

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-244-6

© für die deutsche Ausgabe:
Verlag Turia + Kant, 2002

Unveränderter Nachdruck 2010

© Verso, London, 1996
Originaltitel: Ernesto Laclau: Emancipation(s)

VERLAG TURIA + KANT
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DGI
www.turia.at

Ernesto Laclau

Emanzipation und Differenz

Aus dem Englischen von Oliver Marchart

VERLAG TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

Inhalt

Oliver Marchart:
Gesellschaft ohne Grund: Laclaus
politische Theorie des Post-Fundationalismus 7

EMANZIPATION UND DIFFERENZ

Vorwort zur englischen Ausgabe 19

1. JENSEITS VON EMANZIPATION	23
2. UNIVERSALISMUS, PARTIKULARISMUS UND DIE FRAGE DER IDENTITÄT	45
3. WAS HABEN LEERE SIGNIFIKANTEN MIT POLITIK ZU TUN?	65
4. SUBJEKT DER POLITIK, POLITIK DES SUBJEKTS	79
5. »DIE ZEIT IST AUS DEN FUGEN«	104
6. MACHT UND REPRÄSENTATION	125
7. GEMEINSCHAFT UND IHRE PARADOXIEN: RICHARD RORTYS »LIBERALES UTOPIA«	150
8. TOD UND WIEDERAUFERSTEHUNG DER IDEOLOGIETHEORIE	174
9. VON DEN NAMEN GOTTES	201
Anmerkungen	218

Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität

und wie wir gerade gesehen haben, kann sie es nicht sein –, dann muß die Identität der oppressiven Kräfte in irgendeiner Weise der Identität eingeschrieben sein, die nach Emanzipation sucht. Diese widersprüchliche Situation drückt sich in der Unentscheidbarkeit zwischen Internalität und Externalität des Unterdrückers im Verhältnis zum Unterdrückten aus: Unterdrückt zu sein, ist Teil meiner Identität als Subjekt, das um seine Emanzipation kämpft; ohne die Gegenwart des Unterdrückers wäre meine Identität eine andere. Ihre Konstitution erfordert die Präsenz des Anderen und weist sie zugleich zurück.

Die gegenwärtigen sozialen Kämpfe bringen diese widersprüchliche Bewegung in den Vordergrund, die von den emanzipatorischen Diskursen sowohl religiöser als auch säkularisierter Eschatologien verdeckt und verdrängt worden waren. Wir kommen heute mit unserer eigenen Endlichkeit zu Rande und mit den politischen Möglichkeiten, die sie eröffnet. Dies ist der Punkt, von dem aus die potentiellen Befreiungsdiskurse unseres postmodernen Zeitalters beginnen müssen. Vielleicht können wir sagen, daß wir heute am Ende der Emanzipation stehen und am Beginn der Freiheit.²

Heute wird sehr viel von sozialen, ethnischen, nationalen und politischen Identitäten gesprochen. Dem »Tod des Subjekts«, welcher vor noch nicht so langer Zeit stolz *urbi et orbi* verkündet worden war, folgte ein neues und weitverbreitetes Interesse an den vielfachen Identitäten, die in unserer Gegenwart entstehen und sich ausbreiten. Diese zwei Bewegungen stehen aber trotz allem nicht in solch einem vollständigen und dramatischen Kontrast, wie wir auf den ersten Blick zu glauben versucht sind. Vielleicht war der Tod *des* Subjekts („with a capital S«) die wichtigste Voraussetzung für dieses wiedererwachte Interesse an der Frage der Subjektivität. Vielleicht ist es gerade die Unmöglichkeit, die konkreten und begrenzten Äußerungen einer mannigfaltigen Subjektivität weiterhin auf ein transzendentes Zentrum zu beziehen, die es umgekehrt möglich macht, unsere Aufmerksamkeit auf die Vielfalt selbst zu konzentrieren. Die in den 1960er-Jahren gelegten Fundamente sind immer noch ein Teil von uns und ermöglichen die politischen und theoretischen Erkundungen, auf denen wir uns heute befinden.

