

Politik und ontologische Differenz. Zum „streng Philosophischen“ am Werk Ernesto Laclaus¹

OLIVER MARCHART

Das Philosophische jenseits der Philosophie

Mit den Worten: „Ich schreibe hier eher als politischer Theoretiker denn als Philosoph im strengen Sinne“ (1999: 111), begann Ernesto Laclau einmal einen Beitrag zu einem Konferenzband. Laclau erklärt nicht weiter, wie wir uns einen Philosophen „im strengen Sinne“ vorzustellen hätten, aber wir können annehmen, dass er sein eigenes Projekt – das sich ausschließlich um Fragen der Politik und politischen Theorie dreht – zu unterscheiden versuchte von einer „rein“ philosophischen Praxis, gesetzt, wir verstehen unter letzterer entweder die akademische Disziplin der Philosophie oder ein frei flottierendes metaphysisches Spekulieren ohne Anwendungsgebiet. Dieser Widerstand gegen die Bezeichnung Philosoph von Seiten Laclaus mag überraschen, verortet er doch sein theoretisches Projekt vor einem Horizont, der von solchen Erzphilosophen wie Heidegger, Husserl, Gadamer oder dem späten Wittgenstein eröffnet wurde (und nicht etwa im Verhältnis zu Arendt, die sich bekanntlich ebenfalls als politische Theoretikerin und nicht als Philosophin bezeichnet wissen wollte). Doch mindestens genauso wichtig wie Philosophie ist für die Entwicklung der Diskurstheorie Laclaus und Chantal Mouffes natürlich die Sprachwissenschaft, weshalb der prominenteste Platz im Referenzsystem Laclaus von Saussure ausgefüllt wird (Laclau 1993). Und schließlich ist da noch die Politik selbst, sowohl in Begriffen politischer Theorie als auch in solchen praktischer politischer Erfahrung. Hier erweist sich Laclaus Erfahrung mit dem peronistischen Populismus und den *Neuen Sozialen*

1 Dieser Beitrag lehnt sich an den Aufsatz „Politics and the ontological difference: on the ‘strictly philosophical’ in Laclau’s work“ an, der erschienen ist in: Oliver Marchart; Simon Critchley (Hg.) (2004): *Laclau. A Critical Reader*. London, New York: Routledge (dort S. 54-72).

Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre als praktischer Hintergrund seiner Theoriearbeit, während es mit Sicherheit das Werk Gramscis war, das ihm die Mittel an die Hand gab, um diese Erfahrung in ein kohärentes System politischer Theorie und Analyse zu bringen. Von diesem aus wurde umgekehrt wieder ein politisches Projekt formuliert: das Projekt radikaler und pluraler Demokratie, womit Theorie in Praxis zurückgefaltet werden sollte. Demgemäß ist die Trennung zwischen politischer Theorie und politischer Praxis, wie Laclau betont, eine „weitgehend künstliche Operation“, denn: „theoretico-political categories do not only exist in books but are also part of discourses actually informing institutions and social operations“ (Laclau 1994: 2). Man wird bemerken, dass für Laclau – selbst wenn seine Kritiker ihm fälschlicherweise Formalismus oder exzessive Abstraktion vorwerfen – die Praxis der Theorie (inklusive der Praxis von Philosophie und Wissenschaften) nicht von praktischer Politik abgekoppelt sein muss.

Was diese Dimensionen – Philosophie, Wissenschaft, Politik (in der doppelten Form von Praxis und Theorie) – gemeinsam haben, zumindest auf der allgemeinsten Ebene, ist die sehr reale Erfahrung des langsamsten aber fortduernden Dahinschmelzens scheinbar solider Fundamente: In dem Ausmaß, in dem in den Feldern der Philosophie, Wissenschaft und politischen Theorie alle Arten des *Fundamentalismus*, oder vielleicht besser: *Fundationalismus* dekonstruiert wurden, was sich in nichts weniger als einer *post-fundationalistischen* Horizontverschiebung akkumulierte, erfuhr auch die Arena praktischer Politik eine allgemeine Schwächung sozialer Fundamente, eine Entwicklung in Richtung eines „disorganisierten Kapitalismus“ (Laclau 1990: 58), die Hand in Hand mit dem Auftauchen neuer sozialer Akteure und einer Ausweitung der Räume für strategische Denk- und Handlungsformen ging. Die Erfahrung der Abwesenheit eines „Grundes“ (der, wie hinzugefügt werden muss, gerade in seiner Abwesenheit *anwesend bleibt*) ist das Signum unserer Zeit: „the crisis of essentialist universalism as a self-asserted ground has led our attention to the contingent grounds (in the plural) of its emergence and to the complex processes of its construction“ (Laclau 1994: 2). Die Desintegration der Figur des „Grundes“ und die Auflösung verschiedenster Fundamentalismen werden deshalb von der Ausweitung *strategischer* Formen von Konstruktion und Aushandlung begleitet.

Dies ist es, wodurch Laclaus Werk vor allem anderen noch charakterisiert wird: Trotz seiner kristallklaren und „logischen“ Argumentationsgänge, die manchmal den Eindruck erwecken, ein dekonstruktiver Ableger negativer Dialektik sei in die Argumentationsformen der Scholastik gebracht worden, bleibt die Natur seines Denkens wesentlich *strategisch*. Das Strategische entwächst jenen Spalten und Brüchen, die sich geöffnet hatten, nachdem die Suche nach einem ultimativen Fundament abgeblasen wurde. Gerade weil es so etwas wie einen gemeinsamen Grund nicht gibt, müssen divergente Elemente strategisch, d.h. *politisch* artikuliert und so neue Identitäten erschaffen werden – was nur ein anderer Name für *Hegemonie* ist. Deshalb sieht Laclau (1999: 159) in der Entwicklung der Hegemonietheorie eine Voraussetzung für jedes strategische Den-

ken. Und dieser strategische Zugang kennzeichnet gleichermaßen die spezifische Kombination und wechselseitige Kontamination der Felder der Philosophie, der Wissenschaft und der politischen Praxis/Theorie.

So legt schon der erste Versuch, „das Philosophische“ in Laclaus Werk zu lokalisieren, die Vermutung nahe, dass Laclau zwar kein „Philosoph im strengen Sinne“ ist, Philosophie aber dennoch in seinem Werk präsent bleibt (jedoch nur, wie sofort hinzugefügt werden muss, in Form einer *strategischen Artikulation* mit, auf der einen Seite, Wissenschaft in Form von Linguistik und Diskursanalyse und, auf der anderen, einer praktischen wie theoretisch-analytischen Begegnung mit Politik).² Vor diesem Hintergrund möchte ich die Hauptthese dieses Aufsatzes formulieren: Ausgehend von der Beobachtung, dass in Laclaus Werk Philosophie, Diskursanalyse und politische Theorie in einem wechselseitigen Artikulationsverhältnis stehen, wird man bei entsprechender Tiefenschärfe einem Moment begegnen, das nicht in dieser Triade aufgeht, so wie es nicht in der metaphysischen Tradition und in der Disziplin der Philosophie aufgeht. Obwohl Laclau kein Philosoph „im strengen Sinne“ ist, so die These, gibt es in seinem Werk einen Überschuss des *streng Philosophischen*. Wo muss man dieses „streng Philosophische“ – das seinerseits keineswegs in Philosophie aufgeht – lokalisieren? Ich behaupte, dass man es an den vielen Stellen findet, an denen Laclau sich auf die *ontologische Differenz* im Heidegger'schen Verständnis von *Differenz-als-Differenz* (Heidegger 1957) bezieht, die in ihrer Eigenschaft als *Ab-Grund* (Heidegger 1994) im Horizont des gegenwärtigen post-fundamentalistischen Denkens situiert ist.³ Als denkerischer Platzhalter dieses Ab-Grunds interveniert das Philosophische im strengen Sinn in das Feld gewöhnlicher politischer Philosophie.

