms. I mean that deconstruction is, in itself, a positive response to an alterity which necessarily calls, summons or motivates it. Deconstruction is therefore vocation – a response to a call. The other, as the other than self, the other that opposes self-identity, is not something that can be detected and disclosed within a philosophical space and with the aid of a philosophical lamp. The other precedes philosophy and necessarily invokes and provokes the subject before any genuine question can begin. It is in this rapport with the other that affirmation expresses itself. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 118)¹¹⁹

Dekonstruktion findet statt, weil kein Kontext geschlossen sein kann und in jeder Bedeutung das Andere enthalten ist. Dekonstruktion bezeichnet den Umstand, dass jedes Signifikationsystem bereits durch das Andere gestört wird. Es ist in diesem Sinne nicht ein handelndes Subjekt, das sich von sich aus öffnet und eigenständig das Andere erforscht. Stattdessen bringt die Dekonstruktion, die schon vor und unabhängig von einem Subjekt stattfindet und jede Identität behaust, das Andere zu Tage. Das Andere existiert, beeinträchtigt, unterminiert und stellt in diesem Sinne durch sein reines Dasein eine Anrufung dar, auf welche die Dekonstruktion antwortet. Es wird damit das letzte Zitat des vorigen Kapitels klarer:

118 Simon Critchley verortet in der affirmativen Haltung und Offenheit ein ethisches Moment. „Folgt man Derridas Argumentation, so ist das, was die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontextes unterbricht und den Kontext zur offenen Struktur macht, eine unbedingte Bejahung, die in diesen Kontext interveniert und die Dekonstruktion begründet. Dies, so behaupte ich, ist der ethische Moment in Derridas Denken.“ (Critchley 1997: 328) Ausführlich wird die Offenheit zum Anderen in Kapitel 4.1 behandelt und insbesondere in den Kapiteln 4.1.3 und 4.1.5 vertieft.

119 In diesem Interview (Kearney 1984: 118) stellt Derrida klar, dass er aufgrund dieser bejahenden Haltung die Dekonstruktion nicht als rein destruktive, negative Kritik ansieht, die selbst keine konstruktiven Vorschläge zu bringen in der Lage ist.

„Die Singularität des ‚Wer‘ ist nicht die Individualität von etwas mit sich selbst Identischen, sie ist kein Atom. Sie teilt sich oder bricht auseinander, während sie sich sammelt, um dem Anderen zu antworten, dessen Ruf gewissermaßen der eigenen Selbst-Identifikation vorausläuft, da man ihn bloß erwidern kann, bloß schon erwidert haben kann, auch wenn man glaubt, ihm mit einem ‚Nein‘ zu entgegnen [...].“ (Derrida 1998b: 273)

Das Subjekt ist nicht eine sich selbst bewusste, in sich geschlossene Identität. Das Subjekt bildet sich erst durch die Zuwendung zum Anderen, durch die Antwort auf den Ruf des Anderen. Erst die Anrufungen des Anderen bringen die Notwendigkeit hervor, sich mit dem Anderen (in einem selbst) auseinanderzusetzen, und ein eigenes Selbst zu entwickeln. „Das Subjekt konstituiert sich [...] durch dieses Erscheinen des Anderen. Man muss sich vorstellen, dass das Selbst in dieser ursprünglichen Situation noch ohne jegliche Bestimmtheit ist und kein Verständnis von sich oder äußeren Dingen – geschweige denn von anderen Menschen hat.“ (Simon 2008: 130, vgl. Dooley 1999: 269; Dreisholtkamp 1999: 164) Die Bildung des Subjekts darf nicht als einmaliger Akt interpretiert werden. Sie stellt sich als ein sich ständig wiederholender und bei der Wiederholung verändernder Prozess dar, also als ein performativer und iterierender Akt. Eine stete Performanz des Subjekts ist notwendig, weil die Einheit des Subjekts immer wieder durch das Andere gespalten und gestört wird. Für Derrida kann sich ein Subjekt in diesem Austausch und dieser Kommunikation mit den Anderen gar nicht entziehen, da sie konstitutiv für das eigene Selbst sind.

Doch diese Kommunikation birgt auch eine Chance, denn für Derrida ist jeder Kommunikation eine „Zusage“, ein „Versprechen“, ein „Ja“ enthalten. Auch dies ist Teil der affirmativen Haltung: Sobald sich jemand dem Anderen zuwendet, geht der Zuwendung eine Zusage voraus, ein „Ich spreche zu dir, ja, ja, herzlich willkommen, ich spreche zu dir, ich bin da, du bist da, hallo!“. Dieses „Ja“ vor der Frage liegt ihr weder logisch noch chronologisch voraus; es bewohnt die Frage selbst ohne selbst fragend zu sein.“ (Derrida 2003b: 11)¹²⁰ Die affirmative Haltung bedeutet für Derrida, dass eine Beziehung zum Anderen existiert. Selbst eine negative, abwertende Behandlung des Anderen impliziert, dass der/das Andere als Anderer/Anderes wahrgenommen wird (vgl. Derrida 2003b: 12).¹²¹ Schlimmer wäre, wenn der/das Andere überhaupt nicht gesehen wird, durch das Raster fällt und vollkommen unbeobachtet und unangesprochen bleibt (vgl. Letzkus 2002: 301). „**Ja** markiert, daß es Sich-an-den-Anderen-adressieren gibt. [Herv.i.O.]“ (Derrida

120 Vgl. Derrida 1988d: 110, 148f.; Derrida 1999c: 42f.; Dooley/Kavanagh 2007: 109; Moebius 2003: 132.

121 In Kapitel 2.2.6 wird sich zeigen, dass auch Butler die „Anrufung“ und „Anerkennung“ als wichtiges Element ihrer Subjekttheorie begreift.

1988f: 102) Diese Zusage geht sogar dem „Ich“ voraus. Denn bevor jemand von sich selbst, seinem „Ich“ sprechen kann, muss er_sie auch das Andere anerkennen.

„Bevor das **Ich** des **Ich bin** bejaht oder ablehnt, setzt es sich oder setzt es sich vor: nicht als **ego**, bewusstes oder unbewusstes Ich, männliches oder weibliches Subjekt, Geist oder Fleisch, sondern als vor-performative Kraft, die in der Form des ‚ich‘ zum Beispiel markiert, daß **ich** sich an andere adressiert, so unbestimmt er oder sie auch sei: ‚Ja-ich‘, ‚ja-ich-sage-dem-anderen‘, selbst wenn **ich** ‚nein‘ sagt oder sogar wenn ich sich adressiert, ohne etwas zu sagen. Das minimale und primäre **ja** [...] markiert, bevor es ‚ich-da‘ meint oder bedeutet, höre, antworte, es gibt Markierung, es gibt anderes. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 102f.)

Diese ursprüngliche Bejahung des Anderen bezeichnet Derrida auch als „Mindestfreundschaft“ (als ein Band, eine unausgesprochene Vereinbarung oder ein Konsens) zwischen zwei Kommunizierenden, die vor deren Kommunikation implizit vorausgesetzt wird. Diese freundschaftliche Affirmation liest Derrida aus der Ansprache des Anderen heraus:

„You have *already* shown me this minimal friendship, this preliminary consent without which you would not understand me, would not listen to my appeal, or be sensitive to what is hopeful in my cry. Without this absolute past [dass man vor der Ansprache bereits eine Mindestfreundschaft einging, Anm.d.Verf.], I could not, for my part, have addressed myself to you in this way. We could not be together in a sort of minimal community – but one which is also incommensurable with any other – speaking the same language or praying for translation within the horizon of the same language, even were it so as to manifest a disagreement, if a *sort* of friendship had not already sealed before any other contract: a friendship prior to friendships, an ineffaceable, fundamental, and bottomless friendship, the one that draws its breath in sharing of a language (past or to come) and in the being-together that allocation supposes, including a declaration of war. [Herv.i.O.]“ (Derrida 1988c: 636, vgl. Bennington/Derrida 1994: 238f.; Derrida 2002a: 294f.; Düttmann 1999: 58ff.; Moebius 2003: 136)

Die Bejahung des Anderen wird durchgeführt, bevor eine Entscheidung getroffen wurde, ob man dem Anderen freundschaftlich oder feindlich eingestellt ist. Die Mindestfreundschaft existiert auch zwischen Feind_innen.¹²²

Das Andere und die Dekonstruktion stehen in einer wechselseitigen Beziehung zueinander. Nur weil es eine Beziehung zum Anderen gibt, ist eine Dekonstruktion

122 Derrida legt mit der Mindestfreundschaft die Basis für einen Begriff des Politischen, der gegen jenen Carl Schmitts gerichtet ist, wie in Kapitel 4.1.7 noch genauer ausgeführt wird. Damit unterscheidet sich Derrida von Laclau und Mouffe, deren Theorie stark auf die Freund/Feind-Unterscheidung von Schmitt zurückgreift (vgl. Kapitel 2.3.7).

überhaupt möglich. Die Dekonstruktion hinterfragt die Ganzheit und Geschlossenheit von Bedeutung, dies kann sie aber nur, wenn eine Beziehung zum Kontext und zum konstitutiven Außen vorliegt. Umgekehrt vertieft die Dekonstruktion die Beziehung zum Anderen, indem sie das Andere in den Vordergrund stellt.¹²³ Derridas dekonstruktive Arbeitsweise soll diese Hinwendung und Offenheit zum Anderen repräsentieren. Es ist für Derrida typisch, seine eigenen Thesen nicht unvermittelt voranzustellen, sondern sich zuerst intensiv mit anderen Texten und Thesen auseinander zu setzen. Erst durch die Beschäftigung mit anderen Theorien, deren blinde Flecken und deren Anderes er aufzeigt, kommt Derrida zu eigenen Thesen. Derrida verweist damit zugleich auf sein eigenes Anderes, beziehungsweise „*daß es da Andere gibt*, ohne welche seine Arbeiten gar nicht möglich wären [Herv.i.O.]“ (Dreisoltkamp 1999: 155, vgl. Bennington 2000: 36f.).

Das Andere tritt auch im Prozess der Entscheidung zutage. Wie in Kapitel 2.1.4 ausgeführt, darf sich eine Entscheidung nicht von einer Regel oder einer Notwendigkeit ableiten, wenn sie eine echte Entscheidung sein soll. Die Entscheidung kann daher nicht von einem bewussten, souveränen Subjekt getroffen werden, denn ein solches müsste, um wahrhaft souverän zu sein, über vollständiges Wissen über die eigene Entscheidung verfügen, womit die Entscheidung wiederum eine Ableitung dieses Wissens und keine Entscheidung wäre. Eine echte Entscheidung hingegen erfordert die Überschreitung des eigenen Wissens. „Wenn die Entscheidung ein Ereignis sein soll, wenn sie meine Macht, mein Vermögen, meine Möglichkeiten und den gewöhnlichen Gang der Geschichte unterbrechen soll, dann muss ich von meiner Entscheidung getroffen werden, wie immer unakzeptabel das jeder Logik erscheint.“ (Derrida 2003b: 44)¹²⁴ Die Überschreitung ist ein Schritt in das Andere, das den Kontext und das konstitutive Äußere jedes Subjekts bildet. Auf das Andere kann das Subjekt nicht bewusst zugreifen und es ist daher unberechenbar für das Subjekt. Die Entscheidung wird daher in dem Anderen in mir getroffen. Es ist „die passive Entscheidung des Anderen in mir“ (vgl. Derrida 1999a: 186f.; Derrida 2002a: 248; Moebius 2005: 139ff.).

Die Entscheidung „muß eine Unterbrechung zeitigen, sie markiert einen absoluten Anfang. Sie bezeichnet also das andere in mir selbst, oder: den anderen, der entscheidet, den Riß einer Entscheidung des anderen. Bedingung des Ereignisses, ist die Entscheidung ihrer Struktur nach stets eine andere Entscheidung, eine zerreißende Entscheidung als Entscheidung des an-

123 Dieser Punkt wird für Derridas These „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit“ in Kapitel 4.1.4 bedeutsam werden.

124 Nicht weiter ausgeführt werden soll in dieser Arbeit Derridas Begriff des Ereignisses. Das Ereignis ist für Derrida wie auch die Entscheidung nicht ableitbar, es darf nicht erwartbar sein, sondern muss überraschend und unvorhersehbar geschehen. Vgl. Derrida 2003b und Khurana 2004.

deren. In mir. Des absolut anderen in mir, des anderen als des Absoluten, das in mir über mich entscheidet. Prinzipiell und schon ihrem traditionellsten Begriff nach absolut singular, ist die Entscheidung nicht allein stets eine Ausnahme. *Sie ist die Ausnahme von mir*. In mir. Ich entscheide, ich entscheide mich, ich entscheide über mich, in einer souveränen Entscheidung – das würde bedeuten: Das andere meiner selbst, das andere Ich als anderes und anderes meiner selbst *ist*, ich *bin* vom Selben ausgenommen. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2002a: 105f., vgl. Derrida/Ferraris 2001: 61; Derrida/Roudinesco 2006: 103)

Passiv ist diese Entscheidung, weil Derrida nicht ein absichtsvolles, sich selbst transparentes und damit aktiv sein könnendes Subjekt als Ausgangspunkt nimmt.¹²⁵ Ein Subjekt, dessen Aktivität daraus resultiert, weil es weiß, was es zu tun hat, trifft keine Entscheidung, es handelt nach einer vorgegebenen Regel (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 67). Derridas Theorie ist in diesem Sinne keine dezisionistische Theorie, welche die souveräne Entscheidung ins Zentrum stellt. Mit Passivität meint Derrida allerdings nicht Untätigkeit:

„Gleichwohl muß man sich darauf vorbereiten, denn um das/den ganz Andere/n kommen zu lassen, ist Passivität, eine gewisse Art resignierter Passivität, für die alles auf das Selbe hinausläuft, nicht angebracht. Das/Den Andere/n kommen zu lassen, das ist keine Trägheit, die zu allem Beliebigen bereit ist. Zwar entzieht sich die Ankunft des Anderen, wenn sie unberechenbar und in gewisser Weise zufällig bleiben muß (auf das/den Andere/n stößt man in der Begegnung), jeglicher Programmierung. [...] Jenseits von allem möglichen Statut nenne ich diese Erfindung des ganz Anderen immer noch Erfindung, weil man sich darauf vorbereitet, weil an diesen Schritt tut, der dazu bestimmt ist, das/den Andere/n kommen (*venir*), *hereinkommen* und *begegnend zustoßen* (*invenir*) zu lassen. [...] Sich auf die Ankunft des Anderen vorbereiten – eben dies kann man Dekonstruktion nennen. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2012: 66)

Eine Entscheidung, die als passive Entscheidung des Anderen in mir theoretisiert wird, könnte als Entscheidung ohne Verantwortlichkeit begriffen werden. Weshalb uns ein solches Entscheiden nicht aus der Verantwortung entlässt und uns nicht davon freispricht, wird Thema des nächsten Kapitels sein.

125 Mit dieser Sichtweise auf die Entscheidung unterscheidet sich Derrida von Ernesto Laclaus Subjekttheorie (siehe Kapitel 2.3.9). Laclau geht ebenfalls von Derridas These der Unentscheidbarkeit aus, allerdings führt diese nicht wie bei Derrida zu einer passiven Entscheidung des Anderen in mir, sondern zu einem Moment des Subjekts. Bei der Entscheidungsfindung identifiziert sich das Subjekt mit einer Entscheidungsalternative. Diese Identifizierung ist jedoch anders als bei Derrida ein selbstermächtigender, kontingenter Vorgang. Für Laclau entsteht das Subjekt im Prozess der Entscheidung, da es in diesem Moment nicht von außen determiniert werden kann (vgl. Moebius 2006).

2.1.8 Verantwortung

Derridas Thesen zur Entscheidung und zur Beziehung zum Anderen münden in einen Begriff der Verantwortung. Die Verantwortung bildet für Derrida den Kern des Subjekts und wird sich im nächsten Kapitel als Grundlage für seine Vorstellung von Politik und dem Politischen erweisen. Wie bei vielen anderen Begriffen¹²⁶ arbeitet Derrida für die Verantwortung zunächst mehrere Ermöglichungsbedingungen heraus. Dabei stellt sich heraus, dass diese Bedingungen Aporien aufweisen, welche die Verantwortung nicht nur möglich, sondern auch unmöglich machen.

Politische Verantwortung ist eng mit politischer Entscheidung verknüpft. Verantwortlichkeit bedarf einer vorangegangenen Entscheidung, welche sich als verantwortlich oder unverantwortlich herausstellen kann. Erst das Vorliegen einer echten Entscheidung, die nicht ableitbar ist und die in unberechenbaren Situationen erzeugt wird, ruft Verantwortungsgefühl hervor (vgl. Derrida in Pfersmann 1986: 175). „Wenn es jetzt darum geht zu antworten und Verantwortungen zu übernehmen, so geschieht dies notwendigerweise, wie immer, in Situationen, die wir nicht wählen, die wir nicht kontrollieren, indem wir unvorhersehbaren Anrufen antworten, das heißt Anrufen des Anderen, der sich an uns wendet, noch bevor wir darüber entscheiden würden.“ (Derrida 1988e: 18f.)

Die verantwortliche Entscheidung beruht auf dem ihr zugrunde liegenden Wissen, denn ohne Wissen können die Folgen einer Handlung nicht sinnvoll abgeschätzt werden. Das heißt, für eine verantwortliche Tat wird einerseits eine Fülle an Wissen zu der vorliegenden Situation sowie dem eigenen (Handlungs-)Vermögen benötigt, um eine vernünftige und damit verantwortliche Entscheidung treffen zu können (vgl. Derrida 1994: 353; Derrida 2002a: 106). Andererseits tritt das Dilemma auf, dass die verantwortliche Entscheidung nicht eine bloße Anwendung dieses Wissens sein darf, denn dann würde der letzte Akt an Verantwortlichkeit fehlen:¹²⁷ Könnte die Entscheidung voll und ganz von den Umständen abgeleitet werden, läge die Verantwortung nicht mehr bei der entscheidenden Person, da diese sich nur als ausführende Kraft erweisen würde. „Doch nichts wäre unverantwortlicher und totalitärer.“ (Derrida 1999a: 146f.) Die Entscheidung muss also ohne Wissen auskommen beziehungsweise über dieses Wissen hinaus gehen, damit die Verantwortung nicht auf die äußeren Umstände des Wissens abgewälzt werden kann, sondern in der Verantwortung der Einzelnen liegt.

126 So auch bei der Entscheidung (vgl. Kapitel 2.1.4), dem Ereignis (vgl. Fußnote 124), dem Recht (vgl. Kapitel 2.1.5) und der Gerechtigkeit (vgl. Kapitel 4.1.4).

127 Derrida wendet sich damit gegen einen Verantwortungsbegriff, der besagt, dass verantwortlich Handelnde universalen Gesetzen folgen sollten.

„Eine Entscheidung kann sich nur jenseits des berechenbaren Programms ereignen, das jede Verantwortung zerstören würde, indem es sie in eine programmierbare Wirkung determinierbarer Ursachen verwandeln würde. Es gibt keine moralische oder politische Verantwortung ohne diese Prüfung und diesen Durchgang durch die Unentscheidbarkeit. Selbst wenn eine Entscheidung nicht mehr als eine Sekunde zu beanspruchen und keinerlei Überlegung vorausgegangen zu sein scheint, ist sie durch diese *Erfahrung des Unentscheidbaren* strukturiert. [Herv.i.O.]“ (Derrida 2001c: 178f., vgl. Derrida 1994: 353; Kearney/Dooley 1999: 66)

Im Kern liegt in jeder verantwortlichen Tat ein Rest von Unverantwortlichkeit vor (vgl. Derrida 1994: 354): Die Entscheidung ist „letztlich unbewußt“ und macht einen „Sprung“ (vgl. Derrida 2002a: 106). Sie fügt sich nicht zwangsweise in die jeweiligen Normen und Gesetze der Gesellschaft ein, sondern wagt zuweilen einen Bruch mit eben diesen. „[...] keine Verantwortung ohne den dissidenten und erfinderischen Bruch mit der Tradition, der Autorität, der Orthodoxie, der Regel oder der Doktrin.“ (Derrida 1994: 356, vgl. ebd.: 393) Dieser Sprung, das Unbewusste, das Unberechenbare und die Überschreitung des Wissens finden sich für Derrida in dem „Anderen in mir“, wie es bereits als Kontext und konstitutives Außen im vorangegangenen Kapitel vorgestellt wurde.

In der bisherigen Philosophie wird zumeist davon ausgegangen, dass die Verantwortlichkeit sich aus den Taten eines souveränen Subjekts speist, das mit seiner Entscheidung Verantwortung übernimmt.¹²⁸ Für Derrida hingegen stellt die vermeintlich souveräne Entscheidung eines Subjekts weder eine Entscheidung noch Verantwortung dar (vgl. Derrida in Pfersmann 1986: 174). Die Souveränität impliziert, dass das Subjekt über die ganzen Umstände unterrichtet ist und es autonom entscheiden kann. Doch der notwendige Durchgang durch die Unentscheidbarkeit bedeutet, dass das Wissen nie vollständig ist. „Entscheiden ist somit ein Antworten auf den Anderen, sich verantworten vor dem Anderen des Diskurses. Der Ausdruck ‚des Anderen in mir‘ verweist auf eine Selbstentgrenzung und Selbstüberschreitung des Subjekts im Moment des Handelns, auf eine absolute Öffnung zum Anderen hin.“ (Moebius 2005: 140)

Es stellt sich an diesem Punkt die Frage, woher die Verantwortung kommt und warum sie übernommen wird. Wenn sie weder einem souveränen Subjekt entspringt, noch auf Wissen basieren kann, dann kann ebenso gut abgestritten werden, dass jemand überhaupt eine verantwortliche Tat begangen hat. Eine Verantwortung, für die jemand einen „Sprung“ in seinem_ihrem Denken machen sowie auf Unbewusstes und das Andere zurückgreifen muss, scheint so willkürlich zu sein, dass diese Person vielleicht gar nicht verantwortlich ist. Charles Taylor richtete diese

128 In diesem Sinne ist die klassische Vorstellung von Verantwortung mit Begriffen wie „Intentionalität, Wille, Freiheit, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Subjekt, Ich, Person, Gemeinschaft, Entscheidung“ (Derrida 1991: 41f.) verknüpft.

Frage in einem Interview an Derrida (vgl. Pfersmann 1986: 174). Wie schon an anderen Stellen seiner Philosophie (vgl. Kapitel 2.1.4) wendet Derrida vermeintliche Schwächen in eine Vorbedingung um: Für ihn kann nur von Verantwortung gesprochen werden, eben weil es keine Berechnung des richtigen Handelns gibt, weil in einer verantwortlichen Entscheidung immer ein Stück Unverantwortlichkeit vorherrscht und weil nicht eindeutig ist, wem man gegenüber verantwortlich ist.

„Ich glaube die Verantwortung beginnt genau dann, wenn man keine Gewißheit mehr hat, vor wem (das heißt vor welcher Person, welchem Tribunal oder vor welchem Staat beziehungsweise Gesellschaft, seinen sie bestimmt oder nur bestimmbar) man verantwortlich ist. [...] D.h., ich fühle mich weit mehr verantwortlich in den Augenblicken der Angst, der Unkenntnis, der Nicht-Erkenntnis, des Nicht-Wissens, eben in den Situationen, die das Wer und das Was – welches ‚Gericht‘ usf. – unbestimmbar lassen. Erst in dem Moment kann Verantwortung übernommen, Entscheidung getroffen werden. In diesem Sinn hatte ich vorhin vom Nicht-Berechenbaren gesprochen. Im selben Augenblick, da die Dinge nicht mehr berechenbar sind, wird das Gefühl der Verantwortung auftauchen.“ (Derrida in Pfersmann 1986: 174f.)

Für Derrida ist es verantwortungsloser, vorgegebenen Bahnen zu folgen, als auf unsicherem Grund in unberechenbaren Situationen zu entscheiden. Zwar muss im letzteren Fall in Kauf genommen werden, dass die Entscheidung nicht selbsttransparent und nicht im vollen Wissen getroffen wurde, doch sie ist dann auch nicht von außen determiniert. Die Entscheidung kann nur getroffen werden, wenn sich das Individuum für das Unerwartete öffnet, dem Anderen in sich Raum gibt und das Unvorhergesehene, Unvorstellbare kommen lässt. Verantwortung ist im diesen Sinne die Erfahrung, die Folgen einer Entscheidung tragen zu müssen, obwohl sich die Entscheidung nicht mit letzter Gewissheit rechtfertigen lässt, sondern durch unberechenbare Ereignisse beeinflusst wird.

Das Verantwortungsgefühl, das Derrida beschwört, rechtfertigt jedoch noch nicht, wieso überhaupt von Verantwortung gesprochen werden sollte. Die Begründung der Existenz von Verantwortung findet Derrida an anderer Stelle. Es gibt eine Situation, die von niemand Anderem übernommen werden kann: Der eigene Tod. Der eigene Tod macht jede Person zu einer einzigartigen, in ihrer Handlung nicht austauschbaren Person.

„Macht man nun [...] die Erfahrung der Verantwortung, macht man die Erfahrung der eigenen absoluten Einzigartigkeit und faßt man seinen eigenen Tod auf, so ist das ein und dieselbe Erfahrung: der Tod ist genau das, was niemand an meiner Stelle erleiden oder erdulden kann. Meine Unvertretbarkeit wird also vom Tod verliehen, gestiftet, man könnte sagen, gegeben. [...] Vom Tod als Ort meiner Unvertretbarkeit, das heißt meiner Einzigartigkeit her fühle ich mich zu meiner Verantwortung aufgerufen. In diesem Sinne ist einzig ein Sterblicher verantwortlich.“ (Derrida 1994: 369, vgl. ebd.: 371)

Die Einzigartigkeit hat für Derrida bedeutende Folgen: Jeder Mensch besetzt eine Position, die niemand Anderes in dieser Art und Weise ausfüllen kann. Daraus entsteht eine persönliche Form der Verantwortung, die Derrida die Verantwortung der Verantwortung nennt. „Meine erste und letzte Verantwortung, mein erster und letzter Wille, die Verantwortung der Verantwortung bezieht sich auf das, was niemand an meiner Stelle tun kann.“ (ebd.: 371) Die Einzigartigkeit eines jeden Menschen stellt einen Aufruf zur Verantwortung dar, da niemand anders diesen Menschen ersetzen oder vertreten kann. Die Verantwortung ist daher nichts, was ich frei wählen könnte, sie kommt mir angesichts meiner Unvertretbarkeit und Einzigartigkeit zu. „Wenn Levinas sagt, *ich* sei des Anderen Geisel, so heißt das, daß die Verantwortung nicht etwas ist, das *ich* im Sinne des freien Willens des Subjekts auf *mich* nehmen kann, des Subjekts, das *seine Verantwortungen auf sich nimmt, sondern vielmehr bricht die Verantwortung über mich* herein, und *ich* bin ihr in gewisser Weise immer ungleich. [Herv.i.O.]“ (Derrida in Pfersmann 1986: 176)

Verantwortlichkeit ist nicht nur in dem_der Einzelnen und seinen_ihren Entscheidungen zu suchen. Sie bezieht sich ebenfalls auf die Anderen, denn für das jeweilige Gegenüber soll Verantwortung übernommen werden. So stellt Derrida fest, dass es eine Verantwortung gegenüber *dem* Anderen gibt.

„Jedenfalls könnte ich es auch so sagen: daß ich vor dem Anderen verantwortlich bin, das wenigstens ist gewiß. Damit es Verantwortung gibt, muß es Antwort geben. Ich habe zu antworten, habe dem Anderen zu antworten. [...] Der Andere (der oder das Andere) ist das, was mich zur Rede stellen kann in Formen, die absolut nicht vorwegzunehmen sind. Es ist da, und es ist jedesmal kein einzelner Anderer, ein einzigartiges Anderes. Ich bin nicht, wie vor Gerichten, verantwortlich vor allgemeingeltenden Gesetzen, ich bin verantwortlich vor dem absolut singulären, unreduzierbaren Ruf, der mir vom Anderen kommt.“ (ebd.: 175, vgl. Derrida 1994: 374)

Nicht nur man selbst ist einzigartig: Auch der Andere konfrontiert mich in seiner Existenz mit einer Einzigartigkeit. Der Andere stellt für mich in seiner Fremdheit und Andersheit immer ein unvorhergesehenes Ereignis dar. Der Andere richtet insofern einen Ruf an mich, als ich mich zu der Einzigartigkeit und Ereignishaftigkeit des Anderen positionieren, darauf reagieren, diesem Ruf antworten muss. Selbst eine Nichtantwort ist auf diesen Ruf eine Antwort. Ich bin deswegen mit meiner Reaktion auf diesen Ruf verantwortlich, da meine Antwort aufgrund meiner Einzigartigkeit nicht von jemand Anderem übernommen kann, zumindest nicht ohne einen Verlust (vgl. Klass 2007: 241f.). Das führt zu einer weiteren Vorbedingung von Verantwortung: Verantwortung lässt nicht in einer Welt denken, in der nur eine einzelne Person lebt. In diesem Sinne ist der Andere „der Ursprung meiner Verantwortlichkeit“ (Derrida 1999a: 188).

Sobald ich entscheide und mich gegenüber dem Anderen positioniere, entscheide ich nicht nur allein für mich, sondern auch für den Anderen. Diese dadurch entstehende Verantwortung für den Anderen holt den Anderen in meinen Entscheidungsprozess hinein. Wenn wir jedoch für eine echte Entscheidung das Andere aufsuchen müssen, weil dort die Entscheidung fällt, dann kann Derrida sagen, dass es der Andere ist, der in uns entscheidet. Wenn ich mit einer Entscheidung Verantwortung für Andere übernehme, so sind sie der „entscheidende“ Teil des Anderen in mir, den ich aufsuchen muss, wenn ich zu der Entscheidung finde.

„Ich würde gerne ein Denken der Entscheidung ausarbeiten, die immer Entscheidung des Anderen ist, weil ich dem Anderen verantwortlich bin und weil er es ist, für den ich entscheide; es ist der Andere, der in mir entscheidet, ohne dass ich darum von ‚meiner‘ Verantwortung dispensiert wäre. Deshalb ordnet Levinas stets die Freiheit der Verantwortung unter.“ (Derrida 2003b: 44f., vgl. Derrida 2000: 25)

Die Verantwortung gegenüber dem Anderen begreift Derrida in Anlehnung an Emmanuel Levinas zunächst als ethische Pflicht (vgl. May 1997: 91). Verantwortlich zu handeln ist ethisches Handeln (vgl. Kapitel 4.1.3 und Derrida 1998b: 287). Doch es gibt nicht nur *den* Anderen als mein Gegenüber, sondern mit dritten Personen auch *die* Anderen. Auch für diese muss Verantwortung übernommen werden, denn für das Individuum ist jede einzelne Person ein Anderer, für den es verantwortlich ist. Man hat dem Anderen gegenüber nicht nur eine „einzigartige“ sondern auch eine „allgemeine“ Verpflichtung (vgl. Simon 2008: 130, 132). Der Andere ist nicht mehr als völlig singuläres Wesen nur einzigartig, sondern er ist „lediglich ein Anderer unter vielen“ (Simon 2008: 132).

Die Verantwortung für sowohl den Anderen als auch die Dritten erzeugt abermals eine Aporie: Will ich mich nämlich *einer* Person gegenüber verantwortlich verhalten, werde ich zugleich Dritte aus dem Blick verlieren. Doch diese Dritten stellen ebenfalls für sich gesehen mein Gegenüber dar, für das ich verantwortlich bin. Die Vernachlässigung der Dritten gilt nicht nur für die Fälle, bei der die Bedürfnisse einer Person im Widerstreit zu denen Anderer stehen, zum Beispiel wenn die Pflege der Eltern mit der Sorge um die Kinder kollidiert. Die Hinwendung zu einer Person kostet mindestens Zeit und Aufmerksamkeit. Beides werde ich für dritte Personen dann nicht mehr haben, denen ich mich hätte ebenso zuwenden können. Auch hier tritt das Paradox auf, dass die Verantwortlichkeit, die ich für den Anderen übernehme, einen Rücktritt von der Verantwortung für Dritte bedeutet. Bei jeder verantwortlichen Tat für jemand Anderen opfere ich in unverantwortlicher Weise Dritte.

„Es gibt auch noch andere, in unendlicher Zahl, die unzählbare Allgemeinheit der anderen, an die mich dieselbe Verantwortung, eine allgemeine und universelle Verantwortung [...] binden

müßte. Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und noch nicht einmal der Liebe eines anderen antworten, ohne ihm den anderen anderen, die anderen anderen zu opfern. Jeder andere ist jeder andere/Jeder andere ist ganz anders (Tout autre est tout autre). [...] Sobald ich mit dem Anderen in Beziehung bin, mit dem Blick, dem Verlangen, der Liebe, dem Befehl, dem Ruf des Anderen, weiß ich, daß ich darauf nur antworten kann, wenn ich das Ethische opfere, das heißt das, was mir die Verpflichtung auferlegt, auch und auf die dieselbe Weise im selben Augenblick allen anderen zu antworten.“ (Derrida 1994: 395)

Der Widerstreit zwischen der Verantwortung für den Anderen und den Dritten wird nie endgültig auflösbar sein, denn „[i]ch schulde mich unendlich jeder, und jeder einzelnen Singularität“ (Derrida 1999a: 192, vgl. Derrida 1994: 379, 397f.). Die Ansprüche all dieser Menschen kann jedoch niemand erfüllen, der sterblich ist. Die Verantwortlichkeit stellt sich daher als „unendliche“, „irreduzible“, nicht „limitierbare“ (vgl. Derrida 1999a: 191f.) und „maßlose“ (vgl. Derrida 1998b: 284) dar. Niemand kann dieser Verantwortung gerecht werden, denn es gibt keine vernünftige und zu rechtfertigende Lösung, wem ich mehr Verantwortung zukommen lasse und wem weniger. Verantwortliches Handeln beinhaltet für Derrida also die ständige Abwägung zwischen dem Anderen und jemand Dritten.

Da aus der Abwägung zwischen verschiedenen Verantwortlichkeiten Dilemmata resultieren, könnte diese Verantwortung als politische Verantwortung eingestuft werden, wie es Levinas tut (vgl. Derrida 1999c: 48, 51). Sie übersteigt die ethische Verantwortung gegenüber dem Anderen und beinhaltet Elemente des Aushandelns, des Berechnens, des Vergleichens und des Wählens. Diese Entscheidungen zwischen dem Anderen und dem Dritten müssen sowohl den Einzelnen als auch die Allgemeinheit im Blick haben und zwischen beiden eine Entscheidung treffen. Derrida weist jedoch darauf hin, dass die Unterscheidung zwischen ethischer und politischer Verantwortung nicht haltbar ist. Der Dritte kann aus der Begegnung zwischen Zweien nicht weggedacht werden, denn man selbst als auch der Andere sind Teil eines sozialen Gefüges. „Der Dritte ist in der Zweierheit, im Von-Ange-sicht-zu-Ange-sicht, immer schon enthalten.“ (Derrida 2003b: 14, vgl. Derrida 1999c: 48; Niederberger 2002: 162) Daraus folgt für Derrida, dass eine strikte Trennung zwischen Ethik und Politik nicht möglich ist.

„Wenn das ursprüngliche ‚ja‘ markiert, daß es (schon) anderes gibt, daß es immer schon begonnen hat, dann ist auch festzuhalten, daß man immer schon im Gesellschaftlichen und Politischen ist – aber zugleich einzugestehen, daß man nicht schon weiß, worum es sich bei diesem Gesellschaftlichen und Politischen eigentlich handelt. Von diesem ‚ja‘, das jeder vermeintlich inauguralen Performanz vorhergeht, wird jede Gründung einer Gesellschaft oder einer *polis* anfänglich markiert.“ (Bennington/Derrida 1994: 237)

Die Aporien der Verantwortung stellen sowohl für die Ethik als auch die Politik Ermöglichungsbedingungen dar (vgl. Thomas 2006: 145): Die Abwägung zwischen der Verantwortung zwischen dem Anderen und den Dritten kann nie in den Zustand einer vollkommenen Gerechtigkeit kommen, da es für diese Abwägung keine endgültige Lösung gibt. Nichtsdestotrotz müssen Entscheidungen getroffen werden. Die daraus resultierenden Ungerechtigkeiten und der ständige Ruf nach Gerechtigkeit bilden die Vorbedingung dafür, dass Ethik und Politik nötig sind und bleiben (vgl. Kapitel 4.1.4).

2.1.9 Das Politische

Die vorangegangenen Kapitel haben bereits in vielfältiger Hinsicht Bezüge zum Politischen geknüpft. Obwohl Derrida sich scheut das Politische eindeutiger zu definieren, ermöglichen diese Bezüge, das Politische immerhin einzugrenzen: Das Politische stellt den Raum dar, in dem Politik stattfindet, das heißt es umfasst jene Bedingungen, die Politiken vorausgehen und sie ermöglichen. Das Politische unterscheidet sich insofern von Politik, als bei Derrida zumeist unter *der* Politik das Treffen von Entscheidungen in und für eine Gemeinschaft verstanden wird. Politiken beziehungsweise *eine* Politik umfassen dementsprechend das Durchsetzen *spezifischer* Entscheidungen. Es haben sich in den letzten Kapiteln mehrere Bedingungen herauskristallisiert, welche als Vorbedingungen für Politik fungieren.

Die erste Grundbedingung ist, dass es ohne vorausgehende Unentscheidbarkeit keine Politik gibt. „Ethics and politics [...] start with undecidability. I am in front of a problem and I know that the two determined solutions are as justifiable as one another. From that point, I have to take responsibility which is heterogeneous to knowledge.“ (Derrida in Kearney/Dooley 1999: 66) Politik – in diesem Sinne als die Möglichkeit, echte Entscheidungen treffen zu können – findet nur statt, wenn eine Entscheidung nicht von vorneherein ableitbar ist. Politik als das Treffen von Entscheidungen ist nur möglich, eben weil Aporien verhindern, dass sich politische Inhalte letztgültig legitimieren lassen. Politik wird damit zugleich verunmöglicht, denn das heißt, dass keine Politiken (bestimmte Entscheidungen mit einem bestimmten Inhalt) sich für immer durchsetzen können. Politisches Handeln kann also nur geschehen, wenn vorher politische Setzungen hinterfragt und für neue Entscheidungen geöffnet wurden. Eine politische Handlung wird allerdings versuchen, diese Öffnung wieder zu schließen, indem zumindest zeitweise eine Entscheidung für eine bestimmte Handlungsalternative getroffen wird.

Die zweite Grundbedingung aus den vorherigen Kapiteln betrifft den Raum des Politischen. Dieser ist von Gewalt durchzogen, denn Politik basiert auf Gewalt. Jede echte Entscheidung enthält Gewalt, da sie andere Alternativmöglichkeiten verwirft und ausschließt. Sie braucht ebenfalls Gewalt, um als Entscheidung dauer-

hafter erhalten zu bleiben. Der Beginn jeder Ordnung und der Ursprung aller Politiken ist ein Gewaltakt. „Die Repression am Ursprung der Bedeutung ist eine irreduzible Gewalt. [...] Ohne sie gibt es keine Moral und keine Politik.“ (Derrida 2001c: 231) Diese Gewalt darf jedoch nicht als ursprüngliche oder gründende Gewalt begriffen werden, die etwas völlig neu schafft, das vergangenheitslos allein für sich steht. Diese Gewalt ist sowohl eine setzende als auch eine erhaltende Gewalt. Kein politischer Akt kommt ohne den Verweis auf vorhergehende Entscheidungen aus, denn jede neue Setzung enthält immer auch Bezüge zu etwas Altem. Dauerhaftere Setzungen müssen immer wieder bestätigt werden. Bei jeder Wiederholung kommt die setzende Gewalt neu zum Tragen. Jedes Mal, wenn zum Beispiel ein Gesetz angewendet wird, wird die setzende Gewalt wieder aufgerufen.

In der Diskussion zur Gewalt ist die Tatsache implizit enthalten, dass Politik nicht denkbar ist ohne den Bezug zum Anderen. Dies auf zweierlei Weise: Einerseits ist das Andere als das Ausgeschlossene, Marginalisierte und Verdrängte ein steter Quell von Unsicherheit. Das Andere verweist darauf, dass eine Entscheidung kontingent war, mit Gewalteintritt einhergeht und nie abgeschlossen sein kann. Die Wahrnehmung des Anderen fordert neue Entscheidungen heraus und vergrößert damit den Raum der Unentscheidbarkeit und des Politischen. Andererseits stellt für Derrida die Beziehung zum Anderen (als anderem Menschen) eine Vorbedingung für Politik dar. Sie konstituiert den Raum des Politischen auf verschiedene Weisen: Erstens, weil Entscheidungen auf dem Wissen aufbauen, das durch die Sprache von der Gesellschaft geerbt wird. In diesem Erbe sind vielfältige Bezüge zu Anderen und dem Anderen schon enthalten. Zweitens besteht aufgrund der Einzigartigkeit der Menschen und der Unvertretbarkeit ihrer Handlungen eine Verantwortung für die eigenen Taten. Diese Verantwortung muss insofern übernommen werden, weil die spezifische Handlung, die jemand begehrt, nicht von Anderen ohne Abstriche ausgeführt werden kann. Dazu tritt die Verantwortung für die Anderen: Jede_r bekommt durch die Anderen den Ruf, sich zu deren Einzigartigkeit zu positionieren.

Drittens kann die Handlung gegenüber dem Anderen jedoch nicht gedacht werden, ohne weitere Personen mit zu bedenken. Zu diesen besteht ebenfalls eine Verantwortung. „I have a relation to the other in his/her singularity or uniqueness, and at the same time the third one is already in place. The second one is a third one.“ (Kearney/Dooley 1999: 69) Die Verantwortlichkeit gegenüber den Anderen erfordert, Entscheidungen zu treffen und abzuwägen, welchen der unendlichen Verantwortlichkeiten nachgegangen wird. Das Abwägen zwischen der Verantwortung für den Anderen und den Dritten wird nie zu einem endgültig gerechten Ergebnis führen. Es bedeutet, dass immer jemand durch eine getroffene Entscheidung vernachlässigt wird und dass dadurch der Verantwortung für alle Anderen nie zufriedenstellend nachgekommen werden kann.

Derrida zeigt in seiner Analyse weniger einen bestimmten Politikbegriff auf, sondern vielmehr die Vorbedingungen von Politik. Diese Vorbedingungen eröffnen

den Raum des Politischen, in welchem Politik als die Möglichkeit stattfinden kann, echte Entscheidungen treffen zu können und Stabilisierungen zu schaffen. Stephan Moebius fasst treffend zusammen:

„Die Situation, in der alles schon immer eine Beziehung zu einem konstitutiven Außen hat und haben wird, und diese Beziehung selbst von nicht vollständig bestimmbar Kontexten umrandet ist, diese (auch temporale) Situation ist die der Unentscheidbarkeit – das Politische: die *doppelte Pflicht* gegenüber den Ansprüchen der Allgemeinheit und des singulärem Anderen, zwischen dem Recht und dem, was es notwendigerweise ausschließt, zwischen der Synchronie und der Diachronie, zwischen dem Kontext und dem *ja*, der Bejahung. [Herv.i.O.]“ (Moebius 2003: 134f.)

Derrida verzichtet in seinem Begriff des Politischen auf das Wirken eines souveränen Subjekts, welches seine eigenen Gesetze erlassen kann, die dann voraussehbare Folgen nach sich ziehen. Im politischen Handeln werden zwar auch in Derridas Theorie Entscheidungen getroffen, aber diese Entscheidungen entspringen nicht einem autonomen Willen. Stattdessen wurzeln sie in den ihnen vorgängigen Diskursen und dem Einwirken des Anderen auf diese Diskurse. Die Entscheidungen können sich nicht durch universelle Gesetze legitimieren, sondern sind nur im jeweiligen Kontext zu verstehen, oder besser: nicht zu verstehen. Jede Entscheidung ist durch ihre Einbettung in die sozio-kulturelle Situation einzigartig.

