

Theoretische Grundlagen

Die dreischrittige Annäherung an das Forschungsfeld Migration und Bildung hatte zunächst verdeutlicht, dass im Bildungsbenachteiligungsdiskurs ein mindestens unvollständiges, sogar problematisches Bild von der Lebenssituation Jugendlicher unter (Post-)Migrationsbedingungen gezeichnet wird, wo dieser dazu neigt, den Migrationsanderen schlicht selbst die Verantwortung für ihre bildungsbezogene Schlechterstellung anzulasten. Im Rekurs auf qualitative Forschungsarbeiten, die aus migrationswissenschaftlicher Perspektive auf Bildungsphänomene oder aus bildungstheoretischer Perspektive auf Migrationsphänomene blicken, erweist sich als zentrale Frage für weitere Forschung dagegen vielmehr als klärungsbedürftig, wie und inwieweit diese Jugendlichen eigentlich zu ‚(fremden) Anderen‘ werden, also wie sie als migrationsandere Subjekte konstituiert werden und welche Konsequenzen dies hat. In der bildungstheoretisch inspirierten Forschung hatte sich gerade eine gewisse Vernachlässigung der Machtkomponente solcher Subjektkonstitutionsprozesse gezeigt, die mit einer Vernachlässigung des Subjektivierungsbegriffes korrespondiert, der eher als Gegenbegriff zu Bildung verstanden wird. Aus migrationswissenschaftlicher Perspektive wurden solche Subjektivierungsvorgänge eher als bedeutsam ausgewiesen, während das (bildungstheoretische) Potential, das im Umgang mit Zuschreibungs- und Differenzerfahrungen zum Tragen kommen kann, hier weniger entfaltet wird. Das Anliegen dieser Arbeit ist es also, beide Perspektiven so miteinander zu verbinden, dass die in der Verschränkung sichtbaren Leerstellen beider Perspektiven eine Anreicherung erfahren.

Zu diesem Zweck ist es für die weitere Rahmung dieser Arbeit wichtig, ein angemessenes Verständnis vom Subjekt und seinen Konstitutionsprozessen, von damit zusammenhängenden Bildungsprozessen sowie von dem zu erhalten, was im Rahmen solcher Subjektkonstitutionsprozessen als Diskriminierung wirksam werden kann. Dem liegt die, auf der Basis des bisherigen Forschungsstandes gewonnene, Einsicht zugrunde, dass die Schwierigkeit anerkennbare Subjektpositionen hervorzubringen und die Diskriminierbarkeit als ‚Andere‘ durchaus als Spezifik der Lebenssituation migrationsanderer Jugendlicher verstanden und untersucht werden

kann. Indem die zentralen theoretischen Begriffe Subjektivierung (1.), Bildung (2.) und Diskriminierung (3.) für diese Arbeit geklärt werden, wird also die Spezifik der Lebenssituation migrationsanderer Jugendlicher theoretisch umkreist, um schließlich die Frage danach stellen zu können, wie die Jugendlichen sich in eine hegemoniale Differenzordnung einschreiben und eingeschrieben finden sowie inwiefern diese Vorgänge bildungsrelevant sind (4.). Um ein für diese Arbeit leitendes Verständnis von Subjektkonstitutionsprozessen herauszuarbeiten, lese ich Judith Butler explizit als Subjekt- und weniger als Gender-Theoretikerin. Ihre Vorstellungen von der Subjektkonstitution bilden insofern auch den Ausgangspunkt und das theoretische Zentrum dieser Arbeit, wobei diese Vorstellungen später bildungstheoretisch ausgedeutet und diskriminierungstheoretisch angereichert werden.

SUBJEKTIVIERUNG BEI BUTLER: SUBJEKTBILDUNG IN EXISTENZVERLEIHENDER UNTERWERFUNG

Eine Auseinandersetzung mit Butlers Subjektverständnis fordert dazu heraus, das Paradigma vom ‚souveränen Subjekt‘ als voluntaristisch handelndem zu verabschieden. Butlers – in diesem Punkt stark an Foucaults machtanalytische Gedanken angelehnte – diskurstheoretische Perspektive ist vielmehr um ein Subjekt zentriert, dessen Handlungsmacht sich überhaupt nur innerhalb eines Rahmens artikulieren kann, der gleichermaßen die Beschränkung und Möglichkeit des Subjekts bildet. Butler nötigt uns dazu, eine paradoxe Denkfigur nachzuvollziehen, in der die Subjektkonstitution nur als gleichzeitige Unterwerfung und Erzeugung im Diskurs gedacht werden kann.

In der hier folgenden Ausformulierung dieses Subjektverständnisses wird es notwendig, die Verknüpfung von drei theoretischen Strängen in Butlers Werk zu rekonstruieren, die für ihre Argumentationen zentral sind: Einen Strang, der um Phänomene der Unterwerfung und Macht kreist, für den sie sich wesentlich auf die Positionen von Althusser und Foucault stützt (1.). Des weiteren einen Strang, der Performativität in die Möglichkeit von machtvoller Handlungsfähigkeit übersetzt und sich zentral auf die Positionen von Austin und Derrida bezieht (2.). Und schließlich einen Strang, der sich Phänomen der Psyche zuwendet, wofür vor allem auf die Positionen von Freud und Lacan rekurriert wird. Im Unterschied zu den ersten beiden Strängen, denen jeweils eigene Kapitel gewidmet werden, findet sich der letzte Strang über die Kapitel verteilt eingewoben. Angesichts meines Interesses an der Bedeutung von Zuschreibungen für die Selbstbeschreibungen von jungen Männern möchte ich im Anschluss an Butler gerade die Begrenzungen und Möglichkeiten für solche Selbstbeschreibungen näher bestimmen. Für diese Frage erscheinen vor allem die ersten beiden Stränge wichtig, weshalb sie schwerpunktmäßig behandelt werden, wobei der erste eher die Begrenzungen akzentuiert, der zweite eher die

Möglichkeiten. Der dritte Strang findet sich dort wieder, wo er für die Fragen nach den Grenzen und Möglichkeiten von Selbstbeschreibungen relevant wird, wird also weniger grundlegend eingeführt.

In den nachfolgenden zwei Kapiteln werden dementsprechend die theoretischen Anleihen Butlers an die genannten Autoren rekonstruiert, wobei neben wichtigen Kritikpunkten vor allem die Anschlüsse oder Aneignungen für Butlers eigene Theoriebildung hervorgehoben werden.¹ Auch wenn die einzelnen Stränge im Werk Butlers aufeinander bezogen werden und sich ineinander verschlingen, bildet für meine Arbeit die Idee der „Anrufung“ (und ihr psychisches Pendant „Identifizierung“) den Ausgang- und zentralen Bezugspunkt der Rekonstruktion, weil sich über diesen Begriff der von Butler beschriebene Subjektkonstitutionsprozess in einer Weise konkretisieren lässt, durch den aus meiner Sicht die empirische Anschlussfähigkeit der hier entfalteten Überlegungen eröffnet ist.

Als schwierig erweist sich an diesem sukzessiven Vorgehen und der analytischen Trennung der Stränge vor allem, dass diese sich in den Begriffen Butlers bzw. in ihren Begriffsprägungen eher verknüpft finden, weshalb sich in der Entfaltung und Erläuterung einzelner Begriffe bisweilen Vorgriffe oder Leerstellen ergeben. Auch könnte der Eindruck entstehen, es gehe lediglich im ersten Strang um Macht und diese sei ausschließlich restriktiv gefasst: Aber bereits im Vorgang der Subjektivierung als Hervorbringung und Unterwerfung des Subjekts erweist sich Macht als formativ *und* restriktiv *zugleich*. Und auch im zweiten Strang geht es weiterhin um produktive Machtformen, hier eher in einer verzeitlichten Perspektive, die *sowohl* die machtvolle Verfestigung *als auch* die machtvolle Ausbeutung von restriktiven Normen zu denken erlaubt. Die analytische Trennung dient vor allem dazu, sich nacheinander die zentralen Begriffe und Vorstellungen erarbeiten zu können, die oft in paradoxaler Form aufeinander verwiesen und ineinander verschränkt sind. Zunächst möchte ich klären, wie Butler den Vorgang der Subjektivierung entwirft und der Funktion von Anrufungen in diesem Vorgang nachgehen, wobei stärker die Begrenzungen für Selbstbeschreibungen akzentuiert werden.

1 Weil Butler ihre Begriffe selbst gerade nicht systematisch entwickelt oder gar klar definiert – was auch ihrem theoretisch-politischen Projekt widerspräche, Begriffe gegenüber Formen der „Fehlaneignung“ grundsätzlich offen zu halten und sie weitestgehend nicht zu fixieren oder still zu stellen – bezieht sich diese Rekonstruktion nicht allein auf Butlers eigene Texte. Gerade weil sie Begriffe von verschiedenen Autoren entlehnt und deren Bedeutung im Rahmen ihrer eigenen Argumentationen verschiebt, erweisen sich aus meiner Sicht Rückbezüge auf die Primärtheorien als notwendig, weil Butlers Umgang mit ihnen in der Regel höchst voraussetzungsreich ist.

Macht: Subjektivierung als Hervorbringung und Unterwerfung des Subjekts

„Wenn die Begriffe, in denen ‚Existenz‘ formuliert, erhalten oder entzogen wird, dem aktiven und produktiven Vokabular der Macht zugehören, dann bedeutet das Beharren im eigenen Sein, dass man von Anfang an gesellschaftlichen Bedingungen überantwortet ist, die niemals ganz die eigenen sind. Das Streben nach Beharren im eigenen Sein erfordert die Unterwerfung unter eine Welt von anderen, eine Welt die von Grund auf nicht unsere eigene ist“ (Butler 2001a: 32).

Butler geht im Anschluss an Althusser und Foucault davon aus, dass Subjekte gewissermaßen in ihre (soziale) Existenz gerufen werden. Sie sind damit nicht nur als genuin in Sozialität eingebundene, als gesellschaftlichen Bedingungen überantwortete Subjekte bestimmt, sondern in dieser machtbezogenen Perspektive *verdanken sie ihre subjektive Existenz gerade der produktiven Macht von Diskursen, denen das Subjekt dabei notwendig unterworfen ist*. In einer langsamen Umkreisung von Butlers Begriff der „*subjection*“ (dt. „Subjektivation“), der auf dem Foucaultschen Verständnis von „*assujettissement*“ (dt. „Subjektivierung/Unterwerfung“) aufruht, soll eine erste Annäherung an den restriktiv-formativen Teil dieses Subjektverständnisses gelingen, dessen Fixpunkt und Konkretisierung Althusser's Modell der Anrufung bildet. Dazu wird als Rahmen Foucaults Diskurs- und Machtverständnis umrissen und mit dem Modell der Anrufung zusammengedacht, um schließlich die Überschüsse, die Butler im Kontrast zu Althusser und in Erweiterung von Foucault markieren kann, zu entdecken.

Die zentrale Grundannahme für die nachfolgend zu entfaltenden Idee einer Subjektkonstitution im Anschluss an Butler ist, diese Konstitution als (per)formativ und prozesshaft zu charakterisieren: Im Zentrum und in Frage steht das *Werden* des Subjekts, das in der hier angebotenen Lesart von Butler immer nur als ein *Zum-Subjekt(-Gemacht)-Werden des Subjekts* verstanden werden kann – worin die Paradoxalität und Ungleichzeitigkeit der gesamten Argumentation bereits deutlich wird.² Die Existenz des Subjekts selbst, dessen wovon wir gewohnt sind als „Subjekt“ zu sprechen, ist in der nachfolgend diskutierten Perspektive an ihm *vorgängige Diskurse* gebunden, wobei Butler – mit Foucault – gerade interessiert, wie sich in kontinuierlichen Prozessen der Unterwerfung insbesondere des Körpers dessen

-
- 2 Von einem Subjekt zu sprechen und dessen Konstitution als gesellschaftlich gerahmtes Werden nachzuzeichnen, ist deshalb so paradox, weil das Subjekt in diesem Sprechen immer schon vorausgesetzt und gesetzt wird. So sagt Butler: „Man kann sich paradoxer Weise gar nicht auf Individuen oder ihr Werden beziehen, ohne sich zuvor schon auf ihren Subjektstatus zu beziehen. Die Geschichte der Subjektivation ist notwendig zirkulär und setzt ebendas Subjekt schon voraus, das sie erst erklären will“ (Butler 2001a: 16).

materielle Konstitution zum Subjekt vollzieht (vgl. Butler 2006: 127, auch Butler 1997: 22ff.). Aber wie wirken Diskurse subjektkonstitutiv?

Diskurse sind im Verständnis von Butler und Foucault gerade nicht als bloße Zeichensysteme mit Repräsentationsfunktion zu verstehen, in denen die Dinge schlicht mit einer Bezeichnung und Bedeutung versehen werden. Bereits in der *Archäologie des Wissens* (1988, orig. 1969) verdeutlicht Foucault, dass in Diskursen das Sprechen beständig mehr oder minder bestimmbare Form(en) an- und Plätze einnimmt, dass „die Diskurse ... nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, eine reine und einfache Verschränkung der Dinge mit den Wörtern sind“ (Foucault 1988: 74). Wenn Foucault davon spricht, dass Diskurse die „Beherrschung von Gegenständen“ (ebd.) regeln, dann werden sie aus seiner Sicht unmittelbar praktisch – oder im Sinne Butlers materialisierend – wirksam. Deshalb schlägt Foucault vor, „nicht ... die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen ..., sondern als *Praktiken* zu behandeln, die systematisch die Gegenstände *erzeugen*, von denen sie sprechen“ (ebd., Hervorh. NR). Als Praktik verstanden stellt der Diskurs also gerade ein produktives Beziehungsverhältnis zwischen den Dingen und den Worten her, während er vorgibt, lediglich *über* erstere zu sprechen. Im Diskurs werden bestimmte Aussagen oder in Aussagen bestimmte Zeichen also mit bestimmten Phänomenen in einer Weise verknüpft, die diese Phänomene erst in der diskursiv nahegelegten Weise herstellen.

Daran knüpft sich Foucaults Hinweis in der *Archäologie*, dass Diskurse zwar Zeichen nutzen, sie aber gleichermaßen auch ausbeuten, weil die Zeichen benutzt werden, um Ordnung zu stiften, Grenzen des Sagbaren zu errichten und Objekte des Wissens hervorzubringen. In diesem Sinne betrachtet Foucault Diskurse als produktive Praktiken und insofern auch als unmittelbar relevant für „Subjekte“ bzw. „Subjektivität“: Für Foucault stellen Diskurse „eher ein Feld von Regelmäßigkeiten für verschiedene Positionen der Subjektivität“ (Foucault 1988: 82) dar – womit er eine gängige Logik gewissermaßen auf den Kopf stellt, denn im Zentrum steht nun nicht länger das transzendente Subjekt, an das der Diskurs zurück gebunden ist, sondern vielmehr zeigt sich das Subjekt an den Diskurs zurück gebunden. Insofern lässt sich festhalten, dass Foucault bereits in der *Archäologie* – in radikaler Wendung gegen die Bewusstseinsphilosophie – *Diskurse als (regulative) Rahmungen für verschiedene Subjektpositionen* entwirft.

Erst durch die Hereinnahme der Machtanalytik in *Überwachen und Strafen* (1994b, orig. 1976) gelingt Foucault allerdings die Ausarbeitung vom Doppelcharakter der Subjektbildung als gleichzeitige Subjektivierung und Unterwerfung („*assujettissement*“): Foucault rekonstruiert die historische Formierung einer „Disziplinargesellschaft“, in der gewaltsam-repressive Machtformen zugunsten von verfeinerten und kalkulierten Technologien der Unterwerfung/Subjektivierung in Form von Disziplinen zurücktreten (vgl. Foucault 1994b: 279ff.). Vor dem Hintergrund dieser historischen Verschiebung verabschiedet Foucault für die Moderne zuneh-

mend eine Vorstellung von Macht, die als (r)eine Form der Beherrschung repressiv auf das Subjekt einwirkt und einen Souverän als machtausübende Instanz voraus setzt. Foucault verdeutlicht in seiner Analyse gerade, dass dem Wirken der Macht, ihrer Materialität auf der Ebene der *Mikropraktiken* nachgegangen werden muss, die den gesamten „Gesellschaftskörper“ und auch die Subjekte kleinteilig durchdringen.

Damit eröffnet er eine Perspektive, in der Macht sich als gleichermaßen diffus wie allgegenwärtig verstehen lassen muss, weil Macht sich maßgeblich als „Normalisierungsmacht“ aktualisiert und insofern als historischer Ausbau eines die Individuen erfassenden Macht-Wissen-Komplexes rekonstruieren lässt (vgl. Foucault 1994b: 383).³ In diesem Sinne kann Foucault sagen, es seien machtvoll Diskurse bzw. Praktiken, die das (moderne) Subjekt überhaupt erst konstituieren, es verdanke sich einer „Normalisierungsmacht“, im Rahmen derer das Subjekt selbst immer auch das „Prinzip seiner eigenen Unterwerfung“ (Foucault 1994b: 260) darstellt. Folgt man dieser foucaultschen Analyse, so ist das Subjekt notwendig komplizenhaft mit der Macht verstrickt, die ihm eine Existenz und letztlich auch Handlungsfähigkeit verleiht; d.h. das Subjekt akzeptiert und verinnerlicht Machtformen nicht einfach, eher reguliert es sich im Sinne der Macht, es partizipiert an ihr und ist in grundlegender Weise von ihr abhängig.

An eben dieses Verständnis von *assujettissement*, von gleichzeitiger Subjektwerdung als Unterwerfung, in der für Foucault der Häftling, der Schüler oder der

-
- 3 Das Panopticon dient Foucault als Beispiel für die Wirksamkeit und das Funktionieren der von ihm identifizierten Disziplinartechnologien. Als architektonischer Entwurf eines idealen Gefängnisgebäudes wird das Panopticon für Foucault zum „verallgemeinerungsfähigen Funktionsmodell ... das die Beziehungen der Macht zum Alltagsleben der Menschen definiert“ (Foucault 1994b: 263). Das Panopticon dient als Schema, das es zu verstehen erlaubt, wie es gelingt, die Macht im gesamten „Gesellschaftskörper“ auszubreiten und gleichzeitig dessen Produktivität zu steigern – es ist gewissermaßen ein Modell der effizienten Machttechnologie. Diese Technologie funktioniert aufgrund dessen, was Foucault als Trennung von Sehen und Gesehen-Werden beschreibt: Im Zentrum der kreisförmigen Anlage steht ein zentraler Wächterturn, von dem aus jede einzelne Zelle einsehbar ist, ohne dass dieses Zentrum selbst einsehbar wäre. Das Panopticon steht für die „Schaffung eines bewussten und permanenten Sichtbarkeitszustandes beim Gefangenen, der das automatische Funktionieren der Macht sicherstellt“ (Foucault 1994b: 258), sagt Foucault. Es ist die ideale Kombination aus weitgehender Zwanglosigkeit und Effizienz, die dieses Sichtbarkeitsregime funktionieren lässt und gerade deshalb dringt sie so geflissentlich in das Individuum ein: „Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung“ (Foucault 1994b: 260).

um durch einen Ruf, eine Anrede oder Benennung als Subjekt konstituiert wird. Butler würdigt dieses Modell der Subjektbildung als eines, in welchem das Subjekt als Konsequenz aus der Sprache entsteht, dabei aber immer in deren Begriffen verbleibt (vgl. Butler 2001a: 101) – womit wohl ein zentraler Grund markiert ist, weshalb das Modell für diskurstheoretische Perspektiven unmittelbar anschlussfähig ist. So bildet Althusserers Entwurf des Anrufungsprozesses ein zentrales Element für Butlers machtbezogene Analyse der Subjektbildung, mit dessen Hilfe sie theoretisch die Unterwerfung des Subjekts unter die symbolisch codierten Normen erfassen kann. Mit Butler ließe sich formulieren, dass die Anrufung von einem Gesetz spricht, zu dessen Vollzug sie das Subjekt auffordert, damit es soziale Existenz erlangen kann.

Bei Althusser, der den Begriff der interpellation, der Anrufung, als philosophischen Begriff prägte, umreißt *interpellation* den Vorgang, durch den ein Individuum mittels eines Rufes, einer Anrede oder Benennung als (Bürger-)Subjekt hergestellt wird. Diesen Vorgang kennzeichnet Althusser als wesentlichen Mechanismus der *Unterwerfung von Individuen als Subjekte im Rahmen einer (machtvollen) Ideologie*. Althusser betont dabei gerade die Funktion der Ideologie für die Reproduktion der Produktionsverhältnisse, indem er sie als imaginäres, sinnstiftendes Verhältnis versteht, das Menschen (notwendig) zu ihren Existenzbedingungen unterhalten (vgl. Althusser 1977: 135, 1968: 184). Ideologie ist deshalb für Althusser – im Unterschied zu Marx und Engels (vgl. Marx/Engels 2010) – nicht allein ein Element der geistigen Sphäre, sondern materialisiert sich in Praxen. D.h. die Ideologie wird im Handeln der Subjekte so wirksam, dass die gelebten Verhältnisse als materielles Produkt der Ideologie verstanden werden müsse, mit dessen Hilfe sich Machtverhältnisse stabilisierten.

Althusser hebt in seiner Argumentation also gerade die *materiellen* Effekte jeder Ideologie hervor, insofern Ideologie sich bis auf die Ebene dessen fortsetze, was wir heute Selbst- und Weltverhältnisse von Subjekten nennen, und schließlich in einem „entsprechenden Verhalten“ (Althusser 1977: 137) ihren materiellen Ausdruck finde. Für diese *Einsetzung* der Subjekte in die Ideologie nimmt der *Vorgang der Anrufung* einen zentralen Stellenwert ein, weil er Subjekte im Namen der Ideologie „rekrutiert“ (Althusser 1977: 142, Hervor. NR) und ihnen ihre Subjektposition zuweist. Wie sollen wir uns aber diesen Rekrutierungsvorgang vorstellen? Althusser schlägt vor, von einer Allegorie auszugehen (vgl. ebd.): Gewissermaßen als ‚Ur-Szene‘ der Anrufung bietet er die alltägliche Anrufung eines Passanten durch einen Polizisten an – womit Althusser die Nebenbedeutung von *interpellation* im Französischen ausbeutet, die im polizeilichen Kontext auch „vorübergehende Festnahme“ bedeuten kann (vgl. Althusser 1977: 153); die Anrufung verhaftet in gewisser Weise das Subjekt. Althusser geht davon aus, dass sich diese Szene auf der Straße abspielt, wo der Polizist im Rücken des Passanten „He, Sie da!“ ruft. Indem sich das Individuum umwendet und auf den Ruf reagiert – so Althusserers zentrale

These – *wird es zum (Bürger-)Subjekt*, weil es anerkennt, dass genau sie oder er gemeint war und dem Ruf damit folgt.

Damit produziert die ideologische Operation der Anrufung gerade einen „elementaren ideologischen Effekt“, der sich als Schaffung einer *unhintergehbaren Evidenz* charakterisieren lässt. Althusser sagt:

„[D]ie Kategorie des Subjekts [ist] eine primäre Evidenz (Evidenzen sind immer primär): Es ist klar, dass Sie und ich (freie, moralische usw.) Subjekte sind. Wie alle Evidenzen ... ist auch die ‚Evidenz‘, dass Sie und ich Subjekte sind – und dass dies für uns nicht zum Problem wird – ein ideologischer Effekt und zwar *der elementare ideologische Effekt*“ (Althusser 1977: 141, Hervorh. NR).

Für Althusser ist die Kategorie des Subjekts demzufolge die konstitutive Kategorie jeder Ideologie (vgl. auch Althusser 1977: 140), sie ist der Garant für das weitestgehend repressionsfreie „Funktionieren“ der Subjekte im Sinne der (herrschenden) Ideologie. Die Anrufungsszene dient damit in erster Linie als Beleg für Althussters zentrale These, dass die Ideologie die Individuen als Subjekte anrufe. Allerdings verweist Althusser darauf, dass diese Szene nicht als kausal-temporales Erklärungsmodell der Subjektbildung missverstanden werden darf. Auch wenn die Rede von einer (ideologischen) Anrufung, die Individuen zu Subjekten transformiere, nahe legt, von einem, der Anrufung vorgängigen (unideologisches) Individuum auszugehen, so versteht Althusser ein solches Individuum ausdrücklich als Abstraktion (vgl. Althusser 1977: 144). Für Althusser *kann das Individuum nur in der Ideologie und durch sie hindurch praktisch werden und handeln*, was gleichbedeutend ist mit der Aussage, dass wir konkret „immer-schon Subjekte“ (ebd.) sind.⁵ Diese Position verdeutlicht Althusser, indem er das weitere Beispiel einer Anrufung bemüht, die buchstäblich bereits vor der Existenz des Subjekts wirksam ist und damit die Idee einer begründenden Anrufung präzisiert, die dem Subjekt notwendig vorausgeht: Im Rückgriff auf Freud verweist Althusser auf die „ideologischen Rituale“ (Althus-

- 5 Butler nimmt dieses Problem als Problem jeder Narrativierbarkeit der Subjektbildung in der Auseinandersetzung mit Althusser wieder auf, wenn sie darauf hinweist, dass die Rede von der Subjektbildung ein Subjekt bereits voraussetze, das erst durch sie konstituiert wird: „In diesem Sinne ist die Szene mit dem Polizisten eine nachträgliche und verdoppelte, eine Szene, die eine Gründungsunterwerfung explizit macht, der gar keine solche Szene angemessen wäre. Wenn diese Unterordnung das Subjekt ins Leben ruft, dann ist die Erzählung dieser Unterordnung nur durch die Ausbeutung der Grammatik für ihre fiktionalen Effekte möglich. Die Narration, die die Entstehung des Subjekts darzulegen sucht, setzt das grammatische ‚Subjekt‘ schon vor der Darlegung seiner Genese voraus. Die begründende Unterwerfung jedoch, die sich noch nicht ins Subjekt aufgelöst hat, wäre dann genau die nicht narrativierbare Vorgeschichte des Subjekts, ein Paradox, mit dem schon die Narration der Subjektbildung in Frage gestellt wird“ (Butler 2001a: 105f.).

ser 1977: 144), die mit der erwarteten Geburt eines Kindes einhergehen: Noch bevor das Kind geboren sei, sei seine Geburt ideologisch determiniert in dem Sinne, dass es wie Althusser konstatiert: „werden muss, was es bereits von vorne herein ist“ (ebd.): ein Stammhalter, ein Namensträger, ein unverwechselbares und einzigartiges Subjekt, ein sexuelles Subjekt (ein Junge oder Mädchen).⁶

In diesem Sinne erscheint die subjekt-konstituierende Wirkung der Ideologie und ihres Instruments, der Anrufung, bei Althusser weitgehend *total*. Für ihn gibt es kein Subjekt, das außerhalb der Ideologie positioniert sein könnte, vielmehr erweist sich gerade dieser Glaube an einen subjektiv/eigenen Standpunkt des „Außerhalb“ als Hinweis auf die ideologische Verstrickung des Subjekts (vgl. Althusser 1977: 143).⁷ Vor diesem Hintergrund zieht Althusser die Ideologie mit ihrem Effekt, der Hervorbringung eines (notwendig ideologischen) Subjekts durch Anrufungen auf das engste zusammen, wenn er sagt:

„Die Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen als Subjekte ist ein und dasselbe“ (Althusser 1977: 143).⁸

Die Ideologie ist aus Althussters Perspektive insofern wirksam und in diesem Sinne auch materiell, da sie „durch einen ganz bestimmten Vorgang, den wir *Anrufung* (*interpellation*) nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte ‚rekrutiert‘ (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte ‚transformiert‘ (sie transformiert sie alle)“ (Althusser 1977: 142, Hervorh. i. O.). Diese Ideologie, die das Subjekt

-
- 6 Die große Nähe zur „Urszene“ der Anrufung bei Butler, in der die Hebamme konstatiert: „Es ist ein Mädchen!“ ist hier sicherlich keinesfalls zufällig (vgl. Butler 1997: 29). Bereits bei Althusser gehört es zum unerbitterlichen Zwang einer „mehr oder weniger ‚pathologischen Struktur‘“ (Althusser 1977: 144), in der das Subjekt seinen Platz finden muss, sich als geschlechtliches Subjekt, als Junge oder Mädchen zu bestimmen.
 - 7 Spätestens an diesem Argument wird verständlich, warum Ideologie bei Althusser nicht – klassisch marxistisch – als „falsches Bewusstsein“ (vgl. Marx 2010) betrachtet wird. Denn in seiner Perspektive, in der die Ideologie Subjekte erst hervorbringt, kann es kein Sprechen und Handeln dieser Subjekte ohne Bezug auf diese Ideologie geben. Ohne ein Sprechen oder Handeln „außerhalb“ der Ideologie ist es aber nicht länger sinnvoll, Ideologie als Summe von Ideen zu verstehen, die im marxistischen Verständnis als reine Ideenlehre der Verblendung konzipiert sind. Althusser entfaltet damit seine Annahme aus *Für Marx*, dass Ideologie nicht die Summe der imaginären Vorstellungen der Menschen von ihren Existenzbedingungen sei, sondern Ideologie vielmehr die Vorstellungen von ihrem Verhältnis zu diesen Existenzbedingungen umfasse, das notwendig imaginär sei (vgl. Althusser 1977: 135, auch Althusser 1968: 184).
 - 8 Mit dieser Annahme ist bereits Foucaults Kritik an der zentralen Kategorie der Bewusstseinsphilosophie, dem „Subjekt“ elegant vorbereitet, auch wenn sie hier noch theoretisch abstrakt präsentiert wird.

hervorbringt, leitet seine und ihre Handlungen und erhält in ihnen dann selbst materielle Existenz.

Woher speist sich aber diese unendlich scheinende Macht der Anrufung die Individuen als Subjekte zu rekrutieren; sie zu Subjekten zu formieren? Althusser gibt darauf zwei eher implizite Antworten: Erstens bestimmt er ein mit Autorität ausgestattetes „großes Subjekt“ (Althusser 1977: 147) im Zentrum der Anrufungsszenarie, das eine Unterwerfung nahe legt und diese an ein Heilsversprechen für die Unterworfenen knüpft.⁹ Zweitens vollzieht die Ideologie ihre Wirkungen innerhalb eines (Staats-)Apparates, der zwar vornehmlich wirksam wird, indem er mittels Routinen oder Ritualen Praxen orientiert und damit letztlich Handlungen strukturiert, aber gleichwohl von dem flankiert und abgestützt wird, was Althusser im Unterschied zum ideologischen Staatsapparat (der Anrufung) den repressiven Staatsapparat nennt (vgl. Althusser 1977: 123f.). Wenden wir uns zunächst dem ersten Punkt zu.

Althusser geht davon aus, dass das Erkennen und Erkanntwerden der Subjekte innerhalb der Ideologie selbst das Funktionieren der Ideologie gewährleiste und er zeichnet dieses Prinzip am Beispiel einer Anrufung der Subjekte durch die christlich-religiöse Ideologie nach (vgl. Althusser 1977: 146ff.):¹⁰ Im Rahmen der religiösen Ideologie wird das Individuum angerufen und zum Subjekt gemacht, dessen Freiheit fortan darin besteht, dem Ruf, insbesondere den Geboten Gottes zu folgen. Die Erlangung ‚subjektiver Freiheit‘ erfordert folglich eine Unterwerfung unter diese Gebote, das Subjekt findet ‚sich‘ gewissermaßen im Angesicht Gottes. In der Anrufung durch die göttliche Stimme, in der Taufe, werde dem Individuum nahe gelegt – so argumentiert Althusser –, einen Namen anzunehmen, dem christlichen Heilsversprechen zu glauben und zu antworten: „Ja, ich bin es“, d.h. die Anrufung

9 Hier ist möglicher Weise die Beeinflussung von Althusser's Denken durch Lacan am deutlichsten ablesbar. Nicht nur formuliert er – wie wir bisher gesehen haben – die Idee einer Subjektkonstitution, die sich gerade als Eintritt in die symbolische Ordnung erweist, sondern vor allem in der „Spiegelstruktur der Ideologie“ (Althusser 1977: 147), in dem Moment des Wiedererkennens der Subjekte untereinander und der Anerkennung der Unterwerfung unter ein übermächtiges Subjekt (in) der Sprache findet sich der große Andere von Lacan in verwandelter Weise ebenso wieder wie die Idee eines Erkennens seiner Selbst im Spiegel – hier repräsentiert durch die Anderen.

10 Gleichzeitig kennzeichnet Althusser dieses Prinzip als verallgemeinerbar, wenn er darauf hinweist, dass „sich der gleiche Beweisgang [wie er hier für die religiöse Ideologie vollzogen wird] auch für die moralische, juristische, politische, ästhetische Ideologie usw. wiederholen ließe“ ((Althusser 1977: 145, Anm. NR). Diese Einschätzung teile ich vor allem deswegen nicht vollständig, weil sich die Gebote der anderen Ideologien aus meiner Sicht nicht so unmittelbar mit der Autorität eines „großen Subjekts“ in ihrem Zentrum verbinden lassen.

und die Platzzuweisung im Sinne der christlichen Ideologie anzuerkennen. Damit erkenne es aber – so Althusser's zentrale These – nicht nur ‚sich‘, sondern vor allem die „absolute Voraussetzung“ dieser Anrufung an, nämlich die „Existenz eines Einzigsten Absoluten anderen SUBJEKTS“¹¹ (Althusser 1977: 146), also Gottes, welcher ihm oder ihr in der Anrufung Existenz in Ähnlichkeit verleiht. Für Althusser steht also die Autorität eines zentralen, „großen Subjekts“ im Zentrum der Anrufungs-Szenerie, die nicht nur die Unterwerfung des Subjekts unter dieses zentrale, „große Subjekt“ und seine Gebote nahe legt, sondern auch die Wiedererkennbarkeit der Subjekte ermöglicht.

Die Wiedererkennung bezieht sich nicht nur auf die Subjekte untereinander, sondern vor allem auf die Wiedererkennung des Subjekts im „großen Subjekt“, aber auch auf die Wiedererkennung des Subjekts durch sich selbst (vgl. Althusser 1977: 148). Sofern die Subjekte sich als Subjekte wieder- und anerkennen, „solange die Subjekte nur wiedererkennen, was sie sind, und sich dementsprechend verhalten“ (Althusser 1977: 148), sind sie über das „große Subjekt“ versichert, dass das (christliche) Heilsversprechen sich für sie einlöst. Aus dieser „Spiegelstruktur der Ideologie“ (Althusser 1977: 147), die nicht nur die Anrufung der Subjekte als Subjekte vollzieht und diese dem „großen Subjekt“ unterwirft, sondern sie fortwährend durch Wiedererkennen und Heilsversprechen bestätigt und bindet, leitet Althusser die Erklärung dafür ab, warum die Mehrzahl der Subjekte ohne Repressionsanwendung „ganz von alleine“ (Althusser 1977: 148), d.h. innerhalb der Ideologie „funktionieren“ (ebd.).

Dies bringt uns zum zweiten Punkt, von dem das Modell der Anrufung seine Macht bezieht: dem repressiven Staatsapparat. In Althusser's zentraler Unterscheidung zwischen ideologischen und repressiven Staatsapparaten werden dem repressiven Staatsapparat die zentral organisierten öffentlichen Institutionen wie Regierung, Verwaltung, Armee, Polizei, Gerichte und Gefängnisse zugerechnet, während der ideologische Staatsapparat weniger stark formalisierte, eher nicht-öffentliche Institutionen umfasst, wie Kirchen, Bildungsinstitutionen, Familien, Parteien, Berufsverbände, Presse, Literatur, Kunst und Sport (vgl. Althusser 1977: 119f.). Die repressiven Staatsapparate üben ihre Macht wesentlich mittels Repression, also über Anwendung von Gewalt, im physischen wie nicht-physischen Sinne, aus, während die ideologischen Staatsapparate wesentlich auf der Basis der Ideologie funktionieren, wie Althusser hervorhebt.

Die Aufgabe des repressiven Staatsapparates bestimmt Althusser als zweifache (vgl. Althusser 1977: 124): Zum einen bestehe sie darin, mit Gewalt die politischen Bedingungen zum Fortbestehen (kapitalistischer) „Ausbeutungsverhältnisse“ (ebd.)

11 Die Großschreibung des Subjekts (hier Gott) markiert bei Althusser die Zentralstellung dieses Subjekts, um es – wie Althusser sagt – „von den gewöhnlichen, kleingeschriebenen Subjekten zu unterscheiden“ (Althusser 1977: 146).

zu sichern, zum anderen die politischen Bedingungen für die Arbeit der ideologischen Staatsapparate zu schaffen, wobei diese Bedingungen von physischer Gewaltanwendung bis zu administrativen Anordnungen oder versteckter Zensur reichen. Althusser hatte in seinen Ausführungen zur „Spiegelstruktur der Ideologie“ darauf hingewiesen, dass diese bewirke, dass die *Mehrzahl* der Subjekte „ganz von alleine funktionieren“, was bedeute, dass sie sich in die Praxen einfügen, sie bestätigen und anerkennen, die von den Ritualen der ideologischen Staatsapparate strukturiert sind (vgl. Althusser 1977: 147f.). Dem repressiven Staatsapparat obliegt vor diesem Hintergrund lediglich die Aufgabe, die „schlechten Subjekte“ (Althusser 1977: 148), solche die nicht selbstverständlich innerhalb der Ideologie funktionieren und das Eingreifen von Abteilungen des repressiven Staatsapparates provozieren, zu reglementieren. Insofern lassen sich diese Formen der repressiven Machtausübung als – sich zunehmend erübrigende aber notwendige – Rahmungen für die Macht der Ideologie und der Anrufung verstehen.

Ohne Frage liegt aber Althussters Schwerpunkt darauf, das „Funktionieren“ der Subjekte in einer ideologischen Unterwerfung auszuweisen, die gerade diese repressive Form der Unterwerfung weitgehend überflüssig macht.¹² Sein Ziel ist vor allem, das Paradoxon der *freiwilligen Unterwerfung*, bzw. der *Freiheit zur Anerkennung der Unterwerfung* des Subjekts über den zentralen Mechanismus der Ideologie, die Anrufung, verstehbar zu machen. Er fasst dieses Paradox folgendermaßen zusammen:

„[D]as Individuum wird als Subjekt angerufen, damit es sich freiwillig den Anordnungen des SUBJEKTS unterwirft, damit es also (freiwillig) seine Unterwerfung akzeptiert und folglich ‚ganz von allein‘ die Gesten und Handlungen seiner Unterwerfung ‚vollzieht‘. Es gibt Subjekte nur durch und nur für ihre Unterwerfung. Deshalb funktionieren sie ‚ganz von alleine‘“ (Althusser 1977: 148).

In dieser Fassung der paradoxen Hervorbringung des Subjekts als unterworfenen und deshalb ‚freiheitlich‘-handlungsfähiges, das in Ausübung der ‚Freiheit‘ selbst seine oder ihre Unterwerfung vollzieht und bestätigt, ist bereits angelegt, was in Butlers Verständnis von „*subjection*“, ebenso wie Foucaults Verständnis von „*assujettissement*“ entfaltet wird: Subjekt-Sein bedeutet den Vollzug der eigenen Unterwerfung, die erst (soziale) Existenz verleiht. So ist es auch keineswegs überraschend, dass wir bereits Althusser den Hinweis auf die „Mehrdeutigkeit des Ausdrucks *Subjekt*“ (Althusser 1977: 148, Hervorh. i. O.) verdanken, wonach der Begriff „Subjekt“ zum einen die „freie Subjektivität“ (ebd.) bezeichnet, der Initiative und Urheberschaft für (subjektive) Handlungen zugerechnet wird, zum anderen ein

12 Hier deutet sich abermals eine Nähe zu Foucaults Analysen der Normalisierung an, auch wenn Foucault sich ebenfalls für die weniger repressiven Macht(ein)wirkungen interessiert.

„unterworfenen Wesen“ (ebd.), das einer höheren Autorität untergeordnet ist. Wie genau und mit welchem Interesse schließt Butler nun aber an dieses Modell von Anrufung an und welche Kritikpunkte markiert sie?

Die Körper der Macht und die Norm(alis)ierung des Selbst

In ihren frühen Werken der 1990er Jahre nutzt Butler das Modell der Anrufung vor allem, um auf die umfassende (diskursiv/materielle) *Erzeugung* der Geschlechtsidentität hinzuweisen, die nicht lediglich das sog. „soziale Geschlecht“ (*gender*) umgreift, sondern ebenso das vermeintlich natürliche und unhintergehbare „biologische Geschlecht“ (*sex*) (vgl. Butler 1997, auch Butler 1993a¹³). Auch wenn dieser feministische Einsatzpunkt Butlers Denken nach wie vor bestimmt, erweitert sich ihre Theorie nachfolgend stärker in Richtung auf eine allgemeine – immer auch politische – Theorie der Subjektbildung, für die der ansatzweise konturierte Vorgang der „*subjection*“ („Subjektivation“) zentral ist (vgl. Butler 2006, insbes. Butler 2001a). Bei Butler steht das Modell der Anrufung für den Versuch, das Subjekt unter ein gesellschaftlich etabliertes – weil sedimentiertes – Gesetz zu unterwerfen, d.h. es gemäß (herrschender) gesellschaftlicher Normen hervor zu bringen. Allerdings insistiert sie von jeher darauf, dass ein solches Gesetz, aufgrund des fiktionalen oder auch phantasmatischen Charakters jeder Norm, sich nie vollständig verinnerlichen oder verkörpern lässt (vgl. Butler 1993a: 204, 207).

Butlers „Urszene“ der Anrufung ist die begründende Anrufung bei der Geburt, wie sie sie in *Körper von Gewicht* einführt.¹⁴ Wenn Butler hier dafür eintritt, das Geschlecht bzw. die Konstitution einer Geschlechtsidentität als umfassenden *Kons-*

13 Erst in *Körper von Gewicht* steht der Vorgang der Benennung von Geschlecht in der Sprache – unter Rückgriff auf die Sprechakttheorie – im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit. Streng genommen kommen in *Unbehagen der Geschlechter* der Begriff der Anrufung und der damit beschriebene Prozess nicht vor, auch wenn sich beide im Verständnis Butlers von der performance, der Aufführung von geschlechtlich bestimmten Körpern, bereits andeuten. Butler sagt: „Diese im allgemeinen konstruierten Akte, Gesten und Inszenierungen erweisen sich insofern als performativ, als das Wesen oder die Identität, die sie angeblich zum Ausdruck bringen, vielmehr durch leibliche Zeichen und andere diskursive Mittel hergestellte und aufrechterhaltene Fabrikationen/Erfindungen (*fabrications*) sind. Dass der geschlechtlich bestimmte Körper performativ ist, weist darauf hin, dass er keinen ontologischen Status über die verschiedenen Akte, die seine Realität bilden, hinaus besitzt“ (Butler 1993a: 200, Hervorh. i. O.). Bereits hier bestimmt sie „leibliche Zeichen und andere diskursive Mittel“ als Instrumente einer diskursiv aufrechterhaltenen Illusion von Geschlechtsidentität.

14 Ich hatte bereits in Fußnote 81 darauf hingewiesen, dass die Nähe zwischen Althussers Hinweis einer Anrufung bei der Geburt und Butlers Anrufung bei der Geburt mehr als augenfällig ist.

truktionsvorgang zu begreifen, so muss sie einen – grammatikalisch nahezu undenkbaren – Standpunkt ausweisen, nämlich den, dass es kein „Geschlecht“, aber auch kein „Ich“ oder „Wir“ vor dem begründenden Akt gibt, an der Subjektwerdung und Vergeschlechtlichung gleichermaßen ihren Ausgangspunkt nehmen. Sie formuliert diesen Gedanken folgendermaßen:

„Dem sozialen Geschlecht unterworfen, durch das soziale Geschlecht aber auch zum Subjekt gemacht, geht das ‚Ich‘ diesem Prozess der Entstehung von Geschlechtsidentität weder voraus, noch folgt es ihm nach, sondern entsteht nur innerhalb der Matrix geschlechtsspezifischer Beziehungen und als diese Matrix selbst“ (Butler 1997: 29).¹⁵

Dieser Entwurf der Subjektkonstitution korrespondiert hervorragend mit Althusser's Vorstellung, dass die Ideologie die Individuen als Subjekte anrufe, wenn man einräumt, dass hier die allgemeine Vorstellung der Ideologie überführt wird, in ein Verständnis einer diskursiven Matrix der (Zwei-)Geschlechtlichkeit, die das herstellt, was wir gewohnt sind als „geschlechtsspezifisch“ o.ä., aber auch als „subjektiv“ zu identifizieren. Damit gibt Butler zu bedenken, dass die Aktivität dieses Geschlechtlich-Werdens weder als *Ausdruck* einer Innerlichkeit (der Geschlechtsidentität) verstanden werden kann, noch als *willentliche Aneignung* (einer Geschlechtsidentität), sondern dass diese Aktivität gerade die kulturelle Bedingung der Möglichkeit des Geschlechts und seiner Erscheinung, also des Subjekts selbst bildet. Sie insistiert darauf, dass die Matrix der geschlechtsspezifischen Beziehungen grundsätzlich dem „Zum-Vorschein-Kommen des ‚Menschen‘“ vorausgeht, insofern ‚Menschlich-Sein‘ immer schon leiblich und begehrensorientierend strukturiert ist, wie sie mit dem Hinweis auf die *begründende Anrufung* „*Es ist ein Mädchen*“ belegt, die den Prozess des ‚Zum-Mädchen-Machens‘ eines Mädchens initiiert (vgl. bd., auch Butler 2006: 80):

„Und in der Tat, mit der ärztlichen Interpellation (ungeachtet der in den letzten Jahren aufkommenen Ultraschallaufnahme) wechselt das Kleinkind von einem ‚es‘ zu einer ‚sie‘ oder einem ‚er‘; und mit dieser Benennung wird das Mädchen ‚mädchenhaft gemacht‘, es gelangt durch die Anrufung des sozialen Geschlechts in den Bereich von Sprache und Verwandt-

15 Missverständlich ist hier möglicher Weise der Bezug auf das „soziale Geschlecht“, das oft unter dem Begriff *gender* firmiert, der normalerweise in Abgrenzung zum „biologischen Geschlecht“ (sex) gebraucht wird. Da Butler gerade diese grundlegende Unterscheidung destabilisiert und beide Geschlechtsbezugspunkte als unterschiedlich aber gleichermaßen konstruiert betrachtet, ist hier ein Verständnis von „sozialem Geschlecht“ angemessener, das dieses als „soziale Norm der (Zwei-)Geschlechtlichkeit“ – mit allen daran gekoppelten Selbstverständlichkeiten bezüglich des Begehrens, der Identitätskonstitution, etc. – versteht, also als das, was später bei Butler unter dem Begriff „Heteronormativität“ firmiert.

schaft. ... Das Benennen setzt zugleich eine Grenze und wiederholt einschärfend eine Norm“ (Butler 1997: 29).

Die Anrufung setzt damit nicht nur das ‚Zum-Mädchen-Machen‘ des Mädchens in Gang, sondern räumt „ihr“ fortan einen spezifischen Platz in der symbolischen Ordnung ein und setzt ‚sie‘ ins Verhältnis zu ihren Eltern und den abstrakten Anderen der Gesellschaft – ‚sie‘ ist fortan eingeführt in die symbolische und symbolisch vermittelte Sozialität, eine Sozialität, deren Norm sich in ebendieser Benennung in ‚sie‘ einschreibt, in der ‚sie‘ diese Norm materialisiert, bestätigt, aufführt.

Die Grenze, die diese Benennung dabei einführt, ist eine doppelte: Zum einen die Grenze hinsichtlich der Binarität zwischen ‚sie‘ oder ‚er‘, auf der fortan eine Position im entweder-oder bezogen werden muss, in der gemäß der Norm bereits eine Seite privilegiert und vorgesehen ist. Zum anderen wird aber auch die eher implizite Grenze der „Verwerfung“ (Butler 1997: 30)¹⁶ markiert, die vermeintlich absolute Grenze innerhalb derer überhaupt nur „das Menschliche“ (ebd.) anzusiedeln ist und an dessen Rändern das „Unmenschliche“ (ebd.) oder das „menschlich Undenkbare“ (ebd.) beginnt – wobei Derrida uns daran erinnert, dass gerade diese Ausschlüsse den Diskurs (hier ‚des Menschlichen‘) permanent heimsuchen und destabilisieren, worauf wir noch zurückkommen müssen.¹⁷ Die Grenzen, innerhalb derer die Benennung eine Norm etablieren kann, werden nach Butlers Ansicht dabei zum einen durch die Norm selbst bestätigt und gefestigt, zum anderen durch (die Androhung) von „Strafmaßnahmen“ für Abweichungen von der Norm abgesichert (vgl. Butler 1993a: 205f.), wobei beides dazu beiträgt den Glauben an die ‚Natürlichkeit‘ und ‚Notwendigkeit‘ der Norm zu stabilisieren.

In ihrer Aneignung des Anrufungs-Modells verzichtet Butler, wie gesehen, auf dessen Kopplung an einen – trotz aller Ideologiekritik Althusserers noch marxistisch aufgeladenen – Ideologiebegriff. Für Butler ist die Anrufung nicht notwendig als ideologischer Vorgang zu verstehen, wohl auch weil der Begriff der Ideologie mit einem verhältnismäßig klar bestimmbareren Verständnis von Herrschaft und Macht(ausübung) verbunden ist, dem sich Butler mit Bezug auf Foucaults Machtbegriff verweigert. Butler schließt aber unmittelbar an Althusserers Entwurf der *materialisierenden Kraft der Anrufung*, an deren effektive Produktivität an. Diese Produktivität erwirkt in Butlers Perspektive nicht lediglich die Form(ier)ung der Subjekte und ihres Verhaltens, das diese Subjekte im Sinne der über die symbolische Ordnung vermittelten gesellschaftlichen Normen agieren lässt, sondern sie bedingt

16 Zum Begriff der Verwerfung vgl. Unterkap. Gesetz, Zensur und Verwerfung: 136ff.

17 Für Butler ist in diesem Zusammenhang der Begriff der Intelligibilität wichtig, mit dem sie markiert, dass lediglich solche Subjektentwürfe in Erscheinung treten können, die sich innerhalb des – historisch konstituierten Bereichs – des ‚Sagbaren‘, des ‚Normalen‘, des ‚Erkennbaren‘ bewegen (vgl. auch Unterkap. Gesetz, Zensur und Verwerfung: 136ff.).

– so Butlers zentrale These – vor allem ihre körperliche Materialität, ihre materialisierte Körperlichkeit. In Butlers Perspektive *ist der Körper gewissermaßen die materialisierte Norm*, was etwas anderes ist, als von einer Einschreibung sozialer Normen in einen vorgegebenen („natürlichen“) Körper auszugehen oder von einer „Einverleibung“ sozialer Strukturen in Form eines körperlichen Habitus – auch wenn diese Vorstellung der von Butler näher kommt, als die erste.¹⁸

Butler greift hier unmittelbar die von Foucault inspirierte Vorstellung auf, Körper würden in einer Weise produziert, in der ihre Restriktion maßgeblich über ihre diskursiv konstituierte ‚Identität‘ geregelt werde. So hatte Foucault in *Überwachen & Strafen* die historische Veränderung hin zu einer „Mikrophysik der Macht“ rekonstruiert, in der die (politische) Unterwerfung des Körpers weder durch Gewalt noch durch Ideologie erreicht werde, sondern vielmehr dadurch, dass der Körper des Subjekts gleichermaßen zum „Wissensobjekt“ wie zur „Machtwirkung“ wurde (vgl. Foucault 1994b: 37ff.). Aus Foucaults Perspektive produzieren die modernen Prozeduren der Bestrafung und der Überwachung gerade *die (moderne) „Seele“* (Foucault 1994b: 42) als dasjenige Element, „in welchem sich die Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens [so] miteinander verschränken“ (ebd.), dass sie als „Zahnradgetriebe“ (ebd.) ineinander greifend funktionieren und sich gegenseitig stabilisieren. Insofern sind es für Foucault besonders die Begriffe und Wissensobjekte „Psyche“, „Subjektivität“, „Persönlichkeit“, „Bewusstsein“, „Gewissen“ etc., welche die Unterwerfung des Körpers organisieren helfen. Es ist die „Seele ... die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt“ (ebd.).¹⁹ Für Foucault verläuft der Prozess der subjektivierenden Unterwerfung oder unterwerfenden Subjektivierung, wie Butler herausstellt, „zentral durch den Körper“ (Butler 2001a: 81), dieser Perspektive schließt sie sich unmittelbar an, auch wenn sie die Bedeutung der Psyche dabei konträr zu Foucault konturiert.

Für Butler ist es wichtig, dass die Aussage, Subjektivierung gehe „zentral durch den Körper“, nicht bedeutet, ein Körper bestünde „schlicht und einfach aus Dis-

18 Während Butler sich gerade in *Unbehagen der Geschlechter* noch stark gegen die Vorstellung einer „Einverleibung“ gesellschaftlicher Strukturen, insbesondere von Normen wendet, wie sie bspw. von Bourdieu anhand des Habitus-Begriffs konkretisiert wurde, nimmt sie in *Hass Spricht* direkt und produktiv auf Bourdieu Bezug, auch wenn sie dort ebenfalls die viel kritisierte „Starrheit“, in der die Konzeption des Habitus bei Bourdieu verhaftet bleibt, mit ihrem Verweis auf die „Performativität des Habitus“ (Butler 2006: 222) zu irritieren versucht. Im Performativitäts-Kapitel komme ich darauf zurück.