Wenn es jedoch eine zeitliche Kluft zwischen dem, was theoretisch denkbar geworden ist, und dem tatsächlich Erreichten gab, dann deshalb, weil für eine bestimmte Zeit das intellektuelle Imaginäre der Linken einer zweiten und subtileren Verlockung unterlag: Jener, das transzendente Subjekt durch sein symmetrisches Gegenteil zu ersetzen, die mannigfaltigen Formen undomestizierter Subjektivitäten wieder einer objektiven Totalität einzuschreiben. Von daher entwickelte sich ein Konzept, das in unserer unmittelbaren Vorgeschichte starke Verbreitung gefunden hat: das der »Subjektpositionen«. Aber natürlich war das keine wirkliche Überschreitung der Problematik einer transzendentalen Subjektivität (was uns als Abwesenheit verfolgt, ist tatsächlich äußerst anwesend). »Geschichte ist ein Prozeß ohne Subjekt«. Mag sein. Aber woher wissen wir das? Setzt die eigentliche Möglichkeit einer solchen

Annahme nicht bereits das voraus, was man vermeiden wollte? Wenn Geschichte als Totalität ein mögliches Objekt von Erfahrung und Diskurs ist, wer könnte das Subjekt solch einer Erfahrung sein, wenn nicht das Subjekt eines absoluten Wissens? Nun, wenn wir versuchen, diese Falle zu vermeiden und das Terrain zu verlassen, auf dem solche Behauptungen noch Sinn machen würden, dann wird genau dieser Begriff der »Subjektposition« problematisch.

Was könnte so eine Position sein, wenn nicht ein besonderer Ort innerhalb einer Totalität. Und was könnte diese Totalität sein, wenn nicht das Objekt der Erfahrung eines absoluten Subjekts? Zu genau dem Zeitpunkt, an dem das Terrain absoluter Subjektivität zusammenbricht, bricht auch die *eigentliche Möglichkeit* eines absoluten Objekts zusammen. Es gibt keine wirkliche Alternative zwischen Spinoza und Hegel. Doch das verortet uns auf einem ganz anderen Terrain, in dem die eigentliche Möglichkeit der Subjekt/Objekt-Unterscheidung das simple Resultat der Unmöglichkeit ist, irgendeinen der beiden Terme zu konstituieren. Ich bin ein Subjekt, genau weil ich kein absolutes Bewußtsein sein kann, weil mir etwas konstitutiv Fremdes gegenübersteht. Und es kann kein reines Objekt geben aufgrund dieser Undurchsichtigkeit/Entfremdung, welche die Spuren des Subjekts im Objekt zeigt. Sobald daher Objektivismus als ein »epistemologisches Hindernis« verschwunden war, wurde es möglich, alle Implikationen des »Todes des Subjekts« zu entwickeln. An dem Punkt offenbarte dieser sein geheimes Gift, die Möglichkeit seines zweiten Todes: »des Todes des Todes des Subjekts«; das Wiedererscheinen des Subjekts als Folge seines eigenen Todes; die Ausbreitung konkreter Endlichkeiten, deren Begrenzungen die Quelle ihrer Stärke darstellen; die Erkenntnis, daß es »Subjekte« geben kann, weil die Kluft, die »das Subjekt« überbrücken sollte, in Wirklichkeit unüberbrückbar ist.

Das ist nicht bloß abstrakte Spekulation. Es ist vielmehr ein genau von dem Terrain, in das die Geschichte uns geworfen hat, eröffneter intellektueller Weg: die Vervielfältigung der neuen – und nicht so neuen – Identitäten in Folge des Zusammenbruchs der Orte, von denen aus die universellen Subjekte

sprachen: Man denke an die Explosion ethnischer und nationaler Identitäten in Osteuropa und in den Gebieten der früheren UdSSR, an die Kämpfe zwischen Immigrantengruppen in Westeuropa, an neue Formen multikulturellen Protests und der Geltendmachung von Rechten in den USA, wozu wir die Skala der Dispute rechnen müssen, die mit den Neuen Sozialen Bewegungen verknüpft sind. Nun kommt die Frage auf: Ist diese Ausbreitung denkbar nur *als* Ausbreitung – d. h. einfach in Begriffen ihrer Vielfalt? Um das Problem in seine schlichteste Form zu kleiden: Ist Partikularismus denkbar nur *als* Partikularismus, allein aus der differentiellen Dimension heraus, die er geltend macht? Sind die Relationen zwischen Universalismus und Partikularismus schlichte Relationen gegenseitiger Ausschließung? Oder, wenn wir die Sache von der anderen Seite angehen, schöpft die Alternative zwischen einem essentialistischen Objektivismus und einem transzendentalen Subjektivismus die Breite der Sprachspiele aus, die sich mit dem »Universellen« spielen lassen?