Verunmöglicht dies Politik? Nein, es stellt sie nur auf neue Grundlagen: Derrida liquidiert nicht das Subjekt, sondern Politiker_innen sollen nur nicht mehr als autonom Entscheidende wahrgenommen werden. Sie sind Personen, die von äußeren Einflüssen zutiefst durchdrungen sind. Von Politik soll gesprochen werden, wenn tatsächlich Entscheidungen anstehen und nicht nur bestehende Regelungen angewendet werden. Die im Politischen auftretende Gewalt soll nicht verschleiert werden, sondern Teil des Diskurses sein. Die im politischen Betrieb vorgenommenen Abgrenzungen müssen dekonstruiert werden. So kann gezeigt werden, dass gerade der Ausschluss des Anderen dazu führen kann, dass dieses Andere die eigenen Entscheidungen strukturiert. Eine politische Frontstellung mit einem dämonisierten Feind kann dazu führen, dass der eigentlich ausgeschlossene Feind als Feindbild die eigenen politischen Entscheidungen determiniert. Ein aktuelles Beispiel ist sicherlich der Krieg gegen den Terrorismus, der zu erheblichen Veränderungen in der Gesetzgebung der sich bedroht fühlenden Staaten führte. Die terroristische Gefahr wurde zu einem steten Referenzpunkt, der nicht nur bei konkreten Schutzmaßnahmen Bedeutung erlangte, sondern die Austarierung von Freiheit und Sicherheit als Werte an sich verschoben hat. Gleichzeitig birgt Derridas Verantwortungsbegriff einen starken Aufruf zu einer sozialen Politik, die die Anderen mitdenkt.

Es lässt sich nun nachvollziehen, wieso Derrida die Dekonstruktion als politisch ansieht. Die Dekonstruktion vergrößert den Raum des Politischen und ermöglicht

Vorbedingungen für Politik: Sie nimmt den Rahmen und die Möglichkeitsbedingungen von Diskursen in Augenschein und sucht nach jenen blinden Flecken eines Textes, die als so selbstverständlich angesehen werden, dass sie jeglicher Diskussion und Politik entzogen scheinen. Dabei wird deutlich, dass diese scheinbar neutralen Voraussetzungen so neutral gar nicht sind, sondern ihrerseits verfestigte ethisch-politische Entscheidungen und Strukturen darstellen. Die Dekonstruktion greift diese Naturalisierungen an und führt der politischen Diskussion Themen zu, die dieser enthoben wurden und die außerhalb des Politischen zu stehen schienen (vgl. Culler 1999: 174). Mit der Dekonstruktion geht eine Politisierung einher, weil sie Unentscheidbarkeit, Aporien, Kontingenz und Gewalt aufzeigt und dazu beiträgt, dass echte Entscheidungen getroffen werden müssen. Sie stellt eine Hyperpolitisierung insofern dar, als dass sie durch die Kritik an Selbstverständlichkeiten erneute Entscheidungen nötig werden lässt und somit den Raum des Politischen offen hält (vgl. Derrida 1999a: 189). Sie ist aber auch eine Repolitisierung, sofern sie Themen, die zuvor entpolitisiert wurden, wieder dem Politischen zugänglich macht.

„Die Politisierung etwa ist ein endloser Prozeß, sie kann und darf aber niemals zu einem Abschluß kommen, eine totale Politisierung sein. [...] Jedes Vorstoßen der Politisierung zwingt uns dazu, die Grundlagen des Rechts, die aus einer schon erfolgten Berechnung und Abgrenzung resultieren, erneut in Erwägung zu ziehen und folglich neu zu deuten. So hat es sich zum Beispiel bei der Erklärung der Menschenrechte zugetragen, bei der Abschaffung der Sklaverei, im Zuge all jener Befreiungskämpfe, die statthaben und weiterhin statthaben werden, überall in der Welt, im Namen der Frauen und Männer.“ (Derrida 1991: 58, vgl. Derrida 2004c: 29, 33)

Die Dekonstruktion politisiert, sie interveniert, sie kritisiert und sie befließigt sich einer affirmativen Haltung gegenüber dem Anderen. Sie ist offen für den Ruf des Anderen. Anders als es Kritiker_innen oft darstellen, ist die *différance* nicht die Verneinung von Politik, weil sie die Handlungsfähigkeit der Individuen infrage stellt und weil sie die Grundlagen erschüttert, durch die Politiken gerechtfertigt werden. Sie ist vielmehr die Vorbedingung für Ethik und Politik, weil sie durch das Einbringen von Unsicherheit und Aporien ethische und politische Fragen notwendig macht (vgl. Derrida in Kearney/Dooley 1999: 77) und weil sie durch die Politisierung die Grenzen des Politischen ausweitet (vgl. Derrida 2003a: 63).

Derridas Dekonstruktion wird auch in den nächsten beiden Kapiteln eine Rolle spielen. Judith Butler hat durch ihre Dekonstruktion der Geschlechterbinarität eine große Bekanntheit erlangt und auch Ernesto Laclau bedient sich für seine politischen Theorien immer wieder dieser Vorgehensweise.

2.2 JUDITH BUTLER: DISKURS UND PERFORMATIVITÄT

Die amerikanische Philosophin Judith Butler (*1956) ist die bekannteste Vertreterin einer eigenen Richtung der feministischen Theorien: Des dekonstruktiven Feminismus¹²⁹ und der „queer theory“.¹³⁰ Ihr Werk „Gender Trouble“ (1990) entfachte Anfang der 1990er Jahre heftige Diskussionen, da es mit seiner Kritik an Grundkategorien der feministischen Theorien (der „Frau“, dem „Geschlecht“, der „Natur“, dem „Subjekt“) dem bisherigen Feminismus den Boden unter den Füßen wegzuziehen schien. Butler löste zum einen große Verunsicherung aus, wie überhaupt feministische Politik begründet und betrieben werden könne, aber zum anderen wurde die Radikalität ihrer Thesen als „Befreiung des Denkens“ (Becker-Schmidt/Knapp 2000: 83) und als Anstoß für neue auf- und anregende Sichtweisen begrüßt. In den 1990er Jahren wurde noch ein Fragezeichen angehängt, ob man überhaupt von einer politischen Theorie Butlers sprechen könne.¹³¹ Ihr Zugang zu politischen Themen war vornehmlich durch feministische Fragestellungen inspiriert und in ihren ersten Werken hat Butler grundlegende politische Begriffe eher „nebenbei“ erläutert. Doch mittlerweile wird mit jedem ihrer Werke deutlicher, dass sie nicht der Aufgabe ausweicht, neben ihren Beiträgen zu feministischen Fragestellungen auch eine politische Theorie zu entwerfen: In „The Psychic Life of Power“ (1997; dt. „Psyche der Macht“, 2001) widmet sie sich Theorien des Subjekts und der Subjektwerdung. Ihrem Begriff des Performativen geht sie in „Excitable Speech“ (1997; dt. „Haß spricht“, 2006) und „Undoing Gender“ (2004; dt. „Macht der Geschlechternormen“, 2009) nach. Ihre Ethik legt sie in „Kritik der ethischen Gewalt“ (2003) dar. In „Precarious Life“ (2004, dt. „Gefährdetes Leben“, 2005) und „Frames of War“ (2009; dt. „Raster des Krieges“ 2010) wendet sie sich politischen Fragen zu.

129 Manchmal auch „Postfeminismus“ bezeichnet, vgl. Ludewig 2002: 239.

130 Die „queer theory“ ist eine Strömung innerhalb der Geschlechterforschung, die basierend auf feministischen und poststrukturalistischen Einsichten die These vertritt, dass sexuelles Geschlecht und Geschlechtsidentitäten sozial und kulturell konstruiert sind. Es ist ihr Ziel, diese Konstruktionen aufzudecken, kritisch zu untersuchen und zu einem Wandel der bisherigen Anschauung über die Geschlechter beizutragen. Der Begriff „queer“ steht exemplarisch für solch einen Wandel: Vor allem Schwule und Lesben wurden (und werden) mit diesem Wort als seltsam, eigenartig, verrückt aber auch als verdächtig, gefälscht oder fragwürdig abgewertet. In den 1980er und 1990er Jahren eigneten sich Homosexuelle diesen Begriff an und deuteten ihn positiv um. „Queer“ ist heutzutage ein Sammelbegriff für verschiedenste von der Heterosexualität abweichende Geschlechtsidentitäten und Lebensweisen.

131 Terrell Carver und Samuel Allen Chambers (2008a: 4f.) weisen darauf hin, dass dies auch 2008 oftmals noch infrage gestellt wird.

Im Gegensatz zu den 1990er Jahren, in denen in der Bundesrepublik hauptsächlich Butlers Thesen zu einer feministischen Politik ohne Subjekt und ohne feste Identitäten sowie zur „Dekonstruktion des biologischen Geschlechts“ besprochen wurden,¹³² ist Butler mittlerweile im wissenschaftlichen Mainstream angekommen.¹³³ Ihre dekonstruktive und diskurstheoretische Sichtweise wird oftmals als Grundlage für weitergehende feministische aber auch soziologische Analysen verwendet.¹³⁴

Butlers radikales Hinterfragen sozialwissenschaftlicher Grundkategorien hat immer wieder starke Kritik hervorgerufen. Sie selbst fühlt sich von dieser Kritik missverstanden:

„In letzter Zeit bemerke ich, dass diejenigen, denen man ein schwieriges Verhältnis zur Modernität nachsagt oder die als postmodern angesehen werden, auf folgende Weise charakteri-

132 Vgl. Angerer 1995; Annuß 1996; Giuliani 1997; Hark 1999; Hauskeller 2000; Holland-Cunz 1999; Landweer 1994; Lindemann 1994; Lorey 1995; Lorey 1996; Ludewig 2002; Meißner 2010; Niekant 1999; Paulus 2001; Trettin 1994; Vasterling 2001; Vinken 1993; Wachter 2001; Wagner 1998; Waniek/Stoller 2001; Weinbach 2001 und das Heft Nr. 2 der Feministischen Studien 1993.

133 Folgende deutsche Autor_innen diskutieren Butlers Gesamtwerk oder widmen sich ethischen und/oder politischen Aspekten der Theorie Butlers: Annuß 1998; Baer 1998; Bublitz 2010; Creutzburg 2009; Distelhorst 2007; Distelhorst 2009; Kämpf 2002; Kämpf 2004; Kämpf 2006; Krämer 2001; Leicht 2016; Marchart 2000; Meißner 2012; Moebius 2003; Quadflieg 2006; Rademacher 2001; Redecker 2010; Schönwälder-Kuntze 2010; Thiem 2008; Villa 2003. Noch 2009 schreibt Lars Distelhorst: „Ihre Thesen zu Anerkennung, Ethik und globaler Politik wurden in Deutschland bislang nicht diskutiert, weder auf der akademischen noch auf einer anderen Ebene“ (Distelhorst 2009: 18). Allerdings hat sich die Rezeption mittlerweile gewandelt, denn gerade im Bereich der Anerkennungstheorien wird Butler in den letzten Jahren vermehrt rezipiert (vgl. Bedorf 2010; Vondermaßen 2014) und auch ihre Äußerungen zur globalen Politik fanden ein großes Echo in Deutschland, als die Verleihung des Adornopreises 2012 an Butler bekannt gegeben wurde. In der angelsächsischen Rezeption ist die Konzentration auf Butlers frühe Texte nicht so stark wie in Deutschland, aber auch vorhanden (vgl. Carver/Chambers 2008b: 1). Breen/Blumenfeld 2005 und Carver/Chambers 2008a geben dort einen Zugang zu Butlers politischer Theorie und Gesamtwerk. Spezifisch zu Politik, Ethik und/oder Demokratie äußern sich Little 2010; Lloyd 2007; Magnus 2006; Mills 2003; Mills 2007; Shulman 2011 und das Heft Nr. 2 von *Theory, Culture/Society* 1999 (Vol. 16). Loizidou (2007: 157ff.) bietet einen guten Überblick über die englischsprachige Literatur zu Butler.

134 Vgl. Dittmer 2009; Herrmann et al. 2007; Opitz 2008; Ricken/Balzer 2012; Sychowski 2011.

siert werden: ‚stellt in Frage oder entmystifiziert Begriffe wie Vernunft, Subjekt, Authentizität, Universalität, progressives Geschichtsbild‘. Was mir bei diesen Formen vulgärer Verallgemeinerungen auffällt, ist, dass ‚in Frage stellen‘ mit ‚entlarven‘ (und nicht mit ‚revitalisieren‘) gleichgesetzt wird und dass der Frage als Frage kein Spielraum gewährt wird. Wenn man solche Begriffe in Frage stellt, heißt das, dass sie nicht mehr verwendet werden können? Heißt das, dass einem nun das Über-Ich der theoretischen Postmoderne die Verwendung solcher Begriffe verbietet oder dass offiziell ihre Erschöpfung und Verbrauchtheit verkündet wird? Oder handelt es sich eher darum, dass diese Begriffe nicht mehr ganz in derselben Weise wie einstmals funktionieren?“ (Butler 2009: 287)

Dieser Vorwurf Butlers an ihre Kritiker_innen greift das Thema dieser Arbeit auf: Kann die poststrukturalistische Denkweise, die alte Begriffe zu zertrümmern scheint, positive und konstruktive Ansätze für die heutige Politik und Demokratie bieten? Oder erleiden mit der Kritik an den bisherigen politikwissenschaftlichen und philosophischen Grundlagen auch die damit verbundenen Werte und Ideale den sprichwörtlichen „Tod“¹³⁵? Nachdem Poststrukturalist_innen alte Denkweisen „entlarven“, auf was kann dann die heutige Politikwissenschaft aufbauen und wie kann sie diese Begriffe „revitalisieren“?

Anhand der Begriffe des Diskurses (Kapitel 2.2.1, 2.2.4 und 2.2.5), der Performativität (Kapitel 2.2.2), der Macht (Kapitel 2.2.3), der Handlungsfähigkeit (Kapitel 2.2.5), des Subjekts (Kapitel 2.2.6), der Identität (Kapitel 2.2.7) sowie des Politischen (Kapitel 2.2.8) wird im Folgenden aufgezeigt, welche Kritik Butler an diesen klassischen politikwissenschaftlichen Begriffen übt, wie sie diese umdeutet und damit neu belebt. Butler erarbeitet sich ihre politische Theorie vornehmlich auf Basis feministischer und queerer Problematiken. Diese sollen daher auch im Folgenden als Beispiele für ihre politikwissenschaftlichen Thesen dienen.

2.2.1 Diskurs

Ein Kernstück von Butlers politischer Theorie bildet der Begriff des Diskurses. Er wird als Ausgangspunkt zum Verständnis ihrer politiktheoretischen Anschauungen dienen. Mittels des „Diskurses“ beantwortet Butler die Frage, wie menschliche Erkenntnis möglich ist und wie Bedeutungen erzeugt und festgeschrieben werden. Diskurse sind „geschichtlich spezifische Organisationsformen der Sprache“ und

135 Gerade in der Besprechung poststrukturalistischer und postmoderner Denker_innen wird auf den „Tod“ inflationär zurückgegriffen: „Tod des Subjekts“, „Tod der großen Erzählungen“ usw.

„ein offenes Zeichensystem, das die Intelligibilität¹³⁶ fortwährend schafft und zugleich anfährt.“ (Butler 1991: 212) Butler führt in ihrer Definition zwei grundlegende Aspekte des Diskurses an:

„,Diskurs‘ ist nicht bloß gesprochene Wörter, sondern ein Begriff der Bedeutung; nicht bloß, wie es kommt, daß bestimmte Signifikanten bedeuten, was sie nun mal bedeuten, sondern wie bestimmte diskursive Formen Objekte und Subjekte in ihrer Intelligibilität ausdrücken. In diesem Sinne benutze ich das Wort ‚Diskurs‘ nicht in seiner alltagssprachlichen Bedeutung, sondern ich beziehe mich damit auf Foucault. Ein Diskurs stellt nicht einfach vorhandene Praktiken und Beziehungen dar, sondern er tritt in ihre Ausdrucksformen ein und ist in diesem Sinne produktiv.“ (Butler 1995b: 129)

Erstens schließt ihr Diskursbegriff jeglichen Sinn ein, der (zu einer Zeit und in gewissen Gruppen oder Gesellschaften) Dingen und Handlungen zugeschrieben wird. Diskurse umfassen als Bezeichnung*spraxen* nicht nur Worte und Aussagen zu einem Thema, sondern gleichermaßen das Wissen, welches zu einer bestimmten gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation vorhanden und anerkannt ist. Diskurse gehen damit über die reinen Wortbedeutungen hinaus. Sie beinhalten auch Handlungen, Praktiken, Institutionen und alle Arten der gesellschaftlichen Sinnzuschreibung und Sinnegebung – beispielsweise zählt Architektur ebenso zum Diskurs wie vorherrschende Denk- und Handlungsweisen zur Sexualität.¹³⁷ Kulturelle und gesellschaftliche Bedeutungsgebung geschieht nicht nur durch die unmittelbare Sprache, sondern über alle Formen der gesellschaftlichen Kommunikation. Butler stellt die Sprache dennoch in ihrem Diskursbegriff ins Zentrum, da jegliche Kommunikation über Sprache begriffen wird und weil sich Bedeutungen erst über die Sprache formulieren und denken lassen. „Diskurse machen aus einer an sich ungeordneten Welt erkennbare Objekte, auf die sich die Menschen dann sprachlich beziehen können.“ (Villa 2003: 21)

Zweitens gehören nicht nur die reinen Bedeutungszusammenhänge zu Butlers Diskursbegriff, sondern auch die impliziten Regeln eines jeden Diskurses, wie „legitime“ beziehungsweise intelligible Bedeutungen gebildet werden (vgl. Butler

136 Unter Intelligibilität versteht Butler, welche Bedeutungen in einem Diskurs als normal, legitim und anerkannt gelten.

137 Worunter nicht nur fällt, wie und mit wem über Sexualität gesprochen wird, sondern auch, wie man sich kleidet, welche Gesten schicklich sind, welche Gegenstände als Fetische sexualisiert werden, welche gesellschaftlichen Regeln zu Sex vorherrschen usw. Wie Foucault in „Der Wille zum Wissen“ (1983: 33) aufzeigt, spiegelt sich etwa in der Architektur und in den Vorschriften der Schulen die gängige Sexualmoral wieder, indem zum Beispiel durch Raumgestaltungen und Regeln sexuelle Handlungen der Zöglinge verhindert werden sollen.

1997a: 345). In Diskursen sind auch die Vorgehensweisen enthalten, wie Diskurse Sinnzusammenhänge reglementieren, festschreiben und diese selbst erzeugen. Anders als die Strukturalist_innen sieht Butler den Diskurs nicht als ein starres Signifikationssystem an, sondern weist ihm Dynamik und Veränderung zu.¹³⁸ Es können sich in den Diskursen neue Bedeutungen bilden und die Diskurse selbst produzieren Sinn. Die Sinnggebung unterliegt in jedem Diskurs bestimmten Regeln, die festlegen, welche Bedeutungen anerkannt und denkbar sind und welche hingegen als absurd, irrational und seltsam eingeordnet werden.

Die Produktion von Sinn durch die Diskurse zeigt die Erkenntnismöglichkeiten der Menschen auf: Nur durch Diskurse können die Menschen überhaupt einen Zugang zur Welt erhalten, da die Diskurse die Bedeutungen stellen, mittels derer die Menschen ihre Umgebung begreifen. Menschen sind nach Butlers Sichtweise keine unbeschriebenen Blätter, die ihre Sinneseindrücke autonom bewerten können – sondern nur durch die in der Gesellschaft erlernten, historisch gewachsenen Bedeutungszuschreibungen können Menschen ihre Sinneseindrücke interpretieren, verstehen und über sie sprechen. Diskurse bilden damit die Grundlage und die Grenzen des menschlichen Denkens, da über Diskurse jegliche Bedeutung vermittelt wird, die Menschen ihrer Welt zuschreiben. „Jeder Blick auf die Welt ist diskursiv gerahmt und trägt damit eine je nach historischem Zeitpunkt und soziokulturellem, politischen Kontext eine spezifische Brille.“ (Villa 2003: 18)¹³⁹

138 Hierbei argumentiert sie mit Derrida, vgl. Butler 1991: 70 und Kapitel 2.2.5.

139 Butlers These der Produktivität der Diskurse sagt auch aus, dass Körper und die Materie durch die Diskurse miterschaffen werden. Dieser These wird in dieser Arbeit nicht nachgegangen, da sie nicht relevant für Butlers Politikbegriff ist. Da diese These aber große Widerstände in der deutschen Rezeption hervorrief, soll sie im Folgenden kurz erklärt werden. Es wurde Butler vorgeworfen, dass sie über der Sprache völlig Materie und Körper vergesse und sie eine idealistische Theorie entwerfe, in der alles nur Sprache, nur „linguistischer Stoff“ (Butler 1997a: 55) sei (vgl. Zusammenfassungen dieser Rezeption bei Distelhorst 2007: 36-41 und Villa 2003: 137-140). In „Körper von Gewicht“ (1997) wendet sich Butler diesen Angriffen zu und erklärt, dass sie die physische Existenz der Materie nicht leugne, aber ihr der klassische Begriff einer vordiskursiven, passiven, von der menschlichen Kultur abgetrennten Materie zu kurz gefasst sei. Stattdessen sind Materie und Diskurse verschränkt und wechselseitig voneinander abhängig (vgl. Butler 1997a: 33, 56, 103-105; Butler 2006: 15). Sprache braucht Materie (Schall, Schriftzeichen) um zu existieren, ist also selbst nicht nur Sprache. Die Betrachtung der Materie findet wiederum über Sprache statt, wobei die Sprache die Materie nicht bloß repräsentiert, sondern sie auch schöpferisch miterschafft, indem sie ihr Sinn und Bedeutung zuschreibt. Diskurse können Materie allerdings weder vollständig erfassen, noch sie beliebig beschreiben, sondern sie sind einer ständigen Subversion durch die Materie, dem „stummen Insistieren des Körpers“ (Distelhorst 2007: 52, vgl.

Für Butler gibt es keinen Bereich, der frei von Diskursen wäre. Allerdings ist das Denken der Menschen nicht von nur genau einem Diskurs geprägt, sondern jeder Mensch bewegt sich in einer Vielzahl von Diskursen, die sich teils überschneiden und sich teils widersprechen können. Dies eröffnet Möglichkeiten für Kritik, Veränderung und Handlungsfreiheit (vgl. Kapitel 2.2.5 und 2.2.8). Wie sich Bedeutungszuweisungen in Diskursen verfestigen als auch verändern, erklärt Butler durch die performative Praxis, „eine Art Zitatförmigkeit [...], ein Erlangen des Daseins durch das Zitieren von Macht“ (Butler 1997a: 39). Die folgenden Kapitel erläutern diese Performativität und die Machtprozesse, die mit ihr einhergehen.

2.2.2 Performativität

Diskurse erschöpfen sich nicht in den verschiedenen vorhandenen Bedeutungen, die der Materie gegeben werden und wurden. Auf diese Weise würde sich nur ein recht statisches Bild des Diskurses ergeben. Im Zentrum von Butlers Erkenntnisinteresse steht jedoch die Frage, wie überhaupt Bedeutungszuweisungen vonstatten gehen. Wann gilt eine Aussage als intelligibel, welche Bedeutungszuweisung kann sich langfristig in einem Diskurs durchsetzen? Wie werden Bedeutungen und Diskurse aufrecht erhalten, wenn nicht von einer „inneren Wahrheit“ der Dinge ausgegangen wird? Wie wird die scheinbare „Natürlichkeit“ der Dinge erst erschaffen, die die Menschen zu sehen glauben? Wie kann gleichzeitig Bedeutungswandel passieren?

Butler geht wie Derrida davon aus, dass Bedeutungen und Diskurse ihre Festigkeit durch permanente Wiederholungen erlangen. Bedeutungszuweisungen geschehen nicht einmalig, sondern sie sind stets fragil, so dass sie immer wieder durch Reproduktion bestätigt werden müssen. Diskurse *beschreiben* in diesem Sinne nicht Bedeutungen und Handlungen, sondern sie bringen sie in andauernden Wiederho-

Butler 1997a: 103; Butler in Bublitz 2010: 149) ausgesetzt. Materie ist nicht etwas statisch gegebenes, das wir in der realen Welt vorfinden, sondern sie geht mit unserem sprachlichen Zugang eine Wechselwirkung ein, welche sich als „Prozess der Materialisierung“ beschreiben lässt: „Was ich [...] vorschlagen möchte, ist eine Rückkehr zum Begriff der Materie, jedoch nicht als Ort der Oberfläche vorgestellt, sondern als *ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so daß sich die Wirkungen von Begrenzung, Festigkeit und Oberfläche herstellt, den wir Materie nennen*. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 32) Die Vorstellung des Gegensatzes zwischen „natürlicher“, materieller Welt und „künstlicher“ Sprache und Kultur unterliegt selbst einer Materialisierung. Nur aufgrund der langen Traditionen, die unser Denken über Materie beherrschen, wird Materie zu dem festen, unbeeinflussten, passiven und natürlich gegebenen Körper, für den wir sie halten.

lungen hervor. Diese Prozesse bezeichnet Butler als „Performativität“. Performative Akte sind Handlungen, die das, was sie beschreiben, gleichzeitig konstituieren:

„Eine performative Handlung ist eine solche, die das, was sie benennt, hervorruft oder in Szene setzt und so die konstitutive oder produktive Macht der Rede unterstreicht. [...] Damit ein Performativ funktionieren kann, muß es aus einem Satz sprachlicher Konventionen schöpfen und diese Konventionen, die traditionell funktioniert haben, rezitieren, um eine gewisse Art von Effekten hervorzurufen.“ (Butler 1995b: 123f., vgl. Butler 1995a: 22)

Diese Begrifflichkeit lehnt sich an John Langshaw Austins Sprechakttheorie und seine performativen Handlungen an. Austin benennt jene Sätze performativ, die sich nicht auf eine vordiskursive Materie beziehen, sondern selbst eine Realität erschaffen. Dies wird möglich, weil durch die Aussprache selbst die Handlung vollzogen wird. Beispielsweise ernennen Richtersprüche eine Angeklagte erst zu einer Verurteilten. Der reine Sprechakt muss dabei stets mit dem passenden Kontext einhergehen: Nur durch den dazu gehörigen Diskurs (anerkannte Richterin, Gerichtssaal, entsprechende Rituale) und Sprechakt („Im Namen des Volkes verurteile ich Sie...“) kann von Verurteilten überhaupt gesprochen werden. Weitere performative Akte sieht Austin etwa im Wählen, Versprechen, Entschuldigen, Gratulieren, Annehmen oder Behaupten. Butler fasst performative Akte jedoch weiter als Austin:

Zum einen geht sie über reine sprachliche Handlungen hinaus. Es ist unerheblich ob der performative Akt durch Sprache oder Handlungen vollzogen wird. Wörter sind „selbst eine Art von Handlung“ (Butler 1995b: 124, vgl. Butler 2006: 33). So zählen die meisten Handlungen, die Menschen im Laufe ihres Lebens vollziehen, zu performativen Akten. Zum Beispiel stellen wir mit unseren Handlungen unsere soziale Stellung dar, indem wir uns auf eine bestimmte Weise sprechen, uns passend kleiden und gewisse Verhaltensweisen pflegen. Wie Pierre Bourdieu eindrücklich beschreibt (Bourdieu 2012), erlernen wir dazu einen ganz speziellen „Habitus“. Für Butler liegt ein performativer Akt vor, wenn eine Handlung Bedeutung generiert und/oder weiter trägt, denn „der Begriff ‚performativ‘ [verweist] auf eine inszenierte, kontingente Konstruktion der Bedeutung“ (Butler 1991: 205).

Zum anderen sind performative Akte keine einmaligen Handlungen, die dem Willen eines autonomen Subjekts entspringen. Vielmehr sind performative Akte in langfristige Diskurse eingebunden, aus denen sie ihre Legitimation schöpfen. Ohne die ihnen zugrunde liegenden Diskurse und Konventionen würden performative Akte „absurd“ wirken. Nicht die jeweiligen Sprecher_innen verleihen den performativen Akten ihre Macht und ihre Verständlichkeit, sondern diese speisen sich aus den diskursiven und geschichtlichen Kontexten. Beispielsweise ist aus Geschichten oder Romanen des 19. Jahrhunderts das Motiv bekannt, dass Frauen bei schockie-

renden Ereignissen schnell in Ohnmacht fallen.¹⁴⁰ Dieses Phänomen galt noch Anfang des 20. Jahrhunderts als typische weibliche Eigenheit und unterstrich den vorherrschenden Diskurs, wie empfindlich und körperlich schwach Frauen seien. Eine Ohnmacht wurde in dieser Zeit als ein Teil nonverbaler Kommunikation angesehen, um etwa die eigene Sensibilität, Tugendhaftigkeit oder Schutzwürdigkeit auszudrücken.¹⁴¹ Eine Frau konnte mit einer Ohnmacht ihre Stellung als hilfebedürftige, schamhafte und zarte Frau wirkungsvoll unterstreichen.¹⁴² Dieser Diskurs ist mittlerweile in Vergessenheit geraten und der performative Akt der Ohnmacht wird nicht mehr wie ehemals aufgenommen: Heute würde eine Frau, die nach einem Kuß in Ohnmacht fällt, eher einen großen Schock und Sorge um ihre Gesundheit hervorrufen, als die Überzeugung, dass sie besonders sittlich sei. Solch eine heftige körperliche Reaktion auf eine geistige Aufregung sähen viele als absurd und übertrieben an. Eine Ohnmacht wird heute zudem nur noch selten geschlechtsspezifisch erklärt, sondern die Ursache eher in der Konstitution der einzelnen Person unabhängig von ihrem Geschlecht vermutet.

Die Wirkmächtigkeit der Diskurse beruht auf ihrer „sedimentierten Wiederholbarkeit“ (Butler 1995b: 124). Butler meint mit Sedimentierung, dass ein Diskurs durch performative Akte schon so oft wiederholt und eingeübt wurde, dass er sich im kulturellen Verhalten wie eine Sedimentschicht ablagert. Bestimmte Zitate dieses Diskurses haben sich durch immer wieder stattfindenden Gebrauch soweit verfestigt, dass sie als natürliche und selbstverständliche Verhaltensweisen gelten. „Die Performativität ist demzufolge kein einmaliger ‚Akt‘, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.“ (Butler 1997a: 36)

Wenn ein Mädchen beispielsweise seine langen Haare zu zwei Zöpfen bindet, so tut es das in den seltensten Fällen als bewussten Akt um seine Weiblichkeit darzustellen. Vielmehr empfindet es diese Frisur für sich als vollkommen natürlich und angebracht und wiederholt eine gesellschaftliche Konvention ohne weiteres Nach-

140 Die folgenden Beispiele sind bewusst dem Alltagshandeln entnommen, da die als alltäglich empfundenen Handlungen weniger hinterfragt werden als politische Handlungen. Letztere stehen bereits in der Diskussion, weil sie von vorneherein mit Machtprozessen verknüpft werden. Alltagshandlungen hingegen gelten oftmals als machtfrei und natürlich. Für Poststrukturalist_innen ist jedoch gerade diese Natürlichkeit die Folge eines sehr starken Machtprozess (vgl. Kapitel 1.4.5).

141 Vgl. Trummer 1999: 20f., 50, 66, 202f.

142 Die Formulierung ist bewusst aktiv gewählt, da es sicherlich eine Vermischung gab zwischen Ohnmachtsanfällen, die auf reine körperliche oder äußerliche Ursachen (zum Beispiel Korsett oder Hitze) zurückgehen, die psychische Ursprünge haben oder die einfach fingiert wurden, um eine bewusste Kommunikation zu betreiben.

denken. In diesem Akt zeigt sich, dass Mädchenzöpfe eine sedimentierte Norm an „Frauenfrisuren“ darstellen und dass das Durchführen dieser Handlung die Norm bestätigt. Die Konvention existiert nur, weil sie zitiert wird. Im Gegensatz zu den 1950er Jahren in Deutschland sind zwei Zöpfe heutzutage nicht mehr *die* vorherrschende Frisur für Mädchen und es mag sein, dass sie nach und nach aus dem Repertoire für typische Frauenfrisuren verschwindet – eben weil Mädchen immer seltener diese Frisur tragen. Noch allerdings ist die Frisur unmittelbar mit der Vorstellung von Geschlechtern verknüpft. Für Jungen gilt nämlich genau andersherum, dass zwei Zöpfe für sie unpassend sind. Wird eine Norm „falsch“ zitiert, drohen soziale Sanktionen. Jungen mit Zöpfen werden womöglich ausgelacht, schief angeredet oder einfach nicht mehr ernst genommen. Die Sanktionen können auch soweit gehen, dass Jungen aufgrund ihrer „mädchenhaften“ Frisur Mobbing erleiden oder ihre Eltern sie zu einer „passenden“ Haartracht zwingen. Sanktionen tragen ihrerseits dazu bei, dass sich Normen noch weiter verfestigen.

Mit den performativen Akten kann erklärt werden, wie sich Diskurse naturalisieren und wie der Glaube an „vordiskursive Wahrheiten“ oder an eine bestimmte gegebene Materialität entsteht. Durch das ständige Auftreten bestimmter Handlungen scheint es so, als würden diese als natürliche Akte den Diskursen vorausgehen und als würden die Diskurse sie lediglich beschreiben. Unbeachtet bleibt dabei, dass diese Akte im Gegenteil Phänomene eines bestimmten Diskurses sind, der sich so stark in das Denken eingegraben hat, dass er nicht mehr als Diskurs, sondern als vordiskursive Tatsache oder als Materie wahrgenommen wird. Die Materialisierung von Körpern ist ein Ergebnis von performativer Sedimentierung. „Performativität wird nicht als der Akt verstanden, durch den ein Subjekt dem Existenz verschafft, was sie/er benennt, sondern vielmehr als jene ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert und restingiert.“ (ebd.: 22) Performative Akte sind demnach keine Akte, die bewusst oder freiwillig ausgeführt werden. Es macht den performativen Akt aus, dass er jene Normen, Ideen und Bedeutungen wiederholt, die den Handelnden schon vorausgehen, mit denen sie sich schon identifiziert haben und für sich als natürlich und selbstverständlich begreifen. Wie bei Derridas Spur (vgl. Kapitel 2.1.2) lässt sich kein Anfang identifizieren, in welchem die vorhandenen Normen gründbar wären.

„Woher bezieht allerdings das bereits bestehende Gesetz [...] seine Autorität? Gibt es eine ursprüngliche Autorität, eine Primärquelle, oder liegt es vielmehr *in* der eigentlichen Praxis des Zitierens, die in ihrer Rückläufigkeit potentiell unendlich ist, daß der Grund der Autorität als ein dauerndes *Aufschieben* konstituiert wird? Anders gesagt, durch genau das unendliche *Aufschieben* der Autorität auf eine uneinholbare Vergangenheit wird Autorität selbst konstituiert. Dieses Aufschieben ist der wiederholte Akt, durch den die Legitimation zustande kommt. Das Hinweisen auf einen Grund, der niemals eingeholt wird, wird zum grundlosen Grund der Autorität. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 155f.)

Butlers Theorie ist eine konstruktivistische, da sämtliche Normen, Bedeutungen und Diskurse erst konstituiert werden, indem ständig „die Kopie einer Kopie“ (Butler 1991: 58) imitiert wird. Ihr Performativitätskonzept ist neben Austins Theorie inspiriert durch Derridas Begriff der Iterabilität von Sprache und trägt ebenfalls das Element des permanenten Misslingens einer exakten Wiederholung in sich (vgl. Kapitel 2.1.2). Da Wiederholungen nie perfekt sein können – denn durch die zeitliche und örtliche Veränderung ist schon allein der Kontext nie derselbe – birgt jede „Kopie“ Möglichkeiten der Wandlung in sich.

Die Wandlungsmöglichkeiten können am Beispiel der Geschlechter erklärt werden: „[...] Gender ist eine Praxis der Improvisation im Rahmen des Zwangs.“ (Butler 2009a: 9) Zwar können sich die Menschen nicht den sie vorausgehenden Diskursen entziehen, weshalb performative Akte immer ein Element des Zwangs enthalten. So ist es in unserer heutigen Welt bislang zumeist nicht möglich, sich weder einem männlichen oder weiblichen Geschlecht zuzuordnen¹⁴³ und die meisten Menschen kämen auch gar nicht auf die Idee, aus dieser (Zwangs-)Ordnung ausbrechen zu wollen. Die geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen werden deswegen als performative Akte immer wieder durchgeführt und bestätigen somit das eigene Geschlecht sowie die Geschlechterordnung überhaupt. Doch der Zwang kann nicht absolut sein, da in den Normen immer offene Bereiche vorhanden sind, die nicht eindeutig bestimmt sind und Interpretationen zulassen. Auf welche Weise jemand also ihr eigenes Frausein darstellt, ist innerhalb gegebener Grenzen offen und interpretierbar.

Der Begriff der Performativität ist weiter gefasst als Derridas Iterabilität: Derrida bezieht sich bei seinem Konzept noch hauptsächlich auf die gesprochene Sprache (wenngleich er mit der Urschrift die Iterabilität bereits von der Sprache an sich löste und auf jegliche Arten der Markierungen und Kommunikation ausdehnte). Butler legt von Anfang an das Hauptgewicht der Performativität auf die menschlichen Handlungen, Taten und Verhaltensweisen und weniger auf ihre gesprochene Kommunikation. Die performativen Akte und die Menschen, die sie ausüben, gehen daher eine Wechselwirkung ein: Nicht nur wiederholt eine Person beim Sprechen und Handeln eine Konvention, die ihr lange vorausgeht, sondern das Handeln schreibt sich in ihren Körper ein und macht die Person zu einer intelligiblen Person des Diskurses. Die Person wird zum Effekt der performativen Äußerung, was Derrida in seiner Theorie nicht mit berücksichtigt (vgl. Loizidou 2007: 34ff. und Kapitel 2.2.6).

143 Gerade in den letzten Jahren wird dies allerdings ein wenig aufgebrochen: In Australien beispielsweise hat ein Gerichtsbeschluss 2014 erlaubt, dass eine Zuordnung zu einem Geschlecht nicht mehr zwingend erfolgen müsse, sondern auch die Eintragung als unbestimmt möglich sei (vgl. Bubrowski 2014).

Wie sich noch zeigen wird, sieht Butler in der Performativität die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit von Subjekten (vgl. Kapitel 2.2.3 und 2.2.5) sowie die Möglichkeit von Politik (vgl. Kapitel 2.2.8). Im Misslingen von Wiederholungen und durch Missidentifizierungen offenbart sich nämlich ein Potenzial zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse.

2.2.3 Macht

Diskurse benötigen einigermaßen konstante Sinnzuschreibungen, um zu funktionieren. Feste Bedeutungen werden durch performative Akte erzeugt. Dies führt zum Kern von Butlers politischer Theorie: In den Diskursen kommen ständig Machtwirkungen zum Tragen, denn Diskurse sind von Macht durchzogen. Diese Macht zeigt sich in den performativen Akten und äußert sich als Zwang zur Wiederholung. Butler beschreibt dies ausführlich und soll hier in voller Länge zitiert werden:

„Die ‚performative‘ Dimension der Konstruktion ist genau die erzwungene unentwegte Wiederholung der Normen. In diesem Sinne existieren nicht bloß Zwänge für die Performativität; vielmehr muß der Zwang als die eigentliche Bedingung für Performativität neu gedacht werden. Performativität ist weder freie Entfaltung noch theatralische Selbstdarstellung, und sie kann auch nicht einfach mit darstellerischer Realisierung [performance] gleichgesetzt werden. Darüber hinaus ist Zwang nicht notwendig das, was der Performativität eine Grenze setzt; Zwang verleiht der Performativität den Antrieb und hält sie aufrecht. [...] Performativität [kann] nicht außerhalb eines Prozesses der Wiederholbarkeit verstanden werden [...], außerhalb einer geregelten und restringierten Wiederholung von Normen. Und diese Wiederholung wird nicht *von* einem Subjekt performativ ausgeführt; diese Wiederholung ist das, was ein Subjekt ermöglicht und was die zeitliche Bedingtheit für das Subjekt konstituiert. Diese Wiederholbarkeit impliziert, daß die ‚performative Ausführung‘ keine vereinzelte ‚Handlung‘ oder ein vereinzeltes Vorkommnis ist, sondern eine ritualisierte Produktion, ein Ritual, das unter Zwang und durch Zwang wiederholt wird, unter der Macht und durch die Macht des Verbots und des Tabus, bei Androhung der Ächtung und gar des Todes, die die Form der Produktion kontrollieren und erzwingen, die aber nicht, darauf lege ich Nachdruck, im voraus vollständig determinieren können. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 139)

Die Wiederholung bestimmter Normen¹⁴⁴ wird zum (ungeschriebenen) Gesetz. Macht entsteht dadurch, dass Normen stetig zitiert werden. Die einzelne performa-

144 Es ist Lars Distelhorst zu verdanken, Butlers Begriff der „Norm“ genauer aufgeschlüsselt zu haben (Distelhorst 2007: 214-220): „Die Norm ist als sprachliche Sedimentation lesbar, als nur schwer wahrnehmbarer Bodensatz der Sprache, der sich durch die Geschichte hinweg bildet und zu Festigkeit und Autorität gelangt. Sie ist

tive Handlung zieht ihre Macht aus der Autorität der ihr vorangehenden (und folgenden) Handlungen, sie ist eingebunden in eine Kette an Machthandlungen. Es ist nicht möglich, eine einzelne machtvolle performative Handlung zu entwickeln, die völlig unabhängig von unterstützenden Diskursen ist. Deswegen kommt die Macht nicht Individuen zu, die bewusst Macht einsetzen und bewusst handeln. Vielmehr sind die Individuen darauf angewiesen, (meistens unbewusst) machtvolle Diskurse zu zitieren und ihre performativen Handlungen in diesen Diskursen zu verorten. Individuen tragen dann ihrerseits die Macht dieser Diskurse weiter, da Normen ihre Macht und Legitimation aus den ständigen Zitierungen ziehen, die sie erzwingen.