19 Allerdings formuliert Foucault damit eine umfassende Kritik an der Psychoanalyse, die sich als Wissenschaft von der Psyche maßgeblich an der Produktion der „Seele“ als Herrschaftsinstrument beteiligt hat, während Butler diese Frontstellung zwischen Psychoanalyse und Machtanalytik eher aufzulösen versucht.

kurs“ (ebd.)²⁰ noch solle die Idee einer Formung des Körpers durch den Diskurs als dessen „Verursachung“ oder „Bestimmung“ verstanden werden (vgl. Butler 2001a: 81f.). Für sie wendet sich die Idee der Subjektivierung vielmehr sowohl gegen kausale als auch deterministische Vorstellungen der Subjektbildung und damit verbundene Vorstellungen von *äußerlicher* Machteinwirkung auf ein Subjekt. Diskurse bilden für sie vielmehr die symbolischen Ordnungssysteme, welche die Wirklichkeit und Körperlichkeit, in denen Subjekte leben, vorgeben, indem sie sie formen. Deshalb bestimmt sie *Subjektivierung* als ein *produktives Reglementierungsprinzip*,

„nach dem ein Subjekt ausformuliert oder hervorgebracht wird. Diese Subjektivierung ist eine Art von Macht, die nicht nur einseitig beherrschend auf ein gegebenes Individuum einwirkt, sondern das Subjekt auch *aktiviert* oder formt. Subjektivierung ist also weder einfach Beherrschung, noch einfach Erzeugung eines Subjekts, sondern bezeichnet eine gewisse Beschränkung *in* der Erzeugung, eine Restriktion, ohne die das Subjekt gar nicht hervorgebracht werden kann, eine Restriktion, durch welche diese Hervorbringung sich erst vollzieht“ (Butler 2001a: 82, Hervorh. i. O.)

In dieser vorläufigen Bestimmung von Subjektivierung wird die Restriktion, die Beschränkung in der Norm als *sine-qua-non*-Bedingung des Subjekts ausbuchstabiert, unter beständigem Hinweis darauf, dass gesellschaftliche Diskurse im Vorgang der Subjektivierung produktiv werden, also allererst das hervorbringen, was als Subjekt verstanden werden kann und es damit auch erst zur Teilnahme an Sozialität ermächtigen. Das Subjekt, das innerhalb dieser „gewissen Beschränkung“ entsteht, ist für Butler folglich ohne diese Reglementierung nicht formierbar, es verdankt sich eben seiner Unterwerfung unter die normierende Regulation. Wenn Butler hier allerdings das Subjekt auf eine „gewisse Beschränkung *in* seiner Erzeugung“ verpflichtet, so ist das keineswegs gleichbedeutend damit, dass ihm seine vollständige Handlungsfähigkeit abgesprochen werde.²¹

20 Hier klingt eine, gerade von feministischer Seite im Zuge der Auseinandersetzung um Butlers Thesen in *UdG*, vorgetragene Kritik an Butler an, sie trage mit ihrer These von der diskursiven Herstellung des Körpers zu einer „Entkörperung“ der feministischen Theorie bei (vgl. Seyla Benhabib et al. 1993).

21 Mit dem Vorwurf einer Verabschiedung subjektiver Handlungsfähigkeit wird Butlers Denken nahezu regelhaft konfrontiert (vgl. bspw. Benhabib et al. 1993; insbesondere Butler 1993b und die Beiträge von Benhabib und Fraser, zur Einordnung des „Streit um Differenz“ vgl. bspw. Wetzel 2003: 142f.). Das vermeintliche Fehlen von Handlungsfähigkeit in diesem Subjektverständnis vermag – wie Anja Tervooren vorschlägt – möglicherweise die bisher eher zaghafte Berücksichtigung von poststrukturalistischen Theorien insgesamt und Butlers Theorie im Besonderen im Rahmen von erziehungswissenschaftlichen Diskussion zu erklären (vgl. Tervooren 2001: 163). Der Vorwurf des Determinismus und der mangelnden Subjektivität richtet sich ebenso direkt an Althusser

Vielmehr wendet sich Butler in ihrem Bezug auf Performativität, insbesondere im derridaschen Verständnis, explizit gegen jedwede totalisierende Tendenz im Denken von Althusser's Anrufung in *Ideologie und ideologische Staatsapparate* und Foucaults Seele-Körper-Verhältnis in *Überwachen & Strafen* und konturiert auch Handlungsfähigkeit als direkten Machteffekt – damit möchte ich mich im nächsten Kapitel ausführlich auseinandersetzen. Vorher wird es allerdings notwendig, Butlers Kritik und Erweiterung des bisher nachgezeichneten Verständnisses von machtvollen Anrufungen mit Hilfe ihrer Hereinnahme des Begriffs der Psyche zu verdeutlichen. So nimmt Butler am Denken Foucaults in *Psyche der Macht* eine explizite psychoanalytische Korrektur vor, die sie als ein Ausbuchstabieren der „psychoanalytischen Valenz“ (Butler 2001a: 12) in Foucaults eigenem Denken des *assujettissement* versteht.²² Ihre psychoanalytisch motivierte Kritik zentriert sich dementsprechend um die Annahme, dass sich „Subjektivation und insbesondere der Vorgang, bei dem man zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung wird, ohne die psychoanalytische Erklärung der formativen oder generativen Wirkungen von Restriktion oder Verbot gar nicht verstehen“ (Butler 2001a: 84) lasse. Im Sinne dieser Kritik führt sie eine *wesentliche Erweiterung* am Modell der Anrufung, wie es Althusser vorgeschlagen hatte, ein: Diese Erweiterung betrifft die Frage der Inkorporation von Normen, die *Annahme der Anrufung*, die für Butler nicht (mechanistisch) als schlichte Übernahme zu verstehen ist, sondern eher auf eine psychische Disponiertheit verweist, die der Unterwerfung zuarbeitet. Sie geht von einer leidenschaftlichen Verhaftung des Subjektes mit der Macht aus, die grundsätzlich für dessen Unterwerfung ausbeutbar ist.

Die leidenschaftliche Verhaftung mit der Macht: Gewissen und Identifizierung

Vielleicht ist es zu viel, aber auch zu wenig, wenn man behaupten wollte, Butler würde in *Psyche der Macht* näher zu bestimmen suchen, wie wir uns eine solche „Psyche der Macht“ vorzustellen haben. Was Butler versucht, ist nicht nur die Paradoxien und Ungleichzeitigkeiten einer Subjektbildung in existenzverleihender

Modell der Anrufung, wie insbesondere die Repliken von Mladen Dolar (1991) und Slavoj Žižek (1991) zeigen. Althusser bezieht bereits in seinen Anmerkungen zum Essay *Ideologie und ideologische Staatsapparate* gegenüber dem – stärker marxistisch geprägten – Vorwurf des „undialektischen Funktionalismus“ Stellung (vgl. Althusser 1977: 154ff., auch 149ff.).

- 22 Eine, wie ich finde, gewagte These, da Foucaults Schreiben sich durchaus als ein Schreiben gegen die Psychoanalyse versteht, wenn er bswp. den Begriff der Psyche als genau jenen Macht-Wissen-Fixpunkt bestimmt, mit dessen Hilfe die Unterwerfung und Disziplinierung der Subjekte im Krankenhaus oder Gefängnis gelinge (vgl. Foucault 1994b: 42).

Unterwerfung zu verdeutlichen, sondern dabei auch die Frage zu bearbeiten, welche psychische Form die Macht dabei annehmen müsse, um subjektstituierend wirksam zu sein (vgl. Butler 2001a: 8).²³ Im Sinne dieser Frage geht es Butler mit ihrem Verständnis von Subjektivation auch um eine Erweiterung der Vorstellung von Subjektbildung oder -formierung in der Unterwerfung, in der die Spaltung zwischen einem diskurstheoretischen (oder auch politisch-gesellschaftlichen) und einem psychoanalytischen (oder auch innerpsychischen) Blick auf das Subjekt überwunden werden kann. Deshalb fragt sie:

„Wenn sich Formen der reglementierenden Macht zum Teil in der Subjektformierung durchhalten und wenn diese Formierung sich – insbesondere in der Inkorporation von Normen – nach den Erfordernissen der Macht vollzieht, dann muss eine Theorie der Subjektbildung diesen Einverleibungsprozess erklären, und eine Analyse des Begriffs der Inkorporation muss die *psychische Topographie klären*, zu der er führt. Wie wird aus der Unterwerfung des Begehrens ein Begehren der Unterwerfung?“ (Butler 2001a: 23, Hervorh. NR)

Um diese „psychische Topographie“²⁴ zu klären, erweisen sich insbesondere die Begriffe „Gewissen“ und „Identifizierung“ als zentral, anhand derer verdeutlicht werden soll, warum Butler zum einen eine „leidenschaftliche Verhaftung“ (Butler 2001a: 11) des Subjekts mit seiner oder ihrer Unterwerfung annimmt und zum anderen warum sich Subjektconstitution für sie maßgeblich über Ausschlüsse realisiert. Da für Butler die Frage der Subjektformierung nicht von der Frage einer (ver)geschlechtlich(ten) Subjektformation getrennt werden kann, weil ihre Argumentation gerade „ein Gründungsverbot, das *ein bestimmtes* Begehren untersagt“ (Butler 2001a: 99, Hervorh. NR) als Ausgangspunkt der Subjektbildung bestimmt, wird bei ihr in gewisser Weise „Identitätsbildung“ mit „(ver-)geschlechtlich(t)er Identitätsbildung“ kurzgeschlossen.²⁵

23 Allerdings sind durch den Versuch, auf die Ungleichzeitigkeit im Prozess der Subjektconstitution aufmerksam zu machen, ihre Aussagen selbst bisweilen widersprüchlich und selten klar. So ist z.B. fraglich, ob sie die Identifizierungen den Anrufungen in einer Weise vorgängig denkt, dass es sich rechtfertigen lässt, überhaupt von einer psychischen Disposition zu sprechen. Unter der Prämisse, dass der Diskurs dem Subjekt grundsätzlich vorgängig ist, kann auch eine solche Disposition selbst wiederum nur als aus den diskursiven Vorgaben abgeleitete verstanden werden, wie ich hier mit Verweis auf das Gründungsverbot, das dem konkreten Subjektconstitutionsprozess vorgelagert ist, zu rekonstruieren suche.

24 Zu Butlers Kritik an einer Vorstellung von „psychischer Topographie“, die diese als lokalisierbare und stabile psychische Bereiche versteht, vgl. Butler 2001a: 159ff.

25 Für mich steht allerdings durchaus zur Frage, inwieweit diese Gleichsetzung von Identitätsbildung mit vergeschlechtlichter Identitätsbildung nicht gerade die Analyse konkreter und lebensbegleitender Unterwerfungen des ‚ich‘ als vergeschlechtlichtes (oder in mei-

Bereits in *Körper von Gewicht* hatte Butler sich gefragt, inwieweit das geschlechtlich bestimmte Subjekt „durch *identifikatorische Praktiken gesichert* wird, die von regulierenden Schemata geleitet werden“ (Butler 1997: 37, Hervorh. NR). Im Anschluss an Freud und vor allem Lacan hatte sie hier eine Identifizierung, eine Annahme der Norm als dessen ständige Wiederholung²⁶ und Reaktualisierung im Subjekt konzipiert, die sich ausdrücklich von einer Idee der *reflexiven Entscheidung* abgrenzt, von einer „Grammatik, in der ‚Annahme‘ sehr schnell mit einer hoch reflektierten *Wahl* angeglichen wird“ (Butler 1997: 36, Hervorh. NR). Ebenso grenzt sie diese auch von einer Idee der *nachträglichen Angleichung*, einer Imitation ab, „durch die sich ein bewusstes Wesen nach einem anderen Wesen formt“ (Butler 1997: 37). Selbstverständlich weist Butler solche Vorstellungen von Bewusstsein oder Intentionalität im Zentrum der Subjektbildung zurück und geht im Anschluss an Freud davon aus, dass *Identifizierungsprozesse* der Bildung des Subjekts, bzw. seiner Ich-Instanzen, vorhergehen und dieses erst ermöglichen (vgl. Butler 1997: 40). Mit Hilfe dieser psychoanalytischen Anleihen, die in *Psyche der Macht* mit einer Fokusverschiebung auf das Gewissen und die Melancholie noch weiter ausgebaut werden, argumentiert Butler also dafür, die Einsetzung des Subjekts in Kultur und Sprache als wesentlich über die innerpsychische Regulierung des Begehrens organisierte zu verstehen.

Auch wenn sie an vielen Stellen das klassische psychoanalytische Modell dieser Einsetzung überarbeitet und verschiebt, so bildet dessen Logik und Grammatik doch die Basis ihres Entwurfs: So versteht Butler das *Gewissen* als jene Instanz, in der das Subjekt sich selbst zum Objekt nehmen kann, in der es sich gegen sich selbst wendet und in dieser Wendung erst zum reflexiven Subjekt wird. Diese Wissensbildung versteht Butler mit Freud und Lacan als einen Vorgang der *leidenschaftlichen Bindung des Subjekts an das Verbot*, aus ihrer Sicht wird „in der Wissensbildung eine Verhaftung mit dem Verbot umgesetzt“ (Butler 2001a: 98). Im Sinne Freuds wird diese Verhaftung mit dem Verbot als doppelte verstanden, die im Gehorsam gegenüber und in der Erotisierung des Verbots ihren Ausdruck findet, wie nachfolgend verdeutlicht wird. In der leidenschaftlichen Verhaftung wird dabei die Energie, die eigentlich dem verbotenen Begehrensobjekt zugehört, gewendet oder sublimiert zu jener Energie, die nun die Einhaltung des Verbots selbst überwacht.

Das Gründungsverbot, an dem für Butler die Dynamik der Subjekt- und Gewissensbildung ihren Ausgangspunkt nimmt, ist aber nicht das Inzesttabu Freuds, son-

nem Fall als natio-ethno-kulturalisiertes) erschwert, weil sie *eine* Differenzkategorie für die ‚Gründungsunterwerfung‘ gewissermaßen bevorzugt und zentral setzt.

26 Auch an dieser Stelle klingt zum wiederholten Mal Butlers Performativitätsverständnis an, das sich wesentlich auf Derridas Vorstellung von Iteration beruft (vgl. insbesondere Kap. Die Macht der Iteration: 130ff.).

dem vielmehr das, dem „regulierenden Apparat der Heterosexualität“ (Butler 1997: 36) eingeschriebene, *Homosexualitätsverbot*. Wie Butler ausführlich im Unterkapitel *Melancholisches Geschlecht/Verweigerte Identifizierung* (Butler 2001a: 125ff.) verdeutlicht, mündet die nachfolgend rekonstruierte Dynamik der Ich-Bildung bzw. Subjektkonstitution zwischen Tabu und Identifizierung gerade in eine seltsam ambivalente psychische Form des melancholischen Seins des Subjekts, das mit seinem gesellschaftlichen Sein gewissermaßen in eins fällt. So fasst Butler später zusammen:

„Das Ich wird ein ‚Gemeinwesen‘ und das Gewissen eines seiner ‚großen Institutionen‘, eben weil das psychische Leben im Versuch, die Verluste dieser Welt auszulöschen, eine soziale Welt in sich selbst hinein zurücknimmt. ... Die Melancholie verweigert die Anerkennung des Verlustes, und in diesem Sinn ‚bewahrt‘ sie ihre verlorenen Objekte als psychische Wirkungen“ (Butler 2001a: 169).

Das in diesem Zitat bereits vorausgesetzte Verständnis vom Zusammenspiel von Gewissen und melancholischer Identifizierung soll nun schrittweise rekonstruiert werden: Vom Ausgangspunkt des Homosexualitätstabus aus betrachtet, erfordert der Aufbau und Erhalt einer heterosexuellen (Geschlechts-)Identität, so Butlers These, notwendig die Aufgabe des gleichgeschlechtlichen Liebesobjektes. Mit dem Tabu wird folglich – im Sinne dieser eher schematischen psychoanalytischen Logik – das gleichgeschlechtliche Begehren in den Bereich der „unlebbaren Leidenschaft“ (Butler 2001a: 127) verschoben, im Sinne des Verbots wird also ein Bereich von ausgeschlossenen und verworfenen Subjektpositionen oder unmöglichen Identifizierungen erzeugt.²⁷ Dem ausgeschlossenen und tabuisierten Begehrensojekt, der gleichgeschlechtlichen Person, bleibt das Ich aber insofern weiter verhaftet, als es das verbotene Liebesobjekt im Ich wieder aufrichtet, nun allerdings in Form von Identifizierungen. Das Mädchen, das mädchenhaft sein und bleiben will, wird Mädchen, indem es wird, was es vormalis beehrte: eine Frau (vgl. Butler 2001a: 128f.).

In diesem Verständnis ist die Identifizierung gleichzusetzen mit der „Lösung des Begehrens“ (Butler 2001a: 98), insofern als sie einen lebbaren Ich-Entwurf prozessiert. Als Lösung vom Begehren ist diese Lösung aber notwendig unvollkommen, insofern als die Identifizierung sich nur als „Rest des Begehrens“ (ebd.) verstehen lassen kann, das den Versuch eines produktiven Umgangs mit dem Verlust

27 Auf diesen Aspekt der Verwerfung bzw. des Ausschlusses komme ich noch ausführlicher im nächsten Kapitel zurück (vgl. Kap. Gesetz, Zensur und Verwerfung: 136ff.). Wichtig ist bereits hier, dass Butler im Anschluss an Freud und Lacan Verwerfung grundsätzlich von Verdrängung unterscheidet. Während die Verdrängungsarbeit als Handlung eines bereits ausgebildeten Subjekts verstanden werden muss, ist die Verwerfung ausdrücklich als Negationsakt konzipiert, der das Subjekt begründet und formt, ihn also vorausgeht (vgl. Butler 2001a: 195).

und Verbot des Objektes darstellt. *So folgt aus der Unterwerfung des Ich unter die gesellschaftliche Norm, das Homosexualitätstabu, die psychische Inkorporation ebendieses Verbots* – auch weil das Ich über das Verbot von einem Bereich der Verwerfung bedroht bleibt, der für Butler wie Lacan die Grenze des psychisch (gesund) Lebbareren markiert. Wie wir bereits in einer ersten Annäherung an Butlers Vorstellung vom Gewissen gesehen hatten, ist es gerade diese (reflexive) Rückwendung des Subjekts gegen sich selbst in Form des Gewissens, die die Trennung in verschiedene psychische Instanzen erst vollzieht und damit das Ich erst entstehen lässt.

Aufgrund dieser grundsätzlichen Abhängigkeit des Subjekts von Gewissen, Identifizierung und Begehren, die immer nur eine unvollkommene Lösung vom Begehren erlaubt, wird nicht nur im Verbot das Begehren auf eigentümliche Weise konserviert, sondern auch in den Identifizierungen. So bildet das aufgegebenes Begehren aus Butlers Perspektive gerade das Ich, weil es die (gleichgeschlechtlichen) Identifizierungen sind, welche dem Begehren verhaftet bleiben, die das ‚Ich‘ als ‚sie‘ oder ‚er‘ konstituieren. Butler spricht deshalb davon, dass die Identifizierung „sowohl das Verbot wie das Begehren“ (Butler 2001a: 129) enthalte, das *Ich* wird damit *als Effekt eines aufgegebenen und gleichzeitig konservierten, weil gesellschaftlich und psychisch tabuisierten, Begehrens* verstehbar, das in der Identifizierung im Ich aufbewahrt bleibt.

Als melancholisch bestimmt sie dieses Ich bzw. seine oder ihre Identifizierungen nun im Anschluss an Freud deshalb²⁸, weil dieser Verlust des Begehrens aufgrund der Beschaffenheit des Tabus selbst nicht anerkannt und betrauert werden kann.²⁹ So hatte Freud die Melancholie als ebenjene Form der Trauer bestimmt, in der der Verlust eines Objekts geleugnet und damit auch die Aufgabe der Trauer, nämlich die Lösung triebhafter Bindungen an das, was verloren wurde, nicht vollzogen wird (vgl. Freud 1994: 202ff.). Für Butler sind es die kulturell vorherrschenden Verbote, namentlich das Homosexualitätsverbot, welches zunächst diesen Verlust des gleichgeschlechtlichen Begehrens erzwingt und damit diese „Liebe“ (Butler

28 Sie greift damit auf ein Argument zurück, dass sie bereits in *Unbehagen der Geschlechter* im Kapitel *Freud und die Melancholie der Geschlechtsidentität* angeführt, aber nicht in gleicher Konsequenz entfaltet hatte.

29 Während Freud Melancholie zunächst als eine Störform von Trauer konzipierte (vgl. Freud 1994), wendet Butler diese Unterscheidung so um, dass Melancholie gewissermaßen als die Grundform und die Trauer als eine ihrer speziellen Ausprägungen zu verstehen ist (vgl. bspw. Butler 2001a: 162ff). Allerdings frage ich mich, ob man in dieser all-gemeingültigen Form – die sich gewissermaßen kontextlos auf alle Gesellschaften bezieht – sinnvoll davon sprechen kann, das Homosexualitätstabu sei in einer so umfassenden Weise wirksam, dass der Verlust des gleichgeschlechtlichen Begehrens der Trauerarbeit völlig unzugänglich wäre.

2001a: 131), selbst wo sie sich ereignet, einem Verbot und einer Verleugnung ausgesetzt, die dazu führt, dass sie als solche gar nicht erst erscheinen kann. Im Anschluss an Freud geht Butler deshalb davon aus, dass das Homosexualitätsverbot dem Trauerprozess selbst so zuvorkommt, dass der Verlust gerade nicht mehr als Verlust sichtbar werden kann und betrauert werden kann. Weil der Verlust aufgrund des Tabus gesellschaftlich unbetrauerbar ist, führt er – quasi automatisch – zu einer melancholischen Identifizierung, in der die Melancholie selbst „als Teil des Fungierens der Reglementierungsmacht“ (Butler 2001a: 135) wirkt: Statt den Verlust des Begehrens betrauern zu dürfen, wird das Begehren z.B. als Frau eine Frau zu lieben, zur Norm einer Weiblichkeit verwandelt, die nicht nur diese Liebe unterbindet, sondern auch die Verkörperung dieser Weiblichkeit im Ich und des dieser Weiblichkeit angemessenen gegengeschlechtlichen Begehrens überwacht. In seiner Verhaftung an das verlorene und nicht angemessen betrauerte Objekt erscheint das Ich aber als ungenügender Ersatz und deshalb als Ort der melancholischen Ambivalenz, der die „Brüchigkeit seines eigenen Fundaments“ (Butler 2001a: 159) offenbart. Oder wie Butler sagt:

„Das Ich ist ein schlechter Ersatz für das verlorene Objekt und die Tatsache, dass es das Objekt nicht in befriedigender Weise ersetzen, d.h. seinen Status *als* Ersatz nicht überwinden kann, führt zu der Ambivalenz, die die Melancholie auszeichnet“ (Butler 2001a: 158).

Die gesamte Konstitution zum – (ver-)geschlechtlich(t)en – Subjekt wird von Butler also im Rückgriff auf Gewissen (Über-Ich), Identifizierung (Ich) und Melancholie (als kulturell eindringliche Ich-Form) als mehrfach paradoxer Vorgang des erfolgreich-erfolglosen Sperrens eines (gleichgeschlechtlichen) Begehrens lesbar: In der Identifizierung wird die (leidenschaftliche) Verhaftung mit dem Begehrensojekt ebenso gelöst wie konserviert, wie auch im Gewissen, das zur Erotisierung des Tabus und damit zu einer anderen Art der Aufrechterhaltung des Begehrens neigt. Weil dieser Begehrensverlust aber nicht anerkannt und aufgrund fehlender Anerkennung auch nicht angemessen betrauert werden kann, ist die Verhaftung mit dem Begehren in einer Weise subjektkonstitutiv, die die Subjekte als melancholisch identifizierte hervorbringt, also sie in die Ambivalenz der Melancholie einschreibt, womit sie dem eigenen Begehren auf seltsam leidenschaftliche und unreflektierte Weise verhaftet bleiben.

Was in dieser (psychoanalytisch inspirierten) Dynamik der Subjektkonstitution damit zu Tage tritt, ließe sich auch als Zirkel der Heimsuchung im derridaschen Sinne beschreiben: Die Verhaftung mit dem Verworfenen ist gerade innerhalb ihrer Verleugnung³⁰ konstitutiv; auch wenn das (gleichgeschlechtliche) Begehren verwerflich gemacht, dieser Verlust des Begehrens grundsätzlich verleugnet wird und

30 Butler spricht gern auch von einer doppelten Verleugnung, in der Verleugnung und Verlust zusammenfallen: nie geliebt und nie verloren zu haben (vgl. Butler 2001a: 130).

nicht betrauert werden kann, so tritt das (gesperrte) Begehren in der Identifizierung, gewissermaßen als normativer und normalisierter Subjektposition, ebenso zu Tage wie im Gewissen.³¹ Indem Butler Geschlechtszugehörigkeit als eine melancholische Identifizierung zu verstehen gibt, geht sie sogar noch einen Schritt weiter, weil sie Melancholie nicht nur als Weigerung, den Verlust des Begehrens zu betrauern, versteht, sondern vor allem *als Verkörperung eines Verlustes, der unaussprechlich bleibt* (vgl. Butler 2001a: 138f.). Vor diesem Hintergrund identifiziert Butler das psychische Werden zum Subjekt aus Verhaftung, Verwerfung, Verleugnung und Verlust als Form(ation) einer herrschenden „Kultur der heterosexuellen Melancholie“ (Butler 2001a: 139), die sich aus dem Fehlen kultureller Konventionen ableitet, die den Verlust einer homosexuellen Objektbesetzung eingestehbar machen würde.

Wenn man mit Butler also sagen kann, dass das Subjekt in Form der Melancholie das verlorene Begehrensojekt verinnerlicht, es als unaussprechlichen Verlust verkörpert, dann muss diese Melancholie sich nicht ausschließlich auf die Konstitution einer Geschlechtsidentität beziehen. In einer Verallgemeinerung – der sich Butler selbst jedoch enthält, weil für sie das Subjekt immer schon als geschlechtlich-werdendes die Bühne der Subjekt-Werdung betritt – könnte man die Melancholie auch als grundsätzliche Verinnerlichung der Gründungsunterwerfung zum Subjekt verstehen. Damit wäre die melancholische – die uneingestanden um das Begehren ihrer Unterwerfung trauernde – Kultur als jene bestimmt, die eine „Psyche der Macht“ in den Subjekten ausbilden hilft, von der diese ebenso abhängen, wie sie an ihr leiden. Wo sich das Subjekt mit seinem Begehren nach Unterwerfung identifiziert, um einen vollständigen Verlust zu umgehen, ähnelt ‚sie‘ oder ‚er‘ sich quasi automatisch der Machtförmigkeit seiner oder ihrer Unterwerfung an.

Mit dieser Idee einer „psychischen Topographie“, der zufolge die leidenschaftliche Verhaftung mit den Normen auf die leidenschaftliche Verhaftung mit einem, aufgrund der Normen verleugneten, Begehren verweist, gelingt Butler also der Hinweis, dass Subjektkonstitution sich maßgeblich durch Verwerfung und Aus-

31 Allerdings findet sich hier auch eine Unschärfe in Butlers Argumentation: Angesichts von gesellschaftlichen Verhältnissen, wie denen in Deutschland oder den USA, wo Heteronormativität zwar vorherrschend ist, Homosexualität aber durchaus gelebt werden kann, stellt sich für mich die Frage, wie Butler das Verhältnis zwischen noch innerhalb des Sagbaren lokalisierten Tabus oder Normen und dem Bereich des Verworfenen denkt, das das Unsagbare und dementsprechend das absolut Nicht-sozial-Lebbare umfasst. Denn die reflexive Uneinholbarkeit des Homosexualitätstabus und seiner Wirkungen, die Butlers Argumentation als Ausgangspunkt nimmt, wirkt dem Verworfenen näher als dem Intelligiblen, was angesichts der zwar sanktionierten, aber doch lebbaren Existenz als Homosexuelle/r unstimmig erscheint.

schluss realisiert,³² die auf gesellschaftliche Tabus bzw. Verbote zurückverweisen, ebenso wie die leidenschaftliche Verhaftung des Subjekts mit seiner Unterwerfung verdeutlicht werden kann. Diese Analyse enthält aber zwei wesentliche Punkte, die sich als Beitrag und Überschreitung der bisherigen Überlegungen zu Unterwerfung und Macht lesen lassen, wie wir ihn anhand der Positionen von Althusser und Foucault bisher nachgezeichnet hatten:

Erstens verweist Butler mit diesen Überlegungen Althusser auf ein – jeder Anrufung gewissermaßen voraussetzendes – Gewissen, das die *Wirksamkeit* der Anrufung erst ermöglicht. So korrigiert Butler Althussters Leitsatz, demzufolge die Ideologie uns zu Subjekten mache, so, dass nun das Gewissen Subjekte aus uns allen mache (vgl. Butler 2001a: 101). Was sie damit zu verdeutlichen sucht, ist die Annahme, dass das Gewissen nicht als Instanz der „Selbstbeschränkung“ (Butler 2001a: 108) auftrete, die etwa ein äußeres Gesetz nur verinnerliche, sondern eher als Instanz der Sozialität *im* Subjekt, die das Umwenden zur und Annehmen der Anrufung selbst sichert. In diesem Sinne sagt Butler: „Das Gewissen ist grundlegend für Hervorbringung und Reglementierung des Bürgersubjektes, denn das Gewissen wendet das Individuum um und macht es der subjektivierenden Maßregelung zugänglich“ (Butler 2001a: 109). Was die Anrufung damit ausbeutet und sich zunutze macht, konzipiert Butler an anderer Stelle auch als „Anerkennungsstreben“ (Butler 2001a: 107), das auf den zweiten Punkt überleitet.

Zweitens unterliegt Butlers gesamter Argumentation ein Verweis auf die Abhängigkeit des Subjekts (in seiner Unterwerfung) von einer Alterität noch vor jeder Anrufung, wobei diese in der Anrufung gewissermaßen ausgebeutet wird. Im Sinne ihres Entwurfes von Melancholie, die im Verinnerlichen des Objektes das Objekt gleichermaßen bewahrt wie durchstreicht, wurde die Trennung in Ich und Über-Ich durch das Tabu erklärt. Deshalb kommt für Butler kein Ich ohne den belebenden Bezug zur Welt zustande, weshalb sie „Überleben“ als „eine Frage des Eingeständnisses der Verlustspur“ zu verstehen gibt, „aus der man selbst hervorgegangen ist. ... Von Anfang an ist dieses Ich anders als es selbst; die Melancholie zeigt, *dass man überhaupt nur etwas wird, wenn man den anderen als sich selbst in sich aufnimmt*“ (Butler 2001a: 182, Hervorh. NR). Es ist ein grundsätzlich auf die Alterität des Anderen verwiesenes Subjekt, das Butler hier entwirft, das vor allem deswegen der „subjektivierenden Maßregelung“ der Anrufung zugänglich ist, weil diese ein Anerkennungsstreben ausbeutet, während sie die Reflexivität des Subjekts direkt nach dem Modell der Subjektivation formt (vgl. Butler 2001a: 184). Die Psyche wird damit zum wesentlichen Topos einer verborgenen oder inkorporierten Macht, die gleichsam die Stimme des Subjekts stiftet, die über es selbst hinausweist.

32 Zur Kritik an der Butlerschen These, Subjektconstitution realisiere sich maßgeblich über Ausschluss und Verwerfung, vgl. exemplarisch Engel 2002.

Diesen Überschuss, in dem die Stimme des Subjekts sich als eine Stimme erweist, die immer schon über es selbst hinausweist, flankiert Butler nun durch ihren zweiten Kritikpunkt am Modell der Anrufung, das die Frage eines souveränen Sprechen-Könnens auch für die Stimme der Anrufung selbst in Zweifel zieht. Diese Gedanken bereiten unmittelbar Butlers Verständnis von Performativität vor, dem wir uns im nächsten Kapitel zuwenden wollen, weil diese Diskussion um Performativität maßgeblich auf der Frage aufruht, woher die Anrufung ihre Macht beziehe, Subjekte zu konstituieren. Vorher sei jedoch festgehalten: Mit ihrem Verständnis von Gewissen und Identifizierung als solchen Formen der Hereinnahme des Anderen bzw. der Sozialität ins Subjekt, kann Butler also letztlich plausibilisieren, warum Subjekte der Unterwerfung, die in der Anrufung impliziert ist, überhaupt zugänglich sind. Nicht nur neigen die Identifizierungen dazu, den Anrufungen zu entsprechen, weil das Begehren eines Menschen, für andere erkennbar zu sein, grundsätzlich ausbeutbar ist. Anrufungen als „Mädchen“ werden vor allem deshalb ungebrochen befolgt, weil das tabuisierte Begehren gleichgeschlechtlich zu lieben, z.B. als Frau eine Frau zu lieben, psychisch bereits in die Identifizierung als ‚Frau‘ überführt wurde. Insofern kann die Anrufung vor allem deshalb als Unterwerfung wirksam werden, weil die subjektive Aneignung eines Verbots bzw. einer diskursiven Norm innerpsychisch bereits in eine Identifizierung übersetzt wurde, die der Stabilisierung der Norm zuarbeitet. Dieser vorausseilende Gehorsam trägt dazu bei, dass Anrufungen des Subjekts und Identifizierungen im Subjekt sich zu entsprechen neigen, weil sie ein gesellschaftliches Tabu reflektieren.

Die nicht-souveräne Macht der Anrufung

Mit Foucault und im Sinne einer Stärkung seines Diskursverständnisses befragt Butler kritisch Althussers zentrale Voraussetzung der Anrufung, das bei ihm konturierte Machtverständnis einer „*göttlichen Stimme*“, der man sich (fast) nicht entziehen könne (vgl. Butler 2006: 55ff., Butler 2001a: 104f.). Unter der kritischen Frage Butlers, die darauf abzielt, woher die Anrufung eigentlich die Macht erhält, die Subjekte anrufend zu „transformieren“, bereitet dieses abschließende Unterkapitel die Auseinandersetzung mit verschiedenen Vorstellungen von Performativität und performativen Sprechakten vor, denen sich das nachfolgende Kapitel ausführlich widmet.

In Althussers Anrufungsmodell wurde die Wirksamkeit der Anrufung, Subjekte zu konstituieren, an die Idee eines allmächtigen zentralen Subjekts gekoppelt, das die Macht besitzt, zu erschaffen, was es benennt. Butler kritisiert nun, dass der soziale Vorgang der Anrufung bei Althusser einem „göttlichen Performativ“ (Butler 2001a: 104, vgl. Butler 2006: 56f.) angenähert werde. Sie fasst zusammen:

„Die performative Kraft der Stimme religiöser Autorität ist aber [bei Althusser] von exemplarischer Bedeutung für die Theorie der Interpellation, die so durch Beispiele die vermeintliche

Kraft der göttlichen Namensgebung auf die gesellschaftlichen Autoritäten erweitert, durch die das Subjekt ins soziale Sein gerufen wird“ (Butler 2001a: 108, Anm. NR).

Indem Althusser das „große Subjekt“ ins Zentrum der Anrufung setze, statt er den Vorgang der Anrufung mit einer Autorität aus, die als souveräne Macht eines autorisierten und autoritären Subjekts erscheint – „[m]it anderen Worten strukturiert die göttliche Macht der Benennung die Theorie der Anrufung“ (Butler 2001a: 105). Für Althusser stehe dabei die performative Wirksamkeit dieser göttlichen Stimme außer Frage; selbstverständlich schafft die göttliche Stimme das, was sie benennt und sie erschafft es zum Ziel der Unterwerfung (vgl. Butler 2006: 56). Butler kritisiert nun gerade, dass die Macht, die einer vorgängigen und idealen Macht zugeschrieben werde, sich als aus der (Macht-)Zuschreibung selbst abgeleitete und umgelenkte erweise (vgl. Butler 1997: 38f.).

Butler möchte die Anrufung von der Figur einer identifizierbaren *Stimme*, insbesondere der göttlichen Stimme, lösen, um zwei zentrale Punkte der Anrufung herauszustellen: Zum einen versteht sie die Anrufung nicht als *singuläres Ereignis*, zum anderen steht diese aus ihrer Sicht *nicht in der Verfügungsmacht von Subjekten*. In *Hass spricht* findet sich diese Kritik in relativ komprimierter Form: Butler versteht die Anrufung ausdrücklich als „Instrument und Mechanismus von Diskursen“ (Butler 2006: 57). Als Instrument von Diskursen verstanden, lässt sich die Wirkung der Anrufung aber nicht auf den Augenblick der Äußerung selbst reduzieren, sondern erweist sich vielmehr als ein kontinuierliches diskursives Geschehen, das auch ohne tatsächliche Aktualisierung von konkreten Anrufungen, z.B. mittels Schweigen oder unter Abwesenheit der Angerufenen, noch subjektkonstituierende Wirkungen zeitigen kann (vgl. Butler 2006: 58, 129; Fußnote 16, auch Butler 2001a: 101).

Darüber hinaus sind Diskurse dem Subjekt selbst vorgängig, was darauf verweist, dass Subjekte Diskurse lediglich aufrufen, sie weiterleiten können, aber die Subjekte selbst nicht intentional die Bedeutung eines Diskurses zu kontrollieren vermögen (vgl. Butler 2006: 59f.). Für Butler sprechen Subjekte nur mittels einer *abgeleiteten* Macht, d.h. sie können nur sprechen, weil sie vormalig zu ihrem Sprechen ermächtigt wurden. Diese Ermächtigung des Subjekts zum Sprechen setzt aber voraus, dass das Subjekt selbst wiederum angesprochen bzw. angerufen und dadurch in eine Sprachkompetenz eingeführt wurde (vgl. Butler 2006: 58). Die sprachliche Macht die Anrufung wirkungsvoll werden zu lassen, setzt damit nicht nur Subjekte voraus, die ihrerseits bereits angerufen und also unterworfen wurden, auch liegt der Ursprung der sprachlichen Macht der Anrufung deshalb gerade nicht im sprechenden Subjekt selbst. Für Butler liegt vielmehr „[n]ach der Diffusion der souveränen Macht [...] der letzte Ursprung der Anrufung im Ungewissen“ (Butler 2006: 60). Darin wird deutlich, dass Butler im Anschluss an Foucault insgesamt der Idee einer souveränen Macht kritisch gegenübersteht, insbesondere der Idee, wie sie

im Modell der Anrufung angelegt scheint, ein Subjekt übe souverän Macht über sein oder ihr Sprechen aus – auch wenn sie selbstverständlich anerkennt, dass es kein Sprechen ohne Subjekt gibt (vgl. ebd.).

So schließt sich Butler Foucaults These an, dass Machtverhältnisse nicht mehr auf die Parameter der Souveränität beschränkt werden können, sondern Macht als etwas beschrieben und gedacht werden sollte, das von einer Vielzahl möglicher Orte ausgehen kann und demzufolge nicht eindeutig zu lokalisieren ist (vgl. Butler 2006: 124f.). Gerade im sog. genealogischen Werk³³ nach *Überwachen & Strafen* konturiert Foucault zunehmend ein Verständnis von Macht, in dem sich diese als „Gesamteffekt“ erweist, was gleichbedeutend damit ist, dass ihre Wirkungen gerade nicht auf die Entscheidungen eines oder mehrerer (souveräner) Subjekte zurückgeführt werden könne, sondern sich als nicht-intendierbares Resultat vieler strategischer Kalküle verstehen lassen müsse (vgl. Foucault 1986: 113ff.).³⁴ Obwohl Foucault in diesem Sinne Machtbeziehungen ent-subjektiviert, indem er gerade nicht die Intentionen souveräner Subjekte, gerade nicht das Subjekt selbst als Gipfelpunkt der Macht bestimmt, gibt er doch das ‚Subjekt‘ und dessen ‚Individualität‘ als das bevorzugte Feld der Macht zu verstehen. Er identifiziert die Wirksamkeit einer Form von Macht, die er u.a. in *Das Subjekt und die Macht* (1994) als (neue ausgeweitete) „Pastoralmacht“ (Foucault 1994a: 254) kennzeichnet, bei der nicht nur die Macht sich vervielfältigt, auf viele, die regieren (z.B. Familienväter, Klostervorsteher, Lehrer), sondern sie wird auch als eine Form der „Führung“ gezeigt, die auf „offensichtlich entfernte Dinge Einfluss [nimmt], von denen man aber durch das Kalkül, die Analyse und Reflexion weiß, dass sie effektiv auf die Bevölkerung einwirken können“ (Foucault 2006: 111). Diese neue Form der Macht, subjektiviere eher dadurch, dass sie das Subjekt in Kategorien aufteile, ihr oder ihm eine Individualität auftrage und es an seine oder ihre Identität fessele. Vor diesem Hintergrund charakterisiert Foucault Machtausübung gerade als „Wirkungsweise gewisser Handlungen, die andere verändern“ (Foucault 1994a: 254).

Was Foucault identifiziert, ist eine Machtform, eine Form der Führung oder besser einer Regierung durch Individualisierung und Totalisierung, in der „Subjektivität“ und „Regiert-Werden“ sich ineinander verschränken. Gerade weil subjektivierende Machtformen zunehmend als diffuses Geflecht von Kräften, als „strikt re-

33 Innerhalb der Foucault-Forschung ist es gängige Praxis, das Werk verschiedenen Phasen zuzuordnen, wobei je nach theoretischem Standpunkt der Chronisten eher die Kontinuitäten im Werk durch die verschiedenen Phasen hindurch (vgl. Sarasin 2006) oder die Brüche betont werden (vgl. Dreyfus et al. 1994).

34 Wie Hubert Dreyfus und Paul Rabinow herausstellen, weigerte sich Foucault allerdings Zeit seines Lebens eine allgemeine Theorie der Macht zu formulieren, weil er davon ausgegangen sei, dass eine Theorie nur nachvollzogen werden könne, wenn sie auf bestimmte kulturelle Praxen bezogen wird (vgl. Dreyfus et al. 1994: 220).

lational“ (Foucault 1986: 117) erscheinen, stellen sie aber auch das *Gegenteil einer Determinierung* dar. Foucault sagt: „Dort, wo die Determinierungen gesättigt sind, existiert kein Machtverhältnis“ (Foucault 1994a: 255).

Mit Foucault lässt sich Subjektivierung also *keineswegs als determinierende Festlegung*, sondern eher als Reglementierung durch einen Diskurs lesen, dessen Macht sich nicht soweit schließen lässt, dass nicht auch Kämpfe oder Widerstand als eine Wirkung ebendieser machtvollen Unterwerfung von Subjekten erscheinen können. Für Foucault – ebenso wie für Butler – konstituiert der Diskurs folglich nicht nur das folgsame Subjekt, sondern in dessen Erzeugung „trägt er die Bedingungen für das Unterlaufen dieses [Disziplinierungs-]Apparates selbst in den Diskurs“ (Butler 2001a: 96). Vor diesem Hintergrund wird vielleicht besser verstehbar, warum Butler mit Foucault darauf besteht, dass das Subjekt als aus dem Diskurs hervorgegangenes immer sowohl unterworfen als auch handlungsmächtig ist; es ist das Muster dieser Hervorbringung, der Diskurs selbst, der seine (Bedeutungs-) Produktion nie vollständig kontrollieren kann. Seine Regierung oder Führung ist keineswegs total, wenn sie auch machtvoll reglementierend wirkt.

Für Butler ist deshalb die Anrufungs-Szenerie, die die Idee von „Subjektivierung“ konkretisiert, durch einen *doppelten Überschuss* gekennzeichnet, einen Überschuss sowohl auf der Ebene des Subjekts als auch auf der Ebene der Anrufung selbst (vgl. Butler 2006: 60): Wenn wir nicht sagen können, die Anrufung geht von einem Subjekt aus, auch wenn ein Subjekt sie aussendet, dieses Subjekt aber nicht als deren intentional verfügende Autor/in verstanden werden kann, so übersteigt die Anrufung bzw. die Funktionsweise der anrufenden Macht sowohl das Subjekt, das sie hervorbringt als auch jenes, dessen sie sich bedient (Überschuss 1). Gleichzeitig wird damit aber auch ein Bedeutungsüberschuss am Subjekt selbst markiert, das ebenso wenig wie die Anrufung vollständig durch einen (quasi unsubjektiv-intentionalen) Diskurs bestimmt werden kann. Als diskursiv erzeugtes kann das Subjekt nie vollständig gemäß der Norm erzeugt werden, weil sich die Aneignung von Bedeutungen nie vollständig kontrollieren lässt und damit nicht schon im Voraus durch ein Gesetz umfassend bestimmt sein kann (Überschuss 2). An diesem Gedanken setzt subjektive Handlungsfähigkeit für Butler an, wie wir sie nachfolgend mit Hilfe des Begriffes Performativität, auf den die performative Macht der Sprache in der Anrufung verweist, nachzeichnen wollen.

Performativität: Wiederholung der Norm und Handlungsfähigkeit

„Meine These ist nun, dass das Sprechen sich stets in gewissem Sinne unserer Kontrolle entzieht“ (Butler 2006: 31).

Butler geht – wie bereits gezeigt – davon aus, dass die Konstitution zum Subjekt sich als diskursiver Machteffekt lesen lässt, der gleichermaßen produktiv wie re-

glementierend wirkt. Sie billigt damit der symbolischen Ordnung einer Gesellschaft die Kraft zu, Subjekte und deren Körper in einer Weise zu erzeugen, dass diese im Sinne der Ordnung und ihrer Normen gebildet werden, zum Fortbestand von Normen und Ordnungen beitragen und diese insbesondere auf der Ebene der körperlichen Materialität bestätigen. Ich hatte diesen Vorgang der Subjektkonstitution als „produktives Reglementierungsprinzip“ herausgearbeitet, in dem sich die Hervorbringung des Subjekts notwendig mit seiner Unterwerfung verkoppelt, wofür Butler den Begriff *subjection* prägt. In dieser Logik der Subjektivation, die in der Anrufung ihr konkretes Modell findet, erweist sich allerdings die *Frage* danach, *woher der Diskurs, konkret die sprachliche Äußerung oder die Anrufung, die Macht beziehe, Subjekte zu konstituieren*, als ebenso zentral wie fragwürdig. Und wenn Anrufungen derart machtvoll Subjekte reglementieren, die dazu neigen, den sozialen Normen in Identifizierungen zu entsprechen, sich ihnen also zu unterwerfen, können diese Anrufungen dann überhaupt scheitern? Oder anders gefragt: Wie ist Widerstand oder ein Sich-Entziehen gegenüber solchen Anrufungen im Rahmen einer Machtkonzeption denkbar, in der Macht derart diffus, lokal und entpersonalisiert agiert?

Butler verwahrt sich – wie gerade rekonstruiert – gegen ein Verständnis, demzufolge die Macht der Anrufung, die Macht des Diskurses als „Mächtigkeit bestimmter Mächtiger“ ausgelegt werden kann, also als Macht einer identifizierbaren und personalisierten Autorität. Ohne „großes Subjekt“ und ohne dieses einfach durch *den* Diskurs zu ersetzen, dem dann eine ähnlich personalisierte Autorität zugeschrieben werden würde, ist Butler darauf angewiesen, *sprachliche Äußerungen grundsätzlich als wirkungsvolle Handlungen* charakterisieren zu können. Zu diesem Zweck greift sie auf John Austins Sprechakttheorie zurück (1.), die unter dem Begriff *Performativität* genau dieses *Sprachhandeln* konzeptionalisiert – wobei Austin dabei ebenso die Frage des Scheiterns solcher Sprachhandlungen aufwirft. Gerade das Scheitern der performativen Äußerung ist für Butler wichtig, insofern sie damit einen Ansatzpunkt für die Handlungsfähigkeit des Subjekts in seiner reglementierten Hervorbringung markieren kann, der eben diese Reglementierung selbst destabilisiert und gerade als keineswegs totale Unterwerfung sichtbar macht. Im Anschluss an Jacques Derridas kritische Erweiterung von Austins Modell der Performativität (2.), in dem die Zitatförmigkeit und Wiederholbarkeit sprachlicher Markierungen als zentral angesehen wird, entwickelt Butler ein noch umfassenderes Verständnis von Performativität. Butler nutzt beide Entwürfe von Performativität in einer – auf das Gesellschaftliche erweiterten – Perspektive, um auf die *Notwendigkeit zur diskursiven Wiederholung* jener Normen, die das Subjekt erst hervorbringen, aufmerksam zu machen. Dadurch wird das partielle Scheitern der Anrufungen ebenso wie die Handlungsfähigkeit des Subjekts innerhalb seiner Hervorbringens-Bedingungen ebenfalls beschreibbar und der Blick öffnet sich auf die Möglichkeiten, sich z.B. widerständig zu identifizieren. Schließlich blicken wir im Sinne dieser Performa-

tivität abschließend auf den Körper (3.), um Butlers Vorstellung von der Einverleibung von Normen und der körperlichen und sprachlichen Überschreitung dieser Normen näher zu verstehen. Beginnen möchte ich jedoch zunächst am Ausgangspunkt dieser Überlegungen, mit dem Modell der performativen Äußerung, wie es Austin in seiner Sprechakttheorie entwirft.

Das Modell der performativen Äußerung

Als Sprachphilosoph interessiert sich Austin für die *Wirkungen der Sprache*, die er gegenüber der, lange Zeit in der Sprachphilosophie dominanten, Frage nach der Wahrheit von Aussagen privilegiert. In seiner Vorlesungsreihe *How to do Things with Words* (2002, orig. 1962) führt Austin den Begriff der „performativen Sprechakte“ für jenes Sprechen ein, das insofern „etwas tut“, also eine Handlung vollzieht, insofern es dasjenige, wovon es spricht, mit Hilfe der genutzten Worte gerade tut (vgl. Austin 2002: 63f.). Butler fasst diese Idee des Sprechakts folgender Maßen zusammen:

„In der Sprechakttheorie ist eine performative Äußerung diejenige diskursive Praxis, die das vollzieht oder produziert, was sie benennt“ (Butler 1997: 36).

Wie sollen wir uns aber dieses Sprechen vorstellen, das gleichzeitig hervorbringt, was es sagt? Austin selbst führt unzählige Beispiele für performative Äußerungen an, wobei vielleicht die Trauungszeremonie – analog zu Althusser – gewissermaßen als Austins „Urszene“ performativer Äußerungen zu verstehen ist (vgl. Austin 2002: 63): Wenn ein Heiratswilliger im Laufe einer standesamtlichen Trauung sagt: „Ja, ich nehme die hier anwesende XY zur Frau“, dann tätig er damit mehr als nur eine Äußerung. Austin verweist darauf, dass seine Äußerung *etwas tue*; der Bräutigam zeigt seine Zustimmung zur Hochzeit, er nimmt seine Frau als Angetraute an, er vollzieht seinerseits die Hochzeit, *er heiratet*. Als ähnliche Fälle, in denen Äußerungen gleichzeitig Handlungsvollzüge darstellen, nennt Austin bspw. das Wetten, Taufen, Vererben, etc. (vgl. a.a.O.: 64).

Es gibt also ein bestimmtes Sprechen, das im Sprechen eine Handlung vollzieht – dieses Sprechen bezeichnet Austin als performative Äußerung oder performativen Sprechakt. Da der Vollzug einer Handlung im Zentrum dieses Sprechens steht, ist für den performativen Sprechakt nicht die Frage entscheidend, ob seine Aussage wahr oder falsch ist, sondern vielmehr, ob der performative Handlungsvollzug im Sprechen *gelingt* oder *verunglückt*.³⁵ Für die Gelingens- oder Scheiternsbedingun-

35 Austin grenzt diese „performativen Äußerungen“ zunächst von konstativen Äußerungen ab. Als konstative Äußerungen werden Sätze verstanden, die Feststellungen aussprechen, die nach einem Schema wahr/unwahr beurteilt werden können. Allerdings destabilisiert er selbst die Unterscheidung zwischen konstativen und performativen Äußerungen im weiteren Fortgang der Vorlesung, wo er die Trennung zwischen konstativen und perfor-

gen eines solchen Sprechens ist allerdings – und das ist Austins zentraler Punkt – nicht nur die Frage entscheidend, ob die Worte, z. B. „Ja, ich nehme...“ in der richtigen Weise, also gemäß einer vorgängigen Konvention formuliert werden, sondern es müssen zudem eine Summe *notwendiger Bedingungen* zum Vollzug der (sprachlichen) Handlung eingehalten werden. Austin sagt:

„Außer dass man die Wörter der performativen Äußerung aussprechen muss, müssen in der Regel eine ganze Menge anderer Dinge in Ordnung sein und richtig ablaufen, damit man sagen kann, wir hätten unsere Handlung glücklich zustande gebracht“ (Austin 2002: 64).

An seinen unzähligen – und komischen – Beispielen des Verunglückens von performativen Sprechakten, wie bspw. der priesterlichen Taufe von Pinguinen, des unernst gemeinten Versprechens gegenüber einem Esel, dem Vollzug der Trauung durch den Zahlmeister, dem Stapellauf eines Schiffes durch eine nicht autorisierte Person zum falschen Zeitpunkt usw. zeigt Austin die *selbstverständliche Konventionalität von gelungenen performativen Sprechakten* und kennzeichnet sie als „konventionale Handlungen“ (Austin 2002: 68). Insofern erweisen sich die Umstände, das, was Austin notwendige Bedingungen des performativen Sprechaktes nennt, als entscheidend für das Gelingen oder Verunglücken performativer Sprechakte. Solche notwendigen Bedingungen lassen sich zum einen verstehen als *institutionelle* Rahmenbedingungen der Sprechsituation, zum anderen als *intentionale* Voraussetzungen bei den Sprechenden: Zu den Gelingensbedingungen gehört z.B. die Befugnis aller Beteiligten zur angestrebten Handlung, ebenso wie die Absicht, diese korrekt und vollständig im dafür vorgesehenen Rahmen und zum richtigen Zeitpunkt durchzuführen sowie sie mit ehrlichen Absichten ernsthaft zu vollziehen und sich dementsprechend zu verhalten (vgl. Austin 2002: 64ff.).