Das sind die Hauptfragen, die ich ansprechen werde. Ich werde nicht vorgeben, der *Ort* der Fragestellung würde nicht die Natur der Fragen beeinflussen und diese nicht die Art der erwarteten Antworten vorherbestimmen. Nicht alle Wege führen nach Rom. Aber indem ich die tendenziöse Natur meiner Intervention eingestehe, gebe ich dem Leser die einzige Freiheit, die zu gewähren in meiner Macht liegt: aus meinem Diskurs hervorzutreten und seine Gültigkeit in Begriffen zurückzuweisen, die vollständig unvereinbar mit ihm sind. Indem ich ihm/ihr einige Einschreibungsflächen eher zur Formulierung von *Fragen* denn von Antworten anbiete, greife ich in einen Machtkampf ein, für den es einen Namen gibt: Hegemonie.

Beginnen wir mit einer Betrachtung der historischen Formen, in denen das Verhältnis zwischen Universalität und Partikularität gedacht worden ist. Eine erste Annäherung macht geltend: (a) daß es eine nicht verunreinigte Trennlinie zwischen dem Universellen und dem Partikularen gibt; und (b) daß der Pol des Universellen vollständig von der Vernunft erfaßbar ist. In diesem Fall gibt es keine mögliche Vermittlung zwischen

Universalität und Partikularität: das Partikulare kann nur das Universelle *korumpieren*. Wir sind auf dem Gebiet der klassischen antiken Philosophie. Entweder das Partikulare realisiert in sich das Universelle – d. h., es eliminiert sich selbst als Partikulares und transformiert sich in ein transparentes Medium, durch das hindurch Universalität wirkt – oder es verneint das Universelle durch Behauptung seines Partikularismus (doch insofern dieser rein irrational ist, besitzt er keine eigene Entität, sondern kann nur als Korruption des Seins existieren). Das offensichtliche Problem betrifft die Grenze, die Universalität und Partikularität voneinander trennt. Ist sie universell oder partikular? Wenn sie selbst partikular ist, dann kann Universalität nur eine Partikularität sein, die sich in Begriffen einer grenzenlosen Ausschließung definiert. Wenn sie universell ist, dann wird das Partikulare selbst Teil des Universellen und die Trennlinie wird wiederum verwischt. Doch allein die Möglichkeit, diese letzte Frage zu formulieren, würde verlangen, daß die *Form* der Universalität an sich und die tatsächlichen *Inhalte*, mit denen sie verbunden ist, einer klaren Unterscheidung unterworfen wären. Der Gedanke dieser Differenz steht jedoch der antiken Philosophie nicht zu Verfügung.

Die zweite Möglichkeit, die Relation von Universalität und Partikularität zu denken, ist mit dem Christentum verknüpft. Der Gesichtspunkt der Totalität existiert, aber er ist der Gottes, nicht der unsere, so daß er der menschlichen Vernunft nicht zugänglich ist. *Credo quia absurdum*. Daher ist das Universelle bloßes Ereignis in einer eschatologischen Abfolge und uns nur durch Offenbarung zugänglich. Das bringt eine gänzlich andere Konzeption des Verhältnisses zwischen Partikularität und Universalität mit sich. Die Grenzlinie kann nicht wie im antiken Denken zwischen Rationalität und Irrationalität verlaufen, zwischen einer tiefen und einer oberflächlichen Schicht *innerhalb der Sache*, sondern sie verläuft zwischen zwei Serien von Ereignissen: solchen einer endlichen und kontingenten Abfolge einerseits und solchen einer eschatologischen Serie andererseits. Da Gottes Pläne unerforschlich sind, kann die Tiefenschicht keine zeitlose Welt geistiger Formen sein, sondern nur eine zeitliche Abfolge essentieller Ereignisse, welche die

