

Kapitel 4: Das doppelt un-mögliche Subjekt

4.1 Die Religion der Anderen (mit Oscar Thomas Olalde)¹

»Religion« als Differenzkategorie

Die Kategorie »Religion« hat sich in den letzten Jahren im Europäischen und auch deutschsprachigen Diskursraum zu einer medial, wissenschaftlich und politisch wirkmächtigen Kategorie der sozialen Unterscheidung entwickelt. Sie hat sich als soziales Differenzierungsmerkmal auch im Bildungsbereich etwa zur Kennzeichnung einiger Schüler:innen in den schulischen Sprachgebrauch (»kommt aus einer muslimischen Familie«, »ist eine Schülerin mit Kopftuch«), in die Statistik (»Kontakte zu Muslimen«, [de.statista.com](https://www.statista.com)) oder in die Organisation und die Praktiken der Bildungssysteme (»interreligiöser Dialog«) Eingang gefunden. Rassismuskritisch interessiert nun, in welcher Weise »Religion« als Mechanismus der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung von Menschen und der Zuweisung von Rechten und Pflichten fungiert. Religion bezeichnet wie auch Sprache oder Kultur einen natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitscode (Mecheril und Thomas Olalde 2011). Der Rückgriff auf Religion zur natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung des Menschen (sowie Territorien und imaginäre Sozialräume) ist besonders wirksam, weil natio-ethno-kulturell kodierte Zugehörigkeit, auch im Übrigen der Nationalstaat, eine religiös-sakrale Dimension aufweist, die durch den Bezug auf das Religiöse besonders eindringlich mobilisiert werden kann (ebd.). Dies sei auch mit Bezug auf den Diskurs über »Muslime« im deutschsprachigen Raum angesprochen.

Es geht hier (vermutlich ist diese Nahezu-Beteuerung angesichts der seit gewisser Zeit eine Konjunktur aufweisenden Bereitschaft, Rassismuskritik als Antisemitismus zu verstehen und zuweilen zu diskreditieren, zwar unbeholfen, aber viel-

1 In recht ähnlicher, aber ausführlicherer Weise bereits erschienen (Mecheril, Paul und Thomas-Olalde, Oscar (2024). »Die Religion der Anderen«, *Religionspädagogische Beiträge*, 47(2), S. 5–15), wobei es sich bei diesem Text um eine gekürzte Version des mit »Religion oder die Identifikation der Anderen« überschriebenen Kapitels aus Dirim und Mecheril u.a. (2018) handelt, das auf Passagen aus einem bereits publizierten Aufsatz (Mecheril und Thomas-Olalde 2011) zurück geht. Ähnliche Ausführungen finden sich auch an anderer Stelle (Mecheril und Thomas-Olalde 2020).

leicht doch sinnvoll) nicht um die Frage, was als ›Muslime‹ (oder als ›Christen‹ etc.) adressierte und/oder sich adressierende Menschen tun, ob sie womöglich auch antisemitische Figuren reproduzieren, sondern um *einen*, selbstverständlich nicht den einzigen, Bedeutungszusammenhang der Adressierung rassismuskritisch zu kommentieren. Die rassismuskritische Perspektive geht konstitutiv mit einer kritischen Sensibilität für (eigene) totalisierende Geltungsansprüche einher wie auch mit einer Distanz gegenüber identifikatorischer Kritik (vgl. Kap. 5). Rassismuskritischer Praxis geht es weniger um die Angabe von Kriterien, die es ermöglichen, rassistische Akte und, was immer dies heißt, rassistische Personen eindeutig zu bestimmen. Vielmehr verbindet sich mit Rassismuskritik die Ambition zum Thema zu machen, in welcher Weise, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen Selbstverständnisse und Handlungsweisen von (rassistisch auf- oder abgewerteten) Individuen, Gruppen und Institutionen durch Rassismen vermittelt sind, und welche Alternativen Deutungs-, Handlungs- und Empfindungsmöglichkeiten entwickelbar sind und gestärkt werden können, die mit weniger zerstörerischer Gewalt gegen Andere und sich selbst verbunden sind.

Zwei wissenschaftliche Sprechweisen über Religion

Wenn unter Diskurs eine gesellschaftlich wirksame und Selbstpraktiken oder Weltverständnisse von Individuen gestaltende symbolische Praxis verstanden wird, dann handelt es sich bei Religion um einen Topos und thematischen Gegenstand, der über Texte wie Medienberichterstattung, politische Rede, Schulbücher etc. auf Individuen einwirkt und ihnen ein Bild ihrer selbst, ein Bild der anderen und der Welt nahelegt. In Bezug auf den Diskurs über Religion muss hierbei zunächst zweierlei angemerkt werden. Erstens ist ›Religion‹ eine soziale Unterscheidungspraxis auch in für Subjektbildung bedeutsamen Kontexten wie etwa pädagogischen Arrangements, die zu bestimmten Zeiten prominent ist und in anderen weniger. Spätestens seit dem Zusammenbruch des real existiert habenden Sozialismus und der Irrelevanz des Antagonismus der ›freien Westen‹ vs. der ›kommunistischen Osten‹ ist ein anderer großer Antagonismus an seine Stelle getreten: der ›säkulare Westen‹ vs. die ›muslimischen Länder‹ (etwa Foroutan 2004, Amir-Moazami 2016). Zweitens tendiert die Verwendung der Kategorie ›Religion‹ dazu, spezifische Gruppen und Individuen als ›religiöse Subjekte‹ zu identifizieren und zu charakterisieren (Alexander-Kenneth Nagel verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck »Religionisierungsfalle«; 2023, S. 94). Die Kategorie Religion wird in den Medien, der Politik, aber auch in der Wissenschaft und nicht zuletzt in pädagogischen Debatten somit unterscheidend verwendet. Ein Zitat von Volker Krech bringt diese doppelte Relativierung der diskursiven Reichweite der Kategorie ›Religion‹ prägnant zum Ausdruck:

»Während bis in die 1990er Jahre hinein etwa noch von ›türkischen Zuwanderern‹ oder sogar ›Gastarbeitern‹ die Rede war, heißen sie jetzt mehr oder minder pauschal Muslime. Im Vergleich etwa zu anderen religiösen Migranten sind orthodoxe Christen immer noch Griechen, während Tüorkinnen und Tüorken Muslime geworden sind« (Krech 2009, S. 11).

Einige Sozial- und Kulturwissenschaftler:innen diagnostizieren seit einiger Zeit einen *religious turn* (vgl. u.a. Nehring und Valentin 2008), eine Wende zum Religiösen in kulturellen Manifestationen und diskursiven Praktiken, die v.a. im sogenannten Westen (vgl. Hall 2016) zu beobachten sind. Dieser *turn* umfasst unterschiedliche Redeweisen über religiöse Sachverhalte. Im Folgenden werden zwei Redeweisen unterschieden.

Religion als individualisierende Aneignung

In den letzten Jahrzehnten hat sich anders als wissenschaftliche Voraussagen, die im Zuge fortschreitender Modernisierung die zunehmende Irrelevanz des Religiösen prognostizierten, das Religiöse als gesellschaftlich relevante Dimension nicht verflüchtigt (vgl. etwa Knoblauch 2009, 15ff.). Ganz im Gegenteil ist in den letzten Jahren in der Wissenschaft vermehrt die Rede von der Wiederkehr des Religiösen, von der zunehmenden Entsäkularisierung und Sakralisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Unabhängig davon, ob Säkularisierung, wie beispielsweise Thomas Luckmann formuliert (Luckmann 1991), nicht selbst ein Mythos der Moderne ist und insofern berechtigter Weise gefragt werden kann, ob je ein Rückzug des und aus dem Religiösen stattgefunden hat, kann jedoch für die gegenwärtige Situation durchaus eine Veränderung festgestellt werden, die womöglich weniger als Renaissance, vielmehr als eine Transformation des Religiösen (Knoblauch 2009) bezeichnet werden kann.

Nach Thomas Luckmann verschwindet in industriellen (und heute postindustriellen) Gesellschaften nicht Religion an sich, sondern es wandeln sich die Formen sozialer Institutionalisierung religiöser Sinngebung, bzw. sie verlieren an Bedeutung zugunsten von individualisierten Formen der Religiosität, die durch Auswahl, Synkretismus und Diffusität gekennzeichnet sind (vgl. Luckmann 1963, S. 66ff.). Luckmann (1991) zufolge nehmen religiöse Bedeutungen in säkularen Gesellschaften zunehmend eine soziale und kommunikative Gestalt an, die nicht mehr ohne weiteres als religiös erkannt wird. Dies bezeichnet er als »unsichtbare Religion«. Hubert Knoblauch (2009, S. 25) verweist darauf, dass die »Metapher von der ›unsichtbaren Religion [...]‹ keineswegs den Schwund der Religion behauptet. Die These der unsichtbaren Religion besagt vielmehr, dass religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist. Die Religion besteht also weiter, sie ist nur nicht mehr als solche sichtbar«.

Einige Aspekte dieser Wiederkehr bzw. Wandlung des Religiösen, die auch von der intensiven Thematisierung von Transzendenz-Phänomenen (Tod, Apokalypse) getragen wird, werden als Entinstitutionalisierung und Neuformierung religiöser Handlungsmuster und Selbstverständnisse beschrieben sowie als Individualisierung (»der eigene Gott« ist eine Formulierung, die Ulrich Beck eingebracht hat, Beck 2008) und als gleichzeitige Entprivatisierung der religiösen Erfahrung (etwa Knoblauch 2009, S. 38ff.). *Pluralisierung*, *Popularisierung* und *(De-)Privatisierung* des Religiösen sind zentrale Themen neuerer religionssoziologischer Debatten. Die wissenschaftliche und nicht immer eindeutig disziplinär verortbare Thematisierung von Religion, welche die Bedeutung von Religion für gesellschaftliche und historisch situierte Individuen der Gegenwart untersucht, hebt in Formulierungen wie Individualisierung der Religion (z.B. Gabriel 1996), Zwang zur Häresie (Berger 1979), in dem Verständnis von alten und neuen religiösen Sinnangeboten als spirituellen Warenhäusern und göttliche Supermärkte (Ruthven 1991) oder auch in der Rede von der Entinstitutionalisierung und der Entkirchlichung religiöser Weltansichten und Handlungspraktiken (vgl. Dellwing 2007, S. 13–17), die Freisetzung und Entpflichtung der Individuen aus kulturell, generational und institutionell vorgegebener Religion bei gleichzeitiger Aufforderung zur Gestaltung der eigenen (Nicht-)Religiosität hervor. Exemplarisch sei hier die oben erwähnte These der »unsichtbaren Religion« von Thomas Luckmann (1991) angesprochen; diese kann als paradigmatisch für eine bestimmte Redeweise im Diskurs über Religion gelten.

Luckmann definiert die Bedeutungs- und Machtverschiebungen etablierter religiöser Systeme im Zuge von Modernisierungsprozessen nicht als »eine Art individualpsychologischen Glaubensverlust [...] *en masse*«, sondern als »Verselbständigung der gesellschaftlichen Institutionen gegenüber einem übergreifenden, religiös symbolisierten Sinnzusammenhang, als Lösung institutioneller Bereiche aus dem Kosmos religiöser Sinngebung« (Pollack 2003, S. 22). In dieser religionstheoretischen Perspektive erscheint Religion nicht mehr als geschlossenes institutionalisiertes Sinnsystem, in das sich Individuen einfügen, sondern als Objekt individueller und privater Wahl. Die These, dass Religion individuell anzueignen ist, wird damit in Zusammenhang gebracht, dass historisch gewachsene institutionalisierte Religionen durch eine zunehmende Säkularisation der gesellschaftlichen Verhältnisse ihre Deutungsmonopole verlieren. Ihre kanonisierten Sinnangebote bleiben jedoch erhalten und treten – das ist das Zeichen pluraler Gesellschaften – in eine Art Konkurrenz zueinander sowie mit nicht institutionalisierten (oft als »quasi-religiös« bezeichneten) Transzendenzpraktiken. Die einzelnen Subjekte eignen sich nunmehr jene religiösen »Identitätsbausteine« an, die ihren Erfahrungen und Bedürfnissen am ehesten entsprechen und machen dadurch Religion mittels subjektiver Umdeutungs- und Aneignungspraktiken zu einer unterschiedlich relevanten »Privatangelegenheit«. Individualisierung, Privatisierung und Destandardisierung

von Religion (etwa Berger 1979, Taylor 2002, Casanova 2009) verweist gewissermaßen auf ein ›Aneignungsmodell‹.

Religion als identitäres Schicksal

Eine zweite wissenschaftliche, mediale und auch politische Sprechweise über Religion attestiert bestimmten Gruppen eine hohe religiöse Mobilisierungskraft und rückt die Bedeutung religiös codierter Positionen und die politische und soziale Dynamik religiös organisierter Gruppen (z.B. muslimische Vereine in europäischen Gesellschaften) in den Vordergrund. So beschäftigen sich etwa politikwissenschaftliche Studien zunehmend mit der Kategorie ›Religion‹ als zumindest potentiell entscheidenden Faktor in den (weltweiten) politischen und zuweilen militärischen Auseinandersetzungen (De Juan und Hasenclever 2009). Solche Erklärungsmodelle weisen – bei gegebener Unterschiedlichkeit – eine gewisse Konvergenz auf, die es zulässt, von, neben dem Aneignungsmodell, einem zweiten Modell im Bereich der Thematisierung von Religion zu sprechen: dem Modell der *schicksalhaften religiösen Identität*.