Zunächst hatte Austin versucht, diese Spezifika von performativen Äußerungen, die etwas tun und nicht lediglich etwas sagen, über ihre Abgrenzung gegenüber konstativen Äußerungen, die lediglich etwas sagen, weil sie beschreiben oder etwas feststellen, zu gewinnen. Im Fortgang seiner Vorlesung (vgl. Austin 2002: 112ff.) gelangt er aber zu einer detaillierteren Unterscheidung zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Akten des Sprechens, wobei die letzten beiden Akte performativer Art sind. Als lokutionären Akt des Sprechens bestimmt Austin zunächst die schlichte Tatsache, „*dass* man etwas sagt“ (Austin 2002: 117, Hervorh. i. O.), während er den illokutionären Akt als Vollzug einer Handlung kennzeichnet „*indem* man etwas sagt“ (ebd.). Im Unterschied dazu steht beim perlokutionären Akt die zeitlich dem Sprechen selbst nachgeordnete Wirkung des Gesprochenen im Vordergrund. Austin spricht von einer Wirkungskette, die das Sprechen hervorruft und charakterisiert den perlokutionären Akt als Akt, der etwas tut, *dadurch* dass er

mativen Äußerungen zugunsten der Dreiteilung zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Akten des Sprechens verwirft.

etwas sage (vgl. Austin 2002: 124). Austin markiert nun mehrfach, dass „ich immer, wenn ich etwas sage ..., sowohl lokutionäre als auch illokutionäre Akte vollziehe“ (Austin 2002: 153ff.), so dass er praktisch *jeder Form des Sprechens eine Performativität zuspricht* – weshalb er sich maßgeblich auf illokutionäre Akte konzentriert.³⁶

Austin interessiert sich insbesondere für die illokutionären Sprechakte, weil in ihnen Sagen und Tun in der Weise zusammenfallen, wie er es im Allgemeinen für performative Äußerungen behauptet hatte. Während in perlokutionären Sprechakten die Wirkung dem Sprechen selbst nachgeordnet ist und sich aus einem intentionalen Kalkül ergibt (Austin bezeichnet sie als „klug berechnete Wirkung“ Austin 2002: 122), wirkt der illokutionäre Sprechakt unmittelbar und nutzt für seine Effekte ausschließlich konventionale Mittel (vgl. Austin 2002: 136, s.o.). Ilokutionäre Sprechakte wirken also, weil sie durch sprachliche und gesellschaftliche Konventionen abgesichert und gestützt werden – ein Argument, das für Butlers Aneignung vom performativen Sprechen entscheidend ist. Ebenso wie der Unterschied zwischen einem konventionalen Sprechen, das direkt handelt, und einem, das intentionale Effekte bei den Angesprochenen zeitigt (vgl. Butler 2006: 44ff., auch 34f.).

Für Butlers Denken scheint die Austinsche Erkenntnis über das unmittelbare Handeln des Sprechens beinahe selbstverständlich zu sein – auch wenn sie dieses Denken im Hinblick auf die Konstitution zum Subjekt sicherlich radikalisiert. Wir hatten bereits gesagt, dass Butler gerade die *Anrufung als einen performativen Sprechakt versteht, der hervorbringt, was er benennt* (vgl. Gewissen und Identifizierung). Insofern liegt es nahe, das was Austin über performative Sprechakte sagt, als ebenfalls gültig für Anrufungen zu betrachten, schließlich sind Anrufungen für Butler performative Sprechakte.³⁷

In *Hass spricht*, wo Butler ausführlich die Grenzen performativen Sprachhandelns – insbesondere im Hinblick auf die Frage, wie Sprache verletzen kann – zu bestimmen versucht, macht sie aber zunächst darauf aufmerksam, dass sich Althusser's Modell der Anrufung mit Austins Modell der performativen Äußerung keineswegs deckt, sondern eher unvereinbar ist (vgl. Butler 2006: 44). Ein wesentlicher Grund für die Unvereinbarkeit der beiden Konzepte liege darin, dass Austin ein

36 Wie Uwe Wirth (2002) herausstellt, führt dies nicht nur bei Austin selbst, sondern auch in der nachfolgenden Rezeption insbesondere bei Searle und Habermas zu einer Vernachlässigung der perlokutionären Akte oder wie er sagt zu einer „Privilegierung der Illokution gegenüber der Perlokution“ (Wirth 2002: 13), die letztlich in dem Prinzip des zu vermeidenden performativen Widerspruchs (der Sprachhandlung mit ihren Voraussetzungen) mündet.

37 Allerdings erhält Performativität in Butlers Denken eine umfassendere Bestimmung, als sie hier in sprachtheoretischer Hinsicht erfolgte, da Performativität für Butler das theoretische Instrument darstellt, um Materialität und Sprache miteinander zu vermitteln.

sprechendes Subjekt bereits voraussetze, das konventional spricht, während für Althusser gerade der Sprechakt dem Subjekt vorausgehe und das Subjekt durch ihn erst zur sprachlichen Existenz komme. Als Vermittlungsversuch zwischen beiden Einsatzpunkten schlägt Butler ein Verständnis von Subjekt und Sprache vor, in dem darstellbar ist, wie ein Subjekt, welches durch die Anrede des anderen erst konstituiert wurde, zu einem Subjekt wird, das seinerseits andere ansprechen kann (vgl. Butler 2006: 47). Ein solches Subjekt ist von der Anrede anderer notwendig abhängig, die ihm erst Existenz verleiht und insofern ist es ebenfalls immer *gegenüber der Sprache (der Anderen) verletzlich*.³⁸ Sie beschreibt die Konsequenz dieser Verschlingung folgendermaßen:

„In diesem Falle stellt das Subjekt weder einen souveränen Handlungsträger dar, der ein bloß instrumentelles Verhältnis zur Sprache hat, noch einen bloßen Effekt, dessen Handlungsmacht sich in reiner Komplizenschaft mit dem vorgängigen Verfahren der Macht erschöpft. Keine Übernahme der Handlungsmacht kann die Verletzbarkeit durch den anderen überwinden, die durch die dem Subjekt vorausgehende Anrede bedingt ist (auch aus diesem Grund fällt ‚Handlungsmacht‘ nicht mit ‚Beherrschung‘ zusammen)“ (Butler 2006: 47f.).

Wiederum insistiert Butler darauf, dass das Subjekt nicht und insbesondere nicht intentional über sein oder ihr Sprechen verfügen könne, aber ebenso wenig selbst als bloßer Machteffekt einer symbolischen Ordnung verstanden werden solle. Butler nutzt diese Erkenntnis für den Hinweis, dass gerade aufgrund dieser grundlegenden Abhängigkeit des Subjekts von der Anrufung und auch der (An-)Erkennung anderer eine „kritische Perspektive auf die Sprachformen, die die Regulierung des Subjekts bestimmen“ (Butler 2006: 49), geboten sei.

Gerade die Bindung des Subjekts an die Sprache jenseits einer Verfügungsmacht über sie, sondern vielmehr in einer grundlegenden Abhängigkeit von ihr, verweist für Butler auf die immer nur vermittelte Mächtigkeit oder besser Ermächtigung des Subjekts gegenüber einer sprachlichen Ordnung, welche dem Subjekt gegenüber vorgängig ist. Dieses Verhältnis impliziert nicht nur ein Übergewicht an „Beherrschung“ gegenüber der „Handlungsmacht“ des Subjektes, sondern versteht „Handlungsmacht“ als eine aus der „Beherrschung“ gewonnene Macht, die immer eine Verletzbarkeit oder ein Ausgesetzt-und-Abhängig-Sein gegenüber jenen markiert, die den Diskurs mobilisieren und die Anrufung in Kraft setzen können. Gleichzeitig erweist sich auch die Macht des Ansprechenden nur als eine relative, weil der performative Sprechakt nicht intentional (etwa durch ein mit Autorität

38 Diese ethische Dimension der Verletzlichkeit konzeptionalisiert Butler ausführlich in ihren *Politischen Essays* mit Rückgriff auf Levinas. Für sie stellt gerade diese Verletzlichkeit des menschlichen Lebens durch Andere die Vorbedingung für das ‚Menschliche‘ überhaupt dar (vgl. Butler 2005: 154ff., vgl. auch Butler 2006: 54).

sprechendes Subjekt) geschlossen und auf seine Wirkungen verpflichtet werden kann.

Insofern schließt Butler zwar an Austins Erkenntnis, dass etwas sagen immer auch etwas tun bedeutet, in einer spezifischen Weise an, sie weist aber jene beiden Annahmen (mindestens partiell) zurück, die für Austin performative Sprechakte erst möglich machen: Für Butler sichert weder die Konventionalität der Bedingungen des Sprechens noch die Intentionalität der Sprechenden dieses Sprachhandeln ab, sondern jedes Sprachhandeln bleibt durch seine Wiederholbarkeit und die Notwendigkeit seiner Wiederholung immer unabgeschlossen und damit auch grundsätzlich der Gefahr eines Scheiterns ausgesetzt – zwei Erkenntnisse, die Butler maßgeblich der dekonstruktiven Kritik am Performativitätsverständnis von Austin durch Derrida verdankt, der wir uns nun zuwenden wollen.

Die Macht der Iteration

Während Austin versucht hatte, den performativen Sprechakt über den Rückgriff auf Konventionen (Gesellschaft) oder Intentionen (Subjekt) in seinem Gelingen bzw. Scheitern erklären zu können, sucht Derrida vielmehr die Bedingung des performativen Sprechaktes in der Struktur von Schrift (-Sprache)³⁹ selbst zu lokalisieren. In *Signatur Ereignis Kontext* (1999, orig. 1972) geht es Derrida wesentlich um den Hinweis, dass jede Äußerung a priori von einer Bewegung der Iteration strukturiert wird, die das Funktionieren, das Lesbar-Sein von Schrift gerade sicherstellt, *ohne* die *Anwesenheit* von Intentionen oder spezifischen Kontextbedingungen vorauszusetzen. Im Sinne einer dekonstruktiven Lektüre, die darauf ausgerichtet ist, mit der Aufmerksamkeit auf vermeintliche Nebensächlichkeiten das Denken für das

39 So gehört es wesentlich zu Derridas dekonstruktivem Theorieprojekt, an einer „Verschiebung des klassischen, ‚philosophischen‘, abendländischen und so weiter Begriffs der Schrift“ (Derrida 1999b: 350) zu arbeiten, der – wie Peter Engelmann zeigt – auf einem erweiterten oder verallgemeinerten Textverständnis aufruht, in dem praktisch alles zu Text wird: Geschriebenes, Rede, Geste, Realität (vgl. Engelmann 1997: 21). Mit seiner Grammatologie wendet sich Derrida zwar gegen ein semiotisches Verständnis von Schrift als bloßes Repräsentationsmittel, die einer Theorie des Zeichens als Repräsentation der Idee huldige (vgl. Derrida 1997b: 149). Gleichwohl versteht er seine theoretischen Überlegungen nicht als neues Paradigma, etwa als „Graphozentrismus“ oder „Textzentrismus“ (Derrida 1997a: 108). Auffällig ist aber eine Bevorzugung der Begriffe „Zeichen“ und „Schrift“ bei gleichzeitiger Vernachlässigung von „Sprache“ in Derridas Texten, die sich als Ausdruck seiner Kritik am „Phonozentrismus“ und „Logozentrismus“, also der Privilegierung des Sprechens gegenüber dem Schreiben und dem Logos, dem Sinn und der Idee im Zentrum der Sprache verstehen lassen kann – wie bspw. Heinz Kimmerle (Kimmerle 2000: 26ff.) oder Melanie Plöber (Plöber 2005: 30ff.) herausstellen (vgl. auch Derrida 1997b: 147ff.).

zu öffnen, was es ausgeschlossen hatte, gelingt es Derrida, dem „Wert der Gefahr oder der Möglichkeit des Mißlingens“ (Derrida 1999: 343) einen systematischen Stellenwert in der Struktur der Schrift zuzuweisen. Mit seiner Lesart wendet sich Derrida insofern kritisch gegen Austins Ausschließung eines „unernsten“, zitathaften oder „parasitären“ Gebrauchs von performativen Sprechakten – die Austin als nicht-gelungene Sprechakte für seine Analyse der performativen Äußerung eingeklammert hatte.⁴⁰

Demgegenüber vertritt Derrida den Standpunkt, einen solchen *zitathaften* Gebrauch von Zeichen nicht als Anomalie auszuschließen, sondern vielmehr als Ermöglichungsbedingung der Äußerung selbst anzuerkennen. Für Derrida erweist sich gerade die Zitier- und Wiederholbarkeit des Zeichens als dessen wesentliches Charakteristikum, das seine Wirkung sicherstellt und gleichzeitig suspendiert (vgl. Derrida 1999: 347f.). So zentriert sich Derridas Analyse der Schrift um die Macht der Struktur der Iteration, der Zitier- und Wiederholbarkeit der Zeichen: Das Zeichen kann als Zeichen nur unter der Voraussetzung funktionieren, so argumentiert Derrida, dass es sich zitieren lässt, dass es wiederholbar ist, aus einem spezifischen Kontext gelöst und in einen neuen Kontext eingebunden werden kann. In diesem Sinn strukturiert die Iterabilität für Derrida maßgeblich das entzifferbare Spiel von Zeichen und Bedeutung.

Was Derrida damit zu verstehen gibt, ist die Verallgemeinerung von Merkmalen des schriftlichen Zeichens auf alle Ordnungen von Zeichen, nämlich einerseits der Umstand, dass sich ein Zeichen nicht in seiner Gegenwart oder Präsenz erschöpft, sondern immer wieder genutzt und wiederholt werden kann. Andererseits bricht das Zeichen in dieser Wiederholung notwendig mit seinem vorgängigen Kontext, wobei dieser Bruch für Derrida gerade „kein akzidentielles Prädikat, sondern die Struktur des Geschriebenen selbst“ (Derrida 1999: 335) kennzeichnet. Indem er das Funktionieren des Zeichens an den Bruch mit dem Kontext ebenso wie an Möglichkeit zur Wiederholung koppelt, gelingt es Derrida die „wesentliche Führungslosigkeit“ (ebd.) der Schrift zu verdeutlichen, die nicht nur ihr Funktionieren in Abwesenheit von Sendern oder Empfängern sowie deren Intentionen, sondern auch die relative Unabhängigkeit ihrer Kontextualisierung markiert. Das Zeichen befindet sich also

40 So hatte Austin solche „Übel“, die jedwede Äußerung befallen könnten, aus seiner Betrachtung performativer Äußerungen ausgeklammert, die den gewöhnlichen Gebrauch performativer Äußerungen unterwandern. Er nennt „zum Beispiel folgendes: In einer ganz besonderen Weise sind performative Äußerungen unernst oder nichtig, wenn ein Schauspieler sie auf der Bühne tut oder wenn sie in einem Gedicht vorkommen oder wenn jemand sie zu sich selbst sagt. Jede Äußerung kann diesen Szenenwechsel in gleicher Weise erleben. Unter solchen Umständen wird die Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernst gebraucht, und zwar wird der gewöhnliche Gebrauch parasitär ausgenutzt“ (Austin 2002: 43f.).

permanent in Differenz zu anderen Zeichen, aber auch zeitlich in Differenz zu sich selbst. So sagt er:

„Es gehört zum Zeichen, schlechterdings lesbar zu sein, selbst wenn der Augenblick seiner Produktion unwiederbringlich verloren ist und selbst wenn ich nicht weiß, was sein angeblicher Autor-Schreiber in dem Augenblick, da er es schrieb ... bewusst und mit Absicht hat sagen wollen. Was nun den semiotischen und internen Kontext betrifft, so ist die Kraft des Bruches keineswegs geringer: aufgrund seiner wesentlichen Iterierbarkeit kann man ein schriftliches Syntagma aus der Verkettung, in der es gegeben oder eingefasst ist, immer herauslösen, ohne dass ihm dabei alle Möglichkeiten des Funktionierens ... verloren gehen. Man kann ihm eventuell andere zuerkennen, indem man es in andere Ketten einschreibt oder ihnen aufpfropft. Kein Kontext kann es einschließen“ (Derrida 1999: 335, Hervorh. i. O.).

Derrida bestimmt das Zeichen damit als eine Markierung, die weder durch Intentionen noch durch kontextuelle Verkettungen in einer Weise geschlossen werden kann, die eine eindeutige Bedeutung nahe legt. Diese relative Uneindeutigkeit gibt Derrida aber nicht als bloße Polysemie, als Vieldeutigkeit des Zeichens, zu verstehen, sondern als „Dissemination“ (Derrida 1999: 334). *Dissemination* meint hier die Vervielfältigung von Bedeutung, gewissermaßen ihre Aussaat, grundsätzliche Differenzierung oder Verbreitung, die Unmöglichkeit einer Sättigung oder Sicherung von Bedeutung (vgl. Derrida 1997b: 158). In dieser Bestimmung liegen drei zentrale Kritikpunkte Derridas an Austins Vorstellung der performativen Äußerung: Erstens organisiere bei Austin die Intention (Sender/Empfänger) ebenso wie die Konvention (Kontext des Textes) den Sprechakt, zweitens konzipiere er das Misslingen von Sprechakten als zufällige und äußerliche Gefahr des Sprechaktes, statt sie als Hinweis auf die Struktur des Systems von Schrift (-Sprache) zu verstehen und schließlich versuche Austin einen „gewöhnlichen Sprachgebrauch“ gegenüber einem zitathaft-unernsten Gebrauch zu retten. Deshalb fragt Derrida:

„Könnte eine performative Äußerung gelingen, wenn ihre Formulierung nicht eine ‚codierte‘ oder iterierbare Äußerung wiederholte, mit anderen Worten, wenn die Formel, die ich ausspreche, um eine Versammlung zu eröffnen, ein Schiff oder eine Ehe vom Stapel laufen zu lassen, nicht als einem iterierbaren Modell *konform*, wenn sie also nicht in gewisser Weise als ‚Zitat‘ identifizierbar wäre“ (Derrida 1999: 346, Hervorh. i.O.).

Mit seiner Analyse gibt Derrida nicht nur die Zitathaftigkeit von Schrift, die *Iteration als Normalfall des Zeichens* zu verstehen, sondern verweist auch auf die paradoxe Figur des Zitats, das sich gleichermaßen auf die aufgerufenen Kontexte wie auf den Bruch mit ihnen beruft – hier wird die (irritierende) Spur der *différance* an jedem Zeichen lesbar.⁴¹ Die Iterierbarkeit des Zeichens verweist also darauf, dass

41 Mit dem Begriff der „*différance*“, der einen Neologismus des französischen Wort für Differenz: „*différence*“ darstellt, bezeichnet Derrida eine grundlegende Bewegung, eine

dieses einerseits notwendig mit dem ihr vorgängigen Kontext brechen muss, während es andererseits zwischen Wiedererkennung und Bedeutungsverschiebung in relativer Nähe und Distanz auf etwas verweist, was es nicht mehr ist, aber als das es trotzdem noch lesbar ist – die Identität des Zeichens wird von Derrida also gewissermaßen als seine Nicht-Identität bestimmt.

Was Derrida mit dem Hinweis auf die Iteration gelingt, ist das Zeichen in seiner paradoxen Anwendung in Schrift zu zeigen: Wo Iteration, also die Nicht-Übereinstimmung des Zeichens mit sich selbst, das Zeichen als Zeichen erst lesbar macht, kann ihr System nicht als statisches oder geschlossenes System verstanden werden. So betont die Iteration die relative Autonomie der strukturellen Verfahrensweise des Zeichens und dessen Vervielfältigung, weil das Zeichen mit seinem vorgängigen Kontext brechen muss, um sich als Zeichen zu erhalten. Weil aber der Bruch mit dem Kontext für das Zeichen konstitutiv ist, verschiebt sich seine Bedeutung – potentiell – in jedem Bezeichnungsvorgang. Mit der Iteration ist folglich ein quasi unendlicher Verschiebungs- und Verweisungsvorgang als Grundstruktur der Schrift bestimmt, der es verbietet, die Szenerie als durch subjektive Intentionen oder gesättigte Kontextbedingungen kontrollierbar zu beschreiben.

Spur, ein Spiel, das Differenzen hervorbringe, aber selbst kaum exponiert werden könne (vgl. Derrida 1997a: 80). Gleichwohl gibt Derrida die *différance* in dem Versuch ihrer Bestimmung als *wirkungsvolle Aktivität*, als Prozess einer Temporalisierung und Veräumlichung zu verstehen (vgl. Derrida 1997a: 85): „Die *différance* bewirkt, dass die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige‘ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen lässt, wobei die Spur sich weniger auf die so genannte Gegenwart bezieht, als auf die so genannte Vergangenheit, und durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, die so genannte Gegenwart konstituiert: es selbst ist absolut keine Vergangenheit oder Zukunft als modifizierte Gegenwart. Ein Intervall muss es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muss gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz und das Subjekt. Dieses dynamisch sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (Temporisation)“ (Derrida 1997a: 91). So verweist die *différance* auf eine Bewegung, die gleichzeitig einen Aufschub und eine Spaltung einführt und als *Konstitutivum* jedes Schreiben-Sprechen-Könnens setzt. Gegen eine Idee des Ursprungs setzt Derrida diese immerwährende Aktivität der *différance* als Strukturbedingung von Schrift (-Sprache).

Butler wendet nun gerade Derridas Argument, demzufolge die Wiederholbarkeit des Zeichens das performative Sprachhandeln erst ermöglicht, in einer Weise, in der das *Performative* selbst zum *Inbegriff für die Notwendigkeit zur diskursiven Wiederholung* (der Norm) wird. Und es ist ihre machtanalytische Erweiterung Derridas, die es erlaubt, die Wirksamkeit von und Widerständigkeit in Subjektivierungsprozessen an die Möglichkeit performativer Wiederholungen zu knüpfen. Aus Butlers Perspektive ist im Hinblick auf das Performative nicht allein die Erkenntnis entscheidend, dass Zeichen wiederholbar sind, sondern vor allem, dass sie ihre *performative Wirksamkeit ebendieser Wiederholung verdanken*. Im Anschluss an Derrida verwirft Butler vor allem jegliche Intentionalität (eines Subjekts) als dasjenige, was die Kraft oder Magie der performativen Äußerung konstituiert. Gleichzeitig verbindet sie Derridas Hinweis auf die Iteration mit Austins Hinweis auf die Konventionalität des Sprechens, das handeln, also soziale Tatsachen schaffen kann, in einer Weise, die ein verändertes Verständnis von gesellschaftlichen Konventionen oder hegemonialen Normen entwirft. Dahinter steht die Idee, dass *nicht alle Zeichen in ihrer Wiederholung gleichwertig behandelt* werden, sondern dass bestimmte Zeichen stärker als andere Subjekte reglementieren helfen – womit Butler über Derrida hinausgeht, indem sie das Argument der Wiederholung mit einem Machtargument verknüpft. Mit dem Begriff der „Sedimentierung“ als Spur, die diese Wiederholungen hinterlassen, kann sie verständlich machen, dass Zeichen in ihrer Wiederholung nicht in gleicher Weise wirkmächtig sein können, sondern dass Zeichen, die öfter wiederholt werden, sich stärker sedimentieren können und sich zu Normen verfestigen. Performativität im Sinne des erweiterten Verständnisses durch Derridas Iteration verweist für Butler maßgeblich darauf, dass es zum einen mächtigere Zeichen gibt, die sie als Normen konzipiert, zum anderen dass die relative Mächtigkeit der Zeichen sich ihrer regelhaften ebenso wie ihrer regelmäßigen Aktualisierung verdankt:

„Zunächst einmal darf Performativität nicht als ein einzelner oder absichtsvoller ‚Akt‘ verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkung erzeugt, die er benennt“ (Butler 1997: 22).

Bereits in *Körper von Gewicht* bestimmt Butler Performativität als eine Praxis diskursiver Wiederholungen, die verdeutlicht, dass Subjektpositionen nur als diskursiv gerahmte angeeignet werden können. Dort – wo der Begriff der Performativität auch noch kulturwissenschaftlich und nicht ausschließlich sprachtheoretisch konnotiert war – bezeichnet er die Notwendigkeit einer beständigen Re-Inszenierung des Subjekts als Bestätigung der an ihm oder ihr markierten Subjektposition. Es gehört dabei zu Butlers wesentlichen Intentionen, einsichtig zu machen, dass und wie (Geschlechts-)Identität und (Geschlechts-)Körper notwendig als performative erzeugt werden, die gerade im performativen Vollzug, im Aufführen ihr permanentes Wer-

den ebenso wie ihre diskursiv-normative Rahmung verschleiern (vgl. Butler 1997: 39ff., auch Butler 2002: 315ff.).⁴²

So wird bei Butler das Subjekt bereits in *Körper von Gewicht* unmittelbar als *Produkt der ordnungsgemäßen Zitation und Wiederholung diskursiver Normen* gefasst (vgl. Butler 1997: 37ff.). Diese Normen erweisen sich dabei selbst als Produkt einer unendlichen Wiederholung von performativen Aussagen, die sich als Zitate auf mehr als auf sich selbst berufen. Normen sind in Butlers Perspektive also durch beständige Wiederholung verdichtete performative Äußerungen, womit sie vor allem darauf verweist, dass weder diskursive Normen noch Subjekte unabhängig von ihrer sprachlich-körperlichen Aktualisierung zu denken sind. Beide sind auf ihr performatives In-Kraft-Setzen, ihre Aktualisierung in der Wiederholung angewiesen.⁴³ Deshalb ist es in Butlers Verständnis gerade diese unendliche Wiederholung, mittels derer performative Aussagen zu gesellschaftlichen Normen verdichtet bzw. sedimentiert werden können. Subjekt und Norm werden dabei so ineinander verschlungen, dass das Subjekt seine Existenz dem ordnungsgemäßen Zitieren der Norm verdankt, während die Norm sich gerade nicht als solche entfalten könnte,

42 So verdeutlicht Butler die Performanz der Essenzialität von „Geschlecht“ wie folgt: „Man darf wohl sagen, dass bestimmte Arten von Akten gewöhnlich als Ausdruck eines Kerns der Geschlechterzugehörigkeit oder der Geschlechteridentität interpretiert werden und entweder einer erwarteten Geschlechteridentität entsprechen oder ihr irgendwie entgegenstehen. Diese Erwartung wiederum gründet auf der Wahrnehmung des Geschlechts als faktischer Gegebenheit der primären Geschlechtsmerkmale. ... Wenn Geschlechterattribute jedoch nicht expressiv, sondern performativ sind, dann konstituieren diese Attribute in Wirklichkeit die Identität und drücken sie nicht etwa nur aus oder verdeutlichen sie nur. ... Als performativer Vollzug ist die Geschlechterzugehörigkeit ein ‚Akt‘ im weitesten Sinn, der die soziale Fiktion seiner eigenen psychologischen Innerlichkeit konstruiert“ (Butler 2002: 315f.).

43 So sagt sie: „Die Kraft und Unbedingtheit dieser Normen (das ‚Geschlecht‘ als eine symbolische Funktion muss als eine Art Anweisung oder Gebot verstanden werden) ist deswegen funktional *abhängig* von der weitgehenden Aktualisierung und Zitierung des Gesetzes. Das Gesetz ohne seine annähernde Aktualisierung wäre kein Gesetz ... [insofern] wird ‚das Gesetz des Geschlechts‘ nur in dem Maße laufend gefestigt und als das Gesetz idealisiert, indem es andauernd wiederholt wird als das Gesetz, erzeugt wird als das Gesetz, als das vorausliegende und unerreichbare Ideal, und zwar von den gleichen Zitierungen erzeugt wird, von denen es heißt, das Gesetz würde sie befehligen“ (Butler 1997: 38). Der vielfache Bezug auf das „Gesetz“ ist hier Butlers Auseinandersetzung mit Lacan geschuldet, wir werden darauf später zurückkommen. Deutlich wird aber – auch ohne detaillierte Berücksichtigung von Lacan –, wie Butler die Zitation als Erzeugung der Wirklichkeit der Norm versteht, die das Gesetz gleichsam in Kraft setzt, weil sie es aktualisiert.

würde sie nicht beständig von Subjekten zitiert und bestätigt. Nur durch Wiederholungen können sich also bestimmte Aussagen als Normen sedimentieren, d.h. durch die und in der beständigen Wiederholung erweisen sie sich erst als autoritative Normen und Konventionen (vgl. Butler 1997: 155ff.).

Das machtvolle Ausgeschlossene: Gesetz, Zensur und Verwerfung

Neben der Notwendigkeit zur Wiederholung markiert Butler eine weitere zentrale Begründung – im Rückgriff auf Derrida –, weshalb die performative Äußerung als machtvoll charakterisiert werden kann bzw. weshalb die Anrufung in der Regel gelingt: Sie operiert mittels Ausschluss. Es wurde bereits deutlich, dass für Butler über das Gesetz, über Verbote und Normen der Rahmen intelligibler, also sozial lebbarer, Subjektpositionen abgesteckt wird. In ihrer Perspektive bedeutet es vor allem, dass diese intelligiblen Subjekte durch einen Vorgang der impliziten Zensur gewissermaßen automatisch *diesseits der „Grenzlinie der Verwerfung“* (Butler 2006: 219) entstehen. Wenn wir uns daran erinnern, dass Butler Verwerfung – im Anschluss an psychoanalytische Positionen – als „Negationsakt“ (Butler 2001a: 195), der das Subjekt begründe und forme, versteht, dann wird verständlich, warum die Konstitution zum Subjekt für sie maßgeblich über einen Bereich des Verworfenen, des Ausgeschlossenen mit strukturiert wird: Es ist die Bedrohung jedes Subjekts durch seine oder ihre Aussperrung aus dem Rahmen der Intelligibilität, seine Überführung in den Bereich des Unsagbaren und Unlebbaren⁴⁴, die in jeder Subjektkonstitution angesichts des Verworfenen gewissermaßen ausgebeutet werden kann. Indem Identifizierungen erfolgen, die verworfene Positionen gerade negieren und selbst die Nähe zu dieser Verwerfungslinie meiden, weil von ihr die Gefahr der Aussperrung ausgeht, wird das Ausgeschlossene bestätigt und nimmt Einfluss auf den Bereich der sozial lebbarer „Normalität“. Weil Butler Verwerfung als „ursprüngliche Zurückweisung dessen, was außerhalb der symbolischen Welt des Subjekts bleibt“ (Butler 2006: 216) versteht, rückt sie Verwerfung in die Nähe von Derridas Begriff des „konstitutiven Außen“ (ebd.), wobei *das Ausgeschlossene dann die soziale Welt gewissermaßen über die Grenzbestimmung selbst zusammenhält und diszipliniert*.

Diese Dynamik einer durch die Verwerfung in Gang gehaltenen und regulierten Subjektkonstitution entwickelt Butler ausführlich in *Hass spricht*, wo sie ihr Verständnis von impliziter Zensur mit dem der Verwerfung kurzschließt. Im Unterkapitel *Wider den Zensor* (Butler 2006: 200ff.) grenzt Butler dieses Verständnis zunächst gegenüber einem konventionellen Zensur-Verständnis ab, das Zensur als re-

44 Diese Überführung in den Bereich des Unsagbaren oder Unlebbaren verdeutlicht Butler – ganz foucaultnah – am Beispiel der Einweisung in eine Psychiatrie oder Strafvollzugsanstalt, obwohl sie auch das Gefühl, man „zerfalle“, als einen solchen Einbruch des Unsagbaren wertet (vgl. Butler 2006: 216).

gulatorisches, juridisch-staatliches und nachträgliches Prinzip versteht, mit dessen Hilfe Sprache sanktioniert werde. Diese Vorstellung von Zensur dekonstruiert Butler mit ihrem Hinweis auf eine doppelte Verstrickung der Zensur: Erstens verstricke sich Zensur explizit in das Material, das sie verwerfe. Damit ver helfe sie dem zu Zensierenden aber gerade zu neuer Prominenz; so sagt Butler:

„Sprache, die gezwungen ist, zu wiederholen, was sie zu beschränken versucht, wiederholt und reinszeniert unweigerlich genau das Sprechen, das sie ausschalten will. In dieser Form geht Sprechen über den Zensor, der es beschränkt, hinaus“ (Butler 2006: 202).

Zweitens verstricke sich Zensur implizit, insofern sie dem Sprechen vorgängig den Bereich des Sagbaren definiere und nur das Sagbare überhaupt zur Erscheinung kommen lasse. Diese *Verfahrensweise*⁴⁵ der impliziten Zensur ist es, die Butler später mit dem Begriff der Verwerfung beschreibt (vgl. Butler 2006: 211ff.). Ihr Verständnis von Zensur geht insofern über ein konventionellen Verständnis davon hinaus, weil es als hochgradig implizite und produktive Machtwirkung zu verstehen gegeben wird: Für Butler hilft die Zensur „Subjekte nach expliziten und impliziten Normen“ zu erzeugen, wodurch für sie „Subjektproduktion eng mit der Regulierung des Sprechens zusammenhängt“ (Butler 2006: 208).

Im Anschluss an Lacan konzeptioniert Butler die Unterwerfung des Subjekts unter das Gesetz als dessen Preis für den Eintritt in die Sprache, weil sich das Subjekt gerade dadurch konstituiere, dass es in die Normativität der Sprache eintrete und nur *in* ihr leben könne (vgl. Butler 2006: 212). Es seien gerade diese Normen, die das Subjekt vom Unsagbaren differenzieren und damit das Unsagbare als Bedingung der Subjektbildung zeigten. Butler ist nun wichtig, diesen lacanschen „Eintritt“ in den Bereich des Symbolischen, der auf eine Sperrung, letztlich ein gesperrtes Begehren, verweist, als „*kontinuierliche Dynamik* im Leben des Subjekts“ (Butler 2006: 212, Hervorh. NR) zu verstehen. Diese Dynamik zeige die *Verfahrensweise* der impliziten Zensur als Verwerfung, weil „die Bedingung für das Überleben des Subjekts ... gerade die Verwerfung dessen [ist], was das Subjekt fundamental bedroht“ (ebd., Anm. NR).

In einer Ausweitung des psychoanalytischen Verwerfungs-Begriffs gelingt es Butler, letztlich jedes Sprechen als eines zu kennzeichnen, das auf der Verwerfung, also dem Ausschluss des Unsagbaren aufruht. Wenn es, wie Butler zu verstehen gibt, aber kein zulässiges Sprechen geben kann, ohne dass von ihm ein unzulässiges Sprechen abgegrenzt werden könne, so wird die Zensur selbst gerade zu dem, „was Sprechen zulässt, indem sie gerade die Unterscheidung von zulässigem und unzu-

45 Gegenüber dieser Verfahrensweise der Zensur grenzt sie den (juridischen) Akt der Zensur ab, eines Zugriffs, der im Nachhinein Zwang auf das Subjekt ausübe (vgl. Butler 2006: 211).

lässigem Sprechen *durchsetzt*. Als *Verwerfung* verstanden, stellt *Zensur* Diskursregime her, *indem sie das Unsagbare erzeugt*“ (Butler 2006: 218, Hervorh. NR).⁴⁶

Diese Neubestimmung von *Zensur als Verwerfung* bewirkt nicht nur eine veränderte Perspektive auf das „Normative“, sondern auch auf „subjektive Handlungsmacht“: Im Sinne der Verwerfung ist der diskursive Raum für die Artikulation von Subjekten durch die konstitutiven Verwerfungen umschrieben und begrenzt, allerdings ohne diesen Raum dadurch vollständig zu determinieren (vgl. Butler 2006: 219). Im Hinblick auf das Normative innerhalb des Sagbaren macht der Hinweis auf die Verwerfung deutlich, dass jedes Sprechen wie jedes Subjekt sich als durch eine Verwerfung hervorgebrachtes verstehen lassen muss, durch die der Bereich des Sagbaren erst errichtet und sanktioniert werden kann. Jede vermeintlich *unschuldige* „*Deskription*“ erweist sich damit folglich als *in einen Zensurprozess verstrickt*, dem sie sich weder ganz widersetzen noch ihn ganz tilgen kann (vgl. Butler 2006: 221).

Im Anschluss an Derrida gibt Butler also die performative Kraft der Äußerung als eine doppelte zu verstehen, die sich sowohl impliziten und vorgängigen Ausschlüssen als auch unendlichen Wiederholungen verdankt. Bezogen auf die Frage, wie die Anrufung als performative Äußerung das Subjekt einsetzen könne, ergibt sich aus diesen Annahmen folgendes: Die Einsetzung des Subjekts durch die Anrufung entfaltet sich aus Butlers Sicht vor allem deshalb, weil es der Anrufung gelingt, eine unendliche Kette von historischen Anrufungen zu mobilisieren und deren Mobilisierung gleichermaßen zu verbergen (vgl. Butler 2006: 81ff.).⁴⁷ So findet sich Butlers Antwort auf die Frage, wie die Anrufung als performative Aussage gelingen

46 Gleichzeitig kann man diese Beschreibung Butlers vom sozialen und sozial hergestellten Raum als einem, der auf Ausschluss und Verwerfung begründet ist, als relativ undifferenziert kritisieren: Zwar gelingt es ihr, mit dem Begriff der Verwerfung oder Zensur zu verdeutlichen, dass der Bereich der lebbaren Subjektentwürfe auf zweifache Weise sanktioniert ist: Zum einen durch die absolute Grenze der Verwerfung, die als implizite Bedrohung des Subjekt-Status überhaupt fungiert, zum anderen dadurch, dass sie eine Differenzierung zwischen den Rändern und dem Zentrum lebbaren Subjektentwürfe innerhalb des Sagbaren erlaubt, also die Einordnung eines mehr oder weniger ‚normalen‘ Subjektentwurfes. Allerdings erklärt dieser Entwurf weniger, wie die Distinktionsprozesse innerhalb des Bereiches des Sagbaren konkret vorstellbar sind und entwirft ein eher zweidimensionales Bild dieses Raumes, das mir unterkomplex erscheint.

47 Dass diese unendliche Kette von historischen Anrufungen gleichfalls auf Ausschlüssen aufruht, die einen Bereich des Unsagbaren konstituieren, bleibt an dieser Stelle eher implizit im Argument, kann aber auf der Basis des Exkurses als selbstverständlich angenommen werden.

kann, in folgendem Zitat aus *Hass spricht* gleichermaßen zusammengefasst wie relativiert:

„Wenn eine performative Äußerung vorläufig gelingt (und ich bin der Ansicht, dass ihr ‚Gelingen‘ immer nur vorläufig ist), dann nicht, weil die Sprachhandlung durch eine Absicht erfolgreich kontrolliert wird, sondern nur deswegen, weil in ihr frühere Sprachhandlungen nachhallen und *sie sich mit autoritativer Kraft anreichert, indem sie vorgängige autoritative Praktiken wiederholt* bzw. *zitiert*. ... Das heißt, dass eine performative Äußerung nur soweit funktioniert, wie sie aus ermöglichenden Konventionen, durch die sie mobilisiert wird, *schöpft und diese zugleich verdeckt*.“ (Butler 2006: 83f., Hervorh. i. O.)

In diesem Sinne versteht Butler die performative Kraft von Anrufungen, zu erzeugen, was sie benennen, als eine gleichermaßen *abgeleitete und verborgene Macht*, die sich gerade durch unzählige Wiederholungen realisiert. Wer vorgängige autoritative Sprechakte wiederholt, stärkt nicht nur die aktuelle Macht der Sprechenden, sondern trägt auch gleichzeitig zu der Verfestigung dieses Sprechaktes, also seiner zunehmenden Sedimentierung als Konvention, bei (Ableitung und Sedimentierung). Zudem erweckt eine performative Äußerung, die vorgängiger autoritative Sprechakte wiederholt, den Eindruck, als spräche sie mit der Stimme einer Autorität, die sich zwar der Wiederholung verdankt, aber gerade dadurch wirksam ist, dass sie nicht als Zitat sichtbar wird (Verbergen).⁴⁸ Insofern offenbart sich Performativität bei Butler als unendliche Verweisungsstruktur, bei der die performative Äußerung nicht selbst Autorität besitzt, sondern sie vielmehr erhält, *indem* sie autoritatives Sprechen zitiert und dieses Sprechen als autoritatives wiederholt und so sedimentiert, dabei aber erfolgreich verbirgt, dass sie selbst keine Autorität besitzt. Dieser Umstand erlaubt es, eine performative Wirkung zu erzeugen, ohne dass die sprachliche Äußerung selbst als konkreter Urheber dieser Wirkung betrachtet werden kann; dieser Umstand kennzeichnet für Butler gerade die soziale Magie der Performativität.

Performativität wird bei Butler so zum Inbegriff der *Erzeugung einer Illusion des Ursprungs*, die gerade die *performative Leistung ihrer dauerhaften Reaktivierung* verdeckt. In der Wiederholung wirksamer früherer Sprachhandlungen findet und sichert die performative Äußerung nach Butler folglich ihre Stabilität und Wirksamkeit. Gleichzeitig markiert sie aber mit dem Hinweis auf das unter Vorbehalt gestellte Gelingen der performativen Äußerung gleichzeitig den Einsatzpunkt

48 Butler verweist darauf, dass dieser Mechanismus des Verbergens in der performativen Äußerung, die autoritativ spricht, auch damit einhergeht, Subjekte in die Verantwortung für ihr Sprechen zu nehmen: „Wenn das Subjekt als fiktiver Ursprung der Äußerung fungiert, um seine eigene Genealogie, die dieses Subjekt erst herstellt, unsichtbar zu machen, so wird es zugleich eingesetzt, um ihm die Last der Verantwortung für den geschichtlichen Prozess, den es verbirgt, aufzubürden“ (Butler 2006: 81f.).

für Handlungsfähigkeit innerhalb von reglementierter Subjekterzeugung, dem ich mich abschließend zuwenden möchte.

Mit der hier umrissenen Vorstellung von Performativität als Notwendigkeit der Wiederholung gelingt Butler nicht nur der Hinweis auf die grundlegende Abhängigkeit von Subjekt und Norm, die sich gegenseitig in ihren Wiederholungen in Kraft setzen und bestätigen. Sie verdeutlicht damit auch, wie unrealistisch die Vorstellung einer Subjektkonstitution ist, die sich ohne oder jenseits von Anrufungen vollzieht. Das Subjekt kann sich nur in Abhängigkeit zur diskursiv verfassten Norm konstituieren, es bestätigt in der Regel in seinem Subjektentwurf praktisch diese Norm, ruft sie ggf. gegenüber anderen selbst auf und sorgt für ihre weitere Seditimentierung. Damit gelingt es Butler, die Wirksamkeit von Sprechakten zur Herstellung sozial normierter Subjektpositionen in einer Weise zu erklären, die gleichermaßen subjektlos wie plausibel ist: Sprechakte setzen in Kraft, wovon sie sprechen und können es umso machtvoller tun, je länger die Zitatenkette ist, die sie verbergen, aber auf die sie sich berufen.

Gleichzeitig ist mit dem Hinweis auf die *Notwendigkeit* zur Wiederholung, auch ein Ansatzpunkt markiert, der nicht nur die selbstverständliche Bestätigung der Norm, sondern auch die Möglichkeiten ihrer Unterwanderung ins Spiel bringt. So erweitert Butler die sprachtheoretischen Überlegungen Austins und Derridas zu einem umfassenden, *gesellschaftlichen Performativitätsverständnis*, das die Herstellung von Gesellschaft und Sozialität grundsätzlich performativ denkt. Im Sinne dieser gesellschaftlichen Performativität vermag sie nicht nur die Naturalisierung von sozialen Normen, z.B. auf der Ebene von naturalisierten Körpern, zu erklären, sondern gibt auch die Differenz zwischen den einzelnen Wiederholungen dieser Normen als Raum für Handlungsfähigkeit zu verstehen. Indem Butler der Frage nachgeht, wie es im praktischen Sprechen, im Rahmen von Diskursen und durch Anrufungen gelingen kann, einen (vergeschlechtlichten) Körper im Sinne der herrschenden Normen lesbar werden zu lassen und herzustellen, weist sie gleichzeitig den Körper auch als das Mittel zu einer Überschreitung seiner diskursiven Bedingungen aus.

Das politische Versprechen der Körper und der Sprechakte

Für Butler ist der Körper der Einsatzpunkt, an dem Performativität in ihrer sprachlichen und gesellschaftlichen Dimension explizit zusammengedacht werden muss.⁴⁹

49 Sie zeigt im Fortgang der Auseinandersetzung gerade, dass eine Unterscheidung zwischen Performativität (Iteration) als sprachlicher und Performanz (Aufführen) als gesellschaftlicher Dimension unhaltbar ist, weil wie sie sagt „die theoretische Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Sprachlichen schwierig, wenn nicht überhaupt unmöglich aufrechtzuerhalten ist. Das *gesellschaftliche Leben des Körpers* stellt sich *durch eine Anrufung her, die sprachlich und produktiv zugleich ist*“ (Butler 2006: 239,

So findet sich im Kapitel *Sprechakte, politisch* (Butler 2006: 221ff.) ihr Versuch, die widersprüchlichen und begrenzten Verständnisse von Performativität bei Pierre Bourdieu und Jacques Derrida produktiv im Hinblick auf ein Verständnis der Rolle des Körpers, der aus der Anrufung bzw. dem Sprechakt hervorgeht, zu verknüpfen. Butler konturiert dabei ansatzweise das, was als ihre eigene „Theorie der gesellschaftlichen Iterabilität des Sprechaktes“ (Butler 2006: 237) verstanden werden kann und was ich als machtanalytische Ausdeutung von Derridas Hinweis auf sprachliche Iterabilität zu verstehen suchte. Den Ausgangs- und Bezugspunkt ihres Nachdenkens bildet dabei weiterhin die Frage, was die Kraft der Anrufung konstituiert, herzustellen, was sie benennt, wobei insbesondere das Misslingen bzw. Scheitern von performativen Äußerung oder Anrufungen Beachtung erhält.

Butlers Verständnis von Performativität weitet Derridas Hinweis auf die Iteration, die für Derrida den notwendigen Bruch mit dem Kontext markiert, hin auf eine gesellschaftliche Logik der Iterabilität aus: Weil sie Derridas Diktum vom Bruch mit dem Kontext ernst nimmt, ist damit auch innerhalb der Performativität, der in der Regel praktisch bestätigenden Wiederholung des status quo, immer ein *Moment der Nicht-Übereinstimmung* aufbewahrt. Und es ist diese Kluft einer konstitutiven Nicht-Übereinstimmung in der Performanz, die erst die Möglichkeit eines körperlichen Sprechens denkbar macht, das den Normen, die es regulieren, dort widersteht, wo es sie praktisch für andere Zwecke *fehllaneignen* kann. Deshalb geht es Butler in ihrer Auseinandersetzung mit Performativität um den generellen Hinweis,

„dass gerade in der Fähigkeit dieser Begriffe [sie hatte exemplarisch den Subjekt-Begriff angeführt], eine nicht-gewöhnliche Bedeutung anzunehmen, ihr *beständiges politisches Versprechen* liegt. Ich würde sogar sagen, dass das Widerstandspotential solchen Aufrufens genau in dem Bruch besteht, den es zwischen einer gewöhnlichen Bedeutung und einer nicht-gewöhnlichen Bedeutung hervorruft. Ich möchte vorschlagen, in Anlehnung an Bourdieu und mit ihm davon auszugehen, dass der Sprechakt ein institutioneller Ritus ist, um damit zu zeigen, dass *bestimmte Formen*, ein Sprechen aufzurufen, *Akte des Widerstands* sind“ (Butler 2006: 226f., Hervorh. u. Anmerk. NR).

Um diesem politischen Versprechen der Begriffe – das auch auf die (politische) Handlungsfähigkeit der durch sie konstituierten Subjekte verweist – auf die Spur zu kommen, fragt Butler sich, warum und wie sich Normen, die das Sprechen beherrschen, im Körper einrichten können (vgl. Butler 2006: 222). Bourdieus Habitusmodell scheint ihr hierfür ein sinnvoller Ausgangspunkt – auch wenn sie mit dem

Hervorh. NR). Weil also für Butler die Anrufung, die Einsetzung des Subjekts durch den Diskurs und in seinem Sinne, dem gesellschaftlichen Leben des Körpers vorausgeht und für diesen produktiv ist, also die Verkörperung der diskursiven Forderung nahe legt, verdankt sich das Gesellschaftliche notwendig dem Diskursiven und ist gleichzeitig in ihm aufbewahrt.

Hinweis auf die von Bourdieu selbst vernachlässigte *Performativität des Habitus* gerade die Trägheit oder Veränderungsresistenz in Bourdieus theoretischem Entwurf zu korrigieren sucht (vgl. Butler 2006: 239f.). So bemüht sich Butler im Rückgriff auf Bourdieus Habitusmodell eine Theorie des Körpers und seiner praktischen Disponiertheit zu konzipieren, die sich mit der Theorie des Performativen und seinem Versprechen auf die Möglichkeit zur Nicht-Übereinstimmung verbinden lässt.

Mit Bourdieu versteht Butler den Körper zunächst als Träger eines praktischen sozialen Sinns, d.h. als Ort der Übereinstimmung mit bestimmten geregelten und ritualisierten Praktiken, als Ort der Selbstverständlichkeit, mit dem „eine gegebene Kultur den Glauben an ihre eigene Offensichtlichkeit erzeugt und aufrechterhält“ (Butler 2006: 238). Diese Übereinstimmung ist nun aber weder für Butler noch für Bourdieu als bloße Repräsentation einer gesellschaftlichen Ordnung im Körper zu verstehen, sondern vielmehr als ihre buchstäbliche *Verkörperung*. Es gibt in dieser Verkörperung gerade keine (reflexiv einholbare) Differenz zwischen den gesellschaftlich Ritualen und der „Regelmäßigkeit des Habitus ... [der] nach ebendiesen Regeln im Kontext eines gegebenen gesellschaftlichen Feldes spielt“ (Butler 2006: 241).

Der Habitus ist gerade nicht nur Produkt der Bedingungen, in denen er wirksam wird, sondern er ist auch in dem Sinne produktiv, dass er gewissermaßen den Glauben an diese Bedingungen selbst erhält und erzeugt.⁵⁰ Indem der Körper als ‚offensichtlich‘ und ‚natürlich‘ hergestellt wird, trägt er gerade zur Stabilität der Verhältnisse bei. Insofern wird der Körper von Butler auch als „Instrument“ charakterisiert, mit dessen Hilfe der „Glaube an die Offensichtlichkeit in der Gegenwart *immer wieder* hergestellt wird“ (Butler 2006: 238, Hervorh. NR). Der Körper ist für Butler damit nicht nur Träger verkörperter Geschichte, sondern auch Ort für deren unmittelbare Reaktualisierung und Fortschreibung, der seine Genealogie, sein historisches Geworden- und Lesbar-Sein, aber verbirgt. Gerade weil der Körper in dieser Perspektive aber als ein in zeitlicher Dimension gebildeter erscheint, müsse dem Habitus eine eigene Performativität zugebilligt werden, so Butler:

„Insofern Bourdieu anerkennt, dass der Habitus mit der Zeit gebildet wird und dass diese Bildung zu einem gefestigten Glauben an die ‚Wirklichkeit‘ des gesellschaftlichen Feldes führt, in dem er wirksam wird, erfüllen bei [Bourdieu] gesellschaftliche Konventionen die Körper mit Leben, die wiederum diese Konventionen als Praktiken reproduzieren und ritualisieren. So wird der Habitus geformt, aber er formt auch: Der körperliche Habitus stellt in ebendiesem

50 Butler kann sich hier eines Verweises auf die Wirkungsweise der Ideologie bei Althusser nicht enthalten, die dieser mit Rückgriff auf Pascal vor allem als *rituelle Praxis* charakterisiert hatte: Man kniet nieder zum Gebet, und später stellt sich der Glauben ein (vgl. Butler 2006: 238, 242, auch Althusser 1977: 145f.).

Sinne eine *stillschweigende Form von Performativität* dar, eine *Zitatenkette*, die auf der Ebene des Körpers gelebt und geglaubt wird. Der Habitus ... generiert auch Dispositionen“ (Butler 2006: 242; Hervorh. NR).

Mit der Hereinnahme des Habitus, der von Butler vor allem als Körper bzw. als Verkörperung der gesellschaftlichen Konventionen interpretiert wird,⁵¹ in den Zirkel der Performativität, in eine „Zitatenkette“, wird aber nicht allein verstehbar, warum Subjekte dazu tendieren, in disponierter Weise, also in Übereinstimmung mit den Anforderungen des Feldes zu handeln, in dem sie sich bewegen. Aus Butlers Perspektive ist es gerade diese stillschweigende Performativität des Habitus, die sowohl den Glauben an als auch die ritualisierte Reproduktion einer „Wirklichkeit“ ermöglicht, die ihrer eigene Geschichtlichkeit in eben diesen Praktiken ihrer Bestätigung zu verbergen weiß. Die Performativität des Habitus ist es, die für Butler erklärbar macht, „wie Worte in Glieder eingehen, Gesten gestalten und das Rückgrat beugen“ (Butler 2006: 248), wie sich die Geschichte dieser Worte gerade dadurch unsichtbar macht, dass sie sich wirkungsvoll *in die Körper einschreibt*, um an und in ihnen, *den Anschein des Natürlichen anzunehmen*. Gleichzeitig verweist die Performativität des Habitus auch auf ein Moment der „Überschreitung“, ein Moment der Inkongruenz des sprechenden Körpers mit sich selbst und seinen Konstitutionsbedingungen (vgl. Butler 2006: 243). Diese Inkongruenz ist in der Performativität bereits verbürgt, weil sie als wiederholende, zitierende Aktualisierung von sozialen Normen keine vollständige Identität mit sich selbst garantieren kann, weil jede wiederholende Aktualisierung einen Bruch mit dem vorgängigen Kontext voraussetzt.