Um diese starke Funktion der ontologischen Differenz in Laclaus Werk zu belegen, empfiehlt es sich, von einigen jener Stellen auszugehen, an denen er die ontologische Differenz in einer auf den ersten Blick nur heuristischen Weise verwendet. Im Austausch mit Judith Butler und Slavoj Žižek zum Beispiel wird von der komplexen Dialektik zwischen Partikularität und Universalität, „between ontic content and ontological dimension“ (Laclau 2000: 58) gesagt, sie würde die soziale Realität selbst strukturieren. Die gleiche Unterscheidung wird in Bezug auf das Verhältnis zwischen *ethischem Investment* und *normativer Ordnung* getroffen: Hegemonie und Politik kann es nur geben, so Laclau, wenn die Distanz nie überbrückt wird zwischen dem (ethischen) Moment der Investition und der normativen Ordnung, in welche investiert wird. Erstere belegt Laclau (2000: 84) mit der Kategorie des Ontischen, zweitere mit jener des Ontologischen. Auch in

-
- 2 An einer der wenigen Stellen, an denen Laclau sich zum Status seines Denkens äußert, zeigt er einen gewissen Skeptizismus in Bezug auf politische „Philosophie“: „If I do not attempt to unify the different approaches [to the problem of politics] under a term like ‚political philosophy‘ it is because this would assume the unity of an object of reflection, which is precisely what is in question“ (1990: 69).
- 3 Für eine umfassende Diskussion des politischen Post-fundamentalismus in Bezug auf die Differenz zwischen „Politik“ und „dem Politischen“ siehe Marchart (2007).

Repräsentationsverhältnissen müssten wir, so Laclau, zwischen dem ontischen Inhalt, der repräsentiert werden soll, und der ontologischen Funktion des Prinzips der Repräsentierbarkeit als solcher unterscheiden: „If representation is made possible/impossible by a primordial lack, no ontic content can ultimately monopolize the ontological function of representing representability as such“ (2000: 71). Der eigentliche Akt der Entscheidung müsste folglich als unrettbar zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen gespalten verstanden werden: „as required by a dislocated situation, it is *a* decision; but it is also *this* decision, this particular ontic content“ (2000: 85). Gleicher müsste von allen Formen von Identität gesagt werden, einschließlich der Identität sozialer Akteure und der Identität von Gesellschaft (als einer unmöglichen Totalität), wie Laclau in *Emanzipation und Differenz* ausführt: „Da aus essentiellen Gründen, wie wir herausgestellt haben, Gesellschaft unerreichbar ist, ist diese Spaltung in der Identität politischer Akteure eine absolut konstitutive ‚ontologische Differenz‘ – in einem Sinn, der nicht völlig unverwandt mit Heideggers Gebrauch dieses Ausdrucks ist“ (2002: 97). Aufgrund dieses primordialen Mangels im Herzen sozialer Identität wird, wie Laclau mit Rekurs auf Hobbes erklärt, in einer politisch dislozierten Situation wie etwa jener des Bürgerkriegs das eigentliche Prinzip der Ordnungsgebung wichtiger sein als der Inhalt der konkret vorgeschlagenen Ordnung: „the function of *ordering*, in Hobbes, cannot be the special privilege of any *concrete social order* – it is not an attribute of a *good* society, as in Plato, but an ontological dimension whose connection with particular ontic arrangements is, of its own nature, contingent“ (2000: 71). So müsste man auch in Betracht ziehen: „the distinction between *ordering* and *order*, between *changing* and *change*, between the *ontological* and the *ontic* – oppositions which are only contingently articulated through the investment of the first of the terms into the second“ (85). Während man aus dem einen Blickwinkel von einem Investment, also einer notwendigen Verschränkung dieser Begriffe sprechen kann, bleibt aus einem anderen Blickwinkel der Spalt zwischen ihnen unüberbrückbar. Denn wie Laclau in einem Interview anmerkte: „If we had a dialogical situation in which we reached, at least as a regulative idea, a point in which between the *ontic* and the ontological dimensions there would be no difference, in which there would be a complete overlapping, then in that case there would be nothing to hegemonize because this absent fullness of the community could be given by one and only one political content“ (1999: 135).

Nun scheint Laclau, jedenfalls bei oberflächlicher Betrachtung, sich an den erwähnten Stellen auf die ontologische Differenz ausschließlich zu heuristischen Zwecken zu beziehen und dabei der traditionell metaphysischen Verwendungsweise der ontologischen Differenz im Sinne einer Form/Inhalt-Unterscheidung gefährlich nahe zu kommen. Aber ein genauerer Blick auf die explizite Theoretisierung dieses Konzepts durch Laclau wird ergeben, dass es nichts mit traditionell metaphysischen Versionen der ontologischen Differenz zu tun hat, sondern sehr wohl dem Heidegger'schen Verständnis von *Differenz-als-Differenz* entspricht. In diesem radikaleren oder „strengeren“ Sinn erweist sich die ontologi-

sche Differenz als ein im ganzen Werk Laclaus wiederkehrendes Motiv, das seine theoretischen Zentralkategorien wie Repräsentation, Hegemonie, Ordnung, Entscheidung, Identität, Universalismus/Partikularismus etc. bestimmt. Ja dieses „streng philosophische“ Postulat einer unüberbrückbaren Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen, die nichtsdestoweniger zugleich eine untrennbare Verschränkung zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen indiziert, ist ein begrifflicher Versuch, auf jenen abwesenden Grund hinzuweisen, der in seiner Abwesenheit anwesend bleibt. Deshalb zeichnet gerade seine Verwendung des Heidegger'schen Konzepts der ontologischen Differenz (*als Differenz*) Laclaus Werk als den vielleicht bedeutendsten gegenwärtigen Ansatz des post-fundamentalistischen politischen Denkens aus. Im Folgenden möchte ich diese These – die vielleicht noch zu abstrakt erscheinen mag – in drei Schritten plausibilisieren: Zuerst möchte ich zeigen, wie das „streng Philosophische“ der Intervention der ontologischen Differenz in Laclaus häufiger Verwendung des Prädikats „radikal“ mitschwingt. In einem zweiten Schritt werde ich seine explizite Theoretisierung der ontologischen Differenz darlegen. Und schließlich werde ich für eine Ausweitung des kategorialen Apparats der Laclau'schen Theorie plädieren, indem ich andeuten werde, wo die Kategorien des *Singulären* und des *Absoluten*, die bisher von Laclau kaum diskutiert wurden, in den gegenwärtigen Debatten aber eine große Rolle spielen, im Laclau'schen Theoriebau lokalisiert werden müssten.

Was ist radikal an radikaler Kontingenz?