Unter den wissenschaftlich-politischen Positionen, die mit der Kategorie Religion gesamtgesellschaftliche und globale Entwicklungen erklären, stellt die These vom »Kampf der Kulturen« von Samuel P. Huntington (1998; orig. 1991) das wohl meistdiskutierte und vermutlich auch wirkmächtigste Beispiel dar. Huntington entwirft ein Globalszenario, in dem der Anspruch kein geringerer ist, als »den wahren Motor der Geschichte« offenzulegen. Dieser besteht in der Re-Vitalität von Kultur und Religion als identitätspolitische Ordnungsprinzipien. Der Kern des Entwurfs Huntingtons besteht darin, ›Kultur‹ und ›Religion‹ als jene Identitätselemente zu kennzeichnen, die einen realen, historischen und politischen Gehalt und politische Mobilisierungskraft besitzen. Huntington teilt die Welt in neun Kulturkreise auf, die – ganz nach der Power-Balance-Doktrin im Kalten Krieg – um militärische und wirtschaftliche Dominanz konkurrieren. Dem ›Westen‹ stehen nach Huntington z.B. der »afrikanische«, der »indische«, der »japanische« und der – als einziger »Kulturkreis« eindeutig religiös definiert – der »islamische Kulturkreis« gegenüber. Es ist gerade diese »islamische Welt«, die in der These Huntingtons als Gegensatz zur »westlichen Identität« besprochen wird. Dem »Islam« als *Religion der Anderen* wird dabei nicht etwa die historische Rolle von Religionen im Westen oder die Rolle westlicher Religiosität zugebilligt. Vielmehr dient der Islam dazu, das Nicht-Muslimisch-Sein des Westens zu unterstreichen. Kritiken an Huntingtons Positionen halten seine Thesen für eine diskursive Hervorbringung des Islam als eines Feindbildes des Westens, das die Leerstelle an Antagonismen ausfüllt, die das Ende des sogenannten Kalten Krieges und der ideologischen Zerteilung der Welt in Ost-West mit sich brachte. Die Thesen Huntingtons sind hierbei von einem reichlich einseitigen Bezug auf Religion geprägt, in dem ein Unterschied

zwischen einer Wir- und einer Nicht-Wir-Gruppe im religiösen Wesen der Anderen gesehen wird.

Andere Überlegungen zur ›neuen Weltordnung‹ weisen zuweilen darauf hin, dass die Gewaltausbrüche, der Terror und der ›kulturelle Hass‹, der dem Westen entgegengebracht wird, eine Reaktion auf den militärischen, politischen und kulturellen Imperialismus darstellt, der mit einer vom Westen gesteuerten Globalisierung einhergeht; so z.B. die These von »Jihad vs. McWorld« von Benjamin Barber (1996), dessen politische und globalisierungskritische Positionen eine essentialistische Aufteilung der Welt voraussetzt: hier eine (pervertierte und hegemoniale) wirtschaftliche Rationalität des Westens, dort die kulturell und religiös erklärbare Abwehrreaktion der Unterdrückten, die mit der ›muslimischen Welt‹ identifiziert werden.

In der Publizistik und im populärwissenschaftlichen Bereich kann sogar von der Entstehung eines eigenständigen Genres gesprochen werden, der ›Islam-Aufklärungsliteratur‹. Dazu gehören ›historische Darstellungen‹, die die tiefen Wurzeln der ›muslimischen Identität‹ belegen sollen, genauso wie Biographien von unter dem Islam leidenden Frauen, religionskomparative Theorien, den Islam rehabilitierende Untersuchungen, Kampfschriften, die die westlichen Werte vor einer Islamisierung der Gesellschaft zu bewahren trachten, dem ›interreligiösen Dialog‹ verschriebene Plädoyers und theologische Handreichungen zur Entdeckung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen Christ:innen und Muslimen etc. Dem bereits als anders identifizierten muslimischen Subjekt wird auf den Grund gegangen, es gilt dieses als (von einer bestimmten Gesellschaft, Mentalität, Religion, Geschichte) geprägt zu erkennen, zu kennzeichnen, es zu erklären und zuzuordnen. Wenn im Aneignungsmodell es die Subjekte sind, die (ihre) Religion machen, so ist es im Modell der schicksalhaften religiösen Identität Religion, die Subjekte macht.

Religiöses Othering

Die Skizze des (auch) wissenschaftlichen Sprechens über Religion zeigt eine Disparität auf. Auf der einen Seite finden sich Ansätze, die die Existenz und die lebensweltliche Relevanz von Religion in komplexen, individualisierten, pluralen und globalisierten Gesellschaften als fluides, optionales, deinstitutionalisiertes Phänomen begreifen. In der zweiten Sprechweise über Religion wird nicht nur die Existenz und lebensweltliche Relevanz, sondern auch die subjektformende, kulturelle, gesellschaftliche und politische Wirkmächtigkeit von Religion konstatiert. Zu diesem diskursiven Rahmen gehören Thesen über das Religiöse, die sich in rhetorischen Figuren wie »Die Wiederkehr des Religiösen«, »Die Rache Gottes« (Kepel 1994), »Kampf der Kulturen« (Huntington 1998), aber auch – vor allem in der medialen Berichterstattung und in öffentlichen Debatten – dominanten Narrativen wie »der Wertkonflikt der Religionen«, der »demokratiefeerne Muslim«, oder der

»Konflikt zwischen Islam und der Emanzipation der Frau« artikulieren (kritisch hierzu Attia 2009).

Die Trennlinie verläuft zwischen einem (wissenschaftlichen) Sprechen über Religion, das religiöse Phänomene in ihrer Komplexität individuell, gesellschaftlich, historisch und soziologisch kontextualisiert auf der einen Seite und diskursiven Sprechpraktiken andererseits, die Subjekte in den Blick nehmen und in reduktiver Weise auf die Wirkmächtigkeit von Religion rekurren, um diese Subjekte zu thematisieren, darzustellen, zu erklären und zu positionieren. Einen zugespitzten Typ dieser Praxis des Sprechens über die Religion der Anderen wird nun mit Hilfe des Begriffs des Ausdrucks des religiösen Otherings ein wenig genauer ausgeführt.

In ihrer Untersuchung des hegemonialen Diskurses über ›den Islam‹ und ›die Muslime‹ stellt Iman Attia (2009) fest, dass es sich bei der generalisierenden Redeweise über ›die Muslime‹ um mehr als ›antimuslimische Stereotypen‹ handelt: die Verschränkung von Diskursen über ›Muslime‹ in kulturellen und wissenschaftlichen Tradierungen (Orientalistik, Islam- und Religionswissenschaften) mit mächtigen und sich selbst reproduzierenden Negativnarrativen (die ›unterdrückte muslimische Frau‹, der ›rückständige islamische Migrant‹ usw.), politischen Praktiken und Alltagsdiskursen deutet auf die Wirkmächtigkeit einer bestimmten diskursiven Praxis hin, die eine soziale Gruppe durch Essentialisierung, Attribuierung und Repräsentation hervorbringt. Diese diskursive Hervorbringung der religiösen Identität von Muslimen ist auf eine konstitutive Art und Weise mit der Hervorbringung eines nicht-muslimischen Wir-Narrativs verbunden. Die Fixierung der religiösen Identität muslimischer Subjekte ermöglicht in dieser Praxis erst die Konstruktion des Selbstbildes eines komplementären Wir. Hier zeigt sich eine Figur, in der der Rekurs auf Religion mit einer hegemonialen Zuordnungspraxis verbunden ist, die einen symbolischen Raum schafft, in dem Exklusion und Dominanz legitimiert werden können. »Bei der Suche nach einer Legitimation für die Behandlung des Einwanderers als Fremden ist man nicht ganz zufällig auf die Religion gestoßen. Der religiöse Blick eröffnet eine einmalige Möglichkeit, den als Nicht-EU-Bürger verbliebenen ›Einwanderer-Resten‹ ein eindeutiges Merkmal zuzuschreiben, nämlich eine orientalistisch-islamische Grundeinstellung. Das hat noch dazu den Vorteil, dass man dann auf ethnische Distinktionen verzichten kann, die sich bislang alle als sehr flüchtig und nicht belastbar erwiesen haben.« (Bukow und Heimel 2003, S. 34)

Spätestens seit dem 11.09.2001 ist es im Westen üblich, vom Islam als von der anderen Religion zu sprechen. Auf einer globalen Ebene begegnen uns (geo-)politische Diskurse, die den Islam als die Religion bestimmter Gesellschaften thematisieren. So wird von der ›islamischen Welt‹, von ›islamischen Ländern‹, vom ›islamischen Einflussgebiet‹ etc. gesprochen: »Der Islam ist für die ›westliche Welt‹ zur zentralen Bedrohung geworden. Seit dem 11.9.2001 hat sich das Bedrohungsgefühl ins Wahnhafte gesteigert. Zwar wird in politischer korrekter Rede, wenn es um den

Feind geht, nur vom ›Islamismus‹ gesprochen, aber der zweite Code signalisiert: Der Islam ist der Feind« (Hamburger 2009, S. 53).

Um die Grammatik dieser (subjektivierenden) Praktiken besser beschreiben zu können, bietet es sich an, auf den Begriff des *Othering* zurückzugreifen. *Othering* hat sich als Schlüsselbegriff postkolonialer Theorienbildung etabliert. In Anlehnung an psychoanalytisch-theoretische Konzepte von Jacques Lacan wurde der Begriff im postkolonial-theoretischen Kontext von Gayatri Chakravorty Spivak neu geprägt und seit den 1970er Jahren vor allem in anthropologischen Ansätzen breit rezipiert. Lacans Überlegungen bilden den theoretischen Rahmen, in dem Subjektwerdung und Identitätsbildung nicht als solipsistischer Prozess des (wie auch immer aufgefassten) Selbst, sondern als stete »Spiegelungsdynamik« verstanden wird. Das Bild, in dem ein Kind durch die Betrachtung seines Spiegelbilds, d.h. erst durch die Entdeckung des anderen zur »Selbstbewusstwerdung« kommt (Lacan 1968, zit.n. Eden 1991, S. 309–314), veranschaulicht diese Dynamik. Nach Spivak erkennen kolonialisierte Subjekte sich erst durch dominante diskursive Praktiken des kolonialen Zentrums als solche und zwar in Abhängigkeit zu diesen (Spivak 1996). Kolonialisierende Praktiken bringen Subjekte hervor.

Eine andere Perspektive fokussiert gerade jene diskursiven Praktiken, die Andere zu Anderen machen und dadurch ein kollektives Selbstbild erzeugen. Diese Perspektive wurde vor allem durch die Arbeiten von Edward Said zur Konstruktion des Orients als antagonistisches Gegenbild des Okzidents bekannt und einflussreich. In »Orientalism« analysiert Edward Said (2003) jene diskursiven Praktiken, die »den Orient« und »die Orientalen« erst hervorbringen und in einer konstitutiven Relation zum Selbstbild des Westens stellen. Die Mechanismen und die Wirkmächtigkeit dieser Praktiken lassen sich – so Said – nur im Kontext des europäischen Imperialismus und dadurch als Legitimierungs- und Stabilisierungspraxis von Herrschaftsansprüchen gegenüber den konstruierten Anderen verstehen.

Said analysiert Praktiken der Wissensproduktion, die den Orient orientalisieren. Die Etablierung der Orientalistik als akademisch anerkannte Disziplin korreliert historisch mit der europäischen expansionistischen Politik in den sogenannten Orient. Auf den Verwaltungsstrukturen des Kolonialismus aufbauend gedeiht in Europa ein nahezu obsessives Studium des Orients (Castro Varela und Dhawan 2020, S. 106), das vorgibt, die Anderen verstehen zu wollen. In diesem Gestus werden ›Informationen‹ über die Anderen gesammelt und zu einem Wissenskorpus formiert, das die Anderen erklärt. Diese ›Erklärung‹ setzt freilich voraus, dass in einem Prozess der Essentialisierung die Anderen als homogene Gruppe konstruiert worden sind und identifiziert werden. Kollektivierung und Essentialisierung sind zwei Momente ein und derselben epistemologischen Operation. Durch Essentialisierungspraktiken werden heterogene Wissensbestände zu einer kompakten Wissenshülle gemacht, die es ermöglicht, produzierte Informationen zu relevanten Aussagen über die vermeintliche Wesenhaftigkeit der Anderen zu machen. Werden

Essentialisierungspraktiken zu alternativlos plausibel erscheinenden Diskursen, so ermöglichen sie jene epistemischen Praktiken, die absolut von den Individuen absehen. Das Spezifische, das Lebensweltliche, das Subjektive, das Biographische wird als solches aufgehoben bzw. allein als das Allgemeine zugelassen. Die epistemische Wissensproduktion des Orients – so Said – legitimiert, dass ein ›Orientale‹ zuerst ein ›Orientale‹ ist, dann ist er ein Mensch und letztlich wieder ein ›Orientale‹ (Said 2003, S. 102).

Iman Attia (2009) stellt in ihrer Studie zu antimuslimischen diskursiven Praktiken in Deutschland fest, dass unterschiedlichen und widersprüchlichen Tendenzen im Diskurs über den Islam die Essentialisierung ›der Muslime‹ als zentrales Moment gemeinsam ist, selbst wenn die sprachlichen, pädagogischen oder politischen Intentionen divergieren. Um Muslime zu vereinnahmen, zu verstehen, zu diskriminieren, zu tolerieren, zu integrieren, zu bekämpfen oder unter ihnen »Unterscheidungen und Differenzierungen« vorzunehmen, ist es zuerst notwendig, sie in ihrem vermeintlichen Wesen begriffen, also festgelegt zu haben (vgl. Attia 2009, S. 7).

Eine der zentralen Thesen Saids besagt, dass die Konstruktion des Orients (Orientalismus) nicht zufällig ist. Ihr geht eine machtpolitische Entscheidung voraus (Said 2003, S. 96ff.), der eine Dominanzintention zu Grunde liegt. Gerade dieser Punkt wurde als monokausal, vereinfachend und letztlich selbst wiederum essentialistisch kritisiert. In seiner Replik auf diese Kritik erläuterte Said, dass es ihm nicht um die Schaffung eines neuen Westen-Feindbildes ginge, sondern um die Analyse diskursiver Praktiken. *Otherring* kann in diesem Sinne als Praxis der Identifikation und Objektivierung von und durch Herrschaft aufgefasst werden. Identifikation und Objektivierung sind hierbei relationale Operationen, die Andere hervorbringen und damit die *positionelle Superiorität* (»Positional superiority«; Said 2003, S. 5) der Nicht-Anderen ratifiziert. Identifikations- und Objektivierungspraktiken sind Sprachformen, die aus Subjekten ›Exemplare‹ machen. Said hat darauf hingewiesen, dass Objektivierungspraktiken sich vor allem der Mittel der Beschreibung bedienen, um Fakten herzustellen. Verobjektivierende Praktiken erheben nicht nur momentane und subjektive Erfahrungen oder Beobachtungen auf die Ebene von objektivem Wissen, sie abstrahieren und befestigen zugleich die (machtpolitischen) Differenzen, die die Beobachtungen und ihre Artikulation ermöglichen. Diese Praktiken materialisieren und verewigen Verhältnisse zwischen Beobachtern und Beobachteten, Beschreibenden und Beschriebenen. Westliche Literatur (d.h. jene Literatur, die einen Beitrag zur Selbsterfindung des Westens leistet) über den Islam ist voll von diesen Figuren und in der Iteration dieses symbolischen Mittels erscheint das Bild der Anderen, dem das Bild der Nicht-Anderen unbenannt korrespondiert.