In politischer Perspektive betont Butler gerade diesen Aspekt der Potentialität des Körpers mehr und anderes zu sein als die bloße Bestätigung der ihn konstituierenden Sprechakte oder Normen. Als in den Zirkel der Performativität eingeschriebener Körper sei es immer die *Anwendung des Körpers*, die ihm seine kulturelle Bedeutung gebe. Gerade weil der Körper im Sinne der Performativität *nicht determiniert*, sondern lediglich auf die Wiederholung der vorherrschenden sozialen Normen verpflichtet sei, liege in der (partiellen) Überschreitung seiner Ermögli-

51 Hier liegt sicherlich eine Form der Fehlaneignung von Bourdieus Habitusverständnis durch Butler vor, weil der Habitus für Bourdieu nicht – wie hier von Butler nahegelegt – schlicht im Körper aufgeht. Zwar legt Bourdieu nahe, der Habitus konstituiere sich als Summe von Gesten, Haltungen und Gewohnheiten. Aber er verdeutlicht ebenso, dass z.B. auch der Geschmack hinsichtlich Einrichtungsgegenständen, Musikauswahl, etc. zum Habitus gehöre (vgl. Bourdieu 1985). In diesem Sinne ist Bourdieus Verständnis vom Habitus um einiges elaborierter und komplexer als Butlers Verständnis des Körpers, das diesen wesentlich als Ergebnis gesellschaftlicher Sprechakte zeigt, aber die Mechanismen gesellschaftlicher Distinktion lediglich sehr grob oder, wie ich an anderer Stelle bereits bemerkt habe, eher zweidimensional entwirft.

chungsbedingungen ein Moment des Widerstandes. Dieser Widerstand wird von Butler lediglich relativ vage umrissen, indem sie die körperliche Überschreitung mit der Enteignung der diskursiven Mittel seiner Herstellung kurzschließt:

„So vermag der Körper [seine] kulturelle Bedeutung auch in dem Moment zu verunsichern, in dem er die diskursiven Mittel enteignet, mit denen er selbst hergestellt wurde. In der Aneignung dieser Normen, die sich gegen deren geschichtlich sedimentierte Wirkung richten, liegt das Moment des Widerstands dieser Geschichte, das Zukunft durch den Bruch mit der Vergangenheit begründet“ (Butler 2006: 248).⁵²

Auch wenn an dieser Stelle – wie so oft – weitgehend unbestimmt bleibt, was es konkret heißen könnte, die Normen zu enteignen bzw. sie sich in einer Weise anzueignen, die deren geschichtlich sedimentierte Bedeutung irritiert, so wird gleichsam deutlich, dass Butler diese Überschreitung gleichermaßen als körperlich initiiert als auch als diskursiv vermittelt versteht. Wenn der Körper zum Ort und Zentrum der Wirksamkeit diskursiver Normen wird, wenn er die herrschende Ordnung verkörpert, *braucht es einen Körper, einen anders-sprechenden Körper oder ein anderes körperliches Sprechen, das die diskursiven Mittel zur Herstellung und Unterwerfung des Subjekts enteignen und in der Richtung ihrer Normativität verschieben kann*. So dient der Hinweis auf die Performativität des Habitus Butler vor allem auch dazu, einen gleichermaßen gehorsamen wie überschreitenden Körper zu entwerfen, der ebenso wie Subjekt und Norm auf das gleiche grundlegende Prinzip seiner Produktion und Reproduktion verpflichtet werden kann. Damit wird Performativität zum Universalmodell, mit dessen Hilfe sich gängige Macht-Dichotomien (Macht/Ohnmacht, Beherrschung/Unterwerfung) verabschieden und *beschränkte Spielräume für Handlungsfähigkeit und Widerstand* markieren lassen.

Diese Möglichkeit von Widerstand kann Butler allerdings nur markieren, weil sie nicht wie Bourdieu von einem bereits autorisierten Sprechen ausgeht, dessen Macht gleichsam gesellschaftlich gesichert ist. Für sie ist die Frage, wie in autoritativem Sprechen, in performativen Sprechakten gerade der Prozess einer *Einsetzung* des Sprechenden in gesellschaftliche Macht verborgen bleibt, interessant, weil die-

52 Wobei diese Art der Zukunft im derridaschen Sinn vermutlich als unverfügbare Zukunft, als eine Zukunft, die nicht innerhalb der alten (metaphysischen) Kategorien zu denken sein wird, verstanden werden muss. So formuliert Derrida in *Politik der Freundschaft* (2000) im Anschluss an Nietzsche die Idee eines unverfügbaren zukünftigen Ereignisses so aus, dass sich jede einfache Kopplung von Wirklichkeit an Möglichkeit verbietet. Er gibt deutlich zu verstehen, dass die Sprache nicht automatisch in der Lage ist, das Mögliche angemessen zu erfassen, wenn er eine Vorstellung kritisiert, nach der „ein Ereignis nur möglich sein [müsse], um auch einzutreten, um, in seinem *vielleicht* selbst, bereits eingetreten zu sein am Ende des Satzes, der seine Möglichkeit beim Namen nennt“ (Derrida 2000: 182, Hervorh. i. O.).

ses notwendige Moment der Einsetzung ebenso die Chance zur *Resignifizierung*, zur *subversiven Aneignung* eines herrschenden, autorisierten Diskurses zu denken erlaubt (vgl. Butler 2006: 246), dem ihre politische Hoffnung gilt.

Handlungsfähigkeit in Resignifizierungspraktiken

Es ist in Butlers Perspektive diese grundsätzliche Möglichkeit der *Resignifizierung*, der (Re-)Produktion einer anderen als der gewöhnlichen Bedeutung, die mit der Macht des Performativen unauflöslich verbunden ist und das wertvolle politische Versprechen auf Veränderungsmöglichkeiten enthält: Resignifizierung bezeichnet für Butler eine Praktik, die auch als (politische) Strategie verstanden werden kann, den Bedeutungsspielraum eines normierenden Sprechens, eines Diskurses der Macht, *subversiv* zu nutzen. Butler sagt (und sie spricht hier ohne Frage mit Derridas dekonstruktiver Kraft):

„Der Zwischenraum zwischen Redundanz und Wiederholung ist der Raum der Handlungsmacht“ (Butler 2006: 201).

Im Zentrum der Resignifizierung steht dabei wesentlich eine Bewegung der *Verschiebung* oder der *Überschreitung*, wobei ersteres bei Butler eher auf sprachliche, letzteres eher auf körperliche Widerstandsakte bezogen werden kann. An den Begriff der „Wiedereinschreibung“ (Butler 2006: 226), einen Vollzug von Bedeutungsverschiebung bei Derrida angelehnt, fasst Butler Resignifizierung als Ausbeutung des Bruchs mit dem Kontext in performativen Wiederholungen, der für sie maßgeblich als *Bruch mit der ordnungsgemäßen Wiederholung der Norm* gedacht werden muss. Damit erweitert sie abermals Derridas struktural-sprachliches Verständnis der Iteration, hier insbesondere von Bedeutungsverschiebung, um eine machtanalytische Dimension. Insofern gesteht Butler fehlangeeignetem Sprechen und Handeln, das bestehende Normen in einer Weise zitiert, welches diese Normen in ihrer Normativität gerade sichtbar macht, das Potential zu, „fest gefügte Kontextwahrnehmungen [zu] erschüttern“ (ebd.).

Differenzieren ließen sich subversive Signifizierungspraktiken bei Butler allerdings in zwei Kategorien, nämlich solche, die primär an Begriffen, (a.) und solche, die primär am Körper (b.) ansetzen: a.) Als sprachliche Praktik einer nicht-gewöhnlichen Begriffsverwendung, also *Begriffsverschiebung*, führt sie das Beispiel des „Dagegen-Sprechens“ (Butler 2006: 147f.) ein. Im „Dagegen-Sprechen“ können u.a. rassistische Bezeichnungen, wie „*nigger*“, bspw. innerhalb des Rap in einem nicht-gewöhnlichen Sinne überformt und damit in fehlangeeigneter Weise wieder in den Diskurs eingeschrieben werden (vgl. Butler 2006: 27).⁵³ Diese Praxis

53 Auch bei Hall findet sich übrigens ein Hinweis auf solche Praxen der Resignifizierung. In seinem Artikel *Das Spektakel der „Anderen“* (2004), in dem er den Wandel und die Kontinuitäten rassistischer Differenz-Repräsentationen in Großbritannien nachzeichnet, diffe-

der Bedeutungsverschiebung setzt sich folglich bewusst und demonstrativ vom jeweiligen dominanten Begriffsverwendungen ab und öffnet den Begriff damit für eine bislang nicht-ordnungsgemäße Bezugnahme, so bspw. wenn ICE-T sich selbst als „nigger“ zu verstehen gibt. Im Mittelpunkt dieser Aneignung und Bedeutungsverschiebung von Begriffen steht vor allem die Neubewertung eines vormals abwertenden Ausdrucks, wie Butler sie ebenfalls für den Begriff „queer“ markiert:

„Die Neubewertung eines Ausdrucks wie z.B. ‚queer‘ deutet allerdings darauf hin, dass man das Sprechen in anderer Form an seinen Sprecher ‚zurücksenden‘ und gegen seine ursprüngliche Zielsetzung zitieren und so eine Umkehrung der Effekte herbeiführen kann“ (Butler 2006: 29f.).

Ein solches wieder angeeignetes Sprechen kann nicht nur die Konnotationen und Bewertungen eines Schimpfwortes verschieben. Es enteignet das Sprechen auch, indem es dieses in einem nicht-gewöhnlichen Kontext aktualisiert und fungiert insofern auch als Praktik der Ausweitung, der De- und Rekontextualisierung des Begriffes selbst.⁵⁴ b.) Eine andere, nicht-gewöhnliche Aneignung der Norm findet sich in körperlichen Praktiken der *Überschreitung*. Als eine Form solcher Überschreitung lässt sich sicherlich Butlers Rekurs auf Rosa Parks verstehen (vgl. Butler 2006: 230), die entgegen aller Rassentrennungskonventionen in den USA der 1950er Jahre einen Platz im vorderen Teil des Busses einnahm und beanspruchte. Butler interpretiert diesen Fall der Norm-Überschreitung als einen, der verdeutliche, dass auch ohne Bezug auf eine vorgängige Legitimität machtvoll Handlungen vollzogen werden können, die autoritativ wirken, also bestehende Legitimations-

renziert Hall zwischen drei Strategien des Widerstands gegen solche rassistischen Repräsentationen: 1. Praxen der Umkehrung von Stereotypen, 2. Praxen der Ersetzung negativer Bilder durch positive Bilder und 3. Praxen der Repräsentationskritik „von innen heraus“ (vgl. Hall 2004b: 160ff.). Anders und viel präziser als Butler verweist Hall explizit darauf, dass die ersten beiden Strategien, streng genommen keine Resignifizierungspraktiken darstellen, weil sie dem Stereotyp letztlich verhaftet bleiben. Lediglich die letzte Form eines Widerstands, der nicht nur inhaltlich, sondern auch *der Form nach* eine andere Qualität der Repräsentation anstrebe und das Stereotyp selbst ad absurdum führe, charakterisiert Hall als Möglichkeit die Spielräume der Repräsentation durch Bedeutungsverschiebung zu nutzen. Vielleicht erklärt diese Perspektive auch die politische Hoffnung, die Hall an Butlers Theorieprojekt knüpft, das aus seiner Sicht die Spaltung zwischen einem diskurstheoretischen und psychoanalytischen Blick auf das Subjekt gerade überwindet (vgl. Hall 2004c: 184ff.).

54 In gewisser Weise findet sich in dieser Formulierung eine Nähe zu Gilles Deleuze & Felix Guattari, die mit ihren Begriffen der „Deterritorialisierung“ und „Reterritorialisierung“ eine ähnliche Bewegung der Ausweitung oder Verschiebung zu beschreiben scheinen (vgl. Deleuze, Guattari 1992: 124ff.).

codes herausfordern oder gar umstürzen können (vgl. ebd.).⁵⁵ Diese Überschreitung verweist folglich auf ein legitimes Sprechen, *von einem illegitimierten Ort aus* (Performanz der Legitimität). Als weitere und andere Form der Überschreitung lässt sich sicherlich Butlers Rekurs auf Travestie als Parodie einer heteronormativ formulierten ‚Wirklichkeit‘ interpretieren. So gelten Travestie-Praktiken Butler als Sinnbild für die verallgemeinerte Erkenntnis, dass es keine ‚richtige‘ Geschlechtsidentität gebe, sondern lediglich eine Annäherung an sie oder ihre Imitation (vgl. Butler 1993a: 202ff.). Insofern interpretiert sie Travestie als eine Form der Performanz, die explizit die Unentscheidbarkeit der Kategorie „Geschlecht“ verdeutlicht.⁵⁶ In diesem Sinne kann die Parodie der vermeintlich ‚festen‘ Geschlechtsidentitäten durch die Travestie, als Praktik der Überschreitung verstanden werden, *die das Phantasma der Norm inszeniert* (Performanz des Phantasma).

Praxen der Resignifizierung, seien diese nur als körperliche oder sprachliche Praxen umgesetzt, konkretisieren also das, was Butler als das politische Versprechen ihrer Theorie vom Subjekt zu verstehen gibt. Damit ist vor dem Hintergrund der leitenden Frage ‚Wie sollen wir uns die Einsetzung eines Subjekts durch und im Sinne eines normativen Diskurses vorstellen?‘ neben den damit verbunden Begrenzungen für jede Subjektposition auch noch sichtbar geworden, welche Möglichkeiten der Grenzbearbeitung und Ausübung von Handlungsfähigkeit Butler im Rahmen ihrer Subjekttheorie in Aussicht stellt. Subjektivierung im Sinne Butlers ist dabei vor allem als „produktives Reglementierungsprinzip“ gezeigt worden, bei dem es gelingt, das Subjekt und seinen oder ihren Körper zum Inbegriff gesellschaftlicher Konventionen zu machen, die in und an ‚ihm‘ oder ‚ihr‘ Materialität erhalten.

Anhand des Modells der Anrufung war es möglich, sich diesen geradezu magischen Vorgang einer Subjektivierung im Diskurs, des Eingehens der Worte in die Körper, verständlicher zu machen. Hier wurde auch sichtbar, dass und warum die Subjekte in ihren Identifizierungen dazu neigen, die Anrufungen zu bestätigen und die herrschende Ordnung zu verifizieren. Butlers Hinweis darauf, dass diese Herstellung und Aufrechterhaltung von Sozialität performativ erfolgt, wodurch Subjekte wie Normen auf ihre Aktualisierung in der Wiederholung verwiesen werden, offenbart nicht nur deren Abhängigkeit voneinander, sondern markiert auch einen Spielraum in der wiederholenden Aktualisierung: Dass die Wiederholung von

55 Im Original heißt es: „Als Rose Parks im vorderen Teil des Busses saß, hatte sie dazu kein vorgängiges Recht, das irgendeine Rassentrennungskonvention der Südstaaten garantiert hätte. Und trotzdem verlieh sie, indem sie ohne vorgängige Autorisierung Anspruch auf dieses Recht erhob, ebendieser Handlung eine gewisse Autorität und leitete den Umsturz der bestehenden Legitimitätscodes ein“ (Butler 2006: 230).

56 In *Körper von Gewicht* bestätigt sie zwar dieses „kritische Versprechen“ erneut (vgl. Butler 1997: 184), markiert aber auch eine Gefahr von Travestie als Re-Idealisierung der konstitutiven Geschlechternorm (vgl. Butler 1997: 171, vgl. auch Butler 2001a: 137ff.).

Normen in nicht-gewöhnlicher Weise erfolgen kann, begründet die Handlungsfähigkeit von Butlers produktiv reglementierten Subjekten.

Als diskursiv hervorgebrachte und gebundene Subjekte zeigten sich diese einer paradoxen Machtform unterworfen, die sie gleichermaßen reguliert wie ermöglicht. Im Sinne dieser partiellen Ermächtigung von Subjekten, die mit ihrer Beherrschung zusammenfällt, ohne in ihr aufzugehen, situiert Butler Handlungsfähigkeit gewissermaßen an den Rändern der diskursiv-normativen Regulierung, die diese Subjekte konstituiert. Da Butler über ihren Hinweis auf die performative Herstellung und Aufrechterhaltung von Gesellschaft gerade die notwendige Inkohärenz der diskursiven Normen mit sich selbst markiert, erweist sich deren Machteinwirkung als unvollständig oder nicht-total, so dass sie grundsätzlich auch ausbeutbar ist. Ganz im Sinne Foucaults begreift Butler folglich „den Widerstand als Effekt eben der Macht, gegen die er sich richten soll“ (Butler 2001a: 94), der sich im Sinne des rekonstruierten Verständnisses von Performativität als Bedeutungsspielraum *in* der Wiederholung der Norm charakterisieren lässt.

BILDUNGSTHEORETISCH RELEVANTE ASPEKTE VON BUTLERS SUBJEKTTHEORIE: BILDUNG ALS RESIGNIFIZIERUNGSPROZESS?

Im Hinblick auf die Frage nach der Entstehung, Entwicklung und Transformation von Welt- und Selbstverhältnissen in diskurstheoretischer Perspektive betonen Butlers Vorstellungen von Subjektivierung, von einer Subjektkonstitution in existenzverleihender Unterwerfung, zunächst die begrenzenden und reglementierenden Bedingungen solcher Existenz: Mit Butler erweist sich das Subjekt vor allem als normiertes Subjekt, als Subjekt das (vor jeder Wahlmöglichkeit und jenseits aller Intentionalität) gezwungen ist, den diskursiven Normen zu folgen, welche die Sozialität strukturieren, in der es sich situiert (findet). Butler weist uns darauf hin, dass Subjekte in ihrem (Selbst-)Verständnis und ihrer Körperlichkeit maßgeblich von Diskursen orientiert werden, die über die Subjekte selbst hinausweisen, ihnen vorgängig sind und in die sie hineingerufen und durch die sie angerufen werden. In einer Gesellschaft mit binärer Geschlechterkonstruktion und einer Matrix gegengeschlechtlichen Begehrens bedeutet dies z.B. als „er“ oder „sie“ soziale Existenz zu erhalten, für den oder die eine Subjektivität als „sie“ oder „er“ bestimmte Begehrensoptionen und (Selbst-)Verständnisse bereits weitgehend fest- oder zumindest nahe legt und andere Optionen ausschließt bzw. tabuisiert.

Als angerufenes Subjekt bezahlt dieses mit seiner Befolgung der Norm gewissermaßen den Preis für seine soziale Existenz, weil lediglich die Befolgung der Norm den Weg zu einer, im Rahmen der Sozialität auch anerkennbaren, Subjektposition eröffnet. Damit wird das Subjekt bei Butler als zutiefst von anderen abhän-

giges und zugleich verletzlich gekennzeichnet, weil es sein (soziales) Sein einer Anrufung, einem Erkannt-Werden und Erkennbar-Sein durch andere Subjekte verdankt, wobei diese Anrufungen es gleichzeitig beständig durch den impliziten Verweis auf verworfene, ausgeschlossene Subjektivitätsvorstellungen disziplinieren.

Butlers Hinweis auf die Performativität der Wiederholungen oder Wiederholungsschleifen, in denen sich Anrufungen und Subjektkonstitutionen gesellschaftlich realisieren, lässt allerdings nicht nur die Herstellung einer Subjektkonstitution im Sinne der herrschenden Ordnung verständlich werden. Die Magie der Sprechakte, zu bewirken, wovon sie sprechen, erweist sich zwar als wirksam, gleichzeitig aber auch als unvollkommen, weil die machtvollen, normativen Begrenzungen des Subjektstatus nie vollständig gelingen (können). Wenn die Gesellschaft und die Subjekte in ihr sich in performativen Wiederholungen konstituieren, dann verweist dies vor allem darauf, dass Normen und die Ordnungen, zu denen diese sich zusammenfügen, allein aufgrund ihrer beständigen Wiederholung Wirksamkeit erlangen und selbst von Subjekten beständig in Kraft gesetzt werden müssen, um wirksam zu sein. Deshalb verknüpft Butler die Handlungsfähigkeit des Subjekts eng mit der Möglichkeit von Akten einer nicht ordnungsgemäßen Wiederholung der Norm, die letztlich das Phantasmatische, Ideale und den sich gewissermaßen selbst suspendierenden Anspruch jeder Norm hervortreten lassen können. Praxen der Resignifizierung, verstanden als Praxen der Aneignung, Umwertung, Unterwanderung oder Überschreitung von sedimentierten Bedeutungen, von Normen, die Subjektkonstitutionen begrenzen, stellen für Butler deshalb genau solche Aktivitäten dar, in denen die Notwendigkeit zur Wiederholung von Normen konkret ausbeutbar ist.

Diese Praxen, die die Selbstverständlichkeit von Normen destabilisieren, seien sie nun körperlicher oder sprachlicher Art, stellen also nicht allein das „politische Versprechen“ von Butlers Subjekttheorie dar, sondern deuten auch deren bildungstheoretisches Potential an. Diesem bildungstheoretischen Potential gilt es nun nachfolgend nachzugehen, allerdings ohne den Anspruch, eine gleichsam implizite Bildungstheorie Butlers systematisch herauszuarbeiten. Eher geht es darum, Anhaltspunkte für die bildungsrelevanten Momente von Subjektkonstitutionsprozessen zu markieren, damit später auch in empirischer Einstellung nach ihnen gefragt werden kann. Außerdem zeigt sich, dass der Versuch, das eher vage bildungstheoretische Potential Butlers bestimmen zu wollen, sich abermals mit Konzeptionen von Kritik oder Widerstand auseinander zu setzen hat, die sich bereits bei Foucault konzipiert finden (1.). Deshalb gelingt die Konturierung des bildungstheoretischen Potentials von Butlers Subjekttheorie nur über den ‚Umweg‘ einer Vergegenwärtigung von Foucaults Kritikverständnis (1.1) und dessen bildungstheoretischer Auslegung durch Jenny Lüders (1.2). In Abgrenzung zu und in Anlehnung an dieses bereits diskurstheoretisch reformulierte Bildungsverständnis lässt sich das bildungstheoretische Potential von Resignifizierungspraxen im Anschluss an Butler dann etwas deutlicher ausformulieren (2.). Dieser Versuch, Bildung im Anschluss an Butler zu

konturieren, kulminiert in der Herausforderung, Bildung nicht länger als Vorgang der Subjekttransformation sondern eher als einen der Diskursverschiebung zu denken, welcher andere Subjektposition(ierung)en ermöglicht. Er arbeitet sich dabei zentral an einer Verhältnisbestimmung von Bildung und Subjektivierung ab, die letztlich eine einfache Dichotomie zwischen subjektivierenden und entsubjektivierenden Praktiken eher problematisiert und in ein Verständnis von subversiver und machtvoller Ausdeutung vorgefundener Ordnungen überführt, bei dem die Grenzen zwischen Bildungs- und Subjektivierungsprozessen stärker verschwimmen.

Das bildungstheoretische Potential: Widerstand und Kritik in der Funktion einer ‚Entunterwerfung‘?

„Die Macht umgrenzt, was ein Subjekt ‚sein‘ kann, sie zieht die Grenzen, jenseits derer es nicht länger ‚ist‘ oder jenseits welcher es in einen Bereich suspendierter Ontologie gerät. Die Macht versucht jedoch, das Subjekt durch Zwang zu begrenzen, und der Widerstand gegen den Zwang besteht in der Stilisierung des Selbst an den Grenzen des etablierten Seins“ (Butler 2001b: 9).

Wie gerade, aber auch im ausführlichen Durchgang durch Butlers Konzeption von Subjektkonstitution in existenzverleihender Unterwerfung, deutlich geworden war, bietet Butler selbst keinen expliziten Begriff oder ein explizites Verständnis von Bildung an. Vielmehr arbeitet sie den Prozess der Subjektkonstitution als paradox machtvollen Prozess heraus, in der Handlungsfähigkeit und Unterwerfung des Subjekts sich als gleichzeitige Effekte einer Macht lesen lassen müssen, die das Subjekt begrenzen und ermöglichen. Die Herausforderung ihres Denkens für bildungstheoretische Überlegungen liegt folglich zunächst darin, auf die *Entstehung* von Selbst- und Weltverhältnissen von Subjekten in ihrer machtvollen Begrenzung durch Subjektivierungsprozesse hinzuweisen, wenn sie sagt: „Die Macht umgrenzt, was ein Subjekt ‚sein‘ kann, sie zieht die Grenzen, jenseits derer es nicht länger ‚ist‘“ (ebd.). Mit ihrer Akzentuierung von „Zwang“, „Macht“ und „Grenzen“ weist sie nicht nur optimistisch-emanzipatorische Bildungskonzeptionen grundlegend in ihre Grenzen, sondern gerade wenn sie den „Widerstand gegen den Zwang“ (ebd.) als Form einer „Stilisierung des Selbst an den Grenzen des etablierten Seins“ (ebd.) entwirft, wird deutlich, dass eine schlichte Überschreitung dieser Grenzen nicht erwartbar ist. Was immer in Butlers Subjekttheorie als bildungstheoretisches Potential bestimmbar ist, steht folglich nicht außerhalb der entfalteten Zwänge der Subjektkonstitution, sondern kann eher als Auseinandersetzung mit und Bearbeitung von dessen Grenzen charakterisiert werden.

Wie so oft, erweist es sich aber als keineswegs einfach, ein etwas klareres Bild solcher Grenzbearbeitungspraxen, solcher „Stilisierungen des Selbst an den Grenzen des etablierten Seins“ (ebd.) bei Butler zu erhalten. In ihrem Essay *Was ist Kri-*

tik? Ein Essay über Foucaults Tugend (2001, orig. 2000) finden sich jedoch Anhaltspunkte, die solche Praxen in die Nähe von Foucaults Kritik-Begriff rücken: In ihrer Auseinandersetzung mit Foucaults Verständnis von Kritik legt Butler nahe, Formen der Kritik oder kritische Praxen weniger anhand ihrer Inhalte, sondern vielmehr als „eine gewisse Art des Fragens“ (Butler 2001b: 2) zu bestimmen. So fragt sie demonstrativ:

„Wer kann ich in einer Welt werden, in der die Bedeutung und Grenzen des Subjektseins für mich schon festgelegt sind? Welche Normen schränken mich ein, wenn ich zu fragen beginne, wer ich werden kann? Und was passiert, wenn ich etwas zu werden beginne, für das es im vorgegebenen System der Wahrheit keine[n] Platz gibt? Ist nicht genau das mit der ‚Entunterwerfung des Subjekts im Spiel der Politik der Wahrheit‘ gemeint“ (Butler 2001b: 8).

Fragen wie „Wer kann ich in einer Welt werden...“ (Butler 2001b: 8) oder wie Foucault formuliert „Wer bin denn nun eigentlich ich, der ich zu dieser Menschheit gehöre, zu dieser Franse, zu diesem Moment, zu diesem Augenblick von Menschheit, der der Macht der Wahrheit im allgemeinen und der Wahrheiten im besonderen unterworfen ist?“ (Foucault 1992: 27) überhaupt stellen zu können bzw. zu stellen, wird damit von Butler als eine *Praxis der Kritik*, als ihr handlungspraktischer Vollzug mindestens angedeutet. Kritik oder auch Widerstand gegen den Zwang der Subjektivierung erscheint in Butlers Verständnis folglich maßgeblich als eine Praxis, die bestimmte Fragen nach dem eigenen Subjektstatus stellt oder zu stellen vermag. Sie weist diese Formen des Fragens als solche aus, die als „Entunterwerfung des Subjekts im Spiel der Politik der Wahrheit“ ((Butler 2001b: 8, vgl. auch Foucault 1992: 15) wirksam werden können. Die Funktion der Entunterwerfung kommt solchen Fragen gerade deshalb zu, weil sie auf die Suche eines Subjekts nach Möglichkeitsbedingungen verweisen, etwas zu werden, „für das es im vorgegebenen System der Wahrheit keinen Platz gibt“ (Butler 2001b: 8). Die Fragen selbst fungieren folglich als praktische Grenzreflexionen auf die Grenzen des (anerkannten), ‚Subjekt-Seins‘ innerhalb eines akzeptierten Wahrheitssystems. Da Butler sich in diesem Anhaltspunkt für das bildungstheoretische Potential ihrer Subjektkonzeption aber sowohl in ihrem Verständnis von „Kritik“ als auch in der Rhetorik von der „Entunterwerfung“ auf Foucault stützt, lohnt es diesen Spuren nachzugehen. So hatte Foucault in seinem Vortrag *Was ist Kritik?* (1992, orig. 1978) der Kritik explizit die „Funktion“ (Foucault 1992: 15) zugebilligt, die „Entunterwerfung“ (ebd.) des Subjekts „in dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte“ (ebd.) sicherzustellen. Zunächst gilt es also in theoretischer Perspektive zu klären, was Foucault unter „Kritik“ versteht und inwieweit Bildung einer Praxis nahe steht, die als eine kritische Praxis in der Funktion der „Entunterwerfung“ (Butler 2001b: 8, Foucault 1992: 15) verstanden werden kann.

Was ist Kritik?

Einsatzpunkt für Foucaults Nachdenken, darüber, was Kritik sei, ist der Hinweis darauf, dass in der Nachfolge von Kant und in Berufung auf ihn, das Projekt der Kritik, das historisch bei Kant mit der Analyse der Aufklärung verbunden war, gerade von diesem Projekt der Aufklärung selbst abgekoppelt wurde. Foucault kritisiert damit das Umkippen und Verkürzen des „Unternehmen[s] der Aufklärung“ in das, was er das (intellektuelle) „Projekt der Kritik“ nennt (Foucault 1992: 41). Nachfolgend werde Kritik vordringlich „als Problem der Erkenntnis“ (Foucault 1992: 29) verstanden, das durch eine „Legitimitätsprüfung“ (a.a.O.: 30) historischer Erkenntnisweisen derart bearbeitet werde, dass man innerhalb der modernen Wissenschaften nun frage: „welche falsche Idee hat sich die Erkenntnis von sich selbst gemacht, welchem exzessiven Gebrauch sah sie sich ausgesetzt und an welche Herrschaft fand sie sich folglich gebunden“ (ebd.)? Demgegenüber interessiert sich Foucault – und damit konturiert er sein *eigenes Verständnis von Kritik* (vgl. Foucault 1992: 16) in Abgrenzung zu jener Legitimitätsprüfung – für das, was Kant als Aufklärung beschrieben hat: Jene „historische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozess der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht“ (Foucault 1992: 16f.), eine Haltung, die die Unfähigkeit sich seines eigenen Verstandes ohne die Leitung eines anderen zu bedienen, zu überwinden trachtet. Eine Haltung, die den diesem Zustand der Unmündigkeit zugehörigen Mangel an Entschlossenheit oder Mut darin zu überwinden trachtet, dass sie etwas *unternehme* (vgl. ebd.).

Für Foucault ist das Auftauchen dieser Haltung gerade verbunden mit einer historischen Zunahme der Regierungsintensivierung in der Moderne, die sich buchstäblich auf den gesamten Gesellschaftskörper ausbreitet: als Biopolitik und Statistik, als Sexualitätsdispositiv, usw. Es ist dieses historische Zugleich von Machtintensivierung und Widerstandsformen für das Foucault sich interessiert: So gibt er an, sich von je her für spezifische Formen der „Führung“ interessiert zu haben und schlägt vor, *ausgehend* von den Widerstandsformen, die ihnen zugehörigen Machtmechanismen zu ergründen (vgl. Foucault 1994a: 244ff.).

Was Foucault dann als (praktisches) Vorgehen, als Umsetzung oder Unternehmung solcher Kritik vorschlägt, entspricht ziemlich exakt dem Programm seiner eigenen Forschungspraxis: Es umfasse einerseits eine archäologische, positive Beschreibung des „Nexus von Macht-Wissen ... mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems – sei es das System der Geisteskrankheit, der Strafjustiz, der Delinquenz, der Sexualität usw. – erfassen lässt“ (Foucault 1992: 33). Andererseits sei ebenso eine genealogische Analyseperspektive nötig, die stärker die „Bruchlinien“ (Foucault 1992: 35) im Auftauchen dieser Systeme rekonstruiert, um einsichtig zu machen, das ihr Auftauchen und ihre Etablierung „gerade nicht selbstverständlich war“ (Foucault 1992: 34f.). Gerade die genealogische Perspektive erlaube es – so Foucault – die Willkürlichkeit solcher Systeme (bezogen auf Wissen) wie auch ihre

Gewaltförmigkeit (bezogen auf Macht) erst hervortreten zu lassen (vgl. Foucault 1992: 35).

Der konstatierte enge Zusammenhang von Macht und Wissen, den Foucault als für die Moderne konstitutiven, sich ausweitenden rekonstruiert, lässt sich exemplarisch veranschaulichen am Gegenstand der „Bevölkerung“: Foucaults Analysen zufolge etabliert sich seit dem 18. Jahrhundert unter den Bedingungen des Liberalismus eine Regierungsform, die sich maßgeblich auf die „Bevölkerung“ ausrichtet. Während vorher im Verhältnis von „Souverän“ und „Untertan“ die souveräne Machtausübung einer amorphen Masse gegenüberstand, über deren Tod sie maßgeblich herrschte (martern, foltern oder in den Krieg schicken), wird die „Bevölkerung“ in der Moderne zum Wissens(chaft)sobjekt, das mit statistischen Methoden ausgeforscht (Geburtenrate, Selbstmordrate, etc.) und über Eingriffe in die konkrete Lebensführung (Gesundheitsvorstellungen, Sexualitätsvorstellungen, etc.) gelenkt werden kann.⁵⁷ Wie sich am Beispiel „Bevölkerung“ also zeigt, ist der Begriff selbst nicht machtleer und sind die mit ihm verbundenen Praxen nicht wissenslos.

Ein solcher, von Foucault explizit als *strategisch* gekennzeichnete Einsatzpunkt für eine Analyse bestehender bzw. historischer Verhältnisse, geht nicht nur von einer „Unlösbarkeit des Wissens und der Macht“ (Foucault 1992: 40) aus. Er zeige vor allem nicht nur solche Singularitäten, in denen sich beide in einem bestimmten Verhältnis zueinander und auf der Basis bestimmter Akzeptabilitätsbedingungen fixierten, sondern ebenso „Öffnungen“, „Unentschiedenheiten“ oder „Verschiebungen“ (ebd.), die auch die Fragilität und Unbeständigkeit des Systems selbst sichtbar machten. Vor dem Hintergrund dieser kurzen Rekonstruktion lässt sich der viel zitierte Satz, in dem Foucault Kritik als „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault 1992: 12) bestimmt, die er präzisiert als „die Kunst nicht auf diese Weise und nicht um diesen Preis regiert zu werden“ (Foucault 1992: 12, Hervorh. NR), nun in dreifacher Hinsicht konkretisieren:

1. „regiert werden“: Kritik bzw. eine kritische Haltung leistet aus Foucaults Perspektive die *Entlarvung einer konkreten Machtkonstellation* (als historische) – ohne dass diese sich notwendig als Herrschaft legitimiert finden muss⁵⁸;

57 Damit verbunden sich beispielsweise auch Vorstellungen vom ‚normalen‘ Körper, wie sich an den öffentlichen Debatten über übergewichtige Hartz-IV-EmpfängerInnen exemplarisch verstehen lässt.

58 Die Unterscheidung zwischen Macht und Herrschaft ist deshalb wichtig, weil Foucault sein Machtverständnis explizit gegenüber einem solchen Machtverständnis abgrenzt, das Macht mit „Herrschaft“ oder „Hegemonie“ assoziiert oder gar gleichsetzt. So nutzt Foucault den Begriff der Macht um „viele einzelne, definierbare und definierte Mechanismen ab[zudeck]en, die in der Lage scheinen, Verhalten und Diskurse zu induzieren. ... Auf diese Weise soll vermieden werden, dass von vornherein die Perspektive der Legitimie-

2. „dermaßen“: Kritik bzw. eine kritische Haltung setzt sich für die *Minimierung der Regierungsintensivierung* am Subjekt ein und weist auf Praktiken der (Selbst-)Führung hin;
3. „nicht dermaßen regiert“: Kritik bzw. eine kritische Haltung arbeitet als *relative Verschiebung* von Macht *innerhalb* des vorgefundenen Nexus aus Macht-Wissen.

Diese dreifache Präzisierung zeigt dabei auf, dass eine kritische Haltung bzw. ein Subjekt in kritischer Haltung für Foucault *keinen Standort außerhalb* von spezifischen Macht-Wissen-Konstellationen beziehen kann, sondern notwendig innerhalb von Macht-Wissen-Komplexen verstrickt bleibt, die es selbst und sein oder ihr Sprechen regulieren. Gleichzeitig fragt Foucault explizit danach, wie „Zwangswirkungen [...] umgekehrt oder entknotet werden“ (Foucault 1992: 40f.) können und markiert mit dem Hinweis auf sein eigenes analytisches Vorgehen hierzu einen Einsatzpunkt: Die archäologische und insbesondere die genealogische Analyseperspektive sind strategisch zu nutzen und bringen einen konkreten und historisch wandelbaren Macht-Wissen-Komplex zum Vorschein, „dessen Stabilität, dessen Einwurzelung, dessen Fundierung nie eine solche ist, dass man nicht sein Verschwinden oder zumindest das Wodurch und das Woher seines möglichen Verschwindens denken kann“ (Foucault 1992: 39). Zwangswirkungen umzukehren oder zu entknoten kann folglich konkretisiert werden als eine *strategische Praxis der Darstellung/Hinterfragung bestehender Systeme*, die die Denkmöglichkeiten hin zu einem (anderen) Möglichen öffnet, das historisch konkret zwar noch nicht realisiert, aber prinzipiell bereits denkbar ist. Da auch ein solches antizipierendes Denken seinen eigenen Bedingungen des Denkens und Handelns, der Partizipation an Macht-Wissen, nicht entkommen kann, ist dieses Denken kein radikal utopisches Denken, das Denken des (absolut) Neuen, sondern eher ein Anders-Denken (-Können), auf der Basis dessen, was ist – *ein Denken der denkbaren Veränderung, der Verschiebung der eingeschränkten Möglichkeiten (zu sein)*.

Dass diese Bestimmung von Kritik bei Foucault letztlich nicht gerade konkret ausfällt, gehört nicht zu den Dingen, die Judith Butler stören könnten. Vielmehr formuliert sie – gleichfalls wenig konkret – das Foucaultsche Kritikverständnis in seinem expliziten Bezug zum Projekt der „Entunterwerfung“ insofern aus, als sie Entunterwerfung als denjenigen Moment bestimmt, an dem die Episteme der Macht ihre Grenze(n) offenbaren (vgl. Butler 2001b: 10). Deshalb bedeutet für Butler Entunterwerfung vor allem, „die Zerbrechlichkeit und Transformationsfähigkeit der Episteme der Macht“ (ebd.) sichtbar werden zu lassen oder anders formuliert, eine kritische Praxis zu zeigen, in der die Episteme der Macht ihren eigenen Grenzen

rung eingeführt wird – wie das die Begriffe Erkenntnis und Herrschaft nahe legen“ (Foucault 1992: 32).

zugetrieben werden. Weil angesichts der spezifischen historischen Bedingungen der Moderne – wie sie Foucault im Hinblick auf die verschiedenen Systeme herausgearbeitet hat – nicht von einem Auseinanderfallen von Macht und Wissen auszugehen ist, sondern Machtmomente mit Wahrheitsdiskursen ebenso verwoben sind, wie Wahrheiten mit Machteffekten, entwirft Butler Foucaults Kritikverständnis maßgeblich *als Befragung dieses Zusammenhanges* selbst und seiner Ausbeutung an den Grenzen dessen, was er zu regulieren weiß (vgl. Foucault 1992: 15, vgl. Butler 2001b: 4f.). In diesem Sinne reformuliert Butler Foucaults Kritikverständnis als eine spezifische Beziehung zwischen Subjekt und Norm, wenn sie sagt:

„Die Beziehung [zwischen Subjekt und Norm] ist ‚kritisch‘ in dem Sinn, dass sie keiner gegebenen Kategorie folgt, sondern vielmehr eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiert und sich dabei zumindest implizit auf die Grenze des epistemologischen Horizontes bezieht, innerhalb dessen Praktiken geformt werden. Es geht nicht darum, Praxis auf einen vorgegebenen epistemologischen Kontext zu beziehen, sondern *aus der Kritik genau jene Praxis zu machen, die die Grenzen dieses epistemologischen Horizontes selbst zu Tage bringt* und gleichsam dessen Umrisse zum ersten Mal, wie wir sagen könnten, in Beziehung zu seiner eigenen Grenze erscheinen lässt“ (Butler 2001b: 5, Hervorh. NR).

Diese Bestimmung von Kritik als *fragende Beziehung*, die nicht allein eine Grenzreflexion auf die Bedingungen des „Subjektseins“ sondern auch eine Infragestellung der Kategorisierungen meint, in denen sich solches Subjektsein lediglich konstituieren kann, stellt sowohl für Butler als auch für Foucault eine Einmischung ins Spiel der „Politik der Wahrheit“ dar. Eine solche Praxis der Einmischung, die die epistemologischen Grenzen selbst, die Grenzen dessen, was sagbar und subjektivierbar ist, selbst hervortreten lässt, orientiert beider Nachdenken über das, was angesichts ihrer Einklammerung(en) des souveränen Subjekts noch Widerstand oder Kritik heißen kann. Dieses Verständnis, das Kritik als eine fragende Praxis entwirft, die in ihrer Funktion als Grenzreflexion zur Entunterwerfung von Subjekten beitragen kann, erscheint in bildungstheoretischer Perspektive überaus interessant. Angesichts der Tatsache, dass Jenny Lüders (2007) bereits eine systematische Ausarbeitung der bildungstheoretischen Implikationen von Foucaults Werk vorgelegt hat, macht es Sinn, die beabsichtigte Reformulierung eines Bildungsverständnisses im Anschluss an Butler weiter in Auseinandersetzung mit diesen Überlegungen zu entwickeln. Eine solche bildungstheoretische Interpretation beider Autoren wird dabei sowohl herausgefordert als auch begünstigt durch die eigentümliche Form der Normativität, die Foucaults Kritik-Verständnis (*critique*) dabei – wie Butler herausstellt – von Formen der Kritik (*criticism*) unterscheidet, die sich in der schlichten Negation bestehender Verhältnisse erschöpfen aber auch von einer Normativität, die positive Bestimmungen eines zukünftig wünschenswerten Zustandes formuliert (vgl. Butler 2001b: 1f.). Foucault enthält sich beidem und konturiert dennoch ein Verständnis von Kritik, in dem dieses nicht der Beliebigkeit preisgegeben wird,

sondern auf die relative Befangenheit des kritischen Projektes selbst verweist: „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“ (Foucault 1992: 12).

Bildung als „Entsubjektivierung“ anlässlich einer „Erfahrung“?

„Insbesondere vermittelt durch den Begriff der ‚Kritik‘ wird dabei auf die Möglichkeit und Notwendigkeit verwiesen, sich den Subjektivierungsmechanismen zu entziehen und die Bedingungen des eigenen Seins als anders-mögliche zu entwerfen. [...] Gleichzeitig wird allerdings ebenso deutlich, dass ein ‚Entzug‘ aus den Seinsbedingungen unmöglich ist. [...] Die Dichotomie, die in der Rede von Subjektivierung und Entsubjektivierung suggeriert wird, erscheint vor diesem Hintergrund dem Phänomen nicht angemessen und damit auch nicht geeignet, die Klärung zur Struktur von ‚Bildungsprozessen‘ unmittelbar anzuschließen“ (Lüders 2007: 127).

In ihrem Entwurf eines Bildungsbegriffes, der mit Hilfe von Foucaults Konzepten und Begriffen neu gefasst und reformuliert werden soll, wendet Jenny Lüders in *Ambivalente Selbstpraktiken* (2007) insbesondere das dargestellte Kritik-Verständnis Foucaults explizit bildungstheoretisch (vgl. ausführlich Lüders 2007: 110ff.).⁵⁹ Foucault lässt sich für Lüders vor allem deshalb bildungstheoretisch lesen, weil sich mit Hilfe seines Theoriegebäudes mindestens drei notwendige Dimensionen eines Bildungsbegriffes näher bestimmen lassen: Im Hinblick auf Subjektivität bzw. Subjektivitätskonstitution (1. Dimension) entwirft Foucault Subjekte als „in einem Netz aus Wahrheitsspielen, Machtbeziehungen und Selbsttechniken hervorgebracht und durch dieses geformt und begrenzt“ (Lüders 2007: 125). Im Hinblick auf eine differenzierte Gesellschaftsdiagnose (2. Dimension) „lässt sich unsere aktuelle Gesellschaft [mit Foucault] als ‚Kontrollgesellschaft‘ bezeichnen, die in erster Linie auf eine umfassende und sich verstärkende Subjektivierung zielt“ (a.a.O.: 126). Und im Hinblick auf eine Normativität oder Ethik (3. Dimension) weise Foucaults Verständnis von Kritik einen Weg, der „als strategisches Grenzexperiment [...] die Infragestellung und Verschiebung der Bedingungen unseres eigenen Seins als historisch geformte, in Machtbeziehungen stehende Subjektivität“ (ebd.) in Aussicht stellt. Als auffällig erweise sich dabei – wie Lüders ausdrücklich hervorhebt –, dass alle drei Dimensionen dieses hier nur grob skizzierten Bildungsverständnisses im Anschluss an Foucault den „Mechanismus der Subjektivierung in den Mittelpunkt“ (Lüders 2007: 127) rücken und vermittelt über die eigentümliche Normativität von Foucaults Kritikverständnis nahe legen, den Vorgang einer „Entsubjekti-

59 Einen Kritiker der Bildungsinstitutionen wie zugehöriger Wissensbestände (vgl. insbesondere ÜS) dabei auf seine „implizite Bildungstheorie“ (Lüders 2007: 16) hin zu lesen, gelingt Lüders vor allem deshalb, weil sie äußerst sorgfältig und bedacht argumentiert, indem sie ausdrücklich die „Grenzen und Unstimmigkeiten“ (Lüders 2007: 17) einer solchen bildungstheoretischen Nutzung von Foucaults Gedanken markiert und reflektiert.

vierung“ als *Bildungsgeschehen* zu lesen (ebd., Hervorh. NR). Gleichzeitig versteht Lüders – wie aus dem vorangestellten Zitat hervorgeht – dabei die Dichotomisierung von „Subjektivierung“ und „Entsubjektivierung“, die in einem solchen Bildungsverständnis angelegt scheint, selbst mit einem Fragezeichen, das aus meiner Sicht die *zentrale Herausforderung für bildungstheoretisches Denken in einer Foucaultschen Denktradition* markiert: Was für ein eigentümliches Verständnis von Bildung lässt sich im Anschluss an Foucault (noch) formulieren, wenn Bildung nicht einfach als Widerstandsmoment gegen die zurichtenden und begrenzenden Bedingungen des sozialen Seins eines Subjekts gesetzt werden kann, sondern der Prozess der Bildung wie das Subjekt selbst an dieser zurichtenden Macht immer auch partizipiert, wenn eine Subjekt-Werdung und damit auch Bildung des Subjekts *außerhalb oder jenseits* von Subjektivierung bzw. Unterwerfung durchgestrichen ist. Das bedeutet aus meiner Sicht vor allem, dass das, was Bildung heißen kann, sich in einer *relativen* Zurückweisung von Macht-Wissen erschöpft, wie sie in Foucaults Kritik-Bestimmung des „nicht dermaßen regiert [W]erden[s]“ (Foucault 1992: 12) angelegt ist.

Obwohl Lüders die Problematik einer Dichotomie zwischen „Subjektivierung“ und „Entsubjektivierung“ erkennt, auf sie hinweist und ihr auch in der Einsicht nachkommt, dass sich – insbesondere in empirischer Einstellung – Subjektivierungs- von Entsubjektivierungs- bzw. Bildungsprozessen kaum trennscharf abgrenzen ließen (vgl. Lüders 2007: 137ff.), hält sie am Begriff der „Entsubjektivierung“ zur Konkretisierung von Bildung fest, der sprachlich auf die Möglichkeit eines solchen *Entzugs aus Subjektivierung* gerade anspielt. Im Versuch mit Foucault auch zu einer Bestimmung der Strukturmerkmale von Bildungsprozessen (4. Dimension) zu gelangen, die zudem empirisch anwendbar sein sollen, folgt sie dem Begriff der „Entsubjektivierung“, den Foucault in enger Verbindung zum Begriff der „Erfahrung“ insbesondere in *Der Mensch ist ein Erfahrungstier* (1996, orig. 1980) entwickelt.

Dieser Erfahrungsbegriff wird von Foucault auf zwei unterschiedliche Kontexte bezogen und dementsprechend ausformuliert. Zum einen schließt der Erfahrungsbegriff an ein philosophisches Verständnis von Erfahrung an, wie es sich bei Nietzsche, Bataille oder Blanchot finde (vgl. Foucault 2003: 26f.): Erfahrung lässt sich dann beschreiben als der „Versuch, an einen bestimmten Punkt des Lebens zu gelangen, der dem Nicht-Lebbaren so nahe wie möglich kommt“ (Foucault 2003: 26). Eine solche Vorstellung von Erfahrung präzisiert sich für Foucault als buchstäbliche Grenzerfahrung, als Grenzexperiment⁶⁰, als ein an die Grenzen der Intensität und der Unmöglichkeit heranreichender Vorgang. Foucault markiert ein solches

60 Foucault beutet hier die Doppeldeutigkeit des französischen Wortes „*expérencé*“ aus, das nicht nur Erfahrung meint, sondern in dem auch der Begriff des „*Experiments*“ mitklingt (vgl. Foucault 2003: 7, auch Lüders 2007: 135).

„Unternehmen“ (Foucault 2003: 27) als das einer „Ent-Subjektivierung“ (ebd.), präzisiert als eine Form der (Grenz-)Erfahrung, die „das Subjekt von sich selbst losreißt“ (ebd.). Ein solches Unternehmen der „Ent-Subjektivierung“ soll damit als Erfahrung verstanden werden, in der ein Subjekt gerade „nicht mehr es selbst“ (ebd.), sondern vielmehr zu seiner „Vernichtung“ (ebd.) oder „Auflösung“ (ebd.) getrieben sei. Diese philosophische Rahmung von Erfahrung als radikale Grenzerfahrung – in Abgrenzung z.B. zu einem umfassenden phänomenologischen Erfahrungsbegriff (vgl. ebd.) – zielt auf eine grundsätzliche Hinterfragung des Subjekts im Zentrum der philosophischen Tradition, sie kann als Versuch Foucaults gelesen werden, die Frage nach dem Subjekt in philosophischer Tradition und im Bruch mit ihr anders und neu stellen zu können. Schließlich versucht Foucault hier zu hinterfragen, ob das Subjekt „als die einzige mögliche Existenzform“ (Foucault 2003: 38) gelten müsse und ob es grundsätzlich sinnvoll sei, von einem mit sich selbst identischen Subjekt auszugehen.

Diese Frage leitet auf das zweite Erfahrungsverständnis über, das deutlich praktischer formuliert ist; es findet sich dort konturiert, wo Foucault explizit auf seine eigene Praxis des Schreibens sowie auf diejenige der LeserInnen seiner Bücher Bezug nimmt. Hier steht Erfahrung wiederum in Beziehung zu einem Grenzexperiment, sie wird als Grenzerfahrung gezeigt, die sich aber weniger radikal formuliert findet, als die vorhergehende. So sagt Foucault von sich, er sei ein „Experimentator in dem Sinne, dass ich schreibe um mich selbst zu verändern und nicht mehr dasselbe zu denken wie zuvor“ (Foucault 2003: 24). Das Schreiben – so führt er aus – bedeute für ihn „eine Erfahrung machen“ und das Lesen seiner Bücher bedeute auch „die anderen aufzufordern ... an dieser Erfahrung teilzunehmen“ (ebd.), bei der der Durchgang durch diese Erfahrung Schreibenden wie Lesende als veränderte Subjekte wieder aus dieser Erfahrung hervortreten lasse. Foucault präzisiert dieses Verständnis von Erfahrung als grundsätzliche Einsicht in die Historizität des eigenen Seins, als eine „Erfahrung unserer Modernität, derart, dass wir verwandelt daraus hervorgehen“ (Foucault 2003: 28). Es ist diese verändernde Erfahrung, die es Foucault zufolge seinen LeserInnen wie ihm selbst erlaube, zu den Gegenständen eines Buches – wie bspw. Wahnsinn, Strafe und Gefängnis oder Sexualität – nach der Lektüre bzw. dem Schreibprozess eine veränderte Beziehung einzugehen oder wie er sagt „ein neues Verhältnis einzunehmen“ (ebd.), in dem das lesende oder schreibende Subjekt gerade einbegriffen ist und sich damit auch selbst als verändertes konstituiert (findet). Diese Erfahrung hat für Foucault ereignishaften Charakter, über sie kann ein Subjekt nicht verfügen, aber es ist ihr auch nicht einfach ausgeliefert; diese verändernde Erfahrung setzt ein gewisses *Tätigwerden* des Subjekts voraus, ohne dass sie sich einfach fabrizieren ließe. Foucault sagt, es handele sich bei solcher Erfahrung um eine „Fiktion“ (Foucault 2003: 30), die insofern fabriziert wird, als sie entworfen werden muss, die es aber angesichts eines solchen Entwurfes „dann plötzlich gibt“ (ebd.). In gewisser Weise nähert Foucault sein Verständnis

von Erfahrung damit relativ stark klassischen Bildungsvorstellungen an, nicht nur, weil er sie anhand von Praxen des Schreibens und Lesens entwickelt, sondern vor allem weil er sagt, es gelte

„zu einer Erfahrung zu gelangen, die eine Veränderung erlaubt, einen Wandel unseres Verhältnisses zu uns selbst und zur Welt dort, *wo wir bisher keine Probleme sahen* (mit einem Wort, in unserem Verhältnis zu unserem Wissen)“ (Foucault 2003: 31, Hervorh. NR).

Erfahrung kennzeichnet damit einen Veränderungsvorgang, der *als Problematisierung bislang sicherer kollektiver wie individueller Ge-Wissheiten* gelesen werden kann. In der Funktion einer „Entunterwerfung“ (s.o.) kann eine solche Erfahrung für Foucault deshalb stehen, weil er es als zwei „Seiten derselben Medaille“ (Foucault 2003: 32) betrachtet, bestimmte Mechanismen zu verstehen – insbesondere wenn diese das verstehende Subjekt selbst mit anfragen – und die Fähigkeit zu entwickeln, sich von diesen Mechanismen als möglichen Zwangsmechanismen zu lösen. Erfahrung kann damit nicht nur als subjekt-transformierend verstanden werden, weil das Subjekt aus der Erfahrung als verändertes hervorgeht, sondern diese Veränderung wird damit auch als Möglichkeit einer relativen Lösung gegenüber Mechanismen zu verstehen gegeben, die das Subjekt unterwerfen bzw. subjektivieren. Lesen und Schreiben sind die Praktiken mittels derer für Foucault vorstellbar ist, zu „eine[r] verändernde[n] Erfahrung [zu gelangen], die es einem verwehrt, derselbe zu bleiben wie bisher oder zu den Dingen, zu den anderen, das gleiche Verhältnis zu unterhalten wie vor der Lektüre“ (Foucault 2003: 34).