menschliche Vernunft nicht durchschauen kann. Und da jeder dieser universellen Momente sich in einer begrenzten Realität, die kein gemeinsames Maß mit ihnen teilt, realisieren muß, kann das Verhältnis zwischen den zwei Ordnungen ebenfalls nur opak und unverständlich sein. Diesen Relationstyp nannte man *Inkarnation*. Sein entscheidendes Charakteristikum ist, daß zwischen dem Universellen und dem Körper, der dieses inkarniert, keine wie auch immer geartete Verbindung herrscht. Gott ist der einzige und absolute Vermittler. Von hier fand eine subtile Logik ihren Ausgang, die dazu bestimmt war, einen tiefen Einfluß auf unsere Tradition auszuüben: die des *privilegierten Akteurs der Geschichte*, des Agenten, dessen partikularer Körper der Ausdruck einer ihn transzendierenden Universalität war. Die moderne Idee einer »universalen Klasse« und die verschiedenen Formen des Eurozentrismus sind nichts als die entfernten historischen Effekte der Inkarnationslogik.

Doch nicht gänzlich. Denn die Moderne war zu ihrem Höhepunkt in großem Ausmaß ein Versuch, die Logik der Inkarnation zu unterbrechen. Gott, als die absolute Quelle alles Existenten, wurde in seiner Funktion als universeller Garant durch die Vernunft ersetzt, aber ein *rationaler* Grund, eine *rationale* Quelle besitzen eine eigene Logik, die sich von der eines göttlichen Eingreifens stark unterscheidet. Der Hauptunterschied ist, daß die Effekte einer rationalen Gründung der menschlichen Vernunft vollständig transparent sein müssen. Nun ist dieses Erfordernis mit der Inkarnationslogik gänzlich unvereinbar. Wenn alles der Vernunft transparent sein muß, dann gilt das auch für die Verbindung zwischen dem Universellen und dem es inkarnierenden Körper; und in diesem Fall muß die Unvereinbarkeit zwischen einem zu inkarnierenden Universellen und dem inkarnierenden Körper ausgeschaltet werden. Wir müssen einen Körper postulieren, der in und an sich das Universelle ist.

Die volle Realisierung dieser Implikationen nahm einige Jahrhunderte in Anspruch. Descartes postulierte einen Dualismus, in dem sich das Ideal einer vollen Rationalität immer noch dagegen sträubte, zum Reorganisationsprinzip der sozialen und

politischen Welt zu werden. Aber die Hauptströmungen der Aufklärung gingen daran, eine scharfe Grenze zu ziehen zwischen einer Vergangenheit, die das Reich von Irrtümern und Torheiten der Menschen war, und einer Zukunft, die das Ergebnis eines absoluten Gründungsakts zu sein hatte. Ein letztes Stadium im Fortschreiten dieser rationalistischen Hegemonie war erreicht, als die Kluft zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen geschlossen wurde durch die Darstellung des Akts ihrer Aufhebung als einem notwendigen Moment in der Selbstentwicklung der Vernunft: Das war die Aufgabe von Hegel und Marx, die im absoluten Wissen die völlige Transparenz des Wirklichen für die Vernunft geltend machten. Der Körper des Proletariats ist nicht länger ein partikularer Körper, in dem eine ihm äußerliche Universalität inkarniert werden muß: er ist statt dessen ein Körper, in dem die Unterscheidung zwischen Partikularität und Universalität aufgehoben und in Folge das Bedürfnis nach irgendeiner Inkarnation definitiv ausgelöscht ist.

Das war der Punkt, an dem sich die soziale Realität weigerte, ihren Widerstand gegen den universalistischen Rationalismus aufzugeben. Denn ein ungelöstes Problem blieb bestehen. Das Universelle hatte seinen eigenen Körper gefunden, doch dieser war immer noch der Körper einer bestimmten Partikularität – der europäischen Kultur des 19. Jahrhunderts. So war die europäische Kultur partikular und zur selben Zeit der Ausdruck – nicht länger die Inkarnation – einer universellen humanistischen Essenz (so wie später die UdSSR als das *Mutterland* des Sozialismus angesehen wurde). Das zentrale Problem ist hier, daß es keine intellektuellen Mittel gab, zwischen europäischem Partikularismus und den universellen Funktionen, die er inkarnieren sollte, zu unterscheiden. Anbetracht der Tatsache nämlich, daß der europäische Universalismus seine Identität exakt über die Aufhebung der Inkarnationslogik und folglich durch die Universalisierung seines eigenen Partikularismus gewonnen hat. So mußte die europäische imperialistische Expansion in Begriffen einer universellen zivilisierenden Funktion, Modernisierung, etc. präsentiert werden. Die Widerstände anderer Kulturen wurden folglich nicht als