Beginnen wir mit einem vermeintlichen Umweg, der uns allerdings ins Zentrum des Problems führen wird: der Verwendungsweise des Prädikats „radikal“, das regelmäßig aufscheint, wo Laclau (und in *Hegemonie und radikale Demokratie* Laclau und Mouffe) etwa von „Freiheit“, „Entscheidung“ oder „Kontingenz“ als *radikaler* Freiheit/Entscheidung/Kontingenz spricht. In diesen Fällen handelt es sich nicht etwa um bloße Rhetorik, also um eine theoretisch-politische Pathosformel, sondern der Zusatz „radikal“ erfüllt eine präzise Rolle. Seine Aufgabe ist es, eine unüberbrückbare Spaltung zwischen zwei Ebenen zu indizieren, die über die Logik keiner einzelnen Ebene dialektisch vermittelt werden kann. In diesem Sinne stehen die beiden Ebenen oder Dimensionen in der Tat nicht bloß in einem Verhältnis der Exteriorität, sondern in einem *radikaler* Exteriorität. Nehmen wir als Beispiel Laclaus und Mouffes berühmtes Konzept des Antagonismus: In einer antagonistischen Situation können sich differentielle politische Positionen zueinander nur in ein äquivalentielles Verhältnis setzen, wenn sie alle sich auf etwas beziehen, das sie selbst nicht sind. Aber dieses „etwas“ ist kein *tertium quid*, es kann nicht in die Äquivalenzkette differentieller Positionen integriert werden. Vielmehr muss es als etwas dieser Äquivalenzkette gegenüber „radikal“ Anderes, Inkommensurables, Bedrohliches und Ausschließendes verstanden werden, inso-

fern es die positive Identität der internen Differenzen *negiert* (und sie dadurch in ihr Gegenteil verkehrt: Äquivalenz). Unter diesem Aspekt lässt sich Antagonismus – über Negation etablierte Äquivalenz – als die Instanz definieren, die Differentialität als solche verneint. Das „Radikale“ besteht hier in genau dieser *negativen Dimension* des Antagonismus im Verhältnis zum pluralen Feld von Differenzen.

Dieses Argument wurde von Laclau zu einer allgemeinen Logik von Signifikation ausgeweitet. In der diskursanalytischen Version dekonstruiert Laclau Saussures Differenztheorie von Signifikation und schärft dabei das Argument aus *Hegemonie und radikale Demokratie*. Er beginnt mit der Saussure'schen Annahme, Bedeutung könne nur in einem System von Differenzen entstehen. Die Möglichkeit der Existenz eines Differenzsystems hängt jedoch von der Existenz seiner Grenzen ab – und diese Grenzen können nicht dem System selbst angehören, denn dann wäre die Grenze keine Grenze der Differenz (und damit von Differentialität als solcher), sondern sie wäre nur eine weitere Differenz unter anderen. Nur wenn wir das Außen des Systems als „radikales“ Außen – und die Grenze damit als eine ausschließende Grenze – fassen, können wir überhaupt von Systematizität oder Bedeutungserzeugung sprechen. Daraus folgt, dass die Grenze selbst nicht signifiziert werden kann, sondern sich nur als Unterbrechung oder Zusammenbruch des Signifikationssystems *manifestieren* kann. Die Radikalität des radikalen Außen (Nicht-Bedeutung) ist nicht allein die Bedingung der Möglichkeit für die Etablierung einer Signifikationsstruktur (Bedeutung), sie ist zugleich die Bedingung der *Ummöglichkeit*, eine Struktur als geschlossene Totalität zu etablieren (volle Bedeutung). Mit anderen Worten, die Funktion der ausschließenden Grenze besteht darin, dass sie eine grundsätzliche Ambivalenz in jenes Differenzsystem einführt, das von derselben Grenze konstituiert wird. In *New Reflections* wird diese Ambivalenz (die in *Hegemonie* noch „Subversion“ genannt wird) als „Dislozierung“ bezeichnet. Letztere ist *innerhalb* des Systems verortet, denn was disloziert wird, das sind natürlich die systeminternen Differenzen – wenn auch durch eine Kategorie, die gewissermaßen „von außen“ kommt.

Entscheidend an diesem Punkt ist, dass gerade diese negative und *radikale* Dimension des Außen/des Antagonismus eine *konstitutive* Funktion gegenüber dem Innen/dem System erfüllt. Und um diese konstitutive Funktion erfüllen zu können, muss es sich um ein „radikales Außen“ handeln. Ähnliches betrifft weitere zentrale Laclau'sche Kategorien, wie jene der Kontingenz und der Unentscheidbarkeit, weshalb es nicht überraschen wird, dass Laclau von „radikaler Kontingenz“ und „radikaler Unentscheidbarkeit“ spricht. „Radikale Kontingenz“ folgt aus dem Enthüllungspotenzial des Antagonismus: „if antagonism *threatens* my existence, it shows, in the strictest sense of the term, my radical contingency“ (1990: 20). Deshalb darf das Phänomen der Kontingenz nicht mit bloßer Zufälligkeit, also Arbitrarität verwechselt werden. Die Existenzbedingungen eines gegebenen Signifikationssystems sind nicht dem bloßen Zufall geschuldet, sondern

sind kontingent, insofern sie nicht aus der inneren Logik oder Rationalität des Systems selbst abgeleitet werden können – sie sind ihm gegenüber äußerlich, da sie von seiner inneren Logik *radikal* getrennt sind. Laclau unterstreicht: „if negativity is radical and the outcome of the struggle not predetermined, the contingency of the identity of the two antagonistic forces is also radical and the conditions of existence of both must be themselves contingent“ (1990: 20). Kontingenz unterhält zu Notwendigkeit somit ein Verhältnis der Subversion: Notwendigkeit kann nur partiell das Feld der Kontingenzen eingrenzen, welches umgekehrt Notwendigkeit von innen her unterhöhlt. Das Ergebnis ist, dass die Demarkationslinie zwischen dem Kontingenzen und dem Notwendigen verschwimmt. Aber die von manchen Kritikern übersehene Pointe dieses Arguments besteht darin, dass trotz ihres „verschwommenen“ Charakters die Existenz dieser Linie, d.h. die generelle oder letztinstanzliche (i.e. *ontologische*) Differenz zwischen dem Notwendigen und dem Kontingenzen *nicht* kontingent ist. Sie ist vielmehr notwendig: „as identity depends entirely on conditions of existence which are contingent, its relationship with them is absolute necessary“ (1990: 21). Der Sinn des Prädikats „radikal“ in „radikale Kontingenz“ findet sich in der Tatsache, dass Kontingenz (in ihrem Spiel mit Notwendigkeit) nie vollständig durch irgendeine Objektivität oder Systematizität ausgelöscht werden kann, weshalb sie selbst den Charakter der Notwendigkeit annimmt. Oder anders gesagt: Obwohl die Existenzbedingungen jeder Identität, Objektivität oder Systematizität *kontingent* in Bezug auf das jeweilige System sind, sind sie dies *notwendigerweise*.

Was schließlich in das System via radikale Kontingenz und radikale Exteriörität (Negativität) eingeführt wird, ist *radikale* Unentscheidbarkeit. Das konstitutive Außen des Systems – seine ausschließende Grenze – stabilisiert das System zumindest teilweise, womit es einen Systematizitätseffekt produziert (Äquivalenz). Doch in jenem Ausmaß, in dem das Außen dies durch die *Negation* des differentiellen Charakters des Systeminneren erreicht (der nichtsdestotrotz für die Bedeutungsproduktion notwendig bleibt, da Bedeutung nur in differentiellen Relationen entsteht), injiziert das Außen dem System eine notwendige Ambivalenz oder Dislozierung und spaltet auf diese Weise jedes Element des Systems:

Einerseits drückt sich jede Differenz selbst *als* Differenz aus, andererseits löscht sich jede selbst als solche aus, indem sie in ein Äquivalenzverhältnis mit allen anderen Differenzen des Systems eintritt. Und wenn wir davon ausgehen, daß es nur dort System gibt, wo es radikale Ausschließung gibt, dann ist diese Spaltung oder Ambivalenz konstitutiv für jede systemische Identität (Laclau 2002: 67).