Wenn Jenny Lüders im Rückgriff auf diese Vorstellungen von Erfahrung und von Transformation, präziser von Erfahrung als einem spezifischen Transformationsprozess, der alle Subjekt- und Objektverhältnisse in ihren Ge-Wissheiten tangiert, die Strukturmomente von Bildungsprozessen zu bestimmen sucht, so greift ihre Bestimmung allerdings nicht allein auf das stärker praktisch konturierte (zweite) Erfahrungsverständnis zurück, sondern verpflichtet sich insbesondere auch dem philosophischen Anspruch, der radikalen Erfahrung als „Entsubjektivierung“ zu genügen. So konturiert Lüders drei zentrale Strukturmomente von Bildungsprozessen im Anschluss an Foucault (vgl. Lüders 2007: 142): Bildung sei als Veränderungsprozess (1.) zu verstehen, der nicht teleologisch ausgerichtet ist, sondern kritisch auf die scheinbar notwendigen aktuellen Seinsbedingungen. Die Qualität dieser Transformationsprozesse liege darin, dass sie die Welt- und Selbstverhältnisse sowie die Bedingungen des eigenen Seins als anders-mögliche entwerfen. Zudem seien Selbstpraktiken als Motor (2.) für solche Bildungsprozesse zu verstehen, in denen Subjekte sich Erfahrungen aussetzten, aus denen sie als veränderte hervorgehen, wobei diese Erfahrungen als Effekte selbst produzierter Grenzexperimente zu verstehen seien. Gleichzeitig seien diese Selbstpraktiken als ambivalent einzustufen, weil sie grundsätzlich sowohl *gouvernemental*-subjektivierend als auch *entsubjektivierend* wirken könnten. Schließlich müsse Bildung ein Moment der Seinsun-

gewissheit⁶¹ (3.) umfassen, in denen ein Subjekt sich gewissermaßen selbst riskiere, weil es gerade seine Möglichkeiten der Selbstermächtigung, seine Seinsgewissheit zur Disposition stelle. Diese Seinsungewissheit bilde folglich die notwendige Voraussetzung eines Anders-Werdens von Subjekten.

Mit dieser Annäherung an das, was Bildung im Anschluss an Foucault heißen könnte, verfährt Lüders selbst überaus vorsichtig, wenn es sie fragt, „ob es hinreichend ist, ‚Bildung‘ als etwas zu fassen, das im Rahmen von Selbstpraktiken durch den (ereignishaften) Einbruch von Seinsungewissheit möglich wird und sich als Neuentwurf der Bedingungen des eigenen Seins andeutet“ (ebd.). Als Schwierigkeit erweist sich dabei auch, dass sich im Anschluss an Foucault schwer die Qualität einer tatsächlichen Veränderung bewerten ließe, die notwendig wäre, um bestimmen zu können, was vollzogene Bildung ‚ist‘ bzw. inwiefern Bildungsprozesse tatsächlich vorliegen (vgl. ebd.). Diese Schwierigkeit verweist auch darauf zurück, dass schwerlich einwandfrei identifiziert werden kann, wann eine Praktik, insbesondere eine Selbstpraktik, (noch) subjektivierend oder (schon) entsubjektivierend wirke. Angesichts des bisher im Anschluss an Foucault und Butler herausgearbeiteten Verständnisses von Kritik ist es durchaus plausibel, Bildung – im Sinne von Lüders erstem Strukturmerkmal – als kritische Wendung des Subjekts auf dessen aktuelle – und unveränderlich scheinende – Seinsbedingungen zu verstehen. Ebenso nachvollziehbar scheint mir der Hinweis auf ein Tätigwerden als *Movens* für Bildungsprozesse, der Hinweis auf Praktiken, die im Sinne des hier konturierten (zweiten) Verständnisses von Erfahrung bei Foucault das Subjekt als verändertes aus der Erfahrung hervortreten lassen. Um aber die Bestimmung von Bildung im Anschluss

61 Den Begriff der „Seinsungewissheit“ entlehnt Lüders nicht Foucault, sondern Kokemohr, der davon ausgeht, „dass Seinsungewissheit eine vorauszusetzende Grundstruktur menschlichen Lebens darstellt“ (vgl. Lüders 2007: 140). Mit dem Verweis auf die Seinsungewissheit wird eine zusätzliche Argumentation eingeführt, die eine gesellschaftlich dominante Aufforderung zur „Seinsgewissheit“ identifiziert, z.B. im Sinne definierter Bildungsstandards. Eine solche Orientierung auf „Seinsgewissheit“ wird als unangemessen zur Bearbeitung derjenigen Problemlagen angesehen, die sich im Rahmen einer Gesellschaft ergeben, die in hohem Maße durch Heterogenität, Pluralität und Exklusionswirkungen gezeichnet ist (vgl. ebd.). Aus meiner Sicht wird hier der sauberen und sukzessiven Foucault-Auslegung mit Hilfe des Begriffs der „Seinsungewissheit“ eine andere bildungstheoretische Diskussion relativ unvermittelt übergestülpt, auch wenn das Konzept von Seinsungewissheit sicherlich eine gewisse Nähe zum ersten (eher philosophischen) Erfahrungsbegriff Foucaults aufweist. Meinem Zweifel daran, dass eine fragende Beziehung zu den Grenzen des etablierten Seins, die sich im Rahmen der performativen Wiederholung der Norm durchaus realisieren kann, mit einer radikalen Erfahrung von „Seinsungewissheit“ oder von der „Auflösung“ des Subjekts in eins fallen muss oder sollte, werde ich im Folgenden noch ausführlicher Ausdruck verliehen.

an Foucault nicht unnötig weit in den Bereich des kaum mehr Denkbaren oder Möglichen zu verschieben, möchte ich im Unterschied zu Lüders aber vorschlagen, den Aspekt des Einbruchs einer Seinsungewissheit als Bildungs-Strukturmoment und Voraussetzung für Bildung wieder einzuklammern.

So wurde Seinsungewissheit von Lüders in die Nähe dessen gerückt, was ich mit Foucault als eine radikale Erfahrung der „Auflösung“ des bekannten und kennbaren oder, wie Lüders sagt, des „medialen“ (Lüders 2007: 140) Subjekts charakterisiert hatte. Nun würde ich durchaus zustimmen, dass es Foucault mit seinem Verständnis von Erfahrung maßgeblich um die Verunsicherung von Ge-Wissheiten geht, aber nicht allein in einem philosophischen, sondern auch in einem praktisch-politischen Sinne, der sich nicht allein auf die Frage nach dem zentral gesetzten Stellenwert des Subjekts in der Moderne beschränkt, obgleich ihn dieser maßgeblich interessiert. Wenn sich in der (Grenz-)Erfahrung, die Foucault interessiert und die einem bestimmten Verständnis von Bildung durchaus nahe zu stehen scheint, das Verhältnis zu sich selbst, den Dingen und den anderen verändert, dann ist mit Seinsungewissheit vielleicht eher die Grenze selbst angemessen markiert, bis zu der und an die diese Veränderungen in Bezug auf das Subjekt heranreichen können.

Als *Voraussetzung* von Veränderungsprozessen kann Seinsungewissheit damit aber nur in philosophisch-verallgemeinernder Einstellung postuliert werden, die Foucault bewusst eher vermeidet und von der kaum anzunehmen ist, dass sie praktisch handelnden ‚Subjekten‘ überhaupt zugänglich ist. Wenn Butler fragt: „Und was passiert, wenn ich etwas zu werden beginne, für das es im vorgegebenen System der Wahrheit keine[n] Platz gibt?“ (Butler 2001b: 8), dann verweist sie durchaus darauf, dass ein solches Werden bzw. bereits die Frage nach den Begrenzungen jeder Subjektwerdung gerade die *aner kennbare Subjektivität von Subjekten riskiert* und aufs Spiel setzt. Das ist aus meiner Sicht aber etwas anderes oder weniger umfassendes als die philosophische Einsicht in die generelle Unbestimmtheit des Selbst oder die „Auflösung“ des Subjekts als Ausgangspunkt von Bildung und einer (anderen) Philosophie zu denken – auch wenn es diesem Gedanken keineswegs widerspricht. Es ist aus meiner Sicht vor allem deswegen etwas anderes, weil es dabei nicht allein um das (ungewisse) ‚Selbst‘, sondern um ein verändertes Verhältnis von Subjekten zu sich, den Dingen und den anderen geht, die sich Foucault zufolge gerade aus gewissen Einsichten in gesellschaftliche (Zwangs-)Mechanismen speisen. Dieser machtanalytische Aspekt wird in der abstrahierten philosophischen Rede vom Einbruch der Seinsungewissheit wiederum eher vernachlässigt. Die Veränderung, die Foucault insbesondere mit seinem (zweiten) Erfahrungsbegriff konturiert, wird damit – wenn auch nur vage – durchaus in einer Qualität bestimmt, die mir bildungstheoretisch relevant erscheint: Als Voraussetzung für die Kritik an den scheinbar notwendigen aktuellen Seinsbedingungen und einem Entwurf anders-möglicher Bedingungen des eigenen Seins müsste aus meiner Sicht weniger der Einbruch von Seinsungewissheit als vielmehr das – äußerst vage bestimmte – Mo-

ment von Einsicht in (Zwangs-)Mechanismen respektive einer Distanzierung von ihnen stehen, die selbstverständlich auch und insbesondere das ‚Selbst‘ betreffen.

Der bisherige Durchgang durch Butlers und insbesondere Foucaults Vorstellungen von Kritik und Erfahrung erweist sich aus meiner Sicht vor allem aufgrund ihrer eigentümlichen Normativität als interessant und insofern auch anregend für ein verändertes Verständnis von Bildung. In einer ersten vorläufigen Bestimmung von Kritik als einer Praxis des Fragenstellens, die als Grenzreflexion fungiert, wird gerade die *relative Befangenheit* des Bildungs- bzw. Kritikprojekts offensichtlich: Foucault hatte sie als „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“ bestimmt. In der zweiten vorläufigen Bestimmung von Bildung bzw. Erfahrung als Praxis des Sich-Aussetzens, die zu einer Problematisierung bislang sicherer kollektiver wie individueller Ge-Wissheiten führt, wird diese distanznehmende, fragende Perspektive noch unterstrichen. Im Unterschied zu Lüders Foucault-Auslegung scheint mir für diese losen Konturen eines Bildungsverständnisses aber weniger entscheidend, Bildung an den Einbruch einer grundlegenden Seinsungewissheit zu koppeln, auch weil damit Bildung stärker als aus meiner Sicht notwendig in den Bereich des Utopischen bzw. kaum zu Erreichenden verschoben wird. Allerdings möchte ich mit Lüders und über sie hinausgehend betonen, dass ich eine Dichotomisierung zwischen Bildung bzw. Entsubjektivierung einerseits und Unterwerfung bzw. Subjektivierung andererseits für wenig aussichtsreich halte, sondern die Aufmerksamkeit eher ihrer *Verkopplung* miteinander gelten sollte, der die relative Befangenheit des Bildungsprojekt im oben skizzierten Sinne – als „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“ – konsequent präsent hält.

Das von Lüders vorgeschlagene Bildungsverständnis im Anschluss an Foucault lässt sich aus meiner Sicht damit ein weiteres Mal dahingehend reformulieren, dass Bildung versuchsweise als Infragestellung und Verschiebung der Bedingungen des eigenen Seins zu lesen ist, die sich in und durch (Selbst-)Praktiken realisieren (können). Eine solches Bildungsverständnis bezieht sich maßgeblich auf die Transformation eines Subjekts im Hinblick auf seine Ge-Wissheiten, seine Welt- und Selbstverhältnisse, in der Einsicht dabei der relativen Befangenheit in Zwangsmechanismen nicht entkommen, aber sie als solche befragen bzw. entlarven und damit in ihren Wirkungen in Richtung auf eine Minimierung der Regierungsintensivierung bzw. Subjektivierung hin verschieben zu können. Ein solches Bildungsprojekt ist damit aus meiner Sicht aber nur *unzureichend als subjektbezogenes oder gar subjektives Bildungsprojekt* zu verstehen, auch wenn es sich in den Selbstpraktiken eines Subjekts möglicher Weise zu realisieren vermag. Es ist für mich vor allem Butlers Begriff der „Resignifizierung“, der diesem Umstand in einer Weise Rechnung trägt, der das hier im Anschluss an Foucault konturierte Bildungsverständnis abermals verschieben, vielleicht konkretisieren und bis zu einem gewissen Grade selbst stärker ent-subjektivieren könnte, weil er weniger eine Selbst- als vielmehr eine *Diskurstransformation* als Bildungsgeschehen ausformuliert.

Resignifizierung als Praxis der Kritik oder Bildung?

Im Unterschied zu einer Dichotomie zwischen „Subjektivierung“ und „Entsubjektivierung“, der sich der Lüdersche Bildungsentwurf trotz aller Reflexion auf die Problematik einer solchen Dichotomisierung letztlich nicht vollständig entziehen konnte, widersteht aus meiner Sicht der Butlersche Begriff der „Resignifizierung“ einer solchen Dichotomie eher. Resignifizierung wird bei Butler sehr deutlich als eine Form der *Wiedereinschreibung* in einen Diskurs zu verstehen gegeben, dessen immer auch subjektivierender Zugriff durch die schlichte Möglichkeit von Resignifizierung nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird (vgl. Butler 2006: 158). Resignifizierung – so hatte ich gezeigt – kann als Ausbeutung der Performativität jedes normierenden, ermöglichenden, formenden und begrenzenden Sprechens gelesen werden, die sich für Butler genau daraus ergibt, dass im Diskurs eine Wiederholung nicht automatisch oder notwendig vollständig als *ordnungsgemäße* Wiederholung der Norm sichergestellt werden kann. Sie gibt dabei Resignifizierung selbst als eine an Foucaults Verständnis von Kritik oder Widerstand anschlussfähige Praxis zu verstehen, weil Resignifizierung als direkter Effekt der Macht gelesen werden müsse, gegen die sich die widerständige Handlungsmacht (eines Subjekts) nun wiederum richten könne (vgl. Butler 2001a: 94).

Praktiken der Resignifizierung nutzen also für Butler genau die vorher bereits markierte „Zerbrechlichkeit und Transformationsfähigkeit der Episteme der Macht“ (Butler 2001b: 10) in subversiver Weise aus, wobei Resignifizierung sowohl sprachlich als auch körperlich realisiert werden kann. In der ausführlichen Auseinandersetzung mit Butlers Performativitätsverständnis hatte ich bereits herausgearbeitet, dass sie zwischen sprachlicher Verschiebung (1.) und körperlicher Überschreitung (2.) als Formen von Resignifizierungspraxen unterscheidet: Erstere, also *sprachliche Begriffsverschiebungen* nutzen und überformen Begriffe in einer nicht-gewöhnlichen bzw. dem gewohnten entgegenstehenden Bedeutung und/oder aktualisieren Begriffe in einem für diese Begriffe bisher nicht-üblichen Kontext. Letztere, also *körperliche Überschreitungen* ziehen die Zurichtungen von Körpern durch Normen dadurch in Zweifel, dass sie den eigenen Körper als Ort oder Mittel der expliziten Normüberschreitung nutzen und damit auch zur Schau stellen. Letztlich kulminieren beide Resignifizierungspraxen darin, auf die eine oder andere Weise die Norm selbst mittels einer spürbaren Abweichung von ihr sichtbar werden zu lassen, weil sie ihr gerade nicht (vollständig) ordnungsgemäß entsprechen. Diese Praxen greifen damit aktiv ein in das, was als „Normales“ noch als innerhalb des Bereiches der Norm stehendes, Ge-Wisses wahrgenommen wird. In Praxen der Resignifizierung wird folglich eine Verschiebung oder Überschreitung der Norm so gestaltet, dass mindestens die Begrenzungen der Norm deutlich werden und ggf. die normativen Grenzen in der wiederholenden Resignifizierung selbst verschoben bzw. erweitert werden können.

Ein solches Verständnis von Resignifizierung weicht aus meiner Sicht deshalb vom bisher im Anschluss an Foucault mit Hilfe der bildungstheoretischen Reformulierung von Lüders konturierten Bildungsverständnis ab oder besser geht darüber hinaus, weil es weniger nach der Transformation von Subjekten in Selbstpraktiken fragt, sondern vielmehr nach der Veränderung von Diskursen und Körperinszenierungen innerhalb und durch eine subversive Praxis der Wiederholung. Damit eröffnet sich – so möchte ich jedenfalls vorschlagen – eine noch stärker diskurstheoretisch konturierte Perspektive, in der *Bildung weniger als Transformation* der Selbst- und Weltverhältnisse *eines Subjekts* zu verschiedenen biographischen Zeitpunkten thematisiert werden müsste. Vielmehr wäre eine mögliche Differenz zwischen gewöhnlich-normativer oder auch sozial und diskursiv nahe gelegter Subjektposition(ierung) einerseits und bezogener oder zur Geltung gebrachter Subjektposition(ierung) im Rahmen und ggf. an den Grenzen der subjektivierenden Kategorien, die zur Positionierung zur Verfügung stehen, andererseits als Bildung zu verstehen. Letztlich wäre Bildung dann eher als Differenz zwischen diskursiver Vorgabe und deren (potentiell subversiver) Ausdeutung im oder am Subjekt zu verstehen.

Im Anschluss an Butler müsste das von Lüders vorgeschlagene Bildungsverständnis im Anschluss an Foucault also ein weiteres Mal reformuliert werden: *Bildung* könnte dann als Infragestellung und Verschiebung der *kollektiven Bedingungen* des Seins gelesen werden, die sich in Diskursen eingelagert finden. Ein solches Bildungsverständnis bezieht sich maßgeblich auf die *Transformation von Teilen eines Diskurses* im Hinblick auf seine Ge-Wissheiten und Norm(alität)en, sowie auf die Welt-, Körper- und Selbstverhältnisse, die Subjekte angesichts dieser Ge-Wissheiten und Norm(alität)en und in Beziehung zu ihnen ausbilden können. Ein solches Bildungsverständnis zollt der Einsicht Tribut, dass *Diskurse und in ihrem Rahmen konstituierte Subjekte der relativen Befangenheit in Machteffekten und Zwangsmechanismen nicht entkommen*, aber die Machteffekte und Zwangsmechanismen als solche entlarvt und damit in ihren Wirkungen in Richtung auf eine Minimierung der Regierungsintensivierung am Subjekt hin verschoben werden können. Eine solche bildungstheoretische Perspektive ließe sich von einer politischen dann allerdings kaum mehr unterscheiden und wäre aufgefordert, nach *Anhaltspunkten für eine Praxis des „nicht-dermaßen-regiert-Werdens“ bzw. nach Praktiken der „Resignifizierung“ zu suchen*, weil solche Praxen möglicher Weise als Bildungsvollzüge lesbar sind. Diese Perspektive hat aus meiner Sicht den Vorteil, dass sie deutlich bescheidener den Subjekten selbst keinen umfassenden „*Neuentwurf* der Bedingungen des eigenen Seins“ (Lüders 2007: 142, Hervorh. NR) aufbürdet, sondern das bildungsrelevante Geschehen als eines *unvollkommener* und eben damit subversiv auszubeutender Wiederholung der Norm versteht. In einer solchen Perspektive bleibt jedes Bildungsgeschehen auf die soziale Norm oder rituelle Konvention verpflichtet und lässt sich lediglich in den Spielräumen der Norm(ierung), an den Grenzen der machtvollen Kategorisierungen verorten. In Butlers Terminolo-

gie wäre Bildung also subjektbezogen vor allem in der möglichen Differenz von Kategorien zu lokalisieren und zu untersuchen, in denen Subjektseins gefasst wird, konkret in der möglichen Differenz zwischen Anrufung und Identifizierung.

DISKRIMINIERUNG UND DIE BEDINGUNGEN IHRER MÖGLICHKEIT

Durch die Beschäftigung mit Butlers Subjektverständnis, das ein Werden des Subjekts in Existenz verleihender Unterwerfung verdeutlichte, und seiner bildungstheoretischen Ausdeutung konnte der theoretische Bezugspunkt dieser Arbeit als diskurstheoretischer und dekonstruktivistischer bestimmt werden. Mit ihrem Verständnis von Subjektkonstitution als eines ambivalenten Vorganges, der das Subjekt sowohl auf seine Begrenzungen verpflichtet und trotzdem seine Möglichkeiten nicht durchstreicht, gelingt es im Rahmen dieser Arbeit, die Frage nach der schwierigen Hervorbringung anerkenntbarer Subjektpositionen für migrationsandere Jugendliche theoretisch zu präzisieren:⁶² Welche Anrufungen legen welche Subjektpositionen für die Jugendlichen nahe? Welche Identifizierungen könnten artikuliert werden? Welche Differenzen zeigen sich in den Identifizierungen der Jugendlichen gegenüber den Anrufungen? Diese Fragen lassen sich nun stellen und reflektieren dabei sowohl die reglementierende als auch die subversive Machtkomponente in solchen Subjektkonstitutionsprozessen. Im Hinblick auf die Frage nach der spezifischen Diskriminierbarkeit der Jugendlichen als ‚Andere‘ ist aber eine weitere Präzisierung notwendig, die diesen theoretischen Standpunkt durch ein Verständnis von Diskriminierung flankiert, das nicht hinter die komplexe Idee von Butlers *subjection* zurückfällt. Butler selbst befragt zwar in *Hass spricht* die Konsequenzen und Voraussetzungen verletzenden, diskriminierenden Sprechens, gleichzeitig können diese Überlegungen nicht als ausgearbeitetes Theoriegebäude zu Diskriminierung aufgefasst werden. Vielmehr soll die nachfolgende Entwicklung eines umfassenden Diskriminierungsverständnisses dazu dienen, eine Perspektive zu erarbeiten, die an Butler anschlussfähig ist. Die Klärung dieses letzten theoretischen Begriffes „Diskriminierung“ dient also dazu, vier wesentliche Thesen, die sich im Anschluss an Butler für diskriminierendes Sprechen herausstellen lassen, auf die Situation der

62 Im Zuge dieser Präzisierung wird allerdings die Logik dieser Schwierigkeit in zeitlicher wie formaler Hinsicht umgedreht: Während eine Formulierung, die von der Schwierigkeit, anerkenntbare Subjektpositionen zu artikulieren, spricht, eher einen nachträglichen Anerkennungs-Missstand nahe legt, wird durch das Verständnis von Anrufungen, die anerkenntbare Subjektpositionen gewissermaßen zuweisen, eine gewissermaßen vorgängige Anerkennungsproblematik – oder präziser, die Ambivalenz der Anerkennung selbst (vgl. Balzer 2007) – sichtbar.

befragten Jugendlichen als ‚Migrationsandere‘ beziehen zu können – wie abschließend im zusammenführenden Kapitel Subjektivierung, Diskriminierung und Bildung (213ff.) verdeutlicht wird.

Stärker als das eingeführte Subjektverständnis sollte die hier entwickelte Konzeption von Diskriminierung sich allerdings angemessen auf den deutschen Kontext beziehen lassen und die spezifischen historischen Bedingungen dieses Kontextes berücksichtigen können. Da eine solche umfassende sozialwissenschaftliche Gegenstandsbestimmung von Diskriminierung aber nicht schlicht vorliegt⁶³ – was direkt auf die historische Besonderheit einer überaus zögerlichen Auseinandersetzung mit Dominanz- und Diskriminierungsphänomenen im deutschen Kontext, verglichen bspw. mit Diskussionen in Frankreich, Großbritannien oder den USA, verweist – soll sie im Folgenden sukzessiv entwickelt werden. Hierfür scheint mir eine theoretische Verschränkung solcher gesellschaftstheoretischer und machtkritischer Perspektiven hilfreich, die „Rassismus“ und „Diskriminierung“ zu ihren zentralen Begriffen erheben.

Beide Begriffe verweisen auf eine stark normativ geprägte theoretische Perspektive, in der wissenschaftliche und politische Positionierung sich bisweilen kaum voneinander trennen lassen. Gleichwohl sind sie in ihrer Normativität nicht unbedingt gleichwertig; „Diskriminierung“ erscheint als der neutralere und insofern auch wissenschaftlichere Begriff, „Rassismus“ als der politisiertere und normative. Während es auf den ersten Blick nahe zu liegen scheint, dass „Rassismus“ als eine spezifische Form von „Diskriminierung“ dieser untergeordnet werden kann (vgl. bspw. Scherr 2009: 76) und der Rassismus-Begriff das Verständnis von Diskriminierung insofern im Hinblick auf ein spezifisches Diskriminierungs-Phänomen zu konkretisieren erlaubt, schließt sich die nachfolgende Argumentation dieser Perspektive nur bedingt an. Sie geht vielmehr davon aus, dass einige unter dem allgemeinen Begriff „Diskriminierung“ firmierende Forschungsarbeiten einen wichtigen Beitrag zum Verständnis von diskriminierenden Praktiken leisten können, in ihrer analytischen Tiefe allerdings auf Fragen des Was und des Wie von Diskriminierung beschränkt bleiben. Deshalb legt die nachfolgende Argumentation nahe, das, was mit Hilfe des Begriffes „Rassismus“ konzeptionalisiert wird, als die *Bedingung der Möglichkeit von Diskriminierung* als konkreter Form der Ungleichbehandlung und in diesem Sinne als grundlegender zu verstehen. Ihr Ziel ist es folglich, Rassismus als diejenige Ordnung zu verstehen zu geben, welche spezifische Diskriminierungen überhaupt zu legitimieren erlaubt.

Die nachfolgend angestrebte Kombination der jeweiligen, insbesondere pädagogisch motivierten, Perspektiven auf „Rassismus“ und „Diskriminierung“ mündet dabei in ein Verständnis von Diskriminierung, in dem dieses an gesellschaftliche Verhältnisse (der Dominanz) rückgebunden werden muss. Der anvisierte umfassen-

63 Ansätze finden sich bei Weiß et al. (2001a) und Hormel (2007).

de Zugang zu Diskriminierungsphänomenen gründet dabei auf drei Prämissen: 1. betrachtet er eine systematische Berücksichtigung gesellschaftlicher Dominanzverhältnisse (respektive ungleicher Macht- und Ressourcenverteilungen) als Grundlage jedes Nachdenkens über Diskriminierung, 2. erfordert er eine Reflexivität hinsichtlich der historischen Bedingungen, die sich in bestehenden Dominanzverhältnissen eingelagert finden und Diskriminierungen explizit oder implizit legitimieren helfen, und 3. erleichtert er durch die Reflexion auf Dominanzverhältnisse ein Denken, das die Verschränkung und Verbindung unterschiedlicher Differenzkategorien im Sinne von „Intersektionalität“ (vgl. bspw. Lutz 2001, Gutiérrez Rodríguez 1999a, Apitzsch et al. 2003) berücksichtigen kann.

Um diese drei Grundannahmen oder Thesen angemessen einführen und rechtfertigen zu können, folgt die Argumentation einer analytischen Unterscheidung von Diskriminierung, wie sie Ulrike Hormel und Albert Scherr vorgeschlagen haben (Hormel/Scherr 2004: 28). Beide legen nahe, Diskriminierung analytisch-theoretisch in interaktionelle, institutionelle und strukturelle Diskriminierung zu unterteilen, wobei sie davon ausgehen, dass diese verschieden gefassten Formen der Diskriminierung weder vollständig aufeinander reduziert werden können, noch sich unabhängig voneinander analysieren lassen:

„Individuelle Diskriminierung und Diskriminierung als Gruppenpraxis können als *interaktionelle Diskriminierung* charakterisiert werden, deren Grundlage sowohl diskriminierende Absichten, als auch Stereotype und Deutungsmuster sein können, die zu diskriminierenden Handlungen ohne bewusste Diskriminierungsabsicht führen. Legale, organisationspezifische und sekundäre Diskriminierung sind in ihrem Vollzug nicht auf benachteiligende Absichten jeweiliger Akteure angewiesen. Diskriminierung resultiert hier vielmehr aus dem Normalvollzug etablierter gesellschaftlicher, insbesondere politischer und ökonomischer Strukturen (*strukturelle Diskriminierung*). Strukturelle Diskriminierung schließt *institutionelle Diskriminierung* ein, d.h. Praktiken, die in rechtlichen oder organisationspezifischen Erwartungsstrukturen begründet sind. In unterschiedlichen Formen alltagskultureller Diskriminierung, etwa bei der Ungleichbehandlung von MigrantInnen auf dem Wohnungsmarkt, überlagern sich potentiell interaktionelle und strukturelle Formen von Diskriminierung“ (Hormel/Scherr 2004: 28).

Diese analytische Dreiteilung von Diskriminierung verweist auf die explizit von Ulrike Hormel (2007) herausgearbeitete Schwierigkeit, einen umfassenden Diskriminierungsbegriff zu formulieren, der alle analytisch bedeutsamen Ebenen der Diskriminierung einschließen könnte, auch wenn sie selbst versucht, eine sozialwissenschaftlich fundierte Theorie der Diskriminierung in der Einwanderungsgesellschaft zu erarbeiten (vgl. Hormel 2007: 237). Im Sinne der hier vorgeschlagenen Argumentation wenden wir uns in aufsteigendem Abstraktionsniveau den verschiedenen Konzeptionen von Diskriminierung nacheinander zu, erst auf der Ebene der Handlung, dann auf der Ebene der Institution und schließlich auf der Ebene der Struktur.

Dabei artikuliert sich in der Kritik des jeweiligen Ansatzes auf der zugehörigen Ebene bereits die erweiterte Perspektive der nachfolgenden Konzeption, wobei dieses Vorgehen selbst keinen umfassend systematischen Anspruch erhebt, sondern die Ebenen lediglich anhand paradigmatischer Forschungsarbeiten charakterisiert.

Ebene der Handlung

Bereits in der Einleitung ist deutlich geworden, dass eine Annäherung an „Diskriminierung“ als wissenschaftlichen Gegenstand – insbesondere in erziehungswissenschaftlicher Perspektive – nicht gelingen kann, sofern nicht die Abgrenzung gegenüber einem Alltagsverständnis von Diskriminierung geleistet wird, das unter Diskriminierung und insbesondere unter Rassismus gern abweichendes Verhalten mit Gewaltpotential bei adoleszenten Jugendlichen fasst – diesem Anliegen widmet sich insbesondere das Kapitel zur Ebene der Handlung. Eine erste Konkretisierung erhält der Begriff der Diskriminierung dabei im ersten Unterkapitel, wo seine juristische Anwendung und Grundlegung im deutschen Kontext eingeführt wird. Auf der Basis dieser ersten Abgrenzung von einem Alltagsverständnis wird im zweiten Unterkapitel dann die Kritik an einem sozialpsychologisch fundierten und ausschließlich handlungsbezogenen Verständnis von Diskriminierung (und Rassismus) entfaltet, welche die Begründung für eine Berücksichtigung der weiteren Ebenen von Diskriminierung, nämlich Institution und Struktur, bildet.

Diskriminierung als Ungleichbehandlung

Mit dem Begriff „Diskriminierung“ wird alltagssprachlich weniger seine etymologische Bedeutung (lat. *discriminare*) „eine Unterscheidung treffen“ oder „abtrennen“ verbunden (Kluge 1999: 184) als vielmehr eine unrechtmäßige Ungleichbehandlung nach spezifischen Kriterien, wie sie bereits im Grundgesetz der BRD (§3, Abs. 3)⁶⁴ festgelegt wurde. Dort heißt es:

„Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden“ (ebd.).

Bei der Betrachtung dieser Diskriminierungsverbote fällt nicht nur ins Auge, dass sie weitestgehend als gleichwertig zu verstehen gegeben werden, sondern vor allem auch, dass aus juristischer Perspektive der Tatbestand der Diskriminierung sowohl erfüllt ist, wenn bevorzugend als auch benachteiligend ungleich behandelt wird. Diese Unterscheidung von sog. positiver und negativer Diskriminierung macht zu-

64 Der Zusatz, der eine Benachteiligung aufgrund von Behinderung verbietet, wurde erst 1994 zum bestehenden Diskriminierungsverbot im Grundgesetz hinzugefügt.

nächst vor allem deutlich, dass Diskriminierung nicht schlicht mit Herabsetzung gleichgesetzt werden kann, sie bleibt dadurch andererseits aber gerade gegenüber den Ungerechtigkeiten von herabsetzenden Diskriminierungen vergleichsweise unkritisch.

Die zitierten Diskriminierungsverbote des Grundgesetzes offenbaren aus meiner Sicht gerade eine Logik oder ein Verständnis von Diskriminierung, das den Ausgangspunkt für die nachfolgende Problematisierung sozialpsychologischer Erklärungsansätze bildet. Mit diesen Diskriminierungsverboten wird eine kausale Logik aufgerufen, innerhalb derer Ungleichbehandlung dann sanktioniert werden kann, wenn sie sich auf die *falsche* – weil hier als illegitim ausgeschlossene – *Begründung* bezieht: *wegen*. D.h. dort wo als Ursache der Ungleichbehandlung eine Motivation identifiziert werden kann, die sich diskriminierend gegen die genannten Kriterien wie bspw. „Abstammung“ oder „Glauben“ richtet, kann gemäß dieser Definition legitim von Diskriminierung gesprochen werden.

Damit wird Diskriminierung (1.) in ein Interaktionsparadigma eingespannt, in dem es vornehmlich um zu sanktionierende Einzelhandlungen mit falschen bzw. illegitimen *Motivationen* geht. Auch wird (2.) von einer Art Merkmalsorientierung in diskriminierendem Handeln ausgegangen, das bestimmte Kriterien anhand bestimmter *Merkmale* (z.B. Äußerungen, Äußerlichkeiten, etc.) zu identifizieren und zu interpretieren weiß. Schließlich (3.) versteht diese Fassung diskriminierendes Handeln als eine Art logische, wenn auch illegitime, Folge und schreibt Diskriminierung folglich in ein kausales (oder auch behavioristisches) *Ursache-Wirkungs-Schema* ein. Die im Grundgesetz verankerte Bestimmung von Diskriminierung, die im Diskriminierungsverbot enthalten ist, erweist sich also als eine dreifache Bestimmung, die eine Motivation beim Diskriminierenden ebenso wie ein identifizierbares Merkmal beim Diskriminierten voraussetzt, die dann kausal, also quasi logisch, durch eine diskriminierende Handlung beantwortet wird. Vor dem Hintergrund dieser Bestimmung ließe sich rassistische Diskriminierung dann als solche bestimmen, die an Merkmalen (und diesen Merkmalen zugeordneten Eigenschaften) ihren Anstoß und Ausgangspunkt nimmt, die als spezifisch für eine „Rasse“ oder (Herkunfts-), „Kultur“ interpretiert werden kann.⁶⁵

65 Wichtige Rassismustheoretiker wie Stuart Hall (2001) oder Etienne Balibar (2000) weisen auf die Verschiebung einer Semantik von „Rasse“ zu „Kultur“ hin, die als *kultureller* oder auch *Neo-Rassismus* im Unterschied zu einem noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert vorherrschenden genetischen Rassismus gefasst werden kann. Hall bringt diese Verschiebung bündig auf den Punkt, wenn er erklärt: „Der Unterschied zwischen genetischem und kulturellem Rassismus ist folgender: Die Engländer behaupten nicht, dass wir [die in Großbritannien lebenden Nachkommen der vom britischen Empire Kolonisierten] kleinere Gehirne haben, aber sie glauben, dass unsere Fähigkeit, rational zu denken, nicht so entwickelt ist“ (Hall 2001: 12, Anmerk. NR).

Aus einer sozialkonstruktivistischen Perspektive heraus wird hier jedoch unmittelbar deutlich, dass eine solche Fassung von Diskriminierung und Rassismus unmittelbar zur Essentialisierung jener sozialen Kategorien beiträgt, deren illegitime Nutzung sie gerade sanktionieren will. Nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit der in der obigen Bestimmung „Merkmale“ oder „Eigenschaften“ als *Ausdruck* und Anhaltspunkte bspw. für eine spezifische und abweichende „Abstammung“ gelesen werden können, sondern auch der Automatismus durch den solche „Abweichungen“ bereits implizit normativ bewertet sind, können nicht einfach vorausgesetzt, sondern müssen als sozial entwickelt verstanden und analysiert werden. In diesem Sinne erweist sich ein solches Diskriminierungsverbot, wie es sich im Grundgesetz verankert findet, als paradox, weil es bspw. eine soziale Interpretation von bestimmten „Wesensmerkmalen“ gerade stützt, die als Ausgangspunkt jeder diskriminierenden Handlung selbst kritisiert werden müsste. Butler verweist in *Hass spricht* auf den unlöslichen Widerspruch, der darin liegt, öffentliche Diskurse durch juristische Sprechverbote zu ‚bereinigen‘: Jede staatliche Form von Zensur ist gezwungen, das zu wiederholen (und damit zu bekräftigen und zu verfestigen), was sie zu zensurieren sucht (vgl. Butler 2006: 202).

Kritik am Dreiklang: Stereotyp, Vorurteil und Diskriminierung

Gewissermaßen der, am Beispiel des bundesdeutschen Grundgesetzes umrissenen, Logik folgend wurde und wird Diskriminierung wissenschaftlich vordringlich und ausführlich im Rahmen sozialpsychologischer Einstellung- bzw. Vorurteilsforschung thematisiert. Diese Forschungsrichtung bemüht sich darum, Erklärungen und Vorhersagen für menschliches Verhalten abzugeben, indem Zusammenhänge zwischen bestimmten Einstellungen mit bestimmtem Verhalten herausgearbeitet werden. Diese sozialpsychologische Thematisierung von Diskriminierung zeichnet sich dadurch aus, dass sie *Diskriminierung als Konsequenz von solchen individuellen Einstellungen* interpretiert und analysiert, die als „Vorurteile“⁶⁶ charakterisiert werden (vgl. bspw. Six 1995). Diese Einstellungen werden dann in sozialpsychologischer oder auch sozialisationstheoretischer Perspektive als psychische Dispositionen des Individuums gefasst, auf bestimmte Objekte seiner oder ihrer Umwelt in spezifischer Weise zu reagieren. Als paradigmatisch für diese Perspektive, die ihre Aktualität kaum eingeübt zu haben scheint (vgl. Güttler 1996), kann sicherlich Gordon W. Allports Verständnis des Komplexes aus Vorurteil, Stereotyp und ablehnendem Verhalten betrachtet werden.

66 Dem Begriff des „Vorurteils“ haftet dabei immer schon die Bedeutung eines vorschnellen oder falschen, der Realität gegenüber nicht angemessenen Urteils an. Diese Interpretation des Vor-Urteils wurde aber mit zunehmendem Einfluss kognitionstheoretischer Überlegungen auch innerhalb der sozialpsychologischen Forschung durchaus kritisiert (vgl. Duckitt 1992).

So findet sich im Hauptwerk des us-amerikanischen Psychologen Allport unter dem Titel *Die Natur des Vorurteils* (1971, orig. 1954) bereits angelegt, was Rosenberg und Hovland später als Drei-Komponenten-Modell der Einstellung verallgemeinern: Jede Einstellung verfüge über eine kognitive, affektive und konative Komponente. Dabei bestehe die kognitive Komponente aus Auffassungen gegenüber dem Einstellungsobjekt, die affektive Komponente aus Emotionen und Gefühlen, die das Einstellungsobjekt auslöst und die Verhaltenskomponente aus Handlungsabsichten gegenüber dem Gegenstand. Für Allport selbst stellt das Vorurteil als affektive Dimension des Diskriminierungsgeschehens dessen Ausgangspunkt dar (vgl. Allport 1971: 20ff.). Weil Allport – wie andere VorurteilsforscherInnen nach ihm auch – seine Forschung als Minderheitenforschung konturiert, stehen „ethnische Vorurteile“ im Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Im Vorurteil zeige sich, Allport zufolge, eine individuelle Ablehnung oder Antipathie, so dass er das ethnische Vorurteil folgendermaßen definiert:

„Ein ethnisches Vorurteil ist eine Antipathie, die sich auf eine fehlerhafte und starre Verallgemeinerung gründet. Sie kann ausgedrückt oder auch nur gefühlt werden. Sie kann sich gegen eine Gruppe als ganzes richten oder ein Individuum, weil es Mitglied einer solchen Gruppe ist“ (Allport 1971: 27).

Allport interpretiert hier das Vorurteil als unbewegliche und falsche Generalisierung, bei dem sich die Bezugnahme auf eine Gruppenzugehörigkeit von Personen mit Negativbewertungen und -gefühlen verknüpft. Im Vorurteil drückt sich folglich eine Ablehnungshaltung aus, die sich allerdings nicht notwendig auch in diskriminierendem Verhalten gegenüber einer solchen Gruppe oder ihr als zugehörig identifizierten Individuen ausdrücken muss.

Vielmehr differenziert Allport die Verhaltensdimension, die für ihn zum Vorurteil gehört, relativ weitgehend aus. So führt er eine Skala des diskriminierenden Verhaltens von abwertenden Bemerkungen über Kontaktvermeidung und Diskriminierung als Ausschluss im öffentlichen Raum bis zu körperlicher Gewaltanwendung und Vernichtung ein, als Spektrum in dem sich die dem Vorurteil zugehörige Ablehnung äußern kann (vgl. Allport 1971: 28f.). Rationalisiert wird dieser Diskriminierungskomplex durch das Stereotyp, das Allport als „überstarke Überzeugung“ (Allport 1971: 201) versteht, welche ein entsprechendes Verhalten zu rechtfertigen erlaubt. Für Allport sind die Komponenten Vorurteil und Stereotyp dabei als in der Regel sozialisationsbedingte Dispositionen des Individuums zu verstehen, die sich in diskriminierendem Verhalten in seiner gesamten Spannbreite ausdrücken (können).

Auch wenn Allport also keinen eindeutigen Automatismus vom Vorurteil zu einem bestimmten diskriminierenden Verhalten behauptet, insofern er ein Spektrum an möglichen und ihrem Grad nach abgestuften Verhaltensweisen benennt, die diskriminieren, verknüpft er doch Vorurteil und diskriminierendes Verhalten aufs

Engste miteinander. Für ihn scheint ein diskriminierendes Handeln ohne Vorurteilsbasis kaum denkbar, die Diskriminierung hängt vielmehr ursächlich am Vorurteil und ist in ihm begründet. Mit seiner Perspektive bereitet er folglich einem Verständnis von Diskriminierung den Weg, das Diskriminierung als *individuelles Verhalten* auf der Basis von Vorurteilen, als von falschen Generalisierungen geleitetes Verhalten, bestimmt.

Eine solche Fassung von Diskriminierung legt nicht nur nahe, an der Bearbeitung dieser individuellen Vorurteile anzusetzen, sondern begreift diskriminierendes Verhalten insbesondere als *intentional* gerahmtes Verhalten, wie es auch im Rahmen aktueller Einstellungs- und Vorurteilsforschung weiterhin analysiert wird (vgl. Duckitt 1992: 9). Im Gefolge dieser grundsätzlichen Annahmen Allports haftet dem Begriff der Diskriminierung fast urwüchsig die Kategorie der Intentionalität und mit ihr verbunden die Kategorie des Individuums an. Zudem wird Diskriminierung im Sinne seines Verständnisses als falsche, also unangemessene Generalisierung in den Bereich des Irrationalen gestellt, wodurch wiederum der Idee Vorschub geleistet wird, diese Fehlinterpretation ließe sich rational aufklären und bearbeiten. Zusammenfassend lässt sich diese Perspektive, in der das Vorurteil als Ursache des diskriminierenden Verhaltens bestimmt wird, als theoretisch unterkomplex kritisieren, wie Ulrike Hormel in ihrer Kritik an sozialpsychologischer Vorurteilsforschung verdeutlicht:

„Aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive ist es demgegenüber nicht plausibel, Praktiken, die sich in bestimmten sozialen Situationen bzw. Kontexten und unter der Bedingung der Anwesenheit und Interaktion mehrerer Individuen realisieren, im Horizont individueller Handlungsmotive zu deuten und die Handlungsursachen auf im Individuum verankerte Einstellungen, Absichten und Motive zurückzuführen“ (Hormel 2007: 44).

Auch wenn diese, hier mit Hilfe von Allport charakterisierten, individuumszentrierten Ansätze bisweilen unter dem Label Rassismusforschung firmieren, reservieren Paul Mecheril und Karin Scherschel die Etikettierung „rassismustheoretische Ansätze“ (im engeren Sinne) gerade für solche Theorieperspektiven, die *Rassismus als gesamtgesellschaftliches Phänomen* begreifen (Mecheril/Scherschel 2009: 46) – wir werden später darauf zurückkommen. So lässt sich sowohl aus diskriminierungstheoretischer Sicht kritisieren, was auch aus rassismuskritischer⁶⁷ Perspektive als

67 Paul Mecheril und Claus Melter schlagen zur Bezeichnung der von ihnen eingenommenen Perspektive auf Rassismus vor, zwischen einer rassismuskritischen Orientierung und einer rassismustheoretischen Analyse zu unterscheiden. In Anerkennung des Umstands, dass ein Engagement für das Verschwinden jeder Form von Herrschaft, so auch für eine Gesellschaft ohne Rassismus, ihnen unrealistisch erscheint (Melter et al. 2009: 15), sagen sie: „Rassismuskritik verstehen wir als kunstvolle, kreative, notwendig reflexive, beständig zu entwickelnde und unabschließbare, gleichwohl entschiedene Praxis, die von der

Problem der Vorurteilsforschung sozialpsychologischer Couleur erscheint: Die Präexistenz distinkter sozialer Gruppen, entlang von Kategorien, die in den jeweiligen kontextbezogenen Rassismen⁶⁸ hervorgebracht wurden, wird nicht hinterfragt, sondern vorausgesetzt (vgl. Hormel 2007: 61). Ähnlich formulieren auch Mecheril/Scherschel ihre Kritik an den individuenzentrierten Ansätzen, wenn sie sagen:

„Die historisch und gesellschaftlich vermittelte Logik der Unterscheidung zwischen Fremden und Nicht-Fremden wird in den psychologischen Erklärungsangeboten bereits vorausgesetzt und damit in den ‚anwendungsorientierten‘ Vorschlägen (z.B. ‚Wie können wir Vorurteile gegen Fremde abbauen?‘) implizit reproduziert. Es wird also nicht erläutert, wie es zu verstehen ist, dass gerade *diese* Gruppen als ‚fremd‘ bezeichnet werden und jene Gruppe(n) als ‚nicht-fremd‘. Die sozialen, rechtlichen, kulturellen und historischen Voraussetzungen, die es überhaupt möglich machen, in einer spezifischen Weise Fremde und Nicht-Fremde zu unterscheiden, sind in der Regel nicht Gegenstand individuumszentrierter Erklärungen“ (Mecheril/Scherschel 2009: 46f.).

Eine gesellschaftstheoretisch orientierte Perspektive auf Diskriminierung müsste folglich verstehbar machen können, unter welchen Bedingungen diese Unterscheidungen gewissermaßen selbst in die Welt kommen, prozessiert werden und wie sie diskriminierend wirksam werden können. Erste wertvolle Ansätze einer gesellschaftstheoretisch erweiterten Perspektive auf Diskriminierung, die explizit auf die Anwendung und Nutzung solcher Unterscheidungen reflektiert, finden sich in Mechthild Gomollas und Frank-Olaf Radtkes empirischer Untersuchung zur institutionellen Diskriminierung in der Schule (vgl. Gomolla/Radtke 2007). Seit Erscheinen ihres Buches im Jahre 2002 beleben Gomolla und Radtke unter dem Stichwort „institutionelle Diskriminierung“ – mit ihrer Adaption und Erweiterung des Modells, wie es insbesondere das us-amerikanische Soziologen-Paar Joe Feagin und Clairence Booher Feagin beschrieb (vgl. Feagin/Booher Feagin 1986) – die deutschsprachige Diskussion zur Bildungsbenachteiligung von sog. Jugendlichen mit Migrationshintergrund nachhaltig. Ihrem Diskriminierungsverständnis wollen wir uns nun mit und auf der Ebene der Institution zuwenden.

Überzeugung getragen wird, dass es sinnvoll ist, sich [im Anschluss an Foucaults Bestimmung von Kritik, NR] nicht ‚dermaßen‘ von rassistischen Handlungs-, Erfahrungs- und Denkformen regieren zu lassen“ (Melter et al. 2009: 10).

68 Stuart Hall schlägt ebenso wie Robert Miles vor, von Rassismen konkret nur in der Mehrzahl zu sprechen, um auf je historisch und kontextbezogen spezifische Formen des Rassismus zu verweisen (vgl. Hall 2001).

Ebene der Institution

Auf der Ebene der Institution und mit Hilfe des Begriffes der „institutionellen Diskriminierung“ wird aus der us-amerikanischen und britischen Diskussion ein Verständnis von Diskriminierung importiert, das in bewusster Abgrenzung zur Vorurteils- und Einstellungsforschung die *distributionale Ungerechtigkeit* von Diskriminierungen akzentuiert (vgl. Alvarez 1979). Gegen die irrationalen Motivationen der Ablehnung im Vorurteil wird unter Rückgriff auf den Begriff des institutionellen Rassismus (vgl. Carmichael/Hamilton 1967) nun gerade ein Verständnis von Diskriminierung und Rassismus gestellt, für das die Wirksamkeit innerhalb der Gesellschaft vorhandener und *anerkannter* Kräfte verantwortlich gemacht wird.⁶⁹

Die in dieser Diskussion im Zentrum der Aufmerksamkeit stehenden diskriminierenden *Effekte* werden so erstmals als Ergebnis von hochgradig normalen und akzeptierten Operationen in Schlüsselinstitutionen der Gesellschaft betrachtet. In einer solchen Perspektive wird Diskriminierung als ein viel subtilerer Mechanismus der Ausgrenzung sichtbar, der jenseits der Absichten von konkreten Akteuren maßgeblich die *Distributionsaktivitäten von Organisationen* mit gesellschaftlicher Schlüsselfunktion einer kritischen Überprüfung aussetzt. Der Paradigmen-Wechsel, der mit einer solchen Perspektivverschiebung auf mehrheitlich *unbeabsichtigte Diskriminierung* einhergehen muss, wird von Gomolla und Radtke in Form einer Analogie zum veränderten Verständnis sozialer Diskriminierung von Behinderung beschrieben:

„Wie es wichtig war, eine Treppe nicht nur als objektives Hindernis, sondern als soziale Diskriminierung von Rollstuhlfahrern zu begreifen, wird es wichtig, die nicht direkt sichtbaren Strukturen und die normalen Praktiken in Organisationen zu analysieren, die für alle Klienten gleichermaßen gelten, aber für zu bestimmende Gruppen diskriminierende Wirkungen haben,

69 Der Begriff des „Institutionellen Rassismus“ geht mit Carmichael/Hamilton auf zwei Aktivisten und bedeutende Theoretiker der Black-Power-Bewegung in den USA der 1960er Jahre zurück und markiert ein neu artikuliertes Verständnis von Diskriminierung, das maßgeblich die politische und ökonomische Teilung der us-amerikanischen Bevölkerung entlang der *color-line* problematisierte. In der nachfolgenden Verwendung des Begriffes im us-amerikanischen und britischen Kontext haftet dem Begriff jedoch stark sein politisch-strategisches Moment an, während theoretische Unzulänglichkeiten ignoriert werden (vgl. insbesondere die fundierte Kritik von Troyna/Williams 1986). Diese Entwicklung kommentierten Gomolla und Radtke folgendermaßen: „Unter dem Druck schnelle, einfache und handhabbare Lösungen für die Praxis zu liefern, wurde der Begriff institutioneller Rassismus jedoch rasch zur inhaltsleeren Phrase“ (Gomolla/Radtke 2007: 53), womit gleichzeitig auch die Begründung dafür geliefert ist, warum sie selbst sich nicht zentral auf „institutionellen Rassismus“ beziehen.

ohne dass dies so gemeint wäre oder in der Organisation bemerkt würde“ (Gomolla/Radtke 2007: 25).

Zur Untersuchung von institutioneller Diskriminierung in der Schule

Im Sinne des vorgeschlagenen Perspektivwechsels fragt Gomollas und Radtkes Fallstudie, die exemplarisch das Schulsystem, insbesondere Grundschulen, der Stadt Bielefeld befragt, danach, inwieweit die ungleiche Bildungsbeteiligung von „Migrantenkindern“ als „Effekt des Organisationshandelns[s]“ (Gomolla/Radtke 2007: 32) der Schule verstanden werden kann. Sie problematisieren damit offensiv eine Perspektive, in der die zur Frage stehende Bildungsbenachteiligung vornehmlich anhand schulexterner Faktoren begründet und insbesondere auf „Kollektivmerkmale der Kinder und ihrer Eltern“ (Gomolla/Radtke 2007: 21) zurückgeführt wird. Im Sinne einschlägiger Vorarbeiten von Radtke u.a. (vgl. Bommes/Radtke 1993) wird der Stellenwert der Deutungsressource „Ethnizität“ im Zusammenhang mit

„der scheinbar ‚unsichtbaren‘ und in der Tat empirisch schwer zugänglichen und nachzuweisenden indirekten Diskriminierung in Organisationen [betrachtet]“ (Gomolla/Radtke 2007: 20).

Für ihre Analyseperspektive verbinden Mechthild Gomolla und Frank-Olaf Radtke die Konzeption „institutioneller Diskriminierung“ (Feagin/Booher Feagin 1986) mit organisationssoziologischen und systemtheoretischen Überlegungen (insbesondere im Anschluss an Luhmann 1992, Luhmann 2000 und Weick 1998). Damit suchen sie zum einen selbst den bei Feagin/Booher Feagin unscharfen und mehrdeutigen Institutionsbegriff zu präzisieren.⁷⁰ Zum anderen lässt sich im Rückgriff auf die Luhmannsche Fassung von Organisationen als Systeme, die Selbstreferentialität des Organisationshandelns und die *Eigenrationalität der Organisation* gegenüber Umwelteinflüssen akzentuieren.⁷¹ Im Rückgriff auf Weick (1998) verweisen sie zudem

70 Sie folgen damit einem zentralen Kritikpunkt, den Alvarez (1979) für die us-amerikanische Diskussion um „institutionellen Rassismus“ formulierte, wenn er darauf besteht, sich nicht auf den Nachweis von statistischen Effekten der Ungleichbehandlung spezifischer Gruppen in sozialen Institutionen zu beschränken, sondern die Mechanismen dieser Effekte selbst sichtbar zu machen (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 47). Für Alvarez wie für Gomolla und Radtke können diese Mechanismen nur mithilfe eines Verständnisses von Organisationen erklärt werden, das es erlaubt, Institutionen von Organisationen zu unterscheiden. Institutionelle Diskriminierung wird hier also als *organisationsinterne* Form der Diskriminierung reformuliert.