„Wichtig ist jedoch, daß keine Macht daran [am performativen Akt, Anm.d.Verf.] beteiligt ist, die als ein Subjekt konstruiert ist, das handelt, sondern, um einen früheren Ausdruck zu wiederholen, bloß ein ständig wiederholtes Handeln, das Macht in ihrer Beharrung und ihrer Instabilität *ist*. Es handelt sich weniger um einen ‚Akt‘, eine vereinzelte und vorsätzliche Handlung, als um einen Nexus von Macht und Diskurs, der die diskursiven Gesten der Macht wiederholt oder nachahmt. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 309f., vgl. Butler 2006: 30)

Der hier ausgeführte Machtbegriff unterscheidet sich stark von den klassischen politikwissenschaftlichen Machtvorstellungen (in denen Macht als Prozess zwischen den Subjekten gedacht wird) und ist eng an Foucault angelehnt: Macht wirkt implizit in den Diskursen, sie ist überall vorhanden und allumfassend (vgl. Butler 1991: 8, 20; Butler 2006: 124). Es ist völlig unmöglich, Macht zu entkommen oder machtfreie Räume zu schaffen. „Mir schien, daß Macht weit mehr ist als ein Austausch zwischen Subjekten oder ein ständiges Umkehrverhältnis zwischen dem Subjekt und dem/r Anderen; tatsächlich zeigte sich, daß die Macht in der Produktion des bi-

weder deckungsgleich mit der Sprache noch mit dem Diskurs, liegt aber auch nicht außerhalb von ihnen, da sie sich aus ihren Ablagerungen zusammensetzt.“ (ebd.: 216) Das heißt, die Normen eines Diskurses bilden dessen besonders beständige Aussagen. So mag sich ein bestimmter Diskurs zwar im Laufe der Zeit stark wandeln, seine Normen bleiben jedoch als Grundlagen und „Wahrheiten“ oftmals sehr lange erhalten. „Die Norm findet sich zwar in Gesetzen, Werten und Erwartungen einer Gesellschaft wieder, ist jedoch Butler zufolge nie deckungsgleich mit den sie inkarnierenden gesellschaftlichen Institutionen und Regulationsapparaten. Die Veränderung eines Gesetzes oder der Umbau einer Institution verändert also nicht automatisch auch die hinter ihnen stehende Norm.“ (ebd.: 220, vgl. Butler 2009a: 73) Die Norm ist in diesem Sinne für Butler „eine Form sozialer Macht“ (Butler 2009a: 84), da sie vorgibt, was als normal gilt und damit die Richtlinien setzt, wer in einem Diskurs als intelligibel anerkannt wird.

nären Rahmens, der das Denken über die Geschlechtsidentität bestimmt, am Werke ist.“ (Butler 1991: 8)

Macht hat zwei Seiten: Sie ist erstens juristisch-repressiv. Diese Macht stellt sich als Verbot dar, das die Individuen daran hindert, Dinge zu tun, die sie andernfalls hätten ausführen wollen. Sie ist eine äußere, unterdrückende, repressive Gesetzes-Macht. „Macht denken wir gewöhnlich als das, was von außen Druck auf das Subjekt ausübt, was es zur Unterordnung zwingt und es auf eine niedrigere Stufe der Ordnung verbannt.“ (Butler 2001: 7) Dieser klassische Machtbegriff ist allerdings zu einseitig, denn er verkennt die zweite Seite der Macht.¹⁴⁵

Macht ist zweitens produktiv: Verbote erzeugen zwar bewusst das Unnormale und Verbotene, aber damit erschaffen sie ungewollt auch das Normale und Erlaubte. Die Machtprozesse gehen somit über reine Handlungsanweisungen zum Verhalten der Menschen hinaus. Sie prägen auch jene Begriffe, Kategorien, Identitäten und Subjekte, die sich im Rahmen dessen bewegen, was als normal, erstrebenswert und selbstverständlich angesehen wird (vgl. Kapitel 2.2.6). Da es aus anti-essentialistischer Sicht nichts gibt, was „vor dem Gesetz“ als Essenz existiert, werden sowohl die Verbote als auch das Erstrebenswerte durch Wiederholungen produziert (vgl. Butler 1991: 55). Diskurse geben durch die in ihnen liegende Macht Möglichkeiten vor, was überhaupt gedacht werden kann und worauf das eigene Denken aufbaut. Macht ist in diesem Sinne als „Gestaltungsmacht“ zu verstehen.

Butler zieht vor allem die Konstruktion der Geschlechter heran, um die Machtwirkungen zu erklären. In den klassischen Geschlechterdiskursen gilt als völlig selbstverständlich, dass es genau zwei biologische Geschlechter gibt. Das Denken wird in diesen Diskursen auf einen binären Rahmen beschränkt, der von der Natur determiniert erscheint: Die vielfältigen Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Körpern zeigen doch ganz deutlich, dass sich die Menschheit in diese beiden Geschlechter aufteilt. Diese Selbstverständlichkeit ist für Butler jedoch nichts anderes, als ein gut getarnter Machtprozess. Die Konvention, dass unsere Gesellschaft die Menschen nach ihrem Geschlecht unterscheidet, wird dadurch gefestigt, dass wir die Geschlechtsidentitäten immer wieder durch performative Akte wiederholen und jene bestrafen, die aus diesem Muster ausscheren.¹⁴⁶ Unzählige feministische Arbeiten geben ein umfassendes Bild darüber, wie Geschlechter eingeübt, angelemt und verinnerlicht werden. Die Sichtweise unserer Gesellschaft über

145 Hilge Landweer (1994), Isabell Lorey (1996: 53) und Birgit Sauer (2009: 162f.) werfen Butler vor, dass sich ihr Machtbegriff nach wie vor vornehmlich auf das juristische Modell bezieht, da sie immer noch das Gesetz ins Zentrum ihrer Machttheorie stellt. Selbst wenn sie die juristische Macht des Gesetzes um eine produktive Komponente erweitert, die Unterdrücktes und Ausgeschlossenes erst produziert, so geschieht diese Produktion doch über das Gesetz.

146 Vgl. Baur/Luedtke 2008; Küchler 1997; Pasero/Braun 1995; West/Zimmerman 1987.

die Geschlechter materialisiert sich selbst in den Körpern. Es ist immer noch gängige Praxis, Säuglinge, deren Geschlecht nicht bestimmbar ist, zu einem eindeutigen Geschlecht hin zu operieren (vgl. Deutscher Ethikrat 2012: 59). Frauen achten darauf, beim Sport nicht zu muskulös zu werden und auch natürlicher Bartwuchs bei Frauen wird tabuisiert und sorgsam entfernt (vgl. Butler 2006: 248). Die Gesellschaft blickt nur unter diesen Voraussetzungen auf die Geschlechter und kann gar nicht umhin, die (erzeugten) gravierenden Unterschiede als Bestätigung der These zu werten, dass es genau zwei Geschlechter gibt. Die produktive Seite der Macht bleibt deshalb zumeist unentdeckt.

Die diskursiven Machtwirkungen werden am effektivsten, wenn sie den Rahmen des Denkens beschränken. Indem bestimmte Diskurse als natürlich und vordiskursiv instituiert werden, wird die Machtwirkung dieser Diskurse vollständig verborgen. Diese Diskurse sind dann nicht mehr als Diskurse zu erkennen und ihre Machtwirkungen werden nicht mehr als solche wahrgenommen. Ihre Inhalte gelten als so normal und selbstverständlich, dass sie als Folge der Materie oder der Natur angesehen werden. Macht geht also mit Materialisierung einher:

„Materialität“ bezeichnet eine bestimmte Wirkung der Macht oder *ist* vielmehr Macht in ihren formativen oder konstituierenden Effekten. Solange Macht erfolgreich verfährt, indem sie einen Objektbereich, ein Feld der Intelligibilität als eine für selbstverständlich gehaltene Ontologie errichtet, werden ihre materiellen Effekte als Datenmaterial oder als primäre Gegebenheiten aufgefaßt. Diese materiellen Positivitäten treten *außerhalb* von Diskurs und Macht in Erscheinung, und zwar als ihre unstrittigen Referenten, als ihre transzendentalen Signifikate. Aber im Moment des Erscheinens ist das Macht/Diskurs-Regime am vollständigsten unkenntlich und überaus heimtückisch wirksam. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 62, vgl. ebd.: 259)

So gesehen stellt die Materialität „die produktivste Wirkung von Macht überhaupt“ (ebd.: 22) dar, denn vermeintliche Tatsachen der Materie sind so unstrittig, dass über sie nicht diskutiert wird. Sie setzen den politischen und gesellschaftlichen Rahmen und sind selbst von der Politik ausgenommen. Dies trifft beispielsweise für die Geschlechter zu: Es galt lange Zeit und gilt oftmals immer noch als naturgegeben, dass Frauen und Männer spezifische angeborene Fähigkeiten besitzen.

Besonders wirkt sich die Materialisierung auf jene Personen aus, die in den Diskursen wahrgenommen werden (wollen) und deren Stimmen und Körper „von Gewicht“ sein sollen. Menschen muss eine gewisse Intelligibilität zugeschrieben werden, damit sie an den Diskursen teilnehmen dürfen und in diesen auch gehört werden. Sie müssen anerkannt werden, um überhaupt als vollständige Menschen zu gelten. Doch dies ist in vielen Fällen daran gekoppelt, wie die Körper der betreffenden Personen wahrgenommen werden.

„Das Menschliche wird in Abhängigkeit von der Rasse, der Ausdeutbarkeit dieser Rasse, von seiner Morphologie, der Erkennbarkeit dieser Morphologie, seines anatomischen Geschlechts, der Verifizierung dieses Geschlechts in der Wahrnehmung, seiner Ethnizität und dem kategorialen Verständnis von Ethnizität unterschiedlich verstanden. Bestimmte Menschen werden als eingeschränkt menschlich erkannt, und diese Form der eingeschränkten Anerkennung führt nicht zu einem bewältigbaren Leben.“ (Butler 2009a: 10f.)

Die Problematik, die sich damit für die Politik und die Menschen ergibt, wird ausführlich in Kapitel 2.2.6 behandelt. Zuvor soll jedoch noch auf die Eigenschaften der Diskurse und ihre Auswirkungen auf die menschliche Handlungsfähigkeit eingegangen werden.

2.2.4 Das Außen des Diskurses

Die Machtwirkung der Diskurse wurde bislang als Fähigkeit beschrieben, Normalität zu konstruieren, das heißt die Lebenswirklichkeiten der Menschen bereitzustellen. Doch wird *eine* spezifische Deutung der Welt als die selbstverständliche empfunden, so müssen viele andere Alternativen als falsch und absurd gelten. Diese alternativen Deutungen werden aus den Diskursen ausgeschlossen. Es ist ein essentieller Teil der Machtprozesse, Ausschlüsse zu vollziehen, denn nur durch Ausschlüsse kann ein Diskurs funktionieren.

„Die normative Kraft der Performativität – ihre Macht zu etablieren, was sich als ‚Sein‘ qualifiziert – arbeitet nicht nur mit der ständigen Wiederholung, sondern ebenso mit dem Ausschluß. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische.“ (Butler 1997a: 259f.)¹⁴⁷

Butler schließt sich dem poststrukturalistischen Gedanken an, dass Sprache als Differenzsystem aufgebaut ist: Nur wenn zumindest eine vage Vorstellung davon existiert, was unnormal ist, kann das Normale definiert werden. Die Differenzen, von denen sich ein Diskurs abgrenzt, sind notwendig für den Diskurs, um die eigenen

147 Hannelore Bublitz (2010: 126) und Claudia Rademacher (2001: 38) verorten das Außen auch im Widerstand des Körpers. Dadurch, dass der Körper nicht vollständig durch die Diskurse beschrieben werden kann, verfehlen ihn die Beschreibungen der Diskurse zwangsläufig, und das Nicht-zu-Beschreibende stellt einen Teil des Außens dar. Materialität ist in diesem Sinne auch ein Außen, das gewisse Deutungen möglich und andere nicht möglich macht. Vgl. dazu auch Meißner 2010: 53ff.

Inhalte erfassen zu können.¹⁴⁸ Als „konstitutives Außen“ tragen sie einerseits zur Festigung und zur Konstituierung des Diskurses bei und stellen andererseits Differenzen und Alternativen dar, die den Diskurs untergraben, weil sie ihm widersprechen. Butler erläutert dies an dem Diskurs der Geschlechter, welcher nicht nur bestimmt, was als „männlich“ oder „weiblich“ gilt, sondern der damit einhergeht, dass nur jene Menschen, die ein eindeutiges Geschlecht haben, auch als „menschlich“ gelten. Abgegrenzt davon werden all jene, die als nicht menschlich oder unmenschlich angesehen werden.

„Die Konstruktion des Geschlechts arbeitet mit den Mitteln des *Ausschlusses*, und zwar so, daß das Menschliche nicht nur in Absetzung gegenüber dem Unmenschlichen produziert wird, sondern durch eine Reihe von Verwerfungen, radikalen Auslöschungen, denen die Möglichkeit kultureller Artikulation regelrecht verwehrt wird. Daher reicht es auch nicht aus, zu behaupten, daß menschliche Subjekte konstruiert seien, denn die Konstruktion des Menschlichen ist ein differentieller Vorgang, der das mehr und das weniger ‚Menschliche‘, das Unmenschliche und das menschlich Undenkbare erzeugt. Diesen ausgeschlossenen Orten fällt die Rolle zu, das ‚Menschliche‘ als dessen konstitutives Außen zu begrenzen und diese Grenzen als andauernde Möglichkeit ihrer Durchbrechung und Reartikulation heimzusuchen. [Herv.i.O.]“ (Butler 1997a: 30, vgl. Butler 2010: 132)

Ein Ausschluss muss sich nicht als direktes Verbot äußern, sondern die effektivsten Ausschließungsprozesse werden als solche gar nicht empfunden: Sie sind dermaßen verinnerlicht, dass das Ausgeschlossene als so unnatürlich und unnormal gilt, dass auch ohne Verbot die Alternative nicht gelebt wird. Das Machtfeld hat in einem solchen Fall erfolgreich verschleiert, dass der Diskurs erstens auf Ausschlüssen als Grundlage beruht, zweitens in seinem Kern kontingent ist und drittens für all diese Prozeduren Macht benötigt. Die Machtverhältnisse bringen den Eindruck etwas Vordiskursiven hervor und verbergen den Vorgang der diskursiven Produktion.

Nichtsdestotrotz wirkt das konstitutive Außen nicht nur stabilisierend. Es untergräbt gleichzeitig den Diskurs. Die Abgrenzungsprozesse holen das vermeintlich Äußere immer wieder in das Innere des Diskurses zurück, weil das Äußere als gedankliche Alternative und als Verweis, was anormal ist, wieder in den Diskurs Eingang findet. Die Option schwul zu sein, wird zwar vom heterosexuellen Diskurs sanktioniert, aber trotzdem bleibt sie als Möglichkeit bestehen. Dies zeigt sich in der Konstruktion von heterosexueller Sexualität als „normal“ und der davon abgegrenzten „unnatürlichen“ Bi- und Homosexualität:

148 Nicht nur Diskurse konstituieren sich durch Differenzbeziehungen und Ausschlussverfahren, sondern auch Subjekte und Gruppen. Butler leitet dies anders als Laclau und Mouffe auch psychoanalytisch her, vgl. Butler 1995b: 130f.; Butler 1997a: 23.

„Die Bisexualität, die angeblich ‚außerhalb‘ des Symbolischen liegt und als *locus* der Subversion dient, erweist sich in Wirklichkeit als eine Konstruktion innerhalb der Bedingungen dieses konstitutiven Diskurses, als Konstruktion eines ‚Außen‘, das nichtsdestoweniger vollständig ‚innen‘ ist, also nicht als eine Möglichkeit jenseits der Kultur, sondern als konkrete kulturelle Möglichkeit, die als unmöglich abgewiesen und (um)beschrieben wird. Was unter den Bedingungen einer existierenden kulturellen Form ‚undenkbar‘ und ‚unsagbar‘ bleibt, ist nicht unbedingt dasselbe wie das, was in dieser Kultur von der Matrix der Intelligibilität ausgeschlossen ist. Im Gegenteil: nicht die ausgeschlossene, sondern gerade die marginale kulturelle Möglichkeit ruft Schrecken und zumindest den Verlust der Sanktionierung hervor. Als praktizierende/r Homosexuelle/r keine gesellschaftliche Anerkennung zu finden, bedeutet, eine mögliche gesellschaftliche Identität zu verlieren oder eine zu erhalten, die grundsätzlich viel weniger sanktioniert ist. Das ‚Undenkbare‘ gehört also vollständig in die Kultur hinein; vollständig ausgeschlossen ist es hingegen von der herrschenden Kultur.“ (Butler 1991: 120f.)

Unter diesen Bedingungen ist es schwer, eine Politik zu betreiben, die eine Änderung der vorherrschenden Diskurse erreichen soll. Der Gedanke, dass einfach ein Diskurs geändert werden kann, indem eine Sichtweise von „außerhalb“ des Diskurses einfließt, führt in die Irre (vgl. Butler 1995b: 127). Das vermeintliche Äußere gehört nämlich bereits zum Inneren des Diskurses, weil dieser es als konstitutive Abgrenzung für seine eigene Identität benötigt. Das Außen ist Grundlage und Stütze des Diskurses. Dies führt dazu, dass das Einnehmen vermeintlich äußerer Positionen den Diskurs unter Umständen sogar bekräftigen kann. In der Frauenpolitik beispielsweise reicht es nicht, die sozialen Geschlechtsidentitäten als gesellschaftliche Konstruktionen zu enttarnen, wie es die feministischen Bewegungen vor den 1990er Jahren versucht hatten. Diese Strategie bestätigte stattdessen den Kern des Geschlechterdiskurses, dass die Körper natürlicherweise in männliche und weibliche Körper zu unterscheiden wären.

Diskursveränderungen bedürfen zweier Schritte: Erstens muss der Blick auf dasjenige gerichtet werden, was in den Diskursen ausgeschlossen wird, was als unintelligibel und absurd abgetan wird. Darüber lassen sich gleichermaßen die Grenzen, als auch die Kernbereiche des Diskurses finden. Erst wenn aufgedeckt ist, was innerhalb eines Diskurses den Rahmen der Diskussion bildet und selbst nicht zur Disposition steht, sind diese Bereiche auch politisch veränderbar. Zweitens ist eine Veränderung von Diskursen nur möglich, indem die performativen Wiederholungen genutzt werden, um Bedeutungsverschiebungen zu initiieren (vgl. Butler 1991: 56f.). Dieser Punkt wird Thema des nächsten Kapitels sein.

2.2.5 Die Offenheit des Diskurses und politische Handlungsfreiheit

Butler wird zuweilen der Vorwurf gemacht, dass ihre Diskurstheorie eine determinierte Welt darstelle. Die einzelnen Menschen seien darin die Erfüllungsgehilfen von diskursiven Mächten, gegen die sie nicht wirkungsvoll aufbegehren könnten und gegen die kein Widerstand möglich sei.¹⁴⁹ Dieser Vorwurf gründet auf ihrer These, dass es keine Position gibt, die außerhalb der Diskurse und damit außerhalb von Machtverhältnissen liegt (vgl. Butler 1991: 20). Vor allem in „Gender Trouble“ wird betont, wie unglaublich schwer beispielsweise der feministische Kampf gegen die Vorrangstellung des Männlichen und die binäre Geschlechterordnung ist. Die feministische Rezeption von Butler in den 1990ern drehte sich daher um die Frage, ob unter diesen Umständen überhaupt eine feministische Politik möglich sei, oder ob eine Änderung der Verhältnisse sowieso nie erreicht werden könne (vgl. Benhabib 1995b; Lang/Sauer 1998; Nussbaum 1999).

Butler empfindet diese Rezeption als Missverständnis. Sie sieht die Diskurse nicht als völlig determinierend an (vgl. Butler 1991: 210; Butler 1997a: 31). Ebenso wenig verfällt sie in die andere Extremposition, dass die Menschen beliebige Diskurse erschaffen könnten, weil die Wahrnehmung der Materie eine sprachliche Konstruktion sei. Man kann nicht einfach für sich wählen, ob man lieber ein Mann, eine Frau oder etwas anderes sein will. Butler betont, dass innerhalb der Diskurse ein langsamer Wandel und subversive Akte möglich sind, also durchaus Politik – mit Einschränkungen – betrieben werden kann.

Die Möglichkeit für Handlungsfähigkeit und Politik sieht sie in der Performativität der Diskurse.¹⁵⁰ Sprechakte sind immer Zitate, doch sie stellen nie eine identische Wiederholung dar. Jeder neue Kontext, in dem ein Sprechakt durchgeführt wird, bewirkt mindestens geringfügige Änderungen an dem Zitat. Die Konventio-

149 Vgl. Benhabib 1995: 109; Lorey 1996: 12; Nussbaum 1999 und Kapitel 2.4. Dieser Vorwurf wird auch anderen poststrukturalistischen Theorien gemacht: Erstens seien die Begründungen für Widerstand ebenfalls diskursiv und Widerstand könne daher nicht letztgültig legitimiert werden, sondern sei genauso grundlos wie die kritisierten Tätigkeiten. Zweitens sei auch der Widerstand von Macht durchzogen, was heiße, dass eine Machtform nur durch eine andere ausgetauscht werde (vgl. May 1995: 7f.).

150 Hanna Meißner (2010) erörtert ausführlich das Konzept der Handlungsfähigkeit bei Butler. Sie konstatiert, dass in der Begründung von Handlungsfähigkeit durch die Performativität nach wie vor nicht willentliche Entscheidungen von Subjekten begründen könne. Sie erklärt die butlersche Handlungsfähigkeit daher psychoanalytisch als Folge des „Begehrens nach Leben“ (vgl. Meißner 2010: 66). Dieser Begründungsweg Butlers soll in dieser Arbeit allerdings nicht aufgegriffen werden.

nen der Diskurse müssen zwar als Anweisungen verstanden werden, aber diese Anweisungen können niemals in Gänze umgesetzt werden, sondern stellen immer nur eine Annäherung an das angestrebte Leitbild dar (vgl. Butler 1997a: 317). Wiederholungen sind deswegen nicht nur diskursbestätigend, sondern sie können ebenso destabilisierend wirken.

„Als die sedimentierte Wirkung einer andauernd wiederholenden oder rituellen Praxis erlangt das biologische Geschlecht seinen Effekt des Naturalisierten; und doch tun sich in diesen ständigen Wiederholungen auch Brüche und feine Risse auf als die konstitutiven Instabilitäten in solchen Konstruktionen, dasjenige, was der Norm entgeht, oder über die hinauschießt, was von der wiederholenden Bearbeitung durch die Norm nicht vollständig definiert und festgelegt werden kann.“ (ebd. 32f.)

Wie Derrida, Laclau und Mouffe verweist auch Butler darauf, dass Diskurse nie in sich geschlossen, völlig logisch und ohne interne Widersprüche oder Verknüpfungen nach außen zu anderen Diskursen sein können. Auch sie entwirft die Diskurse als offene Systeme.

„Abstrakt betrachtet bezieht sich die Sprache auf ein offenes Zeichensystem, das die Intelligenz fortwährend schafft und zugleich anfecht. Als geschichtlich spezifische Organisationsformen der Sprache präsentieren sich die Diskurse im Plural, sofern sie im zeitlichen Rahmen koexistieren und unpräzise und ungewollte Überschneidungen instituieren, aus denen spezifische Modalitäten diskursiver Möglichkeiten erzeugt werden.“ (Butler 1991: 212)

In diesen Überschneidungen, Brüchen und Inkonsistenzen der Diskurse entsteht Handlungsspielraum: Diskurse verändern sich, wenn die scheinbar festgelegten Bedeutungen durch abgewandelte und subversive Wiederholungen transformiert werden. Wenn jemand einen performativen Akt ausführt, dann zitiert dieser zwar die geltenden Diskurse, aber es gibt dennoch einen Interpretationsspielraum, wie die Diskurse wiederholt werden. Wird eine ungewöhnliche Interpretation eingebracht, die dann ihrerseits zitiert wird, kann dies zu einer nachhaltigen Änderung des ganzen Diskurses führen.

„Von Sprache konstituiert zu sein heißt hervorgebracht werden, und zwar innerhalb eines gegebenen Macht- und Diskursgeflechtes, das für Umdeutung, Wiederentfaltung und subversive Zitate von innen und für Unterbrechungen und unerwartete Übereinstimmungen mit anderen Netzwerken offen ist. Die ‚Fähigkeit‘ der Handlung findet sich genau an solchen Schnittpunkten, wo der Diskurs sich erneuert.“ (Butler 1995b: 125, vgl. Butler 1991: 213; Butler 2006: 201)

Besonders eindruckliche Beispiele für solche Diskursänderungen sind die sogenannten Geusenwörter. Diese Worte wurden ursprünglich dazu verwendet, bestimmte Gruppen herabsetzend zu betiteln, werden dann aber als positive Selbstbeschreibung von der Gruppe umgedeutet. In der Türkei bildete sich 2013 bei der Besetzung des Geziparks in Istanbul ein solches Geusenwort heraus: Der türkische Ministerpräsident bezeichnete die Protestierenden als „Capulcu“, als Plünderer, um sie in die Nähe von unpolitischen und egoistischen Kriminellen zu stellen. Dieses Wort wurde allerdings von den Protestierenden sowie von der breiten Bevölkerung als Auszeichnung und Ehrenwort übernommen (vgl. Jacobsen 2013).

Diese Wortaneignung verdeutlicht Butlers These, dass niemand die alleinige Hoheit über die Interpretation der eigenen performativen Handlungen besitzt:

„Die Wirkungen performativer Äußerungen, verstanden als diskursive Hervorbringungen, kommen am Endpunkt einer gegebenen Erklärung oder Äußerung, der Annahme einer Gesetzesvorlage, der Verkündigung einer Geburt, nicht zum Abschluß. Die Reichweite ihrer Signifizierfähigkeit kann von demjenigen oder derjenigen, die äußert oder schreibt, nicht kontrolliert werden, da solche Hervorbringungen nicht im Besitz der äußernden Person sind. Sie fahren ungeachtet ihrer Autoren mit der Signifikation fort und manchmal entgegen den wertvollsten Absichten ihrer Autoren.“ (Butler 1997a: 331)

Jegliche Sprechakte können scheitern und die Intention ihrer Urheber_innen missinterpretiert oder absichtlich missverstanden werden. Niemand hat die volle Kontrolle über das eigene Sprechen (vgl. Butler in Bell 1999a: 165f.; Butler 1995b: 125). Die eigenen Sprechakte gehen immer über einen selbst hinaus, da sie zum einen eine ganze Vergangenheit an Diskursen in sich tragen. Die Wortbedeutung und auch die Interessen eines_einer Sprechenden entspringen also nicht ihm_ihr allein, sondern sind abhängig von den überlieferten Sinnangeboten der Diskurse. Zum anderen ist die Zukunft der eigenen Worte innerhalb der Diskurse ungewiss: Zwar kann der_die Sprechende durchaus eine bestimmte Absicht durch das Sprechen vermitteln wollen, aber es liegt in der Hand der Umgebung, diese Absicht auch richtig zu deuten und weiter zu tragen.¹⁵¹

In „Haß spricht“ wird thematisiert, ob den Menschen unter diesen Umständen Verantwortlichkeit für ihr Handeln zugeschrieben werden kann, wenn ihr Tun letztlich ein Zitieren und Performieren von vorgängigen Diskursen darstellt und die eigenen Taten immer in eine Geschichtlichkeit der Diskurse eingebettet sind. Butler bejaht dies: „Tatsächlich ist der Sprecher gerade wegen des Zitatcharakters des Sprechens für seine Handlungen verantwortlich. Der Sprecher erneuert die Zeichen der Gemeinschaft, indem er dieses Sprechen wieder in Umlauf bringt und damit

151 Dabei ist zu beachten, dass die Umgebung in ihrer Interpretation ebenfalls durch die Diskurse geprägt ist.

wiederbelebt. Die Verantwortung ist also mit dem Sprechen als Wiederholung, nicht als Erschaffung verknüpft.“ (Butler 2006: 68)

Für das politische Handeln birgt die Kontingenz der Sinnzusammenhänge zugleich Vor- und Nachteile. Von Nutzen ist, dass die performativen Handlungen der vorherrschenden Diskurse subversiv umgedeutet werden können und dann die eigentliche Intention dieser Handlungen ins Leere läuft. So wurde die Beleidigung gegenüber den Protestierenden als Plünderer, als „Capulcu“, in eine positive Selbstbeschreibung umgemünzt. Dieselbe Möglichkeit steht den Bewahrer_innen der vorherrschenden Diskurse allerdings auch zu: Versuche, einen Sprechakt zu parodieren und seine ursprüngliche Intention zu verändern, können ebenso fehlangeeignet werden.

2.2.6 Intelligibilität und Subjekt

Im vorigen Kapitel zum Handlungsbegriff ist bereits angeklungen, wie sehr Butler dem klassischen Subjekt der politischen Theorie widerspricht. Ihr zufolge kommen den Menschen weder ein autonomer Willen noch ureigene, von anderen Menschen unabhängige Interessen zu. Die Handlungsmacht der Menschen entspringt nicht ihrer Souveränität oder eigenen Schöpfungskraft. Im Gegensatz zu klassischen liberalen Theorien sieht Butler die Freiheit der Menschen als stark beschränkt an (vgl. Kapitel 3.4).

Wengleich sie die Eigenschaften des klassischen Subjekts infrage stellt, so steht nichtsdestotrotz in ihrer eigenen Definition des Subjekts das Attribut der Handlungsfähigkeit im Zentrum: „Das Subjekt ist die sprachliche Gelegenheit des Individuums, Verständlichkeit zu gewinnen und zu reproduzieren, also die sprachliche Bedingung seiner Existenz und Handlungsfähigkeit.“ (Butler 2001: 15) Subjekte sind diejenigen Individuen, denen in der Gesellschaft Gewicht zukommt, deren Handlungen Wirkungen haben, die (an-)gehört werden und welche als Menschen mit Rechten wahrgenommen werden. Nicht jeder Mensch wird automatisch als ein Subjekt angesehen. Vielmehr wirkt sich die Sichtweise einer Gesellschaft, wer als Subjekt bezeichnet wird, entscheidend darauf aus, wer in als Mensch gilt. Personen, denen der Subjektstatus verwehrt wird, müssen oftmals auch um ihre Existenz als Mensch bangen.

Eine der Kernfragen von Butlers Theorie ist, ab wann bestimmte Menschen zu Subjekten werden (und wann sie diese Stellung wieder verlieren). Der Subjektstatus ist entscheidend dafür, ob Menschen wirkungsvoll Politik betreiben können und wie Politik und Gesellschaft mit einzelnen Menschen oder Gruppen umgehen. Diese Fragen stellen sich vor allem für die feministische Politik, denn gerade Frauen mussten und müssen darum kämpfen, als Subjekte behandelt zu werden. Bei diesem Kampf haben sie andere Voraussetzungen um politische Interessen einzufordern als

diejenigen, die bereits als Subjekte agieren können. In „Unbehagen der Geschlechter“, „Haß spricht“ und „Psyche der Macht“ ergründet Butler daher, wie Subjekte konstruiert werden und wie die Handlungsfähigkeit von Subjekten beschaffen ist. In ihren späteren Werken („Gefährdetes Leben“, „Macht der Geschlechternormen“, „Raster des Krieges“) beschäftigt sich Butler mit der Wechselwirkung zwischen Subjektstatus und Menschlichkeit: Diese zeigt sich beispielsweise darin, um welche Menschen getrauert wird und getrauert werden darf.

Butlers Untersuchung des Subjekts wurzelt in der Annahme, dass die Menschen „sprachliche Wesen“ sind, „die der Sprache bedürfen, um zu sein“ (Butler 2006: 9, vgl. ebd.: 48). Zum einen bezieht sich dies darauf, dass Menschen die Welt durch Sprache begreifen, sie über die Sprache ihre Gedanken und Bedürfnisse ausdrücken und darüber „Verständlichkeit gewinnen“. Zum anderen – dies ist für die Subjekt-konstituierung entscheidend – werden auch Menschen von ihrer sozialen Umgebung durch Sprache wahrgenommen und hängen von der „Anrufung“¹⁵² und Anerkennung anderer ab.

Die Sprache bietet die Voraussetzungen, um als Subjekt zu existieren: Erstens erhalten Menschen durch sie Namen, die sie benennen und in Kategorien einordnen. Die Namen bringen ihre (gesellschaftliche) Existenz zum Ausdruck, denn nur als Benannte werden sie bemerkt, nur als solche werden sie „würdig“ erachtet, angedredet zu werden. Erst die Beachtung durch eine Ansprache ermöglicht jemandem zu antworten, zu agieren, eine Handlungsfähigkeit zu erlangen und auch gehört zu werden. Die Anrede darf freilich nicht ausschließlich als direktes Ansprechen begriffen werden, sondern muss weiter gefasst werden. Sie schließt zum einen ein, dass jemand als „anrufbar“ gilt, das heißt als würdige Person, als Subjekt und/oder als Mensch wahrgenommen wird (je nach Kultur kann jede dieser Zuschreibungen sehr unterschiedliches bedeuten und bewirken). Die Anrufbarkeit kann beispielsweise damit beginnen, dass Menschen es als selbstverständlich empfinden und es dulden, wenn eine andere Person zu ihnen in die Straßenbahn tritt – in diesem Fall wird diese Person als Mensch anerkannt, der einem nahe kommen darf und ein Recht hat, in die Straßenbahn einzusteigen. Zum anderen muss sich dieses Individuum aber selbst als anrufbar empfinden, das heißt schon vorgängig das Gefühl einer Berechtigung in sich tragen, sich durch die Anrufung angesprochen zu fühlen. Es muss sich selbst in einem Diskursgefüge eingefügt sehen, in dem ihm Anerkennbarkeit zukommt. Mit der Anrufung ist also nicht gemeint, dass wir im Alltag dazu verdammt sind passiv zu warten, bis wir bemerkt werden, bevor wir handeln können. Die Anrufung beginnt etwa schon damit, dass ein Embryo im Mutterbauch (oder in der Petrischale) als schützenswertes Leben eingestuft wird, dass der Staat anerkennt, dass jemand geboren wurde oder dass jemandem als Mensch bestimmte

152 Beim Begriff der „Anrufung“ bezieht sich Butler auf Louis Althusser's Theorie der Interpellation (vgl. Butler 2001: 101- 123).

Schutzrechte zukommen. Wenn wir eine grundsätzliche Sicherheit empfinden, dass uns eine solche Anerkennung zuteil werden kann, dann erlangen wir darüber auch Handlungsfähigkeit, weil wir uns in verschiedenen Diskursen ganz selbstverständlich als Subjekte verhalten.

„Angesprochen zu werden bedeutet also nicht nur, in dem, was man bereits ist, anerkannt zu werden; sondern jene Bezeichnung zu erhalten, durch die die Anerkennung der Existenz möglich wird. Kraft dieser grundlegenden Abhängigkeit von der Anrede des anderen gelangt das Subjekt zur ‚Existenz‘. Das Subjekt ‚existiert‘ nicht nur dank der Tatsache, daß es anerkannt wird, sondern dadurch, daß es im grundlegenden Sinne *anerkenntbar* ist. Die sprachlichen Bezeichnungen, die die Anerkennung ermöglichen, sind ihrerseits konventional, das heißt die Effekte und Instrumente eines gesellschaftlichen Rituals, die oftmals durch Ausschluß und Gewalt über die sprachlichen Bedingungen einer Überlebensfähigkeit der Subjekte entscheiden. [Herv.i.O.]“ (Butler 2006: 15f., vgl. Butler 2010: 13)

Menschen, die im Rollstuhl sitzen oder die sichtbar blind sind, vermissen die Anrede häufig: Oftmals werden nicht sie selbst unmittelbar angesprochen, wenn es um ihre Belange geht, sondern ihre Begleiter_innen. Diese Missachtung zeigt auf, dass bei Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen davon ausgegangen wird, dass neben ihrer körperlichen Einschränkungen eine geistige Behinderung existiert. Ihnen wird (meist unbewusst) der Subjektstatus abgesprochen, weil ihr Körper nicht der gesellschaftlichen Norm entspricht. Wie kleine Kinder oder senile alte Menschen werden sie in bestimmten Situationen nicht als mögliche Ansprechpartner_innen betrachtet und es wird über sie hinweggegangen, als könnten sie nicht für sich selbst sprechen.

Besonders deutlich wird die Rolle der Sprache in verletzenden Anreden, der sogenannten „hate speech“: Durch die Möglichkeit des verbalen Angriffs, der Beleidigung und der Abwertung zeigt sich, dass Sprache eine Macht der Verletzung in sich trägt. Sprache ist in einem solchen Fall mehr als bloße Worte, sie hat einen unmittelbaren negativen Effekt auf das Leben des betroffenen Menschen und kann sogar existenzbedrohend sein. Ein durch „hate speech“ herabgewürdigter Mensch bekommt durch die Sprache ein (geringes) soziales Dasein zugewiesen – wenn ihm nicht gar sein soziales Dasein im wortwörtlichen Sinne abgesprochen wird.

Eine abwertende Anrede hat nicht ausschließlich negative Folgen. Jede Anrede ist immer auch eine Aufwertung: Durch sie wird ein Mensch zur Kenntnis genommen. „So halten wir manchmal an Ausdrücken fest, die uns weh tun, weil sie uns wenigstens irgendeine Form der gesellschaftlichen und diskursiven Existenz bieten.“ (ebd.: 48f.) Darüber erhält ein Mensch die Möglichkeit zu antworten, Handlungsfähigkeit zu gewinnen, sich zu wehren und als Subjekt in Erscheinung zu treten.

Der Vorgang der Anrufung und des Annehmens der Anrufung enthält einen Machtprozess. Die Anrufung übt Macht aus, indem sie – basierend auf machtvollen Diskursen und Normen – ein Individuum in vorgängige Kategorien einteilt, die es als erkennbar und intelligibel einstufen. Diese Macht stellt eine Unterordnung dar; sie zwingt ein Individuum in eine Konstellation von Normen.¹⁵³ Das Individuum wird in eine soziale Existenz gebracht, aber gleichzeitig werden die Rahmen dieser Existenz durch die Kategorisierung mit bestimmt. Das Individuum seinerseits nimmt die machtvolle Einteilung durch seine Antwort auf die Anrufung an. Es unterwirft sich diesen Normen, indem es sie mit dem Akzeptieren der Anrufung anerkennt.

Die Entwicklung, die ein Individuum zur Subjektwerdung durchschreitet, bezeichnet Butler als „Subjektivation“.¹⁵⁴

„Subjektivation ist buchstäblich die Erschaffung eines Subjekts, das Reglementierungsprinzip, nach dem ein Subjekt ausformuliert oder hervorgebracht wird. Diese Subjektivation ist eine Art von Macht, die nicht nur einseitig beherrschend auf ein gegebenes Individuum *einwirkt*, sondern das Subjekt auch *aktiviert* oder formt. Subjektivation ist also weder einfach Beherrschung, noch einfach Erzeugung eines Subjekts, sondern bezeichnet eine gewisse Beschränkung *in* der Erzeugung, eine Restriktion, ohne die das Subjekt gar nicht hervorgebracht werden kann, eine Restriktion, durch welche diese Hervorbringung sich erst vollzieht. [Herv.i.O.]“ (Butler 2001: 81f., vgl. Butler 2001: 8)

Die Abhängigkeit des werdenden Subjekts von den diskursiven Normen wird in diesem Prozess allerdings verschleiert, so dass der Eindruck eines vordiskursiven und unabhängigen Subjekts entsteht. Vor allem das Antworten verstärkt diesen Eindruck: Durch die Möglichkeit einer Reaktion erhält das Subjekt eine sichtbare Autonomie und Handlungsfreiheit (und damit Macht im klassischen Sinn als Handlungsmacht). Diese wurden aber nur durch eine vorgängige Unterwerfung möglich (vgl. Butler 2006: 16f., 49) – hätte sich das werdende Subjekt nicht durch das Anerkennen der Anrufung in die Unterwerfung der Normen gefügt, bekäme es auch keine Möglichkeit zu einer Antwort. Wäre also das Subjekt nicht durch Macht hervorgebracht worden, so könnte es nicht später selbst durch seine erlangte Handlungsfreiheit Macht ausüben.

153 Wie Derrida empfindet Butler diese Einengung in Kategorien als gewaltsam und negativ, aber notwendig und unumgänglich. Sie wählt daher das Wort „*subjection*“. Ins Deutsche wird es als Unterwerfung und Abhängigkeit übersetzt. Dabei geht leider verloren, dass „*subjection*“ auch das Wort „Subjekt“ beinhaltet und auf die Subjektwerdung anspielt.

154 In „Körper von Gewicht“ wird „*subjection*“ als Subjektivierung übersetzt. Vgl. Butler 1997a: 39.

Doch welche psychischen Vorgänge laufen während des Anrufungsprozesses ab? Wieso antwortet ein Individuum auf die Anrufung, wieso fühlt es sich angesprochen und ist zu einer Anpassung an die Normen anderer bereit?

„Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist. Soziale Kategorien bezeichnen zugleich Unterordnung und Existenz. Anders gesagt: im Rahmen der Subjektivation ist Unterordnung der Preis der Existenz. Genau in dem Moment, da die Wahl unmöglich ist, hält sich das Subjekt an die Unterordnung als Existenzversprechen.“ (Butler 2001: 25)

Die Individuen erkennen die von außen an sie herangetragenen Normen für sich an, sie verinnerlichen sie und lassen zu, dass sie ihre eigene Identität auf ihnen aufbauen, selbst wenn diese Normen sie möglicherweise in eine niedrige soziale Stellung pressen. Doch ist eine Unterwerfung und Einengung besser, als gesellschaftlich gar keinen Status zu erlangen. Die Unterwerfung wird vollzogen, um sozial anerkannt zu sein. Die Individuen entwickeln sogar ein „Begehren“ (ebd.: 24), sich der Macht zu fügen. Dieses Begehren können die Individuen allerdings nicht ohne weiteres selbst durchschauen, vielmehr weisen sie die Abhängigkeit von sich. Um das Gefühl eines „Ichs“ auszubilden, bedarf es der Illusion, dass dieses Ich unabhängig ist und dass es Entscheidungen frei trifft. Die Verleugnung von Abhängigkeiten ist daher eine wichtige Strategie, um sich selbst als handlungsfähiges und autonomes Subjekt zu fühlen (vgl. ebd.: 13-15).¹⁵⁵

Die Analyse der Subjektwerdung zeigt auf, dass die Eigenschaften des klassischen Subjekts nicht zu halten sind: Die selbstständigen, kohärenten Entscheidungen eines „Ichs“ gibt es nicht, und dieses kann auch nicht souverän politische Handlungen ausführen. Es ist stattdessen gezwungen, seine Handlungsfähigkeit durch die Anerkennung und durch das Interpretieren von ihm vorgängigen Diskursen zu erlangen. Dieses Interpretieren ist allerdings schon von den Diskursen beeinflusst, denn auch die Interessen und der Willen dieses „Ichs“ werden durch den Rahmen der Diskurse eingegrenzt. Es kann sich als Subjekt nicht einmal selbst transparent sein, das heißt alle seine eigenen Intentionen und Handlungen völlig souverän im Bewusstsein haben. Es vermag weder vollständig zu sagen, welche Diskurse den Rahmen für sein Denken und Handeln festlegen, noch mag es ermesen, dass es die Abhängigkeit und die Unterwerfung unter Machtprozesse verdrängt (vgl. Butler 2003: 10, 79ff.). Zuletzt ist der Subjektstatus keinesfalls gesichert:

155 Dabei werden die Individuen von Diskursen unterstützt und ermutigt. Als Beispiel führt Butler den liberalen Diskurs auf, der das Subjekt als selbstbestimmt konstruiert. Vgl. dazu ihre Kritik am liberalen Diskurs in Kapitel 3.4.

Wenn die diskursiven Regeln nicht eingehalten werden, die bestimmen, wer als Subjekt angesehen wird, kann ein Individuum sehr schnell die Wirkmächtigkeit seiner Handlungsfähigkeit verlieren (vgl. Butler 1995a: 45).

Abermals zeigt sich, dass Butler Macht als etwas ansieht, was überall im Sozialen wirkt, ja sogar von den Subjekten inkorporiert wird und die Subjekte hervorbringt. Welche Menschen in unserer Gesellschaft als Subjekte gelten und sich als solche entwickeln, entscheiden zutiefst politische Akte. Sehr wirkmächtig ist die Tatsache, dass die politische Konstituierung von Subjekten versteckt abläuft: Nicht nur werden die Interessen von Subjekten oftmals als „natürliche“ Interessen dargestellt (man denke nur an die Eigenschaften und Bedürfnisse, die entweder „Müttern“ oder im Gegenzug „Vätern“ unterstellt werden), sondern auch die Handlungsfähigkeit, Unabhängigkeit und Intentionalität gelten als vordiskursiv (vgl. Butler 1991: 17).