Unter der Perspektive *Otherring* werden spezifische Kontexte und Prozesse der Subjektivierung deutlich, die Produkt der Institutionalisierung des vermeintlich objektiven, hegemonialen Wissens über die Anderen in einem politischen Machtzusammenhang sind. Religion kann hierbei einer Markierung von Personen dienen,

die in einem doppelten Sinne eine Eindeutigkeit suggeriert, die im Rahmen von Sicherheitspolitiken und –dispositiven funktional ist: Menschen haben eine und nur eine Religion (Was aber zum Beispiel ist mit multireligiösen Familien oder anderen synchronen Vervielfältigungen und womöglich Verschmelzungen? Was ist mit der diachronen Dynamik, etwa der Konversion, des Abstandnehmens vom religiösen Glauben?) und diese Religion hat eine territoriale Referenz, die eindeutig ist.

4.2 Das artikulierte Subjekt²

Ich bin in einer katholischen Gegend aufgewachsen

Kaum ein anderer Begriff wurde und wird in den sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen mit gleicher Akribie bearbeitet und immer wieder aufs Neue verfehlt wie ›das Subjekt‹. Das Subjekt ist ein Versprechen und ein Traum, es ist ein Anspruch, ein Recht, Programm, Forderung und eine Illusion. Die Unmöglichkeit des Subjektes ist in mehrerer Hinsicht seine Möglichkeitsbedingung: das Subjekt ist un-denkbar, es ist un-wirklich und un-erreichbar. Un-möglich ist das Subjekt, weil es weder möglich noch unmöglich ist, weil es sowohl möglich als auch unmöglich ist.

Die Un-Möglichkeit des Subjektes wird hier zum einen allgemein und zum anderen spezifisch mit Blick auf jene unmöglichen, also ärgerlichen, im Rahmen einer dominanten Auffassung nicht vorgesehenen, illegitimen Subjekt thematisiert, die rassistische Strukturen inferiorisiert hervorbringen.

Die Möglichkeitsbedingung des rassistisch diskreditierbaren Subjekts besteht in einer Struktur des doppelten Mangels, einem unspezifischen Mangel an Geschlossenheit und Identität, der konstitutiv für den Status als Subjekt überhaupt ist, und dem spezifischen Mangel, der aus der hegemonialen Struktur des Rassismus resultiert. Diese Doppelstruktur des Mangels ist die Bedingung der Möglichkeit des rassistisch belangten und diskreditierbaren Subjekts, seines Selbstverständnisses, seiner Leidenschaft, seiner Furcht, seines Widerspruchs und seines Widersinns.

2 Die Kapitel 4.2, 4.4 und 4.5 stellen überarbeitete Fassung von Passagen aus zwei bereits publizierten Texten dar: Mecheril, Paul (2005). *Der doppelte Mangel des Schwarzen Subjektes*. In: Eggert, Maureen Maisha et al. (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland* (S. 73–79). Hamburg: Unrast. Und: Mecheril, Paul (2006). *Das unmögliche Subjekt. Ein Blick durch die erkenntnistheoretische Brille der Cultural Studies*. In: Keupp, Heiner und Hohl, Joachim (Hg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne* (S. 119–141). Bielefeld: transcript.

»Ich bin in einer katholischen Gegend aufgewachsen. Eine meiner besten Freundinnen ging sonntags regelmäßig in die Kirche und später häufig zur Beichte. Sie sang auch im Kirchenchor. Ihr Vater war Schulleiter am Mädchen-Gymnasium und legte viel Wert auf ein vorbildliches religiöses Leben. Auf mich wirkten sie sehr fromm. Ich hatte dagegen nie die Gelegenheit, etwas Genaueres vom Christentum, von Jesus und der Bibel zu erfahren.

Wodurch ich mich in der Grundschulzeit von den anderen unterschied, war auch, daß ich an ihrem Religionsunterricht nicht teilnehmen durfte. Und wenn ich schon einmal eine Kirche betrat, mit den anderen, morgens beim Schulgottesdienst, wies man mir ganz hinten in der Kapelle einen Platz zu. Zu weiteren Zugeständnissen konnte sich meine Lehrerin aus »Gewissensgründen« wie sie meinte, nicht entschließen. Wie gerne wäre ich bei den übrigen Kindern gewesen! Für mich war das sehr bitter« (aus Swietlik und Yilmaz 1996, S. 19f.).

Was passiert hier? Ayse Yilmaz' Erinnerung – und auch die Darstellung der Erinnerung im Kontext des die Darstellung evozierenden Interviews; doch ich verzichte darauf, Kontextualität und Fragen der »Gültigkeit« des Berichtes zu thematisieren, sondern behandle den Text als Material, das Gedanken anregt³ – spiegelt Zugehörigkeitserfahrungen wider, also Erfahrungen, in denen Eigenschaften der Relation zwischen Einzelnem und einem sozialen Zusammenhang zum Thema werden. Wie es für alltagsweltliche Darstellungen nicht unüblich ist, wird hier etwas zum Thema, da es problematisch geworden ist. Weil Ayses Zugehörigkeitserfahrungen nicht auf fraglose Verhältnisse verweisen, sind sie thematisch bedeutsam und berichtenswert. Eingeleitet wird die Darstellung der Erfahrung prekärer Zugehörigkeit durch einen Hinweis auf Differenz, die (noch) keine Differenz auf der Ebene kultureller Handlungsweisen und die auch (noch) kein physiognomisierter Unterschied ist. Ayse sagt nicht, dass der relevante Unterschied zwischen ihr, Kind-Ayse, und den anderen darin bestehe, dass sie auf der Ebene von Handlung und Präferenzen kulturell anders disponiert sei als die anderen, noch macht sie auf eine Differenz des Aussehens, ihrer Erscheinung im Vergleich zu den Erscheinungen der anderen aufmerksam. Der hier berichtete Unterschied besteht zunächst schlicht darin, dass für Ayse ein Verbot Gültigkeit hat und an ihr wirksam werden kann. Für Ayse gilt eine Einschränkung, die für die anderen nicht gilt. Dies unterscheidet und identifiziert sie. Ayses Gegenwart vergegenwärtigt das Verbot, so wie das Verbot Ayse als von den anderen unterschiedene vergegenwärtigt. Das Verbot (be)sondert sie von dem Rest der Schulklasse. Es lotst sie in die Position, eine Andere zu sein, indem es sie sowohl zeitlich (die Religionsstunde) wie räumlich (der Gebetsraum) von den Anderen separiert und genauer: von den Anderen zeitlich und räumlich partiell trennt. Weil

3 Diese methodologische Haltung habe ich an anderer Stelle genauer erläutert (Mecheril 2003/2023, S. 32ff.; auch: Mecheril 2025b).

die Aufteilung Ayse innerhalb und im sozialen Rahmen zeitweise und raumspezifisch sondert, weil die Aufteilung nicht vollständige Nicht-Zugehörigkeit und nicht vollständige Dehumanisierung, sondern eine partiell zurückgenommene Zugehörigkeit anzeigt, ist die Unterscheidung alteritätsproduktiv. Erst, wenn das Problem der Anderen sich im imaginären Raum des Eigenen stellt, wird es zu einem praktisch relevanten Problem, dessen Bearbeitung die ›Binnen-Anderen‹ konstituiert.

Dass darüber hinaus diese Figur der inferiorisierenden Positionierung in jedem sozialen Raum, in jedem wodurch auch immer begrenzten und erzeugten sozialen Kontext möglich ist, wird sehr schön dadurch veranschaulicht, dass Ayse, wenn sie den diffus mit einem Verbot belegten Raum betritt, einen Zusammenhang, der durch diese Einschränkung aufgewertet wird, in einer toposymbolischen Praxis der Allokation erneut an einen anderen Ort verwiesen wird, der ihren Status, eine Andere zu sein, symbolisiert. Die alteritätsproduktive Struktur des Raumes ist nicht schlicht vorgegeben, sondern wird situativ von den kulturellen Akteur:innen erzeugt. Für Ayse bedeutet dies, dass sie auch im allerheiligsten Raum der Zugehörigkeit damit rechnen muss, dass eine neue symbolische Aufteilung des Raumes eingeführt wird, die sie als Andere positioniert und ihren Status bestätigt.

In der berichteten Situation ist vor allem die angeordnete Bewegung des Körpers im Raum, die fremdinstruierte Bewegung des Körpers auf den ihm zugewiesenen Punkt jene Praxis, die Ayses Position im Raum der Kapelle als Position einer Anderen markiert. In jedem öffentlichen Raum, den das Kind Ayse betritt, dies ist die Lektion, die sie in dem schulischen Kontext lernt, wird und kann diese Praxis der Separierung qua differentieller Zuordnung zu und in symbolisch geordneten Räumen stattfinden, deren Struktur aufgrund der Zuordnungspraxis wahr wird und deshalb immer wieder und immer wieder auch neu wahr gemacht wird.

Identity under Erasure

Die Hinweise auf das, was in der von Ayse berichteten Episode geschieht, verweisen darauf, dass das Verhältnis von Einzelner und sozialem Kontext auch als eine verräumlichte und dynamische Relation aufgefasst werden kann. Dieses relationale und darin non-essentielle Verständnis geht mit einem Subjektverständnis einher, das auf den Begriff der Identität nicht in dem Sinne verzichtet, dass er durch einen neuen Begriff ersetzt würde, das jedoch »identity under erasure« (Hall 1996, S. 1) denkt. Diese paradoxe, gewissermaßen methodologische Figur des Ausstreichens des Identitätsbegriffs, der ihn nicht zum Verschwinden bringt, sondern ein Denken der Grenze und an der Grenze befördert, ist kennzeichnend für das Subjektverständnis, das hier in Anlehnung an einige Texte aus dem Feld der Cultural Studies expliziert wird: Identität ist unmöglich.

›Identität‹ ist erkenntnispolitisch nicht schlicht irrelevant, sondern kann zunächst in zweierlei Weise verstanden werden: als strategische Möglichkeit der Sichtbarmachung von machtvollen Praktiken der Missachtung marginalisierter

Erfahrungen und Praxisformen, und als würdevolles kommunikatives und reflexives Format, in dem Individuen sich selbst verstehen. Die (mikro-)politischen Auseinandersetzungen um Identität/Differenz, in denen beispielsweise kulturelle, religiöse und sexuelle Minderheiten um Anerkennung ringen, sind ein Beleg für die strategische Wirksamkeit des Identitätsdiskurses. Wer an der Analyse und Kritik von Verhältnissen interessiert ist, in denen sich Gruppen, die sich im Wechselspiel von Zuschreibung und gemeinsamer Erfahrung konstituieren, mit Einschränkungen konfrontiert sind, und wer für Möglichkeiten eintritt, die gemeinsame Erfahrung jenseits der Einschränkung darzustellen und zu modifizieren, wird den Identitätsbegriff nicht vorschnell verwerfen. Kulturelle Identität, schreibt Stuart Hall (1994, S. 30), »hat ihre Geschichten – und Geschichten haben ihre realen, materiellen und symbolischen Effekte. Die Vergangenheit spricht weiter zu uns«. Wo dieses Weitersprechen, diese Anrede der Vergangenheit und die Erwiderung als Vergegenwärtigung, verhindert werden – wie etwa unter Bedingungen kultureller und lingualer Dominanz –, in diesen antagonistischen Verhältnissen werden Kräfte freigesetzt, die bedeutsam sind, da sie entweder zerstören oder ermöglichen oder beides zugleich.

Freilich kann der Bezug auf Identität nicht schlicht affirmativ ausfallen. Am Beispiel der Anerkennung ihrer Identitäten einfordernden (kulturellen) Minderheiten wird deutlich, dass der Identitätsdiskurs und Politiken der Identität machtvoll ›Identität‹ als homogene und statische Größe behandeln, erfinden und erzählen und erzählen müssen, um ihren Forderungen Gewicht und Glaubwürdigkeit zu verleihen. Seyla Benhabib formuliert diesen Zusammenhang so (1999, S. 19):

»Alle Identitätsbewegungen sind soziologisch gesehen folgendem Paradox ausgesetzt: Sie sind gezwungen, die Kontingenz oder Willkür behaupteter Identitätsdefinitionen festzustellen, während sie gleichzeitig für deren essentiellen Charakter eintreten. Identitätsansprüche gelten als fundamental, essentiell, nicht verhandelbar und als eindeutig unterscheidbar von den Ansprüchen anderer, mit denen die jeweiligen Gruppen rivalisieren.«

In einem Interview mit Christian Höller hat Stuart Hall (1999a) mit Bezug auf die historische Relevanz des Identitätsdiskurses für die Cultural Studies zwei Phasen unterschieden, die er Identitätspolitik eins und zwei nennt. Zunächst bestand das produktive Potenzial des Identitätsdiskurses für die Cultural Studies darin, dass er »Fragen zuließ, die zuvor aufgrund der vermeintlichen Klassenfundierung von Identität ausgeschlossen worden waren« (ebd., S. 101). Mit dem politischen Identitätsdiskurs gelangte die Fragmentarität und Vielfaltigkeit, die Kontingenz und damit der Möglichkeitsraum von Selbst- und Fremdverortungen in den Blick. »Das gleiche passierte auf kultureller Ebene mit der Explosion der britischen Rockmusik: Arbeiterklassen-Kids, die ans College oder auf die Kunsthochschule gingen, ihr

Studium abbrechen und zu so etwas wie Straßen-Intellektuellen wurden. All diese Bewegungen schrieben keine Klassenidentitäten oder klaren Positionen im politischen Spektrum mehr zu. Auf die Frage, wo sich jemand zugehörig fühle, folgten vielmehr Sätze wie: ›Ich bin eine Frau‹, ›Ich bin schwarz‹, ›Ich bin ein Peacenick‹. Cultural Studies versuchten damals, diese Prozesse zu verstehen und sich mit ihnen natürlich auch politisch zu identifizieren. Im nachhinein könnte man diese Phase als ›Identity Politics One‹ bezeichnen« (ebd., S. 102). Als Phase der ›Identity Politics Two‹ bezeichnet Hall den sich anschließenden Diskurs, der sein Augenmerk einerseits dem ausschließenden Charakter jeder Identität schenkt und jede »Identität als extrem komplex, intern differenziert, auch als widersprüchlich« (ebd., S. 103) betrachtet und weiterhin darauf hinweist, dass die Zuwendung zum Identitätsthema mit der wenig überzeugenden politischen wie analytischen Tendenz einherging, Fragen der Verteilung von Ressourcen und Wohlstand sowie Fragen der staatlichen Ordnung eher in den Hintergrund zu rücken. Als Ergebnis dieser kritischen Beschäftigung mit Identität folgt für Hall, dass Identität und Identifizierungen zwar bedeutsam für die Beschäftigung mit der Frage sind, wie Menschen ihr Leben führen und verändern⁴, dass aber erstens ›Identität‹ keineswegs die alleinige Dimension ist, auf der Fragen kollektiver und personaler Praxis entschieden wird, und dass zweitens nur ein non-essentialistisches Identitätsverständnis Referenzpunkt eines angemessenen Subjektkonzeptes sein kann.