Diese Spaltung ist der Ort der Unentscheidbarkeit zwischen Differenz und Äquivalenz. Im gleichen Moment, in dem die Identität des Systems affiniert wird, wird sie auch schon blockiert. So muss nochmals unterstrichen werden, dass der unentscheidbare Status eines Systems – eingeklemmt zwischen Äquivalenz und Differenz – für das System selbst konstitutiv ist, d.h. *radikal*.

Fred Dallmayr hat in seiner Kritik einer angeblichen Innen/Außen-Zwickmühle bei Laclau und Mouffe diese doppelte Dimension übersehen, die Tatsache also, dass – um konstitutiv zu sein – die wechselseitige Subversion von Notwendigkeit und Kontingenz selbst notwendig ist. Zwar nimmt er die unentscheidbare Logik, die „wechselseitige Subversion von Notwendigkeit und Kontingenz“, von Differenz und Äquivalenz wahr und erkennt korrekterweise die Vorläufer dieser Logik zwischen Identität und totaler Nicht-Identität in Begriffen, die manche post-strukturalistischen Denker unter Labels thematisierten wie „,intertwining‘ or ‚duality‘; Heidegger’s ‚Zwiefalt‘ (two-foldedness) and the Derridean notion of *différance*“ (Dallmayr 1988: 44-45). Während er jedoch die Hybriditätslogik zwischen Innen und Außen befürwortet, kann er dem Begriff der „Radikalität“ nichts abgewinnen und sieht diesen auf unglückliche Weise mit Formulierungen kollidieren, die sich einer Sartre’schen Antithese zwischen Sein und Nichts anäherten. Als Beispiel für diese, wie er sagt, „flirtation with nothingness“, greift er auf Laclau und Mouffes Konzept des Antagonismus als einer bedrohlichen Negativität und als Symbol des Nicht-Seins des Systems zurück:

[T]he fact that negativity is not another objective (or positive) order does not mean that what lies „beyond differences“ is simply nothingness. In fact, if differences were related strictly by nothing, the result would be total segregation or equivalence – and by no means the complex web of relationships thematized under the label of „hegemony“. In Heidegger’s vocabulary (which, to be sure, has to be employed cautiously), different elements in order to enjoy a relationship are linked on the level of „being“ – a term denoting a non-objective type of matrix in which positivity and negativity, ground and abyss (Abgrund) are peculiarly intertwined (Dallmayr 1988: 45).

Aus einer gewissen Perspektive ist Dallmayrs Punkt absolut korrekt: Es trifft zu, dass für Laclau und Mouffe Innen und Außen vollständig ineinander greifen, sonst wäre das System entweder völlig offen oder völlig geschlossen. Und doch, gerade weil das Modell eines des unlöslichen Ineinanderreibens ist, ist ein zusätzlicher argumentativer Schritt vonnöten, will man die Spannung zwischen Innen und Außen erklären. Denn ohne irgendeine Spannung ließe sich vernünftigerweise keine Differenz zwischen Innen und Außen annehmen – sie würden einfach zusammenfallen. Was erlaubt es uns dann, sie als nicht-identisch und dennoch untrennbar verkoppelt vorzustellen? Etwas von völlig anderer Natur muss angenommen werden, das nicht selbst Teil des hybriden Spiels zwischen Innen und Außen ist.

Was Dallmayr somit als defizitär an Laclau und Mouffes Argument wahrnimmt (seine radikalen, negatorischen Implikationen), stellt tatsächlich einen unabdingbaren Aspekt ihres Denkens dar. Nur unter dem Vorbehalt, dass das Außen des Systems ein *radikales* Außen ist, kann überhaupt von einem Außen, und damit von einer Differenz zwischen Außen und Innen die Rede sein. Würden wir diese zusätzliche Annahme der Radikalität/Notwendigkeit der Grenze zwischen

Außen und Innen nicht treffen, dann würde das Außen zu einem Moment des Innen: Außen und Innen wären in letzter Instanz identisch. Nur wenn wir die Radikalität des Außen postulieren, können wir von einer wechselseitigen Subversion von Außen und Innen sprechen, d.h. von interner Dislokation und retroaktiver Hybridisierung der systemischen Grenzen. In diesem Sinne ist ein Durchqueren der Negativität („passage through negativity“, Laclau 1990: 213) erforderlich, um eine relative und immer hybridisierte Systematizität erklären zu können. Ohne diese radikale Dimension handelte es sich nicht um eine wechselseitige Verschränkung, sondern um einen selbstidentischen Brei, um die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Gleichermaßen muss von der wechselseitigen Subversion von Kontingenz und Notwendigkeit gesagt werden. Es stimmt, das Kontingente subvertiert die Notwendigkeit, aber diese Subversion ist *selbst* notwendig. (Was natürlich daran erinnert, dass für Derrida das dekonstruktive „Nicht-Konzept“ der *differance* – und damit die Dekonstruktion [z.B. als Gerechtigkeit] – selbst eben nicht dekonstruierbar ist.)

Popularisierte Darstellungen des Postmodernismus oder Poststrukturalismus und Varianten eines reinen *Anti-Fundamentalismus*, die Bedeutung in Begriffen eines unbegrenzten Pluralismus oder eines lustigen Spiels der Signifikation präsentieren, verschleieren diese radikale Dimension der Signifikation. An dieser Stelle ist der Unterschied zwischen Laclau/Mouffe und „anything goes“-Ansätzen oder der Feier von „dritten Räumen“ und Hybridität *eo ipso* besonders augenfällig. Der Andere *als anderer* ist radikal unerreichbar – und paradoxe Weise ist dessen radikale Natur zur gleichen Zeit der Grund, warum der Andere sich letztlich nie als *reines Außen* etablieren kann. Denn es ist ja diese Radikalität, die das Innen subvertiert und so retroaktiv dessen Grenze gegenüber dem Außen subvertiert. Was wie ein Paradoxon aussieht, kann auf etwas weniger paradoxe Weise mit dem Begriff der ontologischen Differenz erklärt werden. Hier erweist sich Dallmayrs Bezugnahme auf Heidegger als entscheidend.

Differenz als Differenz

In einem gemeinsam mit Lilian Zac verfassten Artikel wird dieses scheinbar paradoxe Verhältnis von Laclau in den Begriff der ontologischen Differenz gefasst. Bezugnehmend auf Reiner Schürmanns Lektüre der Heideggerschen Diskussion des arché-Begriffs unterscheiden Laclau/Zac zwischen einerseits ontischem Nichts als der Quelle (Anfang) eines Seienden, das – etwa in einer bestimmten historischen Epoche – abwesend ist, sehr wohl aber anwesend sein könnte, und andererseits einem ontologischen Nichts als, in Schürmanns Worten, „Sog der Abwesenheit, der Präsenz in ihrem eigentlichen Kern durchzieht“ (Schürmann 1990: 141), als Ursprung, der keine Geschichte hat. Dieser Ursprung, der sowohl Angang als auch Abgang ist („genesis and phtora, rising and declining; being and not-being“, ibid.), ist ursprüngliche Zeit. Als solche widersteht sie simpler Wie-

derholung (=Verräumlichung). Für Laclau und Zac ist entscheidend, dass wenn wir die Differenz zwischen Sein und Seiendem als zeitliche Differenz – als Temporalisierung – fassen wollen, wiederum eine Durchquerung des Nichts, eine „passage through nothingness“ (Laclau/Zac 1994: 29) erforderlich ist, denn das Nichts ist „the very condition of access to Being“ (Laclau/Zac 1994: 30):

For, if something were mere, unchallenged actuality, no ontological difference would be possible: the ontic and the ontological would exactly overlap and we would simply have pure presence. In that case, Being would only be accessible as that which is the most universal of all predicates, as that which is beyond all *differentia specifica*. And that would mean it would not be accessible at all [...]. But if nothingness were there as an actual possibility, any being which presents itself would also be, to its very roots, mere possibility, and would show, beyond its ontic specificity, Being as such. Possibility, as opposite to pure presence, temporalizes Being and splits, from its very ground, all identity (Laclau/Zac 1994: 30).