Im Prozess der Anrufung manifestiert sich Macht, da die Anrufung darüber entscheidet, ob ein Individuum als Subjekt gesehen wird. Dieser Prozess findet nicht einmalig statt. Auch er ist, wie alle anderen performativen Akte, einer ständigen Wiederholung unterworfen. Ein Mensch wird nicht nur einmal bei der eigenen Geburt benannt, sondern muss sich immer wieder in neuen Kontexten und in neuen Gesellschaftsgruppen – Kindergarten, Schule, Arbeit, in der Disco, im Sportverein usw. – aufs Neue anerkennbar machen. Die Subjekte identifizieren sich mit den Kategorien, in die sie gesellschaftlich eingeordnet werden und bauen in ihren Handlungen darauf auf, indem sie die machtvollen Normen zitieren. „Die performative Äußerung ist nicht nur eine rituelle Praxis; sie ist eines der einflussreichsten Rituale, mit denen Subjekte gebildet und reformuliert werden.“ (Butler 2006: 249) Die performativen Akte werden nicht allein aufgrund der Identifikation mit ihnen getätigt. Die Diskurse üben eine vorgängige Zensur aus, was für Subjekte denkbar und sagbar ist und was nicht. Denn nur wenn ein Subjekt im Rahmen der Normen bleibt, behält es seine Intelligibilität bei: „Sich außerhalb des Bereichs des Sagbaren zu begeben heißt, seinen Status als Subjekt aufs Spiel zu setzen. Diejenigen Normen zu verkörpern, die das Sagbare im Sprechen einer Person beherrschen, heißt, seinen Status als Subjekt des Sprechens zu vollenden. [im Original kursiv]“ (ebd.: 209, vgl. ebd.: 212)

Wie so ein Bereich des Sagbaren konstruiert wird, zeigt sich ironischerweise in John Lockes Schrift mit dem Titel „Ein Brief über die Toleranz“. Darin wird deutlich, dass für Locke der Atheismus außerhalb des Bereichs des Sagbaren anzusiedeln ist (vgl. Locke 1966: 95). Obwohl Locke in seinem Text dafür eintritt, dass verschiedenen Religionen innerhalb eines Staates ein Existenzrecht zukommt und verschiedenen Glaubensrichtungen mit Toleranz zu begegnen sei, versagt er Atheist_innen die Schutzwürdigkeit im Sinne von Toleranz oder Duldung. Lockes Argument ist, dass diejenigen, die nicht an Gott glauben, sich an keinerlei gesellschaftliche Regeln und Verträge gebunden fühlen und daher das Prinzip der Ge-

meinschaft zersetzen. Patriotische oder der Gemeinschaft loyal gegenüber eingestellte Atheist_innen sind für ihn nicht denkbar.

In der Unterwerfung unter die Normen zeigt sich ein zwiespältiger Effekt. Unterwerfung bedeutet, dass das Subjekt die Normen annimmt, aber nicht, dass es diese zugleich gut heißt. Es kann sich diesen Normen auch entgegen stellen, wie sich beispielsweise eine Frau einer Diskriminierung widersetzt, indem sie dagegen gerichtlich vorgeht. Nichtsdestotrotz ist sie denjenigen Normen verbunden, die ihre Identifizierung und Selbstbeschreibung als Frau einst hervorgebracht haben. Dies bedeutet, dass der Fall eintreten kann, dass ein Subjekt genau gegen die Normen Widerstand leistet, von denen es letztlich erzeugt wurde, weil sie das Subjekt als Subjekt in Position bringen. Ein Individuum geht solange ein „Komplizentum mit der Macht“ (Butler 1997a: 39) ein, wie es sich an die ungeschriebenen Regeln des Denk- und Sagbaren des Diskurses hält. Nur so lange wird es auch als Subjekt angesehen. Die Handlungsfähigkeit des Subjekts, gegen die geltenden Diskurse zu opponieren, findet sich daher nicht in seinem autonomen Willen, sondern wie in Kapitel 2.2.5 beschrieben, in der Instabilität der Wiederholungsprozesse wieder.

„Ich würde in der Tat noch hinzufügen, daß ein Subjekt nur durch eine Wiederholung oder Reartikulation seiner selbst als Subjekt Subjekt bleibt, und diese Abhängigkeit des Subjekts und seiner Kohärenz von der Wiederholung macht vielleicht genau die Inkohärenz des Subjekts aus, seine Unvollständigkeit. Diese Wiederholung oder besser Iterabilität wird so zum Nicht-Ort der Subversion, zur Möglichkeit einer Neuverkörperung der Subjektivationsnorm, die die Richtung ihrer Normativität ändern kann.“ (Butler 2001: 95)

Gleichzeitig bedeutet dies, dass bei der Subjektwerdung nicht nur das Subjekt selbst hervorgebracht wird, sondern auch die Möglichkeit des Widerstands gegen die ermächtigenden Normen. Zum einen kann das Subjekt die Normen nie perfekt verkörpern. Es wird immer wieder auf Widersprüche innerhalb der Normen stoßen oder auf die Problematik, dass es eine Norm verfehlen muss, die in der Praxis unerfüllbar ist. An solchen Stellen kann sich Kritik an den Normen entwickeln (vgl. Kapitel 2.2.8). Zum anderen kann sich ein Subjekt durch den Gewinn der Handlungsfähigkeit nicht nur für die Normen aussprechen und sie bestätigen, sondern es erlangt auch die Freiheit, sich gegen sie zu stellen.¹⁵⁶ „Als gewollte Wir-

156 Kathy Dow Magnus (2006: 90) weist darauf hin, dass Butler zwar die Möglichkeit des Widerstands aufzeigt, aber nicht erklärt, wieso sich einige Subjekte zur Opposition entschließen und andere nicht. Weshalb wagen erstere die Opposition zu den hegemonialen Diskursen, wenn sie dadurch ihren Subjektstatus verlieren? Magnus konstatiert, dass jene, die von den hegemonialen Diskursen ausgegrenzt werden, dazu Gründe hätten, aber diesen fehlt für einen wirkungsvollen Widerstand der nötige Subjektstatus. Gegen diese Kritik kann eingewendet werden, dass sich Menschen nicht nur in einem

kung des Subjekts ist die Subjektivation eine Unterordnung, die das Subjekt über sich selbst verhängt; wenn jedoch die Subjektivation ein Subjekt hervorbringt und ein Subjekt Vorbedingung der Handlungsfähigkeit ist, dann ist die Subjektivation Begründung dafür, daß das Subjekt Garant seines Widerstands und seiner Opposition wird.“ (Butler 2001: 19) Aufgrund der Instabilität des Subjektstatus sind die Widerstandsmöglichkeiten jedoch eingeschränkt und finden – solange man Subjekt bleiben will – immer nur in einem gewissen Rahmen des Denk- und Sagbaren statt. Ein zu stark opponierendes Subjekt zerstört die Grundlagen, auf denen es Widerstand leisten kann: Gehört und anerkannt zu werden. Die Utopie, völlig aus den Diskursen auszubrechen und sich ganz gegen die gesellschaftlichen Normen zu stellen, ist nicht umsetzbar.

2.2.7 Identitäten und Identifizierungen

Durch die Diskurse entwickeln sich nicht nur Subjekte, sondern auch die Identitäten eines Menschen. Butler schließt sich nicht dem klassischen Begriff der Identität an, der „in den philosophischen Darstellungen fast immer auf das Problem zentriert wird, durch welches innere Merkmal die Kontinuität und Selbstidentität der Person in der Zeit gestiftet wird“ (Butler 1991: 37). Ihr Augenmerk richtet sich auf die Frage, welche Machtwirkungen dazu führen, dass wir überhaupt von einer Identität sprechen, die den Menschen kohärentes Denken und Handeln zuschreibt, das einer Art inneren Wesenskern entspringt. Die Bildung von Identität ist ein politischer Prozess, denn es gibt keine natürlichen oder wahren Identitäten, über die ein Mensch verfügt. Menschen verteidigen in den Diskursen nicht ihre Identitäten, sondern vielmehr stellen die Diskurse Identifizierungen zur Verfügung, das heißt Rollenangebote, Handlungs-, Lebens- oder Denkweisen, mit denen jemand sich selbst identifizieren kann oder mittels derer er_sie von anderen identifiziert wird. Eine solche Identifizierungsmöglichkeit kann jene einer Wissenschaftlerin sein, die mit einem bestimmten Arbeits- und Wissenschaftsideal einhergeht. Was eine Wissenschaftlerin ausmacht, entspringt nicht intrinsisch den Absichten und Eigenschaften der Person, sondern ist eine Kategorisierung, die von bestimmten Diskursen abstammt. Als Wissenschaftlerin kann sich jemand nur dann begreifen, wenn es schon vorgängig eine Unterscheidung gibt, die Wissenschaft von anderen Diskursen

einzig, sondern vielen verschiedenen Diskursen bewegen. Es sind daher Möglichkeiten denkbar, wieso Subjekte Widerstand leisten. So könnte ein Subjekt in Diskurs A seinen Status erhöhen, indem es sich gegen Diskurs B ausspricht. Wenn ein Subjekt zweitens seinen Subjektstatus hauptsächlich aus Diskurs C zieht, könnte es sich gegen Diskurs D wenden, auch wenn sein Status dort damit in Gefahr gerät.

trennt. Identität präsentiert sich als ein Zusammenspiel der für einen selbst übernommenen oder aufgezwungenen Identifizierungen. Solch ein Zusammenspiel lässt durch seine Komplexität ein Gefühl der Einzigartigkeit zu oder hat sogar Einzigartigkeit als unvermeidliche Folge. Menschen oder Gruppen nehmen ihre Identitäten als Kerneigenschaften und -überzeugungen wahr, die für ihr Selbstverständnis essentiell sind.

Die Festigung der Identifizierungen funktioniert mittels performativer Akte, die eine Identität immer wieder neu bestätigen. „Identifizierungen werden nie vollständig und abschließend gemacht; sie werden unaufhörlich wiederhergestellt und sind als solche der brisanten Logik der Wiederholbarkeit unterworfen. Sie sind das, was dauernd arrangiert, verfestigt, unterbunden, angefochten wird und bei gegebenem Anlaß gezwungen wird, zu weichen.“ (Butler 1997a: 152) In diesem Sinne ist es für Butler fundamental wichtig, naturalisierte Identifizierungen zu hinterfragen, da diese ja gerade nicht auf vordiskursiven Tatsachen beruhen, sondern ihren Status erst durch Machtprozesse erlangt haben. Diese Machtverhältnisse will Butler offen legen, um die Möglichkeit zu haben, verfestigte Identifizierungen angreifen und überwinden zu können. Ihre politische Absicht ist, die Naturalisierungen aufzubrechen, viele alternative Denkmuster zu ermöglichen und den Kampf um Begrifflichkeiten, Identitäten und Kategorien offen zu halten. „Manche haben mich gefragt, was der Nutzen wachsender Möglichkeiten für Gender ist. Ich neige zu der Antwort: Möglichkeit ist kein Luxus, sie ist genauso wichtig wie Brot.“ (Butler 2009a: 53) Damit geht einher, Gruppen, die aufgrund ihrer speziellen Identitäten vom politischen Prozess ausgeschlossen waren, einen Zugang zu Politik, Handlungsfähigkeit und der Öffentlichkeit zu verschaffen. Butler ist demnach macht- und herrschaftskritisch.

Das Aufbrechen diskursiver Identitäten ist ihr umso mehr ein Anliegen, da Identitäten stets Ausschlüsse und Repressionen nach sich ziehen (vgl. Kapitel 2.2.4 und Butler 2000: 31). Dies zeigt sich insbesondere am Beispiel der Identität der „Frauen“. Im Zuge ihrer emanzipatorischen Bestrebungen versuchten Feministinnen, die Identität der „Frauen“ abseits von patriarchalen und männlich dominierten Zuschreibungen neu zu entdecken. Nicht nur sollte bewiesen werden, dass die weibliche Geschlechtsidentität („gender“) erst durch Erziehung und gesellschaftliche Einwirkungen entsteht, sondern es sollte auch nach weiblichen Kerneigenschaften gesucht und diese aufgewertet werden. Doch die Bildung einer Definition von „Frauen“ führte auch zur Kritik: Denn zumeist schloss diese Definition nur die weißen Frauen der Mittelschicht ein, wohingegen sich andere Frauen (Arme, Schwarze, Behinderte, Musliminnen, Lesben) davon nicht repräsentiert fühlten. Feministinnen müssen also nicht nur die patriarchalischen Identitätskonstruktionen, sondern auch ihre eigenen Zuschreibungen problematisieren, da sich beide auf Ausschlüsse stützen.

Butler wendet sich gegen Politiken, die auf Identitäten beruhen, eben weil diese für Gruppen spezifische Interessen als gesetzt sehen. Beispielsweise fordert eine feministische Politik für Frauen bestimmte Rechte auf Grundlage ihres vermuteten „Frau-Seins“.

„Zudem ist es keinesfalls mehr selbstverständlich, daß die feministische Theorie unbedingt versuchen muß, die Fragen der primären Identität zu lösen, um die Aufgabe der Politik voranzutreiben. Stattdessen müssen wir fragen, welche politischen Möglichkeiten sich als Konsequenz aus einer radikalen Kritik dieser Identitätskategorien ergeben. Welche neue Form von Politik zeichnet sich ab, wenn der Diskurs über feministische Politik nicht länger von der Identität als gemeinsamen Grund eingeschränkt wird?“ (Butler 1991: 9f.)

Wie sich im nächsten Kapitel zeigen wird, will Butler eine Politik betreiben, welche das Ziel hat vordiskursive Identitäten zu hinterfragen, die Veränderung von Identitäten zu ermöglichen sowie ohne epistemologische Gewissheiten auszukommen.

2.2.8 Das Politische

In den vorangegangenen Kapiteln hat sich immer wieder gezeigt, dass das Politische innerhalb der Diskurse zu verorten ist: Die Diskurse bilden durch ihre Bedeutungsgebung das Wissen, auf welchem die Individuen ihre Erkenntnisse und damit auch ihre politischen Einstellungen aufbauen. Das Wissen um einen selbst, um die eigene Identität und die eigenen Absichten gründet in den Diskursen, da in diesen die Konstruktion von Menschenbildern, (politischen) Identitäten und Subjekten stattfindet. „Die vorliegende theoretische Untersuchung versuchte, das Politische gerade in jenen Bezeichnungsverfahren zu verorten, durch die Identität gestiftet, reguliert und dereguliert wird.“ (Butler 1991: 216) Wie in den vorigen Kapiteln 2.2.6 und 2.2.7 beschrieben, haben die Menschen weder natürliche Eigenschaften und Interessen, die sich in bestimmten Identitäten manifestieren, noch kommt ihnen von Natur aus der Status eines Subjektes zu. Sowohl die Identifizierung als auch die Subjektwerdung verläuft in einem politischen Raum, der von Diskursen und den ihnen enthaltenen Normen durchzogen ist. Jeder Mensch ist grundlegend abhängig von der Anerkennung der Anderen. Deswegen entwickelt er_sie notwendigerweise – um sozial und physisch überleben zu können – das Bedürfnis, bestimmte Normen zu verinnerlichen (oder sich unter Umständen mit ihrem konstitutiven Außen zu identifizieren) und sich in ein diskursives und normatives Gefüge einzuordnen, um einen Subjektstatus zu erlangen. Welche Diskurse jeweils prägend sind, welche Normen sie enthalten, nach welchen Vorgaben bestimmte Individuen beurteilt werden und durch welche Praxen sich Menschen Identitäten und Subjektstatus aneignen, entspringt politischen Prozessen. Die politischen Prozesse und politische

Macht finden sich in den Akten der Performativität wieder: Jede Bedeutungsgebung, jede identitätsstiftende und politische Handlung bauen auf performativen Wiederholungen auf, da diese ihre Machtposition sichern.

Es wird deutlich, dass Butlers Begriff des Politischen weit über das hinaus geht, was klassischerweise als Politik begriffen wird. Ihr Begriff des Politischen ist nicht auf bestimmte Handlungen und auch nicht auf thematische Bereiche oder Lebenswelten wie die öffentliche Sphäre beschränkt: Selbst in den alltäglichsten Handlungsweisen und den privatesten Akten wirken politische Prozesse, wenngleich die Macht und Gewalt dort meist versteckt ausgeübt werden. Die Beispiele, die in dieser Arbeit herangezogen wurden, mögen daher auf den ersten (von klassischen Politikbegriffen geprägten) Blick nicht politisch ausgesehen haben. Das Politische beginnt jedoch nicht erst auf der Ebene des Staates, sondern es zeigt sich bereits in den diskursiven Normen und Wahrnehmungsweisen, die unser Denken und Leben bestimmen. Durch performative Akte agiert jede_r ständig politisch, indem er_sie hegemoniale Diskurse durch Zitierung fortführt und festigt. Da dies oftmals unreflektiert und unbewusst geschieht, kann zwar nicht immer von einem absichtsvollen politischen Handeln gesprochen werden, doch auch die Beteiligung an als normal und unpolitisch erachteten Diskursen ist für Butler ein Beitrag zum Politischen.

Raum für Politik – verstanden als der Versuch, absichtsvoll bestimmte Diskurse und Normen zu bestätigen, zu beeinflussen oder zu verändern – ergibt sich für Butler gerade in dem zwanghaften Wiederholen der Diskurse. Die Performativität ist nicht nur eine Stütze und Machtsicherung eines Diskurses, indem dessen Kernaussagen immer wieder ausgeführt werden. Durch die Performativität erwachsen auch Chancen für politisches Handeln. Dadurch, dass der Zwang zur Wiederholung besteht, ergibt sich die Möglichkeit einen Diskurs zu bejahren oder mittels Resignifikationen, Parodien und Wortumdeutungen zu verschieben. Politik betreiben heißt für Butler, dass Menschen den entsprechenden Diskurs nicht unreflektiert fortführen.

Butler zeigt bei der Beschreibung des Politischen auf, wie sich herrschende Diskurse ihren Status sichern und wie subtil politische Prozesse vonstatten gehen. Gerade die wirkungsvollsten und mächtigsten politischen Normen entpuppen sich als diejenigen Vorgaben, welche scheinbar von „der Natur selbst“ vorgeschrieben werden: Die Einteilung in Männer und Frauen wurde so eindeutig aus den körperlichen Tatsachen herausgelesen, dass lange Zeit gar nicht infrage stand, dass dieser vermeintliche Fakt eine politische Konstruktion ist. „Der Rückgriff auf eine – sei es eine hypothetische, kontrafaktische oder imaginäre – Position, die sich selbst jenseits des Machtspiels ansiedelt und versucht, die metapolitische Grundlage für eine Verhandlung über die Machtverhältnisse zu formulieren, stellt möglicherweise nur die tückischste List der Macht dar.“ (Butler 1995a: 36) Der wirksamste Schutz eines politischen Diskurses um sich unangreifbar zu machen, ist es, sich aus der augenscheinlichen politischen Diskussion (also einer öffentlichen und als heutzutage politisch empfundenen Diskussion) herauszunehmen.

Butlers Analyse des Politischen liest sich relativ entmutigend für politische Aktivist_innen, die eine Änderung von hegemonialen Diskursen und von traditionellen Denkweisen anstreben. Nicht nur scheint es kein Ausbrechen aus Diskursen und damit eine völlige Umgestaltung der Welt zu geben, sondern die politischen Akteur_innen finden sich – ohne es zu ahnen – manchmal als Unterstützer_innen von Diskursen wieder, die sie eigentlich verändern wollen. „[...] dies [ist] das Risiko jeder ‚Neueinschreibung‘, daß sie die Begriffe, die sie ersetzen will, nämlich zu stark imitieren und die Glaubwürdigkeit des Grundes reproduzieren wird, umgedreht und domestiziert werden wird und dabei – durch Wiederholung – das Konzept genau dieser Gründung wiederherstellt, das sie in Frage stellen sollte.“ (Butler 1998a: 219) Gerade die Frauenbewegung fühlte sich in dieser Hinsicht angegriffen: Butler habe keine Strategien, wie eine wirkungsvolle feministische Politik aussehen könne. Stattdessen hinterfrage sie die Kategorie „Frauen“, die im feministischen Kampf als einigendes Band und gemeinsame Identität der Frauen unverzichtbar sei (vgl. Lurie 1997: 16f.). Ohne zu wissen, was „Frauen“ ausmache, könnten nicht die patriarchalisch geprägten Identitäten von „Männern“ und „Frauen“ angegangen werden. Butlers Analysen lassen keine Politik zu, ihre Theorie sei im Kern apolitisch. Diese Sichtweise auf Butler ist allerdings zu einseitig, denn ihre Theorie ist höchst politisch. Butler bringt auf radikale Weise Themen in den politischen Prozess ein, die bislang als privat oder vropolitisch angesehen wurden. In der feministischen Politik beispielsweise erschließt sie der Diskussion, dass auch über die Biologie der Körper und das sexuelle Begehren debattiert werden kann. Die Kritik und die Erschütterung von Gewissheiten begreift Butler daher eher als Anstoß und als wichtige Grundlage für Politik.

„Ich weiß zwar nicht, was der Terminus ‚postmodern‘ bedeutet, doch wenn es eine zentrale These gibt, und zwar eine präzise, die ich vielleicht eher dem Poststrukturalismus zuordnen würde, dann besagt diese These, daß die Macht sogar den Begriffsapparat, der versucht, über die Macht zu verhandeln, durchdringt, ebenso wie die Subjekt-Position des Kritikers. Diese Verwicklung der kritischen Begriffe in das Feld der Macht beinhaltet nicht die Heraufkunft eines nihilistischen Relativismus, der unfähig ist, Normen bereitzustellen, sondern sie ist gerade die Vorbedingung für eine politisch engagierte Kritik.“ (Butler 1995a: 36, vgl. Butler 1997a: 56)

Doch wie sehen die Ziele aus, die Butler in der politischen Arena anstrebt und für möglich hält? Ein vordringliches Ziel ist es, marginalisierten und/oder unterdrückten Gruppen und Identitäten eine politische Stimme zu erkämpfen und sie in die politische Arena zu bringen. Butler plädiert dafür, mehr Möglichkeiten eines lebenswerten Lebens abseits der vorherrschenden Diskurse zu schaffen und eine größere Vielfalt an Lebensmodellen zu erreichen. Sie will im Zuge dessen „neue Kontexte eröffnen, auf Weisen sprechen, die noch niemals legitimiert wurden, und da-

mit neue und zukünftige Formen der Legitimation hervorbringen“ (Butler 2006: 70). Nur wenn bekannt ist, dass eine bestimmte Identität eben nicht ein unausweichliches Schicksal ist, können die Identifizierungsprozesse umgestaltet werden. Identitäten sollten daher immer nur als vorläufig und instabil betrachtet werden (vgl. Butler 1997a: 302).

Butler verspricht sich von der poststrukturalistischen Kritik, dass naturalisierte Machtpraxen aufgedeckt werden und im Zuge dessen auch deren Ausschlüsse benannt werden. Sie will den impliziten Konsens, den eine Gesellschaft gefunden hat, herausarbeiten und offenlegen, welche Inhalte und welche Gruppen für diesen Konsens übergangen und weggedrängt wurden. „Die Aufgabe besteht eher darin zu fragen, was durch den theoretischen Schritt, Grundlagen festzulegen, *autorisiert* und was ausgeschlossen oder verworfen wird. [Herv.i.O.]“ (Butler 1995a: 37) Eine wichtige Basis der politischen Arbeit bildet die Hinterfragung und Dekonstruktion von Normen, Traditionen und Denkweisen, die bislang als selbstverständlich und legitim galten. Der erste Schritt dazu besteht darin, den Inhalten der Diskurse eine Analyse angedeihen zu lassen und die Machtstrukturen und deren Naturalisierungsstrategien zu enthüllen. Als zweiter Schritt müssen diejenigen Punkte ausgemacht werden, an denen die Diskurse brüchig und instabil sind.

„Es wird also nicht ausreichen, den besonderen Nexus von Macht und Wissen zu isolieren und zu identifizieren, der das Feld intelligibler Dinge zustande bringt. Es ist vielmehr notwendig, herauszufinden, wie dieses Feld intelligibler Dinge auf seine Festigkeitsgrenze stößt, auf die Momente seiner Diskontinuitäten und die Orte, an denen es daran scheitert, die Intelligibilität herzustellen, die es verspricht. Das bedeutet, dass man nach den Bedingungen sucht, durch die das Gegenstandsfeld zustande kommt, und auch nach den Beschränkungen jener Bedingungen, dem Moment, wo sie ihre Zufälligkeit und ihre Veränderbarkeit zeigen.“ (Butler 2009a: 342)

Diese noch relativ wissenschaftliche und theoretische Arbeit ist zwar als Basis für Veränderung eminent wichtig und kann Veränderungsprozesse hervorrufen (vgl. Kapitel 4.2.1). Allerdings reicht sie als politische Tat für gesellschaftlichen Wandel allein nicht aus. Sie muss flankiert werden von weitergehenden Maßnahmen. „Neben der Theorie muss noch etwas geschehen, beispielsweise Einmischungen auf gesellschaftlicher und politischer Ebene, zu denen Aktionen, ausdauernde Bemühungen und institutionalisierte Praxis gehören, die keineswegs dasselbe sind wie Arbeit an der Theorie.“ (ebd.: 325)

Die Möglichkeit von Veränderung sieht Butler in den performativen Praxen, die ein Element des Wandels und des Scheiterns in sich tragen. Eben weil ein herrschender Diskurs nicht eins zu eins zitiert werden kann, sondern durch neue Kontexte auch neue Bedeutungen und Interpretationen erfährt, ist seine Subversion möglich. Vorherrschende Diskurse sind dadurch bedroht, dass ihre Normen und

Konventionen, absichtlich oder unabsichtlich, auf fehlerhafte Weise performiert werden. Gerade in einem solchen Scheitern und einem Fehlschlagen der Diskurse ist Unerwartetes und eine unvorhersehbare Zukunft angelegt – und diese Zukunft kann sich in eine Richtung entwickeln, die den vorherrschenden Diskurs nach und nach umgestaltet.

Die wichtigste politische Praxis stellt die Resignifikation dar. Butler betont immer wieder, dass die Menschen zwar von den Diskursen definiert, aber ihnen nicht völlig ausgeliefert sind. Als politische Maßnahme kann ganz bewusst versucht werden, Wortbedeutungen neu aufzuladen und mit weiteren Inhalten zu füllen.¹⁵⁷ Normen müssen immer wieder zitiert werden, das heißt, bei jeder Zitierung kann versucht werden, die Norm zu eigenen Gunsten umzudeuten.

„Genau darin, daß der Sprechakt eine nicht-konventionale Bedeutung annehmen kann, daß er in einem Kontext funktionieren kann, zu dem er nicht gehört, liegt das politische Versprechen der performativen Äußerung, ein Versprechen, daß die performative Äußerung ins Zentrum einer hegemonialen Politik stellt und dem dekonstruktivistischen Denken eine unvorhergesehene politische Zukunft eröffnet.“ (Butler 2006: 252, vgl. Butler 1991: 57)

Es ist allerdings in den meisten Fällen ein langwieriger Aufwand, Resignifikationen durchzusetzen und in der Gesellschaft zu verankern. Dieser politische Akt ist eher eine Lebensaufgabe denn eine kurzfristige Maßnahme.

In „Unbehagen der Geschlechter“ führt Butler als widerständische und politische Praxen vor allem *drag* und Travestie auf, deren Geschlechterparodie sie eine subversive Wirkung zuschreibt. Wenn die konventionelle Logik von Geschlecht – ein körperlicher Mann bildet aufgrund seiner körperlichen Veranlagung eine männliche Geschlechtsidentität aus und stellt diese Identität auch entsprechend männlich dar – im Akt der Travestie durchbrochen wird, entsteht Verwirrung: Bilden körperliches Geschlecht, Geschlechtsidentität und Geschlechtsperformanz wirklich eine Einheit und was ist eigentlich der Ursprung dieser Einheit? Wie kann es sein, dass ein Mann so täuschend echt eine Frau spielen kann, obwohl er körperlich ein Mann ist und sich auch als solch einer fühlt?

„Wenn die Anatomie des Darstellers immer schon von seiner Geschlechtsidentität unterschieden ist, und diese beiden sich wiederum von der Geschlechtsidentität der Darstellung (*performance*) unterscheiden, dann verweist die Darstellung nicht nur auf eine Unstimmigkeit zwischen Geschlecht (*sex*) und Darstellung, sondern auch auf eine Unstimmigkeit zwischen

157 Es muss nicht immer nur ein politischer Akt sein, wenn eine Resignifikation eines bestehenden Diskurses stattfindet. Manchmal kann es politischer Widerstand auch bedeuten, einen alten Diskurs zu wiederholen, um sich gegen Neueinschreibungen eines anderen Diskurses zu wehren (vgl. Purtschert 2004: 192).

Geschlecht und Geschlechtsidentität (*gender*) und zwischen Geschlechtsidentität und Darstellung.“ (Butler 1991: 202)

Parodien, Ironien und Imitationen stellen Formen von Politik dar, da sie mit ihrer subversiven Nachahmung die Problematik aufzeigen, dass das scheinbare Original oder der scheinbare Ursprung doch nicht so sicher sind, wie gedacht. Im Fall von *drag* zeigt sich ein Bruch zwischen dem Geschlecht und seiner Darstellung. Die Imitation kann den Zuschauer_innen durch die täuschend echte Darstellung deutlich machen, dass Geschlecht in der Tat keine natürliche Tatsache, sondern ein Effekt der Performanz ist. Wenn die Darstellung nicht auf das Original rückschließen lässt, dann zieht das Original eben doch nicht automatisch eine bestimmte Darstellung nach sich, sondern wird vielmehr durch die Darstellung selbst erzeugt. Geschlecht ist damit die „Kopie einer Kopie“ beziehungsweise die „Imitation ohne Original“ (ebd.: 230).

Diese Praxen haben für Butler allerdings keine Erfolgsgarantie. In ihren späteren Werken distanziert sie sich davon, *drag* als wirkungsvollen politischen Akt zu werten (Butler 2009a: 328f.). Zwar sieht sie Travestie und *drag* immer noch als wirksame Methoden an, um aufzuzeigen, dass unsere Vorstellungen von Geschlecht nicht einer naturgegebenen Wahrheit entsprechen und unveränderlich sind, sondern auf Imitation und Performanz fußen (vgl. Butler 1997a: 178; Butler 2009a: 340). Aber eine Subversion kann ebenso gut fehlschlagen und als Bestätigung des vorherrschenden Diskurses gedeutet werden. Auch wenn Butler *drag* als politische Praxis einführt, so wirkt jedoch nicht jede *drag*-Vorstellung als Akt, der die vorherrschenden Normen untergräbt.

„Obwohl viele Leserinnen und Leser *das Unbehagen der Geschlechter* so verstanden hatten, daß ich für die Vervielfachung von *drag*-Vorstellungen plädiere als eine Form, herrschende Geschlechtnormen ins Wanken zu bringen, möchte ich unterstreichen, daß es keine zwangsläufige Verbindung zwischen *drag* und Subversion gibt und daß *drag* so gut im Dienst der Entnaturalisierung wie der Reidealisierung übertriebener heterosexueller Geschlechtnormen stehen kann.“ (Butler 1997a: 178)

So kann *drag* durch die klischeeartige Nachahmung von als weiblich empfundenen Gesten und Verhaltensweisen gerade zu fördern, dass die Zuschauerinnen diese selbst reproduzieren, um sich weiblicher zu fühlen. Dass die Gesten von einem körperlichen Mann vorgeführt werden, muss nicht zwangsläufig als Störung angesehen werden.¹⁵⁸

158 Karen Zivi verdanken wir die Einsicht, dass zudem diese performativen Akte, vor allem Parodie und *drag*, in den vorherrschenden politischen Diskursen nicht als politische Handlungen gewertet werden. „Traditionally, when we think of emancipatory po-

Ähnliche Probleme existieren für die Aneignung und Umdeutung von Begriffen. Zwar können Begriffe der vorherrschenden Diskurse übernommen und durch andere Kontexte und Bewertungen verändert werden, so dass der alte Begriff nach und nach seine bisherigen Bedeutungsebenen verliert. Doch ist dies ein langsamer Prozess, der auch unerwartete Ergebnisse innerhalb des Diskurses zutage bringen kann. Denn dieselbe Strategie steht auch der „Gegenseite“ offen, die die Wortumdeutung ebenfalls parodieren, für sich nutzen oder schlicht abblocken kann (vgl. Butler 2009a: 353 und Kapitel 2.2.5).

Butler verweigert sich deswegen, konkrete politische Konzepte vorzulegen. Auch ihre Vorschläge sind den Diskursen ausgesetzt und können im Verlauf der Diskussionen ganz andere Richtungen einschlagen, als sie intendiert.

„[...] I actually believe that politics has a character of contingency and context to it that cannot be predicted at the level of theory. And that when theory starts becoming programmatic, such as ‚here are my five prescriptions‘, and I set up my typology, and my final chapter is called ‚What is to be done?‘, it pre-empts the whole problem of context and contingency, and I do think that political decisions are made in that lived moment and they can’t be predicted from the level of theory [...]“ (Butler in Bell 1999a: 166f.).

Für die politische Praxis schlägt Butler also vor, Grenzziehungen und Kategorien kritisch zu hinterfragen und deren Kontingenz durch parodierende Akte und Resignifizierungen aufzudecken. Trotz ihrer Ablehnung von naturalisierten Identitäten spricht sie sich dafür aus, Identitätskonstruktionen für die Politik zu nutzen, wenn dies notwendig ist. Allerdings sollte dies jede Gruppe unter Vorbehalten tun: Erstens sollte sie ihre eigenen Identitätskonstruktionen analysieren und diese nicht als gesetzt ansehen (Butler 1997a: 312f.). Sie sollte sich stets der Gefahren und der Ausschließungsakte bewusst sein, die Identitätskategorien nach sich ziehen. Zweitens muss das Ziel eine offene Bündnispolitik sein, um Festschreibungen von Identitäten zu vermeiden. „Ein offenes Bündnis ist eine offene Vereinigung, die vielfältige Konvergenzen und Divergenzen zulässt, ohne dem normativen Telos einer definitiven Geschlossenheit zu gehorchen.“ (Butler 1991: 37) Butler schwebt vor, dass sich eine Gruppe gründet, ohne dass sie sich bereits auf eine bestimmte Identität geeinigt hat und ohne dass sie im Vorhinein weiß, wie der Prozess der Identitätsfindung und sein Inhalt aussehen könnte. „Wir müssen uns nicht auf ein einziges Modell der Verständigung, ein einziges Modell der Vernunft, eine einzige Vorstel-

litical action we have in mind activities that have a gravity and seriousness to them, that are directed at making clear and lasting change.“ (Zivi 2008: 161) Es ist sozusagen eine List der Macht, diese politischen Praxen als Spielerei, lächerlich, wirkungslos und nicht politisch abzutun.

lung vom Subjekt einigen, bevor wir handeln können.“ (Butler 2005: 66) Eine solche Politik hat die Vorteile, dass mehr politische Aktionen durchgeführt werden können, weil beispielsweise nicht auf Maßnahmen verzichtet werden muss, welche die gemeinsame Identität subvertieren. Zudem fällt der Prozess der gemeinsamen Identitätsfindung weg, was ein schnelleres politisches Handeln ermöglicht. Drittens kann die Bedeutung der Übersetzung kaum überschätzt werden. Es ist wichtig und notwendig zwischen den Menschen, Gruppen und Kulturen eine Übersetzungsarbeit zu leisten, die als soziale Praxis dazu beitragen soll, die eigenen Horizonte zu erweitern und für andere Diskurse offen zu sein. Nur im Austausch mit anderen und dem Versuch der Übersetzung können Gemeinschaften gebildet werden (Butler 2009a: 360f.).

Butler hat für ihre konkreten Vorschläge, wie (feministische) Politik betrieben werden kann, viel Kritik erfahren.¹⁵⁹ Beispielhaft stehen für die Kritiken Lars Distelhorsts Ausführungen, die sich auf zwei Schwächen konzentrieren: Butlers schwammige Begrifflichkeiten und die wenigen Möglichkeiten, die als Maßnahmen für politische Veränderungen bleiben.

Erstens, das „Problem bei Butler besteht in der Verschwommenheit ihres Ausschlussbegriffs. Was in diesem Bereich liegt, wird von ihr als ‚das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische‘ bezeichnet, was die Frage aufwirft, welche Identitäten Butler mit diesen Begriffen vor Augen hat“ (Distelhorst 2007: 15). Zweitens, eine „weitere Schwierigkeit besteht in der Perspektivlosigkeit der Dekonstruktion der Geschlechtsidentität. [...] Dies ist vor allem darin begründet, dass ihr Ansatz außer der Praxis des Drag und der Resignifikation über keine politischen Strategien verfügt, die darauf angelegt sind, mit dem Ziel der Veränderung in gesellschaftliche Verhältnisse einzugreifen“ (ebd.:15f.).

Diese beiden Schwächen können seiner Analyse zufolge durch die Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe behoben werden. „Durch die Theorie der Hegemonie ist es möglich, den Sprung von der butlerschen Dekonstruktion der Geschlechterdifferenz in die politische Theorie zu schaffen und ihr dadurch neue Wege zu öffnen.“ (Distelhorst 2007: 69) Es wird sich im nächsten Kapitel zeigen, wie Laclau und Mouffe ihre politische Theorie der Hegemonie entwerfen.

159 Vgl. Barvosa-Carter 2005: 180ff.; Becker-Schmidt/Knapp 2007: 91; Benhabib 1995b: 15; Lloyd 1999; Lloyd 2007; Lorey 1996: 43; Mills 2003: 261; Nussbaum 1999; Rademacher 2001: 49.

2.3 ERNESTO LACLAU UND CHANTAL MOUFFE: KONTINGENZ UND HEGEMONIE¹⁶⁰

Die politischen Theoretiker_innen Ernesto Laclau (1935-2014) und Chantal Mouffe (*1943) erlangten erste Bekanntheit durch die 1985 gemeinsam verfasste Monografie „Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics“ (1985).¹⁶¹ In *Hegemonie* stellen sie eine Politik- und Demokratietheorie vor, die sowohl als eine radikale Kritik am Marxismus als auch als eine Weiterentwicklung desselben gedacht ist. Mit ihrem Werk wollen sie eine Alternative für eine linke Politik aufzeigen, die den klassischen Marxismus hinterfragt und dennoch auf sozialistische Ideale nicht verzichtet. Deswegen beanstanden Laclau und Mouffe einige Grundannahmen und Thesen der marxistischen Theorie, führen jedoch andere Kernthemen des Sozialismus weiter. Sie ergänzen diese durch liberale und demokratische Aspekte und entwickeln als Synthese hieraus eine „radikale und plurale Demokratie“. In den späten 1980er Jahren konzentrierte sich die vor allem linke Rezension daher zuerst auf Laclaus und Mouffes „Post-Marxismus“, der auch als „Ex-Marxismus“ (Geras 1987 und 1988) missbilligt wurde.¹⁶²

Weniger beachtet wurde zunächst Laclaus und Mouffes politische Theorie, die stark durch poststrukturalistisches Denken geprägt ist und die heute oftmals als „Diskurstheorie“¹⁶³ bezeichnet wird. Laclau und Mouffe vertreten darin eine radikale Kritik jeglicher Essentialismen, denn für sie sind alle „Wahrheiten“ und Sinngehalte kontingent und werden erst in diskursiven, politischen und sozialen (Macht-)Prozessen hergestellt. In ihrer Theorie wird der Politik eine Vorrangstel-

160 Die Kapitel zu Laclau und Mouffe bauen auf meiner Magisterarbeit „Diskurs und Demokratie – Perspektiven der politischen Theorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe“ (Sievi 2005) auf. Da diese nicht veröffentlicht ist, finden sich manche Thesen und Argumentationsverläufe in ähnlicher Form hier wieder.

161 Der Titel wurde mit „Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus“ (Laclau/Mouffe 2000) ins Deutsche übersetzt, was Laclau und Mouffe nicht beeinflussen konnten. Im Nachhinein sind sie mit der Übersetzung jedoch einverstanden (vgl. Marchart 1993: 413). Im Folgenden wird das Werk als „Hegemonie“ abgekürzt.

162 Vgl. Aronowitz 1989; Aronowitz 1992; Barrett 1991; Breckman 2004; Breckman 2005; Bowman 2002; Cloud 1994; Eagleton 1991: 215-220; Eagleton 1993: 247-252; Hintz/Vorwallner 1988; Hunter 1988; Jessop 1990; McGee 1997; Miklitsch 1995; Mouzelis 1988; Nash 2002; Osborne 1991; Rustin 1988; Shantz 2000; Veltmeyer 2000; Wood 1986; Woodiwiss 1990.

163 Vgl. Åkerstrøm Andersen 2003: 49; Howarth 2000: 8; Sarasin 2001: 67; Stäheli 1995: 371; Torfing 1999: 11f.

lung innerhalb der sozialen Prozesse eingeräumt, da Politik als „Institutionsmodus des Sozialen“ (Jörke 2004: 168) begriffen wird.