71 Luhmann selbst vermeidet den Institutionsbegriff nahezu gänzlich, da er ihm angesichts der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft als untauglich erscheint. Für

auf eine Perspektivverschiebung vom „decision making“ zum „sense making“ in Organisationen, bei dem „für das Konzept der ‚Sinnzuweisung‘ [gilt], dass das Wissen in expliziter Form nicht an der Stelle des Entscheidens, sondern erst an der Stelle der nachträglichen Begründung von abgelaufenen Handlungen auftritt“ (Gomolla/Radtke 2007: 79).

Durch diese theoretische Rahmung gelingt es ihnen, das Handeln von Organisationen unter „anarchischen Umständen“ (Gomolla/Radtke 2007: 266) vor allem im Hinblick auf die *nachträgliche Legitimation von Entscheidungsprozessen* als empirisch befragungsbedürftig auszuweisen. Daraus ergibt sich die übergeordnete Frage, in welchem „Kräfteverhältnis“ die „Eigenlogik der Institution“ zur „Eigenrationalität der Organisation“ steht (Gomolla/Radtke 2007: 82). Daraus wird konkret die empirische Frage, ob und in welchem Maße in der Organisation Schule

„institutionelles Wissen über Migranten und ihre Kinder, das aus der Wissenschaft oder öffentlichen Diskursen stammen kann, dann zur Begründung und Legitimation benutzt wird, wenn es dazu dient, die abgelaufenen Prozesse etwa im Zusammenhang mit Selektionsentscheidungen mit Sinn zu versehen“ (ebd.).

Trotz des schwammigen Institutionsbegriffs bei Feagin/Booher Feagin (vgl. Feagin/Booher Feagin 1986: 12) stützt sich das Diskriminierungsverständnis von Gomolla und Radtke maßgeblich auf deren Entwurf eines 4-Typen-Modells der Diskriminierung (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 48ff.). Joe Feagin und Clairence Booher Feagin unterscheiden diskriminierende Handlungen auf zwei Achsen; zum einen nach dem Grad ihrer Intentionalität, zum anderen nach dem Grad ihrer Einbettung in Organisationen. Daraus ergibt sich eine idealtypische Vier-Felder-Typologie (vgl. Abbildung), deren Pole durch intentionale Diskriminierung als isolierte Einzelhandlung vs. indirekte institutionalisierte Diskriminierung ohne erkennbare Absicht charakterisiert werden.

Luhmann lässt sein Hinweis auf die Ausdifferenzierung der Systeme und ihrer eigenen Codierung zunehmend die Vorstellung umfassender einheits- und sinnstiftender Prinzipien obsolet werden (vgl. Luhmann 1992: 55ff., Luhmann 2000: 35f.). Gomolla/Radtke (2007) schließen sich dieser abschätzigen Haltung gegenüber dem Institutionsbegriff nicht an, sondern stärken im Rückgriff auf neo-institutionalistische Theorieansätze ein Verständnis, nach dem gerade die *Legitimitätszeugung* in Organisationen durchaus auf der Grundlage institutionalisierter Deutungsmuster erfolge (vgl. a.a.O.: 71ff.). Allerdings verstehen sie die Institutionalisierung in Organisationen explizit – gewissermaßen mit Luhmann – als interne und im Sinne der Eigenrationalität der Organisation erfolgende Interpretationen von „allgemeinen Leitideen“ (a.a.O.: 77).

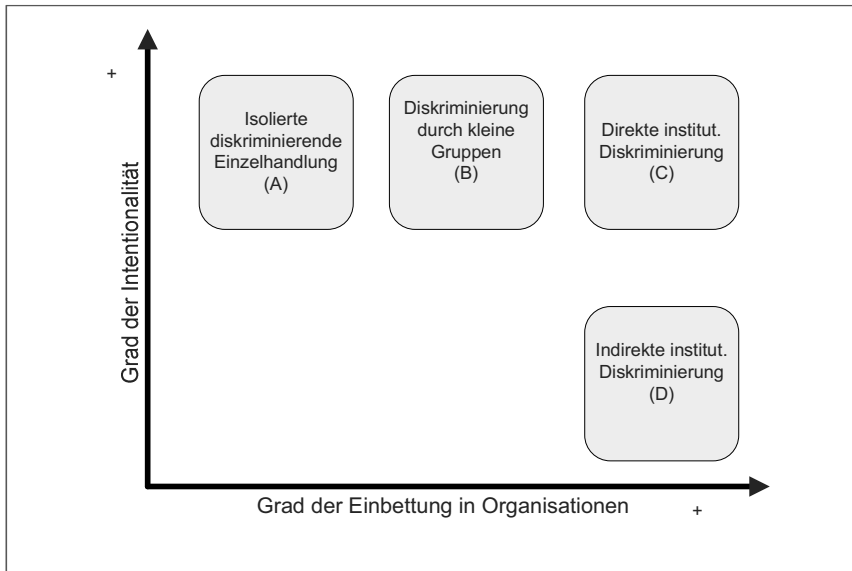


Abb. 3: Vier-Typen-Modell der Diskriminierung (vgl. Feagin/Booher Feagin 1986: 28)

Indem Gomolla und Radtke sich nun lediglich auf den organisatorisch stark eingebetteten Teil dieses Schemas – die Typen C und D – beziehen, wird abermals der Versuch einer entschiedenen Abgrenzung von „institutioneller Diskriminierung“ gegenüber Formen der absichtsvollen und vorsätzlichen Diskriminierung deutlich – wie sie insbesondere in der Vorurteilsforschung thematisch wird.⁷² Die Subtilität oder die relative Unsichtbarkeit von Diskriminierung wird dabei mit ihrem Grad an Einbettung in die Organisation gleichgesetzt. Feagin und Booher Feagin (1986: 30ff.) grenzen diese beiden Formen institutioneller Diskriminierung so gegeneinander ab, dass *direkte* institutionelle Diskriminierung sich infolge der Anwendung von gesetzlichen Regelungen oder informellen Normen realisiert, während sich *indirekte* institutionelle Diskriminierung gerade auf die Anwendung organisationsspezifischer Erwartungen und Regelungen stützt, die ohne Diskriminierungsabsicht erfolgen. Gomolla und Radtke präzisieren die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter institutioneller Diskriminierung später mit Hilfe der Unterscheidung einer eher absichtsvollen „*Ungleichbehandlung von Gleichen*“ (direkt) in Abgrenzung zu

72 Demgegenüber hatte Feagin (1984) gerade darauf hingewiesen, dass das Modell einer *analytischen Unterscheidung* verschiedener Diskriminierungsformen dienen soll, während er gleichzeitig verdeutlicht, dass diese empirisch nebeneinander auftreten und ineinander verschränkt sind: „Various combinations of blatant, cover, and subtle forms of discrimination usually *coexist* in a given organization or community“ (Feagin 1984: 18, Hervorh. NR).

einer weniger reflektierten „*Gleichbehandlung von Ungleichen*“ (indirekt) (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 274f.). Die Ungleichbehandlung von Gleichen problematisiert dabei die Besonderung von „Migrantenkindern“, die mit einer Sonderbehandlung verbunden ist, an Stellen, wie z.B. der Einrichtung von „Sonderklassen“, wo es besser wäre, sie wie alle anderen auch zu behandeln. Demgegenüber problematisiert die Gleichbehandlung von Ungleichen den Umstand, dass „Migrantenkinder“ mit Anforderungen und Normalitätserwartungen konfrontiert werden, in der ungleiche Ausgangslagen und Startbedingungen nicht berücksichtigt werden, so dass sie direkt als individuelle Defizite der Kinder erscheinen (vgl. ebd.). Aus meiner Sicht wird an dieser Unterscheidung einer diskriminierenden Ungleichbehandlung von Gleichen und einer ebenso diskriminierenden Gleichbehandlung von Ungleichen das gesamte Dilemma von Interventionen gegen Diskriminierung deutlich: Weder durch die Vernachlässigung von Unterschieden, noch durch ihre Betonung lässt sich Diskriminierung pauschal entgegentreten, sondern einzig durch die differenzierte Analyse der Effekte jener wie dieser Strategien.

Direkte und indirekte institutionelle Diskriminierung in der Schule

In ihrer Studie arbeiten Gomolla und Radtke (2007) nun gerade heraus, dass im Rahmen des untersuchten Schulsystems – das zumindest im Hinblick auf gesetzliche Regelungen unmittelbar repräsentativ für andere Schulsysteme in Deutschland ist – direkte institutionelle Diskriminierung lediglich in Form *positiver* Diskriminierung vorkommt, d.h. in der Regel in *fördernder* Absicht erfolgt (vgl. zusammenfassend Gomolla/Radtke 2007: 84, 275, 278ff.). Das weist zum einen auf den Gleichheitsgrundsatz der allgemeinen Schulpflicht hin, der Kindern aller legal in Deutschland lebenden Statusgruppen den Schulbesuch ermöglicht und sie dazu verpflichtet. Gleichzeitig wird daran deutlich, dass auf institutioneller Ebene vornehmlich dort (positiv) direkt diskriminiert werden kann, wo die Sonderbehandlung von „Migrantenkindern“ als „Migrantenkinder“ sowohl eine organisatorische Form als auch Legitimität besitzt, wie dies insbesondere bei der bildungspolitisch gewollten Zuweisung in Vorbereitungs-, Auffang- oder Förderklassen der Fall ist. Es gehört dabei aus meiner Sicht zu den zentralen Erkenntnissen der Studie, herauszuarbeiten, inwiefern diese Formen der Sonderbehandlung in Förderabsicht später durchaus negativ diskriminierende Wirkung entfalten können. Beispielsweise wenn sich anhand von qualitativen Argumentationsanalysen herausstellen lässt, dass die „Überalterung“ eines „Migrantenkindes“ aufgrund von Förderung in sog. Vorbereitungsklassen oder/und der Zurückstellung in den Schulkindergarten zu einem späteren Zeitpunkt wiederum zur Grundlage einer direkten Überweisung an die Sonderschule für Lernbehinderte (SOLB) werden kann (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 192, auch 221, 226).

Damit wird ein „Interaktionseffekt“ (Gomolla/Radtke 2007: 283) von direkten und indirekten Formen der institutionellen Diskriminierung deutlich, den Fea-

gin/Booher Feagin selbst unter dem Begriff der „side-effect discrimination“ (Feagin/Booher Feagin 1986: 32) fassen, von der sie dort sprechen, wo intentionale Diskriminierung (wie hier bspw. als positive direkte institutionelle Diskriminierung) in einer anderen Sphäre unintentionale Diskriminierung (also indirekte institutionelle Diskriminierung) nach sich zieht oder sich mit dieser verbindet (vgl. ebd.).⁷³

Mit ihrem systemtheoretisch und organisationssoziologisch unterlegten Verständnis von Organisationen, das die Eigenlogik der Organisation – verstanden als systeminterne Zweckrationalität – in der Anwendung oder Nutzung von allgemeineren, institutionalisierten Wissensbeständen hervorhebt, wird in der Studie ohnehin wesentlich die Bedeutung von indirekter institutioneller Diskriminierung betont. So wundert es kaum, dass die Ergebnisse einen *Vorrang der Eigenrationalität* der Organisation stützen (vgl. zusammenfassend Gomolla/Radtke 2007: 268), wodurch überhaupt erst Diskriminierungspraxen in der Schule in den Blick kommen, die trotz oder sogar bewusst gegen juristische Vorgaben der Nicht-Diskriminierung erfolgen. So bspw. wenn die Schutzfunktion der Klausel keine Kinder aufgrund von Sprachdefiziten in der deutschen Verkehrssprache an die SOLB zu überweisen, entweder durch Umdeutung von Sprachdefiziten in „Entwicklungsstörungen“ oder „Motivationsdefizite“ umgangen oder schlicht missachtet werde (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 204ff.). Doch auch jenseits derart konkreter ‚Diagnosen‘ identifizieren Gomolla und Radtke indirekte institutionelle Diskriminierung dort, wo Rekurse auf „Elternhaus“ und „Lernbedingungen“ als negative Bezugspunkte dienen, mit Hilfe derer bspw. leistungsfähigen Kindern mit guten Noten eine Gymnasialeignung abgesprochen und stattdessen die Gesamt- oder die Realschule empfohlen wird (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 283). Als besonders unvorteilhaft könne in diesem Zusammenhang eine gängige Verkettung von Umständen betrachtet werden, die „Migrantenkindern“ bei Gymnasialeignung vorzugsweise eine Gesamtschule-Eignung attestiere, die faktisch eine Nicht-Einstufung bedeute. Unter der Maßgabe, dass Gesamtschulen Schülerinnen und Schüler nach eigenem Ermessen auch abweisen können, trage eine solche Empfehlung dann dazu bei, den Anteil von „Migrantenkindern“ an Hauptschulen zu erhöhen, da diese Schulform bei Nicht-Einstufung und Abweisung an der Gesamtschule zur Aufnahme verpflichtet sei (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 252ff.).

73 Stärker als sich dies am hier diskutierten Beispiel sinnvoll erklären lässt, verweisen Feagin/Booher Feagin (1986) mit ihrer Idee von „side-effect discrimination“ darauf, dass sich damit verschiedene Sphären, in denen diskriminiert werden kann, miteinander verbinden. So kann zum Beispiel eine direkte Diskriminierung im Bereich des Arbeitsmarktes mit indirekter Diskriminierung im Wohnsektor interagieren, bei der die Frage der Mietsicherheit z.B. vor oder jenseits der konkreten Frage von „race“ zum Entscheidungskriterium werden kann (vgl. auch Gomolla/Radtke 2007: 50).

Weil Gomolla und Radtke Formen indirekter institutioneller Diskriminierung in der Schule als „Gleichbehandlung Ungleicher“ verstehen, treten mit ihrer Analyse vor allem zwei zentrale „Normalitätserwartungen“ (bspw. Gomolla/Radtke 2007: 271) der Organisation Schule ins Zentrum der Aufmerksamkeit: Zum einen die Homogenitätsanforderung an jede einzelne Schulklasse, die wie einziger ein Schüler unterrichtet werden können soll (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 269), zum anderen die Idee, dass „schulfertige“ Schülerinnen und Schüler in die Schule kommen, statt durch die Organisation selbst erst zu Schüler(inne)n sozialisiert zu werden (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 282). Letzteres betrifft speziell die Frage der Einschulung, für die Gomolla und Radtke feststellen, dass „fehlende Kindergartenzeiten bei Migrantenkindern“ nahezu automatisch zu einer Feststellung von zusätzlichem Förderbedarf vor dem Schuleintritt und folglich zur Nicht-Einschulung führen (ebd.). Demgegenüber kann die generelle Homogenitätserwartung der Schule an die einzelnen Schüler ebenso wie an die einzelnen Klassen – ohne dass Gomolla und Radtke dieses explizit herausstellen – vielmehr als grundlegende Matrix verstanden werden, die nahezu alle Selektionspraxen an den drei betrachteten Schwellen Einschulung, SOLB-Überweisung und Übergangsempfehlung auf weiterführende Schulen zu strukturieren scheint, so dass Gomolla und Radtke die „Mechanik der Diskriminierung von Migrantenkindern“ maßgeblich damit begründen, dass es der Schule um *Normalität*, nicht aber um Nationalität gehe (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 274).

Insofern sind „Migrantenkinder“ gemäß der Studie insbesondere deshalb überproportional von indirekter institutioneller Diskriminierung betroffen, weil es weniger wahrscheinlich sei, dass sie die *selbstverständlichen Mitgliedschaftsbedingungen* der Schule, die sich in Normen wie sozialer Integration, Elternmitarbeit, anregendem Lebensmilieu und fehlenden zusätzlichen Bedürfnissen zeigen, erfüllen könnten (ebd.). Ihre Diskriminierung werde zudem darüber abgesichert, dass ihre *Sonderbehandlung* innerhalb und außerhalb der Schule für plausibel gehalten werde (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 275). Diese Befunde werden als Bestätigung des Vorranges der Organisation und ihrer Mitgliedschaftsbedingungen, die sich – gleichsam nachträglich – auf institutionalisierte Wissensbestände für ihre Legitimierung stützt, gelesen. In diesem Sinne stellen Gomolla und Radtke also fest:

„Die Organisation wird nicht passiv durchdrungen von äußeren Ordnungsmustern oder von den einverlebten Haltungen und Gewissheiten ihres Personals, sondern sie eignet sich solche institutionellen Muster im Prozess des Organisierens an, sei es ethnische Hierarchisierung/Monolingualismus/Rassismus oder Gerechtigkeit/Mehrsprachigkeit/ ‚Multikulturalismus‘. Sie werden aktiv in die eigenen Operationen dann eingebaut, wenn sie gebraucht werden – und auch nur dann“ (Gomolla/Radtke 2007: 268).

Mit diesem Hinweis wird nun auch das letzte, und alle partikularen Erkenntnisse überspannende Forschungsdesiderat der Studie offensichtlich: An unzähligen Stel-

len weisen Gomolla und Radtke darauf hin, dass jede der angeführten, „Migrantenkinder“ diskriminierenden Selektionsentscheidungen innerhalb der Organisation Schule *selektiv* eingesetzt werden kann. Das heißt beispielsweise, dass unter dem Druck der Bestandserhaltung von Schulen, die auf den Erhalt der Mehrzügigkeit von Schulen oder einzelner Klassenstärken ausgerichtet ist, eben genauso gut *nicht* von den herausgearbeiteten Argumentationen und Selektionsentscheidungen Gebrauch gemacht werden kann, damit die Kinder an einer in ihrem Bestand bedrohten Schule verbleiben und diesen sichern (vgl. zusammenfassend Gomolla/Radtke 2007: 268ff.). Daran wird auch deutlich, dass solch selektive Anwendung von Selektionsmechanismen lediglich unter der Bedingung funktionieren kann, dass sie sich im Einvernehmen der beteiligten (abgebenden und aufnehmenden) Instanzen vollziehe (vgl. zusammenfassend Gomolla/Radtke 2007: 279). Damit erweist sich für Gomolla und Radtke in der Betrachtung institutioneller Diskriminierung in der Schule vor allem eine Erkenntnis als zentral:

„Entschieden wird [in der Organisation] *nicht* nach allgemeinen Prinzipien, sei es Gerechtigkeit oder Rassismus. ... Kulturalistische Problembeschreibungen werden dann als Ressource im Prozess des Organisierens benutzt, wenn sie die Organisation in ihren Absichten bestärken. Kulturalistische oder gar rassistische Motive sind aber nicht selbst der Auslöser für Entscheidungen“ (Gomolla/Radtke 2007: 269f., Hervorh. i.O., Anm. NR).

Es ist also für ihr Verständnis von Diskriminierungsprozessen entscheidend, die Wirksamkeit von Rassismus als allgemeingültiges Prinzip zurück zu weisen – wie auch insbesondere in der kritischen Auseinandersetzung mit institutionellem Rassismus deutlich wurde (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 53ff.). Indem Gomolla und Radtke ein allgemeingültiges und orientierendes Motiv hinter der diskriminierenden Entscheidung zurückweisen, verdeutlichen sie insbesondere, dass bei institutioneller Diskriminierung die Organisation gerade nicht wie ein großer Akteur gedacht werden dürfe, der bewusst und einheitlich handelt, sondern vielmehr kontingent und den Erfordernissen der Umwelt angemessen. Vor diesem Hintergrund wird der Vorrang der Eigenrationalität der Organisation im Rahmen der Studie also als Hinweis darauf verstehbar, dass Schule nicht diskriminiert, *weil* sie als Organisation samt ihrer Mitglieder sexistisch, rassistisch oder auch mittelschichtorientiert ist, sondern eher weil die Schule als Organisation Mitgliedschaftsbedingungen formuliert, deren Normalität nicht automatisch die Normalität ihrer Klientel darstellt.

Kritische Anmerkungen zur Einführung von institutioneller Diskriminierung

Wie gerade herausgearbeitet, konnten Gomolla und Radtke feststellen, dass und auch wie innerhalb der Organisation Schule die Nutzung der Deutungsressource „Ethnizität“ an den Übergangsschwellen Einschulung, SOLB-Überweisung und Übergangsempfehlung diskriminierende Wirkungen für „Migrantenkinder“ entfalten.

ten kann. Für beide ist dabei der Hinweis wichtig, dass diese Deutungsressource (lediglich) dort genutzt wird, wo sie zur nachträglichen Legitimierung von Selektionsentscheidungen dient.

Dass diese nachträgliche, organisationsinterne Legitimierung aber eine *grundsätzliche Legitimität* der – auch in der Schule angewandten – Argumentationsmuster gerade voraussetzt, wird in dieser Perspektive als nachrangig eingestuft und nicht weiter ausgearbeitet.⁷⁴ Zwar wird darauf verwiesen, dass sich die Organisation solcher Topoi zur Legitimation ihrer internen Entscheidungen bediene, von denen sie annehmen müsse, dass sie allgemein akzeptiert werden (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 276f.). Gleichzeitig wird explizit betont, die Organisation selbst sei weder xenophob noch xenophil (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 269f.), um die Organisation nicht als einen Akteur zu verstehen zu geben, der passiv von allgemeinen Motiven durchdrungen wird und ihnen gemäß einheitlich agiert. Insbesondere letzter Hinweis ist insofern wichtig, um nicht auf Organisationsebene die unterkomplexe Ursache-Wirkungskette der Vorurteilsforschung zu wiederholen: Weil die Organisation diskriminierende Effekte zeitigt, liegen in ihr diskriminierende Motivationen/Einstellungen vor.⁷⁵

Die Zurückweisung einer solchen Kausalitätsannahme erweist sich vor allem dann als hilfreich, wenn an ihre Stelle ein differenzierteres Verständnis tritt. Zwar

74 In späteren Aufsätzen zum Thema verweist Mechthild Gomolla aber explizit darauf, dass ein solches Verständnis, welches die „Problemursachen ausschließlich in einzelnen Organisationen“ (Gomolla 2009: 46) zu lokalisieren suche, institutionelle Diskriminierung fehlinterpretiert. Sie sagt: „Der Ansatz der institutionellen Diskriminierung gewinnt seine Perspektive gerade aus der Annahme, dass die Gelegenheiten für Organisationen zu diskriminieren, nicht zufällig verteilt und nicht allein aus den Gegebenheiten in einer speziellen Organisation und ihrem Umfeld zu erklären sind. Zu untersuchen ist ein breiteres Set aus rechtlichen Vorgaben, politischen Strategien, professionellen Normen, Organisationsstrukturen und etablierten Praktiken in einzelnen Organisationen und ihrem Umfeld sowie Wertorientierungen im breiteren soziokulturellen Kontext, die auf die alltägliche Praxis in einzelnen Einrichtung normierend einwirken“ (Gomolla 2009: 46f.). Im Versuch, diese Forderung empirisch einzulösen, wird aber sichtbar, dass eine arbeitspragmatisch notwendige Eingrenzung vorgenommen werden muss, bei der die Organisation und organisationsinternen Entscheidungs routinen notwendig in der Betrachtung privilegiert sind.

75 Insbesondere Troya/Williams (1986) hatten diese verkürzenden Annahmen, wie sie sich in der Geschichte der Anwendung des Konzepts vom institutionellen Rassismus fanden, kritisiert. Sie wiesen es als problematisch aus, dass direkte und kausale Beziehungen zwischen Erscheinungsformen der Ungleichheit von Personengruppen (im schulischen Kontext z.B. „underachievement of afro-caribians“) und dem institutionellen Rassismus einer Einzelorganisation in ihren Entscheidungen unterstellt werde (vgl. a.a.O: 54f.).

ist es durchaus plausibel, wenn Gomolla und Radtke darauf verweisen, dass die Schule gemäß ihrer organisatorischen Bedürfnisse auf die Deutungsressource „Ethnizität“ zurück greife oder eben nicht. Weil aber durch Analyseperspektive und Anlage der Untersuchung nur die Legitimierung von Selektionsentscheidungen betrachtet wird, geraten *alle anderen schulinternen Nutzungen der Deutungsressource „Ethnizität“* – inklusive ihrer ggf. diskriminierenden Effekte – *aus dem Blick*. Damit werden u.a. direkt in Interaktionssituationen vollzogene Diskriminierungspraxen ohne Diskriminierungsabsicht, wie bspw. Ethnisierungen von SchülerInnen durch Lehrkräfte (vgl. Kalpaka 2005, Weber 2003a, Dietrich 1997) als außerhalb der Eigenrationalität der Schule stehende Diskriminierungsphänomene aus dem Verständnis institutioneller Diskriminierung ausgeklammert. Das erscheint vor allem dann problematisch, wenn diese Vernachlässigung mit „dem Fehlen individueller Diskriminierung oder ihrer Belanglosigkeit gleichgesetzt wird“ (Mecheril 2004: 160).

Weil es Gomolla und Radtke in der Analyse institutioneller Diskriminierung gerade um eine Verschiebung der Aufmerksamkeit weg von den einzelnen Akteuren (wie SchülerInnen, LehrerInnen oder Leitende) geht, wirkt der Hinweis auf institutionelle Diskriminierung auf der Akteursebene unmittelbar entlastend (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 25). Mit der Konzentration auf institutionelle Diskriminierung spalten sie allerdings die *Analyse von Diskriminierung in der Schule* folgenreich auf: Bezogen auf die eingeführte Typologie diskriminierenden Handelns beschränken sie sich auf die am stärksten organisatorisch eingebetteten Formen von Diskriminierung. Eine solche Einschränkung begünstigt aber ein Verständnis von institutioneller Diskriminierung, bei dem das Zusammenspiel von unterschiedlich stark in das Funktionieren der Organisation eingebundenen Diskriminierungspraxen innerhalb der Schule aus dem Blick gerät. Damit legt sie nahe, z.B. interaktive Formen der Diskriminierung in Schule nicht als wesentlichen Bestandteil ihrer institutionellen Diskriminierung zu verstehen. Außerdem spaltet diese Betrachtungsweise ebenso systematisch ab, dass z.B. Selektionsentscheidungen sich nicht allein auf innerhalb der Organisation akzeptierte Topoi oder Deutungen berufen, sondern dass deren Legitimität notwendig auch außerhalb der konkreten Organisation hergestellt wird und sich dort abgesichert findet. So wird es weniger möglich, die relativ unhinterfragte Anwendung *bestimmter* Deutungen oder Topoi als besonders diskriminierungsrelevant auszuweisen, eben weil ihnen sowohl organisationsintern als auch -extern Plausibilität zugebilligt wird, sie also als besonders anschlussfähig gelten müssen.

Es ist eine grundsätzliche Legitimität der Deutungsressource „Ethnizität“, die Gomolla und Radtke gerade in ihren Ergebnissen herausarbeiten. Aber sie interpretieren sie in erster Linie als Anwendung von *professionsspezifischem* Wissen, wie es der Organisation Schule in der Ausländerpädagogik oder der interkulturellen Pädagogik zur Verfügung gestellt wird (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 285). Damit beto-

nen sie abermals die organisationsspezifische Aneignung von Wissensbeständen, deren Nähe zum „*common sense*“ sie zwar markieren, deren schlichte Gleichsetzung sie aber offenbar vermeiden wollen (ebd.). So sollte es doch viel mehr verwundern, dass die Organisation Schule sich als erstaunlich resistent gegenüber der fachwissenschaftlichen Problematisierung der Grundkategorien „Kultur“ und „Ethnizität“ zeigt (vgl. Kap. Migrationsforschung: 47ff.) und gerade solches Wissen zur Anwendung bringt, das ebenfalls hohe außerschulische Plausibilität besitzt, weil es in öffentlichen Diskursen zirkuliert.⁷⁶

Aufgrund der starken theoretischen Betonung der „Eigenrationalität“ der Schule als Organisation, die sich in den Ergebnissen als „Vorrang“ ebendieser „Eigenrationalität“ gegenüber allgemeinen Prinzipien wiederum zeigt (s.o.), erfüllt die Studie ihren Anspruch ein „strukturelles Erklärungsangebot“ (Gomolla/Radtke 2007: 82, Hervorh. NR) für die Bildungsbenachteiligung von „Migrantenkindern“ zu liefern, allerdings nur bedingt. Es ist gleichzeitig die Stärke und Schwäche des Ansatzes, die Organisation – in Anlehnung an Luhmann – als maßgeblich selbstreferentielles System innerhalb einer funktional differenzierten Gesellschaft zu verstehen bzw. verstehen zu wollen. In gleichem Maße wie dadurch der Hinweis auf die indirekte institutionelle Diskriminierung von „Migrantenkindern“ vor allem durch ihre Gleichbehandlung als Ungleiche abgesichert und fundiert werden kann, geraten andere Formen der Diskriminierung in der Schule aus dem Blick. Nicht nur die Vernachlässigung von Diskriminierung im Klassen- oder Lehrerzimmer (z.B. durch Stereotypisierungen, Schulbuchinhalte, Curricula) sondern auch eine analytische Vernachlässigung der Verknüpfung von sozio-ökonomischer Ungleichheit mit kulturalisierter oder ethnisierter Differenz fällt in dieser Perspektive auf. Eine analytisch differenzierende Vorgehensweise, wie sie Ulrike Hormel (2007) vorschlägt, müsste „ergebnisoffen untersuchen ... entlang welcher Kategorisierungen und Typisierungen Unterscheidungsoperationen als Benachteiligung wirksam werden“ (Hormel 2007: 131), ohne „Ethnizität“ einfach als zentrale Deutungsressource zu setzen. Dadurch ließe sich nach Ansicht von Ulrike Hormel analytisch differenzieren zwischen einer Diskriminierung von „MigrantInnen“ in der Organisation Schule, die 1. an ihrer Zugehörigkeit zu benachteiligten Klassen, Schichten oder Milieus, 2. an Defiziten in der deutschen Verkehrssprache oder 3. an ethnisierenden Zuschreibungen bildungsrelevanter Eigenschaften ansetzt (vgl. Hormel 2007: 130f.).⁷⁷

76 Hier deutet sich an, dass Erkenntnisse der Wissenschaft öffentlichkeitswirksam eher dann zur Kenntnis genommen werden, wo ihre Aussagen bereits bestehende Annahmen und Wissensbestände stützen und untermauern, statt sie zu hinterfragen und zu verkomplizieren.

77 Allerdings offenbart die von Ulrike Hormel vorgeschlagene ergebnisoffene Herangehensweise einen Optimismus hinsichtlich der analytischen Unterscheidung von Diskrimi-

So ist es durchaus wertvoll, wenn Gomolla und Radtke darauf hinweisen, dass die Schule als Organisation dazu neige, *ihre* Probleme mit den „Migrantenkindern“ als Probleme *der* „Migrantenkinder“ umzudeuten (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 287). Ohne eine grundsätzliche Kritik der ungleichen Macht- und Ressourcenverteilung, die bspw. „Migrantenkinder“ aufgrund von Dynamiken des Arbeitsmarktes als stärker armutsgefährdet versteht, steht diese Argumentation jedoch selbst in der Gefahr, das „Migrantische“ der Situation der Kinder zu betonen und damit einer „Ethnisierung sozialer Verhältnisse“ Vorschub zu leisten, die sie selbst kritisiert (vgl. Gomolla/Radtke 2007: 285).

Mechtild Gomolla und Frank-Olaf Radtke betrachten wichtige Entscheidungsstellen innerhalb der Organisation Schule und arbeiten die selektiv einsetzbare, d.h. eine den Bedürfnissen der Organisation angemessene, Entscheidungsmechanik als eine Mechanik der Diskriminierung heraus, die „Migrantenkinder“ in spezifischer Weise (be)trifft. Diese Perspektive erweist sich auf der Basis der bisher diskutierten Argumente allerdings als (zu) *eingeschränkt*: Sie vernachlässigt (1.) die Frage, woher die angewandten Legitimierungsmuster ihre Legitimität eigentlich beziehen. Sie fokussiert (2.) auf die Bedeutung von Ethnisierungen und Kulturalisierungen in den Legitimierungsargumentationen, was zu einer Vernachlässigung anderer organisationsinterner Vorgänge führt, die die Deutungsressource „Ethnizität“ nutzen und/oder diskriminierungsrelevant sind. Sie neigt (3.) in ihrer Einengung auf die Deutungsressource „Ethnizität“ dazu, Prozesse der „Ethnisierung sozialer Ungleichheit“ unsichtbar zu machen, die auf ein Zusammenwirken verschiedener Institutionen verweisen, die daran beteiligt sind, dass bestimmte Kinder an den Normalitätserwartungen der Organisation Schule scheitern.

Dennoch lässt sich festhalten, dass die Studie zur „institutionellen Diskriminierung“ durchaus zur Präzisierung des Verhältnisses von Organisation und Institution beiträgt, wenn man die Idee, dass Handlungsroutrinen sich nachträglich an bestehende Diskurse und Sinnstrukturen koppeln, grundsätzlich plausibel findet. Aufgrund der spezifischen Fokussierung auf schulinterne Entscheidungs- und Legitimierungsprozesse – die bestimmte forschungspraktische und theoretische Einschränkungen bedeutet – kommt ihr damit ein *mittlerer Erklärungswert* im Hinblick auf die Theoretisierung von Diskriminierung zu. Als ausgesprochen *wichtig* ist aus meiner Sicht ihre theoretisch fundierte Kritik an der Gleichzeitigkeit von Handlung und Rationalisierung des Handelns einzuschätzen, weil sie erlaubt, Handlungen nicht automatisch und vorgängig als an Rationalitäten gekoppelte zu verstehen, was das Sprechen über Handeln mit diskriminierenden Effekten ungemein erleichtert. Zudem stärken sie eine Perspektive, in der die Organisation Schule – konträr zu ihrer pädagogischen Selbstbeschreibung – in ihrer gesellschaftlichen Funktion

nierungsressourcen, die sich empirisch als keineswegs einfach voneinander zu trennen erweisen dürfte.

sichtbar wird, der „alle Möglichkeiten der Diskriminierung“ (Gomolla/Radtke 2007: 290) deshalb zukommen, weil sie das begehrte Gut Bildung bzw. Schulerfolg differenziert und differenzierend verteilen muss. Dadurch zeichnen sich Interventionspunkte gegen institutionelle Diskriminierung vor allem dort ab, wo stärker Vorgaben, nach denen die Schule als Organisation selbst handeln muss, in den Blick genommen werden können (vgl. ausführlich Gomolla/Radtke 2007: 292f.).

Zwischenreflexion

Zunächst fällt auf, dass die bisher vorgestellten Verständnisse von Diskriminierung massgeblich auf „Ethnizität“ als Diskriminierungsressource fokussierten: So interessierten Allport im Sinne seiner sozialpsychologischen Fassung von Diskriminierung insbesondere „ethnische Vorurteile“ und diskriminierendes Verhalten gegenüber solchen Menschen, die „ethnischen Gruppen“ zugerechnet werden. Auch Gomollas und Radtkes Beschäftigung mit institutioneller Diskriminierung stellte die Anwendung und Nutzung der Deutungsressource „Ethnizität“ ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Daran wird deutlich, dass unter dem allgemeinen Begriff der Diskriminierung der diskriminierungstheoretische „Sonderfall“ einer Diskriminierung im Rückgriff auf ethnisierende oder kulturalisierende Unterscheidungen in der theoretischen Auseinandersetzung mit Diskriminierung offenbar besondere Beachtung erhält. Dieser Befund steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu dem von Albert Scherr postulierten Vorzug von Diskriminierung als abstrakterem und allgemeineren Begriff, insbesondere in Abgrenzung zu Rassismus (vgl. Scherr 2009: 79ff.).

Angesichts dieses Befundes lässt sich die These wagen, dass der Begriff „Diskriminierung“ aus zwei Gründen dem Begriff Rassismus vorgezogen wird: Entweder weil unter dem Begriff in verallgemeinernder Absicht besser auf die Ähnlichkeit von Diskriminierungsmechanismen und -formen verwiesen werden kann, die sich auf unterschiedliche Diskriminierungskategorien (bspw. Geschlecht und Ethnizität) beziehen. Oder weil unter dem vermeintlich allgemeinen Begriff die eigene ihre Fokussierung auf das, was im Sinne des juristischen Diskriminierungsverbots, „ethnische Diskriminierung“ heisst, nicht unmittelbar kenntlich gemacht werden muss. Damit deutet sich an, dass wissenschaftlich vor allem von Diskriminierung spricht, wer einem sozialpsychologischen Verständnis von Diskriminierung zuneigt oder eine begründete Abgrenzung gegenüber (im engeren Sinne) rassismustheoretischen Standpunkten zu markieren sucht.

Die theoretische Reichweite der diskutierten Ansätze zu Diskriminierung konnte – wo sie die Kausallogik sozialpsychologischer Erklärung überwindet – als mittlere bestimmt werden. So liess sich Diskriminierung mit Hilfe der Überlegungen zur institutionellen Diskriminierung von der Idee einer intentionalen Diskriminierungsabsicht handelnder Akteure loslösen. Auch gelang es in dieser theoretischen

Perspektive zu verdeutlichen, dass und wie die Nutzung einer Deutungsressource wie „Ethnizität“ oder besser ethnisch codierter Differenz innerhalb von schulischen Organisationen Selektionsvorgänge legitimierend absichert und diskriminierende Effekte für ‚ethnisch codierte Andere‘ bzw. als solche identifizierbare Schülerinnen und Schüler entfaltet. In dieser Perspektive liess sich folglich die Anwendung und Nutzung der Deutungsressource „Ethnizität“ in der Schule unmittelbar problematisieren, sie zeigte ebenso eindrucksvoll Vorgänge der Umetikettierung von „Problemen“, die ganz ohne direkten Bezug auf „Ethnizität“ auskommen, aber für ‚ethnisch codierte Andere‘ diskriminierend wirken.

Die Logik, die eine im Hinblick auf die Normalitätserwartungen ‚ethnisch‘ codierte Hierarchisierung der schulischen Klientel erst erlaubt, die Logik, die jener Unterscheidung zwischen ‚ethnisch‘ und ‚nicht-ethnisch‘ codierten Menschen zugrunde liegt, ist dabei aber selbst nicht Gegenstand dieser Perspektive auf Diskriminierung. Als Perspektive mittlerer Reichweite reflektiert sie gerade nicht darauf, unter welchen Bedingungen diese Unterscheidungen machtvoll und legitimierend wirksam werden können, ihre Bedeutung und ihre Effekte entfalten, sondern weist sie (lediglich) als diskriminierungsrelevant aus. Der Hinweis auf institutionelle Diskriminierung fokussiert damit – wie bereits eingangs angekündigt – auf distributionale Ungerechtigkeiten, die sich im Feld Schule vor allem als Limitierung von Teilhabe(chancen) lesen lassen kann. Sie leistet damit einen wichtigen Hinweis zur Identifizierung von Mechanismen, die zur Schlechterstellung von ‚ethnisch codierten Anderen‘ im deutschen Schulsystem beitragen, stellt aber bewusst die Frage nach den gesamtgesellschaftlichen sozialen, rechtlichen und kulturellen Voraussetzungen zurück, die eine (bewertete) Unterscheidung zwischen Migrationsanderen und Nicht-Migrationsanderen erst möglich macht.

Demgegenüber gehört es zum Anspruch (im engeren Sinne) rassismustheoretischer Ansätze, genau auf diese Voraussetzungen zu rekurrieren und das binäre Unterscheidungssystem zwischen „Wir“ und „Anderen“ als Grundlage oder – wie ich vorschlagen möchte – als Bedingung der Möglichkeit von Diskriminierung und als Gewordenes zu verstehen zu geben. Neben der Frage, wie im Rückgriff auf diese Unterscheidungen diskriminiert wird bzw. werden kann, steht damit auch die Frage im Zentrum, im Zuge welcher historischen Entwicklungen insbesondere diese Form der Unterscheidung zwischen „Fremden“ und „Nicht-Fremden“ diskriminierungsrelevante Bedeutung erhält. Insofern ist einem solchen rassismustheoretischen oder -kritischen wissenschaftlichen Standpunkt gewissermaßen notwendig ein dekonstruierendes weil historisierendes Moment angelegt, das verbreitete kulturelle Unterscheidungspraxen und ihre Wirkungen ebenso kritisch befragt wie deren Gewordensein insgesamt. In einer solchen Perspektive kommen nicht nur die kulturellen und sozialen Wertigkeiten rassismusrelevanter Unterscheidungen in den Blick, sondern es lässt sich auch auf die subjektivierenden Effekte dieser Differenz(setzungen) verweisen. Mit einer rassismustheoretischen Perspektive ist folglich

eine umfangreichere und verunsicherndere Hinterfragung kultureller Selbstverständlichkeiten oder Normalitätserwartungen verbunden, als mit der Analyse institutioneller Diskriminierung, weil unter einer rassismuskritischen Perspektive die Gesellschaft als Ganzes in den Blick genommen wird und es *keine Positionierung außerhalb* dieser Ordnung gibt, die Subjektpositionen ebenso wie Institutionen in spezifischer Weise disponiert. Um im Sprechen über Rassismus nicht die zugehörigen Praxen als „rassistisch“ kennzeichnen zu müssen, benutze ich den Begriff „rassismusrelevant“ im Anschluss an Anja Weiß (vgl. Weiß 2001a: 81). Dieser wird nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit wie der Begriff „rassistisch“ mit Intentionalität verkoppelt und entgeht auch dessen moralisierendem Unterton besser. Anja Weiß konzipiert damit die Feststellung von „Rassismusrelevanz“ eher als Einladung, die „Relevanz einer Handlung für die Reproduktion von Rassismus“ (ebd.) gemeinsam zu untersuchen bzw. nachzuvollziehen.

Ebene der Struktur

Auf der Basis der umfangreichen Diskussion institutioneller Diskriminierung wurde deutlich, dass ein gewichtiger Teil von Diskriminierungspraxen dann unsichtbar bleibt, wenn man sich auf die Analyse von absichtsvoller Ungleichbehandlung beschränkt – sei diese institutionalisiert oder nicht. So gehört es zum maßgeblichen Gewinn einer solchen institutionellen Perspektive Diskriminierung als Organisationseffekte verstehbar zu machen, die auf *Selbstverständlichkeiten* im Funktionieren von Organisationen, insbesondere auf spezifischen „Normalitätserwartungen“, aufrufen. Gleichzeitig konnte mit Hilfe der kritischen Anmerkungen auch verdeutlicht werden, dass der Ansatz der institutionellen Diskriminierung zwar die Legitimität einer Deutungsressource wie „Ethnizität“ aufzeigen kann, diese Legitimität aber insofern selbst voraussetzt, als er ihr *Legitimiert-Sein nicht zu erklären* oder zu reflektieren vermag.

Im Unterschied zur Frage der *Nutzung* einer Deutungsressource wie „Ethnizität“ (und ihrer Effekte) müsste aus einer stärker strukturell angelegten Perspektive gerade die Logik einer solchen Unterscheidungspraxis nachvollzogen und befragt werden, die jeder Nutzung dieser Deutungsressource zugrunde liegt. Auf der Ebene der Struktur betrachtet gelte es dementsprechend zu fragen, welche sozialen und kulturellen Bedingungen und welche politischen, sozio-ökonomischen und juristischen Macht- und Ungleichheitsverhältnisse solche Unterscheidungspraxen historisch rahmen und inwieweit diskriminierungsrelevante Unterscheidungen in ihnen verankert sind.

Die Frage, auf die sich diese Perspektive sozialwissenschaftlich zuspitzen lässt, ist die, inwiefern „Ethnizität“ („race“)⁷⁸ sich im deutschen Kontext als *eigenständige Strukturkategorie sozialer Ungleichheit* beschreiben lässt. Während bis in die 1980er Jahre hinein sowohl in der deutschsprachigen soziologischen Ungleichheitsforschung (vgl. bspw. Eder 2001) als auch in der Rassismusforschung (vgl. bspw. Osterkamp 2002) „Klasse“ als Analyseperspektive und Strukturkategorie dominierte, wodurch jede andere Form der Benachteiligung als aus den Ungleichheitsverhältnissen zwischen Klassen abgeleitete oder ihnen zumindest nachgeordnet erschien, haben zunehmend theoretische Konzepte Konjunktur, die sozialen Konstruktionen oder „kulturellen Klassifikationen“ wie „gender“ oder „race/ethnicity“ ebenfalls eigene strukturbildende Macht zusprechen (vgl. Weiß et al. 2001b). Diese Entwicklung verweist unmittelbar auf die weitaus selbstverständlichere Thematisierung von „race/ethnicity“ in us-amerikanischen oder britischen Gesellschaftsanalysen, für die „class“, „gender“ und „race/ethnicity“ zentrale und mehr oder weniger gleichrangige Kategorien für die Analyse von Machtverhältnissen und Prozessen kollektiver Identitätsbildung darstellen (vgl. exemplarisch: Bhaba 1997, kritisch: Fraser 2005a,b).

Mit Hilfe des nachfolgend eingeführten diskurstheoretisch orientierten Rassismusverständnisses soll nicht nur die relative Flexibilität dieser kulturellen Klassifikationen verdeutlicht werden. Auch gilt es den Rassismus-Begriff als analytischen Begriff zur Beschreibung jener Strukturdimension unserer Gesellschaft zu nutzen, die es erlaubt, „fremde Andere“ zu identifizieren und sie entlang dieser Unterscheidung zu diskriminieren. Dabei ist die rassismustheoretische Analyseperspektive als eine zu verstehen, die an allen drei der hier unterschiedenen Ebenen in unterschiedlicher Weise ansetzen kann, um Verankerungen und Wirkungsweisen von Diskriminierung sichtbar zu machen. Diese Perspektive wird deshalb auf der Ebene der Struktur thematisiert, weil diese Ebene als umfassendste angelegt ist und sie alle untergeordneten Ebenen umgreift, ohne dass damit automatisch deren relative Eigenständigkeit geleugnet werden soll; mit dem Begriff „Rassismus“ wird insofern nachfolgend ein Phänomen bezeichnet, das als *gesamtgesellschaftlich* verstanden wird. Mit Hilfe des dargestellten diskurstheoretisch orientierten Rassismusverständnisses wird dabei gerade die Bedeutung der diskursiven Ebene als eine zu der horizontalen Ebenenunterscheidung (Handlung, Institution, Struktur) gewissermaßen *quer liegende oder alle Ebenen durchdringende Perspektive* betont.

78 Matthias Bös (2005) arbeitet in einer differenzierten Rekonstruktion zur soziologischen Verwendung der Begriff „race“ und „ethnicity“ im us-amerikanischen Kontext die jeweiligen Konjunkturen aber vor allem die nahezu synonyme Bedeutung beider Begriffe heraus (vgl. Bös 2000: 322). Ein Umstand, der für den deutschen Kontext so nicht gilt, weshalb „race“ hier eher eingeklammert werden muss.

Rassismus als umkämpfter Begriff

Nachfolgend soll argumentativ ausgeführt werden, dass Rassismus als analytischer Begriff besonders geeignet ist, um eine „unsere Gesellschaft strukturierende Grundkonstante“ (Amesberger/Halbmayer 2008: 3) zu bezeichnen, die die Diskriminierung von ‚Migrationsanderen‘ vor dem Hintergrund selbstverständlicher Normen und Werte dieser Gesellschaft zu verstehen sucht. In einer solchen Perspektive erscheint Rassismus nicht als partikulares Element am Rande der Gesellschaft, etwa als Randgruppenphänomen⁷⁹, sondern vielmehr als Teil dessen, was dem normalen und selbstverständlichen Funktionieren von modernen, insbesondere europäisch geprägten Gesellschaften eingeschrieben ist. Wenn man aber Rassismus als in diesem Sinne gesellschaftsimmanent und -strukturierend zu verstehen gibt, so erfordert dies vor jeder Bestimmung des Begriffes selbst (denn der Begriff „wirkt“, längst bevor er sich definieren lässt) auf die Schwierigkeiten einer rassismustheoretischen oder rassismuskritischen Perspektive im deutschsprachigen Raum einzugehen.

Als wissenschaftlicher Begriff erweist sich Rassismus bis in die 1990er Jahre hinein als nahezu tabuisiert (vgl. Kossek 1999b), so dass Annita Kalpaka und Nora Räthzel mit ihrem Buch „Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein“ (1990) durchaus als Pionierinnen rassismustheoretischer Überlegungen im deutschen Kontext verstanden werden müssen. Wenn sich nun aus heutiger Sicht feststellen lässt, dass

79 Auch aus diesem Grunde gehört es quasi zum guten Ton jeder rassismustheoretischen Positionsbestimmung, sich gegenüber öffentlich durchaus verbreiteten und akzeptierten Begriffen wie „Ausländer-“ oder „Fremdenfeindlichkeit“ oder „Rechtsextremismus“ dezidiert abzugrenzen (vgl. exemplarisch Terkessidis 2004: 13ff.). Wenn ich hier auf eine solche Abgrenzung verzichte, dann vor allem deshalb, weil sie sich gewissermaßen auf der Basis des Kapitels zur Handlungsebene erübrigt, ich sie zudem als überholt einschätze und letztlich Annita Kalpaka und Nora Räthzel nichts neues hinzuzufügen habe, wenn sie exemplarisch hinsichtlich des Begriffes „Ausländerfeindlichkeit“ festhalten: „Der Begriff ‚Ausländerfeindlichkeit‘ unterstellt, dass alle ‚Ausländer‘ diskriminiert werden. Es gibt aber nicht die gleichen Vorbehalte und nicht die gleiche Ablehnung z.B. gegen Engländer, Amerikaner, Schweden usw. wie z.B. gegen Afrikaner, Türken, Spanier, Griechen. Wie soll man zudem Beziehungen nennen, in denen ‚Ausländer‘ nicht aus Feindlichkeit, sondern aus ‚Freundlichkeit‘ unterdrückt werden? Wenn also Einwanderer als hilflose Opfer wahrgenommen werden, denen man helfen muss, und man ihnen eigene Handlungsfähigkeit abspricht, indem man bestimmt, welche Hilfe für sie am besten ist, dann kann es sich auch um Rassismus handeln (paternalistische Verhaltensweisen in Arbeiter- oder Frauenbewegung z.B.) ohne dass dahinter eine feindliche Absicht steht. Mit dem Begriff der ‚Ausländerfeindlichkeit‘ wird also sowohl das Objekt wie auch der Mechanismus von Ausschlusspraxen und Diskriminierungen verschleiert. Wir halten es daher für falsch, ihn zu benutzen, auch wenn er, im Gegensatz zum Begriff Rassismus, in der öffentlichen Debatte eingeführt ist“ (Kalpaka/Räthzel 1990: 12).

Rassismus seitdem als Analyseperspektive auch im deutschsprachigen Raum mehr Beachtung zukommt, so macht Paul Mecheril hierfür vor allem zwei Entwicklungen verantwortlich (vgl. Mecheril 2004: 179): Zum einen werde die rassismustheoretische Analyseperspektive gestärkt durch die Einsicht in die „explanativen Grenzen“ (ebd.) von Begriffen wie Ausländerfeindlichkeit, Fremdenfeindlichkeit oder Rechtsextremismus, zum anderen aufgrund der Akzeptanz gegenüber einem Begriff, der durch Internationalisierung und Europäisierung auch in Deutschland gebräuchlicher wird.⁸⁰ Trotz dieser Veränderungen provoziert der Begriff Rassismus nahezu regelhaft Ablehnungstendenzen, wohl auch weil die Analyseperspektive Rassismus im vierfachen Widerspruch zu zentralen Selbstverständnissen des deutschen Kontextes als demokratischem steht:

Erstens steht der Rassismus-Begriff im deutschen Kontext in unmittelbarer Nähe zur rassistischen Politik der *Ausgrenzung und Vernichtung im Nationalsozialismus* (NS). Wer die deutsche Gesellschaft als rassistisch strukturierte Gesellschaft verstanden wissen will, ruft damit Kontinuitäten auf, die der Annahme, mit dem Ende des NS habe man sich auch des Rassismus entledigt, deutlich widersprechen (vgl. Bielefeld 1998). Deshalb betont Astrid Messerschmidt:

„Zu diesen Nachwirkungen [einer belasteten nationalen Geschichte durch den NS] gehört es, dass Rassismus als analytische Kategorie zur Untersuchung gesellschaftlicher Segregationsprozesse im deutschen Kontext abgewehrt wird, weil man nichts so sehr fürchtet, wie die Diagnose rassistisch zu sein“ (Messerschmidt 2009: 61, Anmerk. NR).

Zweitens steht die Annahme einer rassistisch strukturierten Gesellschaft in direktem Widerspruch zu einem Selbstverständnis im deutschen Kontext, in dem man sich den Idealen der Aufklärung verpflichtet sieht. Es scheint vor diesem Hintergrund geradezu paradox anzunehmen, dass die *generalisierten Gleichheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen* moderner Wohlfahrtsstaaten faktisch in Ungleichheiten münden (vgl. Radtke 1998). Ebenso skandalös erscheint vor diesem Hintergrund die Vermutung, ein Gros der Diskriminierung gehe von rechtlichen Regelungen und etablierten Praktiken in den wohlfahrtsstaatlichen Organisationen aus (vgl. Bomes, Halfmann 1998). Die Vorstellung eines gesamtgesellschaftlichen Rassismus erscheint angesichts eines explizit juristisch verankerten Diskriminierungsverbots als unglaubwürdig.

80 Die Grenzen dieser Akzeptanz lassen sich vielleicht am treffendsten durch die langwierige Übertragung und Anpassung der europäischen „Anti-Rassismus-Richtlinie“ (vgl. 2000/43/EG) in das deutsche „Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz“ (2006) lesen, das den europarechtlich durchaus akzeptierten Terminus Rassismus und rassistische Diskriminierung vermeidet und weiterhin eine Benachteiligung aufgrund von „Rasse“ oder „ethnischer Herkunft“ als Straftatbestand ausweist (vgl. AGG: §1, vgl. auch kritisch: Deutsches Institut für Menschenrechte 2005).