In der zitierten Passage betrachten Laclau und Zac das Problem vonseiten des Verhältnisses zwischen Aktualität und Potenz oder Potenzialität⁴: Die aktuale ontische Ebene des Seienden kann nur existieren, wenn sie auf etwas bezogen ist, das sie (noch) nicht (oder nicht mehr) ist: Potenz. Letztere darf nicht bloß als eine weitere Möglichkeit auf der Ebene des Ontischen verstanden werden, sondern ist vielmehr eine Form der Möglichkeit, die Aktualität unterminiert – denn wo Aktualität ungehindert herrscht, leben wir in einem Universum, in dem alle Möglichkeiten aktualisiert sind, was ein ziemlich übervölkter Ort wäre. Aus Perspektive der Diskursanalyse könnte dieses Universum als ein totalisiertes und homogenisiertes Signifikationssystem beschrieben werden (als geschlossene Totalität von „Gesellschaft“). Es wäre jenseits jeder *differentia specifica* lokalisiert, denn es hätte einen Status völliger Äquivalenz erreicht und alle differentielle Positivität ausgelöscht. Will man dieser Falle totaler Schließung entkommen, wird man notwendigerweise die „Passage durchs Nichts“ suchen müssen. Doch das Nichts darf nicht in Form einer bloßen Indifferenz konzeptualisiert werden, ähnlich wie Dallmayr vermutet, Differenzen seien „simply related by nothing“: Das Nichts, von dem Laclau und Mouffe sprechen – ein Nichts, das Differenzen zugleich verbindet und subvertiert – besitzt eine sehr reale Präsenz (letztlich die Präsenz des Realen). So betonen Laclau und Mouffe in *Hegemonie und radikale Demokratie*, dass „bestimmte diskursive Formen durch die Äquivalenz jede Positivität des Gegenstandes auslöschen und der Negativität als solcher eine reale Existenz geben.“ Was volle Präsenz unmöglich macht – die „Unmöglichkeit des Realen – Negativität“ –, „hat eine Form von Präsenz erlangt“ (Laclau/Mouffe 1991: 185). Deshalb sind Negativität und Nichts sehr wohl gegenwärtig in ihrer eigene Abwesenheit, denn sie werden vom Differenzsystem erfordert, sollen des-

4 Vgl. hierzu die Arbeiten eines weiteren „Linksheideggerianers“ zur Potenzialität, Giorgio Agamben (1999).

sen Differenzen irgendeinen Grad an Systematizität erlangen, indem sie in ein Äquivalenzverhältnis treten dem gegenüber, „was sie nicht sind“. Dieses Außen mag zwar nicht auf der Ebene des Seienden als ein weiteres Seiendes existieren, nichtsdestoweniger insistiert es, insofern es jene Ebene durch Prozesse des Anwesens/Abwesens subvertiert. Könnten wir solch ontologische (=radikale) Negativität komplett überwinden, würden wir zugleich jeden Effekt von (immer partieller) Systematizität und Bedeutung zerstören. Reduziert man also „ontologische“ Negativität auf ontische Negativität, dann malt man kein „realistischeres“ Bild von Signifikation, sondern das eines totalisierten Systems reiner Präsenz. Deshalb muss die ontologische Differenz als Differenz ins Bild gebracht werden:

Presencing (Ursprung) and what is present, the ontological and the ontic, are irremediably split, but this has a double consequence: the first is that the ontic can never be closed in itself; the second, that the ontological can only show itself through the ontic. The same movement creating the split, condemns its two sides (as in all splits) into mutual dependence. Being cannot inhabit a „beyond“ all actual beings, because in that case, it would only be one more being. Being shows itself in the entities as that which they are lacking and as that which derives from their ontological status as mere possibility. Being and nothingness, presence and absence, are the mutually required terms of a ground constitutively split by difference (Laclau/Zac 1994: 30).

Spätestens mit diesem Zitat sollte evident geworden sein, dass der Spalt zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen als radikal vorgestellt werden muss, ansonsten wäre er Teil des Ontischen, d.h., er wäre nur eine weitere Differenz innerhalb eines Differenzsystems. Das Ontische und das Ontologische als „unwiderruflich getrennt“ zu bezeichnen, wie Laclau und Zac es tun, bedeutet nichts anderes, als dass die Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen radikal, unüberwindbar und konstitutiv, also notwendig in Bezug auf die Existenz eines differentiellen Systems ist. Denn insofern das System sich auf etwas bezieht, das seiner eigenen Existenz immer entkommt, wird es sich nie vollständig als Totalität konstituieren können. Darin liegt, in Laclaus Verständnis, die erste Konsequenz der ontologischen Differenz: Das Ontische wird durch jene Instanz verunmöglicht, das Ontologische nämlich, welche es zuallererst möglich macht.

Doch das konstitutive Außen des Systems kann – als „Nichts“ – nicht aus dem Inneren des Systems heraus signifiziert werden, denn dann wäre es bereits Teil dieses Systems. Da Nichts keine bloße Indifferenz darstellt, sondern als Abwesenheit insistiert, die ihre Anwesenheit spürbar macht, kann das Außen sich im Inneren des Systems nur *zeigen* in Form seiner Unfähigkeit, sich zur Totalität oder zu reiner Präsenz zu schließen: zu einem „System als reines Sein“ (Laclau 2002: 69). Deshalb besitzen Dislokation und Antagonismus eine „Offenbarungsfunktion“, die in Kraft tritt, sobald Lücken, Spalten, Brüche und Unterbrechungen auf der ontischen Ebene des Seienden auftreten. Das dislozierende Ereignis

wird von einem, wenn man so will, Entbergungseffekt begleitet, und darin besteht die zweite Konsequenz: „It is the effect of unconcealment that splits the opposing forces between their ‚ontic‘ contents and the character of mere possibility – that is, inception, pure Being – of those contents“ (Laclau/Zac 1994: 30).