Das Phänomen der Identität ist im Zuge dieses Verständnisses weder ein zeitlich an sich stabiles noch ein einheitliches und vereinheitlichendes Phänomen, dessen Ausgangspunkt gewissermaßen vor-sozial und außer-diskursiv zu denken ist. Vielmehr muss Identität verstanden werden als kontingentes und temporäres Angeschlossen-Sein (und Nicht-Angeschlossen-Sein) des Individuums an unterschiedliche, spannungsreiche und machtvolle, symbolische und materielle Zusammenhänge. Identitäten, heißt es an einer anderen Stelle bei Hall (1994, S. 29), »sind die Namen, die wir unterschiedlichen Verhältnissen geben, durch die wir positioniert sind, und durch die wir uns selbst anhand von Erzählungen über die Vergangenheit positionieren.« Sobald in diesem Sinne Identitäten als narrative Relationierung und relationierende Narration gedacht werden, stellen Identitäten temporäre Vergewärtigungen des Prozesses dar, der Individuen mit Diskursen verbindet und zu Subjekten macht.

Identitäten stellen damit Beschreibungen temporärer Verbindungen zwischen diskursiven und psychischen Strukturen dar. Und ›Subjekt‹ kann vor diesem Hintergrund als Bezeichnung für den *unbestimmten* Ort und den Anspruch verstanden werden, der sich im Kontext dieser Verbindungen und Zusammenhänge konstituiert

4 »Ohne Identifikation [mit einer Sache, einer Bewegung, einer Gruppe] lassen sich überhaupt keine Leute irgendwo für ein Anliegen versammeln« (Hall 1999a, S. 103).

und Träger und Empfänger, Medium von Identität(sbeschreibung)en und Handlungen ist. Insofern in ›Identität‹ der kontingente und »vernähte« (*suture*; Hall 1996, S. 5) Zusammenhang zwischen diskursiven Praktiken und den psychischen Strukturen zum Ausdruck kommt, ist ›Identität‹ die (auftrennbare) Naht zwischen Subjektposition/Anrufung und Strukturen des psychischen Apparates, die als Ermöglichungsbedingung des je konkreten individuellen oder kollektiven Subjekts verstanden werden können.

Diese Verbindung darf hierbei nicht als einseitiger Prozess des Ergriffen- oder Angesprochen-Werdens des Individuums verstanden werden, sondern bezeichnet einen Vorgang, der nur gelingen kann, wenn das Individuum sich in die ihm zukommende, zurufende, zuschreibende Subjektposition fügt, der Anrufung nachkommt und, wie Judith Butler (2001) ausführt, sich umwendet und der Zurufung zuwendet. Dieses investive, identifikatorische Einbringen – in dem das Eingebachte erst ausgebildet wird und sich ausbildet – kann mit Hilfe des Begriffs der *Artikulation* näher untersucht werden.

Die artikulative Konstituierung des Subjektes

Kommen wir auf Ayse Yilmaz Erinnerung zurück. Aus der Perspektive des Schulkindes, aus der Ayse in der oben angeführten Sequenz erzählt, ist die Differenzenerfahrung, die Inferioritätserfahrung und die Erfahrung verwehrter fragloser Zugehörigkeit gewissermaßen ›an und für sich‹ repräsentiert und nur diffus und inhaltlich nicht bedeutsam auf natio-ethno-kulturell kodierte Differenz bezogen. Ayses Wunsch, bei den anderen Kindern sein zu wollen, ihr Wunsch, fraglos und unterschiedslos eine von ihnen unter ihnen zu sein, steht im Vordergrund.

Ayse ist ein Erfahrungen machendes, wünschendes und wunschbegabtes Wesen. Subjekt-Status wird durch das Vermögen, Erfahrungen machen zu können, begründet: »Everyone exists at the centre of a phenomenological field and thus has some access to experience, to some knowledge about themselves and their world« (Grossberg 1996, S. 98). Subjektivität bezeichnet einen erfahrungsbegründeten Zugang zu Welt oder besser: eine Ausrichtung und Einrichtung der Einzelnen in der Welt, die ihr ein nicht allein kognitives Wissen von der Welt und sich selbst vermittelt.

Erfahrungen existieren nicht an sich und nicht für sich, sondern sind in einer umfassenden Weise in diskursive Zusammenhänge eingebettet. Der Prozess der Verknüpfung wie auch das Ergebnis dieses Prozesses der musterbildenden Verknüpfung von Erfahrungen mit Diskursen kann als Subjektivierung verstanden werden. So ist es gedankenexperimentell vorstellbar, dass Ayses Erfahrungen der partiellen Separierung und ihr Wunsch nach selbstverständlicher Zugehörigkeit mit unterschiedlichen (z.B. ethnisierenden, religiösen, politischen) Diskursen verknüpft werden. Der Topos der Verknüpfung von Diskurs und Erfahrung weist bereits darauf hin, dass es sich bei den im Artikulationskonzept bedachten An-

schließen nicht um willentliche Selbst-Anschlüsse eines überlegten und überlegenden Subjekts handelt; eher um das Gegenteil: Die Theorie der Artikulation »fragt, wie eine Ideologie ihre Subjekte entdeckt und nicht wie das Subjekt die notwendigen und unvermeidlichen Gedanken denkt, die zu ihm gehören. Sie ermöglicht es uns zu denken, wie die Ideologie die Menschen handlungsfähig macht und es ihnen ermöglicht, auf einsichtsvolle Weise ihre historische Situation zu begreifen, ohne diese Formen der Einsicht auf ihre sozioökonomische, Klassen- oder soziale Position zu reduzieren« (Hall 2000b, S. 65f.).

Das Konzept der Artikulation geht zurück auf die Arbeiten Antonio Gramscis und deren Rezeption insbesondere durch Ernesto Laclau. Die ursprüngliche Stoßrichtung des Artikulationsbegriffs richtet sich gegen die orthodoxe marxistische Auffassung, dass politische Handlungsfähigkeit und Subjektivität allein von der klassenspezifischen, gesellschaftlichen Position der Akteur:innen vermittelt sei. Artikulation weist auf die kontingenten Verknüpfungen (zwischen Diskursen und sozialen Kräften) hin, aufgrund derer die Genese von (politischer) Subjektivität zwar nicht prognostiziert, aber rekonstruiert und plausibel gemacht werden kann. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991) verstehen unter Artikulation das Knüpfen solcher Relationen zwischen unterschiedlichen Elementen, die aufgrund der Verknüpfung ihre Bedeutung oder Identität verändern.

»Artikulation ist die Produktion von Identität auf der Grundlage von Differenz, von Einheiten aus Fragmenten, von Strukturen auf der Grundlage von Praktiken. Artikulation verbindet eine bestimmte Praktik mit einem bestimmten Effekt, einen bestimmten Text mit einer bestimmten Bedeutung, eine bestimmte Bedeutung mit einer bestimmten Realität, eine bestimmte Erfahrung mit einer bestimmten Politik. Und diese Verbindungen fügen sich zu größeren Strukturen zusammen. Artikulation ist ein fortwährender Kampf, Praktiken in einem Feld von sich ständig ändernden Kräften neu zu positionieren, die Möglichkeiten des Lebens neu zu definieren, in dem man das Feld der Beziehungen – den Kontext –, in dem die Praktik verortet ist, neu definiert.« (Grossberg, zit.n. Lutter und Reisenleiter 1998, S. 82f.)

Artikulation verweist auf einen aus unterschiedlichen Elementen gestalteten Zusammenhang, der ein kontingentes und temporalisiertes Gefüge ergibt, das nur im Kontext spezifischer historischer Bedingungen verstanden werden kann. Wenn – in einer einseitigen und künstlich übersteigerten Betrachtungsweise – das Fragment des Berichtes von Ayse als »unartikuliert« verstanden wird, wird deutlich, dass in der Produktion des Andersseins durch eine Zuordnung im Raum, durch eine Verschiebung und negative wie positive Positionierung von Ayses Körper Ayse noch nicht von Diskursen angerufen wird. Das Kind Ayse erfährt ihre Position (noch) unangerufen und unverknüpft, ohne Bezug auf Diskurse natio-ethno-kulturell kodierter

Differenz und Identität. (Kind-)Ayses Erfahrung ist ›real‹, sie ist (nachträglich) auch benennbar, in diesem Sinne artikuliert, aber nicht angebunden; es stellt sich in dem Darstellen und Mitteilen, diesem einen Verständnis von Artikulation der Erfahrung, noch keine Verbindung her zwischen der Erfahrung, die als Variante und Aspekt sozialer Kraft zu verstehen ist, und sozialen Systemen, Ensembles und Regimen von Wissen, in denen die Erfahrung eingebettet und die soziale Kraft, die in ihr enthalten ist, gebahnt werden kann. Artikuliert in diesem Sinne ist das Subjekt, wenn es im Zuge seiner sich in Erfahrung und Sprachigkeit konstituierenden Subjektivität von diskursiven Formationen angerufen wird und sich anrufen läßt. Dort, wo gehört und geantwortet wird, dort, wo ein ›Erkennen‹ stattfindet, das die soziale Kraft der Praktiken und Erfahrungen für eine nicht bestimmte Zeit und in einem vorläufigen Modus bindet, wird eine Subjektposition bezogen und konstituiert sich in diesem Bezug ein Subjekt als Träger und Empfänger von Identität.

Die artikulative Konstituierung des Subjektes als Träger und Empfänger von Identität ist nun – anders als dies Ansätze behaupten, die gewissermaßen mono-analytisch die Relevanz einer bestimmten (z.B. ökonomischen, kulturellen oder genderbezogenen) Hinsicht auf das Soziale totalisieren – durch eine Pluralität von Anschlüssen und ›Investments‹ gekennzeichnet. »[W]as wir erkannten«, führen Ernesto Laclau und Chantal Mouffe mit Bezug auf ihr 1985 erschienenes Buch »Hegemony & Socialist Strategy« in einem Gespräch mit Ian Angus aus, »ist, daß das Subjekt durch eine Vielfalt der Subjektpositionen konstruiert wird, daß eine wesentliche Uneinheitlichkeit zwischen diesen Positionen existiert und daß es fortwährende Praktiken der Reartikulation gibt« (Angus 1998, o.S.). *Vielfalt der Subjektpositionen, Uneinheitlichkeit zwischen den Positionen und Praktiken der Reartikulation* sind drei Merkmale, die dann in den Vordergrund gerückt werden, wenn das Subjekt, wie bei Laclau und Mouffe, entschieden non-essentialistisch konzipiert wird.

Allerdings tendiert die Abkehr von essentialistischen Lesarten dazu, theoretisch kontingente, aber empirisch beharrliche Begrenzungen zu unterschätzen. Auch wenn Prozesse der Verknüpfung und der Identifikation als kontingente Phänomene gedacht werden müssen, und Reartikulationen möglich sind, so ist doch »nicht alles potenziell mit allem artikulierbar« (Hall 2000b, S. 71). Die Limitation der Verkopplung, die sich empirisch in Phänomenen des Anschließen-Könnens und des Anschließen-Wollens zeigt, muss nun in erster Linie als eine Limitierung durch Verhältnisse gedacht werden, die Möglichkeiten der Bewegung und des Anknüpfens quantitativ und qualitativ differentiell verteilen.

Empirisch wirkliche Körper werden in sozialen Feldern distribuiert und an bestimmte Orte (etwa in den Hinterraum einer Kapelle) verwiesen. An diesen Orten finden kontingente Verknüpfungen von Erfahrungen und Diskursen, von Bezeichnungen und Bedeutungen (zum Beispiel: ›Kanake‹, ›schwarz‹, ›schwuk‹) statt, die weder beliebig noch determiniert sind, sondern einer Regelmäßigkeit eher folgen

als gehorchen; sie wird im Tun angezeigt, ist also nicht in einem strengen Sinne prognostizierbar, kann aber wohl rekonstruiert werden.

4.3 Wie einfältig und wie einfach mein Leben ist

Ich war heute auf einer einzigen Wiese, einer, die taub war gegen das Außen und war mit dem Betrachten gedankenverloren beschäftigt, beschäftigt mit den wie im Zeitraffer vergehenden und aufsprießenden Blüten der Erinnerungen und dem Aufschwung der Vorstellungen. Ich habe am Rand der Wiese gesessen und über sie hinweg gesehen in den Himmel der Nacht und in den Himmel des Tages und habe mich kalt geborgen gefühlt wie in der Gegenwart eines davon und verlorengegangenen großen Bruders, dessen leuchtender Blick mich dereinst beschützte.

Der Himmel bei Tag wie bei Nacht ist mein großer Bruder.

An seine leuchtenden Augen erinnere ich mich und daran, wie sicher ich mich in diesem Blick einrichten konnte.

An seine Haare erinnere ich mich, die mich zuweilen gestreift haben, und an ihren Geruch.

Wie unbeschwert diese Zeit war. Ich trage ihre entlegene Unbeschwertheit in mir.

Am Ufer der Wiese, in der Blüten im Zeitraffer vergehen und neu aufsprießen. Und in dem Meer, das in mir gilt.