Als sich die Aufmerksamkeit Laclaus und Mouffes in den 1990er Jahren von der Auseinandersetzung mit dem klassischen Marxismus entfernte und sich der politischen Theorie zuwandte, begann sich ein breiteres Publikum für die beiden zu interessieren. Die Diskurstheorie ihres Werkes wird heutzutage als bedeutsamster Aspekt von Laclaus und Mouffes Theorie gelesen. Laclau und Mouffe waren die ersten, welche die bislang als unpolitisch empfundene poststrukturalistische Dekonstruktion und Diskursanalyse mit politischen Theorien wie Marxismus und Demokratie verknüpften.¹⁶⁴ „The importance of *Hegemony* consists in its pathbreaking attempt to make the literary, philosophical critique of poststructuralism political.“ (Aronowitz 1992: 189) In den 1990ern, in denen die Politikwissenschaft noch eine Schwächung der Politik durch das postmoderne „anything goes“ und den daraus resultierenden Werterelativismus befürchtete,¹⁶⁵ wurde Laclaus und Mouffes poststrukturalistische, aber dennoch politische Theorie umso mehr gewürdigt.¹⁶⁶ In angelsächsischen Ländern werden ihre Schriften mittlerweile beständig rezipiert.¹⁶⁷ Bemerkenswert ist vor allem, dass zunehmend Diskursanalysen, die auf Laclaus und Mouffes Diskurstheorie basieren, in empirischen und kulturwissenschaftlichen Arbeiten vorgenommen werden.¹⁶⁸ Die deutsche Politikwissenschaft beschäftigt

-
- 164 Vgl. Åkerstrøm Andersen 2003: 49; Breckman 2004: 78; Höller 1995: 181; Horowitz 1992: 156; Marchart 1998: 7; Rüdiger 1996: 137; Stäheli 2001: 194; vgl. auch Laclau 2002b: 125.
- 165 Ein Werterelativismus wird Laclau und Mouffe allerdings auch vorgeworfen, vgl. Cloud 1994; Geras 1987: 75-78; Geras 1988: 50-52; Kapoor 2002: 475; Krebs/Sablowski 1992: 108; Lipowatz 1998: Rustin 1988: 173; Townshend 2004: 282.
- 166 Vgl. Bertram 1995: 95; Critchley/Marchart 2004b: 1; Dallmayr 1987: 283; Dallmayr 2004: 42; Lechte 1996: 191; Rüdiger 1996: 137; Stäheli 1995; Wiley 2002: 483.
- 167 Vgl. Barnett 2004; Bertram 1995; Clegg 2001; Clohesy 2002; Critchley/Marchart 2004a; Horowitz 1992; Howarth 1998; Howarth 2000; Jessop 1990: 288-305; Keenan 2003; Little 2002; Nash 2001; Norris 2002; Smith 1998; Thomassen 2005; Torfing 1999; Torfing 2005; Townshend 2004; Valentine 2001; Zournazi 2003.
- 168 Bei einer poststrukturalistisch geprägten Diskursanalyse wird untersucht, wie in einem bestimmten Diskurs Wissen und Sinn konstruiert wird. Die Analyse widmet sich dabei zum Beispiel den Voraussetzungen, die bestimmte Aussagen eines Diskurses ermöglichen, den spezifischen Regeln, welche Aussagen innerhalb eines Diskurses getätigt werden dürfen, sowie den Transformationen, die ein Diskurs über die Zeit erfährt. Vgl. dazu Angermüller et al. 2001; Keller et al. 2001; Keller 2005. Vgl. zu Diskursanalysen im Anschluss an Laclau und Mouffe Bührmann/Schneider 2008; Dahlberg/Siapera 2007; Diez 2001; Howarth/Torfing 2005; Howarth et al. 2000; Laclau 1994c; Lin 2004; Maeße 2010; Martin 2005; Norval 1996; Stavrakakis 1997; Stavrakakis 2004.

sich erst seit den späten 1990ern vermehrt mit Laclau und Mouffe, was vor allem in den letzten Jahren stark zunahm.¹⁶⁹

Hegemonie ist das einzige Werk, das Laclau und Mouffe gemeinsam verfassten.¹⁷⁰ Beide bauen in ihren folgenden Schriften darauf auf: Laclau beschäftigt sich mit den diskurstheoretischen und philosophischen Thesen aus *Hegemonie* und arbeitet die Begriffe der Dislokation und des Subjekts in „New Reflections on the Revolution of Our Time“ (1990a), des leeren Signifikanten, der Universalität und Partikularität in „Emancipation(s)“ (1996) und der Ideologie und des Populismus in „On Populist Reason“ (2005a) aus. „The Rhetorical Foundations of Society“ (2014) widmet sich verschiedenen politisch erzeugten Grundlagen der Gesellschaft. Mouffe spezialisiert sich vor allem auf und die Theorie zur radikalen und pluralen Demokratie. In „The Return of the Political“ (1993a), „The Democratic Paradox“ (2000a), „On the Political“ (2005a) und „Agonistics“ (2013) beschreibt sie ihr Modell einer agonalen und pluralen Demokratie und grenzt sie von anderen gegenwärtigen Demokratietheorien ab. Laclau und Mouffe bearbeiten zwar je unterschiedliche Themengebiete, teilen aber beide nach wie vor die Thesen aus *Hegemonie*. Deswegen werden sie im Folgenden zumeist als Einheit behandelt.¹⁷¹

2.3.1 Laclaus und Mouffes Antiessentialismus

Laclau und Mouffes Theoriegebäude baut in seinen Kernannahmen auf nur wenigen Grundannahmen auf. Als Basis ihrer Diskurstheorie, welche ebenfalls als Erkenntnistheorie gelesen werden kann, dient folgende These: Keine Theorie oder Bedeutung kann von einer Essenz beziehungsweise einer letzten Wahrheit abgeleitet werden. „But if contingency penetrates all identity and consequently limits all objectiv-

169 Vgl. Auer 2008; Böke 1993; Buck 2011; Butler et al. 1998; Brodocz 1998; Collin 2008; Distelhorst 2007; Dzudzek et al. 2012; Geis 2008; Hagemann 2014; Hebekus/Völker 2012; Hetzel 2004; Höller 1995; Jörke 2004; Keller 2004; Ladwig 2009; Marchart 1994; Marchart 1998; Marchart 2005b; Marchart 2007; Marchart 2009; Marchart 2010; Mayorga 1984; Moebius 2003; Nonhoff 1999; Nonhoff 2007; Nonhoff 2006; Nonhoff 2010; Reckwitz 2008a; Rüdiger 1996; Scherrer 1995; Sigglow 2012; Stäheli 1995; Stäheli 1996; Stäheli 2000; Stäheli 2001; Suppanz 2009.

170 Der Artikel „Post-Marxism without Apologies“ (Laclau/Mouffe 1987) bildet hierbei eine Ausnahme, ist jedoch inhaltlich eine Verteidigung von Hegemonie und enthält keine neuen Aspekte ihrer Theorie.

171 Die Rezeption betrachtet Laclau und Mouffe entweder als Einheit oder widmet sich den Schriften von einem von beiden. Bislang geht nur Mark Anthony Wenman den Unterschieden und Unvereinbarkeiten zwischen Laclau und Mouffe nach (Wenman 2003).

ity, in that case there is no objectivity that may constitute an ‚origin‘: the moment of creation is radical – *creatio ex nihilo* [...]“ (Laclau 1990a: 184). Diese These, ihr „Antiessentialismus“ oder „Post-Fundamentalismus“ (Marchart 2010: 16) gründet in der poststrukturalistischen Sichtweise, dass menschliche Erkenntnis und menschliches Denken in entscheidendem Maße durch die besonderen Eigenschaften der Sprache geprägt sind, insbesondere durch die Strukturierung als Differenzsystem. In einem solchen erhält jedes Zeichen der Sprache seine Bedeutung nur über die Abgrenzung zu anderen Zeichen. Alle Zeichen sind dadurch definiert, wie sie in Relation zu anderen Zeichen stehen.¹⁷²

„Zeichen“ umfassen für Laclau und Mouffe nicht nur Sprache oder Worte, sondern alles, was in der sozialen Realität für die Menschen sinnstiftend ist, zum Beispiel soziale Handlungen oder Identitäten von Personen, Gruppen oder Diskursen. „[...] jede Sinnproduktion [ist] die Produktion von Differenzen“ (Laclau 1981: 177, vgl. Laclau 1983: 40). Statt auf „Zeichen“ konzentrieren sich Laclau und Mouffe zumeist auf „Identitäten“. „For us, ‚identity‘ is equivalent to a ‚differential position in a system of relations‘ [...]“ (Laclau 1990a: 217). Ihr Identitätsbegriff umfasst zum einen die Identität von Bedeutungen (zum Beispiel von Begriffen oder Denkweisen), zum anderen die Identität von Personen und/oder Gruppen. Diese erweiterte Anwendung des Differenzprinzips auf die Gesellschaft gibt ihrer Theorie einen genuin politischen Charakter. Im Folgenden wird von Zeichen gesprochen, wenn der übergeordnete, umfassendere Begriff von sinnstiftenden Phänomenen gemeint ist, und von Identitäten, wenn es um den Inhalt von Bedeutungen geht.

Aus dem Differenzprinzip folgt, dass kein Zeichen keine Identität sich auf eine vordiskursive Bedeutung berufen kann. „Da aber die Identitäten rein relationale sind, ist dies nur eine andere Art und Weise zu sagen, daß es keine Identität gibt, die vollkommen konstituiert werden kann.“ (Laclau/Mouffe 2000: 148) Die Thesen zur Sprache als Differenzsystem haben Auswirkungen auf die Ebene der Erkenntnis. Erkenntnis kann nur über die Sprache, also über ein Differenzsystem wahrgenommen werden. Genauso wie Zeichen keine positive „Essenz“ enthalten, so kann keiner Sinnggebung eine naturgegebene Wahrheit zugeschrieben werden.

„Auch die sogenannten ‚natürlichen Fakten‘ sind diskursiv, weil die Idee der Natur sich nicht einfach als gegebene von den Erscheinungen der Dinge abgelesen werden müßte, sondern das Ergebnis einer langsamen und komplexen geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation ist. Wenn es auf der Erde keine menschlichen Wesen gäbe, wären dennoch die Gegenstände, die wir Steine nennen, aber sie wären nicht ‚Steine‘, weil weder eine Mineralogie noch eine Sprache da wären, die sie klassifizieren und von anderen Objekten unterscheiden könnten.“ (Mouffe 2001a: 14)

172 Vgl. Laclau 1983: 40; Laclau 2002b: 66; Laclau 2005a: 68; Laclau/Mouffe 2000: 142 sowie Kapitel 1.4.1.

Diese These wird von Laclau und Mouffe auf alle Ebenen der Erkenntnis ausgedehnt: Auch Identitäten, Praxen und Theorien sind kontingent. Sämtliche Bedeutungsinhalte sind nicht durch eine vorsprachliche Wirklichkeit bestimmt, sondern sie sind das Ergebnis einer gesellschaftlichen und diskursiven Konstruktion.

„[...] discourse theory is not just a simple theoretical or epistemological approach; it implies, by asserting the radical historicity of being and therefore the purely human nature of truth, the commitment to show the world for what it is: an entirely social construction of human beings which is not grounded on any metaphysical ‚necessity‘ external to it – neither God, nor ‚essential forms‘, nor the ‚necessary laws of history‘.“ (Laclau/Mouffe 1987: 106, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 25)

Von dieser These der Differenz und Kontingenz aller Zeichen ausgehend, entwerfen Laclau und Mouffe einen Argumentationsverlauf, der von der Sprache als Differenzsystem über die Erkenntnis bis hin zu Politik, Gesellschaft und den Menschen als Subjekten reicht. Diese Argumentation liest sich zunächst höchst abstrakt und theoretisch, da sie sich vorerst nur um die Eigenschaften von Zeichen und Signifikationssystemen dreht. Es muss aber mitgedacht werden, dass sich die Thesen zur Sprache zugleich auf die menschliche Erkenntnisfähigkeit beziehen. Darauf bauen Laclau und Mouffe später ihre Thesen zum Menschen, dem Sozialen und Politischen auf.

2.3.2 Signifikationssysteme: Elemente, Momente, Artikulationen

In *Hegemonie* analysieren Laclau und Mouffe die Folgen ihres Antiessentialismus für die Erkenntnisfähigkeit. Aufgrund der fehlenden Essenz ist kein Zeichen für immer mit einer bestimmten Bedeutung verbunden. Für Laclau und Mouffe ist es daher unmöglich, permanente Bedeutungsfixierungen zu erzeugen: Veränderungen, wenngleich meistens geringfügige, sind gang und gäbe (vgl. Laclau 1998: 259).

„There are two main points. The first is that since all identities or points of reference are purely relationally or differentially defined, they are in principle ‚precarious‘ – subject to the possibility of discursive transformation – insofar as the elements in relation to which they are constituted are open to re-articulation. The second point is that since the ‚field of discursivity‘ (the field of meaning) everywhere exceeds the partial fixation of meaning achieved within any particular discourse, the possibility of re-articulation is always present.“ (Osborne 1991: 206)

Damit sich neue Bedeutungen entwickeln können und neue Erkenntnisse überhaupt möglich sind, müssen in einem Signifikationssystem zweierlei Grundbestandteile

vorhanden sein: Zum einen muss es Zeichen geben, die über einen immerhin temporär festen Sinn verfügen, so dass in dem Signifikationssystem überhaupt Sinn möglich ist. „Die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixiertheit von Bedeutung impliziert, daß es partielle Fixierungen geben muß – ansonsten wäre das Fließen der Differenzen selbst unmöglich. Gerade um sich zu unterscheiden, um Bedeutungen zu untergraben, muß es *eine* Bedeutung geben. [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 2000: 150) Diese Zeichen mit einer temporär fixierten Bedeutung nennen Laclau und Mouffe *Momente* (vgl. ebd.: 141).

Zum anderen müssen für jede teilweise stabile Bedeutung stets Alternativmöglichkeiten existieren. Eine davon löst irgendwann die partiell feste Bedeutung als neue Sinnzuschreibung ab, stellt aber im Moment mehr eine Störung und Unterminierung dieser Bedeutung dar. Nur wenn solche potentiellen Alternativen in dem Signifikationssystem zur Verfügung stehen, können zeitweise feste (aber nach wie vor kontingente) Zeichen angegriffen und irgendwann mit neuen Bedeutungen ersetzt werden. „Demgegenüber bezeichnen wir jede Differenz, die nicht diskursiv artikuliert ist, als *Element*. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 141)¹⁷³

In der Realität liegen allerdings keine „reinen“ Elemente oder Momente vor, sondern Signifikationssysteme bestehen aus Zwischenstufen beider (vgl. ebd.: 148; Stäheli 1995: 369). Anhand eines Beispiels lässt sich zeigen, wie dieses zunächst abstrakte Konzept auf die Praxis übertragen werden kann: Im Demokratiediskurs stellt die „Mitbestimmung“ ein Beispiel für ein Moment dar. Sie ist für die Definition der Demokratie ein zentraler Begriff, denn keine Demokratietheorie kommt ohne den Verweis aus, dass die Mitglieder des Demos als Souverän die Politik der Gemeinschaft mitbestimmen. Unterminiert wird dieses Moment allerdings durch die Frage, welche Form die Mitbestimmung annehmen soll, wofür es viele verschiedene Alternativen gibt. In der Gestalt solcher Alternativen können immer wieder Elemente in den Demokratiediskurs gelangen. Zurzeit hat sich in den westlichen Demokratien durchgesetzt, dass die Beteiligung der Bürger_innen in Form von Wahlen der Repräsentant_innen durchgeführt wird. Auch „Repräsentation“ liegt demnach heutzutage als ein Moment vor. Der Gedanke allerdings, dass der Wille von Wähler_innen durch Repräsentant_innen zum Tragen kommen kann, ist eine Erfindung der liberalen Demokratie in der Neuzeit. Diese Erfindung sollte das

173 Dieses Konzept von Elementen und Momenten als Grundeinheiten in Signifikationssystemen ist bei genauerer Betrachtung eher verwirrend als hilfreich, denn oftmals ist weder eindeutig, was genau mit Elementen oder Momenten gemeint ist, noch sind die Beispiele widerspruchsfrei (vgl. Howarth 2000: 117f.). Dies mag ein Grund dafür sein, warum Laclau und Mouffe in ihren späteren Arbeiten keinen Bezug mehr darauf nehmen. Auch diese Arbeit wird sich diesem kritikwürdigen Konzept daher nicht ausführlicher widmen, sondern nur darauf zurückkommen, wenn es für den Argumentationsverlauf vonnöten ist.

Problem lösen, dass direkte Mitbestimmung in einem modernen Flächenstaat so gut wie unmöglich ist. In dieser Zeit kam die Repräsentation als Element in den Demokratiediskurs. Obwohl sie sich bis heute als Moment durchgesetzt hat, muss sich die Repräsentation gegen die Kritik behaupten, die sie als undemokratisch und den wahren Willen der Mitglieder verfälschend ansieht. Diese Kritik hat mit dazu geführt, dass in der heutigen Zeit mit der Entwicklung der „liquid democracy“ abermals ein Element in den Diskurs gelangte, das sich derzeit zu einem Moment ausbildet. Die heutigen technischen Fortschritte ermöglichen die Erfindung ganz neuer Formen der Abstimmung und Diskussion, da durch das Internet viele zeitliche, räumliche oder finanzielle Hürden bei der Partizipation verringert werden. Die strikte Trennung zwischen repräsentativen und direkten Abstimmungsverfahren kann daher in der *liquid democracy* aufgehoben werden: Durch die technischen Möglichkeiten des Internets ist erstens direkte Partizipation an Gesetzestexten beziehungsweise den Vorlagen für Abstimmungen möglich. Zweitens „behalten“ die Wähler_innen ihre Stimmen und können bei jeder Abstimmung gesondert entscheiden, ob sie entweder selbst und direkt abstimmen, oder ihre Stimme an andere Personen, zeitweilige Allianzen oder Parteien übertragen (vgl. Bastgen/Winkler 2013).

Entscheidend an diesem Konzept der Elemente und Momente ist für Laclau und Mouffes Theorie, dass Alternativbedeutungen (Elemente) in Signifikationsssystemen zur Verfügung stehen, die langlebigere Bedeutungen (Momente) beizeiten ablösen (können). Zentral ist der Wandel, dem Bedeutungen unterworfen sind, was Laclau und Mouffe zu einem weiteren Kernbegriff ihrer Theorie führt: Die „Artikulationen“. Die Festigung oder Zuschreibung von Bedeutung, beziehungsweise die Umwandlung eines Elements in ein Moment, geschieht mittels einer artikulatorischen Praxis: „Im Kontext dieser Diskussion bezeichnen wir als *Artikulation* jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, daß ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird. [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 2000: 141) In der artikulatorischen Praxis wird neuer Sinn hergestellt, indem Elemente beziehungsweise Momente so mit anderen Elementen verknüpft werden, dass ihre Bedeutung eine Wandlung erfährt.

Artikulationen sind „[d]ie spezifische Form, die ein System von Beziehungen zwischen heterogenen Elementen annimmt. *Artikulation* in diesem Sinne steht im Gegensatz zu *Reduktion*. Eine Reduktion findet immer dann statt, wenn eine Reihe von Elementen sich als notwendige Formen eines oder mehrerer anderer Elemente präsentieren: die Unterschiede werden folglich reduziert auf bloße Momente einer substantiellen Identität. Bei der Artikulation sind im Gegenteil die Unterschiede konstitutiv. Der typische Fall von Artikulation ist das *Zeichen*, in welchem die Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat völlig arbiträr ist. Jede Artikulationsbeziehung ist daher eine *Sinnbeziehung*. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1981: 207)

In den vorigen Beispielen haben sich zwei Artikulationen bereits angedeutet. Die Verknüpfung des Repräsentationsprinzips mit der Demokratie stellt eine Artikulation dar. Die anhaltenden Diskussionen darüber, ob Repräsentation dem Mitbestimmungsgrundsatz der Demokratie gerecht wird (vgl. Gorriahn 2014), zeigt auf, dass mit der Hinwendung der meisten westlichen Demokratien zur Repräsentation eine kontingente und nicht ableitbare Entscheidung getroffen wurde, die nach wie vor von ihren Alternativen unterminiert wird. Die Subversionen führen zu neuen Artikulationen, wie der *liquid democracy*. Diese Form der Mitbestimmung bringt zusätzlich eine eigene Komponente durch die Ausweitung der Partizipation mittels computerbasierter Techniken ein. Ob sie zu einem langfristig gefestigten Moment des Demokratiediskurses werden kann, oder wieder einen mehr elementartigen Charakter bekommt, muss sich erst noch erweisen.

Wichtig ist für Laclau und Mouffe, dass die Artikulation neuen Sinn schafft und dass sie produktiv ist. Die Sinnggebung darf nicht nur eine reine Ableitung oder eine notwendige, determinierte Verknüpfung sein, sondern sie muss kontingent sein. Für eine Artikulation müssen immer mehrere Auswahlmöglichkeiten beziehungsweise mehrere Elemente für eine Verbindung zur Verfügung stehen. Jede Artikulation (und damit jedes Moment) ist demnach eine abgeschlossene Entscheidung für eine der vorhandenen Wahlmöglichkeiten. Die übrigen Alternativen existieren nach wie vor als „Bedeutungsüberschuss“ (Laclau/Mouffe 2000: 149) und verbleiben als Elemente in dem Signifikationssystem. Hierdurch wird deutlich, dass Artikulationen in einem Signifikationssystem immer möglich sind. Auch zu späteren Zeitpunkten fehlt einer getroffenen Entscheidung die letzte Basis, um ein reines Moment zu werden, da die übrigen, verworfenen Möglichkeiten stets als Alternativen bereit stehen. Diese Alternativen unterminieren die Entscheidung, da durch sie die Kontingenz der Entscheidung sichtbar bleibt (vgl. Laclau 2002b: 131f.; Moebius 2003: 170). Je nachdem wie wirkmächtig und präsent die Alternativen sind, desto weniger hat das Resultat der Entscheidung Momentcharakter.

Die Artikulationen erfüllen eine wichtige Funktion innerhalb eines Signifikationssystems: Sie reduzieren Komplexität, da sie in unbestimmten und unfixierten Situationen Entscheidungen für *eine* Auswahlmöglichkeit treffen. Damit machen sie menschliche Erkenntnis erst möglich, weil Wissen und Erkenntnis zumindest auf einigen (zeitweise) festen Aussagen aufbauen müssen. Ohne Entscheidung für eine Basis – und sei sie auch nicht völlig sicher – könnten keinerlei weitere Aussagen mehr getroffen werden.

Da für Laclau und Mouffe das Soziale genau wie die Sprache ein Signifikationssystem darstellt (vgl. Kapitel 2.3.6), sind für sie alle sozialen Tätigkeiten Artikulationen: „Jede soziale Praxis ist deshalb – in einer ihrer Dimensionen – artikulatorisch.“ (Laclau/Mouffe 2000: 151) Dies mag zuerst verwirrend klingen, da bei den meisten Alltagshandlungen nicht klar ist, ob sie echte Entscheidungen darstellen, die einen neuen Sinngehalt einbringen, oder ob die Handlung nicht einfach

die Ableitung aus fest etablierten und vorgegebenen Handlungsmustern ist.¹⁷⁴ So scheint heutzutage die soziale Praxis des Wählens der Abgeordneten für den Bundestag kaum eine artikulatorische Praxis zu sein, weil sie anders als die Beteiligung an *liquid democracy* nicht die vorherrschenden Auffassungen infrage stellt, wie Mitbestimmung vonstatten gehen kann. Allerdings enthält auch jede klassische Repräsentation eine artikulatorische Komponente, denn obwohl sie das etablierte System darstellt, muss sie sich immer wieder in neuen Kontexten beweisen. Einen solchen neuen Kontext stellte die Wahl 2014 zum Europaparlament in Deutschland dar. Durch die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die bislang geltende 3%-Hürde für verfassungswidrig zu erklären, ergab sich eine neue Qualität der Repräsentation, da nun deutlich mehr Parteien reelle Chancen besitzen, Sitze im Parlament zu erringen.¹⁷⁵ Diese Kontexte verknüpfen die Repräsentation mit neuem Sinn und erfordern daher eine Artikulation.

Für die Erkenntnismöglichkeit der Menschen bedeutet die stete Möglichkeit von Artikulationen in einem Signifikationssystem, dass immer neue Erkenntnisse gewonnen werden können. Für Laclau und Mouffe stellt dieser Gedanke einen großen Gewinn an Freiheit dar: Es muss nichts als letzte Wahrheit hingenommen werden, sondern alle Lehrmeinungen und Selbstverständlichkeiten können hinterfragt werden. Die Möglichkeit, immer Kritik üben zu können, ist für sie der Garant, Politik betreiben und gesellschaftliche Veränderungen einfordern zu können: Schließlich müssen gesellschaftliche Normen nicht als naturgegeben akzeptiert werden. „If the word of God can no longer be heard, we can start giving our own voices a new dignity. If our actions no longer have to be justified before a tribunal external to ourselves – History, Doctrine, the Party – we can begin to come to terms with the limitations from which we think and act, and even respect our own mistakes.“ (Laclau 1990a: xiv; vgl. Shantz 2000: 104)

Allerdings bedeutet diese Freiheit für sie nicht ein postmodernes „anything goes“, denn die Erkenntnis ist nicht völlig frei (vgl. Howarth/Stavrakakis 2000: 7). Neue Erkenntnisse sind immer nur auf Basis von vorhandenen Bedeutungsvorgaben und in den Grenzen des jeweiligen Signifikationssystems möglich. So kann es keine Artikulationen geben, die völlig aus dem Nichts entstehen. Vielmehr bauen sie stets auf bereits existierenden Momenten auf und verknüpfen diese mit Elementen. Der Rahmen, in dem sich Artikulationen bewegen und in dem Erkenntnis stattfindet, wird von Laclau und Mouffe in den „Diskursen“ und dem „Diskursiven“ gesehen.

174 Butler vermag es mit ihrem Begriff der Performativität (vgl. Kapitel 2.2.2) präziser zu beschreiben, wie soziale Handlungen einerseits gängige Diskurse zitieren, aber andererseits durch neue Kontexte zwangsweise von diesen abweichen.

175 2014 konnten 13 Parteien mindestens einen Sitz bei der Europawahl erringen, wohingegen 2009 nur sechs Parteien ins Europaparlament einzogen.

2.3.3 Die Diskurse und das Diskursive

Als Begriff für Signifikationssysteme und Kontexte greifen Laclau und Mouffe wie Butler auf den „Diskurs“ zurück. Diskurse sind Signifikationssysteme, die als Differenzsysteme aufgebaut sind und die aus auf sich gegenseitig verweisenden Elementen sowie Momenten bestehen. „By discourse [...] [I mean] any complex of elements in which *relations* play the constitutive role. This means that elements do not pre-exist the relational complex but are constituted through it. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2005a: 68, vgl. Laclau 1982: 12) In Diskursen werden Objekten, Handlungen oder Phänomenen Bedeutungen zugewiesen, die gemeinsam Erklärungsmuster für die reale Welt darstellen. Dies geschieht mittels artikulatorischer Praxen, die den Diskurs sowohl festigen als auch stetig verändern. „Die aus der artikulatorischen Praxis hervorgegangene strukturierte Totalität nennen wir *Diskurs*. [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 2000: 141)

Laclaus und Mouffes Diskursbegriff ist von Foucault inspiriert, für den Diskurse die „Regelmäßigkeit in der Verstreung“ (vgl. ebd.: 142) umfassen.¹⁷⁶ Diskurse stellen in einem Feld von (potentiellen) Bedeutungen und Verweisungszusammenhängen Gemeinsamkeiten und Unterschiede dar und etablieren damit notwendige Beziehungen, Verknüpfungen, Regeln und Begrenzungen zwischen verschiedenen Momenten. Diskurse übernehmen eine festigende und ordnende Funktion, denn sie „zielen darauf, den Sinnüberschuss, also die unendliche Vielfalt möglicher Interpretationsweisen, die allem Zeichengebrauch inhärent ist, zu reduzieren, zu fixieren, zu stabilisieren und damit gängige, akzeptierte und geteilte Interpretationsweisen hervorzurufen.“ (Keller 2004: 52)

Es gibt nicht den einen übergreifenden Diskurs, sondern Diskurse umfassen nur einen bestimmten Themenbereich. Es existieren vielfältige Diskurse, die gleiche Themen teilen können und sich überschneiden und/oder verschränken.¹⁷⁷ Vielfach beobachtet und auch kritisiert wird zum Beispiel die Überschneidung des demokratischen Diskurses mit dem ökonomischen. Die Überschneidung zeigt sich in der Verknüpfung von liberaler Demokratie mit dem Prinzip des Kapitalismus, im Primat der Politik und der damit einhergehenden Wirtschaftsregulierung, bei Proble-

176 „Regelmäßigkeit“ hat laut Laclau und Mouffe keine essentialistischen Ursprünge: „Dieses Ensemble [differentieller Positionen, das heißt als Umschreibung für Regelmäßigkeit, Anm.d.Verf.] ist nicht der Ausdruck irgendeines zugrundeliegenden, sich selbst äußerlichen Prinzips – es kann zum Beispiel weder durch eine hermeneutische Lektüre noch durch eine strukturalistische Kombinatorik erfaßt werden –, sondern konstituiert eine Konfiguration, die in bestimmten Kontexten der Äußerlichkeit als eine Totalität bezeichnet werden kann.“ (Laclau/Mouffe 2000: 142)

177 Auch antagonistische Beziehungen sind möglich, vgl. Kapitel 2.3.5.

men durch Korruption, Parteispenden oder Lobbyismus sowie in der Verflechtung von politischen Entscheidungsträger_innen mit Größen der Wirtschaft. Kein Mensch bewegt sich ausschließlich in einem Diskurs, sondern jede_r nimmt an einer Vielzahl an verschiedenen sich überlappenden, aber oft auch widersprechenden Diskursen teil. Diskurse beziehen sich für Laclau und Mouffe auf mehr als nur die Sprache, nämlich auf Kommunikation und Bedeutungen im Gesamten. Auch soziale Handlungen (wie Gesten, Riten oder Etikette) oder Errungenschaften (z.B. Technik, Institutionen, Mode oder Architektur), eben alles, was für Menschen in ihrem Denken Bedeutung und Sinn erschafft, werden Diskursen zugerechnet.

„Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, soll zur Klärung des hier verwendeten Diskursbegriffes unterstrichen werden, daß unter ‚Diskurs‘ nicht einfach eine Zusammenstellung von Gesprochenen und Geschriebenen verstanden werden soll, sondern ein Ensemble, das in sich das Sprachliche und Nicht-Sprachliche enthält, etwa auf der Linie dessen, was Wittgenstein unter ‚Sprachspielen‘¹⁷⁸ verstand. Damit zeigt der Terminus *Diskurs* an, daß jede gesellschaftliche Konfiguration bedeutungsvoll ist und daß Gegenstände uns immer innerhalb von diskursiven Artikulationen gegeben sind.“ (Mouffe 2001a: 13)

Laclau und Mouffe gehen über Butlers Diskursbegriff insofern hinaus, als dass sie begrifflich die Diskurse von dem Rahmen trennen, in den sie eingebettet sind: Das „Diskursive“ beziehungsweise das „Feld der Diskursivität“ (Laclau/Mouffe 2000: 149). Dem Diskursiven liegt genau wie den Diskursen dieselbe Eigenschaft zugrunde, nämlich, dass es als Differenzsystem aufgebaut ist. Der Unterschied ist, dass die Diskurse als „*Regelmäßigkeit* in der Verstreuung“ mehr die eigenen Momente betonen (also jene Artikulationen, die sich in dem Diskurs durchgesetzt haben und dort als populäre und notwendige Aussagen gelten), wohingegen das Diskursive als *Verstreuung* nicht nur alle Diskurse und deren Momente umfasst, sondern zusätzlich alle potentiellen, alternativen sowie (noch) undenkbaren Verknüpfungen, die Elemente.

„Die Räume des Diskursiven beziehungsweise des Sozialen sind schier unendliche, differenzbasierte Verweisungsräume, geprägt von Bedeutungsüberschüssen einzelner Elemente. Erst die (stets vorübergehende) artikulatorische Verfestigung in Diskursen und Gesellschaften setzt die verschiedenen Elemente in eindeutigere Beziehungen und schreibt damit Bedeutungen genauer zu.“ (Nonhoff 2007b: 9)

178 Dieser Begriff Ludwig Wittgensteins bezieht sich darauf, dass sprachliche Äußerungen immer in bestimmten sozialen Kontexten verortet sind, in welchen sie allein Sinn ergeben. Sprachspiele sind demnach Äußerungen, die mit einer bestimmten Lebenspraxis verknüpft sind.

Das Diskursive ähnelt in seinem begrifflichen Inhalt allerdings wieder den Aussagen Butlers zu den Diskursen: Das Diskursive stellt die Welt der Gedanken, der Sinnzuschreibungen und der Bedeutungen dar, so dass nur im Rahmen des Diskursiven die reale, vordiskursive Welt gedacht werden kann. Zwar wird durch das Diskursive nicht die Existenz eines Gegenstandes bedingt, aber durchaus, welche Bedeutung ihm zugeschrieben wird. Das Diskursive gibt vor, was artikulierbar und denkbar ist, und begrenzt damit die menschliche Erkenntnismöglichkeit. Es ist der Horizont, in dem Erkenntnis stattfindet. Ein Denken, das völlig aus vorhandenen Diskursen ausbricht, ist unmöglich. Laclau stellt in diesem Sinne das Soziale mit dem Diskursiven gleich:

„Unter dem ‚Diskursiven‘ verstehe ich nichts, was sich im engen Sinne auf *Texte* bezieht, sondern das Ensemble der Phänomene gesellschaftlicher Sinnproduktion, das eine Gesellschaft als solche begründet. Hier geht es nicht darum, das Diskursive als eine Ebene oder eine Dimension des Sozialen aufzufassen, sondern als gleichbedeutend mit dem Sozialen als solchem. Das bedeutet zunächst, daß das Diskursive nicht ein Überbau ist, weil es selbst die Bedingung jeglicher gesellschaftlicher Praxis ist, oder – präziser – weil jede soziale Praxis Produktion von Sinn ist. – Folglich steht nicht das Nicht-Diskursive dem Diskursiven gegenüber, als handelte es sich um zwei verschiedene Ebenen, denn es gibt nicht Gesellschaftliches, das außerhalb des Diskursiven bestimmt ist. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1981: 176)

Auch die Diskurse selbst sind nicht völlig beliebig, denn ihre Artikulationen bauen auf den bereits bestehenden Momenten auf. Sie tragen stets ein großes Maß an Notwendigkeit und historischer Prägung in sich (vgl. Laclau 1990a: 36). „In an universe from which necessity had evaporated, we would thus find nothing but indeterminacy and the impossibility of any coherent discourse.“ (ebd.: 26) Diskurse limitieren die Möglichkeiten des Handelns und Denkens, aber sie determinieren sie nicht (vgl. Laclau/Mouffe 1987: 92): Da die Basis von Diskursen – Momente und Artikulationen – kontingent sind und stets ein Bedeutungsüberschuss an Elementen existiert, können neue Artikulationen und neue Erkenntnisse gebildet werden. Die neuen Artikulationen beruhen auf Unentscheidbarkeiten, Brüchen und Subversionen, die durch die relationale und von Machtprozessen gefestigte Struktur von Diskursen unvermeidbar sind (vgl. Laclau 2002b: 131f.). An den Bruchstellen solcher von Elementen unterminierten Momente, die sich oft in den Schnittstellen verschiedener Diskurse befinden, sind neue Artikulationen und Erkenntnisse wahrscheinlich. Im Folgenden muss beachtet werden, dass Laclau und Mouffe ihre These des Antiessentialismus und die Kontingenz des Sozialen in den Vordergrund stellen. Dies hat jedoch zur Folge, dass in ihren Texten (anders als in jenen Butlers) die Zwänge, die Diskurse ausüben, zu kurz kommen. Werden aber Lebensentwürfe betrachtet, die nicht von der vorherrschenden Gesellschaft akzeptiert werden, so muss festgestellt werden, dass ein Bruch mit den Vorstellungen der etablierten Diskurse

sogar den Tod bedeuten kann. So mag es zwar stimmen, dass Menschen in der Theorie alle Freiheiten haben (abgesehen von der, aus dem Rahmen des Diskursiven auszuberechnen) und nicht determiniert sind, aber in der Praxis üben die Diskurse sehr starke Zwänge aus.

2.3.4 Sinnfixierung durch Macht

In ihrer ersten Hauptthese – der des Antiessentialismus – bedienen sich Laclau und Mouffe dekonstruktiver und poststrukturalistischer Mittel und machen deutlich, dass es unmöglich ist, permanente Sinnfixierungen zu etablieren. Es bleibt die Frage offen, wie wenigstens teilweise Sinnfixierungen erschaffen werden können. Immerhin zeichnen sich Diskurse oftmals durch ihre Langlebigkeit aus und scheinen kaum veränderbar zu sein. An diesem Punkt wird Laclaus und Mouffes Diskurstheorie zu einer politischen Theorie. Die Fixierung von Bedeutungen entsteht für sie durch Macht. „*Our thesis is that the constitution of a social identity is an act of power and that identity as such is power.* [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 31) Die Hauptthese von Laclaus und Mouffes politischer Theorie ist, dass Macht schon in der Sprache und Bildung von Bedeutungen eine Rolle spielt. Sie zeigt auf, wie Sinnfixierungen in Diskursen vonstatten gehen.

Bei jeder Artikulation einer Bedeutung oder einer Identität¹⁷⁹ findet eine Auswahl zwischen konkurrierenden Alternativen statt. Da die Sprache nicht ermöglicht, auf irgendeine außerdiskursive Wahrheit zurückzugreifen, kann eine getroffene Wahl nur durch Macht gefestigt werden.

„But if the decision is *not* algorithmic, in that case to decide implies something very different: it implies *creating* something which was not predetermined and, at the same time, cancelling out of existence possibilities which will not now be realized. Since the outcome of the situation is indeterminate in terms of the data which this latter affords us, to choose a course of action implies an act of coercion with respect to other possible courses of action. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 171)

Es wäre falsch anzunehmen, dass eine Artikulation bewusst vor sich geht, indem ein Mensch zuerst vor die Wahl gestellt wird sich zwischen verschiedenen Sinnzuweisungen zu entscheiden, anschließend eine davon herauspicks und zuletzt durch bewussten Machteinsatz alle anderen Wahlmöglichkeiten unterdrückt. Macht wird von Laclau und Mouffe nicht hauptsächlich bestimmten Personen oder Machtzent-

179 Da keine Identität beziehungsweise keine Bedeutung aus dem Nichts erschaffen wird, handelt es sich immer um eine Umwandlung oder Reartikulation einer bereits bestehenden Identität beziehungsweise Bedeutung.

ren zugeschrieben, die eine direkte Handlung vornehmen. Vielmehr sehen sie Macht als Mikromacht an, die ständig bei jeder Kommunikation vorhanden ist und daher relativ implizit und indirekt wirkt. Macht bedeutet, dass bei der großen Auswahl von verschiedenen Artikulationen sich einige als dauerhaft erweisen und immer wieder wiederholt werden. Macht tritt bei der Sinnfixierung schon dann auf, wenn vorhandene Diskurse das Denkbare eingrenzen und bestimmte Elemente des Diskurses als undenkbar, als irrational oder als Tabu dargestellt werden. Hierbei werden die Inhalte der Diskurse zu Wahrheiten aufgewertet, indem sie als „objektiv“, „vernünftig“, „normal“ und „selbstverständlich“ gesetzt werden.

„In dieser Hinsicht ist kein Diskurs unschuldig und gleichgültig gegenüber der Präsenz anderer Diskurse: Er kann nur die Bedingungen der Denkbarekeit bestimmter Objekte konstituieren durch die Konstruktion der Undenkbarkeit anderer Objekte. Wir können so von der diskursiven Intervention sprechen, das heißt der Politik als der Prozeß der Konstruktion von Undenkbarkeiten.“ (Laclau 1988a: 57, vgl. die Ähnlichkeit zu Butlers Performativität und Intelligibilität in den Kapiteln 2.2.2 und 2.2.6)

Laclau und Mouffe setzen Macht mit Objektivität gleich. Die Basis, auf der die Erkenntnis der Menschen beruht, ist demnach durch Machtprozesse entstanden und wird durch diese immer weiter entwickelt und gestützt. „Without power, there would be no objectivity at all.“ (Laclau 1990a: 32) Die Machtprozesse sind dann durchgreifend erfolgreich, wenn im Diskurs verwischt worden ist, dass überhaupt je Macht im Spiel war – wobei diese Spuren nie vollständig getilgt werden können, da die übrigen Alternativen immer noch als marginalisierte und/oder ausgeschlossene Elemente im Diskurs verbleiben.

„Insofar an act of institution has been successful, a ‚forgetting of the origins‘ tends to occur; the system of possible alternatives tends to vanish and the traces of the original contingency to fade. In this way, the instituted tends to assume the form of a mere objective presence. This is the moment of sedimentation. It is important to realize that this fading entails a concealment. If objectivity is based on exclusion, the traces of that exclusion will always be somehow present. What happens is that the sedimentation can be so complete, the influence of one of the dichotomous relationships‘ poles so strong, that the contingent nature of that influence, its *original* dimension of power, do not prove immediately visible. Objectivity is thus constituted merely as presence. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 34)

Bei der Fixierung von Bedeutungen wird in der Sekundärliteratur und auch in dieser Arbeit immer wieder gerne von der „Bildung von Bedeutungen“ gesprochen. Damit ist allerdings nicht gemeint, dass jemand aktiv aus der Vielzahl an Möglichkeiten eine kontingente Entscheidung trifft. Vielmehr ist mit der Bildung die (teilweise) *Festigung* von Bedeutungen gemeint. Keine Bedeutung hat einen eindeutigen Ur-

sprung, sondern festigt sich erst dadurch, dass sie immer wieder reartikuliert wird.¹⁸⁰ Gleichzeitig werden alle anderen nicht realisierten Möglichkeiten verdrängt und als undenkbar diskreditiert.

Laclau betont wie Derrida und Butler, dass die Wiederholungen die Identität nicht in allen Aspekten nur festigen: „Ich denke, daß Wiederholung zur Struktur jeder hegemonialen Operation gehört – aber daß diese sowohl eine Dimension der Wiederholung, als auch eine Dimension der Verschiebung von Bedeutung betont.“ (Laclau 1998: 259) Eine Vielzahl von Wiederholungen kann teilweise in einer veränderten Bedeutung der Identität resultieren. Ähnliches gilt für die Strategie der Undenkbarmachung von Alternativen: Durch die Identitätsbildung per Abgrenzung bleiben in jeder Identität die unterdrückten Alternativen vorhanden und das Kontingente scheint so immer wieder durch.¹⁸¹

Macht ist für Laclau und Mouffe ein unabänderlicher und notwendiger Bestandteil aller Signifikationssysteme und aller sozialer Systeme: „Wenn radikale Kontingenz das Terrain des Grundes eingenommen hat, wird jede soziale Bedeutung eine soziale Konstruktion sein – und keine intellektuelle Reflektion dessen, was die Dinge ‚an sich‘ sind. Die Konsequenz ist, daß in diesem ‚Interpretationskrieg‘ Macht – weit davon entfernt nur Schein zu sein – konstitutiv für alle sozialen Beziehungen ist.“ (Laclau 2002b: 148)

Sie grenzen sich damit explizit von vielen linken Theorien – beispielsweise von der deliberativen Demokratie Jürgen Habermas’ oder dem Liberalismus Richard Rortys – ab, welche die Eindämmung von Macht begrüßen und das Zurückdrängen von Machtakten als Voraussetzung von Demokratie sehen (vgl. Kapitel 3.5). Für Laclau und Mouffe hingegen ist Macht nicht nur restriktiv und eine Blockade für

180 Mit dem Aspekt der Reartikulationen liegen Laclau und Mouffe sehr nah an Derridas Iterabilität (vgl. Kapitel 2.1.2) und Butlers Performativität (vgl. Kapitel 2.2.2). Wahrscheinlich sind sowohl Laclaus und Mouffes als auch Butlers Konzepte von Derrida inspiriert worden, allerdings unabhängig voneinander. Laclau und Butler haben sich erst später gegenseitig in ihrem Denken befruchtet (vgl. Butler et al. 2000). Butler begrüßt Laclaus und Mouffes Aufnahme von Wiederholungen in ihre Theorie, da damit dem Aspekt der „Zeitlichkeit“ Rechnung getragen wird (vgl. Butler 1998b: 254f.).

181 Dieser Erkenntnis bedient sich die Methode der Dekonstruktion, indem sie nachzeichnet, wo in Diskursen Machtakte durch Wiederholungen oder Tabuisierungen stattfinden. Dadurch wird offen gelegt, wie und wo sich Diskurse als alternativlos und „objektiv“ setzen. Die Dekonstruktion befruchtet damit wiederum Laclaus und Mouffes Diskurs- und Hegemonietheorie: „Wenn Dekonstruktion die Rolle der Entscheidung aus der Unentscheidbarkeit der Struktur heraus entdeckt, dann erfordert Hegemonie, als eine Theorie der in einem unentscheidbaren Terrain getroffenen Entscheidung, daß der kontingente Charakter der in diesem Terrain existierenden Entscheidungen vollständig von der Dekonstruktion aufgezeigt wird.“ (Laclau 2002b: 132)

Subjekte, sich so zu entwickeln, wie sie es in völliger Freiheit täten. Vielmehr sehen Laclau und Mouffe Macht als etwas Produktives an, das erst ermöglicht, dass sich Identitäten bilden können. „Macht ist nun nicht mehr als eine äußere Beziehung zu fassen, die sich zwischen vorgegebenen Identitäten abspielt, sondern eher als das die Identitäten selbst Konstituierende.“ (Mouffe 2001a: 13) Macht ist für sie nicht negativ behaftet, immerhin bildet sie die Grundlage von Erkenntnis, Wissen und sozialem Leben. Zerstörten Laclau und Mouffe zuerst mit ihrer dekonstruktivistischen Kritik die Sicherheit von Wissen, so zeigen sie anschließend mit ihrer politischen Theorie auf, dass Wissen – sei es auch nur konstruiert und ständigem Wandel unterworfen – dennoch möglich ist.