Wir sind nun in einer besseren Position, um Dallmayrs Vorwurf Laclau und Mouffe gegenüber zu beurteilen, sie würden „mit dem Nichts flirten“. In Laclaus und Mouffes Ansatz stehen Sein und Nichts in keinem antithetischen Verhältnis zueinander: Würden wir unseren Blick auf die ontologische Ebene allein beschränken, könnte man sogar sagen, dass Sein (= komplette Schließung des Systems) und Nichts (= komplette Öffnung des Systems) ein und dasselbe sind. Die reale Spaltung – die manche vielleicht die klaffende Wunde des Realen nennen würden – besteht in der radikalen Trennung zwischen der ontologischen und der ontischen Ebene, die verhindert, dass das Nichts – das radikale Außen – je als solches erreicht werden könnte (was umgekehrt natürlich auch für das Sein als solches gilt). Es kann sich nur zeigen in Form von Dislozierungseffekten innerhalb der ontischen Ordnung des Seienden. Aus diesem Grund wird das Nichts von Laclau und Mouffe weder zu einem schwarzen Loch hypostasiert noch auf die inverse Kategorie des ontischen Seienden reduziert und damit reifiziert. Was Dallmayr in seiner Lektüre von Laclau und Mouffe nicht berücksichtigt, ist die *konstitutive* Natur der Differenz zwischen ontischem und ontologischem Nichts, weshalb er irrtümlicherweise letzteres mit ersterem verwechselt. Akzeptiert man aber die Radikalität ihrer Spaltung, dann wird deutlich, dass Laclau und Mouffe keineswegs irgendeiner Art von „negativer Ontologie“ anhängen:

To assert, as we have, the constitutive nature of antagonism does not therefore mean referring all objectivity back to a negativity that would replace the metaphysics of presence in its role as an absolute ground, since that negativity is only conceivable within such a very framework. What it does mean is asserting that the moment of undecidability between the contingent and the necessary is constitutive and thus that antagonism is too (Laclau 1990: 27).

Die Spaltung zwischen dem Partikular-Universalen und dem Singulär-Absoluten

Wie lassen sich diese vielleicht etwas abstrakten Überlegungen zur ontologischen Differenz – die wir als Indikator des „streng Philosophischen“ in Laclaus Werk identifiziert haben – mit Fragen konkreter Politik verbinden? Erweisen sie sich als schlicht irrelevant für politische Praxis und Theorie – wie der manchmal gegen Laclau erhobene Vorwurf des Theoretizismus insinuiert? Die Antwort lautet, dass es für einen post-fundationalistischen Ansatz in der politischen Theorie dringend erforderlich ist, vom Phänomen der ontologischen Differenz in irgend-einer Weise Kenntnis zu nehmen, da diese (in ihrer radikalen Version) als Er-

möglichungsbedingung des hegemonialen Spiels zwischen dem Partikularen und dem Universalen fungiert. Deren Verhältnis hat es in Laclaus jüngerer Formulierung seiner Hegemonietheorie zu einer *distinction directrice* gebracht. In Kurzform: Jede partikulare Forderung muss sich, will sie politisch und damit hegemonial effektiv werden, universalisieren: Sie muss sich „universaler“ präsentieren als es ihr konkreter Inhalt ist. Und nur auf Basis dieses Überschusses an Universalität kann ein bestimmter Partikularismus das soziale Feld zu hegemonisieren beginnen.

Wenn Laclau (2000: 58) also behauptet, die soziale Realität werde durch die „komplexe Dialektik zwischen Partikularität und Universalität, zwischen ontischem Inhalt und ontologischer Dimension“ strukturiert, dann könnte es auf den ersten Blick scheinen, als würde die ontologische Differenz nur ein heuristisches Mittel abgeben, um das Verhältnis zwischen Form und Inhalt eines gegebenen hegemonialen Projekts besser beschreiben zu können. Solch ein Projekt muss auf eine Dimension der Universalität zielen, und diese Dimension ist logisch unabhängig vom tatsächlichen Inhalt des Projekts – und doch steht sie in einem Verhältnis zu letzterem, da es durchaus historische und politische Gründe gibt, warum ein bestimmter Inhalt in einem bestimmten Kontext erfolgreicher ist als ein anderer. Doch wenn wir die *Natur* des Verhältnisses zwischen ontischem Inhalt und ontologischer Dimension befragen, werden wir wiederum sofort dem Phänomen der *radikalen Kontingenz* und der *notwendigen (Un-)Möglichkeit* begegnen, also der ontologischen Differenz als *Differenz*. Das wird umso offensichtlicher, bedenkt man die Konsequenzen des Arguments. Drängt man das Universale bis zum äußersten Ende der Skala, dann wird jeder partikulare Inhalt vollständig verschwinden: Sobald ein Projekt sich gänzlich universalisiert hat, sobald es das ganze Feld des Sozialen hegemonisiert hat, verwandelt es letzteres in eine geschlossene Totalität und das Projekt wird nicht „Hegemonie“ errungen haben, sondern „absolute Macht“. Allerdings wird es – als Nebeneffekt seiner absoluten Universalität – jeden ontischen Inhalt verloren haben, das heißt, es wird sich seiner partikularen Inhalte und Ziele entledigt haben, denn sie werden ja bereits realisiert und dieser allumfassenden Universalität subsumiert worden sein. Damit verliert Politik ihre Berechtigung. Drängt man andererseits das Partikulare an das äußerste Ende der Skala, dann endet man in einer Situation des extremen Partikularismus, in der Politik genauso unmöglich wird. In diesem Fall wird sich jedes Projekt in seinem partikularen Inhalt verkapseln und nicht länger in der Lage sein, sich über die gemeinsame Artikulation von anderen Forderungen zu universalisieren.

Wo also treffen wir auf die radikale Linie zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen? Offenbar verläuft sie nicht zwischen mehr oder weniger universalisierten Partikularitäten. Selbst ein „relativ“ universalisierter Inhalt bliebe immer noch auf der ontischen Ebene. Deshalb muss nach der ontologischen Differenz an anderer Stelle gesucht werden. Im „strengen“ oder radikalen Sinn verläuft sie zwischen jenen mehr oder weniger universalisierten Inhalten auf der ei-

nen und der *Dimension* von Universalität/Partikularität *als solcher* auf der anderen Seite. Diese Dimension zeigt sich in all ihrer Radikalität an den (letztlich unerreichbaren) gegenüberliegenden Endpunkten einer Skala. In seiner Eigenschaft als Dimension operiert der Letzthorizont des Universalen (im Sinne eines „leeren Ortes“) als zugleich unmögliches wie notwendiges Objekt – und dasselbe muss vom Partikularen in seiner Eigenschaft als Dimension gesagt werden. Um diese unmöglich-notwendigen Grenzfälle von Universalität und Partikularität von dem „möglichen“ und immer graduellen Spiel der Universalisierung und Partikularisierung besser zu unterscheiden, schlage ich vor, sie mit den Begriffen des *Absoluten* und des *Singulären* zu fassen.

Tatsächlich lassen sich das Singuläre und das Absolute – als unmögliche Grenzfälle – nicht umstandslos vom Aspekt des Partikularen und des Universalen trennen, was möglicherweise der Grund ist, warum Laclau keine eigenständigen Kategorien für sie eingeführt hat. Wenn wir vorschlagen, genau das zu tun, dann nicht nur aus Gründen kategorialer Deutlichkeit, sondern auch um einem zukünftigen Vergleich all der verschiedenen Theoretisierungen von Singularität – durch Derrida, Nancy, Negri, Agamben und andere – das Terrain zu ebnen.⁵ Vom Gesichtspunkt der Hegemonietheorie jedenfalls, und das mag sie von den gerade Genannten unterscheiden, stellen das Singuläre und das Absolute einen intrinsischen „Aspekt“ des Spiels zwischen dem Partikularen und dem Universalen dar. In gewisser Hinsicht könnte man sie sogar für identisch mit letzteren halten. Und doch unterscheiden sie sich von ihnen, indem sie *notwendigerweise unmöglich* sind: Das Singuläre und das Absolute sind Namen für jenen Zustand von Partikularität/Universalität, der notwendig unmöglich bleiben muss, um als Möglichkeitsbedingung für das Spiel zwischen dem Partikularen und dem Universalen gelten zu können. Daraus folgt, dass wir nicht nur eine Differenz zwischen einer bestimmten Partikularität und einer bestimmten Universalität annehmen dürfen, sondern wir müssen von einer radikaleren Differenz ausgehen, die als (Nicht-)Grund der ersteren fungiert: einer radikalen Differenz zwischen den beiden Reichen konkreter Universalitäten/Partikularitäten auf der einen Seite und dem Singulären/Absoluten auf der anderen Seite. Was wir also am Grunde des dialektischen Spiels zwischen dem Universalen und dem Partikularen – mit seinen relativen Graden der Universalisierung und Parikularisierung bestimmter Forderungen – entdecken, ist eine radikalere Differenz. Die Differenz-als-Differenz, die radikale Kluft (die zugleich eine notwendige Verschränkung darstellt) zwischen