Kämpfe zwischen partikularen Identitäten und Kulturen dargestellt, sondern als Teil eines allumfassenden und epochalen Kampfes zwischen Universalität und Partikularismen – die Vorstellung von Völkern ohne Geschichte drückt genau deren Unfähigkeit aus, das Universelle zu repräsentieren.

Dieses Argument konnte in ausgesprochen rassistische Begriffe gefaßt werden, wie in den verschiedenen Formen von Sozialdarwinismus, aber ihm konnten auch einige »progressivere« Versionen gegeben werden – wie in einigen Bereichen der Zweiten Internationalen –, indem behauptet wurde, die zivilisierende Mission Europas würde in der Errichtung einer universell befreiten Gesellschaft von planetarer Dimension enden. Auf diese Weise wurde die Inkarnationslogik wieder eingeführt – Europa hatte für eine bestimmte Periode die universellen menschlichen Interessen zu repräsentieren. Im Fall des Marxismus findet eine ähnliche Wiedereinführung der Inkarnationslogik statt. Zwischen dem universellen Charakter der Aufgaben der Arbeiterklasse und der Partikularität ihrer konkreten Forderungen öffnete sich eine immer größere Kluft, die von der Partei als Repräsentantin der historischen Interessen des Proletariats gefüllt werden mußte. Die Kluft zwischen Klasse an sich und Klasse für sich öffnete einer Aufeinanderfolge von Substitutionen den Weg: die Partei ersetzte die Klasse, der Autokrat die Partei, etc. Nun wich diese gutbekannte Wanderung des Universellen durch die es sukzessive inkarnierenden Körper in einem zentralen Punkt von der christlichen Inkarnation ab. In dieser war eine übernatürliche Macht sowohl für das Erscheinen des universellen Ereignisses als auch für den Körper, der dieses zu inkarnieren hatte, verantwortlich. Die Menschen standen mit einer Macht, die sie alle transzendierte, auf gleichem Fuß. Jedoch im Fall einer säkularen Eschatologie, wenn die Quelle des Universellen der Welt nicht äußerlich ist, sondern vielmehr innerlich, kann sich das Universelle nur durch die Errichtung einer *essentiellen* Ungleichheit der objektiven Positionen sozialer Akteure manifestieren. Manche von ihnen werden zu privilegierten Agenten des historischen Wandels – nicht aufgrund einer kontingenten Kräfterelation, sondern weil sie Inkarnationen des Universel-

len sind. Derselbe Typ von Logik, der im Eurozentrismus am Werk ist, wird das ontologische Privileg des Proletariats etablieren.

Da dieses ontologische Privileg Ergebnis eines als vollständig rational konzipierten Prozesses ist, wird es zu einem epistemologischen Privileg verdoppelt: der Standpunkt des Proletariats ersetzt die Opposition Subjekt/Objekt. In einer klassenlosen Gesellschaft werden die sozialen Verhältnisse letztlich vollständig transparent sein. Es stimmt, wenn die zunehmende Vereinfachung der Sozialstruktur unter dem Kapitalismus in der von Marx vorhergesagten Weise stattgefunden hätte, wären die Konsequenzen dieses Zugangs nicht notwendig autoritär gewesen, denn es hätte sich die Position des Proletariats als Träger des Standpunkts sozialer Totalität mit der Position der breiten Bevölkerungsmehrheit überschneiden. Aber wenn sich der Prozeß – wie er es tat – in die entgegengesetzte Richtung bewegte, dann mußten die den Standpunkt der universellen Klasse sukzessive inkarnierenden Körper auf einer zunehmend schwächer werdenden sozialen Basis stehen. Die Avantgardepartei mußte als konkrete Partikularität das Wissen um die »objektive Bedeutung« jedes Ereignisses in Anspruch nehmen, und der Standpunkt der anderen partikularen sozialen Kräfte mußte als falsches Bewußtsein zurückgewiesen werden. Von hier an war die autoritäre Wende unvermeidlich.