2.3.5 Eigenschaften von Diskursen

Diskurse als Signifikationssysteme zeichnen sich durch verschiedene Eigenschaften aus: Sie sind offen, verfügen über ein konstitutives Äußeres und sind durch die „Logik der Äquivalenz“ sowie die „Logik der Differenz“ geprägt. Diskurse stehen weiterhin einem Antagonismus gegenüber und bilden ihre eigene Identität mittels eines leeren Signifikanten. Laclau und Mouffe kommen auf diese Eigenschaften immer wieder zurück, da sie wichtige Schlussfolgerungen über das Soziale und die Politik aus ihnen ziehen.

Offenheit und Dislokationen

Die prinzipielle Veränderbarkeit von Momenten und Artikulationen bezeichnen Laclau und Mouffe als „Offenheit“ eines Diskurses. Ein geschlossener Diskurs hingegen würde aus starren, permanent fixierten Bedeutungen bestehen, bei dem jedes einzelne Moment zwar nach wie vor kontingent wäre, aber durch seine feste Beziehung zu anderen Momenten definiert wäre.¹⁸² Diese feste Beziehung würde Artikulationen verhindern und nur Wiederholungen und Ableitungen (Vermittlungen) zulassen.

„Die zentrale These ist somit, daß Identitäten, das heißt die Bedeutung von Objekten und gesellschaftlichen Praxen, zwar fixiert werden können, und somit auch in notwendige Beziehungen treten können, daß diese Festsetzungen aber weder von Dauer sind noch zu einer Schließung der sie umfassenden Totalität führen. [...] Strukturen erreichen nie Geschlossen-

182 Ein Beispiel für einen relativ geschlossenen Diskurs ist der mathematische Diskurs, der versucht neue Inhalte nur über logische Ableitungen (Vermittlungen) zu generieren. Doch auch den mathematischen Diskurs bereichern immer wieder Artikulationen, wenn neue Konzepte eingeführt werden, wie die Integralrechnung oder die Anerkennung von „nichts“ als Zahl Null.

heit, in der alle Elemente bestimmt wären, sondern erfahren ständige Brüche und Verschiebungen, die im diskurstheoretischen, sich geologischer Termini bedienenden Begriffslexikon *Dislozierungen* genannt werden. [Herv.i.O.]“ (Scherrer 1995: 464f.)¹⁸³

Den Begriff der Dislozierung oder Dislokation verwendet Laclau für jene Phänomene, die all die Brüche und Lücken umfassen, die in einem Diskurs die Kontingenz und Konstruiertheit durchscheinen lassen, weil sie von ihm nicht vollständig erklärt werden können. „[...] every identity is dislocated insofar as it depends on an outside which both denies that identity and provides its condition of possibility at the same time.“ (Laclau 1990a: 39) Dislokationen treten besonders dann auf, wenn ein Diskurs Störungen unterworfen ist, zum Beispiel indem er sich für einen anderen Diskurs durch Artikulationen öffnet. Prinzipiell ist jeder Diskurs aufgrund seiner Kontingenz von Dislokationen durchdrungen, da nie ein zu hundert Prozent geschlossenes Weltbild konstruiert werden kann. Laclau sieht in Dislokationen nicht nur Nachteile für Diskurse, indem ein Diskurs an Eindeutigkeit verliert. Die Dislokationen bieten den notwendigen Raum für neue kreative Artikulationen und sind für die Subjektbildung wichtig (vgl. Kapitel 2.3.9). Da Diskurse nur Bestand haben, solange ihre Identität durch ein möglichst geschlossenes Weltbild gewahrt bleibt, können Dislokationen auch zur Bildung von neuen „Hegemonien“ beitragen, wie sich in Kapitel 2.3.8 zeigen wird.

Für Laclau und Mouffe sind Diskurse weder völlig geschlossen, noch völlig offen, da sie beide Extreme für unmöglich halten. Ein vollkommen offener Diskurs bestände nämlich aus ständig wechselnden Bedeutungen von Zeichen und Identitäten und verfügte über keinerlei Stabilität. Dies wird jedoch durch das Vorhandensein von Machtstrukturen in den Diskursen verhindert, die das Funktionieren von Diskursen als Signifikationssysteme ermöglichen. Die Gründe für die Unmöglichkeit völlig geschlossener Diskurse werden in den folgenden Kapiteln behandelt.

Das Äußere und das konstitutive Außen

Jeder Diskurs verfügt über ein *Äußeres*,¹⁸⁴ das verhindert, dass sich der Diskurs völlig schließen kann. Im Äußeren sind alle Elemente gesammelt, die aus dem Diskurs

183 In der Geologie wird Dislokation definiert als „tektonische oder atektonische Verlagerungsbewegung, welche die reguläre und ursprüngliche Lagerung eines Gesteinsverbandes stört“ (Leser et al. 2011: 171), beziehungsweise als „Versatz, Verschiebung, Verwurf in einem Gesteinskörper entlang einer Verwerfung“ und „jegliche Veränderung der normalen Lagerung eines Gesteins und jegliche Unterbrechung seines ursprünglichen Zusammenhangs“ (Lexikon der Geowissenschaften 2000: 456).

184 Das Äußere des Diskurses darf nicht mit dem „Außerdiskursiven“, das heißt der Welt, wie sie unabhängig von Beschreibungen durch Diskurse existiert, gleichgesetzt werden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 253; Rüdiger 1996: 159). Vgl zur Sichtweise Laclaus und

durch Machtprozesse ausgeschlossen werden. Im Beispiel des demokratischen Diskurses sind dies einerseits Themen, die überhaupt nichts mit Demokratie zu tun haben, wie „Schoko-“ oder „Vanilleeis“. Schon allein die Tatsache, dass dieses Beispiel im Kontext absolut deplaziert wirkt, weist auf das Äußere hin. Es kann sich andererseits um Konzepte handeln, die mit der Demokratie im Konflikt stehen, zum Beispiel die Vorstellung, dass politische Entscheidungen von den jeweils Höchstbietenden getroffen werden. Im Moment wirkt eine solche Vorstellung im demokratischen Diskurs aberwitzig, ist also im Äußeren zu verorten.

Leider bleibt die Begründung für die Existenz des Äußeren in den Schriften Laclaus und Mouffes dürftig. Das einzige Argument für die Annahme des Äußeren ist, dass dies Essentialismen und Probleme verhindert, die in anderen Theorien auftreten.¹⁸⁵

Das Äußere des Diskurses ist ein wichtiges Standbein von Laclaus und Mouffes antiessentialistischer Theorie, denn geschlossene Systeme führen für sie immer zu Essentialismen: Entweder zu Momenten des Diskurses, die „durch die Natur gegeben“ sind, oder zu Strukturen, die den Diskurs determinieren.¹⁸⁶ Das Äußere verhindert eine mögliche Geschlossenheit, indem es den Diskurs untergräbt: Die Elemente

Mouffes auf das Außerdiskursive das nächste Kapitel 2.3.6). Es wird bei Laclau und Mouffe nicht deutlich, ob sie nicht in manchen Punkten doch Butlers Sichtweise teilen, dass die vordiskursive Welt sich immer wieder als widerspenstig gegenüber der diskursiven Beschreibung erweist (vgl. Kapitel 2.2.1): „We have seen that the ‚being‘ of objects is different from their mere existence, and that objects are never given as mere ‚existences‘ but are always articulated within discursive totalities. But in that case it is enough to show that no discursive totality is absolutely self-contained – that there will always be an outside which distorts it and prevents it from fully constituting itself – to see that the form and essence of objects are penetrated by a basic instability and precariousness, and that this is their most essential possibility.“ (Laclau/Mouffe 1987: 89) Dieses Zitat lässt sowohl die Schlussfolgerung zu, dass auch das Äußere für Laclau und Mouffe nur diskursive Beschreibungen enthält, als auch, dass die reale Welt sich im Äußeren durch Widerspenstigkeit bemerkbar macht. Die Widerspenstigkeit könnte sich ja auch zuerst im Äußeren des Diskurses niederschlagen und vorerst innerhalb des Diskurses als nicht zutreffend abgetan werden.

185 Vgl. Laclau 1988b: 253f.; Laclau/Mouffe 2000: 147f.; Rüdiger 1996: 159; Scherrer 1995: 463; Stäheli 2001: 199.

186 Gerade bei Louis Althusser bemängeln Laclau und Mouffe, dass er seinen Begriff der Überdeterminierung (das heißt jedes Element kann Teil mehrerer Diskurse sein und verhindert daher eine Schließung dieser Diskurse, da seine Bedeutung nicht eindeutig fixiert ist) zugunsten der Vorstellung von der ökonomischen Determinierung der Gesellschaft hinten anstellt. Vgl. Laclau 1988b: 253.

des Äußeren stellen marginalisierte Wahlmöglichkeiten zu den in einem Diskurs aktuell vorherrschenden Momenten dar. Ihr Ausschluss aus dem Diskurs bedeutet jedoch nicht, dass sie für den Diskurs gar keine Rolle mehr spielen. Das Äußere ist nämlich als Bedeutungsüberschuss im Diskurs stets dadurch vorhanden, indem sich Aussagen und Inhalte des Diskurses relational davon abgrenzen müssen, um weiterhin als „Wahrheit“ zu gelten. So dient im deutschen demokratischen Diskurs der Nationalsozialismus immer wieder als abschreckendes Beispiel dafür, was eine undemokratische Regierungsform anrichten kann und weshalb die Demokratie unbedingt vorgezogen werden sollte. Der Nationalsozialismus ist damit, gerade weil heftig bekämpft, ein fester Bestandteil im demokratischen Diskurs. Das Äußere stabilisiert und subvertiert zugleich einen Diskurs: Zum einen festigt es den Diskurs, da seine Identität durch die scheinbar „absurden“ Alternativen unangreifbarer wird. Es bedroht ihn zum anderen, da seine Elemente als mögliche Alternativen die Konstruiertheit des Diskurses durchscheinen lassen. Die Inhalte des Diskurses können nicht mehr als Notwendigkeit oder Ableitung von einer letzten Wahrheit dargestellt werden. Gerade in Deutschland galt die Demokratie lange Zeit nicht als „natürliche“ Regierungsform, sondern es schien vor allem nach der gescheiterten Weimarer Republik als prekär, ob Deutschland je eine stabile demokratische Kultur ausbilden könne. Aufgrund der fehlenden außerdiskursiven Fundamente müssen immer wieder entstehende Lücken und Brüche im Diskurs durch neue Artikulationen gekittet werden. Die Unsicherheit, die durch das Äußere hervorgerufen wird, kann nur durch Entscheidungen zurückgewiesen werden, und solche Entscheidungen führen zu neuen Artikulationen.

„Wenn aber gerade dieser Bezugspunkt nicht fixiert ist, wird die eindeutige Bestimmung des Kontextes selber unmöglich, da die Unbekannte der Gleichung (die Aussage oder der Signifikant x) in die Definition des Kontextes selber eingeht. Die stets unvollständige Determination durch den Kontext schafft erst die Möglichkeit, Sinn zu erzeugen, da Sinn sich nur auf dem Hintergrund der Wählbarkeit unterschiedlicher Optionen ergeben kann.“ (Stäheli 1995: 366)

Für Laclaus und Mouffes Theorie spielen die Grenzen der Diskurse eine eminent wichtige Rolle (vgl. Laclau 2002b: 160). Sie bilden die logische Folgerung davon, dass ein Signifikationssystem überhaupt ein System, das heißt eine Totalität ist (vgl. Marchart 2005b: 261f.; Laclau 2005a: 69f.). Solange die Momente des Diskurses den Verweis auf andere Momente brauchen, sind in jedem einzelnen Moment andere Momente implizit enthalten. „The totality of language is, therefore, a system of differences in which the identity of the elements is purely relational. Hence, every individual act of signification involves the totality of language (in Derridean terms, the presence of something always has the *traces* of something else which is absent). [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 1987: 89) Eine Bezeichnung über Abgrenzung funktioniert nur, wenn sie in einem System, das heißt einer Totalität eingebettet ist.

Doch solch eine Totalität hat als Voraussetzung, dass sie Grenzen besitzt und über ein Außen verfügt. „Das Problem besteht wie auch immer darin, dass die eigentliche Voraussetzung der Signifikation das System ist und die eigentliche Voraussetzung des Systems dessen Grenzen sind.“ (Laclau 1994b: 158) Das Äußere liegt jenseits dieser Grenzen und bekommt durch seine Notwendigkeit für das Differenzsystem eine wichtige Rolle zugeschrieben.

Laclau und Mouffe gehen davon aus, dass das Äußere eines Diskurses konstitutiv ist, dass jeder Diskurs ein *konstitutives Außen* besitzt.¹⁸⁷ So wie alle Elemente und Momente des Diskurses mittels Differenzen bestimmt werden, so braucht jeder Diskurs eine Abgrenzung zu etwas anderem, um seine Identität definieren zu können. Diese Grenzen sind unabdingbar für Diskurse. Gleichzeitig zeigt das konstitutive Außen die Kontingenz jeder Identität auf:

„Durch das Betonen der Tatsache, daß das Äußere konstitutiv ist, enthüllt diese Konzeption die Unmöglichkeit, eine absolute Unterscheidung zwischen ‚innen‘ und ‚außen‘ zu treffen. Die Existenz des anderen erscheint als Bedingung der Möglichkeit meiner Identität, da ich ohne den anderen keine Identität haben kann. Jede Identität ist daher durch ihr Äußeres unabänderlich destabilisiert, das Innere erscheint immer als etwas kontingentes.“ (Mouffe 1998: 843)

Das konstitutive Außen ist nur ein Teil des Äußeren, denn nicht alle Elemente des Äußeren tragen zur Definition eines Diskurses bei. Demokratie ist in diesem Sinne zwar different zum Schokoladeneis, aber die Abgrenzung dazu ist nicht konstitutiv, weil sie den Demokratiebegriff nicht weiter erhellt und zu dessen Identität nichts beiträgt. Unabdingbar hingegen ist im Demokratiediskurs der Ausschluss von all jenen Diskursen, mit denen die Demokratie in einem weiteren oder engeren Sinne in Konkurrenz steht. Eine solche weitere Konkurrenz besteht beispielsweise mit dem Wirtschaftsdiskurs. Es gibt Stimmen, welche die Durchdringung des demokratischen Diskurses mit Wirtschaftstermini und ökonomischen Zwängen beklagen. Diese sehen im wirtschaftlichen Diskurs eine Gefährdung des Demokratiediskurses, weil die wirtschaftliche Logik die demokratischen Grundsätze zu ersetzen droht. Das Betonen der Unterschiede der beiden Diskurse schärft allerdings deren eigene Besonderheiten und Identität. Mehrheitlich jedoch wird die Ökonomie als Ergänzung wahrgenommen, die Lebensbereiche strukturiert, welche nicht demokratisch entschieden werden können. So gesehen grenzen beide Diskurse aneinander, überschneiden sich an manchen Punkten und stellen füreinander jeweils eine Rechtfertigung der eigenen Existenz dar.

187 Das konstitutive Außen haben sie der Theorie Derridas entnommen, vgl. Mouffe 1993a: 141; Stäheli 2000: 25 und Fußnote 64.

Logik der Differenz und Äquivalenz

Elemente und Momente eines Diskurses werden durch Differenzen bestimmt. Die einzelnen Momente divergieren, indem sie sich voneinander abgrenzen und gegenseitig definieren. Diese inneren Unterschiede werden als „Logik der Differenz“ bezeichnet. Die Differenz zwischen den Momenten ist umso ausgeprägter, je beständiger und exakter die Fixierung einer Bedeutung ist. Die Differenzlogik erzeugt und festigt demnach Momente des Diskurses.

Neben ihren Differenzen zueinander unterscheiden sich die Elemente und Momente des Diskurses auch zu dessen Äußerem. Doch im Inneren des Diskurses bekommen die Momente damit eine Ähnlichkeit: Alle Momente des Diskurses gleichen sich mindestens darin, dass sie Teil des Diskurses sind und dass sie sich von dessen Äußerem abgrenzen. Hierbei muss mittels einer „Logik der Äquivalenz“ die Gemeinsamkeit der Momente des Diskurses herausgestellt werden, damit die Gesamtidentität des Diskurses aufrecht erhalten werden kann. Über die gemeinsame Diskursidentität hinaus können die Momente weitere gemeinsame Eigenschaften haben, womit ebenfalls ein Äquivalenzverhältnis gegeben ist. Solche weiteren Ähnlichkeiten bezeichnen Laclau und Mouffe als „Äquivalenzketten“. Die Bildung einer Äquivalenzkette bedingt, dass sie Unterschiede zwischen den Momenten nivelliert. Die Logik der Äquivalenz ist damit fundamental für die Erschaffung neuer Identitäten und von Elementen:

„Werden (heterogene) Elemente gemäß der Äquivalenzlogik geordnet, indem sie innerhalb der Grenzen des Diskurses gleich gesetzt werden, dann bleibt zugleich ein ‚Bedeutungsüberschuss‘ zurück, der im jeweiligen Diskurs nicht ‚fixiert‘ wurde. Es entsteht also an den Rändern der Diskurse ein Feld des Unbestimmten, nicht vollständig festgelegten, nicht gänzlichen in einen Diskurs Integrierbaren, so daß sich hier, zwischen den Fixierungen bestehender Diskurse, ein nicht reduzierbares Feld der Diskursivität erstreckt, an dem stets neue Versuche der Bedeutungsgebung ansetzen und sich neue Diskurse formieren.“ (Hirsland/Schneider 2001: 391)

Die Äquivalenzkette ist eine Grundbedingung für die Bildung eines Diskurses: „Der Diskurs ist [...] die Einheit einer Äquivalenzkette.“ (Brodocz 1998: 87) Die Ordnung, die ein Diskurs in „der Verstreuung“ bildet, ist gekennzeichnet durch die gemeinsamen Ähnlichkeiten der Momente des Diskurses, durch welche sich der Diskurs von seinem Äußerem unterscheidet. Sobald jedoch die Momente des Diskurses Ähnlichkeiten zueinander haben, verlieren sie einen Teil ihres „Momentcharakters“. Das heißt sie unterscheiden sich nicht mehr exakt voneinander, sondern werden durch die Gemeinsamkeiten in ihrer Bedeutung schwammiger und elementartiger. Dadurch vollzieht sich eine Subversion im Diskurs: Sobald ein Moment eine gemeinsame Ähnlichkeit mit einem anderen Moment teilt, ist es nicht mehr eindeutig gegenüber dem anderen Moment fixiert, sondern trägt in sich einen Verweis auf

etwas anderes, auf ein „Genauso-wie“. Dies untergräbt die eindeutige Fixierung der Momente, zeigt ihre Kontingenz auf und verhindert die Schließung der Diskurse, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sich alle Momente eindeutig voneinander unterscheiden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 167f.). Die Logik der Äquivalenz bedingt also die Unmöglichkeit geschlossener Diskurse.

Die Logik der Äquivalenz und der Differenz sind miteinander nicht kompatibel und dennoch sind beide Logiken in jedem Diskurs anzutreffen. „Die beiden Logiken stehen sich gegenseitig im Weg, da die eine auflöst, was die andere zu fixieren versucht. Gleichzeitig sind die Logiken aufeinander angewiesen: Gerade um etwas äquivalent setzen zu können, muß ein Mindestmaß an Unterschiedlichkeit vorausgesetzt werden.“ (Stäheli 2001: 200, vgl. Butler/Laclau 1998: 241) Ein Diskurs, der nur auf der Differenzlogik aufbaut, wäre ein starres Bedeutungssystem, bei dem jede Bedeutung so eindeutig fixiert wäre, dass Änderungen unmöglich wären. Zudem würde diesem Diskurs eine übergreifende Bedeutung fehlen, die ihn als Diskurs existieren lässt. Die Differenzlogik schwächt den Diskurs, weil die Äquivalenzen den Diskurs zusammenhalten. Bei alleiniger Äquivalenzlogik wiederum würden die Elemente des Diskurses über keine Bedeutung verfügen – abgesehen davon, dass sie Teil des Diskurses sind und sich zum Äußeren unterscheiden. Die Unterschiede zwischen den Elementen würden nicht existieren und die Bedeutungen uneindeutig und wandelbar sein. Es gäbe als Unterscheidungen nur den Diskurs und sein Äußeres.

Der Antagonismus

Laclau und Mouffe zeichnen nach, wie durch Äquivalenzverhältnisse Subversionen in Diskursen entstehen, so dass sich die Diskurse nicht schließen können. Bei der Betrachtung von Äquivalenzketten analysieren sie den Extremfall, bei dem eine Identität nur noch aus Äquivalenzen besteht. Diese Identität würde keine Differenz in sich tragen, sondern jegliche Relation zu anderen Momenten würde auf Ähnlichkeiten zu eben diesen verweisen.

„Wenn aber *alle* differentiellen Merkmale eines Gegenstandes äquivalent geworden sind, ist es unmöglich, etwas *Positives* über diesen Gegenstand auszudrücken. Dies kann nur bedeuten, daß durch die Äquivalenz etwas ausgedrückt wird, was der Gegenstand nicht ist. [...] Mit anderen Worten: die Identität ist rein negativ geworden. Gerade weil eine negative Identität nicht auf direkte Art und Weise, also positiv repräsentiert werden kann, kann sie nur indirekt, durch eine Äquivalenz zwischen ihren differentiellen Momenten repräsentiert werden. [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 2000: 168)

Positiv bedeutet in diesem Fall für Laclau und Mouffe, dass sich eine Bedeutung definiert, indem sie sich von anderen Bedeutungen unterscheidet. Jede Äquivalenzbeziehung macht eine Bedeutung schwammiger und unspezifischer: Die eindeutige

Fixierung und klare Abgrenzung wird untergraben, weil alle Abgrenzungsversuche nur auf Ähnlichkeiten verweisen. Eine rein negative Identität besteht nach dieser Sichtweise nur aus Ähnlichkeiten und würde sich durch keine einzige Differenz auszeichnen. Die Momente dieser negativen Identität finden ihre Gemeinsamkeit durch den Widerpart zu ihrer Grenze: Alles, was die Identität verneint, ist ihr Berührungspunkt. „Der *endgültige* Charakter dieser Nicht-Fixiertheit, die *endgültige* Unsicherheit jeder Differenz, zeigt sich folglich in einem Verhältnis totaler Äquivalenz, in dem die differentielle Positivität A ihrer Begriffe aufgelöst ist. Dies ist genau die Formel des Antagonismus [...] [Herv.i.O.]“ (ebd.: 168f.).

Bei Diskursen tritt dieser Extremfall auf: Ein Diskurs kann sich nicht mittels einer normalen Differenz abheben, denn diese Differenz wäre ein Teil des Diskurses. Der Diskurs würde dann weder über eine klare Grenze noch ein Äußeres verfügen. Der Diskurs braucht also für seine eigene Definition und als Abgrenzung etwas radikal Verschiedenes von ihm selbst, nämlich das Scheitern von Fixierung und das Scheitern von Benennung – immerhin ist die Funktion des Diskurses die Signifikation. „Aber wenn wir über die Grenzen eines *Bezeichnungssystems* sprechen, ist klar, dass dessen Grenzen nicht selbst bezeichnet werden können, sondern sich selbst *zeigen* müssen als die *Unterbrechung* oder der *Zusammenbruch* des Prozesses der Signifikation. [...] [Herv.i.O.]“ (Laclau 2002b: 66, vgl. Laclau 1990a: 18) Eine normale Differenz als Abgrenzung könnte der Diskurs benennen und in sich integrieren, deswegen geschieht seine Abgrenzung zum Äußeren durch das totale Äquivalenzverhältnis. Ein solches ist in Diskursen gegeben, da alle Bestandteile des Diskurses in einer Äquivalenzkette das gemeinsame Merkmal tragen, Teil des Diskurses zu sein und vom Äußeren verschieden zu sein. Der Extremfall, der bei der totalen Äquivalenz auftritt, wird als „Antagonismus“ bezeichnet.

Der Antagonismus erinnert auf den ersten Blick an das konstitutive Außen von Diskursen: Genau wie das konstitutive Außen bildet er die Grenze eines Diskurses und ist essentiell, damit sich der Diskurs relational bilden kann.¹⁸⁸ Für den Diskurs nimmt er zwei unterschiedliche Rollen ein: Einerseits ist er eine Existenzbedingung für den Diskurs, weil er eine Grenze des Diskurses darstellt und diesem die Bildung einer Totalität ermöglicht. Andererseits untergräbt er den Diskurs, da in ihm Ausgeschlossenes enthalten ist und er durch die ihm entgegen gestellte Äquivalenzkette den Differenzen die gleiche Eigenschaft zuweist, nämlich dem Antagonismus gegenüber zu stehen.

„[...] Antagonismus und Exklusion [sind] konstitutiv für alle Identitäten. Ohne Grenzen, durch die eine (nicht-dialektische) Negativität konstruiert wird, hätten wir eine unendliche

188 Bei der Bildung von Diskursen sind Antagonismen unverzichtbar (vgl. Laclau 2002b: 66f.; Marchart 1998: 13f.). Dies ist anders bei Identitäten innerhalb von Diskursen, wie sich noch zeigen wird.

Verstreuung von Differenzen, wobei die Abwesenheit systematischer Grenzen jede differentielle Identität verunmöglichen würde. Aber gerade durch diese Funktion der Konstitution von differentiellen Identitäten durch antagonistische Grenzen werden diese Differenzen zugleich destabilisiert und subvertiert. Denn wenn eine Grenze eine identische Bedrohung für alle Differenzen darstellt, setzt sie all diese einander gleich und macht sie in Bezug auf die Grenze austauschbar.“ (Laclau 2002b: 86)

Antagonismen unterscheiden sich vom konstitutiven Außen dadurch, dass sie nicht eine weitere Differenz und ein „Aufschub des ‚transzendentalen Signifikats‘“ (Laclau/Mouffe 2000: 161), sondern ein Misslingen von Bezeichnung sind. Der Antagonismus symbolisiert all das, was der Diskurs selbst nicht veranschaulichen kann.

„Wir müssen uns nun jedoch fragen, ob es nicht gewisse ‚Erfahrungen‘, gewisse diskursive Formen gibt, in denen das, was manifestiert wird, nicht länger der kontinuierliche Aufschub des ‚transzendentalen Signifikats‘ ist, sondern gerade die Nichtigkeit dieser Aufschubung, die endgültige Unmöglichkeit einer stabilen Differenz und folglich jeglicher ‚Objektivität‘: Die Antwort ist ja. Diese ‚Erfahrung‘ der Grenze aller Objektivität hat eine Form präziser diskursiver Präsenz den *Antagonismus*. [Herv.i.O.]“ (ebd.: 161)

Antagonismen verhindern, dass sich der Diskurs je fertig ausbilden und als etwas „Objektives“ darstellen kann. „The crucial point is that antagonism is the limit of all objectivity.“ (Laclau 1990a: 17)¹⁸⁹ Die Identität eines Diskurses wird gefestigt, wenn innerhalb des Diskurses die kontingente Gründung verschleiert wird, indem die Inhalte des Diskurses nicht als Ergebnis politischer Prozesse, sondern als Ableitung von etwas Außerdiskursiven präsentiert werden. Antagonismen stellen das Scheitern von Fixierung dar, sie verneinen die Identität des Diskurses und zeigen dessen Brüchigkeit auf.

Diese Beschreibung des Antagonismus von Diskursen liest sich in der Theorie schlüssig, in der Praxis jedoch gestaltet sich das Beschreiben eines Antagonismus als schwierig. Im deutschen Demokratiediskurs lässt sich ein solcher Antagonist mit dem Rechtsradikalismus veranschaulichen. Besonders wenn rechtsradikale Parteien in die Parlamente gewählt werden, stoßen Demokrat_innen oftmals an ihre Grenzen. Es stellt sich für sie das Dilemma, wie mit Feinden der Demokratie innerhalb

189 Unter „Objektivität“ wird hier das vollkommene Erkennen des eigentliche Wesen einer Identität ohne die Verzerrung durch Diskurse verstanden. Lasse Thomassen widerspricht der These, dass Antagonismen die Grenzen der Objektivität aufzeigen: „Antagonism has a ‚precise discursive presence‘: it is a discursive representation, but, as such, it is not the limit of objectivity or signification. [...] The limit of objectivity, I suggest, is instead reflected in the mutual contamination of equivalence and difference.“ (Thomassen 2005: 297f.)

demokratischer Prozesse umgegangen werden sollte: Sollen sie nach demokratischer Manier durch bessere Argumente bekämpft werden? Dann jedoch wird ihren demokratiefeindlichen Meinungen durch den demokratischen Diskurs eine offizielle Bühne geboten. Oder ist es besser, Rechtsradikale mit völliger Nichtbeachtung und Gesprächsverweigerung zu diskreditieren und sie damit von politischen Prozessen auszuschließen? Dies jedoch widerspricht der demokratischen Einstellung, auch oppositionelle Meinungen zu Wort kommen zu lassen. Diese Probleme zeigen auf, dass die Demokrat_innen nicht völlig demokratisch sein können, solange sie innerhalb der demokratischen Prozeduren mit demokratiefeindlichen Gruppen umgehen müssen.

„Deutlich wird, daß die Gesellschaftstheorie, Sprache überhaupt, bei der Beschäftigung mit dem Antagonismus an ihre Grenze gerät, untergräbt dieser doch die Versuche stabiler Fixierungen; mehr noch, der Antagonismus stellt das Gelingen von Sinnproduktion selbst in Frage. Das Vorhaben mittels sprachlicher Differenzen dieses Subversionsmoment auszudrücken, muß deshalb stets scheitern [...]“ (Stäheli 1995: 382, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 165).

In Laclaus und Mouffes Theorie existieren Antagonismen nicht nur als Widerpart zu Diskursen. Auch innerhalb von Diskursen sind Antagonismen möglich, nämlich als Gegenstück zu Identitäten. Laclau und Mouffe führen als Beispiele meist die Identitäten von politischen Gruppen an. Es ist nicht festgelegt, welche Identität eines Diskurses einen antagonistischen Gegenpart entwickelt oder welche Identität zum Antagonisten einer anderen Identität wird, sondern dies wird erst durch Machtprozesse entschieden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 211). Beispielsweise weisen Laclau und Mouffe die marxistische Sichtweise zurück, dass sich in der Gesellschaft zwangsweise Klassenantagonismen herausbilden. Vielmehr kann prinzipiell jede Beziehung in eine antagonistische Beziehung umschlagen.

„In the domain of collective identifications, where what is in question is the creation of a ‚we‘ by the delimitation of a ‚them‘, the possibility always exists that this we/them relation will turn into a relation of the friend/enemy type; in other words, it can always become political in Schmitt’s understanding of the term. This can happen when the other, who was until then considered only under the mode of difference, begins to be perceived as negating our identity, as putting in question our very existence. From that moment onwards, any type of we/them relation, be it religious, ethnic, national, economic or other, becomes the site of a political antagonism.“ (Mouffe 1993a: 2f.)

Laclau und Mouffe betonen, dass sich ihre Beschreibung von Antagonismen von klassischen Definitionen unterscheidet (vgl. Laclau 1988b: 255f.; Laclau/Mouffe 2000: 161-167). So sehen sie Antagonismen weder als Realopposition (A versus B) noch als logischen Widerspruch (A versus Nicht-A), da in beiden Fällen die Identi-

tät A unabhängig von den Identitäten B oder Nicht-A besteht. Ebenfalls ist die Identität B auch ohne A gegeben. Bei Antagonismen jedoch ist eine Identität A ohne den Antagonismus nicht denkbar, weil der Antagonismus die Identität an ihrer Schließung und kompletten Ausbildung hindert. „With antagonism [...] it is not my identity which is expressed, but the impossibility of its constitution. The antagonizing force *denies* my identity in the strictest sense of the term. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 18) Der Antagonismus verursacht einen Mangel, den die Identität in sich spürt und für dessen Existenz sie den Antagonisten verantwortlich macht.¹⁹⁰ Äquivalenzketten sind wichtig bei der Bildung des Antagonismus, weil durch sie dieser Mangel erfahrbar wird. Durch die Äquivalenzbeziehung kann deutlich werden, dass ähnliche Identitäten noch zusätzliche Eigenschaften besitzen, etwa ihnen bestimmte Rechte zukommen, welche der Identität selbst fehlen. Zum Beispiel wäre das die Erkenntnis von Feministinnen, dass Männern im Vergleich mehr Rechte und Möglichkeiten zukommen, die Frauen versagt bleiben. Den Ursprung für diese Entbehrung schreibt die Identität dann ihrem Antagonisten zu.

„Im Unterschied zu simplizistischeren Konflikt- und Freund/Feind-Theorien beschreibt die Kategorie des Antagonismus also kein positives Verhältnis zwischen zwei gegenüberstehenden Kräften, sondern ein unmögliches Verhältnis, in dem die Identität einer hegemonialen Kraft auf eine äußere Instanz verwiesen bleibt, von der sie zugleich in ihrem Inneren disloziert wird.“ (Marchart 2008: 14)

Antagonismen verdeutlichen, dass Identitäten nicht unabhängig und für sich allein existieren. Auch hier weisen Laclau und Mouffe essentialistische Sichtweisen zurück. Das Besondere der Antagonismen ist, dass sie die Identität sowohl stützen – indem die Identität ohne die Beziehung zum Antagonismus in dieser Form gar nicht existieren würde – aber auch bedrohen, denn der Antagonismus verunmöglicht, dass sich die Identität als objektiv darstellen kann.

„[...] the antagonizing force fulfils two crucial and contradictory roles at the same time. On the one hand, it ‚blocks‘ the full constitution of the identity to which it is opposed and thus shows its contingency. But on the other hand, given that this latter identity, like all identities,

190 Žižek greift den Antagonismus von Laclau und Mouffe auf und legt eine lacansche Deutung hinein. Bei ihm ist der Antagonismus nicht im Äußeren der Identität zu finden, sondern im Inneren. „[...] es ist nicht der externe Feind, der mich daran hindert, meine Selbstidentität zu erreichen, sondern jede Identität ist bereits in sich selbst blockiert, von einer Unmöglichkeit markiert, und der externe Feind ist einfach das kleine Stück, der Rest an Realität, auf den wir die intrinsische, immanente Unmöglichkeit ‚projizieren‘ oder ‚externalisieren‘.“ (Žižek 1998: 126) Für weitere Unterschiede zwischen dem laclauschen und lacanschen Antagonismus siehe Zerilli (2004: 97f.).

is merely relational and would therefore not be what it is outside the relationship with the force antagonizing it, the latter is also part of the conditions of existence of that identity.“ (Laclau 1990a: 21, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 164)

Anders als bei Diskursen muss nicht jede Identität innerhalb des Diskurses einem Antagonisten entgegen stehen,¹⁹¹ jedoch besteht immer die potentielle Möglichkeit, dass sich ein Antagonismus bildet. Für die sozialwissenschaftliche Analyse bedeutet das, dass sie sich in ihrer Untersuchung nicht nur auf eine Identität allein beziehen kann. Sie muss auch immer die Grenzen und Antagonismen der Identität mit einbeziehen, um diese vollständig erfassen zu können (Laclau 2000: xi).

Leere Signifikanten

Der Antagonismus symbolisiert die Grenze von Diskursen und Identitäten – doch ebenso wie eine Grenze brauchen Diskurse auch etwas, das ihre eigene Identität darstellt (vgl. Laclau 1994b: 157f.; Laclau 2005a: 69f.). Dieses Einheit stiftende Moment wird umso mehr benötigt, da Diskurse und Identitäten nur gefestigt sind, wenn sie als Universalität auftreten und ihre kontingente Gründung möglichst versteckt ist. Eine „Objektivität“ kann zwar kein Diskurs je erreichen, da er dazu zum geschlossenen Diskurs ohne Äußeres werden müsste. Aber es ist eine teilweise Schließung, also der *Versuch* eines geschlossenen Diskurses möglich. Dies, so Laclau,¹⁹² geschieht über den „leeren Signifikanten“. „Ein leerer Signifikant ist genau genommen ein Signifikant ohne Signifikat.“ (Laclau 2002b: 65) Die Funktion des leeren Signifikanten ist es, die Identität des Diskurses zu versinnbildlichen.

Einen leeren Signifikanten zeichnet aus, dass ihm – als ursprünglich ganz normales Moment mit einer partikularen Bedeutung – viele unterschiedliche, sich ähnelnde und widerstreitende Bedeutungen eingeschrieben werden. Durch die Ähnlichkeit dieser Bedeutungen zueinander – nämlich jener, dass sie alle auf den leeren Signifikanten verweisen – verlieren diese Bedeutungen an Differenz untereinander und werden ungenauer und unspezifischer. Die Bedeutung des leeren Signifikanten hat schlussendlich so viele Facetten, dass sie gleichzeitig alles und nichts kennzeichnet. Der leere Signifikant büßt die eigene ursprüngliche Bedeutung ein, denn er wird umso vager, desto mehr Partikularbedeutungen zu ihm äquivalent sind. Sein eigentlicher Sinn, das heißt das Signifikat des leeren Signifikanten, wird somit bedeutungslos und „leer“.¹⁹³

191 Lars Distelhorst (2007:74), Stephan Moebius (2003: 162) und Urs Stäheli (1995: 381) schreiben jedoch jeder Identität einen Antagonismus zu.

192 Das Konzept der leeren Signifikanten wurde von Laclau entwickelt und Mouffe nimmt in ihren Werken darauf keinen Bezug.

193 Oliver Marchart weist darauf hin, dass sich Laclaus und Mouffes Diskurstheorie damit von anderen Theorien über „Symbole“ (mit welchen Marchart den leeren Signifikanten

Der leere Signifikant ist das Gegenstück zum Antagonismus und bildet sich auf analoge Weise. Innerhalb des Diskurses existiert eine Äquivalenzkette mit dem gemeinsamen Merkmal, dem Diskurs zugehörig zu sein. Die Gemeinsamkeit ergibt sich über die Differenz zum Äußeren: Alle Momente gleichen sich darin, dass sie sich vom Äußeren unterscheiden. „[...] *vis-à-vis* the excluded element, all other differences are equivalent to each other – equivalent in their common rejection of the excluded identity.“ (Laclau 2005a: 70) Innerhalb des Diskurses ist jedoch das, was die Äquivalenzkette ausmacht, nicht zu fassen, da jedes Moment eine Ähnlichkeit zu dieser Äquivalenzkette hat. Für den Diskurs ist die Bedeutung der Äquivalenzkette einerseits überbordend, weil die Fülle aller Momente des Diskurses auf diese verweist, andererseits wird durch die Überfülle die spezifische Bedeutung der Äquivalenzkette obsolet und leer. Der Diskurs kann sich nur dann als geschlossenen Diskurs erweisen, wenn es ein einzelnes Moment gibt, das nicht eine Differenz zu anderen Momenten herstellt, sondern das in seiner Bedeutung alle Momente des Diskurses repräsentiert. Damit kann es den Diskurs als Ganzes vertreten. „Nur durch die Privilegierung der Äquivalenzdimension bis hin zu dem Punkt, an dem ihre differentielle Natur fast schon getilgt ist – das bedeutet das Entleeren ihrer differentiellen Natur –, kann das System sich selbst als Totalität bezeichnen.“ (Laclau 2002b: 69f.)

Da alle Momente Teil der Äquivalenzkette sind, kann ein beliebiges einzelnes Moment zum leeren Signifikanten gemacht werden, das seine eigene spezifische Bedeutung verliert und die Gesamtheit symbolisiert. Welcher Teil des Diskurses zum leeren Signifikant wird, ist Ergebnis eines politischen Prozesses, denn aufgrund seiner Kontingenz ist kein Signifikant per se besser oder schlechter als ein anderer für eine solche Funktion geeignet. Dennoch ist dieser Prozess nicht rein zufällig, sondern spielt sich immer vor dem Hintergrund einer Historie des Diskurses ab. Leere Signifikanten können später auch wieder zu „normalen“ Signifikanten werden. Gleichmaßen wird erst in den politischen Prozessen bestimmt, mit wel-

gleichsetzt) gravierend abweicht, da er Symbole als Designifikation und Verengung sieht, statt als Überbegriff für eine Fülle von Bedeutungen und Signifikation. „In der von Laclau ausgehenden politischen Diskursanalyse [...] kommt es hingegen in einem weiteren Schritt zu einer Verengung des Symbolbegriffs: Hier ist gerade die Entleerung des Signifikanten, also seine Ablösung von partikularen kulturellen Inhalten, die ihn – im Unterschied zu gängigen Signifikationspraktiken im Feld der Kultur und des Sozialen – zum ‚Kollektivsymbol‘ werden läßt. Die polittheoretische [...] Gleichung würde dementsprechend lauten: Symbolisierung = ‚De-Signifikation‘ = Politik. Ein Symbol wäre aus dieser zweiten Sicht dadurch gekennzeichnet, daß es gerade nichts außer der eigenen Leere signifiziert, die wiederum der Fülle der Gemeinschaft korrespondiert.“ (Marchart 2005: 247)

chen partikularen Inhalten der leere Signifikant verknüpft wird. Solche Äquivalenzketten können sich ebenfalls im Laufe der Zeit dramatisch wandeln. Kein leerer Signifikant kann letztlich seine Funktion perfekt erfüllen, denn eine völlige Entleerung ist nie möglich. Er ist immer ein Bestandteil des Diskurses und muss weiterhin eine gewisse Bedeutung in sich tragen.

Es überrascht wohl wenig, dass es sich bei der „Demokratie“ selbst um einen leeren Signifikanten handelt.¹⁹⁴ Wie Hubertus Buchstein und Dirk Jörke anschaulich beschreiben (Buchstein/Jörke 2003), ist dieser Begriff nicht nur seit der athenischen Demokratie umstritten, sondern wurde im Verlauf der Jahrhunderte immer wieder mit neuen Inhalten gefüllt:

„Angesichts dieser Unterschiede zwischen den antiken und heutigen Verwendungsweisen des Demokratiebegriffs grenzt es an ein sprachhistorisches Wunder, dass der Begriff immer noch – und zwar weltweit – gleichermaßen in der Wissenschaft wie in der politischen Alltagssprache praktischen Gebrauch findet. Offensichtlich kann die Verwendung des Wortes ‚Demokratie‘ bis heute Bedeutungsmomente mobilisieren, die es unterschiedlichen Akteuren zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder sinnvoll erscheinen ließ, sich in ihren rhetorischen Strategien auf den Demokratiebegriff zu berufen.“ (Buchstein 2011: 47)

Diese Positivierung des Begriffs führte dazu, dass Demokratie zu einem bestimmenden Rahmen des politischen Denkens geworden ist. In der politischen Praxis bezeichnen sich so viele Staaten selbst als Demokratien (was zu so interessanten Wortschöpfungen wie der „Volksdemokratie“ oder der „gelenkten Demokratie“ geführt hat), dass Robert Dahl für die Politikwissenschaft lieber mit exakteren Begriffen wie der „Polyarchie“ operiert, um real existierende Demokratien zu bezeichnen (vgl. Dahl 1971: 8) und sich Giovanni Sartori fragt, ob Demokratie mittlerweile alles und jedes sein könne (Sartori 1992: 11).