Augen und Ohren beansprucht das Meer, meinen Mund, meine Haut. Im Zeitraffer schmecke, rieche, spüre ich die Dramaturgie jeder Blüte und jeder Vorstellung, Erinnerungen an das, was war, und Erinnerungen an das, was hätte sein können und an das, was sein kann.

Siehst Du, wie einfältig und wie einfach mein Leben ist.

Eine einzige Wiese. Jede ihrer Blüten teile ich mit Dir. Jede Blüte des Wiesenmeeres, ihr Wellen, ihre in der Stauchung der Zeit vergehende Schönheit zeige ich Dir und freue mich, dass Du schaut und wie und dass wir uns einander in unseren Blicken, die uns und den Blüten gelten, erkennen.

Sieh doch, es ist warm geworden.

So warm, dass wir uns ins Gras gelegt haben und rücklings, meine linke Hand in Deiner rechten, in den von fahlen Wolken umspielten Himmel sehen und später in das, was die Nacht dort freilegt.

4.4 Das Subjekt als Mangel

Anrufung

Es gibt eine ganze Reihe von in der neueren, im weiten Sinne subjekttheoretischen Debatte einflussreich gewordenen, nicht selten miteinander kommunizierenden Positionen – von Bourdieu, Foucault, Lacan, Laclau über postkoloniale Ansätze zu den Cultural Studies –, die einen allgemeinen Ausgangspunkt in der Ablehnung eines idealistischen Subjektverständnisses, dem sich selbst setzenden Subjekt, finden. Subjekt, Identität, Habitus etc. werden in diesen Ansätzen erstens als konstitutiv aus und in vorgängigen Machtphänomenen begründet verstanden und zweitens werden jene Machtverhältnisse, die Subjekt, Identität, Habitus konstituieren, auch in ihren non-repressiven Formen, nicht allein als Nötigung, Unterwerfung, Unterdrückung oder Verhinderung, sondern auch als Ermöglichung zur Geltung gebracht.

Nehmen wir Louis Althussters Ideologiekonzept zum Ausgangspunkt. Ideologie ist für Althusser (etwa 1973) nicht räuberisch, sie nimmt den Subjekten nicht etwas weg, sie hintergeht sie nicht und täuscht sie nicht hinsichtlich ihrer ›eigentlichen‹ und ›wahren‹ Interessen. Vielmehr ist Ideologie produktiv. Sie erzeugt und ermöglicht Subjekte dadurch, dass Individuen durch imaginäre ›große Subjekte‹ (wie beispielsweise ›Gott‹ oder ›die Nation‹) angerufen werden. So ermöglichen Ideologien Welt- und Selbst-Verständnisse. Mittels dieser imaginären Repräsentationen werden aus Individuen Subjekte. Althussters Interpellationskonzept beschränkt ›Ideologie‹ nicht allein auf ihre materialistische Funktion, sondern betont die symbolische Funktion der Ideologie für die Konstituierung von Subjekten. Das Individuum wird als Subjekt identifiziert, wobei diese Identifikation insofern eine Art von Verkennen darstellt, als das angerufene Subjekt als Produzent und Ursprung der Bedeutungen dargestellt wird, deren Effekt es bloß ist.

Den Prozess der Subjektivierung denkt Althusser als Herrschaft, als Unterordnung des Individuums unter die Regeln des kapitalistischen Staates, die sich nicht alleine im Denken, sondern allgemeiner in der Praxis und durch die Praxis des Subjektes, in der sich das Subjekt konstituiert, vollzieht. Herrschaft wendet sich also nicht gegen das Subjekt, sondern verwirklicht sich durch das Subjekt. Bedeutsam an diesem Verständnis von Subjektivierung ist, dass es gegenüber voluntaristischen Ansätzen auf dem zweiten Teil des Marxschen Diktums, dass Menschen ihre Geschichte machen auf der Grundlage von Bedingungen, die sie selbst nicht geschaffen haben, insistiert und es weiterführt. Diese Bedingungen sind den Individuen nicht äußerlich, sondern durchziehen sie in einer Weise, die sie in ihren Erfahrungen, ihren Stellungnahmen, Wünschen und Ansichten konstituiert.

Herrschaft wirkt oft nur kümmerlich, wenn sie sich auf Praxen des Verbieters und Mechanismen des Zwangs beschränkt, der äußerlich bleibt und dadurch den Protest gegen die fremde Zumutung provoziert. Die Zumutung, die von einem Au-

ßen ausgeht, wird schnell angefeindet. Sicher gibt es unterschiedliche Formen dieser Anfeindung: die äußerliche Zumutung wird lauthals zurückgewiesen oder sie wird mit einer Geste, wie wenn man Fliegen verscheucht, vertrieben oder sie wird durch die in der Jackentasche geballte Faust kommentiert. Anders verhält es sich mit Zumutungen, die man sich selbst auferlegt und erst recht solcher, derer man nicht gewahr wird.

Das rassistisch diskreditierbare Subjekt beschreibt sich, es kommt zu sich, indem es beginnt, sich selbst zu beschreiben. Und als was beschreibt sich das rassistisch belangte Subjekt? Es erkundet sich, es horcht sich aus und tritt in die erkundete und ausgesehene Welt, um in ihr endlich einen mit eigener Stimme benannten und errichteten Ort zu beanspruchen.

Momente der rassifizierenden Konstruktion der Anderen bestehen darin, die Anderen zu definieren (1), sie sodann als Andere in ihrer Beschränktheit, in ihrem Bedrohungspotential, in ihren Wünschen und Handlungsmotiven, in ihren Ressourcen und Vermögen zu erkunden und zu verstehen (2), die protektionistische, disziplinierende, bildende, fördernde, einschränkende Behandlung der Anderen zu organisieren (3) und schließlich darin, eingesetzte Prozeduren der Betrachtung und Behandlung zu legitimieren (4). Diese vier Momente sind auch für jene raffiniertere Variante der Herrschaft kennzeichnend, in der die Anderen sich selbst errichten. Der objektivierenden Konstruktion der rassistisch diskreditierbaren Anderen korrespondiert die Selbst-Objektivierung: Selbst-Definition, annektierendes und irritierendes Selbst-Verstehen, organisierte Selbst-Behandlung sowie Legitimierung der eingesetzten Selbst-Prozeduren der Betrachtung und Behandlung.

Wenn nun aber – etwas anders als bei Althusser – »Ideologie« oder »diskursive Zusammenhänge« nicht als kohärente und durch ein Prinzip einheitlich gestiftete, sondern als in sich uneinheitliche, widersprüchliche, mehrwertige und uneindeutige Zusammenhänge verstanden werden, dann handelt es sich bei dem Prozess der Subjektivierung selbst um einen uneinheitlichen, widersprüchlichen, mehrwertigen und uneindeutigen Vorgang, dessen Ergebnisse nicht Kohärenz und Zentrierung sind. Es wird somit möglich, das Subjekt als fragmentiert und dezentriert zu beschreiben, weil es sich im Prozess der Anrufung oder Artikulation als ein solches, fragmentiert und dezentriert, konstituiert. Und über diesen Punkt hinausgehend, ihn radikalierend, muss die Möglichkeit des Subjektes als analytisch von der Mehrwertigkeit und Offenheit der Diskurse abhängig gedacht werden. Nur weil das Subjekt der Nichtabgeschlossenheit der Diskurse entspricht, existiert es, so zumindest argumentieren Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991).

Laclau und Mouffe lehnen die Foucaultsche Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praxen ab. Alle Objekte konstituieren sich ausschließlich als diskursive Objekte, da »kein Objekt außerhalb jeglicher diskursiver Bedingungen des Auftauchens gegeben ist« (1991, S. 157). Als Diskurs bezeichnen sie eine aus der Praxis der Artikulation hervorgehende »strukturierte Totalität«. Was nicht ar-

tikuliert werden kann, liegt außerhalb des Diskurses. Dieses Außen kann nicht artikuliert werden, da Artikulation allein innerhalb von Diskursen erfolgt. Diskurse sind keine endgültig festgelegten, vielmehr offene und im Wandel befindliche Zusammenhänge. Reartikulationen und Neuknüpfungen sind Prinzipien des Diskurses. Diese beständige Unruhe, die sich in einem Feld der Unbestimmtheit ereignet, wird durch die antagonistische Verfassung des Diskurses vermittelt. Der Antagonismus ist die Grenze zwischen dem Diskurs und seinem diskursiven Außen, er durchzieht den Diskurs aber auch und unterläuft die diskursive Abgeschlossenheit, die »endgültige Naht«. Der Antagonismus ist somit das Prinzip, das die Unmöglichkeit eines endgültigen Abschlusses verbürgt.

Die artikulativen Verknüpfungen sind nie gänzlich und endgültig vollzogen. »Somit kommt ein Niemandsland zum Vorschein, das die artikulatorische Praxis erst möglich macht. Von daher gibt es keine gesellschaftliche Identität, die völlig geschützt ist vor einem diskursiven Äußeren, das sie umformt und verhindert, dass sie völlig genährt wird. Sowohl die Identitäten als auch die Beziehungen verlieren ihren zwangsläufigen Charakter. Als systematisches, strukturelles Ganzes sind die Beziehungen nicht in der Lage, die Identitäten zu absorbieren. 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 und Mouffe 1991, S. 162).

Die diskursive Formation wird somit »weder durch die logische Kohärenz ihrer Elemente noch durch das Apriori eines transzendentalen Subjekts, noch durch ein sinnstiftendes Subjekt à la Husserl oder durch die Einheitlichkeit der Erfahrung vereinheitlicht« (ebd., S. 155). Dem Typus von Kohärenz, der einer diskursiven Formation zugeschrieben werden kann, liegt vielmehr allein die Regelmäßigkeit der Verstreuung zugrunde. Diskursive Zusammenhänge existieren nicht als einfach gegebene und abgeschlossene Positivitäten (ebd., S. 162), sondern sie sind relational und unvollständig, kontingent und unbestimmt. Die Unbestimmtheit eines Diskurses wird nicht durch ein außerdiskursives Moment konstituiert, sondern durch die Grenze zu dem Außen des Diskurses. Dieses Außen ist konstitutiv für den Diskurs. Der relativen Unbestimmtheit eines diskursiven Zusammenhangs, der aufgrund von Regelmäßigkeiten seiner Verstreuung als »diskursive Totalität« bezeichnet werden kann, muss zugleich aber eine relative Bestimmtheit korrespondieren. Das Feld der Bedeutungen und Identitäten ist weder absolut fixiert noch absolut nicht fixiert (ebd., S. 163). »Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, [...] das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren« (ebd., S. 164). Dieser Prozess der Fixierung von Identitäten kann als Hegemonie bezeichnet werden, wobei der Hegemoniebegriff nicht darauf aufmerksam macht, dass soziale Gruppierungen ihre Dominanz durchsetzen, sondern auf kontingente Verfestigungen, auf den Prozess, der eine kontingente gesellschaftliche Ordnung zum Ergebnis hat. Der

Antagonismus verunmöglicht den Abschluss des Sozialen, Hegemonie hingegen verhindert den Schwund des Sozialen in dieser Unmöglichkeit.

Herr und Knecht

Die partielle Fixierung von Bedeutung bezeichnen Laclau und Mouffe als Knotenpunkte. Diesen durch die Praxis der Artikulation hergestellten Knotenpunkten korrespondieren Subjektpositionen, die daher als diskursive Positionen zu verstehen sind. Als diskursive Positionen haben sie »an dem offenen Charakter eines jeden Diskurses teil; infolgedessen können die vielfältigen Positionen nicht gänzlich in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden« (ebd., S. 168). Das (kollektive oder individuelle) Subjekt kann hierbei nicht als Ansammlung der Vielzahl von antagonistischen Subjektpositionen beschrieben werden, weil diese Auffassung nur einen »Essentialismus der Trennung« befördern würde. Und insofern sich Subjektpositionen nicht als getrennte Positionen je einzelner in sich geschlossener Bedeutungen darstellen, ist das Subjekt Ausdruck eines Mangels: »[T]he subject is the metaphor of an absent fullness« (Laclau 1991, S. 63). Das Subjekt entsteht nicht durch Identifikation und Artikulation, es entsteht nicht durch das Investment und Anrufung, weil es diese Identifikation nicht ist, sondern vielmehr die Unmöglichkeit der Identifikation; aber auch diese Unmöglichkeit ist es, das Subjekt, nicht. Es kann also gesagt werden, dass die paradoxe Struktur des Subjektes darin besteht, dass es mehr und weniger ist als das, womit es sich identifiziert, dass es das, womit es sich identifiziert, ist und nicht ist und dass das, was mehr oder weniger ist, als das, womit es sich identifiziert, »fullness«, abwesend ist. Genau diesen Aspekt hat Slavoj Žižek in einer Lacanschen Interpretation der Laclauschen Überlegungen hervorgehoben: »The subject is a paradoxical entity which is so to speak its own negative, i.e. which persists only insofar as its full realization is blocked – the fully realized subject would be no longer subject but substance« (Žižek 1991, S. 254).

Slavoj Žižek erläutert die Mangelhaftigkeit des Subjektes an der Hegelschen Herr-Knecht-Figur; für den Knecht gilt: »[T]he moment of victory is the moment of greatest loss« (Žižek 1991, S. 252). Der Knecht wird in einer Struktur konstituiert, in der er nicht, zumindest nicht mit dem Anspruch, zu sich selbst kommen zu wollen, siegen, den Herrn und die Struktur ihrer Beziehung besiegen kann. Denn sobald er siegt, wird er sich des Mangels seiner selbst bewusst. Der Knecht träumt von der Abschaffung des Herr-Knecht-Antagonismus. Zwar kämpft er für einen Zustand, in dem er zu sich selbst kommen, er selbst sein kann. Dieser Zustand ist aber unerreichbar. Insofern stellt der Herr die positive Verkörperung der knechtischen Unmöglichkeit dar; er ist, Žižek greift den Hegelschen Ausdruck »Reflexionsbestimmung« auf, der positive Spiegel, in dem sich die Negativität des Knechts spiegelt, die Unmöglichkeit, mit sich selbst identisch zu sein. Da dies umgekehrt nicht gilt, liegt in der Herr-Knecht-Figur eine asymmetrische Reflexionsbestimmung vor. Diese ist überall dort relevant, wo Subjektpositionen in

einem binären Schema der Über- und Unterordnung verteilt sind: Der und die Heterosexuelle als Reflexionsbestimmung der lesbischen oder schwulen Position, ›Whiteness‹ (›Europeanness‹, ›Zivilisationness‹) als Reflexionsbestimmung des schwarzen, muslimischen Anderen, der Mann als Reflexionsbestimmung der Frau: »[M]an is the reflexive determination of women's impossibility of achieving an identity with herself (which is why woman is a symptom of man)« (ebd., S. 253).