Drittens suggeriert der Begriff Rassismus, gesellschaftliche Position(ierung)en würden nach anderen Kriterien als denen der Leistung vergeben. Die Annahme einer rassistisch strukturierten Gesellschaft widerspricht damit insofern auch dem meritokratischen Selbstverständnis im deutschen Kontext, demzufolge die Stellung eines Individuums in der Gesellschaft als Ausdruck seiner oder ihrer Tüchtigkeit und Leistungsfähigkeit verstanden wird, deren objektive Einschätzung nicht von Faktoren wie „sozialer Herkunft“, „ethnischer Herkunft“ oder „Geschlecht“ getrübt werde (vgl. Rommelspacher 1998: 15f.).

Zu guter Letzt, viertens, ist mit der Annahme einer rassistisch strukturierten Gesellschaft ein Abstraktionsgrad angesprochen, dem weder Wissensbestände noch Erfahrungen insbesondere auf Seiten der Mehrheitsangehörigen unmittelbar zu entsprechen scheinen. Wie Ruth Frankenberg für den us-amerikanischen Kontext zeigen konnte, ist es für ‚Dominante‘ (sie spricht von „Weißen“) überaus schwierig, Einsichten in das eigene Involviert-Sein in Rassismus zu entwickeln (vgl. Frankenberg 1993, 1996). Für Frankenberg ist dennoch die Annahme zentral,

„dass jedes beliebige System der Herrschaft ebenso das Leben jener prägt, die davon profitieren, wie das Leben jener, die dadurch unterdrückt werden, wenn dies auch in unterschiedlicher bzw. gegensätzlicher Weise geschieht“ (Frankenberg 1996: 55).

So gehört es gewissermaßen zu den Charakteristika der Dominanz, die eigene Positionierung als „neutral“, „universell“, „unproblematisch“ usw. zu verstehen, was gleichbedeutend mit der Ausblendung der ihr zugehörenden (Deutungs-)Macht ist (vgl. Frankenberg 1999). Untersuchungen zur Wirkung von Rassismus auf diejenigen, die in dieser Matrix der Ungleichheit als (relativ) Privilegierte erscheinen, haben im deutschsprachigen Raum im Zuge einer allmählichen Ausbreitung von Studien zum „Weiß-Sein“ im Anschluss an anglo-amerikanische „Critical Whiteness Studies“ gerade erst begonnen (vgl. Eggers et al. 2005, Amesberger, Halbmayr 2008).

An diesen Schwierigkeiten, die man sich mit der Thematisierung von Rassismus unmittelbar einzuhandeln scheint, wird allerdings bereits die gesamtgesellschaftliche Tragweite der hier vorgeschlagenen Analyseperspektive deutlich. Rassismus soll folglich als Etikett für eine Analyseperspektive dienen, die eine komplexe Konstellation im deutschen Kontext einzufangen sucht. Von Rassismus zu sprechen bedeutet konzeptionell, 1. auf Distributions-, Teilhabe und Anerkennungsungerechtigkeiten in ihrer Unterschiedlichkeit und Verschränkung zu reflektieren, 2. historische Kontextbedingungen zu berücksichtigen, 3. die diffuse Verschränkung von Differenzkonstruktionen zu betrachten, die auf Kategorien wie „Ethnizität“, „Kultur“, „Nationalität“, „Rasse“, „Religion“, etc. rekurren, 4. von einer bestehenden Macht- und Ressourcenasymmetrie zwischen ‚Dominanten‘ und ‚Dominierten‘ auszugehen, die es zu beachten gilt.

Vor diesem Hintergrund können wir Rassismus vorläufig als Phänomen der *gesellschaftlichen und sozialen Hierarchisierung von Menschen zu Menschengruppen* charakterisieren, die sich als hegemoniales Verhältnis verstehen lässt. Zu dieser Hierarchisierung gehört eine *Praxis des Unterscheidens, die Positionierungen von Menschen im Rahmen einer grundsätzlich binär codierten Ordnung regelt*. Bevor wir – im Rückgriff auf ein diskurstheoretisch orientierte Rassismusverständnis – diese Vorstellung von Rassismus verfeinern können, muss allerdings als grundsätzliche Problematik des Rassismus-Begriffs ausgewiesen werden, dass er sich maßgeblich auf einen Rasse-Begriff stützt, den jede rassismustheoretische Analyseperspektive selbst unmittelbar als unwissenschaftlich problematisiert. Stuart Hall bringt diesen Umstand auf eine paradoxe Formel am Ausgangspunkt seines Nachdenkens über Rassismus:

„Rasse existiert nicht, aber Rassismus kann in sozialen Praxen produziert werden“ (Hall 2001: 7).

Wir sind also im Rahmen einer rassismustheoretischen Analyseperspektive genötigt, der sozialen Relevanz (-setzung) – mindestens – einer Unterscheidung nachzugehen, deren wissenschaftliche Untauglichkeit in dieser Perspektive vorausgesetzt wird; das impliziert nicht nur Missverständnisse, sondern auch Gefahren (vgl. bspw. Taguieff 2000: 102ff., auch Wieviorka 2003). Da sich ohnehin im deutschen Kontext die anglo-amerikanische Provenienz der Kategorie „*race*“ nicht finden lässt, was wiederum auf die Tabuisierung des Rasse-Begriffs nach dem 2. Weltkrieg zurückgeht (vgl. Terkissidis 1998: 100ff.)⁸¹, müssen wir mit Taguieff davon ausgehen,

„dass der Rassismus heute in anderen als den expliziten theoretischen Diskursen, die vorgeben ihn zu legitimieren [angespielt wird hier auf die sog. „Rassetheoretiker“ insbesondere des 19. Jhd.], beobachtet werden muss“ (Taguieff 2000: 101, Anmerk. NR).

Für den deutschsprachigen Raum lässt sich eher die Frage der „Fremdheit“, eine *Unterscheidung nach „Fremdheit“ als zentrale rassismusrelevante Unterscheidung* herausstellen (vgl. bspw. Bielefeld 1998). Diese Unterscheidung nach „Fremdheit“ kann mit Taguieff als Form des differentialistischen Rassismus verstanden werden, der eher die *Unvereinbarkeit der Lebensweisen* behauptet, als eine natürlich-genetische Differenz der „Rassen“. Dieser Hinweis nötigt grundsätzlich zu einem

81 In den 1950er und 1960er Jahren wurde auf insgesamt vier UNESCO-Konferenzen unter Einbeziehung namhafter Wissenschaftler wie Claude Levi-Strauss und Gunnar Myrdal zu klären versucht, welcher wissenschaftliche Wert dem Begriff der „Rasse“ nach 1945 noch zukommen könne. Diese Diskussionen mündeten in die Empfehlung, den Begriff „Rasse“ zu verwerfen und durch die als weniger problematisch eingestufte Bezeichnung „ethnische Gruppe“ zu ersetzen.

erweiterten Rassismusverständnis, das auf „Rasse“ als Zentralkategorie vor allem deshalb aufruft, um historische Kontinuitäten jenseits begrifflicher Konjunkturen bezeichnen und kritisieren zu können.

Im Rahmen eines solchen erweiterten Rassismusverständnisses dominieren heute vor allem Formen von Rassismus, den Etienne Balibar als „Neo-Rassismus“ (Balibar 1992) kennzeichnet oder Stuart Hall als „kulturellen Rassismus“ (Hall 2001) zu verstehen gibt, einen „Rassismus ohne Rassen“ (Hall 2001: 7), der gewissermaßen über „Rasse“ als zentrales Unterscheidungskriterium hinausgewachsen ist. Grob vereinfacht formuliert zeichnet sich dieser neue Rassismus dann gerade dadurch aus, dass in ihm das Konzept „Kultur“ an die Stelle getreten ist, die früher „Rasse“ einnahm: eine grundsätzliche Differenz zwischen einzelnen (Bevölkerungs-) Gruppen zu markieren und sie als essenzielle, also wesenhafte Differenz zu verstehen. Behalten wir insbesondere die Vorliebe, im deutschen Kontext die Andersartigkeit der Anderen als „Fremdheit“ zu thematisieren, im Kopf, wenn wir uns nun dem Verständnis von Rassismus als Diskurs des britischen Soziologen Stuart Hall dezidiert zuwenden.

Rassismus als Diskurs

Für Stuart Halls Nachdenken über Rassismus ist zentral, dass er es mit Fragen nach Kultur und Identität verknüpft. So legt Hall einerseits nahe, Subjekte und Identitäten müssten unter spätmodernen Bedingungen als zunehmend dezentriert und fragmentiert verstanden werden, weil sowohl wissenschaftlich als auch politisch „große kollektive, stabile, gesellschaftliche Identitäten der Vergangenheit [wie Klasse, „Rasse“, Gender, Nation] erschüttert und durcheinander geschüttelt“ (Hall 1999a: 88, Anm. NR) wurden und werden. Andererseits geht Hall ebenso davon aus, dass ohne irgendeine Form der Positionierung keine Aussagen mehr getroffen und keine politischen Kämpfe mehr bestritten werden könnten, so dass er mit Begriffen wie „kulturelle Identität“ oder „Ethnizität“ weiter operiert, allerdings eindeutig in einem nicht-essentialistischen Sinne. Für Hall ist es vielmehr wichtig, die *kulturelle Verankerung von Rassismus* ebenso wie dessen kulturellen Sinn herauszuarbeiten sowie dessen Verhältnis zu Fragen der Identität.

Damit widerspricht Hall gleichzeitig grundlegend jeder psychologisierenden oder anthropologisierenden Sichtweise, die Rassismus als natürliches Element menschlichen Zusammenlebens interpretiert (vgl. Hall 1994d: 129). Vielmehr verweist er – ganz (neo-)marxistisch – auf die Notwendigkeit, zu klären, unter welchen historisch-spezifischen Bedingungen rassistische Formen der Unterscheidung soziale Bedeutung und historische Wirksamkeit erlangen können bzw. konnten. Aus dieser Frageperspektive ergibt sich unmittelbar die Einsicht, „Rassismus“ in seiner all-gemeingültigen Fassung als eine theoretische *Abstraktion* zu verstehen, während man empirisch von Rassismus in der Mehrzahl, von vielen verschiedenen *Rassismen* sprechen müsse (vgl. ebd., auch Hall 2001: 11) – dies ist nur durch historische

Kontextualisierung möglich. So definiert Hall Rassismus auch konsequent als eine *kontextualisierte „soziale Praxis ... zur Klassifikation bestimmter Bevölkerungsgruppen“* (Hall 2001: 7, Hervorh. NR). Er geht weiter davon aus, dass diese Praxis von Diskursen orientiert werde, in denen

„körperliche Merkmale als Bedeutungsträger, als Zeichen innerhalb eines Diskurses der Differenz“ (ebd.) funktionieren.

Für Rassismus ist es Hall zufolge also charakteristisch, dass sich die Klassifikation von Menschen an die Deutung der (körperlichen) Zeichen in einer Weise koppelt, die ein relativ stabiles Muster der Klassifikation entstehen lassen. Hall spricht von der Entwicklung eines „rassistischen Klassifikationssystems“ (ebd.), das dort rassistische Praxen hervorbringt, wo es Praxen legitimiert, die bestimmten Gruppen den gleichberechtigten Zugang zu materiellen oder symbolischen Ressourcen verwehren. Rassismus wird hier folglich als machtvoll ausschließende Praxis zu verstehen gegeben, von der Hall sagt: „Ausschließungspraxen haben große Ähnlichkeit mit dem, was Foucault Diskurs genannt hat“ (Hall 2001: 8).

Im Anschluss an Foucault begreift Hall einen Diskurs als ein Set von Aussagen, das eine Sprechweise zur Verfügung stellt, um (überhaupt erst) über etwas sprechen zu können (vgl. Hall 1994b: 150). In dieser spezifischen Art zu sprechen wird dabei eine besondere Art von Wissen über den Gegenstand hergestellt, auch weil andere Arten über den Gegenstand zu sprechen damit gleichzeitig eingeschränkt werden. Ein Diskurs konstituiert also ein spezifisches und begrenztes Wissen über den Gegenstand, von dem er spricht.

In Abgrenzung zu ideologietheoretisch argumentierenden Rassismustheoretikern (wie bspw. Miles 2001, aber auch Balibar et al. 1992) ermöglicht Hall der Rückgriff auf den foucaultschen Diskursbegriff, die (insbesondere marxistische) Spaltung zwischen Denken und Handeln, Sprache und Praxis zu überwinden und gleichzeitig nicht den Trugschluss einer mit dem Ideologie-Begriff verbundenen Trennung in „falsches“ und „wahres Wissen“, respektive „Bewusstsein“ zu unterliegen.⁸² Vielmehr erlaube der Diskursbegriff im Anschluss an Foucault gerade zu verdeutlichen, dass das Sprechen über die Dinge, die Sprechweise, selbst in den Prozess eingreift, in dem die Entscheidung zwischen „wahr“ oder „falsch“ erfolgen

82 So kritisiert Hall die Ansicht derer, die den Rassismus der untergeordneten sozialen Gruppen als „falsches Bewusstsein“ kennzeichnen, mit den Worten: „Ich lehne die Theorie des falschen Bewusstseins insgesamt ab, und zwar aus einem ganz einfachen Grund: Ich habe noch nie jemanden sagen hören: ‚Ich habe ein falsches Bewusstsein.‘ Man hört nur: ‚Ich begreife die Dinge, die anderen haben ein falsches Bewusstsein.‘ Das falsche Bewusstsein ist so etwas ähnliches wie Werbung oder Pornographie: ‚Ich bin dafür unempfindlich, aber die anderen fallen darauf rein.‘ Das ist keine Form, den Rassismus als Phänomen ernst zu nehmen“ (Hall 2001: 10).

soll (vgl. Hall 1994b: 152). Gleichwohl gibt Hall nicht jede Form von Wirklichkeit jenseits der Sprache in dieser Perspektive preis, sondern hebt lediglich deren Konstitutionskraft hervor, wenn er sagt:

„Wirklichkeit existiert außerhalb von Sprache, doch wird sie kontinuierlich durch Sprache vermittelt: Und was wir wissen und aussprechen können, muss im Rahmen und mittels von Diskursen produziert werden“ (Hall 2004e: 71).

In diesem Sinne eines Wissen- und Sprechen-Könnens, das sich dessen verdankt, was in Diskursen produziert wurde und produziert werden kann, wird das Wissen ebenso wie die Sprechweise immer auch praktisch und orientiert unser Handeln, bspw. weil es – so Halls einleuchtendes Argument – einen Unterschied mache, ob ich jemanden als „Freiheitskämpfer“ oder „Terroristen“ klassifiziere und ihn oder sie entsprechend dieses Wissens behandle (vgl. Hall 1994b: 152).

Als weiteren Vorteil von Foucaults Diskursbegriff markiert Hall nicht nur die enge Verknüpfung von Macht und Diskurs bei Foucault, sondern vor allem dessen Erkenntnis, den Diskurs als eines der Systeme zu verstehen, in denen Macht maßgeblich zirkuliere (vgl. Hall 1994b: 154). Für Halls Argumentation von Rassismus als Diskurs ist das deswegen entscheidend, weil damit verständlich wird, dass das Wissen, das ein Diskurs produziert, eine Form von hegemonialem Wissen darstellen kann, weil man damit die, über die etwas gewusst wird, auch praktisch zum Gegenstand der Unterwerfung machen könne (vgl. ebd.). Vor dem Hintergrund dieser Anleihen am foucaultschen Diskursbegriff gibt Hall *Rassismus als diskursiv wirksam* zu verstehen, wobei in rassismusrelevanten Diskursen vor allem die *Konstruktion und Repräsentation der ‚Anderen‘ zum Gegenstand* gemacht wird.

Die Konstruktion und Repräsentation der ‚Anderen‘

Dieser Konstruktion und Repräsentation der ‚Anderen‘ wendet sich Hall wissenschaftlich in unzähligen Artikeln zu, ich möchte mich hier auf einige zentrale Aspekte dieser Differenzkonstruktion beschränken: 1. ihre Verbindung zum europäischen Imperialismus, 2. ihre Verbindung zum Nationalstaat bzw. zu dem, was Hall „nationale Kultur“ nennt, sowie 3. ihre mediale Erscheinungsform in spätmodernen Gesellschaften. Abschließend wird noch einmal zusammenfassend auf die Funktion dieser Konstruktion und Repräsentation der ‚Anderen‘ reflektiert. Wichtig ist dabei, Halls Verständnis von Repräsentation zu berücksichtigen, welches *nicht ein nachträgliches Abbildungsverhältnis* zu den Dingen meint, sondern im Sinne des entfaltenen Diskursverständnisses auf den Vorgang der soziokulturellen Produktion von Bedeutung verweist.⁸³ Dieses Verständnis macht ihn unmittelbar anschlussfähig an

83 Repräsentation kann bei Hall folglich eher als Prozess verstanden werden, in dem die Mitglieder einer Kultur sprachliche und verwandte Zeichensysteme nutzen, um Bedeutungen zu produzieren (vgl. Hepp et al. 2006: 36).

Butlers Vorstellungen zur Subjektkonstitution, die eine solche Vorstellung der diskursiven Erzeugung von Subjekten auszudeuten sucht.

Rassismus kann mit Stuart Hall als eine Form der Bedeutungsproduktion verstanden werden, die als „Repräsentationssystem“ – ähnlich wie Foucaults „Wahrheitsregime“ (vgl. Hall 1994b: 178) – funktioniert und Subjekten bestimmte gesellschaftliche Positionen zuweist. Hall sagt:

„Rassismus ist eine Struktur des Diskurses und der Repräsentation, die die Anderen symbolisch zu vertreiben sucht – ihn auslöschen, ihn da drüben in die Dritte Welt setzen, an den Rand“ (Hall 1999a: 93).

Rassismus erweist sich für Hall als Mechanismus der symbolischen Ausweisung und Ausgrenzung von Subjekten, in der die ‚Anderen‘ einer Gesellschaft aus ihr herausdefiniert und ihres Platzes in ihr verwiesen werden (als paradigmatisch dafür sind sicherlich die Fragen „Woher kommst du? Was machst du hier? Wann kehrst du zurück?“ anzusehen; vgl. Rose 2004: 77, vgl. Hall 2004b: 58). Diese relativ drastisch klingende „Vertreibung“ gibt Hall anderenorts als verknüpft mit einem historischen Konstrukt zu verstehen, das „der Westen“ heißt und sich in einem Diskurs formiert(e), den Hall „Der Westen und der Rest“ nennt.

In seinem Aufsatz *Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht* (1994, orig. 1992) rekonstruiert Hall die Entstehungsgeschichte dieser Vorstellung (vom „Westen und dem Rest“), die fortan eine (eurozentrische) Klassifikation ‚anderer‘ Kulturen und Gesellschaften als minderwertig erlaubt, weil sie die Errungenschaften „des Westens“ zu ihrem Maßstab der Bewertung erhebt (vgl. Hall 1994b: 140). „Der Westen und der Rest“ sind für Hall keine Begriffe des Ortes oder der Geographie, sondern

„[m]it Westen meinen wir einen Gesellschaftstyp, der als entwickelt, industrialisiert, städtisch, kapitalistisch, säkularisiert und modern beschrieben wird. ... Heutzutage kann von jeder Gesellschaft mit diesen Charakteristika gesagt werden, dass sie zum Westen gehört, wo immer sie auch auf der Landkarte liegt. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist demzufolge praktisch identisch mit der des Wortes ‚modern‘“ (Hall 1994b: 138).

Hall gibt nachfolgend diese Vorstellung vom „Westen (und dem Rest)“ als zutiefst verknüpft mit einer europäischen Expansionsgeschichte zu verstehen, die im 16. Jahrhundert an den großen „Entdeckungsreisen“ ihren Ausgangspunkt nimmt und das Selbstverständnis des modernen Subjekts leitet. Diese Expansionsgeschichte führt über die Aufklärung, für die „die europäische Gesellschaft der fortschrittlichsten Gesellschaftstyp der Erde und ... der europäische Mensch der Höhepunkt der menschlichen Errungenschaften“ (Hall 1994b: 140) darstellte bis in unsere Zeit. Auch wenn Hall darauf hinweist, dass der Diskurs sich im Laufe der Zeit transformiert habe, gibt er unmittelbar zu verstehen, dass der Diskurs „Der Westen und der Rest“ weiterhin die Sprechweise „des Westens“, seine Vorstellungen von „sich“

und den „Anderen“ sowie seine Machtbeziehungen zum „Rest“ beeinflusse (vgl. Hall 1994b: 179). Auch wenn Hall keine unmittelbare Gleichsetzung dieses Diskurses mit Rassismus macht, so weist er die Bedeutung dieser Sprechweise für rassismusrelevantes Sprechen unmittelbar aus, wenn er sagt:

„Dies [die Erkenntnis der anhaltenden Beeinflussung durch den Diskurs] ist besonders wichtig für die Sprechweisen der ‚rassischen‘ Überlegenheit oder der ethnischen Überlegenheit, die immer noch so machtvoll über den Globus verteilt wirken“ (ebd., Anmerk. NR).

Wer im Gestus der ethnischen Überlegenheit sprechen kann und spricht, zeigt sich folglich als verstrickt in diese binäre symbolische Spaltung der Welt. Das Repräsentationssystem, in dem „der Rest“ vom „Westen“ als konträr aufeinander bezogen gezeichnet wird, konnte Hall dabei als in mehrerlei Hinsicht *verzerrendes* ausweisen; mit Hilfe von „diskursiven Strategien“ (Hall 1994b: 166) wie Idealisierung aber auch der Projektion von Wunsch- oder Erniedrigungsphantasien inszeniert „der Westen“ „den Rest“ als all das, was „der Westen“ *nicht* ist, gewissermaßen *als sein negatives Spiegelbild*. Zu diesen diskursiven Strategien zählt Hall auch die Unfähigkeit oder Ignoranz, die ‚Entdeckten‘ überhaupt zu erkennen und zu respektieren, sowie die Tendenz, den ‚Entdeckten‘ die europäischen Normen und Kategorien der ‚Entdecker‘ aufzuzwingen und dabei die Verschiedenheit der ‚Entdeckten‘ durch die Wahrnehmungs- und Repräsentationsweise des Westens hindurch zu beurteilen (vgl. ebd., ausführlich: 155ff.). Als Schlüsselement des Diskurses über die „Anderen“ kann Hall folglich eine grundlegende „Aufspaltung“ in dichotome Gegensätze (z.B. gut-böse, wir-sie, anziehend-abstoßend, zivilisiert-unzivilisiert, etc.) identifizieren, die das Verhältnis von „Westen und Rest“, von ‚westlichen Subjekten‘ und ‚anderen Subjekten‘ mittels Stereotypisierung ordnen und dabei einen verdoppelten „Anderen“ hervorbringen: den edlen Wilden und den gefährlichen Barbar.

Gerade weil Halls historische Rekonstruktion die Verzerrung und das Verfehlen der ‚Anderen‘ so eklatant herausstellt, kommt er zu einer wichtigen Erkenntnis über die Funktion des betrachteten Diskurses und seiner Wirkung auf Subjekte, wenn er folgert:

„Ohne den Rest (oder seine eigenen internen ‚Anderen‘) wäre der Westen nicht fähig gewesen, sich selbst als Höhepunkt der Menschheitsgeschichte zu erkennen und darzustellen. Die Figur des ‚Anderen‘, der an den äußeren Rand der begrifflichen Welt verbannt und als absoluter Gegensatz, als die Negation all dessen konstruiert war, wofür der Westen stand, tauchte mitten im Zentrum des Diskurses über die Zivilisation, die Kultiviertheit, die Modernität und die Entwicklung des Westens wieder auf. ‚Der Andere‘ war die ‚dunkle‘, die vergessene, die unterdrückte und verleugnete Seite, das Gegenbild der Aufklärung und der Modernität“ (Hall 1994b: 174).

Auch wenn dieses Argument selbst eine gewisse psychoanalytische Valenz nicht ganz verhehlen kann, so kann es als zentrales sozialwissenschaftliches Argument nahezu jeder rassismustheoretisch orientierten Analyse verstanden werden: Das Reden über „die Anderen“ dient vor allem der eigenen Selbstvergewisserung und Selbsterhöhung desjenigen, der über die Anderen machtvoll spricht bzw. sprechen kann – allerdings nicht nur in individueller, sondern auch gesellschaftlicher Hinsicht, weil ein solches Sprechen die Welt auch symbolisch teilt in jene, die dazugehören und jene, die nicht (gleichwertig und selbstverständlich) dazugehören. So kann das, was Hall hier für den Diskurs „Der Westen und der Rest“ herausstellt, auch im Blick auf „nationale Kultur“ oder mediale alltagskulturelle Repräsentation von „Anderen“ festgestellt werden; jedes „wir“, in dem sich das (dominante) Subjekt als zugehörig, neutral, zivilisiert, etc. beschreiben oder imaginieren kann, braucht „sie“ auf nahezu existenzielle Weise zur Standortbestimmung und Selbstvergewisserung.

In Halls Aufsätzen *Die Frage der kulturellen Identität* (1994, orig. 1992) und *Das Spektakel der Anderen* (2004, orig. 1997) finden sich ähnliche Argumente wieder, die allesamt verdeutlichen, dass und wie Rassismus unmittelbar eingespannt ist in das „Spiel mit Identität und Differenz“ (Hall 1994c: 199).

In diesem Spiel dien(t)en in der Moderne „nationale Kulturen“ als Hauptquelle von „kultureller Identität“, wie Hall nahe legt (vgl. Hall 1994c: 199). Zur modernen Vorstellung eines „ich“, das eine kulturelle Identität besitzt, gehöre es gerade, dass diese kulturelle Identität als quasi natürlich, als Teil unserer wesenhaften Natur repräsentiert wird. Dieses gelinge mit Hilfe von fünf diskursiven Strategien (vgl. Hall 1994c: 202ff.): Die Identifikation des „ich“ mit einer nationalen Kultur wird ermöglicht, durch eine Repräsentation von Nation und Nationalität, in der die Nation als ewig, ursprünglich, traditionsreich, völkisch definiert und erzählbar gezeigt bzw. erfunden wird. Angesichts dieser Analyse und der daran geknüpften Erkenntnis, dass nationale Kulturen keine einheitlichen, sondern einerseits vereinheitlichte und vor allem als einheitlich repräsentierte Kulturen darstellen, betont Hall:

„Wir sollten nationale Kulturen nicht als etwas Einheitliches, sondern als einen *diskursiven Entwurf* denken, der Differenzen als Einheit oder Identität darstellt. Sie sind von tiefen inneren Spaltungen und Differenzen durchzogen und nur durch die Ausübung kultureller Macht ‚vereinigt‘. ... *Alle modernen Nationen sind kulturell hybrid.*“ (Hall 1994c: 206f., Hervorh. i. O.).

Der Zusammenschluss von unterschiedlichen Menschen in einer „Nation“ ist notwendig abstrakt, ihm entspricht in der Wirklichkeit zunächst nichts, aber er vereinheitlicht sie zu einer imaginativen Gemeinschaft, die subjektiv Identität stiften kann – so Halls These. Rassismus – wie Hall im Rückgriff auf Paul Gilroy zu verstehen gibt – hat vor diesem Hintergrund vor allem die Funktion, durch Berufung auf die kulturelle Einheitlichkeit, die Nationalkultur, die gerade herausgestellte faktische

Hybridität zu leugnen und durch eine Imagination (von Nation, nationaler Größe und Einheitlichkeit) bzw. durch Berufung auf sie die inneren Spaltungen lindernd zu bearbeiten (vgl. ebd.).

In dieser Lesart liegt es aber in gewisser Weise nahe, anzunehmen, dass angesichts weltweiter Globalisierungstendenzen und Migrationsströme, die die Bedeutung von nationalstaatlichen und kulturellen Grenzziehungen zunehmend relativieren, auch Rassismen oder die Bindungen an nationale kulturelle Identität nachlassen. Hall beantwortet diese Frage allerdings höchst ambivalent, indem er einerseits gerade in dieser Entwicklung die Möglichkeiten angelegt sieht, nicht-einheitliche „Kulturen der Hybridität“ (Hall 1994c: 218) zu entwickeln und zu leben. D.h. Identitätsentwürfe umzusetzen, die vermeintlich natürliche Grenzen explizit überschreiten, zwischen ihnen übersetzen und sie durchdringen, oder „neue ethnische Identitäten“ zu kreieren (Hall 1994c: 216). Andererseits verweist er auf einen Effekt der Stärkung lokaler Identitäten angesichts globaler Homogenisierungstendenzen, bei der insbesondere kultureller Rassismus zur Legitimationsressource für die Verteidigung von Mitgliedern einer herrschenden ethnischen Gruppe gegen die Präsenz der ‚Anderen‘ werde (vgl. ebd.). Insofern erübrigt sich auch unter globalisierten Verhältnissen das Bedürfnis einer Selbstvergewisserung und Selbsterhöhung qua Rückgriff auf „nationale Identität“ derjenigen, die über die ‚Anderen‘ im Rückgriff auf das rassistische Repräsentationssystem machtvoll sprechen bzw. sprechen können, keineswegs automatisch.

Im Rückgriff auf aktuelle mediale Repräsentationen von ‚Anderen‘, in denen sich durchaus Kontinuitäten zum Diskurs „Der Westen und der Rest“ aufzeigen lassen, wird vielmehr die keineswegs gebrochene Selbstverständlichkeit „rassierter Repräsentationen“ (Hall 2004c: 158) im us-amerikanischen und britischen Kontext thematisiert. Allerdings werden auch (Handlungs-)Strategien gegen diese Repräsentationsformen aufgezeigt. Auch wenn sich die Stereotypisierungen von „Schwarzen“ in dieser historischen Rekonstruktion als wandelbar erweisen, so folgen sie doch maßgeblich einer binären Codierung, wie sie bereits im Diskurs „Der Westen und der Rest“ herausgearbeitet werden konnte: Es zeigt sich nach wie vor ein Spiel der binären Gegensätze zwischen Schwarz-Weiß, Gefühl-Intellekt, Natur-Kultur, etc. wirksam, in dem die ‚Anderen‘ mittels *Vereinfachung und Übertreibung auf wenige essenzielle Eigenschaften festgeschrieben* werden. Sie verkörpern dabei buchstäblich diejenigen Anteile, die in der ‚eigenen‘ sozialen und symbolischen Ordnung als minder-wertig oder gar inakzeptabel gelten. Diese Besetzung insbesondere des Körpers der ‚Anderen‘ geht dabei nicht nur mit einer Naturalisierung ihrer Differenz einher, sondern ist – gemäß Halls Analyse – ebenso von einer emotionalen Ambivalenz zwischen (sexueller) Faszination und Dämonisierung im Auge des Betrachters gekennzeichnet. Diese Ambivalenz verweist für Hall auch auf ein verleugnetes Begehren gegenüber ‚dem Anderen‘, das in kolonialer Tradition ins-

besondere durch Fetischisierung⁸⁴ befriedigt werden konnte, die eine paradoxe Zuwendung ermöglicht:

„Was als anders, abstoßend, ‚primitiv‘, deformiert erklärt wird, wird gleichzeitig obsessiv und anhaltend genossen, weil es fremd, ‚anders‘ und exotisch ist“ (Hall 2004c: 157).

Nicht nur in einer begehrensbezogenen Lesart, sondern auch in einer soziologischen Lesart kann diese paradoxe Zuwendung als wesentliche Form der Thematisierung „der Differenz der Anderen“ herausgestellt werden. Während also einerseits „die Differenz der Anderen“ zum zentralen Kriterium für ihren sozialen Ausschluss und ihre soziale Deplatzierung wird, erhält sie eine geradezu bemerkenswerte symbolische Aufmerksamkeit, die angesichts der peripheren Rolle der ‚Anderen‘ in der kulturellen Ordnung eigentlich unangemessen erscheint. Das was Hall hier als „rassistisches Repräsentationsregime“ (vgl. Hall 2004c: 158) beschreibt, muss folglich als eine *paradoxe symbolische Vertreibung der ‚Anderen‘* verstanden werden, in der die sozio-kulturelle Randstellung und Abwertung insbesondere von Schwarzen mit einer hohen symbolischen Präsenz der Frage ihrer ‚Andersartigkeit‘ (und der Fetischisierung von ‚Merkmalen‘ für diese ‚Andersartigkeit‘) verknüpft ist. Dieses diskursive Verhandeln „der Differenz der Anderen“, das maßgeblich auf Stereotypisierungen beruht, versteht Hall dabei maßgeblich als Element zur Aufrechterhaltung der sozialen und symbolischen Ordnung der jeweiligen Gesellschaft.

Indem Hall Rassismus also als diskursiv verhandelt und durchgesetzt bestimmt, gibt er Rassismus massgeblich als wirksame Praxis der Unterscheidung, als Praxis der Konstruktion und Repräsentation der ‚Anderen‘ zu verstehen, die die Position(ierung) für ‚Eigene‘ wie für ‚Andere‘ bis heute disponiert und vorzeichnet. Für diese Unterscheidungs-, Klassifikations- und Ausschlusspraxis hatte er als charakteristisch herausgearbeitet, dass sie mit der Vorstellung und den Entwicklungen „der Moderne“ ebenso verknüpft ist, wie mit der Etablierung von Nationalstaaten und der Identifikation mit einer „nationalen Kultur“. Auch konnte er die paradoxe Ausschließung der ‚Anderen‘ in ihrer medialen Repräsentationsform herausarbeiten, die nicht nur weiterhin mit abwertenden Motiven verbunden ist, sondern in der Verhandlung der „Andersartigkeit der Anderen“ auch zur Stabilisierung der bestehenden symbolischen Ordnung beiträgt.

84 Fetischismus kennzeichnet Hall als eine Strategie der Repräsentation, bei der das tabuierte, gefährliche, verbotene Objekt gleichzeitig repräsentiert und doch nicht repräsentiert wird, dadurch, dass der sexuelle Blick objektiviert wird und dabei das zu Betrachtende selbst seinen sexuellen Charakter zugunsten seines objektiven Charakters als Gegenstand der wissenschaftlichen Betrachtung einbüßt. Dieser Vorstellung vom verleugneten und trotzdem befriedigten Begehren waren wir bereits in Butlers Auseinandersetzung mit Freud begegnet, auf dessen Überlegungen zum verleugneten Begehren auch Halls Verständnis von Fetischismus hier zurückgeführt werden kann.

Wenn also mit Hall Rassismus maßgeblich als Diskurs verstanden werden kann, in dem die Konstruktion und Repräsentation der ‚Anderen‘ in einer binär codierten, stereotypisierenden Weise erfolgt, dann lässt sich daran zudem einiges über die (gesellschaftliche) Funktion von Rassismus – insbesondere für die ‚Eigenen‘ – verstehen: Zunächst einmal kann man im Anschluss an Hall festhalten, dass Rassismus Fragen der Zugehörigkeit maßgeblich dadurch regelt, dass er die Andersartigkeit der Anderen fest-stellt. Diese Fest-Stellung ist dabei als Akt der Markierung, Fixierung und Naturalisierung einer „Differenz“ zu verstehen, die als grundlegende und nahezu unüberwindbare Differenz konstruiert wird. Die Leichtigkeit mit der diese Fest-Stellung, diese Naturalisierung von Differenz gelingt, ergibt sich dadurch, dass sie an (körperlichen) Merkmalen ansetzt und damit gewissermaßen ihre Basis als „in der Natur“ liegend behaupten kann. Die Kriterien für Zugehörigkeit zum dominanten „Wir“ (in Abgrenzung zu den ausgewiesenen „Anderen“) werden dementsprechend aus einer Perspektive definiert, in der eine machtvolle Gruppe in der Lage ist, ihre Normen als allgemeingültige Normen zu vertreten und zum Maßstab der (abweichenden) Bewertung der „Anderen“ durchzusetzen. Diese Unterscheidung zwischen „Wir“ und „Anderen“ sichert folglich nicht nur Privilegien und Macht der „Wir“-Gruppe, sondern kann im Sinne Halls vor allem als Akt der Selbstvergewisserung und Identitätsbestimmung gelesen werden, weil sich für ihn Identität notwendig aus der dialogischen Beziehung zum Anderen speist. Deshalb verweist der Versuch einer symbolischen Vertreibung des ‚Anderen‘ im Rassismus für Hall ebenso auf eine uneingestandene Beziehungsdimension von Liebe, Neid, Angst und Begehren dem ‚Anderen‘ gegenüber. Es ist diese Beziehungsdimension, die eine grundlegende Abhängigkeit des „Eigenen“ vom „Anderen“ erkennen lässt und gleichzeitig die machtvolle Dimension der Fixierung des „Anderen“ durch den dominanten und dominierenden Blick des „Eigenen“ verdeutlicht, etwas was Hall im Anschluss an Fanon die „Internalisierung des Selbst als Anderes“ (Hall 1994c: 20) nennt. Die epistemische Gewalt des Rassismus als Bestandteil wirksamer Diskurs, beispielsweise im Diskurs „der Westen und der Rest“, seine binäre Aufspaltung der Welt, richtet dabei den ‚Anderen‘ oder das ‚Schwarze Subjekt‘ in einer Weise zu, konstruiert es in einer Weise, in dem sich der Blick dieses Subjektes auf sich selbst vom Blick des Andersseins (für die Dominanten) her erklärt. Insofern kann Hall sagen:

„Der Rassismus ist nicht nur ‚von außen‘ gegen die gerichtet, die er disponiert und desartikuliert (zum Schweigen bringt). Er ist auch innerhalb der dominierten Subjekte wirksam – jenen untergeordneten ethnischen Gruppen oder ‚Rassen‘, die ihre Beziehung zu ihren realen Existenzbedingungen und ihr Beherrschtsein durch die herrschenden Klassen in und durch die imaginären Vorstellungen der rassistischen Anrufung erleben, und die dazu gebracht werden, sich selbst als ‚die Minderwertigen‘, *les autres*, zu erfahren“ (Hall 1994d: 135, Hervorh. i. O.).

Auch wenn Hall später nicht mehr umstandslos in dieser althusserschen Rhetorik spricht, so bleibt der Punkt für ihn und auch für unsere weitere Auseinandersetzung zentral: Mit Hall kann man formulieren, *Rassismus* objektiviere die ‚Anderen‘ nicht nur diskursiv und reguliere symbolisch wie praktisch ihren Zugang zu Ressourcen, sondern verstanden als wirksamer Diskurs *subjektiviere Rassismus die ‚Anderen‘ auch*. Indem Hall die diskursive Wirksamkeit des Rassismus herausstellt, zeigt er Rassismus als eingeschrieben in den Prozess der machtvollen Hervorbringung und Regulierung von Subjekten. Aber er verweist damit auch darauf, dass die wirksamen Stereotype über die ‚Anderen‘ als diskursive Fixierungen nicht vollständig abzusichern sind gegenüber einer Veränderung ihrer Bedeutung, einer Bedeutungsverschiebung, die diese Konstruktionen des ‚Anderen‘ und die daran geknüpften bzw. daraus sich ergebenden Ausschlüsse destabilisiert. In diesem Sinne – gewissermaßen mit Butler gelesen – erweist sich Halls Verständnis von Rassismus als wirksamer Diskurs unmittelbar anschlussfähig an die vorher herausgearbeiteten Subjekt(ivierungs)vorstellungen.

Re-Kontextualisierung

Für die bisherige Diskussion zu Diskriminierung und Rassismus war der Hinweis leitend gewesen, jedes erarbeitete Verständnis von Diskriminierung und Rassismus müsse sich angemessen auf den deutschen Kontext beziehen lassen. Auch wenn sich mit Halls Perspektive auf Rassismus als wirksamer Diskurs eine theoretische Position markieren ließ, die ich als weitestgehend anschlussfähig im Hinblick auf das butlersche Subjektverständnis begreife, so erübrigen sich abschließend einige Bezüge zu theoretischen Entwicklungen im deutschen Kontext nicht, die auch als kritische Einsatzpunkte an Hall Rassismusbegriff gelesen werden können. Als eine zentrale Schwierigkeit für eine Adaption im deutschen Kontext erweist sich, dass Hall in seinen rassismustheoretischen Überlegungen maßgeblich auf die Konstruktion und Repräsentation von „Schwarzen“ abhebt und dadurch eine Lesart von Rassismus nicht gänzlich bannen kann, die eine Dichotomisierung, ein Schwarz-Weiß-Denken von Rassismus nahe legt – dieser Problematik widmet sich der erste Teil dieser Re-Kontextualisierung. Als weitere Schwierigkeit zeigt sich, dass Hall durch die Betonung von Rassismus als Repräsentationssystem soziale Ausschlüsse vornehmlich als symbolische Ausgrenzung und eher nachgeordnet als Ausschluss von Ressourcen thematisiert – diesem Aspekt widmet sich der zweite Teil dieser Re-Kontextualisierung.

Zu 1.) Sicherlich kann man Stuart Hall nicht einfach vorwerfen, er beziehe sich essentialisierend auf „das schwarze Subjekt“, weil er wesentlich auf die politische (und kulturelle) Dimension der Kategorie(sierung) „Schwarz“ verweist (vgl. bspw.

gibt eine Übersicht, in der sich die spezifischen rassistischen Missachtungspotentiale in ihrer unterschiedlichen Ausprägung für verschiedene Gruppen aufschlüsseln lassen:

	Anerkennung der historischen Kulturleistungen	Sozio- ökonomischer Status	Affektive Bewertung
Deutsche	+	+	+
Juden, asiatische Migranten	+	+	-
Türkische, russische Migranten	+	-	-
Schwarze	-	-	-

Abb. 4: Struktur der ethnischen Ordnung in Deutschland (nach Schrödter 2007: 80)

Auch wenn diese Kategorisierung in verschiedene ethnisch codierte Gruppen selbst in der Gefahr steht, rassistische Unterscheidungslogiken zu befördern, so liegt der Gewinn dieser Systematisierung sicherlich in dem Versuch, eine Art impliziten gesellschaftlichen Konsens darüber abzubilden, welchen Statusgruppen welche Anerkennungsformen regelhaft zu- bzw. abgesprochen werden. Diese Übersicht der „objektiven Struktur der ethnischen Ordnung in Deutschland“⁸⁸ zeigt Dominanz(ausübung) als einen Umstand, der mit der selektiven Distribution von intersubjektiver Anerkennung auf das engste verknüpft ist, die sich nicht allein auf Fragen persönlicher Nähe oder Distanz, Vorliebe oder Abneigung reduzieren lässt. Auch wenn Rassismus elementar auf der Konstruktion binärer Differenzen aufruht, wäre es folglich sicherlich unangemessen, von einer schlichten dichotomen Spaltung in „Deutsche“ und „fremde Andere“ auszugehen, die hinter die rassismustheoretisch elementare Erkenntnis, dass „in Deutschland nicht alle ‚Ausländer‘ gleich sind“ (Schrödter 2007: 78, vgl. auch Kalpaka/Räthzel 1990), zurückfällt.

Deutlich wird an dieser ethnisch codierten hierarchischen Ordnung aber auch die Tendenz, rassismusrelevante Differenzierungen im deutschen Kontext vornehmlich als „ethnische“ (auch „kulturelle“) zu thematisieren. Ulrike Hormel charakterisiert „Ethnizität“ für den deutschen Kontext als hochrelevanten „wissenschaftlich

88 Die Schwierigkeit eines Vorschlags, der mit dem Anspruch auftritt, die „objektive Struktur der ethnischen Ordnung in Deutschland“ abzubilden, liegt sicherlich darin, dass diese Ordnung nicht unbeeindruckt von aktuellen Konjunkturen im Sprechen über „die Anderen“ sein kann und sich so bspw. vor dem Hintergrund einer zunehmenden Islamfeindlichkeit historische Verschiebungen ergeben (können) und weitere Differenzierungen nötig werden. Zudem produziert der Anspruch eine übersichtliche Darstellung zu entwickeln, quasi notwendig die Gefahr theoretischer Verkürzungen.

legitimierten Containerbegriff“ (Hormel 2007: 221), der Klassifizierungsprozesse ermögliche, mit denen sich die Fremdheit von MigrantInnen als gegebene und empirisch evidente Tatsache postulieren lasse. Trotz intensiver Bemühungen, die sozialwissenschaftliche Verwendung des Begriffs „Ethnizität“ (vgl. zusammenfassend: Groenemeyer, Mansel 2003) und seine gesellschaftliche Funktion in der BRD zu klären (vgl. bspw. Bommes 1996), bleibt „Ethnizität“ eine wirksame wie diffuse Kategorie, was sie wiederum als komplexitätsreduzierende Deutungsschablone unmittelbar qualifiziert. In der Regel wird „Fremdheit“ oder „Anderssein“ thematisiert, wo von „Ethnizität“ oder „Kultur“ (in essenialisierender Weise) die Rede ist, so dass Paul Mecheril eine allgemeine Begriffsdiffusion feststellt, wo regelhaft auf die Differenz der „Anderen“ Bezug genommen wird:

„Allgemein und insbesondere für Deutschland gilt, dass die Bedeutungen der Begriffe „Nation“, „Ethnie“ und „Kultur“ ineinander verschwimmen“ (Mecheril 2003: 24).

Deswegen erfindet und verwendet Mecheril das Attribut „natio-ethno-kulturell“ für die ihn interessierende Form sozialer Zugehörigkeit, die bspw. darin ihren Ausdruck finde, wenn jemand von sich behauptet, er oder sie sei „Bolivianer“ (vgl. ebd.). Im Verschwimmen dieser Kategorien, die Mecheril aufgrund ihrer mangelnden Trennschärfe im Attribut „natio-ethno-kulturell“ zusammenzieht, lässt sich auch die historische Verbindung zwischen „Nationalstaatlichkeit“ und „Ethnizität“ ablesen, in der Staatsangehörigkeit sich auch im deutschen Kontext an eine „fiktive Ethnizität“ (Balibar et al. 1992: 118) koppelt(e) (vgl. ausführlich Froböse 2007).

Da sich – wie auch Hall herausgestellt hatte – moderne Staaten als „Nationen“ und insofern auch als homogene, ethnisch codierte Kollektive entwerfen, kann die formale Staatsangehörigkeit als diejenige Größe betrachtet werden, die nationale und ethnische Zugehörigkeit gewissermaßen miteinander kurzschließt. Insofern die Vorstellung von „nationaler Zugehörigkeit“ nach innen ethnisch egalisierend arbeitet, ist sie gleichwohl mit ethnisierenden Grenzziehungen nach außen verknüpft, Grenzziehungen, die auf einen imaginären wie geographischen Raum „Nation“ verweisen. Die Institution der Staatsbürgerschaft verstanden als formalisierte „nationale Zugehörigkeit“ kann im deutschen Kontext deshalb als strukturell wirksame, *legale Form* einer diskriminierenden Unterscheidung zwischen „Wir“ und „Anderen“ betrachtet werden, die Zugänge zum Territorium und zum legalen Arbeitsmarkt ebenso reguliert wie politische Mitbestimmung (vgl. Hormel 2007: 209ff.).⁸⁹

89 Gleichwohl erinnert uns Mark Terkessidis daran, dass Nationalismus nicht unmittelbar mit Rassismus gleichgesetzt werden darf, wenn er sagt: „Zweifelsohne ist der Nationalismus zunächst ebenso wie der Rassismus mit Rassifizierung verbunden – in jeder Metropolenation existiert ein Korpus von Wissen über die Natur der anderen Metropolenationen. Aber die Mitglieder der jeweils anderen Nationen sind gewöhnlich nicht von einer Ausgrenzungspraxis betroffen, was schließlich bedeutet, dass keine differenzieren-

Im Anschluss an Matthias Bös kann für den deutschen Kontext aber auch von einer „Ethnisierung der Staatsangehörigkeit“ (Bös 2000: 111) gesprochen werden, die weniger auf die Frage nach einem auf dem Abstammungsprinzip basierenden Staatsangehörigkeitsrecht (*ius sanguinis*) abzielt, sondern vielmehr auf die Ansprüche abhebt, die mit Einbürgerung an die potentiellen Staatsangehörigen formuliert werden. So stellt Bös fest:

„Die zunehmend komplexer werdenden Kriterien der Einbürgerung, die in weiten Teilen auf erworbenen Merkmalen beruhen, sind immer stärker an Ideen ausgerichtet, die aus soziologischer Perspektive als partikular und ethnisch bezeichnet werden können [wie Lebensweise, Sprache, Geschichte, etc.]“ (Bös 2000: 115f., Anmerk. NR).

Auch wenn der deutsche Kontext folglich nicht als ein Kontext verstanden werden kann, der entlang einer *color-line* eine strukturelle „Schwarz-Weiß“-Trennung aufweist oder gar als formell rassistisch strukturierte Gesellschaft beschrieben werden kann,⁹⁰ so verweisen die bisherigen Erkenntnisse doch auf eine formelle und informelle Ordnung der Differenz in diesem Kontext, die aus rassismustheoretischer Perspektive als „Dominanzkultur“ beschrieben werden kann. Mit dem Begriff der Dominanzkultur verweist Birgit Rommelspacher (1998) auf den Umstand, „dass unsere ganze Lebensweise, unsere Selbstinterpretationen sowie die Bilder, die wir vom Anderen entwerfen, in Kategorien der Über- und Unterordnung gefasst sind“ (Rommelspacher 1998: 22). Diese Dominanz ist für Rommelspacher allerdings nicht ein- sondern mehrwertig, so dass kulturelle, ökonomische und patriarchale Hegemonien interagieren und Rassismus sich – im Sinne von Intersektionalität (vgl. exemplarisch: Lutz 2001) – als *eine* gesellschaftsstrukturierende Machtdimension erweist. Um das hier entfaltete Verständnis von Rassismus als gesellschaftsimmanent und -strukturierend abzurunden, wollen wir abschließend noch einmal das Verhältnis des Symbolischen zum Materiellen beleuchten.

Zu 2.) Wenn man – wie Hall es vorgeschlagen hatte – Rassismus als „Repräsentationssystem“ beschreibt, dann erscheint in dieser Perspektive leicht der symbolische Ausschluss der ‚fremden Anderen‘ akzentuiert und materielle Distributionsungerechtigkeiten werden demgegenüber als nachrangig und lediglich abgeleitete wahrgenommen. Insbesondere poststrukturalistische Ansätze werden oft dafür kritisiert, zu sehr auf Sprache und Repräsentationsformen zu fokussieren sowie eine Veränderung der Anerkennungsverhältnisse zu fordern, dabei aber die „realen Exis-

de Macht existiert. So spielen sich die Rassifizierungen im Verhältnis von ‚Gleichen‘ ab. Tatsächlich haben sie auch einen ganz anderen Inhalt als jene des Rassismus. Deutsche mögen von US-Amerikanern behaupten, sie seien oberflächlich, dass sie jedoch als faul und schmutzig bezeichnet wurden, davon ist nichts bekannt“ (Terkessidis 1998: 79).

90 Als klassisches Beispiel für eine formell rassistisch strukturierte Gesellschaft dient insbesondere das Apartheitsregime in Südafrika (vgl. bspw. Hall 1994d: 93ff.).

tenzbedingungen“ zu vernachlässigen und die Forderung nach Umverteilung aus diesem Kampf auszuklammern (vgl. exemplarisch: Fraser 2005a,b).

Gerade vor dem Hintergrund einer historischen Anwerbesituation im deutschen Kontext, die Arbeitskräfte aus dem „Ausland“ ab den 1950er Jahren vorzugsweise in wenig qualifizierten, unsicheren und schlecht entlohnenden Arbeitssegmenten der deutschen Industrie platzierte, erscheint eine solche Fokussierung auf das Symbolische für eine adäquate Analyse von Diskriminierung unangemessen. Weil diskurs-theoretische oder poststrukturalistische Ansätze – so formulieren es jedenfalls ihre Kritiker – Praktiken nur als sprachvermittelte Praktiken betrachten oder andersherum Praktiken nur dort wahrgenommen werden, wo sie sprachvermittelt sind, sei es ihnen nicht möglich, die Rolle, die institutionelle Strukturen bei der Aufrechterhaltung von Machtbeziehungen zukomme, adäquat zu erklären (vgl. bspw. Epstein 2000: 53). Wer die Macht des Rassismus in der Sprache selbst begründet sieht, risikiere dabei insbesondere den Kapitalismus als unhinterfragten Rahmen einer hegemonialen Gesellschaftsordnung vorauszusetzen, statt ihn kritisch in die Analyse mit einzubeziehen. So kritisiert Brigitte Kossek (1999b) dekonstruktivistische Perspektiven dafür, dass sie oftmals ökonomische Bedingungen und die Analysekategorie „Klasse“ vernachlässigen:

„Mit der Methode der Dekonstruktion kommt man bei ‚Klasse‘ auch schwer weiter. Klasse kann zwar essentialistisch verwendet werden, aber nicht in der gleichen Weise wie ‚Rasse‘ oder ‚Geschlecht‘ dekonstruiert werden. Für die Analyse der Ökonomie und des globalen Kapitalismus sind Dekonstruktionen kaum nützlich“ (Kossek 1999b: 30).

Eine Perspektive, die Rassismus als Diskurs versteht, dürfe sich folglich – und Kossek führt hier Stuart Hall explizit an, als jemand, der dieser Forderung entspricht – die ökonomischen Verhältnisse nicht als unhinterfragten Rahmen setzen, sondern ihn in die kritische Analyse mit einbeziehen, wenn sie nicht selbst einer „Ethnisierung sozialer Ungleichheit“ (Bommes/Scherr 1991) Vorschub leisten will, sondern ihr wirksame Analyseinstrumente entgegen zu setzen trachtet. Gerade angesichts der historischen Anwerbesituation im deutschen Kontext müssten diskriminierungskritische Perspektiven wie Rassismustheorien maßgeblich die Verschränkung der Reproduktion sozialer Ungleichheit mit Interpretationen dieser sozialen Ungleichheit als Ungleichartigkeit „natio-ethno-kulturell“ unterscheidbarer Gruppen problematisieren können. So macht Ulrike Hormel gerade darauf aufmerksam, dass sich der enge Konnex zwischen sozialer Lage und ethnisierender Kategorisierung im deutschen Kontext als gegenseitig stabilisierend erweist:

„Sich als ‚ethnisch‘ darstellende soziale Ungleichheiten verleihen Annahmen über die Ungleichwertigkeit unterscheidbarer ethnischer Gruppen Plausibilität, die schließlich wiederum bei der Genese von Ungleichheitsverhältnissen und deren Legitimation Bedeutung erlangen können“ (Hormel 2007: 229).