Diese ganze Geschichte führt offensichtlich zu einer unvermeidlichen Schlußfolgerung: Die Kluft zwischen dem Universellen und dem Partikularen ist unüberbrückbar – was darauf hinausläuft zu sagen, daß das Universelle nichts anderes ist als ein zu einem bestimmten Zeitpunkt dominant gewordenes Partikulares. Daß keine Möglichkeit besteht, eine versöhnte Gesellschaft zu errichten. Und tatsächlich scheint uns das Schauspiel der sozialen und politischen Kämpfe in den 1990ern, wie wir bereits sagten, mit einer Ausweitung von Partikularismen zu konfrontieren, während der Gesichtspunkt von Universalität zunehmend als altmodischer totalitärer Traum beiseitegelegt wird. Trotzdem werde ich argumentieren, daß eine Zuwendung zu reinem Partikularismus keine Lö-

sung der Probleme darstellt, vor denen wir in den heutigen Gesellschaften stehen. Zum ersten ist die Annahme eines reinen Partikularismus, unabhängig von jedem Inhalt und vom Appell an eine ihn transzendierende Universalität, eine selbstzerstörerische Unternehmung. Denn wenn dies das einzige akzeptierte normative Prinzip ist, dann konfrontiert es uns mit einem unlösbaren Paradoxon. Ich kann die Rechte sexueller, »rassischer« und nationaler Minoritäten im Namen des Partikularismus verteidigen; aber wenn Partikularismus das einzig gültige Prinzip ist, dann muß ich genauso die Rechte auf Selbstbestimmung aller Sorten von reaktionären und in antisoziale Praktiken involvierten Gruppen akzeptieren. Darüber hinaus: Da die Forderungen verschiedener Gruppen notwendigerweise miteinander kollidieren, müssen wir – es sei denn, wir unterstellten eine Art prästabilisierte Harmonie – an irgendwelche übergeordneten Prinzipien appellieren, um solche Zusammenstöße zu regulieren. In Wirklichkeit gibt es keinen Partikularismus, der sich in der Konstruktion seiner eigenen Identität nicht auf solche Prinzipien berufen würde. Diese Prinzipien können unserer Einschätzung nach fortschrittlich sein – wie das Recht der Völker auf Selbstbestimmung – oder reaktionär – wie Sozialdarwinismus oder das Recht auf *Lebensraum*³ –, aber aus essentiellen Gründen wird es sie immer geben.

Es gibt einen zweiten und vielleicht wichtigeren Grund, warum reiner Partikularismus sich selbst zerstört. Wollen wir einmal um der Argumentation willen annehmen, daß die oben angesprochene prästabilisierte Harmonie möglich ist. In diesem Fall stünden die verschiedenen Partikularismen nicht in antagonistischer Relation zueinander, sondern würden einer neben dem anderen in einem zusammenhängenden Ganzen koexistieren. Diese Hypothese zeigt deutlich, warum das Argument für reinen Partikularismus letzten Endes inkonsistent ist. Denn wenn jede Identität in einem differentiellen, nicht-antagonistischen Verhältnis zu allen anderen Identitäten steht, dann ist die fragliche Identität rein differentiell und relational. So setzt sie nicht nur die Anwesenheit aller anderen Identitäten voraus, sondern auch den totalen Grund, der die

Differenzen als Differenzen konstituiert. Noch schlimmer: Wir wissen sehr gut, daß die Verhältnisse zwischen Gruppen als Machtverhältnisse konstituiert werden – d. h. jede Gruppe differiert nicht nur von den anderen, sondern konstituiert in vielen Fällen eine Differenz auf Grundlage der Ausschließung und Unterordnung anderer Gruppen. Wenn nun die Partikularität sich als bloße Partikularität begreift, in einer rein differentiellen Relation mit anderen Partikularitäten, dann sanktioniert sie den *status quo* der Machtverhältnisse zwischen den Gruppen. Das ist genau die Vorstellung der »getrennten Entwicklungen«, wie sie die *Apartheid* formuliert: Es wird nur der differentielle Aspekt betont, während die Machtverhältnisse, auf denen dieser basiert, systematisch ignoriert werden.