5 Nicht alle dieser gegenwärtigen Theorisierungen von Singularität sind mit dem Laclau'schen Framework gänzlich inkompatibel; als radikales Ereignis kann das Singuläre als eigentlicher Moment des Politischen, sogar des Ethischen theoretisiert werden, d.h. als das, was von außen kommt und den ontischen Bereich der Politik oder des Normativen unterbricht und stört (aber auch teilweise gründet). Für eine Diskussion dieses Aspekts von Singularität siehe Marchart (2003b). Dennoch muss gesehen werden, dass Unterbrechung/Institution keinen klaren politischen oder moralischen „Inhalt“ besitzt – weshalb nicht abstrakt dekretiert werden kann, man müsse das Ereignis der Singularität *eo ipso* respektieren.

der „possibilistischen“ Dialektik von Universalität und Partikularität auf der einen Seite und dem Gespenst ihrer unmöglichen Grenzfälle auf der anderen: dem Absoluten und dem Singulären. Eine radikale Differenz, die übrigens von Laclau in eine Vielzahl von Begriffen gefasst wird: Kontingenz, Freiheit, Dislokation, radikale Historizität, usw.

Vor dem Hintergrund dieser konzeptuellen Erweiterung der Laclau'schen Hegemonietheorie lassen sich nun einige wichtige Konsequenzen deutlicher machen, die jene poststrukturalistischen Theorien betreffen, die Politik vor allem unter dem Aspekt der Ethik betrachten. Es gehört nicht viel dazu, die ontische Realisierung des ontologischen Grenzfalls des Absoluten – die ja die komplette hegemoniale Universalisierung einer bestimmten Forderung implizieren würde – als klaren Fall einer totalen systemischen Schließung zu erkennen und zu verdammen. Der Poststrukturalismus als solcher ist gegen genau diese Vorstellung ausgezogen. Und doch, während das Wissen um die Gefahr einer beabsichtigten Realisierung des Absoluten heute *common sense* ist, werden die offensichtlich analogen Konsequenzen des Arguments in Bezug auf den Status des *Singulären* durchgehend ignoriert. Ja man begegnet allüberall der feierlichen Zelebrierung von Singularität *per se*. Doch wenn es unmöglich ist, jemals den äußersten Grenzpunkt des Absoluten zu erreichen, dann kann es natürlich auch so etwas wie reine Singularität nicht geben. Man könnte sagen, dass der Glaube an die Möglichkeit, etwas oder jemandem in seiner/ihrer „reinen Singularität“ begegnen zu können – ohne Rekurs auf irgendeine Form der Universalierung/Partikularisierung – so *ideologisch* ist wie die umgekehrte Hoffnung auf eine absolute oder geschlossene Totalität.

In einer bestimmten Universalität wird es sicherlich immer einen Rest an Partikularität geben, aber dieser Rest wird nie eine *reine Singularität* darstellen – denn dann hätten ja *alle* Verbindungen zur Universalität gekappt werden müssen. Daraus folgt, dass jeder Rest als *Rest an Partikularität* immer Teil der Dialektik zwischen Universalität und Partikularität sein wird. Sobald wir uns zum Beispiel in einer bestimmten Situation mit den politischen oder sozialen „underdogs“, wie etwa den Obdachlosen, identifizieren, identifizieren wir uns nicht mehr mit einer reinen Singularität. Vielmehr identifizieren wir uns mit diesen „underdogs“, weil wir in ihnen *exemplarische Vertreter* der Unterdrückung und ein Bild von Unterdrückung im Allgemeinen sehen (aufgrund ihrer *inversen* Relation zur hegemonialen oder herrschenden Klasse). So wurden sie immer bereits universalisiert und dem Spiel zwischen Partikularität und Universalität eingeschrieben. Und somit haben wir noch keineswegs das Singuläre bzw. die ontologische *Dimension* von Partikularität als solcher erreicht. Natürlich wird es immer Ausschlüsse von den dominanten gesellschaftlichen Paradigmen geben, doch sobald wir diese Ausschlüsse als *Ausschlüsse* realisieren, stellen wir schon eine Verbindung (und sei es nur eine negative) zu irgendeiner Art von Universalität her. Müsste dieses Argument nicht Konsequenzen für Laclaus jüngsten Versuch haben, die „Subalternen“ als jene zu definieren, die von der Dialektik zwischen Universalität und

Partikularität ausgeschlossen sind? Insofern sie aus dieser Dialektik ausgeschlossen bleiben, stehen sie auch jenseits des Felds der Politik; nur insofern sie als „subaltern“ *in Bezug* auf die „dominanen“ Klassen verstanden werden, werden sie zum Teil der Dialektik zwischen Universalität und Partikularität. Ähnlich muss die Marx'sche Verachtung für das so genannte Lumpenproletariat eingeschätzt werden (Laclau 2005: 144-153). Natürlich können wir Marx dafür kritisieren, dass er das Lumpenproletariat verachtete, aber ist dieser Begriff nicht auch ein Indikator, in Marx' Augen, der *nicht-universalisierbaren* und deshalb *a-politischen* Natur einer (Nicht-)Klasse, die zu heterogen, verarmt und „moralisch“ unvorbereitet ist, um politisierbar zu sein? Eine politische Kritik der Marx'schen Position würde sich an dieser Stelle deutlich von einer moralischen oder ethischen unterscheiden. Letztere würde in vielleicht Derrida'schem oder Levinas'schem Stil den uneingeschränkten Respekt gegenüber dem singulär Heterogenen einfordern, während eine politische Kritik auf die sehr reale Möglichkeit der Politisierung selbst noch einer Gruppe wie der des Lumpenproletariats verweisen würde (siehe auch Marchart 2002).

Laclaus politischer Realismus – der auf seiner Betonung der unüberwindbaren Kluft zwischen dem Raum des notwendig Unmöglichen und dem Raum strategischer Möglichkeiten gründet – hindert ihn daran, der Versuchung eines ethizistischen Zugangs zu Politik nachzugeben, der Respekt für den Anderen in seiner/ihrer puren Singularität einfordern würde. Die letztlich moralische Erpressung, die Singularität von etwas zu „akzeptieren“ bloß aufgrund dieser Singularität selbst (also den anderen zu akzeptieren „wie er ist“, und zwar *egal wie*), stellt eine Form der ideologischen Schließung dar, die nur auf den ersten Blick sympathischer wirkt als ihr absolutistisches Gegenstück. Aber wenn es um Singularität per se unter Absehung von jedem Inhalt geht, müssten wir dann nicht auch dem singulär Bösen, Grausamen und Mörderischen unseren Respekt erweisen?⁶ Ob jemand, der ausgeschlossen wurde, deshalb schon ein „Opfer“ ist, kann nicht aprioristisch auf Basis der bloßen Tatsache des Ausschlusses festgestellt werden. Man muss nur an den durchaus legitimen Ausschluss von Nazi-Parteien aus der Sphäre politischer Repräsentation mancher Länder denken. Laclau gibt uns keinen Hinweis darauf, ob aus seiner Perspektive eine Annäherung an das Singuläre im Bereich persönlicher Ethik möglich ist, aber auf Basis seiner Hegemonietheorie ist evident, dass solche Versuche im Bereich der Politik zum Scheitern verurteilt wären. In diesem Bereich muss selbst dort, wo die Aufmerksamkeit auf einen partikularen Rest gelenkt werden soll, ein Universalisierungsprozess eingeleitet werden.