In einer diskurstheoretisch orientierten rassismustheoretischen Analyse lässt sich dieses Zirkulationsprinzip zwischen sozialer Lage und diskursiver Repräsentation der ‚Anderen‘ nur dort angemessen einbeziehen, wo man – wie Mark Terkessidis (2004) es vorschlägt – bspw. das Phänomen der („ausländischen“) „Unterschichtung“ des deutschen Arbeitsmarktes selbst wieder als „Praxis der institutionellen Produktion von ‚Ausländern‘“ (Terkessidis 2004: 101) versteht. In der von Terkessidis vorgeschlagenen Perspektive bildet diese institutionelle Praxis eine Einheit mit rassistischen Wissensbeständen, die in diesen institutionellen Praxen objektiviert werden.⁹¹ An diesen kurzen Ausführungen lässt sich jedoch unmittelbar verdeutlichen, dass eine diskurstheoretische Position in der Rassismustheorie keineswegs notwendig eine Vernachlässigung sozio-ökonomischer Ungleichheitslagen bedeutet, sondern diese vielmehr im Sinne Halls als Durchsetzung eines Klassifikationssystems liest, das sozial benachteiligte Positionierungen hervorbringt, die diskursiv abgesichert sind.

Gleichwohl kann man diskursiven rassismustheoretischen Ansätzen vorwerfen, sie legten damit ein recht undifferenziertes und einfaches Verständnis des Zusammenhangs von Repräsentations- und Distributionsungerechtigkeiten vor. Insbesondere Anja Weiß (Weiß 2001a,b) zeichnet sich im deutschen Kontext mit ihrem Versuch aus, in Abgrenzung zu poststrukturalistischen oder diskursiven Positionen „ein strukturelles Modell des Rassismus“ (Weiß et al. 2001b: 86) vorzulegen und eine soziologische Theorie von Rassismus als symbolisch vermittelte Dimension sozialer Ungleichheit zu entwickeln. Indem sie dabei auf Bourdieus Theorie sozialer Ungleichheit zurückgreift, legt sie ein personifizierteres und objektivierteres Verständ-

91 Diese Verquickung von materieller Schlechterstellung und Repräsentation der ‚Anderen‘ als „Ausländer“ konzeptionalisiert Terkessidis andernorts etwas ausführlicher, indem er für Rassismus den foucaultschen Begriff des „Dispositiv“ nutzt, der „Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst“ (Foucault 1978: 120): Das Dispositiv oder der „Apparat“ des Rassismus setzen sich Terkessidis zufolge aus drei Teilaspekten zusammen, nämlich einem Prozess der Rassifizierung, einer konkreten Ausgrenzungspraxis und der Anwendung einer differenzierenden Macht, die gemeinsam die Produktion von Andersartigkeit bzw. Andersartigen leisten (Terkessidis 1998: 77ff.). Wenn Terkessidis Rassismus als Dispositiv entwirft, so steht dieser Entwurf dem mit Hall ausgearbeiteten Verständnis von Rassismus als wirksamem Diskurs durchaus nahe, er akzentuiert dabei aber etwas stärker dessen materielle Erscheinungsformen, namentlich Ausgrenzungspraxen. Nach Foucault versucht der Begriff des Dispositivs ein entstehendes, recht komplexes Konglomerat an Strategien der Lenkung zu bezeichnen und es als „ein entschieden heterogenes Ensemble [zu kennzeichnen], das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfasst“ (Foucault 1978: 119f.).

nis der Machtverhältnisse vor, als dies im Anschluss an Foucaults Diskursbegriff möglich wäre. Wenn Anja Weiß vorschlägt, Rassismus als Form des symbolischen Kapitals zu verstehen, das den Kurswert der anderen Kapitalsorten (ökonomisch, kulturell, sozial) direkt beeinflussen kann, so wird damit eine doppelte Diskriminierung der Dominierten sichtbar: Einerseits sind Dominierte dadurch schlechter gestellt, dass Kapitalien über die sie verfügen, als nicht legitim bewertet werden und keine Anerkennung erhalten, während Kapitalien (wie bspw. das Beherrschen der „Landessprache“) erwartet werden, über die Dominierte nicht unbedingt selbstverständlich verfügen. Andererseits werden Dominierte dadurch benachteiligt, dass als legitim anerkanntes Kapital, über das sie verfügen, abgewertet wird, indem „rassistisches symbolisches Kapital“ (Weiß 2001a: 52ff.) zur Anwendung kommt (so bspw. wenn der Mercedes eines als „Türke“ identifizierbaren Mannes als „bestimmt geklaut“ aufgefasst wird).

Der erste Aspekt vermag vor allem die direkt kapitalbezogene Schlechterstellung der Dominierten, also das Phänomen der Unterschichtung, dadurch zu erklären, dass die „rassistische Delegitimierung“ selbst in der Struktur der gehandelten Ressourcen eingeschrieben ist. Anja Weiß sagt:

„Da der Wert des ökonomischen, kulturellen und sozialen Kapitals von deren Legitimität abhängig ist, sind die Ressourcen von delegitimierten Gruppen meist schon per se weniger wert“ (Weiß 2001b: 90).

Der zweite Aspekt verweist vor allem darauf, dass selbst bei objektiv gleicher Kapitalausstattung das „rassistische symbolische Kapital“ eine weitere symbolische Delegitimierung einführt, eine *Ungleichwertigkeit*, die sich auf die objektive Struktur des sozialen Raumes auswirke und sie als Ungleichheit dort verfestige (vgl. Weiß 2001a: 59ff., Weiß 2001b: 95ff.).

Im Anschluss an Bourdieu kann Weiß aber nicht nur markieren, dass und wie sich Rassismus als Struktur sozialer Ungleichheit objektiv in den sozialen Raum einschreibt, sondern auch wie er direkt *in* den sozialen Akteuren wirksam wird. Weil Bourdieu den Habitus als eine verinnerlichte, verkörperte und praktische Haltung des Akteurs zur Welt bestimmt, die seiner oder ihrer objektiven sozialen Position entspricht, macht es Sinn, Rassismus auch als innerhalb der Akteure wirksame Struktur zu verstehen, als selbstverständlichen Bestandteil ihrer Weltsicht (vgl. Weiß 2001b: 97). Da der Habitus mit Bourdieu als relativ stabiles System von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata verstanden werden muss, die sozialen Sinn erzeugen, ist der Habitus die strukturierende Struktur, die gewissermaßen jenseits des Bewusstseins der Akteure die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse sichert.⁹² Insbesondere mit diesen Überlegungen zur Habitualisierung

92 Nur vor diesem theoretischen Hintergrund macht Weiß' empirische (Rassismus-)Forschung überhaupt Sinn, die danach fragt, inwieweit antirassistisch Engagierte (gewisser-

lassen sich die Überlegungen von Weiß durchaus wieder in die Nähe zu Halls diskursivem Rassismusverständnis rücken. Was Hall als Innenseite des Rassismus interessiert, die subjektivierende Komponente des Rassismus, seine Wirkung am Subjekt, wird hier unter Rückgriff auf eine andere theoretische Matrix ebenfalls thematisch: In einer rassistisch strukturierten Gesellschaft steht kein Subjekt außerhalb der rassistischen Ordnung, wobei die Reproduktion dieser Ordnung habitualisiert und deshalb keineswegs nur als eine Frage von konkretem abwertenden Sprechen zu verstehen ist.

Auch wenn Anja Weiß eine strukturalistische Theorie des Rassismus anstrebt, arbeiten ihre Hinweise auf die Notwendigkeit einer symbolischen Legitimierung bzw. Legitimierbarkeit von Kapitalien unter der Hand durchaus auch einer diskurstheoretischen Perspektive unmittelbar zu oder widersprechen ihr zumindest wenig. So kann man Weiß' (auch empirische) Analysen relativ umstandslos als Beleg dafür interpretieren, dass ohne die Grundlage eines diskursiven Klassifikationssystems, in dem den „objektiven Werten“ von Kapitalien eine Bewertung und Bedeutung erst zugemessen wird, keine rassismusrelevante Positionierung einzelner Menschen im sozialen Raum erklärbar wäre. Gleichwohl bleibt ein diskurstheoretischer Ansatz gegenüber den – in Bourdieus Theorie (voraus)gesetzten – „Objektivitäten“ von sozialem Raum, Kapitalien und legitimen Sprecherpositionen eher skeptisch bzw. akzentuiert stärker deren diskursive Rahmung und ihr Geworden-Sein und Werden.

Wo diese „Objektivitäten“ allerdings konsequent als kulturelle Produktionen aufgefasst werden, diffundiert gerade das herkömmliche Denken, das zwischen materiellen und immateriellen Elementen oder Phänomenen unterscheidet: Aus diskurstheoretischer Perspektive wird jede Materialität als Form der *Materialisierung* lesbar und wird folglich als unkenntlich gewordene Machtwirkung interpretiert (vgl. Butler 1997: 332). Im Sinne des vorgeschlagenen diskurstheoretisch orientierten Verständnis von Rassismus macht es also Sinn, Rassismus als gleichfalls ambivalente Form der Hervorbringung von sozialer Wirklichkeit zu betrachten: Dann ist Rassismus sowohl als ordnungsstiftende, sedimentierte Struktur zu erfassen, aber auch als partikulares Ereignis, wo wir es mit rassismusrelevanten Praxen zu tun haben, die dieser Sedimentierung nicht notwendig und vollständig entsprechen müssen. Im Anschluss an Mark Terkessidis (1998) wäre es dann sinnvoll festzuhalten, dass Rassismus sich gerade durch eine mangelnde Selbstständigkeit in der gesellschaftlichen Praxis auszeichnet und *nicht als eigenständige Instanz* oder eigenständiger Diskurs in der Gesellschaft unmittelbar zu identifizieren ist. Das Wirksam-Werden des Rassismus zeichnet sich folglich gerade dadurch aus, dass es lokal und

maßen „wider Willen“) in ihren Artikulationen selbst ebenfalls zur Stabilisierung einer rassistisch strukturierten Gesellschaft beitragen (vgl. Weiß 2001a).

spezifisch erfolgt und dabei als machtvoller Zusammenhang weitgehend verborgen bleibt. So hält Terkessidis fest:

„Der ‚Apparat‘, der Andersheit produziert, konkretisiert sich in Institutionen, deren gesellschaftliche Funktion nicht vorrangig in der Produktion von Andersheit besteht“ (Terkessidis 1998: 79f.).

Weil Terkessidis mit Foucault Rassismus als einen Macht-Wissen-Komplex versteht, könne man des Rassismus lediglich dort habhaft werden, wo er sich in partikularen Artikulationen zeige (vgl. a.a.O.: 80).

Vielleicht geben die bisherigen Überlegungen einen Anhaltspunkt, warum Rassismus oft als diffuser und wenig konturierter wissenschaftlicher Begriff zur Beschreibung einer allgemeinen, strukturell funktionierenden Logik im gesellschaftlichen Zusammenhang zurückgewiesen wird. Was Terkessidis insbesondere mit der Bestimmung von Rassismus als Macht-Wissen-Komplex zu markieren sucht, ist gerade eine gewissermaßen beiläufige und verstreute Produktivität dessen, was nicht als zusammenhängend wahrgenommen wird und sich lediglich praktisch konkretisiert, aber durchaus als rassistische Ordnung in der Gesellschaft beschrieben werden kann. Es ist vielleicht die Kombination aus Diffusität, Beiläufigkeit und letztlich Schlichtheit des Funktionierens von Rassismus, die die wissenschaftliche Anerkennung von rassismustheoretischen Perspektiven bislang nicht gerade erleichtert. Deutlich wurde aber bislang, dass es sich um eine machtvolle diskursive Praxis handelt, die – wie ich eingangs erläuterte – quer zu der Ebenenunterscheidung Interaktion, Institution und Struktur liegt. Trotzdem lässt sich der Kern dieser diskursiven Praxis relativ bündig, im Anschluss an Paul Mecheril bestimmen als

„letztlich simple Figur der herabwürdigenden und benachteiligenden Unterscheidung zwischen einem natio-ethno-kulturellen Wir und Nicht-Wir, die durch ein komplexes, diachron und synchron verzweigtes System gesellschaftlicher Praktiken aufrechterhalten wird, die über Gesetzgebung zu Mediendarstellungen und individuellen Habitualisierungen reicht“ (Mecheril 2004: 210).

SUBJEKTIVIERUNG, DISKRIMINIERUNG UND BILDUNG – ZUSAMMENFÜHRUNG UND ANHALTSPUNKTE EINER HEURISTISCHEN PERSPEKTIVE

Als Ziel der vorhergegangenen Auseinandersetzungen mit diskriminierungs- und rassismustheoretischen Perspektiven hatte ich eingangs bestimmt, es gelte, ein gesellschaftstheoretisch umfassendes Diskriminierungsverständnis zu entwickeln, das zudem anschlussfähig an Butlers Subjekttheorie sein sollte. Im Anschluss an Halls Entwurf von Rassismus als Diskurs wurde deutlich, inwieweit sich symbolische wie materielle (Ausschließungs-)Praktiken mit diskriminierenden Effekten als orientiert

und legitimiert von einem Klassifikationssystem verstehen lassen müssen, das ich als *Bedingung der Möglichkeit von Diskriminierung* zu verstehen gegeben hatte: Rassismusrelevante Unterscheidungen legitimieren in dieser Perspektive nicht nur gewissermaßen nachträglich Ungleichbehandlungen, sondern sie bieten eine Logik an, die Vorstellungen (naturalisierter) Ungleichheit und Ungleichwertigkeit von Menschen überhaupt denkbar macht und deshalb in Form von (absichtlichen wie unabsichtlichen) Ungleichbehandlungen aktualisiert werden kann. Auch war deutlich geworden, dass diese Logik sich historisch im Zusammenhang mit imperialen (Unterwerfungs-)Strategien entwickelt hat und als eine Gewordene verstanden und untersucht werden muss, die sich als hegemoniale Differenzordnung sedimentiert hat. Im Versuch, aus der vorgeschlagenen Perspektive heraus, das Verhältnis von Rassismus und Diskriminierung zueinander zu bestimmen, müsste man im Anschluss an Stuart Hall folglich Rassismus als Diskurs oder Repräsentationssystem begreifen, durch dessen sprachliche Unterscheidungen und zugehörigen Bilder (z.B. von „Eigenen“/„Fremden“, „modern“/„archaisch“, „zivilisiert“/„primitiv“, usw.) konkrete Diskriminierungspraxen sowohl orientiert als auch legitimiert werden: Weil es die Möglichkeit einer Unterscheidung gibt, die einen bedeuteten Unterschied in die Welt bringt, der es erlaubt, Menschen diesen oder jenen natio-ethno-kulturell codierten Gruppen zuzuordnen, kann Diskriminierung als Ungleichbehandlung zwischen diesen und jenen überhaupt wirksam werden, so die These. Diskriminierung verwende ich demzufolge als Begriff, der auf eine konkrete, diskriminierende Praxis verweist, der Begriff Rassismus findet hingegen für das komplexe System einer zugrunde liegende Ordnung naturalisierter und naturalisierender Differenzkonstruktionen Anwendung. Wann immer nachfolgend also von Diskriminierung gesprochen wird, beziehe ich mich ausschließlich auf solche Diskriminierung, die ihre diskursive Rahmung im Rassismus hat. Diskriminierung wird demnach als benachteiligendes Praktisch-Werden einer natio-ethno-kulturell codierenden und historisch etablierten Unterscheidungslogik verstanden.

In diesem zusammenführenden Kapitel geht es nun darum, die bisher entfalteten unterschiedlichen theoretischen Perspektiven sinnvoll aufeinander zu beziehen und sie ineinander zu verschränken. Diese Verschränkung soll in einer Weise erfolgen, die es ermöglicht, die naive Ausgangsfrage, nach der Bedeutung von Zuschreibungen als ‚fremde Andere‘ für die Entwicklung der Selbstverständnisse junger Männer im Rahmen der deutschen Migrationsgesellschaft, anders zu stellen. Als erster Schritt erlaubte Butlers Verständnis von Subjektkonstitutionsprozessen als ambivalenten Vorgänge, die das Subjekt sowohl auf seine Begrenzungen verpflichten und trotzdem seine Möglichkeiten nicht durchstreichen, die Frage nach der schwierigen Hervorbringung anerkannter Subjektpositionen für ‚migrationsandere‘ Jugendliche theoretisch zu präzisieren. So kann mit ihr gefragt werden: Welche Anrufungen legen welche Subjektpositionen für die Jugendlichen nahe? Welche Identifizierungen können artikuliert werden? Welche Differenzen zeigen sich in den Identifizie-

rungen der Jugendlichen gegenüber den Anrufungen? Diese Fragen weisen dabei sowohl die reglementierende (subjektivierende) als auch die subversive (bildungstheoretisch interessante) Machtkomponente in solchen Subjektkonstitutionsprozessen aus. Im Hinblick auf die Frage nach der spezifischen Diskriminierbarkeit der Jugendlichen als ‚(fremde) Andere‘ wurde aber eine weitere Präzisierung notwendig, die diesen Standpunkt durch ein Verständnis von Rassismus als Ermöglichungsbedingung von Diskriminierung flankiert, das an die komplexe Idee von Butlers *subjection* anschlussfähig ist. Halls Verständnis von Rassismus als einem Diskurs oder Repräsentationssystem, in dem reguliert und produziert wird, was innerhalb einer Kultur überhaupt über ‚die Anderen‘ (und vermittelt darüber auch über ‚die Eigenen‘) gedacht und gesagt werden kann, ließ Rassismus als historisch sedimentierte Differenzordnung erkennbar werden. Wenn Rassismus als diskursive Praxis funktioniert, dann ist dieser als vielschichtiger und dynamischer Prozess der Produktion von Wissen, Macht und Subjekten zu begreifen (vgl. Mecheril 2004: 188). So wurde im Anschluss an Hall nachvollziehbar, dass und wie „Europäer“ oder „Weiße“ historisch gelernt haben, „die Anderen“ oder die Bewohner des „Rests der Welt“ chronisch zu verkennen, weil sie sie lediglich im Rahmen der Dichotomie von „edlen Wilden“ oder „primitiven Barbaren“ wahrzunehmen, zu untersuchen und auszustellen wussten. Insofern verstehe ich Halls Ausführungen zum Rassismus als hegemonialer Differenzordnung, die bis heute die Selbstverständnisse von „Weißen“ wie die von „Nicht-Weißen“ zu prägen versteht, als historisch präzierte Fassung derjenigen spezifischen Subjektivierungsformen, die auch die von mir betrachteten männlichen Jugendlichen als ‚migrationsandere‘ Jugendliche hervorzubringen helfen. Erst durch die Hereinnahme eines – noch einmal für den deutschen Kontext präzierten – Rassismusverständnisses im Anschluss an Hall kann es aus meiner Sicht also gelingen, die konkrete Diskriminierbarkeit der betrachteten Jugendlichen, dort wo sie als ‚(fremde) Andere‘ wahrgenommen werden, angemessen theoretisch zu erfassen: Angesichts einer hegemonial strukturierten Ordnung der Differenzkonstruktionen, in denen natio-ethno-kulturelle Differenzen bereits historisch belegt und bewertet sind, ist es wahrscheinlich, dass die Bilder und Namen mit denen die Jugendlichen identifiziert werden und sich identifizieren, Spuren dieser Verkennungs- und Abwertungsgeschichte tragen.

Erst die Verbindung der vorgestellten diskurstheoretischen Überlegungen zu Subjektivierung, Bildung und Rassismus, erlaubt folglich die naive Ausgangsfrage nach der Bedeutung von Zuschreibungen zur Frage zu präzisieren, wie Rassismus, verstanden als dominante Ordnung bewerteter Unterscheidungen, eigentlich subjektivieren kann und welche Möglichkeiten für Resignifizierung (Bedeutungsverschiebung) sich dabei markieren lassen. Anhand von vier Thesen, die sich im Anschluss

an Butlers Überlegungen in *Hass spricht*⁹³ formulieren lassen, möchte ich zu einem, für diese Arbeit leitenden, *Verständnis von rassismusrelevanten Anrufungen* kommen, in denen die Verquickung der nachgezeichneten diskurstheoretischen Überlegungen kulminiert und die der besonderen Diskriminierbarkeit der zu untersuchenden Jugendlichen Rechnung trägt.

These I: Rassismusrelevante Anrufungen setzen Subjektivierungsprozesse in Kraft, indem sie die Subjekte in ihre soziale Existenz hineinrufen, und vollziehen performativ die Unterwerfung des Subjekts unter die Normen der Gesellschaft.

Ähnlich wie die Herstellung von „Geschlechtsidentität“ ist mit Butler auch die Konstitution der „Rassenzugehörigkeit“ eines Subjekts“ (Butler 2006: 80) nur als performativer Vorgang der Aneignung und Verkörperung von Normen denkbar. Was sich als „Identität“ zeige, versteht sie als das „Ergebnis einer rituellen Wiederholung“ (ebd.), die potentiell ebenso im Vorgang der allmählichen Sedimentierung verfestigt, wie im fehlerhaften Wiederholen verschoben werden kann. Butler nimmt aber auch in Bezug auf „Rassenzugehörigkeit“ an, die Anrufung mit oder Zuweisung von einer rassismusrelevanten Identitätskonstruktion führe regelhaft eher zur Herstellung einer „Identität“, die den sozialen Normen entspricht. Dabei entwirft sie

93 In *Hass spricht* wendet sich Butler explizit rassistischem Sprachhandeln als einer Form diskriminierenden Sprachhandelns zu, hier finden sich folglich wertvolle Hinweise im Sinne der angestrebten Zusammenführung von „*subjection*“ mit Diskriminierung im Rahmen von Rassismus. *Hass spricht* nimmt die kritische und juristische Debatte um „*hate speech*“, um verletzendes Sprechen und seine (staatlich-juristische) Regulierung, in den USA zu seinem Ausgangspunkt (vgl. Butler 2006: 9ff., 29), diskutiert die Fallen solcher Regulierungsversuche und spielt auf die politischen Möglichkeiten einer Resignifizierung solchen verletzenden Sprechens an (vgl. Butler 2006: 152ff.). Unter *hate speech* wird in den USA solches Sprechen zusammengefasst, das Personen aufgrund ihrer sozialen oder ethnischen Gruppenzugehörigkeit verunglimpft oder angreift. Wikipedia Deutschland definiert *hate speech* als „sprachliche Ausdrucksweisen, die zu Gewalt, Ausgrenzung oder Benachteiligung gegenüber einer Person oder eine Gruppe von Menschen anreizen soll oder [diese] befördert, sie einschüchtert oder bedroht und zu diesem Zweck andere Religionen oder Kulturen als minderwertig abwertet oder von den Betroffenen selbst gewählte oder verwendete Bezeichnungen zu diesem Zweck missbraucht“ (Wikipedia 2009, grammatikalische Anpassung NR). Anders als bspw. im deutschen Kontext, wo der juristische Tatbestand der „Volksverhetzung“ (§130 StGB) strafbar ist, wird im us-amerikanischen Kontext grundsätzlich jedes Sprechen direkt vom Grundrecht auf freie Meinungsäußerung geschützt, das einer juristischen Reglementierung von *hate speech* damit entgegensteht. Auf der Basis dieser komplizierten Rechtslage haben sich in Bildungseinrichtungen und Konzernen aber interne „*speech codes*“ etabliert, die *hate speech* regulieren sollen.

gerade die performative Aktualisierung der Norm als denjenigen Mechanismus, mit dessen Hilfe das Benannte wirksam, das heißt immer auch auf der Ebene des Körpers materialisiert, werden kann. Vor dem Hintergrund der Annahme einer gewissen Strukturanalogie für die Herstellung von „Rassenzugehörigkeit“ im Verhältnis zur „Geschlechtsidentität“, der sie sich in ihrem Werk maßgeblich widmet, lässt sich mit Butler folglich nicht nur von vergeschlechtlichenden, sondern auch von rassifizierenden Anrufungen ausgehen. Anhaltspunkte finden sich, wo sie im Allgemeinen bezogen auf *hate speech* sagt:

„Die Äußerungen der *hate speech* gehören zu dem fortgesetzten, ununterbrochenen Prozess, dem wir unterworfen sind. Diese fortwährende Unterwerfung (*assujettissement*) ist nicht anderes als der Vollzug der Anrufung, jene wiederholte Handlung des Diskurses, der die Subjekte in der Unterwerfung formt“ (Butler 2006: 49).

Für Butler erweist sich damit der Akt rassismusrelevanten Sprechens als unmittelbar eingeordnet in jene machtvollen Diskurse der Subjektkonstitution, die Subjekte gleichermaßen konstituieren wie der diskursiven Logik ihrer Hervorbringung unterwerfen. Wenn rassismusrelevantes Sprechen mit Butler als Anrufung zu verstehen ist, das ‚die Anderen‘ im Sinne der Ordnung diszipliniert, dann wird damit auch bestätigt, was Hall als „Internalisierung des Selbst als Anderes“ (Hall 1994c: 20.) zu markieren suchte: Subjekte werden in ihrer Unterwerfung unter die diskursive Ordnung dem Diskurs entsprechend geformt oder disponiert, mit großer Wahrscheinlichkeit entsprechen sie ihm und bestätigen ihn auch habituell.⁹⁴ Rassismusrelevante Sprechakte können also als wirksame Anrufung, als gesellschaftlich identitätsverleihende Zuschreibungen verstanden werden, die den positionalen Raum eingrenzen, den das Subjekt sozial anerkennt überhaupt einnehmen kann. Wichtig ist dabei aus Butlers Perspektive, dass sich die subjektivierende Wirkung der Anrufung bereits entfalten kann, ohne notwendig die Zustimmung oder Anerkennung des Subjekts vorauszusetzen (vgl. Butler 2006: 58f.). Dieser Hinweis ist vor allem deswegen entscheidend, weil er sowohl auf die Abhängigkeit der Subjekte vom Diskurs und aber auch von der Anrede und Anerkennung durch einen Anderen verweist, als auch die Macht oder Mächtigkeit gesellschaftlicher Diskurse und rassismusrelevanter Unterscheidungen für die Subjektkonstitution markiert.

94 Es mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, sich einem Diskurs, einer Ordnung zu unterwerfen, die lediglich eine diskreditierende Existenz z.B. als „Nigger“ zu verleihen erlaubt. Butler weist aber darauf hin, dass die Abhängigkeit des Subjekts vom Anderen und von seiner Anrufung, die ihm erst gesellschaftliche Existenz – in Anerkennung – verleiht, so grundlegend ist, dass jede/r es vorziehe, durch Kategorien angerufen zu werden, die im Dienst der Unterwerfung stehen, als *nicht* angerufen zu werden bzw. keine sozial anerkenntbare Existenz zu erhalten (vgl. Butler 2001: 24).

These II: Rassismusrelevante Anrufungen werden von Subjekten lediglich aktualisiert und weitergeleitet. Die Verantwortung für solches Sprechen obliegt dem Subjekt damit im Sinne einer Aktualisierung der Konvention, aber nicht im Sinne einer Urhebererschaft.

Hinter dieser These steht Butlers konsequente Zurückweisung eines „Phantasma des schuldigen Subjekts“ (Butler 2006: 128), das sich insbesondere gegen die juristische Identifizierungslogik eben solcher schuldigen Subjekte richtet. Weil das Subjekt in Butlers Perspektive erst durch und in der Sprache konstituiert werden kann, hat es kein verfügendes Verhältnis über sie. Wenn also ein einzelnes Subjekt für einen diskriminierenden Sprachgebrauch verantwortlich gemacht wird, dann wird damit sowohl jegliche Konventionalität solchen Sprechens übergangen als auch die Tatsache, dass das Subjekt selbst sich der Sprache verdankt. Sie sagt:

„Der Sprecher einer *hate speech* ist verantwortlich dafür, dass er dieses Sprechen in bestimmter Form wiederholt und wiederbelebt und die Kontexte von Hass und Verletzung aktualisiert. Die Verantwortlichkeit des Sprechers besteht nicht darin, die Sprache *ex nihilo* neu zu erfinden, sondern darin, mit der Erbschaft ihres Gebrauchs, die das jeweilige Sprechen einschränkt und ermöglicht, umzugehen. Um dieses Verantwortungsgefühl, das gleichsam von Anfang an mit einer Unreinheit behaftet ist, zu verstehen, müssen wir begreifen, dass die Sprecher durch die Sprache, die er oder sie gebrauchten, geprägt sind“ (Butler 2006: 50, Hervorheb. i. O.).

Dieses Argument weist – implizit – insbesondere die dargestellten sozialpsychologischen Vorstellung von Diskriminierung zurück, die nicht nur von einer Urhebererschaft des sprechenden Subjekts für sein oder ihr Sprechen unmittelbar ausgehen, sondern diskriminierendes Sprechen und Handeln auch an die Existenz von individuellen Vorurteilen oder diskriminierenden Intentionen zurückzubinden versuchen. Butlers Vorstellung von der Verantwortlichkeit, die den Diskriminierenden für ihre rassismusrelevante Diskriminierungspraxis zukomme, ist demgegenüber vielmehr als Verantwortung für die Weiterleitung und Aktualisierung eines bereits als verletzend eingestuften Diskurses zu verstehen. Es ist eine Verantwortung, die mit dem Sprechen als Wiederholung verknüpft ist, die darauf hinweist, dass der Sprechende in der Wiederholung die „Zeichen der Gemeinschaft“ erneuere, gerade indem er „dieses Sprechen wieder in Umlauf bringt und damit wiederbelebt“ (Butler 2006: 68). Dieser Hinweis scheint mir vor allem im Hinblick darauf wertvoll, als er einem Moralitätsdiskurs, der mit der Markierung rassismusrelevanten Sprechens oft automatisch verbunden wird, entgegensteht, gleichsam ohne die Frage der Verantwortung für dieses Sprechen gänzlich zu verabschieden.

These III: Rassismusrelevante Anrufungen greifen auf Konventionen, auf ein historisches Reservoir von Wissensbeständen, Worten und Bildern zurück und wären ohne diese nicht denkbar, verdecken aber zugleich ihre Konventionalität und Historizität.

Wie bereits in der vorherigen These angeklungen ist, gibt Butler rassismusrelevante Anrufungen als konventional gebundenes Sprechen zu verstehen. Das verweist auch darauf, dass jede konkrete Diskriminierungspraxis in einem spezifischen Kontext und zu einem historischen Zeitpunkt situiert ist und nur dort als solche wirksam werden kann. Rassismusrelevante Anrufungen können ihre diskriminierende Wirksamkeit gerade dort entfalten, wo sie in der Lage sind, die „Geschichtlichkeit der Konvention“ (Butler 2006: 58), der sie sich verdanken, im Akt der konventionalen Wiederholung zu nutzen und diese gleichzeitig zu verdecken. Auch wenn Butler sich – im Unterschied zu Hall – nicht die Mühe macht, diese Konvention in ihrer Geschichtlichkeit zu rekonstruieren, arbeitet dieses Argument unmittelbar einem Verständnis zu, wie es gerade in Halls Rekonstruktion von Repräsentationsformen der ‚Anderen‘ angelegt war: Die Mächtigkeit bestimmter diskriminierender Worte, Bilder oder Wissensbestände ergibt sich demzufolge gerade aus der Stillstellung ihrer (notwendigen) Bewegung als Zeichen, weil sie dazu neigen, eine *feste, diskriminierende Bedeutung* anzunehmen. Butler verweist darauf, dass diese Verfestigung sich oftmals in Gestalt eines Namens realisiert, der aufgrund seiner historischen Hypothek verletzend wirkt, dabei seine Geschichtlichkeit aber gerade zu verbergen weiß (vgl. Butler 2006: 62f.):

„Der Name trägt in sich die Bewegung einer Geschichte, die er zum Stillstand bringt. Offenbar haben die verletzenden Namen eine Geschichte, die im Augenblick der Äußerung aufgerufen und wieder gefestigt, jedoch nie ausdrücklich erzählt wird“ (Butler 2006: 63).

In diesem Sinne verweist eine rassismusrelevante Anrufung sowohl auf etwas, was sie selbst nicht ist, aber ohne das sie auch nicht möglich wäre; es ist ihre unausgesprochene und meist uneingestandene Reaktualisierung als historisches Zitat, die ihre Verbreitung sicher stellt und andere Formen der Repräsentation, wenn nicht verhindert, so doch erschwert (vgl. auch Butler 2006: 84). Dieser Hinweis scheint mir vor allem im Hinblick darauf relevant, dass er auch zukünftig eine gewisse rituelle Wiederholung vorherrschender Repräsentationsformen der ‚Anderen‘ erwarten lässt, während andererseits die Schwierigkeit, Diskriminierungen kenntlich zu machen, also die Geschichte der verletzenden Namen ausführlich zu erzählen, unmittelbar augenscheinlich ist.

These IV: Rassismusrelevante Anrufungen sind wie jeder Sprechakt immer der Möglichkeit des Misslingens ausgesetzt und lassen sich dagegen nie vollständig absichern.

Keine Anrufung, also auch keine rassismusrelevante Anrufung, kann in Butlers Perspektive durch die Berufung auf einen konventionalen Kontext oder die Intentionen der Sprechenden ihre Wirksamkeit sicher stellen. Zudem hatte Butler sich deutlich skeptisch gegenüber solchen Vorstellungen eines souveränen Subjekts gezeigt, das zu seiner oder ihrer „Identität“ in einem Verhältnis der Verfügung oder der Wahl-

möglichkeit steht. Deswegen verweist ihre Idee vom Misslingen von rassismusrelevanten Anrufungen auch weniger auf solche Oppositionsformen, die die Abschaffung der verletzenden Namen oder Redeweisen fordern. Sie plädiert – ähnlich wie Hall – eher für die Möglichkeit einer *zersetzenden Resignifizierung der Begriffe* gleichsam „von innen heraus“ (Hall 2004c: 163, Hervorh. i. O.); z.B. in Form von Umdeutungen verletzender Namen. Diese Vorstellung impliziert, dass diejenigen, die solches resignifizierendes Sprechen praktizieren, vorher bereits durch verletzende, konventionelle rassismusrelevante Anrufungen konstituiert worden sind und sich – aufgrund der Vorgängigkeit des Diskurses – erst nachträglich zu sich selbst und dem Diskurs in veränderter Form ins Verhältnis setzen können. Am Beispiel der Rap-Musik von Ice-T verdeutlicht Butler, dass dessen Form der „aggressive[n] Wiederaneignung verletzenden Sprechens“ (Butler 2006: 158) sich keineswegs außerhalb dessen bewegt, was sie als „Ort einer traumatischen Neuinszenierung der Verletzung“ (ebd.) beschreibt. So wird in dieser Wiederaneignung für sie gleichzeitig die konventionelle Bedeutung bestimmter Begriffe sowohl offenbart, d.h. in ihrer Diskursivität sichtbar gemacht, als auch einer anderen, widerständigen Verwendung gegenüber geöffnet. Insofern gibt es mit Butler keine Alternative zur Wiederholung des verletzenden Sprechens, denn selbst das Verbot wäre eine solche Wiederholung. Jede Wiederholung steht aber immer in der Gefahr, die Verletzung(en) wieder von neuem in Kraft zu setzen und kann so lediglich als veränderte Form seiner Nutzung gekennzeichnet werden (vgl. Butler 2006: 65f.). Diese veränderten Nutzungen konventionalisierten Sprechens entwirft Butler als Formen der „Fehlaneignung“, als Resignifizierungspraxen, die ich als bildungstheoretisches Potential von Butler Subjekttheorie herausgestellt hatte. Solche Formen der Fehlaneignung entkommen selbst nicht der Notwendigkeit einer Aktualisierung des konventionalen Sprechens (samt seines Verletzungspotentials), gleichwohl bleibt die politische Hoffnung Butlers grundsätzlich an diese subversiven Formen der Wiederholung geknüpft:

„Die Möglichkeit, solche sprachlichen Ausdrücke in Formen der radikalen öffentlichen Fehlaneignung zu dekontextualisieren und zu rekontextualisieren, stellt den Boden einer ironischen Hoffnung dar, dass die konventionelle Beziehung zwischen den Worten und dem Verwunden geschwächt und mit der Zeit sogar zerbrochen werden könnte. Die erniedrigenden Worte [wie „Nigger“ oder „Latino“, Wiederholung: NR] verletzen, und doch sind, wie Derrick Bell bemerkt hat, ‚rassistische Strukturen angreifbar‘. Ich halte dafür, dass das auf rassistische Sprachstrukturen ebenso zutrifft“ (Butler 2006: 160).

Dieser Hinweis ist vor allem deswegen relevant, weil er die ambivalente Wirksamkeit rassismusrelevanter Anrufungen hervorhebt: Einerseits zeigen sich die Subjekte den rassismusrelevanten Anrufungen nicht vollständig ausgeliefert, insofern sie diese fehlaneignen und sie in fehlangelegener Form in den Diskurs zurückgeben können. Andererseits wird damit noch einmal unterstrichen, dass es im Rahmen einer

rassismusrelevanten diskursiven Ordnung für Subjekte keine Position(ierung)en außerhalb dieses Rahmens gibt; auch wenn die Positionierung für diejenigen, die z.B. herabgewürdigt oder zum Schweigen gebracht werden, offensichtlicher ist, als für diejenigen, die z.B. herabwürdigend ihre privilegierte Positionierung behaupten.

Rassismusrelevante Anrufungen als Ausgangspunkt

Was folgt aus diesen Thesen und den zugehörigen Überlegungen für eine Arbeit, die sich für die Zuweisung von Subjektpositionen und die (bildungstheoretisch interessanten) Spielräume für ‚migrationsandere‘ Subjektpositionierungen interessiert? Bereits in der theoretischen Auseinandersetzung mit Butlers Subjektverständnis hatte ich herausgearbeitet, dass das Modell der Anrufung für den Versuch einer Beschreibung steht, in der das Subjekt als unter ein gesellschaftlich etabliertes Gesetz unterworfen gedacht werden soll. Das Modell der Anrufung steht folglich vor allem für die Vorstellung eines gemäß den herrschenden Normen hervorgebrachten Subjekts. Gleichzeitig geht dieses Subjekt gerade nicht – das ist sowohl Butlers als auch Halls Einsatzpunkt für Fragen von Politik und Macht – in dieser Unterwerfung auf, sondern es kann die machtvollen Diskurse seiner Hervorbringung auch ablenken, subversiv nutzen oder fragmentieren. Hier hatte ich das Bildungspotential von Butler Subjektkonzeption verortet. Das Verhältnis von Diskurs und Subjekt ist in diesem Sinne also immer eines der gegenseitigen Abhängigkeit – allerdings unter Berücksichtigung der Vorgängigkeit des Diskurses.

Vor dem Hintergrund der Diskussion zu Diskriminierung und Rassismus sowie explizit in Reflexion auf rassismusrelevante Sprechakte konnte eine gewisse Strukturanalogie zwischen Butlers Vorstellung zur Konstitution von „Geschlechtsidentität“ und „Rassenzugehörigkeit“ (im deutschen Kontext scheint es angemessener, hier „natio-ethno-kulturelle Zugehörigkeit“ zu lesen) herausgearbeitet werden. Im Sinne dieser Strukturanalogie liegt es nun nahe, Rassismus als Teil einer machtvollen symbolischen Ordnung – der „Zugehörigkeitsnormativität“, wenn man so will – zu verstehen, die sich vor allem in weitestgehend implizit bleibenden Normen konkretisiert und dabei Subjekte formt. Wenn wir mit Butler und Hall rassismusrelevante Diskurse als Teil der Ordnung verstehen, welche die Wirklichkeit und Körperlichkeit, in der Subjekte leben, qua Anrufung formt und orientiert, dann haben wir es hierbei offensichtlich mit einer relativ umfassenden Matrix kultureller Codierung zu tun. Wenn Rassismus in diesem Sinne als machtvoller Diskurs verstanden wird, dann insbesondere deshalb, weil er nicht schlicht Teilhabechancen reguliert, sondern auch – wie Mecheril so schön formuliert – allen Menschen „auf den Leib“ rücke, sich ihnen habituell einschreibe, indem er die Hervorbringung von „inferioren“ und „superioren“ Identitätsentwürfen orientiere und dementsprechende Disponiertheiten hervorbringe (vgl. Mecheril 2004: 186, vgl. auch: Mecheril/Scher-schel 2009: 54). Es ist vor allem der Körper (im weitesten Sinne), der sich aus diskurstheoretischer Sicht als geronnene Materialität, als Materialisierung von Macht

verstehen lassen muss; er verkörpert gleichsam die kategorialen Unterscheidungen und Normen, die ihn erst als solchen hervorgebracht haben und performativ handeln lassen. Im Sinne von Butlers Verständnis von *subjection* kann man sagen, Rassismus stellt eine Differenzordnung zur Verfügung, die zu unterscheiden erlaubt, wer als „fremd“ oder „(selbstverständlich) zugehörig“ erscheint bzw. wer als „natio-ethno-kultureller Anderer“ oder Teil des „(normalisierten) Wir“ identifizierbar ist. Es ist diese diskursive Ordnung, die mit natio-ethno-kulturell codierter Differenz operiert, die maßgeblich die Regulierung und Produktion der Subjekte ebenso wie ihre Positionierung im gesellschaftlichen Raum – samt Zugängen zu Ressourcen – regelt.

Im Anschluss an Butlers Verständnis von Performativität wird dabei mit jeder individuell vollzogenen Wiederholung der diskursiven Normen – oder in ihrer Artikulation, wie Hall sagen würde – die Konventionalität der Normen selbst weiter gefestigt bzw. sedimentiert. Jede Wiederholung und die ihr zugehörigen Ausschlüsse, also die Definitionen des normativ diskreditierten Abweichenden, werden darin stabilisiert. Allerdings kann jede Wiederholung – dieses markiert das subversive Potential der Performativität bei Butler – im Sinne einer Reifizierung der Konvention auch misslingen und in ihrem Misslingen eine Verschiebung der diskursiven Normen in Kraft setzen kann; ich hatte diesen Vorgang als Praxis der Resignifizierung rekonstruiert und als bildungstheoretisch interessant gekennzeichnet. Allerdings verweist Hall mit seinem Begriff der „Artikulation“ auf ein gewisses Unbehagen gegenüber dem Automatismus, den diskurstheoretische Perspektiven oftmals im Hinblick auf die Machtwirkungen diskursiver Formationen auf das Subjekt nahe legen (vgl. Hall 2004c: 182f.). So formuliert Hall gerade die Notwendigkeit einer theoretischen

„Schließung der Kluft [...] zwischen der Erklärung der Mechanismen, mit denen der Einzelne sich als Subjekt mit den „Positionen“ identifiziert oder nicht identifiziert, zu deren Annahme er aufgefordert wird, und den Fragen, wie die Einzelnen diese Positionen formen, stilisieren, herstellen und „verkörpern“, warum sie dies nie ein für alle Mal vollständig umsetzen, warum manche dies gar nicht tun, oder warum manche in einem fortwährenden, agonistischen Prozess mit Normen und Regeln stehen – mit denen sie sich selbst konfrontieren und sich selbst verhandeln oder ihnen widerstehen“ (Hall 2004: 183).

Hall formuliert diesen Anspruch innerhalb seiner eigenen Terminologie schlicht und einfach als die Erfordernis, das Verhältnis zwischen Subjekt und diskursiver Formationen als „Artikulation“ zu verstehen, d.h. für ihn dieses Verhältnis gerade als „nicht notwendige Entsprechung“ zu denken (vgl. Hall 2004d: 183, auch Hall 2004b: 37). Deshalb schätzt er auch Butlers Hinweis auf die *Notwendigkeit einer Identifizierung* (des Subjekts mit der diskursiven Norm), weil in dieser Vorstellung Subjekt und diskursive Formation nicht schlicht gleichgesetzt werden – ein Argument das aus meiner Sicht vor allem bildungstheoretisch von Interesse ist, weil es

Bildung genau in dieser Kluft zwischen Sollen und Sein lokalisiert.⁹⁵ Dieses Verständnis Halls von der subjektivierenden Wirkung rassismusrelevanter Diskurse, der es sich zu unterwerfen, aber der es auch zu entgehen gilt, erlaubt für mich die Nähe zwischen den subjekttheoretischen und rassismustheoretischen Überlegungen im theoretischen Teil dieser Arbeit herzustellen. Sowohl aus der Perspektive Butlers als auch der Halls lässt sich insbesondere der Körper als dasjenige Zeichen verstehen, mittels dessen die diskursiven Normen reifiziert und auf Dauer gestellt werden, weil im und am Körper die kulturellen Codes performiert werden.

Die machtvolle Zurichtung der diskursiven Differenzordnung funktioniert also als Produktion von Wahrheiten über die ‚natio-ethno-kulturell Anderen‘, die diese ‚Anderen‘ selbst disponieren und regelhaft dazu führen, dass sie die Wahrheiten, die ihre Hervorbringung als ‚Andere‘ orientieren, ‚tatsächlich‘ für alle sichtbar absichern und bestätigen – was sich mit Hall als Ausdruck einer „Internalisierung des Selbst als ‚Anderer‘“ verstehen lässt. Im Anschluss an Hall wäre eine solche Konzeption von Subjektivierung im Rassismus aber durchaus kritisch daraufhin zu befragen, ob es angemessen ist, die rassismusrelevante Anrufung analog zur vergeschlechtlichenden als primären Moment der Einsetzung, als Initiationsmoment *des* Subjekts zu konzipieren (vgl. Hall 2004d: 176). Butler hatte darauf insistiert, dass „Ich“-Werden vom „Sie“- oder „Er“-Werden nicht zu trennen sei, auch wenn sie in ihren Überlegungen zur Konstitution von „Geschlechtsidentität“ eine viel prozesshaftere Vorstellung von Anrufungen und ihrer Wirksamkeit vorlegt als bspw. Althusser. Trotzdem stellt sich im Anschluss an Hall durchaus die Frage, ob der Vorgang, durch den ein Subjekt ‚natio-ethno-kulturalisiert‘ wird, nicht eher als jener vergeschlechtlichenden Gründungsunterwerfung *nachgeordnet* zu verstehen ist, bei der die Gründungsunterwerfung der (immer auch vergeschlechtlichenden) Anrufung gewissermaßen für weitere nachfolgende Unterwerfungen eher prädisponiert (vgl. ebd.). Dafür spricht aus meiner Sicht, dass ‚natio-ethno-kulturalisiert Werden‘ andere Begehrensökonomien voraussetzt als ‚vergeschlechtlicht Werden‘, dagegen allerdings, dass der Moment einer Einsetzung des Subjekts in der Sprache deren Normen unweigerlich aufruft.

Deutlich wird an diesen Überlegungen vor allem, dass die Frage der Gleichzeitigkeit eines ‚natio-ethno-kulturell Werdens‘ des Subjekts und seiner oder ihrer grundlegenden Subjektwerdung eher einer weiteren – theoretischen – Klärung bedarf, während sie empirisch durchaus schon in unterschiedlicher Form bearbeitet und beantwortet wurde (vgl. exemplarisch: Frankenberg 1993, Gutiérrez Rodríguez

95 Gleichzeitig hält Hall stärker als Butler am Begriff der Identität fest, die er als temporären Punkt des „Vernähens“ (Hall 2004: 173) von Subjektposition (Resultat von Anrufungen/Diskursen) und Subjekt (Repräsentation der Positionierung) versteht. In Halls Perspektive wird damit (noch) deutlicher darauf insistiert, dass Identitäten nur als Positionen zu verstehen sind, die das Subjekt „ergreifen“ müsse (vgl. ebd.).

1999a). Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen liegt es aber nahe, die Einsetzung des Subjekts im Rassismus vor allem als Effekt von kulturellen Konventionen oder Normen zu verstehen, deren konkreter Einsatzpunkt am Subjekt theoretisch in diesem Rahmen nicht klar bestimmt werden soll, aber als prozesshaft und lebensbegleitend gedacht werden muss. Vor diesem Hintergrund ist davon auszugehen, dass die Diskriminierung von ‚Migrationsanderen‘ sich eher als (zumindest für ‚Dominante‘ meist) unsichtbare Konsequenz aus der Etablierung, Durchsetzung und Aufrechterhaltung jener Normen ergibt, die so etwas wie die „dominante Normalität“ (Dausien/Mecheril 2006: 169) (respektive die rassismusrelevante Normativität) des deutschen Kontextes konstituiert.⁹⁶ Gleichzeitig ist die hier vorgelegte Verbindung von diskurstheoretisch orientierten Theorieprojekten sicherlich noch keine umfassende theoretische Ausarbeitung, wie Hall sie als anrufungstheoretisch geleitete Erforschung ethnisierten oder rassifizierter Körper und Subjekte einfordert, wenn er formuliert:

„Der jetzige Erkenntnisstand ist noch nicht ausreichend, um die Eigenheit der Logik zu erklären, innerhalb der der rassisierte/ethnisierte Körper durch das normative Ideal des „Zwangs-Eurozentrismus“ diskursiv konstituiert wird“ (Hall 2004d: 186).

Ein solch umfassendes Theorieprojekt auszuarbeiten steht jedoch nicht im Zentrum dieser Arbeit. Vielmehr zielt diese darauf, mit Hilfe der erarbeiteten Perspektiven einen theoretisch – und insbesondere machtanalytisch – informierten Blick auf das empirische Material biographischer Erzählungen zu werfen. Denn die Frage, welche Unterscheidungen überhaupt interaktiv relevant gemacht werden, welche Bedeutung ihnen von einzelnen Subjekten überhaupt zugemessen wird, inwieweit die Nutzung bestimmter Unterscheidungen sich als Anrufung verstehen lässt und unter welchen Bedingungen eine solche Anrufung diskriminierende Effekte haben kann, ist nur empirisch, mit Blick auf konkrete, institutionelle und biographische Kontexte zu untersuchen.

Vor dem Hintergrund der bisherigen theoretischen Beschäftigung ist lediglich davon auszugehen, dass es sinnvoll und aussichtsreich ist, nach rassismusrelevanten Anrufungen, ihren Wirkungen und dem Umgang mit ihnen zu fragen. Weiterhin ist theoretisch davon auszugehen, dass rassismusrelevante Anrufungen dabei mit (binären) Grundunterscheidungen (wie „eigen“/„fremd“) operieren. Um überhaupt

96 Auf der Basis dieser Überlegungen wird auch einsichtig, dass sich die Vorstellung eines macht-, also auch rassismusfreien, gesellschaftlichen Kontextes ebenso als unmöglich verstehen lassen muss, wie eine generelle Überwindung rassismusrelevanter Anrufungen oder Sprechakte. Die damit vorgeschlagene theoretische Perspektive steht damit einer Vorstellung von rassismusrelevantem Sprechen als einer spezifischen Form verletzenden Sprechens entgegen, sondern bindet sie eher auf die alltägliche Normativität jedes Sprechens zurück.

diskriminierend wirksam werden zu können, müssen diese Unterscheidungen aber – so viel ließ sich theoretisch bereits klären – als gesellschaftlich anerkannte und insofern als sozial relevante Kategorien fungieren, mit denen sich auch ungleiche Ressourcenlagen und Zugangschancen legitimieren lassen. Inwieweit solche Unterscheidungen als Anrufungen genutzt werden, in welchen Situationen und mit welchen Effekten ist dann wiederum nur empirisch zu beantworten und zu konkretisieren.

Die nachfolgende Beschäftigung mit biographischen Erzählungen lässt sich angesichts dieser Überlegungen zur Subjektivierung im Rassismus damit zwar als Versuch lesen, der z.T. wenig präzisen Rhetorik – insbesondere Butlers – mittels empirischen Konkretisierungen zu begegnen. Gleichwohl soll es nicht darum gehen, die vorgestellte Theoriekonzeption nun an der Empirie zu überprüfen oder sie anhand von Einzelfällen empirisch zu illustrieren. Eher geht es darum, aus einer biographieforscherischen Perspektive gewissermaßen den „Spuren“ der herausgearbeiteten gesellschaftlichen Dominanzverhältnisse, die mit natio-ethno-kulturell codierter Differenz operieren, in den Lebensgeschichten vermeintlicher ‚Migrationsanderer‘ nachzugehen und dabei „vor allem etwas über die Logik zu lernen, mit deren Hilfe *Subjekte sich diese Verhältnisse aneignen, sie in Kraft setzen, reproduzieren und transformieren*“ (Dausien 2006: 38f., Hervorhebungen NR).

Vor dem Hintergrund der bisherigen theoretischen Rahmung ergibt sich folglich die Frage, wie man dieser „Spuren“ habhaft werden könnte, nach denen es in den Lebensgeschichten zu suchen gilt. Die nachfolgenden Fragen verstehen sich als biographieforscherisch orientierte Annäherung an einen diffusen Gegenstand, der selbst nur als Konstruktion zu haben sein wird:

- Grundsätzlich: Wie konstruieren Subjekte erzählend ihre Selbst- und Welt-sicht, insbesondere im Hinblick auf den Kontext Deutschland? Nehmen die Befragten in ihren biographischen Erzählungen Bezug auf eine natio-ethno-kulturell codierte Ordnung der Differenz im deutschen Kontext und inwieweit zeigen sie sich selbst als darin eingeschrieben?
- Lassen sich in einer anrufungstheoretisch geleiteten Reflexion auf erzählte Zugehörigkeits- und Differenzerfahrungen wichtige Anrufungen und Identifizierungen als ‚natio-ethno-kulturell Andere‘ herausarbeiten und kann dabei ein Zusammenhang zwischen diesen Anrufungen und biographischen Diskriminierungserfahrungen rekonstruiert werden?
- In welcher Weise gehen die Befragten mit ihren jeweiligen Positionierungserfahrungen um? Lassen sich und wenn ja, welche (subversiven) Strategien im Umgang mit Zuschreibungen ‚natio-ethno-kultureller Andersheit‘ aus ihren Erzählungen herausarbeiten und welches bildungstheoretisches Potential kommt ihnen zu?