Das Konstatieren des Mangels an »fullness«, einer Ganzheit, die es nie gegeben hat, des Mangels, identisch mit sich selbst zu sein und das Konstatieren des Verlustes des Mangels in der Erfahrung und der Einsicht, dass das Mit-sich-selbst-identisch-Sein eine Illusion ist (»loss of the loss«; ebd., S. 252), geht aber mit zwei Verkürzungen einher.

Erstens operieren von einer Lacanschen Psychoanalyse inspirierte Subjekttheorien (Laclau, Žižek) mit der Unterstellung eines Bedürfnisses nach Komplettierung. Diese Unterstellung ist nicht deshalb problematisch, weil sie auf einen (Totalitäts-)Mangel des Subjektes hinweist, der durch die Sprache der Anderen, das Symbolische eingebracht wird und der die Bedingung für Subjektivität darstellt (das Subjekt verfehlt sich in der Reflexion). Schwierig ist vielmehr, dass in universalistischer Manier der Drang nach Kompensierung des Mangels ubiquitär geltend und allgemein gesetzt wird. Diese Setzung ist aber nur unter der allgemeinen Voraussetzung plausibel, dass ein, was immer dies heißen soll, vorsprachliches und ›ungeteiltes Ich‹ die (Erinnerungs-)Spur bezeichnet, auf deren Fährte sich das mangelhafte Subjekt defizitär begibt⁵. Was aber wäre, wenn ein mögliches Subjekt sich, ohne dass ihm dies bewusst ist oder auch nur bewusst sein kann, seinem Mangel hingäbe (und ihn durch Hingabe an den Topos des Mangels überwände ohne der Illusion aufzusitzen, der Mangel sei irrelevant) und nicht fortwährend, aber zuweilen einem vermeintlich ›irgendwie‹ gegebenen und dadurch relevanten Zustand der Unzerstückeltheit, einem Zustand, der dem Imaginären und der Zergliederung durch die ›Selbst‹-Gegenüberstellung im nichtsprachlichen und sprachlichen Reflexiven enteilt ist, nicht hinterheragiert?

Die zweite Verkürzung der Ansätze, die das Subjekt als Mangel denken, besteht in einer unzureichenden Differenzierung. Die Herr-Knecht-Dialektik wird von Slavoj Žižek als allgemeine Figur kommentiert, in der gesellschaftliche Verhältnisse der Über- und Unterordnung nur insofern bedeutsam sind, als sie einen (asymmetrischen) Raum der Projektion der Unmöglichkeit abgeben, mit sich selbst identisch zu sein: »[It] is not the external enemy who is preventing me from achieving identity

5 In diesen Zusammenhang passt auch Slavoj Žižeks in ihrer Undifferenziertheit etwas unbedachte Kommentierung des kolonialen Eingriffs als einer Intervention, die eine vorhergehende in sich geschlossene Identität durcheinanderbringe (2001, S. 349f). Žižek, Lacan folgend, operiert mit einer Vorstellung von Kontinuität, die ihren paradiesischen Anfang an einem Zustand vollkommener, deshalb unbenannter Übereinkunft nimmt.

with myself, but every identity is already in itself blocked, marked by an impossibility, and the external enemy is simply the small peace, the rest of reality upon which we ›project‹ or ›externalize‹ the intrinsic, immanent impossibility» (Žižek 1991, S. 252).

Doch ›der Feind‹ ist nicht allein sublime Referenz der Externalisierung subjektiver Unmöglichkeit, er ist auch real, er (konkretes Gegenüber wie Struktur eines Raumes) verhindert, verbietet und untersagt. Um ein Beispiel zu geben: Die rassistische Figuration (weißer Herr, schwarzer Knecht) wird nur bedingt erfasst, wenn die Unmöglichkeit, ein mit sich selbst identisches Subjekt zu sein, nicht mit Blick auf die Spezifität des rassistischen Komplexes betrachtet wird, der rassistisch diskreditierbare Subjekte hervorbringt. Durch das Wissen, eine Andere zu sein, werde ich dem Wissen und der affektgenerativen Struktur unterworfen, die mich zur Anderen macht – diese Andere ist in der rassistischen Figuration aber eine spezifische Andere, die einen spezifisch unmöglichen Traum einer postrassistischen Identität träumt. Vervollständigt wird dieser Zusammenhang der Inferiorität/Superiorität durch die spezifische Angewiesenheit der anderen Seite: »Die Engländer sind nicht deshalb rassistisch, weil sie die Schwarzen hassen, sondern weil sie ohne die Schwarzen nicht wissen, wer sie sind« (Hall 1999a, S. 93).

4.5 Sie kauert in mir

Durch die spirrigen Blätter der Zimmerpflanze, die den Blick nach Draußen abmildern, falle ich über die Fassade des gegenüberliegenden Gebäudes und falle durch die Lichtspuren vorbeihastender Autos und falle durch den, von Regen benetzt, glitzernden Asphalt und durch die Erinnerung an ein Gesicht, aus dem das mich meinnende Lächeln immerfort ausstieg, und durch die den Atem einer Begegnung eingefroren habenden Kante des Bürgerinnensteigs, den ich, aus einem Trubel freigesetzt, beschrift, durch die Ungelenkheit meiner Finger und den leichten Schmerz, der vorgibt, hinter meinen Schläfen zu lauern, durch den sachten Druck meiner Blase, durch den Rotweingeschmack, den Geschmack dieses Rotweins, den ich noch nicht recht zu schätzen weiß, durch diese Empfindungen und Eindrücke hindurch weiß ich meine Einsamkeit. Sie frisst mich. Sie kauert in mir. Sie wölbt und beugt sich über mich, meine seltsame Geliebte, und haucht den negativen Atem der Zeit, ungegenwärtig und unzeitgemäß, über meine Haut. Mich fröstelt, und ich finde keinen Anhalt, wie ich dieses Zittern bändigen kann, wodurch ich von diesem Zittern erlöst werde. Mittlerweile regnet es. Die Geräusche der fahrenden Autos haben sich dieser Veränderung angepasst. Menschen schützen sich mit Kapuzen oder Schirmen. Das Schlendern wird vermieden. Schnurstracks. Keiner ihrer Blicke erreicht mich. Sie blicken nicht. Sie gehen, ohne innezuhalten, ohne sich umzudrehen. Der Regen ist schwächer geworden. Die Einsamkeit bordet über. Ich erinnere mich solcher Augenblicke, in denen ich gern ein anderer gewesen wäre. Wären

die Dinge nicht unumkehrbar, sähe es anders aus mit mir, mit meiner Einsamkeit und vielleicht auch mit dem leichten Schmerz und dem Druck. Der Regen ist schwächer geworden, er hat nicht ganz aufgehört. Ich erkenne dies an den eigentümlichen Kreisen, die aus der Tiefe des Pfützenwassers, zunächst unmerklich, sodann in einer dichten Blase, die an der Oberfläche zerplatzt, hinaufsteigen. In dem Moment, in dem sie aufplatzen, sind sie frei, entschwunden, durch das Wasser hindurch, über die Pfützenränder, den Asphalt hinaus, sie lassen die Schluchten der Häuserzüge hinter sich, die Stadt, das Land, das Verlandschaftete, die Welt der Orte und Gesichter, die mich meinen, mich aber nicht erreichen. Über jede Welt hinaus. Mir gelingt Gleiches nicht. Ich bin kein Pfützenring. Es regnet nur noch ganz unerheblich, kaum der Rede wert. Die Autos sind leiser geworden. Diese Einsamkeit ist, ich denke an die Gesichter, die mich lächelnd verfehlen, einer Pfütze gleich überlebensgroß.

4.6 Wer hat das Sagen?⁶

Subjektivierung

Wenn unter der analytischen Perspektive ›Identität‹ das epistemische Selbstverhältnis als prekäres und paradoxes Verhältnis in den Blick kommt (vgl. Kap. 4.4), geht es nun um die Frage, inwiefern im Verhältnis der Einzelnen zu anderen, im Verhältnis zu sich selbst und im Verhältnis zur Welt und den Dingen von einem praktischen Verhältnis des Handlungsvermögens, praktischer Wirksamkeit gesprochen werden kann. Eine einfache Bejahung der Frage ist unangemessen⁷, eine einfache Verneinung aber gleichermaßen. ›Agency‹ ist un-möglich⁸.

Das ›klassische‹, soziale Prozesse und sich selbst (qua Rationalität) beherrschende Subjekt gewann seine Souveränität darin, dass es das Sagen hatte bzw. sein rationales Reflexionsvermögen nicht einsetzte, um sich klarzumachen, dass es über das Sagen nicht verfügt. Mit der Infragestellung dieses gewissermaßen einfachen Subjekts⁹ beginnt ein Prozess, der häufig als Dezentrierung bezeichnet wird. Mit

-
- 6 Der nachfolgende Text geht in Teilen zurück auf: Mecheril, Paul (2006). *Das un-mögliche Subjekt. Ein Blick durch die erkenntnistheoretische Brille der Cultural Studies*. In: Keupp, Heiner und Hohl, Joachim (Hg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne* (S. 119–141). Bielefeld: transcript.
 - 7 »Obviously, within cultural studies, the question of agency involves more than a simple question of whether people control their own actions through some act of will« (Crossberg 1996, S. 99).
 - 8 Ich benutze in diesem Text die Ausdrücke »praktische Wirksamkeit« und »Handlungsvermögen« als deutschsprachige Äquivalente zu »agency«; den Begriff Wirksamkeit habe ich an anderer Stelle expliziert (Mecheril 2003/2023, S. 161–217).
 - 9 »... be yourself no matter what they say« (Sting).

Judith Butlers subjekttheoretischen Überlegungen kann dieser non-souveräne Status des Subjekts genauer gefasst werden (die folgenden Ausführungen finden sich auch in einem anderen Text: Geipel und Mecheril 2014, S. 37ff.). Butlers grundlegende Interesse ist darauf gerichtet, wie das Subjekt überhaupt erst als solches gebildet wird und welche Subjektivierungs- und Subjektivationsprozesse für die Entstehung des/eines scheinbar souveränen Subjekts konstitutiv sind. Mit Butlers analytischen Überlegungen wird die Vorstellung eines substantiellen Subjekt-Seins, eines souveränen, mit sich identischen Subjekts, grundlegend in Frage gestellt. Butler thematisiert das Subjekt als eines, welches in verschiedener Hinsicht immer erst in und aus Angewiesenheiten und Abhängigkeiten entsteht. Zentral ist dabei eine Aufmerksamkeit für das Symbolische. Das Wesen der Sprache wird verfehlt, wenn sie reduktiv als technisches Mittel der Abbildung von Dingen verstanden wird. Vielmehr sind Sprache und Diskurse symbolische Ordnungen, die gesellschaftliche Normen transportieren und mit sprachlich vermittelten Subjektpositionen den produktiven Rahmen bilden, in dem bestimmte Formen des Subjekts hervorgebracht und andere Formen der Subjekthaftigkeit dagegen zu nicht-anerkannten Formen von Subjektivität werden (vgl. Butler 2003, S. 48). Das Subjekt als sprachliche Gelegenheit (vgl. Butler 2001a, S. 15), ist in seinem Dasein konstitutiv auf eine symbolische Ordnung angewiesen, die bereits in der Welt ist, bevor es seine Existenz erlangt. Das bedeutet: Ich bin nicht Autor:in und Quelle meiner selbst, weil ich mich selbst nicht gesetzt habe, sondern vielmehr von Regeln und Normen der Sinnsetzung vermittelt bin, die vor mir existiert haben und denen ich meine Existenz verdanke. Sogar in jenen Fällen, in denen ich mich gegen diese Normen wende, verhalte ich mich gegen sie doch nur auf Grund dessen, was ich bin – nämlich heteronom konstituiert.

Gesellschaftliche Normen legen dabei fest, was als menschlich oder aber verwerflich gilt (vgl. Meißner 2012, S. 9). Die anerkannten Identitätspositionen sind konstitutiv auf die Existenz der nicht-anerkannten Positionen angewiesen und gerade durch die Abgrenzung von diesen definiert. So sind – um diesen Gedanken zu konkretisieren – die Konstruktionen weiblicher und männlicher Geschlechtsidentitäten notwendigerweise aufeinander angewiesen. Eine Frau wird zu einer Frau erst durch den Unterschied zum Mann – und umgekehrt. Identitäten jenseits der Frau/Mann-Unterscheidung sind ebenso wenig innerhalb der Norm denkbar, wie homosexuelles Begehren von Frauen und Männern. Die symbolische Ordnung lässt nur die hierarchisch angeordneten und aufeinander bezogenen Kategorien Frau und Mann als uneingeschränkt intelligible, d.h. (an-)erkennbare Subjektpositionen zu. Zugleich erfahren Individuen über ihre Anerkennung als Frau oder Mann, deren Begehren auf das jeweils andere Geschlecht gerichtet ist, aber auch die grundlegende Anerkennung als Subjekt überhaupt. Subjektivierung ist damit zugleich begrenzend und ermöglichend. In dieser von Butler markierten unmittelbaren Verbundenheit von Begrenzung *und* Ermöglichung kommt ein zentrales Moment illusionärer oder non-souveräner Subjektivität zum Ausdruck: Die konstitutive Abhängigkeit

vom Symbolischen als Bedingung von Intelligibilität in einer Ordnung, die anerkannte Subjekte hervorbringt und die zugleich solche Subjekte entstehen lässt, die als nicht-anerkannt qualifiziert sind (Butler 2001a, S. 8ff.).