2.3.6 Das Soziale als Differenzsystem

Die Diskurstheorie Laclaus und Mouffes wurde in den vorherigen Kapiteln als Erkenntnistheorie interpretiert – unter der Prämisse, dass Erkenntnis über Sprache vermittelt wird und deswegen durch die besonderen Eigenschaften von Sprache geprägt ist. Laclau und Mouffe geht es bei der Betrachtung der Diskurse jedoch nicht allein um Sprache, sondern die Erkenntnisse über Sprache treffen für sie auf jegli-

194 Auf weniger augenfällige Beispiele weisen André Brodocz mit dem Internet als leeren Signifikant der Weltgesellschaft (Brodocz 1998) und Martin Nonhoff mit der sozialen Marktwirtschaft in Deutschland (Nonhoff 2001, 2006) hin.

che Sinnordnungen zu. „One must, of course, not reduce discourse to speech and writing but instead expand it to any kind of signifying relation.“ (Laclau 1988b: 253) Alle sozialen Strukturen werden sie als Sinnordnungen: „every social configuration is *meaningful* [Herv.i.O.]“ (Laclau/Mouffe 1987: 82).¹⁹⁵ Diesen Analogieschluss begründen Laclau und Mouffe damit, dass in sozialen Strukturen Sinn mittels Differenzbeziehungen vergeben wird.¹⁹⁶ „And what is true of language conceived in its strict sense is also true of any signifying (i.e. objective) element: an action is what it is only through its differences from other possible actions and from other signifying elements – words or actions which can be successive or simultaneous.“ (Laclau 2005a: 68)

Das Soziale stellt die Summe der Bedeutungen dar, die sich in den Diskursen als feste Sinngehalte behaupten können und die als bereits so selbstverständlich gelten, dass ihre Kontingenz nicht mehr sichtbar ist. „The sedimented forms of ‚objectivity‘ make up the field of what we will call the social.“ (Laclau 1990a: 35) Erst durch die verschiedenen artikulatorischen Praxen wird die Welt mit Sinn belegt und als jene konstruiert, welche die Menschen als „Wirklichkeit“ begreifen. Es werden nicht nur Wörter, Handlungen oder von Menschen erschaffene Objekte innerhalb unserer sozialer Strukturen mit Bedeutung versehen, sondern auch jegliche Objekte und Phänomene der „vordiskursiven“ Welt. „Jegliche soziale Relation ist sinnhaft, trägt und stellt Bedeutung her. Auch nicht-diskursive Phänomene oder Erfahrungen müssen zu ihrer Identifizierung diskursiv ausgedrückt und in eine symbolische Ordnung gebracht werden. [Herv.i.O.]“ (Moebius 2005: 132) Hierbei sollte nicht vergessen werden, dass diese Zuweisung von Sinn für Laclau und Mouffe prinzipiell kontingent ist und in keiner Weise an der „Wirklichkeit“ der vordiskursiven Phänomene hängt, sondern nur durch die Historie der Diskurse beeinflusst ist.

„Indem Objekte und deren Beziehungen solchermaßen als Resultate gesellschaftlicher Sinnproduktion verstanden werden, zeigt sich – mangels transzendentaler Grundlagen – deren kontingenter, instabiler und unvollständiger Charakter; keinem Objekt kann eine ahistorische Essenz zugeordnet werden, sondern seine Spezifität als Objekt ist abhängig von dem jeweiligen Diskurs, in dem es konstituiert wird.“ (Rüdiger 1996: 158f.)

Dies sind die Gründe, weshalb für Laclau und Mouffe eine „vordiskursive“ Welt für das Soziale unerheblich ist, weil der Unterschied zwischen einem vordiskursi-

195 Vgl. Laclau/Mouffe 1987: 89; Laclau 1982: 13ff.; Laclau 2002a: 433.

196 Eine Kritik dieser Analogie bieten Alex Demirović (2007: 64f.) und Anja Rüdiger (1996:164). David Howarth weist darauf hin, dass dieser Analogieschluss bereits von Lacan und Lévi-Strauss durchgeführt wird (Howarth 2000: 17).

ven und diskursiven Phänomen von Menschen nicht erkannt werden kann.¹⁹⁷ Sie bestreiten zwar nicht deren Existenz, beziehungsweise das „Sein“¹⁹⁸ dieser Welt und sehen diese auch durchaus in ihrem Dasein als unabhängig von den Menschen an (vgl. Laclau 1990a: 217). Sobald jedoch Menschen vordiskursive Phänomene beschreiben und sie einer bestimmten (kontingenten) Bedeutung zuordnen, bringen sie diese Phänomene in eine soziale und diskursive Sphäre. „We have seen that the ‚being‘ of objects is different from their mere existence, and that objects are never given as mere ‚existences‘ but are always articulated within discursive totalities.“ (Laclau/Mouffe 1987: 89, vgl. ebd. 84 und Fußnote 184)

Laclau und Mouffe bezeichnen Diskurse deswegen ebenso wie Butler als „materiell“: „Es ist notwendig mit dem idealistischen Diskursbegriff zu brechen, der in diesem einen Ausdruck des Denkens sieht, und den materiellen Charakter des Diskursiven festzustellen. In diesem Sinne gehören gerade die materiellen Eigenschaften der Objekte zum Diskurs.“ (Laclau 1982: 16, vgl. Laclau/Mouffe 2000: 145)

Für die Wissenschaft bedeutet dies, dass eine Suche nach einer vordiskursiven Welt und objektiven Wahrheiten ergebnislos sein wird, da der Blick der Wissenschaftler_innen schon immer durch die Diskurse vorgezeichnet ist. Es ist aus dem poststrukturalistischen Blickwinkel interessanter zu untersuchen, wie das Soziale „Wahrheit“ herstellt und wieso sich einige „Wahrheiten“ als solche durchsetzen konnten, wohingegen andere Aussagen als unwissenschaftlich oder irrational abgetan werden (vgl. Mouffe 2001a: 13).

Die als wahr begriffenen Aussagen eines Diskurses setzen sich aus den „sedimentierten“, das heißt verfestigten Artikulationen eines Diskurses zusammen. Solche partiellen Fixpunkte des Diskurses, die den Diskurs strukturieren, bezeichnen Laclau und Mouffe als „Knotenpunkte“; ein von Jacques Lacans „points de capiton“ inspirierter Begriff (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 150). Knotenpunkte sind Momente, welche sich als sehr langlebig erwiesen haben und auf die besonders viele andere Momente verweisen. Die Knotenpunkte reduzieren die Komplexität des Diskurses, da sie als vorübergehend gefestigte Bedeutungen dafür sorgen, dass sich andere Momente auf sie beziehen können und somit keine ständigen Bedeutungswechsel erfahren. Das „freie Flottieren der Signifikanten“ wird dadurch eingengt.

197 Vgl. Laclau/Mouffe 1987: 86. Diese These wurde besonders stark in den späten 1980ern und frühen 1990ern beanstandet. Vgl. Belden Fields 1988: 150f.; Cloud 1994: 222; Eagleton 1991: 219; Eagleton 1993: 249; Geras 1987: 65; Jessop 1990: 295; Osborne 1991: 209f.; Rustin 1988: 158; Woodiwiss 1990: 68f. Mittlerweile wird die Kritik als Fehlinterpretation Laclaus und Mouffes gehandelt, vgl. Howarth 1998: 289f.; Sayyid/Zac 1998: 254; Scherrer 1995: 466f.; Wenman 2003: 586.

198 Laclau und Mouffe beziehen sich auf das „being“ eines Objekts, das stets mit „Sein“ übersetzt wird. Dabei wird jedoch nicht auf den deutschen philosophischen Diskurs zum „Sein“ angespielt.

Die Knotenpunkte „definieren teilweise die Bedeutung einer Signifikantenkette und erlauben uns, den Strom der Signifikanten zu kontrollieren. Sie fixieren zeitweise das diskursive Feld und bilden dabei gewisse ‚Ordnungs‘formen, was eine spezifische Definition der Realität mit dem ihr entsprechenden ‚common sense‘ bestimmt.“ (Mouffe 2001a: 16)

Knotenpunkte bilden als Fixpunkte die Historie des Diskurses ab und stellen jene Bedeutungen dar, auf denen viele Artikulationen aufbauen. Die liberale Demokratie des 20. Jahrhunderts stellt zum Beispiel die Ordnungsbegriffe Repräsentation, Wahlen, Mehrheitsentscheidung, Parlament, Schutzrechte und Gewaltenteilung ins Zentrum. Für die Demokratietheorie hat sich damit eine erhebliche Verschiebung ergeben, denn diese Schlagworte strukturieren den Diskurs auf andere Weise als die mehr auf die attische Demokratie verweisenden Begriffe wie Mitbestimmung, Demos, Volk, Bürger_innen und Souveränität. Ein besonders langlebiger Knotenpunkt zeigt sich im Partizipations- und Mitbestimmungsgedanken. Obwohl dieser in der liberalen Demokratietheorie des 20. Jahrhunderts eher als Ballast empfunden wird (vgl. Buchstein/Jörke 2003: 474), hat er nach wie vor eine wichtige legitimierende Funktion innerhalb des demokratischen Diskurses.

Zum Erhalt und zur Bildung von Knotenpunkten ist Macht vonnöten, welche die gesellschaftliche Objektivität – die auf den Knotenpunkten beruht – erst konstituiert. Diese Macht zeigt sich in politischen Prozessen.

2.3.7 Der Seinsmodus des Sozialen: Das Politische

Wahrheiten werden für Laclau und Mouffe über die Machtstrukturen innerhalb der Diskurse konstruiert: Dem Politischen. Das Politische umfasst die Bildung jener artikulatorischen Praxen, welche in dem Raum des Diskursiven Sinn erzeugen, indem sie bestimmte Bedeutungen durch Machtprozesse als weithin anerkannt, natürlich oder objektiv gelten lassen. Da Macht bei der Konstitution jeglicher Bedeutung eine notwendige Rolle spielt, ist jede Benennung und Identitätsbildung ein politischer Akt. Die Diskurstheorie Laclaus und Mouffes ist damit höchst politisch. Für Laclau und Mouffe bedingt die Kontingenz aller Bedeutungen weder, dass Artikulationen reine Zufälle sind, noch sehen sie die Diskurse für die Gesellschaft als determinierend an. Sie betonen hingegen das „Primat des Politischen“ (Laclau 1990a: 33) innerhalb des Sozialen.

Das Politische nimmt in Folge nicht einen Teilbereich unter mehreren in der Gesellschaft ein, weswegen Politik nicht einzig in der Öffentlichkeit oder in staatli-

chen Institutionen stattfindet. Vielmehr liegt Politik allen Diskursen – auch der Ökonomie, Wissenschaft, Moral usw. – zugrunde.¹⁹⁹

„In erster Linie dürfte klar geworden sein, daß das Problem der Politik nicht als das einer spezifischen Instanz oder eines besondern Orts der Gesellschaft aufgeworfen werden darf. Schließlich ist ja die Politik ein Seinsmodus des Sozialen, der immer zugegen ist, wo antagonistische Kräfte existieren, die ein Feld von Objekten differentiell zu artikulieren versuchen.“ (Laclau 1982: 20)

Das Politische und das Soziale sind untrennbar miteinander verwoben: Einerseits stellt das Politische das „einsetzende Moment“ (Laclau 1999: 112) des Sozialen dar, da durch politische Prozesse erst die Diskurse entstehen, welche das Soziale ausmachen. Das Politische hat deswegen ein Primat in jeglichen Diskursen, weil Diskurse ohne Machtprozesse keinerlei Signifikation herstellen könnten. „Das Soziale dagegen erscheint immer nachträglich, seine Form wird ihm vom Politischen gegeben. Soziale Relationen sind Sedimente des politischen Prozesses.“ (Mouffe in Marchart 1993: 409, vgl. Laclau 1990a: 33f., 213; Mouffe 2005a: 17) Andererseits prägt das Soziale die politischen Prozesse, da sich bestehende Diskurse als Rahmen des Denkbaren auf die zukünftigen Diskurse auswirken und das Politische eine Basis braucht, auf der es aufbauen kann. „[...] any political construction takes place against the background of a range of sedimented practices.“ (Laclau 1990a: 35)

Diese Basis beeinflusst die politischen Prozesse, aber sie zementiert sie nicht als unumstößliches Gesetz. Im Sozialen treten immer wieder Brüche zu Tage, in denen das Politische zum Tragen kommt. Zudem macht die wechselseitige Beziehung Politisches und Soziales instabil: Der Einsatz von Politik und Macht zeigt im Sozialen auf, dass die sozialen Setzungen nicht naturgegeben sind, sondern dass sie das Produkt einer politischen Entscheidung sind. Dies verstärkt unterschwellig aufscheinende Instabilitäten des Sozialen. Gleichermäßen verhindert die Kontingenz des Sozialen, dass Politik jemals die Gesellschaft zu sehr einengen könnte, denn auch die Politik hat mit der Unmöglichkeit von geschlossenen Diskursen zu kämpfen. „Das was das Politische ermöglicht – die Kontingenz der Maßnahmen der Institution – ist auch das, was es verunmöglicht, da letztlich kein einsetzender Akt jemals

199 Mouffe schreibt zum Beispiel der Kunst eine wichtige politische Rolle zu. „Denn danach haben alle kulturellen und künstlerischen Praxisformen eine politische Dimension, weil sie entweder dazu beitragen, eingeführte allgemeine Ansichten zu bestätigen oder sie zu subvertieren. Da kulturelle und künstlerische Praxis ein wichtiges Gebiet sind, auf dem eine gewisse Definition der Realität konstruiert wird und auf dem besondere Formen der Subjektivität eingerichtet werden, gibt es für eine Künstlerin keine Möglichkeit, unpolitisch zu sein, und ihre Kunst kann ihrer jeweils besonderen politischen Wirksamkeit nicht ausweichen.“ (Mouffe 2001a: 19f., vgl. Mouffe 2014a: 133ff.)

vollständig durchführbar ist.“ (Laclau 1999: 113) Zu feste soziale Beziehungen, die sich selbst naturalisiert haben und als gegeben gelten, sind ihrerseits Blockaden des Politischen. Das Politische existiert nur dort, wo es Möglichkeiten für Artikulationen und Veränderungen im Diskurs gibt. „Every consensus appears as a stabilization of something essentially unstable and chaotic. Chaos and instability are irreducible, but this is at once a risk and a chance, since continual stability would mean the end of politics and ethics.“ (Mouffe 2000a: 136) In Zeiten, in denen soziale Strukturen relativ lose sind, wie etwa in der Moderne, sehen Laclau und Mouffe mehr Potenzial für politische Handlungen als in Gesellschaften, die ein geschlossenes Weltbild vertreten. In ihrer Demokratietheorie verankern sie daher Offenheit und das Anerkennen von Kontingenz als politische Tugenden, die eine Kultur ermöglichen sollen, in der möglichst viel Politik stattfindet (vgl. Kapitel 4.3.1).

Es gibt zwei Vorbedingungen für das Politische: Erstens braucht es im Diskurs Unentscheidbarkeiten, denn nur dann können Artikulationen stattfinden. „Diese Unentscheidbarkeiten geben Anlaß zu unterschiedlichen und gegensätzlichen Entscheidungen, die alle gleichermaßen unbegründet sind und als antagonistische Konflikte ausgetragen werden.“ (Stäheli 2001: 205, vgl. Mouffe 2008: 131) Handlungen, die aufgrund einer rationalen Ableitung durchgeführt werden (was Laclau als Vermittlung bezeichnet) fallen nicht unter das Politische, weil sie keine Alternative bieten und daher keine wirkliche Entscheidung darstellen. Das Politische ist für Laclau demnach ein „Ensemble der auf einem unentscheidbaren Terrain – einem Terrain, in dem Macht konstitutiv ist – getroffenen Entscheidungen“ (Laclau 2002b: 148f.).²⁰⁰ Entscheidungen als Vermittlungen zu tarnen, ordnen Laclau und Mouffe als Strategien innerhalb von Diskursen ein, die den eigenen Machteinsatz verbergen sollen und damit andere Artikulationen mittels des Anscheins der „Objektivität“ zu dominieren versuchen.²⁰¹ Einen politiklosen Zustand kann es nie ge-

200 Laclaus Begriff der Entscheidung ist sehr stark an Derridas Ausführungen dazu angelehnt (vgl. Kapitel 2.1.4). Stephan Moebius weist auf einen zentralen Unterschied hin: Wo Laclau die Entscheidung als genuin eigenen Moment des Subjekts (vgl. Kapitel 2.3.9) interpretiert, so ist bei Derrida der Andere auch im Prozess der Entscheidung anwesend. Eine Entscheidung ist ohne den Anderen nicht möglich, da die Entscheidung durch Identifizierung geschieht, doch die Identifizierung verlangt wiederum die Abgrenzung vom Anderen (vgl. Moebius 2006).

201 Laclau und Mouffe sind vehemente Gegner der sogenannten TINA-Politik („There is no alternative“), die stets impliziert, als könne in einer politischen Frage nur genau eine Antwort die richtige sein. Ein solches umfassendes Gemeinwohl, beste Lösungen oder Unparteilichkeit existieren für sie nicht, sondern sind Taktiken der Immunisierung des eigenen Diskurses. Laclau und Mouffe wenden sich auch gegen alle Theorien, die einen machtfreien Zustand als Ideal ansehen (wie kommunistische Theorien oder Anthony Giddens „Dritten Weg“, vgl. Giddens 1999) und die propagieren, Politik könne

ben: Durch die Subversionen und Brüche innerhalb der Diskurse, die aufgrund der Kontingenz unumgänglich sind, wird es immer Notwendigkeiten für echte Entscheidungen geben. Aber je starrer sich die Diskurse präsentieren und je weniger Artikulationen sie ermöglichen, desto weniger Politik kann betrieben werden.²⁰²

Zweitens sind Antagonismen eine Vorbedingung für das Politische. Wenn unentscheidbare Situationen Wahlmöglichkeiten eröffnen, für die jeweils unterschiedliche politische Identitäten in einem gemeinsamen Wettbewerb eintreten, bedeutet dies, dass das Politische notwendigerweise Konflikte und Kämpfe nach sich zieht.²⁰³ „The moment of antagonism where the undecidable nature of the alternatives and their resolution through power relations becomes fully visible constitutes the field of the ‚political‘.“ (Laclau 1990a: 35) Antagonismen nehmen in der Definition des Politischen eine notwendige Rolle ein, da Laclau und Mouffe Konflikte im politischen Prozess zwischen verschiedenen Identitäten verorten: Das Politische

aus der Gesellschaft eliminiert werden oder in eine bestimmte Sphäre (beispielsweise die Öffentlichkeit) „verbannt“ werden.

- 202 Hier wird deutlich, inwiefern Laclaus und Mouffes Theorie in Verbindung mit Derridas Dekonstruktion steht (vgl. Laclau 1999; Norval 2004). Die Dekonstruktion zeigt auf wo scheinbar „natürliche“ Bedeutungen kontingent sind und wo in Diskursen Brüche und Dislokationen vorliegen. Damit eröffnet die Dekonstruktion neue Fragen, die Entscheidungen nach sich ziehen. Diese Fragen können nur durch Politik und Hegemonien beantwortet werden. Sie wirkt politisierend, indem sie eine (politische) Diskussion über als natürlich empfundene Tatsachen entfacht. „Dekonstruktion ist primär eine *politische* Logik in dem Sinne, daß sie, indem sie die strukturelle Unentscheidbarkeit ausgedehnter Gebiete des Gesellschaftlichen aufzeigt, den Spielraum der Operation verschiedener Momente der politischen Institution vergrößert. [...] Das zentrale Thema der Dekonstruktion ist die politisch-diskursive Produktion der Gesellschaft. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1999: 135)
- 203 Dirk Auer (2008) ordnet Laclaus und Mouffes politische Theorie in die Gruppe der Konflikttheorien ein. „[...] die Hegemonietheorie [geht] damit von der prinzipiellen Konflikthaftigkeit der modernen Gesellschaft aus. Ursprünglich ist der Antagonismus insofern, als jede Identität immer von einem für sie konstitutiven Außen abhängig bleibt. Antagonismen werden deshalb auch nicht einseitig als desintegrativ wahrgenommen, sondern sind immer beides zugleich: Ihnen kommt für den sozialen Zusammenhang zum einen ein integrierendes Moment zu, da sich Identitäten (von Subjekten, sozialen Gruppen, Gemeinschaften) überhaupt nur innerhalb antagonistischer Beziehungen konstituieren können. Auf der anderen Seite ist es gerade der Antagonismus, der die vollständige Konstitution sozialer Objektivität und damit eine letzte Versöhnung der differentiellen Elemente in einer übergreifenden Einheit verhindert. Soziale Integration bleibt dadurch immer unvollständig.“ (Auer 2008: 254)

basiert darauf, dass Gruppen oder Individuen darum kämpfen, wer seine bevorzugte Bedeutungsfestlegung durchsetzen kann. „[...] political competition can be seen as attempts by rival political forces to partially fix those signifiers to particular signifying configurations.“ (Laclau 2002a: 435) Die Interessen und Bedürfnisse, um deren Erfüllung diese Gruppen oder Individuen konkurrieren, resultieren nicht aus bereits fertigen Identitäten. Auch hier sind Laclau und Mouffe in ihrer Kritik eines Essentialismus konsequent. Vielmehr werden Identitäten in solchen Kämpfen gebildet. „Therefore political practice in a democratic society does not consist in defending the rights of preconstituted identities, but rather in constituting those identities themselves in a precarious and always vulnerable terrain.“ (Mouffe 2003: 85) Die Bildung einer Identität geschieht durch Abgrenzungen, die in Antagonismen umschlagen können. Es ist Laclau und Mouffe klar, dass nicht jede (Gruppen-)Identität zwangsläufig auf einem Antagonismus beruht. Liegt jedoch kein Antagonismus vor, so handelt es sich für Laclau und Mouffe auch nicht um eine politische Auseinandersetzung, da sie nur antagonistische Kämpfe als politisch definieren. Dies ist eine Setzung, die jedoch mit dem Ziel formuliert wird, einen präziseren Politikbegriff zu ermöglichen: Durch die Vorbedingung, dass das Politische auf Antagonismen aufbaut, engen Laclau und Mouffe ihren sehr weit gefassten Politikbegriff wieder ein. Damit entkommen sie der oft geäußerten Kritik an poststrukturalistischen Theorien, dass deren Politikbegriff inhaltsleer sei, weil er selbst die Bildung von Bedeutungen als politisch begreift. „However, critics argue that if all social relations and identities are the product of power, this critical perspective is actually redundant.“ (Nash 2001: 83, vgl. Höller 1995; Howarth 1998: 291) Indem Laclau und Mouffe nur antagonistische Machtbeziehungen als politisch definieren und in jeglichen anderen Machtbeziehungen lediglich politisches Potenzial sehen, können sie eine klare Abgrenzung zwischen politischen und sozialen Artikulationen treffen.

Die Vorbedingung von Antagonismen und das Vorliegen von Kämpfen und Konflikten in der Politik zeigt eine Ähnlichkeit zu Carl Schmitts politischer Theorie auf. Genauso wie Schmitt, der Politik auf die Unterscheidung von Freund und Feind zurückführt, definieren Laclau und Mouffe das Politische auf Basis einer „Wir/Sie“-Relation.²⁰⁴ Diese muss jedoch nicht wie bei Schmitt die extreme Intensi-

204 Vgl. Schmitt 1996: 26. Mouffe setzt sich in ihren Schriften mehr als Laclau mit Schmitt auseinander und widmet der Neuinterpretation Schmitts einen ganzen Sammelband (vgl. Mouffe 1999d). Sie bestätigt seine politische Freund-Feind-Unterscheidung, dehnt diese jedoch von politischen Akteur_innen auf Bedeutungen und Diskurse aus. Auch teilt sie seine Kritik an den liberalen Demokratietheorien, die laut Schmitt den Aspekt des Politischen nicht genügend berücksichtigen, sondern zu sehr nach unpolitischen Lösungen suchen. Anders als Schmitt wendet Mouffe diese Kritik jedoch nicht in eine Ablehnung der Demokratie, sondern lässt ihre agonale Demokratietheorie daraus erwachsen (vgl. Kapitel 5.2.3).

tät einer prinzipiellen Tötungsbereitschaft umfassen – es reicht eine antagonistische Beziehung, bei der eine Identität durch den Antagonismus in der Ausbildung gestört wird, aber gleichzeitig den Antagonismus als Möglichkeitsbedingung benötigt (vgl. Mouffe 1993c: 470; Mouffe in Marchart 1993: 408).

Neben dem Politischen definieren Laclau und Mouffe auch den Terminus der „Politik“:

„Den Begriff ‚Politik‘ werde ich verwenden, um das Ensemble von Diskursen, Institutionen und Praktiken zu bezeichnen, deren Ziel es ist, eine Ordnung zu etablieren, menschliche Existenz in einem Kontext zu organisieren, der aufgrund der Präsenz des ‚Politischen‘ immer konfliktuell ist. Politik geht es um die Formation eines ‚wir‘ gegen ein ‚sie‘. Sie zielt auf die Konstruktion einer Einheit im Kontext von Konflikt und Diversität.“ (Mouffe/Marchart 2005: 51)

Politik umfasst die Vorgehensweisen, mit denen gesellschaftliche Gruppen oder Individuen antagonistische Beziehungen austragen und durch welche soziale Beziehungen und Identitäten verändert, gebildet oder verfestigt werden. Wo das Politische die Bedingungen von Entscheidungsfindung (Ausschlüsse als Notwendigkeit bei Bedeutungsdefinitionen und basierend darauf das Vorhandensein von Antagonismen) umfasst, bezeichnet die Politik die gesellschaftlichen Instrumente, wie solche Entscheidungen getroffen und ausgehandelt werden. „Demgegenüber zielt die *Politik* darauf ab, eine Ordnung zu schaffen und das menschliche Zusammenleben zu organisieren, und zwar unter Bedingungen, die immer konfliktträchtig – da vom *Politischen* durchdrungen – sind. [Herv.i.O.]“ (Mouffe 1993c: 471) Antagonismen spielen hierbei eine zentrale Rolle. Es ist eine wichtige Aufgabe der Politik, die Antagonismen durch passende Prozeduren so zu befrieden, dass die Konflikte nicht gewaltsam ausgetragen werden. „Die Politik betrifft also das Handeln im öffentlichen Raum und die kollektive Identitätsbildung. Ihr Ziel ist die Schaffung eines ‚Wir‘ im Kontext der Verschiedenheit und des Konflikts. Die Bildung eines ‚Wir‘ gelingt aber nur dann, wenn es vom ‚Sie‘ unterscheidbar ist.“ (ebd.: 471)

Politik ähnelt für Laclau und Mouffe weniger einer plötzlichen Revolution, denn mehr einer langsamen Emanzipation beziehungsweise einem langwierigen „Stellungskrieg“. ²⁰⁵ Jede Veränderung kann nur auf dem Bestehenden aufbauen, das nicht radikal abgeschafft werden kann, sondern mit dem man sich auseinandersetzen muss (vgl. Mouffe 2014a: 18, 171f.). Sie wird immer wieder auf das Bestehende verweisen und kann die Verhältnisse nie radikal ändern. Um neue politische Strömungen zu etablieren, bedarf es nicht einer einzigen Vorgehensweise, sondern

205 Nicht umsonst sind beide Wörter titelgebend in Laclaus „Emancipation(s)“ (Laclau 1996) und Mouffes „Exodus und Stellungskrieg“ (Mouffe/Marchart 2005).

es müssen viele Ebenen angesprochen und verschiedene Bündnisse (Äquivalenzketten) errichtet werden, um voranzukommen. So sollten sich politische Aktivist_innen nicht auf eine Strategie verlassen, sondern bemüht sein, neben dem gemeinsamen Kampf mit anderen regionalen und überregionalen Gruppen auch die staatlichen und überstaatlichen Institutionen mit einzubeziehen (vgl. Mouffe/Marchart 2005: 28f., 36, 38).

2.3.8 Bedeutungsfixierung durch Hegemonien

Die wichtigste Vorgehensweise in der Politik, um die eigenen Bedeutungsfestlegungen durchzusetzen, ist die Herstellung gesellschaftlicher „Objektivität“. Dieses Instrument der Politik, bestimmte Diskurse und Identitäten als ausschlaggebend für die Gesellschaft zu setzen, bezeichnen Laclau und Mouffe als „Hegemonie“. Eine Hegemonie umfasst die Summe an Knotenpunkten, welche einen Diskurs prägen und das Denkbare vorgeben. „Gesellschaftliche Objektivität wird durch Machtakte konstituiert und hat damit immer eine politische Dimension. Dieser Zusammenhang – oder eher wechselseitige Zusammenbruch – zwischen Objektivität und Macht macht ‚Hegemonie‘ aus.“ (Mouffe 2001a: 12, vgl. Mouffe 1988b: 37)

Hegemonien stellen in den Diskursen allgemein anerkannte Denk- und Ordnungsmuster dar und bilden das, was die Gesellschaft als Normalität begreift. Einer Hegemonie ist es gelungen, die Bedeutungen in einem oder mehreren Diskursen maßgeblich zu prägen und die Mehrzahl der Artikulationen zu beeinflussen, indem ihre Kernaussagen nicht mehr als kontingent, sondern als „wahr“ und „natürlich“ gelten. Gleichzeitig stellen Hegemonien andere Denkpositionen als „undenkbar“ und nicht intelligibel dar – was Laclau sogar als den erfolgreicheren Part der hegemonialen Logik empfindet (vgl. Marchart 1998: 14; Laclau 1988a: 57). „Diese Hegemonien arbeiten nicht nur mit Macht- und Zwangseffekten, sondern auch mit der Attraktivität der hegemonialen Positionen: Hegemonie ist, was einer Mehrheit als erstrebenswert suggeriert wird und damit den Status der kulturellen Alternativlosigkeit gewinnt.“ (Reckwitz 2008a: 70)

Eine Hegemonie kann nie unbeschränkt über einen Diskurs herrschen, denn die von ihr geschaffene Objektivität steht mit den dafür benötigten Machtprozessen in einem Wechselspiel zueinander. Objektivität wird einerseits durch Macht produziert, aber gleichzeitig durch sie untergraben, denn jeder Machteinsatz, der eine Hegemonie stützen soll, weist auf deren soziale Konstruktion hin. Zudem wird eine Hegemonie gleichsam stabiler und instabiler, solange sie sich ausbreitet und in immer mehr Artikulationen einschreibt: Bei jeder Vereinnahmung von Bedeutungen (indem neue Äquivalenzen von diesen Bedeutungen auf die Hegemonie verweisen) nimmt die Hegemonie einerseits mehr Raum in einem Diskursgeflecht ein und kann dieses mehr dominieren. Andererseits verringert sich durch jedes neue Äquivalenz-

verhältnis der eigene Bedeutungskern und die Hegemonie wird schwammiger und inhaltsleerer. Der Begriff der Demokratie bildet spätestens seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion eine weltweite Hegemonie. Ausgangspunkt hierfür war die Verknüpfung der ursprünglichen athenischen Demokratie mit neuen Konzepten wie der Repräsentation und Schutzrechten, die es ermöglichten, moderne Staaten mit demokratischen Institutionen zu regieren. Diese Erweiterung des Demokratiekonzepts geht allerdings mit dem Vorwurf einher, dass sich die Demokratie von ihrem ursprünglichen Kern, der Mitbestimmung, Partizipation und der Idee der Bürger_innen als Souverän, immer weiter entferne.²⁰⁶ Es gilt auch für den Demokratiediskurs, was Laclau als Problem der Hegemonien beschreibt: „Einerseits hängt ihr Erfolg davon ab, sich selbst immer größere Systeme von kontextuellen Differenzen zu absorbieren; aber genau aufgrund dieses Erfolges wird die Verbindung des hegemonialen Prinzips mit den Differenzen, die dessen ursprüngliche Identität konstituierten, immer dünner.“ (Laclau 1998: 260)

Macht, Knotenpunkte und Hegemonien bilden den Kontrapunkt zu Kontingenz und Antiessentialismus: Wo letztere für Wandel und Instabilität sorgen, garantieren erstere Stabilität und Ordnung im Diskurs. Hegemoniale Praxen schaffen Regelmäßigkeiten in Diskursen, indem sie Äquivalenzketten innerhalb und zwischen Diskursen knüpfen. Diese Prozesse dürfen jedoch nicht so verstanden werden, dass Akteur_innen berechnend einen Diskurs prägen oder dass eine Hegemonie in irgendeiner Form Absichten hätte. Laclau und Mouffe wollen Hegemonien und Diskurse nicht personalisieren,²⁰⁷ vielmehr sehen sie Hegemonien als *Logik der Politik* beziehungsweise Diskurslogik an.

Diese Logik erläutern sie folgendermaßen: Politik entsteht dann, wenn die Grundlosigkeit echte Entscheidungen erfordert, zu deren Durchsetzung Machteinsätze benötigt werden. Die getroffenen Entscheidungen halten sich nur dann dauerhafter, wenn der Machteinsatz nicht mehr sichtbar ist. Ein solches „Unsichtbarwerden“ der Macht entwickelt sich graduell, indem bestimmte Inhalte eines Diskurses immer wieder wiederholt und als naturgegeben präsentiert werden, während ihre Alternativen als „absurd“ unterdrückt werden. In Folge erscheint der Diskurs immer mehr als einzig kohärente Wahl, wohingegen die Alternativen nicht mehr als wirkliche Alternativen wahrgenommen werden. Ein solcher Diskurs hat gute Chancen zu Sedimenten und Knotenpunkten des Sozialen werden, da er nicht mehr als umstritten gilt, sondern als apolitische Wahrheit anerkannt wird. Die Logik der Politik setzt an dieser Leerstelle an: Zwar sind geschlossene Diskurse nie zu erreichen, weshalb Politik überhaupt stattfindet. Aber für die Gründung von Hegemonien, das heißt dauerhafteren und dominanten Diskursen, ist es vonnöten, dass sich diese He-

206 Dies wird schon von Jean-Jacques Rousseau moniert, vgl. Schmidt 2000: 95.

207 Allerdings gelingt es ihrer Wortwahl und der ihrer Kritiker_innen nicht immer, den Anschein einer solchen Personalisierung zu vermeiden.

gemonien als Universalität darstellen. Hegemonien greifen in der Politik Partikularismen heraus und setzen sie als Universalismus durch.

„Wir haben gesehen, wie die ausstehende Vollständigkeit der Struktur (in diesem Fall der Gemeinschaft) durch einen ihrer partikularen Inhalte (eine politische Macht, eine Klasse, eine Gruppe) repräsentiert/fehlrepräsentiert wird. Diese Beziehung, in der ein partikulares Element die unmögliche Aufgabe einer universalen Repräsentation übernimmt, nennen wir ein *hegemoniales* Verhältnis. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1999: 136)

Es zeigt sich, dass unterschiedliche Hegemonien nur im Raum des Politischen, wo Sinnbrüche, Dislokationen und Artikulationen stattfinden, existieren können. In Gesellschaften, die sich als Ableitung (etwa eines göttlichen Willens) begreifen, weil sich in ihnen bereits sehr dominante Hegemonien durchgesetzt haben, können sich schwerer konkurrierende Hegemonien ausbilden (vgl. Laclau/Mouffe 2000: 171).²⁰⁸ „Es ist zusätzlich notwendig, daß die Artikulation durch die Konfrontation mit antagonistischen artikulativen Praxen erfolgt – mit anderen Worten, daß Hegemonie auf einem kreuz und quer mit Antagonismen durchzogenen Feld auftaucht und deshalb Äquivalenzphänomene und trennende Grenzeffekte voraussetzt.“ (Laclau/Mouffe 2000: 177, vgl. Laclau 1990a: 219; Rüdiger 1996: 162)

Der Begriff der Hegemonie wird konturierter, wenn berücksichtigt wird, bei wem Laclau und Mouffe dafür Anleihen nehmen: Einerseits aus marxistischen Theorien und andererseits aus Jacques Lacans Psychoanalyse. In Marxismus wird der Hegemoniebegriff benutzt, um Vorgänge der realen Welt zu rechtfertigen, die von dem von Karl Marx vorhergesagten Lauf der Geschichte abweichen. So musste zum Beispiel erklärt werden, dass in Russland nicht die noch rückständige Arbeiterschaft, sondern Teile der Bourgeoisie die Revolution vorantrieben. Hegemonie wurde als „escape clause“ (Townshend 2004: 270) und Ersatzkonstruktion genutzt, um die marxistische Theorie zu verteidigen, obwohl die Realität sich anders gestaltete. „Der Begriff der Hegemonie tauchte nicht auf, um einen neuen Typus von Beziehung in seiner besonderen Identität zu definieren, sondern um eine Lücke zu

208 Die Moderne verknüpfen Laclau und Mouffe mit dem Aufkommen besonders vieler Hegemonien, da laut Claude Lefort ein wichtiges Kennzeichen der Moderne das Akzeptieren der Grundlosigkeit und das Hinterfragen letzter Gründe ist. Für Anja Rüdiger (1996: 201) gehört deswegen zum laclauschen und mouffeschen Politikbegriff auch das „praktische Moment“ dazu, dass Antagonismen und die Kontingenz des Politischen akzeptiert werden. Solch ein Bewusstsein hat sich jedoch erst in der Moderne gebildet. Eine häufige Kritik an Laclau und Mouffe bemängelt, dass ihre Theorie den Anschein erwecke, als gäbe es vor der Moderne keine Hegemonien, da sie von den Grenzen des *ancien régime* als „gegebenen“ sprechen (vgl. Howarth 2000: 117; Mouzelis 1988: 113; Torfing 1999: 110).

schießen, die sich in der Kette der historischen Notwendigkeit aufgetan hatte.“ (Laclau/Mouffe 2000: 37, vgl. Laclau 1990a: 95) Erst Antonio Gramsci weitete den Hegemoniebegriff auf kulturelle Prozesse und die Politik der Akteur_innen aus, die wie die Ökonomie einen Einfluss auf den Verlauf der Geschichte haben. Gramsci bringt für Laclau und Mouffe als erster Kontingenz in die marxistische Theorie, weil durch das Moment der Kultur die Geschichte nicht mehr determiniert ist.

Laclaus und Mouffes Theorie geht von dem „Wunsch“ (vgl. ebd. 150, 167) jeder Gesellschaft nach Universalität und Totalität aus: Jede Gesellschaft hat das nie zu erreichende Ziel sich selbsttransparent, „objektiv“ und nach durch die Natur vorgegebenen Idealen zu entwickeln. „Nevertheless, it seems to me that what is retained from Gramsci is fundamental. We may find ‚a variety of hegemonic nodal points‘ structuring a given social formation, but these are all understood as instances of a single structuring mechanism: the *struggle* for society-as-totality. [Herv.i. O.]“ (Wenman 2003: 589) Der Anschein von Totalität wird durch Laclau und Mouffe mittels Hegemonien erreicht. Solch eine Hegemonie kann prinzipiell jede politische Gruppe durchsetzen und auch den Inhalt der Hegemonien sehen Laclau und Mouffe als Resultat vieler kontingenter politischer Prozesse an. Das Ziel der Hegemonien besteht darin, den „Mangel“ der Unabgeschlossenheit der Gesellschaft zu „nähen“.

„Hegemoniale Praxen ‚nähen‘, insofern ihr Wirkungsfeld durch die Offenheit des Sozialen, durch den letztlich unfixierten Charakter jedes Signifikanten bestimmt ist. Dieser ursprüngliche Mangel ist genau das, was die hegemonialen Praxen aufzufüllen/zu ergänzen suchen. Eine total genähte Gesellschaft wäre eine, wo dieses Auffüllen/Ergänzen seine äußerste Wirkung erreicht hätte und sich deshalb mit der Transparenz einer geschlossenen symbolischen Ordnung identifizieren könnte.“ (Laclau/Mouffe 2000: 247)

Die Begriffe „Mangel“, „nähen“ und „Knotenpunkte“ weisen auf die Einflüsse aus Jacques Lacans Psychoanalyse hin. Die Logik des Politischen, dass sich Diskurse und Identitäten als geschlossen dazustellen versuchen, ähnelt dem Wunsch der Menschen, sich selbst als Einheit anzusehen. Die Anlehnung an die Psychoanalyse lässt vermuten, dass Laclau und Mouffe Diskurse zwar nicht personalisieren wollen, aber eine Analogie zwischen Menschen/Subjekten und Gesellschaft/Diskursen ziehen.²⁰⁹

209 Vgl. Marchart 2000. Dieser Analogieschluss und die fehlende Begründung hierfür wird insbesondere von Marc Anthony Wenman (2003: 590f.) und Paul Smith kritisiert: „[...] they appear to take for granted that the construction of the subject is in some way the same as the construction of a social/political discourse. [...] It is a startling lapse, in my view, for theorists so sophisticated as Laclau and Mouffe to blithely draw a direct analogy between the construction of these two orders.“ (Smith 1991: 105).

Es ist verwunderlich, dass Laclau und Mouffe den vermuteten Drang nach Schließung nur wenig begründen, weil sie sehr ausführlich alle anderen Thesen ihrer Theorie behandeln, insbesondere jene ihrer Diskurstheorie. Im Gegensatz dazu bleibt die Begründung ihrer politischen Theorie dürftig. Ihre Thesen zu den Hegemonien und ihren universalisierenden Versuchen bilden ein wichtiges Standbein ihrer Theorie, da sie erst vermögen, die Stabilität in den Diskursen zu rechtfertigen. Dieses Standbein wird von Kritiker_innen daher zu Recht als wackliges wahrgenommen:²¹⁰ Diskurse scheinen für manche Rezipient_innen als zu instabil und es komme nicht deutlich heraus, wieso gerade bestimmte Hegemonien sich als so langlebig erweisen.²¹¹ Vor allem ihrer eigenen Demokratietheorie kommt der Wunsch nach einer Schließung eher in die Quere: Wenn, wie sich zeigen wird, ihre demokratische Gesellschaft die Sichtweise verinnerlichen soll, dass Offenheit und Pluralismus vorherrschen sollen, wie kann diese dann dem Wunsch nach Schließung widerstehen?

2.3.9 Subjektpositionen und das Subjekt als Mangel

Eine wirkungsmächtige Hegemonie der Moderne dreht sich um das „Subjekt“: Das Subjekt wird in den westlichen Gesellschaften als der handelnde Akteur begriffen, der die Politik maßgeblich prägt. Das Menschenbild unserer heutigen Kultur baut stark darauf auf, dass der Mensch als selbstbestimmt, autonom, sich selbsttransparent und kohärent wahrgenommen wird (vgl. Honert 2011: 89).

Laclau und Mouffe wollen bei der Betrachtung des politischen Subjekts nicht ihrerseits einen Essentialismus kreieren, indem sie dem Subjekt oder den Menschen bestimmte Eigenschaften zuschreiben. Sie betonen, dass die Menschenbilder und Subjekte, wie alle anderen Bedeutungen auch, durch die Diskurse vermittelt wahrgenommen werden. Dementsprechend werden die jeweiligen Menschenbilder in den Diskursen entworfen und als Knotenpunkte gesetzt (Laclau/Mouffe 2000: 155). Der Mensch und die politischen Subjekte sind aus dieser Sichtweise von den Diskursen konstruiert, auch der heutige vorherrschende Subjektbegriff der Moderne: „Eine der wichtigsten Grundsätze der Kritik am Essentialismus war die Distanznahme von einer Konzeption des Subjekts, die dieses als eine rationale, sich selbst transparente Entität auffaßt, welche dem gesamten Feld seines Verhaltens einen homogenen Charakter verleihen könnte, indem sie die Quelle seiner Aktionen ist.“ (Mouffe 1998: 841)

210 Vgl. Howarth 2000: 119f.; Jörke 2004: 181f.; Lipowatz 1998: 164-166; Mouzelis 1988: 113, 115; Nash 2002: 104-107; Smith 1991: 105.

211 Vgl. Dallmayr 1987: 290f.; Mouzelis 1988: 115; Osborne 1991: 213.

Für Laclau und Mouffe treffen die Eigenschaften, die dem Menschen in diesem Bild zugesprochen werden, nicht zu: Rationalität ist für Laclau und Mouffe ein spezifischer Diskurs der Moderne, der die im Menschen vorhandenen Emotionen und Antriebskräfte übersieht. Politische Theorien, die auf der Rationalität des Menschen aufbauen, erzeugen vielfältige Ausschlüsse und bilden nie alle Menschen ab. Gleiches gilt für die Selbsttransparenz, die schon durch die Psychoanalyse erschüttert wurde (vgl. Mouffe 1995b: 260), und die auch durch die Diskurstheorie angegriffen wird. So wenig objektiv und sich selbst erkennend Subjekte sein können, so eingeschränkt sind auch ihre Möglichkeiten des Handelns: Zu sehr findet alles Handeln innerhalb der Begrenzungen durch die Diskurse statt, denn ein völliger Ausbruch aus den Denkmustern, welche die Diskurse der Gesellschaft vorgeben, ist nicht möglich.