6 Für eine vergleichbare Diskussion der Differenz von Terror und Terrorismus entlang der Differenzierung zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen siehe Marchart (2003a).

Conclusio

Ich habe in diesem Aufsatz argumentiert, dass die ontologische Differenz – im radikalen Heidegger'schen Sinn von Differenz-als-Differenz – das streng philosophische Moment an Laclaus kategorialem Theoriebau ausmacht. Außerdem habe ich zu zeigen versucht, dass das Prädikat „radikal“, das überall in Laclaus Theorie gefunden werden kann, auf diese Dimension hindeuten und eine unüberbrückbare Kluft und zugleich notwendige Verschränkung im Kern aller Bedeutungsproduktion indizieren soll. Es ist das Spiel dieser Differenz, das letztlich auf die Dimension eines Grundes deutete, der nur in seiner Abwesenheit anwesend ist. Anders gesagt, eine Theorie, die auf Differenz-qua-Differenz „gebaut“ ist, kann keinen ultimativen Grund instituieren. Dennoch hat Laclau eine der wenigen post-fundationalistischen Sozialtheorien entwickelt, die eine gewisse innere Systematik aufweisen.⁷ Hegemonie kann somit definiert werden als eine Theorie der strategischen Züge – und der quasi-transzendentalen Bedingungen, unter denen solche Züge möglich sind –, die auf einem grundlosen Terrain geführt werden, das vom Spiel der Differenz eröffnet wurde.

Diese Überlegungen erlauben uns abschließend, mit gebotener Vorsicht den Status und Ort von Laclaus Werk im Verhältnis zu Philosophie, Wissenschaft und politischer Theorie/Praxis zu bestimmen. Claude Lefort (2000) hat einmal seine eigene ambivalente Identität – als jemand, dem die Rolle des „Philosophen“ zugeschrieben wird – mit der mittelalterlichen Formel beschrieben: *major et minor se ipso*. In ähnlicher Weise ist auch Laclau zugleich mehr und weniger als ein Philosoph im disziplinären Sinn des Wortes. Obwohl er sich nicht als „Philosoph im strengen Sinne“ versteht (selbst wenn er regelmäßig in philosophische Debatten interveniert und sich querfeldein durch die philosophische Tradition arbeitet), gibt es dennoch ein Moment des „streng Philosophischen“ in seinem Werk, ein Moment der Radikalität, das mit dem Denken der ontologischen Differenz-als-Differenz verbunden ist. Warum sollte man das anerkennen? Die Anerkennung dieses Moments ist wichtig, weil es den Status selbst der „nicht-philosophischen“ Dimensionen seines Werks – Wissenschaft und politische Praxis/Theorie – nicht unberührt lässt. Zu Beginn hatte ich darauf hingewiesen, dass philosophische Motive bei Laclau immer mit Wissenschaft (in Form von Linguistik und Diskursanalyse) und mit politischer Theorie/Praxis (in Form etwa eines Projekts radikaler und pluraler Demokratie) artikuliert sind. Das Denken der ontologischen Differenz interveniert als Überschuss, als Einbruch des „streng Philosophischen“ in diese artikulierte Triade. Doch weit davon entfernt, ein überflüssiges Addendum zu seinem Werk darzustellen, besitzt dieser Überschuss eine, wie ich denke, entscheidende Funktion: Das „streng Philosophische“ hindert

7 Die Verbindung zwischen Post-Fundationalismus und Systematik ist keineswegs selbstwidersprüchlich, man denke nur an Laclaus Begriff des Systems als eines letztlich unmöglichen und doch notwendigen Objekts.

die Theorie daran, einem bloßen Szenitismus zu verfallen (einem positivistischen „Wörterzählen“, wie in einigen Spielarten linguistischer Diskursanalyse). Und umgekehrt hindert es Theorie daran, zu einer Art journalistischer Fortsetzung des Aktivismus zu werden. Mit anderen Worten, das Moment des „streng Philosophischen“ hindert Laclaus Theorie daran, sich entweder zu einer weiteren Version des Nominalismus/Positivismus oder zu einem Manifest des blinden Aktivismus zu verengen. Es kann darum nicht überraschen, dass der Vorwurf des Theoretizismus, Logizismus oder Formalismus, der immer wieder gegen Laclau erhoben wird, diese Funktion des „streng Philosophischen“ übersieht. Doch ohne ein solches Moment des „streng Philosophischen“ wird es nicht möglich sein, unsere Begriffe von Kontingenz, Historizität und Freiheit radikal neu zu denken.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (1999): *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press.
- Dallmayr, F.R. (1988): „Hegemony and democracy: on Laclau and Mouffe“, in: *Strategies* 30 (Fall): 29-49.
- Heidegger, Martin (1957): *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske.
- (1994): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesammelte Werke 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London/New York: Verso.
- (1993): „Discourse“, in: Robert A. Goodin, Philip Pettit (Hg.): *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 431-437.
- (1994): „Introduction“, in: ders. (Hg.): *The Making of Political Identities*. London/New York: Verso, 1-8.
- (1996): „Deconstruction, pragmatism, hegemony“, in: Chantal Mouffe (Hg.): *Deconstruction and Pragmatism*. London/New York: Routledge, 47-67.
- (1999): „Hegemony and the future of democracy: Ernesto Laclau's political philosophy (Interview)“, in: Gary A. Olson, Lynn Worsham (Hg.): *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. Albany: State University of New York Press, 129-164.
- (2000): „Identity and Hegemony: The role of universality in the constitution of political logics“, in Judith Butler; Ernesto Laclau; Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York: Verso, 44-89.
- (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant.
- (2005): *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie*. Wien: Passagen.
- Laclau, Ernesto; Zac, Lilian (1994): „Minding the gap: The subject of politics“, in Ernesto Laclau (Hg.): *The Making of Political Identities*. London/New York: Verso, 11-39.

- Lefort, Claude (2000): *Writing. The Political Test*. Durham/London: Duke University Press.
- Marchart, Oliver (2002): „On drawing a line: Politics and the significatory logic of inclusion/exclusion“, in: Urs Stäheli, Rudolf Stichweh (Hg.): *Inclusion/Exclusion and Socio-Cultural Identities*, Sondernummer *Soziale Systeme* 8(1): 69-87.
- (2003a): „The other side of order: Towards a political theory of terror and dislocation“, *Parallax* 9(1): 91-113.
- (2003b): „Umkämpfte Gegenwart: der ‚Zivilisationsbruch‘ Auschwitz zwischen Singularität, Universalität und der Globalisierung der Erinnerung“, in: Heidemarie Uhl (Hg.): *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur*. Innsbruck: Studienverlag, 35-66.
- (2007): *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press (im Erscheinen).
- Schürmann, Reiner (1990): *Heidegger. On Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press.