Um zu klären, wie die symbolische Ordnung Subjekte hervorbringt, greift Butler auf Konzepte der diskursiven Anrufung und der Performativität im Anschluss an ideologietheoretische Arbeiten von Louis Althusser (1977) und sprachphilosophische Arbeiten von John L. Austin (2002) sowie deren dekonstruktivistische Relektüre bei Jacques Derrida (1999) zurück. Die symbolische Ordnung wird produktiv, indem sie in Szenen der Anrufung – Interpellationen im Althusser'schen Sinne – Individuen als Subjekte erzeugt und sich damit materialisiert. Das bedeutet, dass Akte der Interpellation gleichzeitig existenziell bedeutsame Akte der (An-)Erkennung von Subjekten darstellen, insofern sie Individuen dazu auffordern, soziale Titel wie etwa ›Frau‹, ›Mann‹, ›Lesbe‹, ›Sohn‹, ›Migrant:in‹ oder ›Arbeitslose:r‹ anzunehmen, die Individuen zu Subjekten werden lassen, welche damit konkrete Plätze in der symbolischen Ordnung erhalten. Anrufungen kommt darin ein doppeltes Moment zu. Sie führen Individuen in die symbolische Ordnung ein, worüber zugleich diese Ordnung reproduziert und aufrechterhalten wird. Gleichzeitig verhelfen sie den Individuen aber auch zur Anerkennung ihrer Existenz, indem sie Subjekte überhaupt erst für sich und andere intelligibel werden lassen.

Damit Anrufungen jedoch ihre performative Macht entfalten können, sind sie grundlegend auf beständige *Wiederholungen* angewiesen, wie Butler mit Bezug auf die Derridasche Lesart von Performativität (Derrida 1999) herausarbeitet. Damit greift Butler das Moment der Iteration als konstitutives Element der sprachlichen Herstellung von Subjekten auf. Eine einmalige sprachliche Identifizierung etwa als ›Ausländer:in‹ reicht nicht aus, um eine Identität festzuschreiben. Erst wiederholte Anrufungen lassen aus Individuen Subjekte entstehen, indem Bezeichnungen wie ›Ausländer:in‹ stetig zitiert, d.h. wiederholt werden, wodurch im Laufe der Zeit Vorstellungen von dieser Subjektpositionen (Ausländer:in) entstehen und sich zu sozialen Normen entwickeln, die wiederum durch wiederholte Anrufungen weiter aufrechterhalten und stabilisiert werden. Ansprachen als sprachliche Handlungen schöpfen dementsprechend ihre Kraft aus der Mobilisierung einer Reihe zitierter Bedeutungen, in denen sie als Normen wiederhallen und dadurch verstärkte Wirkmacht entfalten. Die Genese von Subjekten allein mit Bezug auf die Konzepte der Interpellation, Performativität und Iterabilität zeichen- und sprachtheoretisch zu erklären, ist aus Butlers Perspektive jedoch noch nicht ausreichend, um zu verstehen, wie Individuen als Subjekte in die symbolische Ordnung gewissermaßen verwoben werden. Vielmehr ist das Gelingen von Anrufungen auch davon abhängig, dass sich Individuen der binären Ordnung tatsächlich *zuwenden*.

Anders als für Althusser ist dies für Butler nicht zwangsläufig gesichert. In das modifizierte Konzept der Anrufung nimmt Butler Möglichkeiten auf, welche die Wirksamkeit von Anrufungspraxen gefährden. Butler gibt zu bedenken, dass

Individuen, die angerufen werden, sich nicht umdrehen müssen, sondern einfach weitergehen können – entweder weil sie die Anrufung nicht auf sich beziehen und sich nicht in der Anrufung erkennen oder etwa weil sie sich weigern, sich anrufen zu lassen (Meißner 2012, S. 46). Das Gelingen der Anrufung ist also von der Bereitschaft des Individuums abhängig, sich anrufen zu lassen. Diese notwendige (aber nicht notwendig von einer expliziten Intention geleiteten oder gewussten) Bereitschaft ist aus Butlers Perspektive erklärungsbedürftig und zugleich zentral. Denn einerseits gelangt hier erst die Macht- und Gewaltförmigkeit der Subjektwerdung zur vollen Entfaltung. Andererseits sind hier aber auch die entscheidenden Anknüpfungspunkte für Möglichkeiten kritischen und verändernden Handelns zu finden.

Um die Hinwendung des Individuums zu den durch die symbolische Ordnung gegebenen Subjektpositionen zu charakterisieren, verwendet Butler den Begriff der Umwendung. Anrufungen verheißen ein soziales Dasein und üben damit eine hohe Anziehungskraft auf das Subjekt aus. Entsprechend ist das Subjekt seinen Entstehungsbedingungen »leidenschaftlich verhaftet« (ebd., S. 50). Durch Aussicht auf eine soziale Existenz, entsteht eine psychische Bereitschaft, ein »Begehren seitens des Angesprochenen« (Butler 2001a, S. 105), sich identifizieren zu lassen, Bezeichnungen anzunehmen und sich damit der symbolischen Ordnung zu unterwerfen. Ohne die Berücksichtigung dieser affektiven Dimension seitens des angerufenen Individuums als psychischer Effekt der Macht, ist die produktive Wirkung von Anrufungen nicht verstehbar: Das Individuum ist in seiner sozialen Existenz auf die symbolische Ordnung, auf Normen und Gesetze angewiesen, was sein Verlangen danach verständlich macht, durch Hinwendung einen Subjektstatus zu erlangen, obwohl es in der Aussicht auf eine soziale Existenz immer auch eine Unterwerfung in Kauf nehmen muss, die entwürdigende und verletzende Effekte mit sich führen kann. »Angerufen durch einen verletzenden Namen erhalte ich ein soziales Dasein, und weil ich eine gewisse unumgängliche Verhaftung mit meinem Dasein habe, weil sich ein gewisser Narzißmus jeder existenzverleihenden Bedingung bemächtigt, begrüße ich schließlich die mich verletzenden Bedingungen, denn sie konstituieren mich sozial« (ebd., S. 99).

Diese existenzielle und nicht suspendierbare Abhängigkeit von der mit Anrufungen verbundenen Anerkennung durch Andere führt vor Augen, warum – analytisch betrachtet – für Butler Individuen alles andere als souveräne Subjekte sind. Sie können überhaupt erst im performativen Bezug auf Normen zu Subjekten werden, indem sie sich der symbolischen Ordnung (in Anrufungen) durch Andere unterwerfen.

In diese grundlegende Abhängigkeitsstruktur ist nun ein weiteres illusionäres Moment eingelassen. Die für die Subjektwerdung konstitutive Unterwerfung im Moment der Umwendung hat zur Konsequenz, dass andere Möglichkeiten des Seins ausgeschlossen werden. Nur durch den Ausschluss dessen, was wir *nicht* sind, kön-

nen wir genau das sein, was wir sind – auch wenn gleich dieses ›Sein‹ nicht von Dauer ist, sondern in performativen Akten immer wieder hergestellt und wiederholt werden muss. Das heißt, mit der mit Interpellationen verbundenen zeitweiligen Totalisierung (Butler 1996, S. 16) subjektbezogener Identitätskategorien geht eine gewaltvolle Produktion und Unsichtbarmachung temporärer Ausschlüsse einher, welche wiederum dem Individuum zu einem Dasein als intelligibles Subjekt verhelfen.

Wichtig hieran ist aus Butlers Perspektive, dass die nicht realisierten Seinsweisen für das Individuum einen Verlust bedeuten, der konstitutiver Teil der Identitätsbildung ist. Paula-Irene Villa fasst dies so: »der Verlust beziehungsweise das Verworfen geht dem Subjekt nicht nur voraus, es macht überhaupt das Subjekt als Ich erst möglich. Sobald sich ein Ich als solches erkennt und sich dadurch eine bestimmte Identität aneignet, hat es bereits Verluste erlitten« (Villa 2003, S. 51). Diese Verluste ausgeschlossener Seinsweisen bleiben zwar unbemerkt, da sie dem Individuum nicht bewusst zugänglich sind. Gleichwohl gehen sie nicht spurlos an diesem vorüber. Dies arbeitet Butler durch Anleihen bei Sigmund Freuds Theorie der Melancholie heraus. Demnach ist der Verlust anderer (z.B. homosexueller) Möglichkeiten der Identität, die im Rahmen einer herrschenden symbolischen Ordnung als nicht denkbar erscheinen, zwar nicht bewusst, aber immer präsent und zwar in der Zone des Unbewussten. Das Unbewusste bildet »eine Domäne des Inakzeptablen« (Meißner 2012, S. 55), in der das, was nicht sag- oder denkbar ist, seinen Platz im Subjekt findet.

Gerade weil die ausgeschlossenen Möglichkeiten nicht-intelligibel sind, müssen sie dem Individuum selbst verborgen bleiben und können in der Konsequenz auch nicht betrauert werden. Genau diese zwangsläufige Verleugnung der Abhängigkeit von der symbolischen Ordnung und die Unsichtbarmachung alternativer Bedeutungen und Seinsweisen ermöglichen im Prozess der Subjektformierung, dass das Individuum sich als souveränes Subjekt entwirft (Butler 2001a, S. 177). Da das Subjekt den Verlust verworfener Seinsweisen nicht betrauern kann, kann es ihn auch nicht bearbeiten. Infolgedessen verleibt es ihn sich melancholisch ein (Meißner 2012, S. 56). Das Subjekt, so es an der Vorstellung seiner Souveränität festhalten möchte, hat also nicht nur das Prinzip seiner Abhängigkeit zu negieren, sondern muss auch jene Wünsche und Bestrebungen aufgeben, die im Rahmen eines normierenden Feldes vom konstituierenden Gesetz nicht zugelassen sind, auf dem Subjektivität und Subjekt-Sein überhaupt erst möglich werden. Die Annahme, die Behauptung, aber auch der Anspruch und die Erfahrung des souveränen Subjekts muss mithin in einer Art von (Selbst-)Täuschung gründen, die eine konstitutive Abhängigkeit übergeht, um sich als autonom und unabhängig inszenieren zu können.

Widerstand und Handlungsfähigkeit

Der Subjektstatus geht somit konstitutiv mit Verlusten einher, sogar mit dem Verlust dessen, was zuvor gar nicht besessen wurde, nämlich Souveränität. In diesem Sinne hat kein Subjekt das Sagen; das Sagen hat die Subjekte. Die Frage, die danach fragt, wer das Sagen hat, ist aber mit der Antwort ›keine:r‹ nur zu einem Teil beantwortet. Bei diesem Teil stehen zu bleiben, bedeutete in einer sozusagen strukturalistischen Einseitigkeit Verhältnisse der Über- und Unterordnung nicht zu thematisieren. Das Sagen haben heißt nach dem Universalwörterbuch der deutschen Sprache, dem ›Duden‹, eine Stellung innehaben, auf Grund derer eine Akteur:in Anordnungen, Entscheidungen treffen und anderen Vorschriften machen kann. Wer das Sagen hat, verfügt über jene Ressourcen rechtlicher, materieller und symbolischer Art, die das eigene Stellungnehmen möglich, legitim und wirkungsvoll macht. An diesem Punkt zeigt sich, dass die Aussage ›Keine:r hat das Sagen‹ auch damit einhergeht, materielle und symbolische Dominanzverhältnisse, die die Ressource des Sagens systematisch ungleich verteilen, durch die universalistische Anlage des (sprach-)theoretischen Ansatzes, die die Aussage hervorbringt, zu verschleiern. Wenn die Frage nach dem Sagen-Können auf das Verhältnis von Herr und Knecht bezogen wird, muss die Antwort zunächst lauten: der Herr. Das Thema praktischer Wirksamkeit wird folglich verfehlt, solange die Dimension der symbolischen und materiellen Über- und Unterordnung nicht in einem *strengen Sinne* Berücksichtigung findet.

Die Möglichkeiten in den Fluss der Transformation von Realität einzugreifen, handelnd Teil dieses Transformationsprozesses zu sein, ergeben sich in Abhängigkeit von symbolisch-materiellen Orten und Positionen, die den Einzelnen zukommen, weil sie von diskursiven, rechtlichen und ökonomischen Ordnungen ›angerufen‹ werden und weil sie sich in dem Muster ihrer ›Antworten‹ als Subjekte konstituieren. Wer über Zugänge zu Ressourcen und Positionen verfügt, etwa auf Grund eines soliden Passes (einer, der in der globalen Geburtslotterie der Staatsangehörigkeit (Shachar 2019) einigermaßen günstige Lebenschancen in Aussicht stellt), und in dieser Non-Souveränität (der Staatsangehörigkeit, die zunächst zugewiesen wird) eine Souveränität zu gewinnen imstande ist, und für wen damit auch die Bedingungen der Möglichkeit gegeben sind, diese Souveränität (wieder und wieder) zu verlieren, konstituiert sich in dieser Verfügung über praktische Wirksamkeit.

Mit anderen Worten: In der Anerkennung der eigenen ›Verletzbarkeit als Grundbedingung des menschlichen Seins‹ (Meißner 2012, S. 82) erkennt Butler die Möglichkeit einer Minimierung von Gewalt und die Grundvoraussetzung nicht nur dafür, beschränkende Normen widerständig erweitern zu können, sondern auch ein normatives Ziel: »[Man] muss [...] seine Souveränität einbüßen, um menschlich zu werden« (Butler 2003, S. 11). Nur indem das Subjekt seine Souveränität als Illusion erkennt und sich dadurch die Grenzen der eigenen Souveränität eingesteht, wird

eine widerständige Handlungsfähigkeit möglich, die sich gegen die verletzenden Bedingungen der Subjektkonstitution zur Wehr setzen kann.

Freilich lässt sich in Butlers subjekttheoretischen Ausführungen, in denen Post-souveränität als analytische Struktur des modernen Subjekts bestimmt wird, eine bestimmte Subjektform ausmachen, und zwar jene, in der man nach Souveränität strebt und streben muss, wodurch Momente der Heteronomie, der Beschränkung und Abhängigkeit innerpsychisch und auch performativ dementiert werden müssen. Diese Fokussierung blendet nun nicht nur alternative, religiös-kulturelle fundierte Formen des (Nicht-)Ich-(nicht-)Seins aus (etwa Traditionen der *Leerheit* (*Shunyata*) im Mahayana-Buddhismus; Paetow 2004). Empirischer, allerdings nicht ausgewiesener Ausgangspunkt der Inwertsetzung postsouveräner Subjektivität in Butlers Denken ist das »westliche« Subjekt (genauer Geipel und Mecheril 2014), zugleich ist dies auch ein privilegiertes westliches Subjekt. Denn, wenn die normative Maxime lautet: Werde menschlich, indem Du Deine Souveränität zurücklässt, dann wird mit der Maxime ein Subjekt adressiert, das sich bereits im Zustand angenommener Souveränität aufhält. Um diese Annahme einigermaßen stabil aufrechterhalten zu können, müssen Individuen aber auf eine ihr Selbstverständnis entsprechend konstituierende Lebensgeschichte relativer Bevorzugung zurückblicken.