Doch, so fragen Kritiker_innen angesichts von Laclaus und Mouffes Theorie, wie kann dann das Subjekt gedacht werden? Die Diskurstheorie erweckt den Anschein zweier Extreme: Entweder determinieren die Diskurse alles Denken und die Freiheit des Handelns ist letztlich nur eine Illusion, oder aber die Diskurstheorie kann als ein postmodernes „anything goes“ interpretiert werden, in dem aufgrund der völligen Kontingenz alles zugelassen ist. Beide Extreme machen einen Subjektbegriff nur schwer greifbar.

Laclau und Mouffe wollen beiden Extremen entkommen. Sie entwerfen in ihrer Theorie zwei Konzeptionen des Subjekts. In ihrer gemeinsamen Arbeit und in früheren Artikeln ersetzen sie das Subjekt erstens durch „Subjektpositionen“, wie sie auch Foucault für seine Theorie benutzt (vgl. Foucault 1997: 78). Mouffe behält in ihrer Demokratiekonzeption diesen Subjektbegriff bei. Laclau wendet sich in den 1990ern einem zweiten Subjektbegriff zu, der von Lacan und Žižek inspiriert ist: Das „Subjekt als Mangel der Struktur“.

„Subjektpositionen“ sind anders als das klassische Subjekt ein Produkt der Diskurse: Sie sind die von den Diskursen produzierten und bereitgestellten Möglichkeiten an Identitäten, Denkhaltungen und Handlungsmustern, mit denen sich Menschen identifizieren können und die sie für sich (unbewusst oder bewusst) übernehmen. Subjektpositionen umfassen soziale Kategorien und Gruppenzugehörigkeiten, durch welche Menschen charakterisiert werden und/oder in die sie sich selbst einordnen, wie Ethnizität, Nationalität, soziale Schicht oder politische Ausrichtung. Jeder Mensch findet sich in mehreren Subjektpositionen wieder. In den Diskursen werden solche Positionen als gängige Menschenbilder und Rollenmuster angeboten und Menschen gruppieren sich darin ein, da sie verschiedene Belohnungen oder Sanktionen erfahren, je nachdem welche Subjektpositionen sie vertreten. Mouffe erläutert folgendermaßen, was sich gegenüber dem klassischen Bild des Menschen als Subjekt verändert, wenn ihre Konzeption der Subjektpositionen angenommen wird:

„Unter solch einer Perspektive sollten wir den sozialen Agenten als durch eine Reihe von ‚Subjektpositionen‘, die nie ganz in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden können, konstituiert ansehen, sowie als konstruiert durch eine Mannigfaltigkeit von Diskursen, zwischen denen es keine notwendigen Beziehungen aber eine konstante Bewegung von Überdetermination und Verdrängungen gibt. Die ‚Identität‘ eines solchen vielfältigen und widersprüchlichen Subjekts ist daher immer kontingent und unsicher, zeitweise an den Schnittpunkten jener Subjektpositionen fixiert und von spezifischen Formen der Identifikationen abhängig. Es ist daher unmöglich, von einem sozialen Agenten zu sprechen, als ob wir es mit einer einheitlichen, homogenen Entität zu tun hätten. Wir müssen uns ihm vielmehr als einer von den verschiedenartigen Subjektpositionen abhängigen Pluralität nähern, durch die er innerhalb verschiedener diskursiver Formationen konstituiert ist.“ (Mouffe 1998: 842)

Die Diskurse bieten letztlich nur eine begrenzte Auswahl solcher Subjektpositionen an, die auch nicht jeder_m zugänglich sind, weshalb eine gewisse Einschränkung für die Subjekte durchaus existiert. In dieser Sichtweise ist das Subjekt nicht autonom, sondern „it is the discourse which constitutes the subject position of the social agent, and not, therefore, the social agent which is the origin of discourse“ (Laclau/Mouffe 1987: 82). Innerhalb von Diskursen werden nicht nur Subjektpositionen zur Verfügung gestellt, sondern es werden andere Subjektpositionen als „undenkbar“ oder „unnormale“ ausgeschlossen. Auch diese tabuisierten Alternativen verbleiben stets im diskursiven Rahmen (vgl. Smith 1998: 64, 104ff.). Die Aktionen der Menschen als Subjekt sind demnach eingegrenzt, je nachdem welchen Denkhorizont die Diskurse überhaupt vorgeben.

„Die Hegemonien stellen sich als kulturelle Versuche dar, die Identitätshoffnungen des Subjekts zu befriedigen, sie stützen ihm nicht nur gesellschaftliche Subjektivationszumutungen über, sondern erweisen sich als attraktive, psychisch positiv aufgeladene, am Ende libidinös besetzte Projektionsflächen von Subjekten, als eine Serie ‚ideologischer Fantasien‘ (Žižek), von Formen eines mythischen ‚sozialen Imaginären‘.“ (Reckwitz 2008a: 80)

Subjektpositionen sind durchaus vielfältig und Veränderungen unterworfen, weshalb keinesfalls von einer „Struktur“ oder der „gesellschaftlichen Objektivität“ abgelesen werden kann, welche Subjektpositionen welche Menschen oder Gruppen determinieren. Für Menschen bestehen immer Möglichkeiten der Annahme oder Ablehnung von Subjektstrukturen, da sie sich in mehreren Diskursen bewegen, deren Subjektpositionen durchaus im Widerspruch zueinander stehen können. Gerade durch die Offenheit der Diskurse und die Existenz eines Äußeren können Subjektpositionen zurückgewiesen oder durch Umdeutungen nach und nach abgewandelt werden, selbst wenn die eigene strukturelle Position (zum Beispiel eine bestimmte

Religion) eine bestimmte Subjektposition sehr nahelegt (zum Beispiel die tugendhafte und züchtige Frau).²¹²

„Insofern jedes Individuum an einer ganzen Reihe verschiedener gesellschaftlicher Beziehungen teilhat, ist es der Sitz einer Pluralität von Bestimmungen, denen verschiedenartige Diskurse entsprechen, wobei jeder dieser Diskurse ‚Interessen‘ aufbaut und bestimmte Subjekt-Positionen produziert. Jedes Subjekt ist daher notwendigerweise vielgliedrig, heterogen und am Schnittpunkt mehrerer Diskurse zusammengebaut, wo es vorübergehend fixiert oder ‚angenähert‘ (frz.: *suturé*) wird.“ (Mouffe 1982: 31f., vgl. Smith 1998: 63)

Welche Subjektpositionen sich als besonders wirksam erweisen, ist nicht vorgegeben, sondern immer das Ergebnis kontingenter hegemonialer Artikulationen. Auch hier sind Laclau und Mouffe so beflissen, jegliche Determinierungen abzuweisen, dass die gesellschaftlichen Zwänge und Belohnungen – zum Beispiel durch den Entzug oder das Gewähren von Anerkennung und Unterstützung, durch Gewaltandrohungen, Lächerlichmachen oder Zuwendung – in ihrer Theorie viel zu unterbelichtet bleiben.

Laclau (1994a: 287) wandte sich in den frühen 1990ern von den Subjektpositionen ab, da er sie als das „symmetrische Andere“ des selbstbestimmten Subjekts identifiziert: Genauso wie das Subjekt der Moderne beruhen die Subjektpositionen auf einem Essentialismus, nämlich einem der Strukturen und der „objektiven Totalität“. Subjektpositionen sind in dieser Sichtweise nicht durch den ihnen inhärenten Essentialismus determiniert, aber durch die Strukturen, deren Ausdruck sie sind. „Das hegemoniale Subjekt kann auf keinem Terrain abseits jener Struktur konstituiert werden, zu der es gehört. Wenn allerdings das Subjekt eine bloße Subjektposition in der Struktur wäre, dann wäre letztere vollständig geschlossen und es gäbe überhaupt keine Kontingenz – und keinen Grund überhaupt etwas zu hegemonisieren.“ (Laclau 2002b: 134)

212 Terry Eagleton liest hierbei heraus, dass Laclau und Mouffe Subjektpositionen als zufällig vergeben betrachten: „Das soll vermutlich heißen, es sei reiner Zufall, daß nicht alle Kapitalisten revolutionäre Sozialisten sind.“ (Eagleton 1993: 247) Für Laclau und Mouffe regieren jedoch nicht die Zufälle in den Diskursen, sondern stets die Kontingenz. Für sie ist Eagletons provokantes Beispiel im Rahmen des Möglichen: Es hätten sich Diskurse so entwickeln können, dass kapitalistische und sozialistische Positionen sich ergänzen und nicht nur entgegen stehen. In diesem Fall könnten Kapitalist_innen eine sozialistische Revolution befürworten. Die tatsächliche Entwicklung brachte jedoch einen Antagonismus zwischen beiden Diskursen hervor, so dass nun eine Artikulation zwischen sozialistischen und kapitalistischen Thesen als befremdend wahrgenommen wird. Vgl. auch Smith 1998: 92.

Solcherlei geschlossene Strukturen würden jegliche weiteren Grundannahmen von Laclau und Mouffes Theorie torpedieren und Hegemonien und Politik verunmöglichen. Laclau will also auch beim Subjekt die Offenheit der Strukturen berücksichtigen. Anregungen dafür findet Laclau bei Žižek und Lacan. In Folge entwirft er das Subjekt als „Mangel der Struktur“.

„So wie Lacan nimmt Laclau nun an, dass es subjektive Elemente ‚jenseits‘ der kulturellen Subjektpositionen gibt. Diese Psyche ist von vorneherein instabil: Sie besteht aus einem Mangel, einem Wunsch nach Komplettierung, der in der Unterwerfung unter symbolische Ordnungen – das heißt unter Laclau’sche Diskurse, insbesondere hegemoniale Projekte – nach Befriedigung sucht.“ (Reckwitz 2008a: 80)

Die Grundlage dieses Subjektbegriffes liegt für Laclau in den Eigenschaften der Diskurse: Diskurse sind offen, sie können sich nie als völlige Totalität darstellen und in ihnen ist Politik möglich, da immer wieder echte Entscheidungen verlangt werden. Diskurse sind aufgrund ihrer Kontingenz und dem Vorhandensein von Dislokationen – Mängeln in ihrer Struktur – nicht in der Lage, völlig determinierend zu wirken. Zwar können sehr oft durch die Diskurse Subjektpositionen abgeleitet und durchgesetzt werden, aber diese sind nie so eindeutig, wie es für eine Determinierung nötig wäre. Es ist in vielen Situationen nicht klar, welche Subjektposition Vorrang hat, sondern es treten Widersprüche und Wahlmöglichkeiten auf. Genau in solchen Situationen verortet Laclau die Freiheiten des Subjekts: Jede Unentscheidbarkeit des Diskurses, jeder Einbruch von Kontingenz und Politik, jede Unterminierung durch das Äußere begrenzt die Macht des Diskurses, eindeutige Subjektpositionen vorzugeben. Das Subjekt hat in diesen Momenten eine Wahlfreiheit, bei der es kreative Entscheidungen treffen kann.

„Das kann nur geschehen, wenn die Struktur nicht völlig mit sich versöhnt ist, wenn sie von einem originären Mangel bewohnt wird, von einer radikalen Unentscheidbarkeit, die dauernd von Entscheidungsakten überwunden werden muss. Genau diese Akte sind es, die das *Subjekt* konstituieren, welches als nur ein Wille existieren kann, der die Struktur transzendiert. [Herv.i.O.]“ (Laclau 2002b: 134f., vgl. Laclau 1990a: 30)

Ein Subjekt entsteht in diesen Momenten der Entscheidung, sobald ein Individuum sich mit einer der Wahlmöglichkeiten identifiziert, die anderen Optionen ausschließt und eine Entscheidung trifft.²¹³ Eine solche Entscheidung ist nicht nur die

213 Rupert Simon (vgl. Simon 2008: 166; Derrida 1999a: 186f.) versucht mit Derrida nachzuweisen, dass Laclaus Theorie der Entscheidung kein Subjekt hervorbringen könne, weil die Unentscheidbarkeit auch nach der Entscheidung noch bestehen bleibe. Dieser Einwand überzeugt nicht, da diese fortbestehende Unsicherheit im Gegenteil gerade ein

Übernahme bestimmter vorgegebener Subjektpositionen, sondern sie ist die Identifizierung mit manchen Subjektpositionen, die das Individuum auch gleichzeitig hätte abweisen können. In diesem Prozess, in ständiger Rückkoppelung mit den Diskursen, entwickelt das Subjekt seine spezifischen Interessen und nimmt eine Identität an, die bei entsprechender Verfestigung ihrerseits zu einer Subjektposition werden kann. Seinen Subjektstatus erreicht das Subjekt durch die Freiheiten, die in den Lücken der Diskurse entstehen. Es ist „der Abstand zwischen der Unentscheidbarkeit der Struktur und der Entscheidung“ (Laclau 1999: 126). Allerdings ist diese Freiheit durch die Eingebundenheit in die Diskurse keine völlige Freiheit, sondern eine Freiheit innerhalb der Diskurse, die sich durch Identifikationen manifestiert.

„Da dieser Wille keinen Konstitutionsort außerhalb der Struktur haben wird, sondern das Ergebnis des Scheiterns der Selbstkonstitution der Struktur sein wird, kann er nur durch Akte von Identifikation geformt werden. Wenn ich mich mit etwas identifizieren muß, dann deshalb, weil ich von Anfang an keine volle Identität besitze. Diese Identifikationsakte können nur als Resultat des Mangels in der Struktur gedacht werden und werden die permanente Spur des Mangels tragen. Kontingenz zeigt sich auf diese Weise: als die inhärente Distanz der Struktur zu sich selbst.“ (Laclau 2002b: 135, vgl. Laclau 1990a: 210; Thomassen 2005: 295)

Die Mängel der Diskurse setzen sich in den Subjekten fort. Die Subjektpositionen und Identifizierungen, aus denen sich das Subjekt bildet, summieren sich nicht nur, sondern sind teilweise entgegengesetzt, was weitere Entscheidungs- und Identifizierungsprozesse nach sich zieht.

Laclau gibt das Konzept der Subjektpositionen nicht ganz auf. Für ihn existieren Subjektpositionen als prägende Knotenpunkte für die Subjekte innerhalb der Diskurse. Sie sind jedoch aufgrund der Mängel der Struktur nie völlig abgeschlossen, sondern durch die Akte des Subjekts Wandlungen unterzogen, sobald neue Entscheidungen anstehen. Entscheidungen, die zu neuen Normen und Hegemonien im Diskurs werden, können sich als Subjektpositionen verfestigen. In diesem Fall liegt dann keine Lücke der Struktur mehr vor und die Möglichkeiten für das Agieren als Subjekt gehen an dieser Stelle verloren. Da aber jedes Schließen einer Lücke nur unvollständig vorgenommen werden kann und andere Situationen der Unentscheidbarkeit erzeugt, verschieben sich die Orte der Subjektwerdung (vgl. Moebius 2005: 139; Stäheli 2001: 209).

Garant dafür ist, dass es immer wieder Momente des Subjekts geben wird. Könnte mit einer Entscheidung eine Problematik endgültig gelöst werden und würde die Unsicherheit verschwinden, würde mit ihr auch die Freiheit für weitere Entscheidungen und damit die Momente des Subjektes verschwinden.

Für Laclau ist der Subjektbegriff eng mit dem Freiheitsbegriff verknüpft. Es kann nur von echten Subjekten gesprochen werden, wenn sie gewisse Freiheitsgrade besitzen und nicht als Objekte durch Strukturen oder ihre eigene innere Essenz getrieben sind. Gerade eine solche innere „Essenz“ des Subjekts außerhalb der Diskurse empfindet Laclau nicht als Garant von Selbstbestimmung und Autonomie, indem sich die „wahren Interessen“ des Subjekts gegen die aufgedrückten gesellschaftlichen Interessen durchsetzen. Vielmehr sieht er in diesem Fall das Subjekt durch diese angeblichen „wahren inneren Interessen“ determiniert. Gleiches gilt für geschlossene Strukturen, die dem Subjekt Denken und Interessen vorschreiben. Die Freiheit für das Subjekt findet Laclau im „Mangel der Struktur“, wann immer durch die Unabgeschlossenheit der Diskurse Lücken entstehen, in denen sich das Subjekt identifizieren und entscheiden muss.

„The structure will obviously not be able to determine me, not because I have an *essence* independent from the structure, but because the structure has failed to constitute itself fully and thus to constitute me as a subject as well. [...] I am *condemned* to be free, not because I have no structural identity as the existentialists assert, but because I have *failed* structural identity. [Herv.i.O.]“ (Laclau 1990a: 44, vgl. Bertram 1995: 94)

Die Freiheit ist jedoch keine unbegrenzte, denn das Subjekt bewegt sich nach wie vor in den Kontexten der Diskurse (vgl. Laclau 1999: 133). Je mehr konkurrierende Diskurse eine Gesellschaft ausbildet, desto größer sind für Laclau die Freiheiten der Einzelnen. Eine Gesellschaft mit einer einzigen dominierenden Hegemonie, die sich als harmonisch und geschlossen darstellt, engt die Freiheiten der Einzelnen drastisch ein. Die Utopie der Linken, dass eine Gesellschaft ohne Machtstrukturen maximale Freiheit ermöglichen würde, ist im Gegenteil für Laclau der Garant für Unfreiheit: In einer Gesellschaft, die nur noch von Rationalität geleitet wäre (und damit der Hegemonie der Rationalität folgen würde), hätten ihre Mitglieder keine Wahlfreiheiten mehr. Freiheit ist für das Subjekt also nur in Verbindung von Machtstrukturen mit all ihrer Kontingenz, ihren Brüchen aber auch ihrer Gewalt und ihren Antagonismen möglich (vgl. Laclau 2002b: 163f.; Laclau 1999: 121f.).

Nicht zuletzt in Laclaus Betonung von Freiheit wird deutlich, wieso Laclaus und Mouffes Theorie als die politischste innerhalb der poststrukturalistischen Theorien gilt, ja sogar als eine Theorie, die das Politische wieder entdeckt hat. Auf Basis der spezifischen Politikbegriffe der vier Autor_innen können nun erste Fragen zur Demokratiefähigkeit beantwortet werden.

2.4 ZUSAMMENFASSUNG: APOLITIK ODER NEUES DENKEN DES POLITISCHEN?

Derrida, Butler, Laclau und Mouffe entwerfen grundlegende politikwissenschaftliche Grundbegriffe wie die Identität, das Subjekt, die Macht und die Politik anders als bisherige Theorien. Doch wirkt sich die Dekonstruktion dieser Grundbegriffe negativ auf die Demokratietheorie(n) aus? Vier häufig geäußerte Kritiken an der Demokratiefähigkeit der Poststrukturalist_innen können auf der Basis der erkenntnis- und politiktheoretischen Texte bereits jetzt diskutiert werden. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- 1) Der Poststrukturalismus ist apolitisch und kann Politik nicht theoretisieren.
- 2) Wer macht Politik, wenn das Subjekt dekonstruiert wurde? Wer ist dann noch politische_r Akteur_in in der demokratischen *polis*?
- 3) Kann noch von einer Handlungsfähigkeit der Mitglieder einer demokratischen Gemeinschaft gesprochen werden?
- 4) Ist für die poststrukturalistische Theorie eine emanzipatorische und die Demokratisierung vorantreibende Politik möglich?

Zu 1) Aufgrund der poststrukturalistischen Annahme, dass Erkenntnis über die Sprache vermittelt wird und Menschen die Welt über eine Art diskursive Brille wahrnehmen, ziehen Poststrukturalist_innen viele Analogien von der Sprache zur Gesellschaft. Daraus erwächst die Vermutung, dass der Poststrukturalismus die Welt und ihre Phänomene gänzlich als Text und Diskurs ansehe sowie soziale und politische Probleme nur als Sprach- und Zeichenprobleme begreife (vgl. Puller 2009: 6). Die vorangegangenen Kapitel haben anhand ihrer Beispiele bereits gezeigt, dass die poststrukturalistischen Theorien mitnichten soziale und politische Probleme übersehen oder als unwichtig einstufen. Nur weil die *Sichtweise* auf diese Probleme durch Diskurse beeinflusst ist, verhindert dies weder die Beschäftigung mit denselben, noch führt es zu einer Abwertung dieser. Die poststrukturalistischen Einsichten sind nicht ein Hemmschuh für die Analyse von sozialen und politischen Problemen, sondern im Gegenteil eine Bereicherung: Der Poststrukturalismus bringt mit seinen Erkenntnissen zu der Wirkmächtigkeit von Diskursen sowohl eine weitere Analyseebene (wie sich an der Methode der Diskursanalyse zeigt) als auch neue Problemstellungen ein. So kann das Fragen, wie sich gesellschaftliche Selbstverständlichkeiten (etwa der Subjektbegriff, die Sichtweise auf menschliche Körper oder die Natur) bilden, sehr aufschlussreich für die Lösung sozialer und politischer Probleme sein. Sind der Konstruktionscharakter von sozialen Kategorien, auf welchen die Problematik beruht, und deren Entstehungsbedingungen bekannt, können weitere und andere Lösungsansätze gesucht werden. Zudem arbeiten poststruktura-

listische Theorien überzeugend heraus, dass der Ursprung dafür, dass bestimmte Probleme als privat oder unpolitisch betrachtet werden, in höchst politischen Diskursen liegt. Ihre Texte zeigen auf, wie Diskurse soziale und politische Positionen erzeugen, verstärken oder auch verleugnen können. Damit vermögen sie sogar solche Probleme zu erkennen, die ansonsten in der Gefahr stehen, marginalisiert zu werden. Es kann also zurückgewiesen werden, dass die poststrukturalistische Herangehensweise weniger soziale und politische Probleme wahrnehme oder diese als unproblematisch einschätze. Dies zeigt sich vor allem bei Butler und Mouffe. Beide Autorinnen verbleiben nicht in der rein philosophischen, sprachwissenschaftlichen Ebene, sondern stellen soziale und politische Fragestellungen in ihren späteren Werken sogar in den Fokus (vgl. Butler 2005; Butler 2010; Butler 2016; Mouffe 1992c; Mouffe 1993a; Mouffe 1995a; Mouffe 1998; Mouffe 2000a; Mouffe 2005a; Mouffe 2014a).

Der Vorwurf, Politik nicht theoretisieren zu können, fußt auch auf dem Gewalt- und Machtbegriff des Poststrukturalismus: Da (je nach Theorie) Gewalt und/oder Macht bei jeder performativen und wiederholenden Bedeutungsfixierung zum Einsatz kommen, sind Gewalt und Macht überall am Werk. Eine solche Macht als Mikromacht lasse jedoch keine Abgrenzung zu einer genuin politischen Macht zu. Wenn Macht überall sei, sei sie nicht greifbar und könne als Begriff für eine politikwissenschaftliche Analyse nicht mehr verwendet werden. Zudem lasse sich eine solche Macht nicht eindeutig jeweiligen Akteur_innen zuordnen.

Diese Kritik muss für die hier untersuchten Poststrukturalist_innen zurückgewiesen werden. Sie ist deswegen nicht zutreffend, weil ausdrücklich zwischen der Politik und dem Politischen unterschieden wird. Politik umfasst für die Poststrukturalist_innen dasjenige Handeln, das zum Ziel hat, eine bestimmte Entscheidung, Agenda, Ordnung oder Stabilisierung in einer Gemeinschaft durchzusetzen und ähnelt damit klassischen Politikbegriffen (vgl. Kapitel 2.1.9, 2.2.8 und 2.3.7). Politik findet, anders als das Politische, nicht in jeder Bedeutungsgebung statt, sondern lässt sich eingrenzen. Mithilfe der Politik kann auch in poststrukturalistischen Theorien politisches Handeln identifiziert werden, wenngleich es Unterschiede zu klassischen Politikbegriffen gibt.

Der erste Unterschied ist, dass Poststrukturalist_innen politische Handlungen anders bestimmen. Sie stufen Handlungen, die den Individuen durch Diskurse vorgegeben werden und die „abgeleitet“ sind, nicht als politische Handlungen ein. Damit verengen sie entgegen des Vorwurfs den Begriff der Politik zunächst. Viele Handlungen, die quasi automatisch und ohne weitere Reflexion durchgeführt werden, sind demnach kein genuin politisches Handeln. Die dahinter stehenden Strukturen hingegen sind höchst politisch. Eine Abstimmung einer Abgeordneten im Bundestag, bei der allein die Fraktionsdisziplin den Ausschlag gab und die Debatte keinerlei Bedeutung für die Meinungsbildung der Abgeordneten hatte, ist als politischer Akt zumindest zweifelhaft. Die eigentliche politische Entscheidung wurde, je

nach Lesart, entweder von der Fraktion an anderer Stelle getroffen, welche die Abstimmungsrichtung vorgibt. Oder sie wurde von der Abgeordneten in dem Moment gefällt, in dem sie Teil der Fraktion wurde und die interne Regelung akzeptierte mit der Fraktion abzustimmen. Der eigentliche politische Akt, die Abstimmung, ist dann nicht mehr als eine Ableitung aus vorherigen Entscheidungen und in sich nicht politisch. Anders gelagert sind jene seltenen Fälle, in denen die Fraktionen die Abstimmung freigeben.

An anderer Stelle hingegen erweitern Poststrukturalist_innen den Politikbegriff: So zählen sie bestimmte Handlungen, die in anderen Theorien als privat klassifiziert werden, ebenfalls zum politischen Handeln. „Für bestimmte Regime stellt jedoch die Ausübung einer so kleinen Freiheit wie der Gang auf die Straße eine Herausforderung dar, sie bedeutet eine geringfügige performative Störung, ausgelöst durch eine Bewegung – im körperlichen wie im politischen Sinne des Wortes.“ (Butler 2016: 182) Ein Beispiel dafür ist die Verwendung der eigenen Muttersprache. In einem einheitlichen oder freiheitlichen Sprachraum fällt diese Handlung nicht als ein politischer Akt auf. Sprachräume sind jedoch Kristallisationspunkte für Einschluss- und Ausschlussmechanismen, weshalb die Aufrechterhaltung eng mit Fragen der Identität, der Nation oder der Schicht verbunden ist. Der konstitutive Charakter für eine Gemeinschaft wird deutlich, wenn eine Sprache verboten wird. In so einem Fall wird deutlich, dass bereits der alltägliche Gebrauch der Sprache als zersetzend für die Einheit der Nation gesehen wird, während auf der anderen Seite die Sprache als eine Grundbedingung für eine Identität als Volk gilt. Für Poststrukturalist_innen haben Äußerungen in einer bestimmten Sprache stets eine politische Dimension, da sie als eine Stabilisierung eines Sprachraumes wirken.

Der zweite Unterschied zwischen poststrukturalistischen und klassischen Politikbegriffen ist, dass es für Poststrukturalist_innen zu unterkomplex ist, Handeln hauptsächlich auf Individuen zurückzuführen und nicht zu thematisieren, welche Diskurse die Individuen zum Handeln motiviert, gedrängt oder gezwungen haben. Der Ursprung einer Handlung ist nicht im Individuum allein zu finden. Sie fordern ein, dass das ganze „Ensemble von Diskursen, Institutionen und Praktiken“ (Mouffe/Marxart 2005: 51) als „Urheber“ von Politik angesehen wird.

Als dritten Unterschied legen sie ihren Fokus darauf festzustellen, welche gesellschaftlichen Diskurse Handeln überhaupt ermöglichen und welche es verhindern. Damit steht dem Poststrukturalismus sogar ein breiteres Spektrum an Analysemöglichkeiten für politische Phänomene zur Verfügung, da sie sowohl das Handeln von Individuen untersuchen als auch die für dieses Handeln prägenden Diskurse in den Blick nehmen können.

Das Politische hingegen, verstanden als Raum, in dem Politik stattfindet, und als Summe der Gewalt- und Machtprozesse, ist tatsächlich als Analysekategorie nicht geeignet. Es ist nicht greifbar, weil es das Wirken der Mikromächte beschreibt und weil es niemandem zugeordnet werden kann. Es ist eher ein philosophischer

Begriff, der die Bedingungen der Möglichkeiten von Politik (aber auch von Erkenntnis und dem Sozialen) veranschaulicht. In dieser Funktion forciert der Begriff des Politischen trotzdem nicht eine Zerfaserung der Politik in eine Apolitik. Er zeigt im Gegenteil auf, welche Voraussetzungen nötig sind, damit Politik stattfinden sowie politisches Handeln als Politik wahrgenommen und bezeichnet werden kann. Durch den Begriff des Politischen wird deutlich, dass sich Politik in viel mehr Bereichen ereignen kann, als klassischerweise angenommen wird. In der demokratischen Praxis kann eine Politisierung von bislang unpolitischen Bereichen die Wahl- und Partizipationsmöglichkeiten vergrößern und eine Demokratisierung dieser Bereiche vorantreiben.

Der Begriff des Politischen hilft zu politisieren: Durch das Bewusstmachen, dass „Selbstverständlichkeiten“ durch politische Akte gebildet werden, können auch scheinbar unpolitische Bereiche wie das Private oder die Körper politisiert werden. Indem verborgene oder übersehene Macht- und Gewaltstrukturen in Diskursen aufgedeckt werden, kann gezeigt werden, dass diese politisch sind.²¹⁴ Dies trägt zu einer Bereicherung der demokratischen Praxis und der Demokratietheorie bei. Auf der Ebene der Theorie bringt die Untersuchung von liberalen Demokratietheorien zu Tage, dass der Liberalismus mit seiner Unterscheidung von öffentlich und privat sowie mit seinen Vorstellungen eines Konsenses entpolitisierte Bereiche erzeugt (vgl. Kapitel 3.5). Dies ist ein Grund für Kritik, denn gerade Poststrukturalist_innen beharren in der Demokratietheorie auf ein „Primat der Politik“, das heißt, sie wollen die Möglichkeiten erhöhen, politisch über Probleme und Grundsatzfragen mitbestimmen zu können. Poststrukturalist_innen werden daher zu Recht als „Denker_innen des Politischen“²¹⁵ bezeichnet.

Zuletzt wird die Apolitik daran festgemacht, dass auf Basis der poststrukturalistischen Grundlosigkeit und der Kritik an universalen Werten keine politische Agenda und keine Wertentscheidungen möglich seien. Dieser Punkt wird ausführlich in Kapitel 6 behandelt und soll daher noch zurückgestellt werden.

Zu 2) Der Vorwurf des Apolitischen ist eng verbunden mit der Frage nach der poststrukturalistischen Sichtweise auf das Subjekt. Der vermutete „Tod des Subjekts“ in der poststrukturalistischen Theorie zieht die Befürchtung nach sich, dass es keine Handlungsfähigkeit, keine Verantwortlichkeit und keine Akteur_innen mehr gebe,

214 Diese Aufgabe ist nach wie vor aktuell, wie Michael Th. Greven aufzeigt, da „sich heute in der Gesellschaft allgemein und spezifisch in der Politikwissenschaft Strategien der Kontingenzverleugnung- und verschleierung beobachten“ (Greven 2010: 73) lassen. Als Beispiele führt er die Enthistorisierung in der Politikwissenschaft, die deliberative Demokratie Habermas' und die Expertokratie in westlichen Demokratien auf.

215 Vgl. Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling/Feustel 2010; Flügel et al. 2004; Hebe- kus/Völker 2012.

sondern jegliche Politik ein Ergebnis von *différance*-Prozessen, Diskursen und diffusen, kaum oder gar nicht zu beeinflussenden Machtwirkungen auf sprachlicher Ebene sei. Es sei damit weder bestimmt, welche Handlungen welche politischen Effekte nach sich ziehen, noch könne politischen Entscheidungen eine Verantwortlichkeit zugeschrieben werden. Individuen, die durch die Diskurse determiniert sind, könnten keine Politik betreiben.²¹⁶ Die liberale Demokratie als Regierungsform beruhe allerdings darauf, dass ihre Bürger_innen verantwortlich, eigenmächtig und aktiv handeln können:

„While poststructuralism is a thesis about power – and particularly the power to disseminate meanings (and the practices which follow from them) – this is the power of the meanings (the discourses), and nowhere are there acting subjects. This way of conceptualizing power is profoundly undemocratic, giving as it does all power to the text (or, more correctly, its reader) and denying subjects any space for creativity in their own lives.“ (Jenson 1990: 66)

Kann ein Subjekt, das alles andere als autonom, selbsttransparent und souverän ist, beim Wahlgang und bei der politischen Partizipation eine Politik betreiben, die seinen ureigensten Interessen entspricht? Die Annahme, dass Individuen autonom entscheiden können, ist eine der Triebfedern liberaler Politik.²¹⁷ Doch wie ist autonomes Entscheiden möglich, wenn es solche ureigenen Interessen nicht gibt, sondern diese nur ein Ergebnis der diskursiven und gesellschaftlichen Umstände sind? Demokratie enthält das Versprechen, dass durch Wahlen und Partizipation eine Mitbestimmung in der Politik möglich sei. Wenn sich Politik in das Walten der Diskurse verlagert, so kann dieses Versprechen nicht eingehalten werden.

Die Analyse der poststrukturalistischen Theorien zeigte, dass von einem Tod des Subjekts nicht gesprochen werden kann, sondern eher von einer Problematisierung des Subjektbegriffs. In allen Theorien bleibt das Subjekt in dem Sinne erhalten, dass die Möglichkeit eines Subjektstatus errungen werden kann. Da der Subjektstatus mit der Handlungsfähigkeit verknüpft ist, erlangt ein Mensch mit diesem Status zugleich Handlungsmöglichkeiten. Anders als in vielen liberalen Demokratietheorien hat für Poststrukturalist_innen kein Mensch automatisch den Subjektstatus. Stattdessen ist die Bildung von Subjekten und die Zuschreibung des Subjektstatus ein komplizierter Prozess, den die jeweiligen Diskurse vorschreiben. Der Vorteil von poststrukturalistischen Theorien ist, dass sie aufzeigen können, welche

216 Vgl. Berman 1990; Frank 1992 1992; Jenson 1990: 66; Krauß 2001: 401; Lau 1998: 952; Lang/Sauer 1998: 88; May 1995: 8f.; Nonhoff 1999: 24ff.; Rorty 1999: 105; Sarup 1993: 98; van Rossum 1985.

217 Vgl. DemoPunk 2005: 130; Peters 2001: 61ff. und Simons 2001: 129. Jon Simons bezieht sich in seiner Zusammenfassung zur Autonomie als demokratisches Kernprinzip vor allem auf John Dunn und David Held.

Bedingungen Menschen erfüllen müssen, um als Subjekte anerkannt zu werden und in einer Demokratie mit vollen Rechten agieren zu können. Insbesondere Butler macht sich hier verdient, indem sie die vielfältigen Ausschlüsse westlicher Demokratien erörtert und dokumentiert, welchen Menschen der Subjektstatus versagt bleibt. Gerade weil Demokratien auf Subjekten aufbauen, muss die Demokratietheorie die Voraussetzungen der Subjekte hinterfragen. Sie muss zudem Formen der Demokratie entwickeln, welche die die Subjektwerdung und die Ausbildung von Handlungsfähigkeit unterstützen. In den poststrukturalistischen Vorschlägen zur Demokratie spielen daher die Kritik an Diskursen und die Sichtbarmachung von Ausschlüssen eine wichtige Rolle, da beide die Subjektwerdung vorantreiben (vgl. Kapitel 2.3.9 und 2.3.3).

Zu 3) Die Menschen sind auch in den poststrukturalistischen Theorien nicht ihrer Handlungsfähigkeit beraubt. Diskurse schränken zwar das Denken und Handeln ein und prägen es sehr stark, aber sie können die Menschen nicht determinieren. Der Vorwurf, dass Diskurse in den poststrukturalistischen Theorien determinierend seien, wird sehr oft erhoben.²¹⁸ Für Derrida, Butler, Laclau und Mouffe ist diese Kritik allerdings nicht berechtigt, da sie in ihren Theorien immer wieder aufzeigen, wo Freiheiten innerhalb der Diskurse zu finden sind (vgl. Kapitel 2.1.4, 2.2.5 und 2.3.3). Diskurse sind zu einer Determinierung nicht in der Lage, da sie keine in sich konsistenten und widerspruchsfreien Weltbilder anbieten können. Diskurse werden gebrochen durch andere Diskurse, Aporien, Äquivalenzketten, konstitutive Außen, Antagonisten, Dislokationen, Dekonstruktion, Iterabilität und Performativität. Dies führt dazu, dass immer wieder Situationen entstehen, in denen Entscheidungen verlangt werden, zu denen ein Diskurs keine eindeutige, ableitbare Lösung anbieten kann. In den poststrukturalistischen Theorien sind dies die Momente, die Handlungsfähigkeit ermöglichen. Für Laclau ereignet sich in diesen Momenten sogar die Subjektbildung, nämlich als „Subjekt als Mangel der Struktur“ (vgl. Kapitel 2.3.9): Das Subjekt kann in den Momenten Entscheidungen treffen, in denen die Diskurse keine oder widersprüchliche Handlungsanleitungen vorgeben.

Zu 4) Der letzte Vorwurf bezieht sich darauf, dass mit den poststrukturalistischen Annahmen keine emanzipatorische Politik gedacht werden könne. Politik bewirke keine zielgerichteten Fortschritte, da nicht absehbar sei, in welche Richtung sich Diskurse entwickeln. Seyla Benhabib vermutet, dass ein Subjekt, welches das Produkt der Diskurse sei, nicht die Distanz zu eben diesen Diskursen herstellen könne, um eine kritische Position einnehmen zu können und eine gesellschaftsverändernde Politik zu betreiben. Eine emanzipatorische Politik sei mit in die Diskurse verwobenen Individuen, die zudem noch auf die Utopien „großer Erzählungen“ verzich-

218 Vgl. Benhabib 1995b: 109; Lorey 1996: 12; Nussbaum 1999 und May 1995: 7f.

ten sollen, nicht möglich (vgl. Benhabib 1995b). Die Subjekte könnten sich nicht gegen die vorherrschenden Machtbeziehungen stellen, wenn sie selbst die Wirkung eben dieser Machtbeziehungen seien. Zudem böten Poststrukturalist_innen keine wirkmächtigen Strategien an, sondern problematisieren im Gegenteil, wie schwer oder gar unmöglich es sei, Diskurse gezielt und nachhaltig zu verändern. Das emanzipatorische Versprechen nach Freiheit, Gleichheit und Demokratisierung entpuppe sich auf dieser Grundlage als hohl.

Es ist wahr, dass Poststrukturalist_innen nicht sonderlich optimistisch sind, was die gezielte Veränderung von Diskursen angeht. Eindeutig ist für sie hingegen, dass sich Diskurse ständig verändern. Politische Handlungen können sich in viele, auch unerwartete Richtungen entwickeln und sie haben keine Erfolgsgarantie. Es ist nicht berechenbar, wie politische Handlungen von anderen aufgenommen werden und welche Folgehandlungen sie initiieren. Damit erteilen sie jedem Modell politischer Führerschaft eine deutliche Absage. Dies gilt sowohl für Politiken, die etwas verändern wollen, als auch für Politiken, die das Bestehende bewahren wollen. Für Poststrukturalist_innen gibt es keine Garantie und keine Teleologie, dass sich eine Politik langfristig durchsetzen und erfolgreich bestehen bleiben wird. Auch demokratische Errungenschaften sind aus ihrer Sichtweise stets prekär, können nie als selbstverständlich angesehen und müssen andauernd verteidigt werden.

Insbesondere Butler wurde und wird ihre eher pessimistische Sichtweise als Schwachstelle ihrer Theorie ausgelegt. Mit ihren Schriften, die dem feministischen Diskurs verhaftet sind, ergeht an Butler der zusätzliche Anspruch, eine feministisch-emanzipatorische Politik zu ermöglichen und voranzutreiben. Gemessen an diesem Maßstab haben poststrukturalistische Theorien tatsächlich Schwachstellen, denn vor allem Butler und Derrida bieten kaum Vorschläge, wie eine wirkungsvolle und zielgerichtete Politik betrieben werden kann. Mithilfe ihrer Theorien können bestehende Politiken zwar dekonstruiert und kritisiert werden. Doch als eigene, konstruktive Handlung bleibt nur, Diskurse und Begriffe mühsam und in langwieriger Arbeit durch performative und resignifizierende Akte im eigenen Sinne zu besetzen und zu verändern, ohne garantierte Aussicht auf Erfolg.

Laclau und Mouffe hingegen zeigen ein reicheres Instrumentarium in ihrer Theorie auf: Ihre Begrifflichkeiten der Diskurse, Äquivalenz- und Differenzlogik, Hegemonien, Knotenpunkte und Antagonist_innen erweisen sich als ergiebig für Analysen von bestehenden Politiken. Ihr Hegemoniebegriff zeigt darüber hinaus Möglichkeiten für politische Strategien auf, indem die Bildung von Hegemonien nicht nur theoretisch nachvollzogen, sondern auch praktisch geplant werden kann. Solch eine Hegemonie beabsichtigen Laclau und Mouffe mit ihrer radikalen und pluralen Demokratie zu errichten, welche eine antiessentialistische, plurale und demokratische Haltung als hegemonialen Diskurs zu verankern versucht (vgl. Kapitel 5.2). Laclau und Mouffe streben hierbei weniger eine politische Revolution an, sondern sind eher der Auffassung, dass allmähliche Reformen und ein Kulturwandel

zum Ziel einer (oder mehrerer) Emanzipation(en) führen. Ihrer beider Arbeiten sind von dem Gedanken getragen, der Linken theoretische Grundlagen und Vorgehensweisen an die Hand zu geben, wie eine linke, demokratische Politik als Hegemonie errichtet werden kann. Anders als bei Butler, der ihre fehlende politische Strategie zum Vorwurf gemacht wurde, wird Laclau aufgrund dieses Versuchs einer Hegemonienbildung angegriffen: Seine Beratung von lateinamerikanischen Politiker_innen und linken Bewegungen wird als „Linkspopulismus“, „Perónismus“ und „Post-Marxismus“ (mit der Betonung auf Marxismus) (vgl. Müller 2015 und Schoepp 2015) diskreditiert. Dies ist insofern sehr erstaunlich und eine falsche Rezeption, da sich gerade Laclau vehement gegen Populismen ausspricht, die auf Essentialismen jeglicher Art basieren. Die demokratische Hegemonie, welche er und Mouffe anstreben, soll das Gegenteil einer totalitären, diskursverschließenden Politik sein. Sie soll stattdessen ein Bewusstsein für Kontingenz, Grundlosigkeit und der Notwendigkeit für politische Auseinandersetzungen schaffen. Sein *Post-Marxismus* (mit der Betonung auf Post) ist in diesem Sinne kein Marxismus, sondern eine auf linken Ideen aufbauende Demokratietheorie. Es ist daher fraglich, ob die Leser_innen nach der Lektüre von Laclaus und Mouffes Texten deren Theorie dazu nutzen wollen, eine (essentialistisch basierte) Hegemonie zu errichten, nachdem Essentialismen derart scharf angegriffen und verurteilt wurden.

Die veränderte Sichtweise auf politikwissenschaftliche Grundbegriffe hat nicht nur zu Kritiken an den Poststrukturalist_innen geführt. Diese diagnostizieren ihrerseits Schwachstellen an den bisherigen Demokratietheorien. Das folgende Kapitel wird ihre Kritik an den liberalen Demokratietheorien beleuchten.