Die Verkörperung des Unsouveränen jedoch konstituiert rassistisch Diskreditierbare als Andere und macht sie als Andere erkenntlich, und – einmal erkannt – entwickeln sich habituelle Disponiertheiten, die den Erkennensprozess zu validieren scheinen: die vergrößerte Ungelenkigkeit, die instinktive Verschlagenheit oder das verfeinerte Ducken der zu Anderen Gemachten (vgl. Kap. 6.7). Fraglos legitime Teilhabe ist unter Bedingungen, durch die beispielsweise *racialised* Positionen hervorgebracht werden, unmöglich, zumindest wiederkehrend erschwert.

Auch wenn also einiges dafür spricht, die Konstituierung des Subjektes allgemein als einen unabweislich von Machtbeziehungen und -verhältnissen vermittelten Prozess zu verstehen, so darf diese allgemeine Perspektive doch nicht den Blick auf spezifische Subjekt-Macht-Konstellierungen verstellen. Rassismus, beispielsweise, kann als Bündel zentrierter und dezentrierter Praxen verstanden werden, in denen Subjektpositionen offeriert und zugewiesen werden. Wenn Rassismus als eine spezifische artikulative Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität betrachtet wird, dann kann der Prozess der rassistischen Subjektivierung im Lichte eines allgemeinen Verständnisses von Subjektivierung als ermöglichendem und restringierendem (»subjectification«) Vorgang verstanden werden. Rassismus muss aber auch als spezifisch repressive Form der Generierung beschränkter Identitäten und spezifisch ermöglichende Form der Generierung privilegierter Identitäten verstanden und untersucht werden, weil die Analyse ansonsten auf jene Voraussetzung verzichten würde, die es ihr ermöglicht, einen kritischen Anspruch zu formulieren. Wenn eine kritische Analyse an der Untersuchung des Einsickerns und des Eindringens von Macht in die Möglichkeiten der Menschen interessiert ist, »ihr Leben auf wür-

dige und sichere Art zu verbringen« (Grossberg 1999, S. 62; Hervorhebung PM), wenn es darum geht, die machtvolle Beschneidung von Handlungsräumen und -möglichkeiten zum Thema zu machen, dann ist der Verzicht auf einen Begriff von Verhinderung, Einschränkung und Begrenzung und ein Verständnis dieser repressiven Verhältnisse als differentielle Verhältnisse nicht geraten¹⁰. Und auch das Motiv, für Verhältnisse einzutreten, in denen Menschen ihr Leben auf »würdige und sichere Art« verbringen, kann nicht aufgegeben werden – wobei die Vorstellung, was dies, »würdige und sichere Art«, heißt, offen zu halten und in einem Projekt fortwährender Revision immer wieder zu öffnen wäre (Mecheril et al. 2013).

Verfügen nun diejenigen, die in einem spezifischen Sinne nicht das anerkannte, das wirksame Sagen haben, über die Mittel, gegen die Verhältnisse, in denen sie nicht viel zu sagen haben, aufzubegehren? (*Wie*) *Ist Widerstand möglich?* Zwei Antworten.

Beide Antworten gehen von der grundlegenden Annahme aus, dass Widerstand, so darunter allgemein die Veränderung von Dominanzverhältnissen unter dem Einfluss von Handlungsweisen individueller oder kollektiver Subjekte verstanden wird, eine grundsätzlich sinnvolle Analysekatgorie ist, die Kämpfe um gesellschaftliche Veränderungen und politisches Handeln theoretisch sinnvoll, empirisch gehaltvoll und normativ bedeutsam erläutert. Der eine Antworttyp versteht Widerstand und Veränderung als Moment, das der Struktur der Dominanzverhältnisse selbst eingelagert ist; wohingegen die andere Antwort Widerstand und Veränderung stärker an das hermeneutisch-interpretierende und politisch-aktionale Vermögen von Akteur:innen knüpft.

Diese letzte Idee findet sich etwa in Stuart Halls Überlegungen zur Medienrezeption (1999b). Er führt am Beispiel der Rezeption von Fernsehnachrichten aus, dass es neben dem »preferred reading« durchaus auch ein »negotiated« und sogar ein »oppositional reading« geben kann. Zwar agiert die Rezipient:in der Nachrichten innerhalb eines dominanten Codes (ebd., S. 107), der Bedeutungen offeriert und nahelegt, aber letztlich nicht determiniert. Verallgemeinernd könnte hier von der Variabilität der Lesarten des polysemischen Textes gesprochen werden, die in einem durch den überdeterminierten Text vorgegebenen Rahmen der Begrenzung stattfindet. Mit diesem Hinweis auf die gleichsam gebundene Eigenständigkeit der Dekodierungsprozesse, der relativ eigenständigen Bedeutungen von Alltagspraxen bei der Produktion von Lesarten, rückt Hall die Bedeutung des dekodierenden Subjekts

10 Dass wir es hierbei empirisch mit vielfältigen und sich flexibel verknüpfenden, kontextspezifisch neue Konstellationen schaffenden, sich entkoppelnden und wieder verknüpfenden ›Linien der Verhinderung/Ermöglichung‹ zu tun haben, die einfache Analysen, Veränderungsvorschläge und Parteieinahmen erschweren, sollte nicht davon abhalten, die grundsätzliche Gegebenheit der Wirklichkeit ungleicher Verhältnisse der Verhinderung/Ermöglichung zum Thema zu machen.

in den Vordergrund, das potenziell zu einem oppositionellen Lesen (und Handeln) in der Lage ist. Der Typ von Antwort, der Opposition und Widerstand gegen die Lesarten, die ein dominanter Code vorschlägt, Kreativität und Reflexivität, welche Erweiterung und Modifikation sprachlicher und kultureller Strukturen ermöglichen, als Eigenschaften der interpretierenden Akteur:in versteht, tendiert jedoch zu einer idealistischen Verortung des widerständigen und kreativen Potenzials »im Subjekt«.

In Abgrenzung zu dieser Tendenz verstehen radikal non-essentialistische Auffassungen *agency* und Widerstand als strukturelle Hervorbringungen. So findet sich bei Grossberg (1996; 2000) der Versuch, Widerstand und *agency* als Eigenschaft der Beschaffenheit des Raumes zu verstehen. In einer verräumlichten Auffassung von Subjektposition spricht Grossberg (2000) von der »Territorialisierungsmaschine«, die Menschen territorial verstreut und platziert.

»Bestimmte Plätze definieren spezifische Formen der Handlungsfähigkeit und ermächtigen spezifische Bevölkerungsteile. (...) Handlungsfähigkeit ist durch die Artikulation von Subjektpositionen in spezifische Plätze (Orte des Investments) und Räume (Aktivitätsfelder) auf sozial konstruierten Territorien definiert« (ebd., S. 220).

Praktische Wirksamkeit und Handlungsvermögen sind für Grossberg insofern nicht die Leistung eines Subjektes, sondern Kennzeichen eines Raumes: »The question of agency is [...] how access and investment or participation (as a structure of belonging) are distributed within particular structured terrains« (1996, S. 100). »Zugang«, »Verbundenheit« und »Zugehörigkeit« sind für Grossberg jene räumlichen Kategorien, die das Phänomen *agency* angemessen – und das heißt für ihn: non-essentialistisch – erfassen. Im Rahmen dieser Auffassung ist es jedoch nicht möglich, Diskrepanzen zwischen Orten des Investments/Aktivitätsfeldern und den Akteur:innen, die z.B. oppositionell oder widerständig an diesen Plätzen und in diesen Räumen agieren, anders zu denken, denn als Ausdruck eines distributiv-(territorialisierungs)maschinistischen Prozesses. Grossbergs Ansatz kann als Versuch beschrieben werden, Subjektivierung und Handlungsbefähigung ohne Subjekt zu denken, ein Versuch, der das theoretische Problem allerdings nicht löst, sondern nur umgeht. Mit der Behauptung, dass Widerstand »nur als überdeterminierte Artikulation von Bevölkerungsteilen mit bestimmten Orten der Handlungsfähigkeit erklärt werden« kann (2000, S. 220f.), geht Grossberg der Frage, was unter Widerstand verstanden werden kann, letztlich quasi-positivistisch aus dem Weg. Denn erst in der Lücke zwischen »überdeterminierter Artikulation« und »oppositionellem Handeln« findet und verliert sich das, was Widerstand sein kann.

Homi Bhabha geht es um ein Verständnis von Handlungsspielraum (*agency*) als »einer dialogischen Position von Berechnung, Verhandlung und Befragung« (1996,

S. 354). Er bindet den postkolonialen Handlungsspielraum an Kontingenz. Kontingenz ist Bedingung des Spielraumes. Denn durch die und in der Unbestimmtheit, die im an Derrida angelehnten sprachlichen Modell von Bhabha als verschiebende Wiederholung der Vergangenheit(en) in der Gegenwart gedacht wird, bewahrheitet sich Hybridität. Im Anschluss an Frantz Fanons Arbeiten, die gezeigt haben, dass die koloniale Autorität sich dadurch verwirklicht, dass sie das schwarze Subjekt einlädt, die weiße Kultur nachzuahmen, geht Bhabha davon aus, dass »such an invitation itself undercuts colonial hegemony« (Loomba 1998, S. 178).

Die un-mögliche Identifikation, die prekäre Nachahmung bringt eine »subversive Strategie inferiorisierenden Handlungsspielraums hervor, der seine eigene Autorität schafft, durch wiederholtes ›Auftrennen‹ und aufrührerisches Neuverknüpfen« (Bhabha 1996, S. 353). Widerstand und Wirksamkeit der (hybriden) Subjekte denkt Bhabha somit nicht als Aktivität der Individuen, sondern als Phänomen, das durch den dominanten kolonialen Diskurs selbst erzeugt wird. Nicht die ›Subjekte‹ sind widerständig, sondern der Struktur postkolonialer Gesellschaften sind Ambivalenzen eingelagert, aus denen Widerstand strukturell resultieren kann.

In den binär strukturierten Diskursen konstituiert sich auf Seiten derer, die sich *auf der anderen Seite* befinden, der Wunsch und der Wille, das diskursive Feld zu verändern, deren Effekt sie sind. Sie sind der Effekt eines Zusammenhangs, der ihnen reflexiv gestattet, die trügerische Vorstellung einer anderen Zeit, sei dies eine (z.B. präkoloniale) Vergangenheit oder eine (postkoloniale) Zukunft, zu pflegen. Doch: »Zu spät. Alles ist schon vorhergesehen, gefunden, bewiesen, ausgebeutet. Meine nervösen Hände fördern nichts zu zutage; die Mine ist abgebaut. Zu spät! Aber auch hier will ich verstehen [...] Ihr kommt zu spät, viel zu spät. Immer wird eine Welt – eine weiße Welt – zwischen euch und uns liegen« (Fanon 2016 [1952], S. 104f). Ach, Rassismus.

Frantz Fanons »Zu spät« taugt zu zweierlei. Es eignet sich als allgemeines subjekttheoretisches Motto, in dem die Sehnsucht nach einer Ankunft an einem unbeschriebenen Ort zum Ausdruck kommt und die Enttäuschung darüber, dass dies nicht so ist: Zu spät, da war schon jemand/etwas vor mir da, und hat mir dadurch die Möglichkeit genommen, ich zu sein. Es taugt darüber hinaus als spezifisches Motto, dass die Paradoxie der ›anderen Subjektposition‹ und die Widersprüchlichkeit des mit dieser Position identifizierten und für seine Anerkennung kämpfenden inferiorisierenden Subjekts deutlich macht.

Fanon macht – resignativer als Bhabha ihn interpretiert – deutlich, dass das postkoloniale Subjekt, das unmögliche Subjekt, zunächst in einer Traurigkeit im Blick der Betrachter:in existiert, die auf die eine Seite des Gramsci'schen Hegemo-

niebegriffs verweist: die Komplizität der Subalternen¹¹. Die andere Seite dieser hegemonialen Verhältnisse ist das der Struktur dieser Verhältnisse eingelagerte subversive Potenzial.

Allerdings ist diese Formulierung, die ein Einerseits von einem Andererseits unterscheidet, letztlich nicht ganz angemessen.

4.7 In meinen Händen

in meinen Händen pocht die Aufgebrachtheit des Tages, der hinter mir liegt wie ein Teppichläufer, über den ich geschusselt und geflattert bin.

das aus ihm Züngelnde habe ich an meinen Fesseln und von Ihnen hinaufsteigend am eigenen Leibe, so heißt es wohl, gespürt und war doch nicht vermögens, das Züngeln wahrzunehmen.

heute habe ich nichts wahrgenommen und nichts für wahr gehalten, habe mich, den Tag nichtend, verloren.

verloren in der Aufgebrachtheit des Tages, der mich nicht erreicht hat.

verloren in dem Tag, der anderes im Sinn hatte, als mich zu meinen.

in meinen Händen, die erst jetzt an diesem vertrauten Ort warm geworden sind und gegenwärtig, pocht der Tag erneut sein Pochen und in diesem wiederkehrenden Rückbezug, auf seiner Oberfläche, ziehen sich wirbelnde Wirbel zu einem großen Wirbel zusammen, einem Gedränge des Bedauerns.

ich bedaure mein Unvermögen und noch mehr all das, was ich versäumt habe.

als sei ich von allem an diesem Tag getrennt, wie ein Beobachter, von dem getrennt ist, dass er beobachtet.

ich finde keinen Zugang und jetzt, in der Wiederholung, führen alle sich kinderleicht eröffnenden Zugänge in Leeren.

zu spät. es ist zu spät.

ich habe versäumt, gegenwärtig zu sein, und jetzt, in dem Wiederaufrufen all dessen, was (m)ich verfehlte, intensiviert sich das Versäumte nur noch und mein Unvermögen.

aus mir weiß ich keinen Ausweg. es ist zu spät

11 Die herrschende Klasse artikuliert ihre Interessen so, dass die Interessen der nicht-herrschenden Klassen nicht schlicht unterdrückt, sondern in gewissem Maße zur Geltung gebracht werden.