Das letzte Beispiel ist wichtig, denn es stammt zwar aus einem diskursiven Universum – der süd-afrikanischen *Apartheid* –, welches dem der neuen Partikularismen, die wir diskutieren, ziemlich entgegengesetzt ist, doch es enthüllt die sozialen Ambivalenzen in der Konstruktion jeder Differenz und eröffnet damit die Möglichkeit eine Dimension des Partikularismus/Universalismus-Verhältnisses zu verstehen, die allgemein übersehen wurde. Der wesentliche Punkt ist folgender: Ich kann keine differentielle Identität geltend machen, ohne sie von einem Kontext zu unterscheiden, und im Prozeß dieser Unterscheidung mache ich zugleich den Kontext geltend. Das Gegenteil trifft genauso zu: Ich kann keinen Kontext zerstören, ohne zur selben Zeit die Identität des partikularen Subjekts zu zerstören, welches die Zerstörung ausführt. Es ist eine bekannte historische Tatsache, daß eine oppositionelle Kraft, deren Identität in einem bestimmten Machtsystem konstruiert ist, diesem System zwiespältig gegenübersteht: Einerseits verhindert dieses die Identitätsbildung der oppositionellen Kraft, doch zugleich stellt es deren Existenzbedingung dar. Und jeder Sieg über das System destabilisiert genauso die Identität der siegreichen Kraft.

Nun, dieses Argument hat eine wichtige Implikation: Wenn eine vollständig hergestellte Differenz die für jede Identität konstitutive antagonistische Dimension eliminiert, dann hängt die Möglichkeit, diese Dimension beizubehalten, davon

ab, daß die volle Konstitution einer differentiellen Identität mißlingt. An dieser Stelle betritt das »Universelle« die Bühne. Nehmen wir an, wir hätten es zum Beispiel mit der Identitätsbildung einer ethnischen Minorität zu tun. Wie bereits gesagt, kann diese differentielle Identität innerhalb eines Kontextes – z. B. eines Nationalstaats – hergestellt werden, und der Preis, der für den totalen Sieg *in diesem Kontext* gezahlt werden muß, ist die totale Integration in ihn. Wenn es andererseits zur totalen Integration *nicht* kommt, dann weil diese Identität nicht vollständig konstituiert wurde – es gibt zum Beispiel unerfüllte Forderungen bezüglich des Zugangs zu Erziehung, Beschäftigung, Konsumgütern etc. Aber diese Forderungen können nicht in Begriffen von Differenz aufgestellt werden, sondern nur in jenen von universellen Prinzipien, welche die ethnische Minorität mit dem Rest der Gemeinschaft teilt: das Recht aller, gute Schulen zu besuchen, ein anständiges Leben zu führen oder am öffentlichen Raum der Zivilbürger teilzuhaben.

Das bedeutet, daß das Universelle Teil meiner Identität ist, insofern ich von einem konstitutiven Mangel erfüllt bin, das heißt, insofern meine differentielle Identität in ihrem Konstitutionsprozeß gescheitert ist. Das Universelle entspringt dem Partikularen. Nicht als irgendein Prinzip, das dem Partikularen zugrundeliegt und es erklärt, sondern als unvollständiger Horizont, der eine dislozierte partikulare Identität näht. Das deutet einen Weg an, wie das Verhältnis zwischen dem Universellen und dem Partikularen neu zu bestimmen wäre. Im Fall der Inkarnationslogik waren das Universelle und das Partikulare voll konstituierte, jedoch vollständig separierte Identitäten, deren Verbindung aus einem göttlichen und der menschlichen Vernunft unergründlichen Eingriff resultierte. Im Fall säkularisierter Eschatologien mußte das Partikulare gänzlich eliminiert werden: die universelle Klasse wurde als die Aufhebung aller Differenzen begriffen. Im Fall des extremen Partikularismus gibt es keinen universellen Körper – aber insofern das Ensemble nicht-antagonistischer Partikularitäten den Begriff der sozialen Totalität auf reine und einfache Weise wiederherstellt, ist der klassische Begriff des Universellen

nicht im mindesten in Frage gestellt. (Ein Universelles, verstanden als homogener Raum, der von seinen internen Artikulationen differenziert wird, ist exakt dasselbe wie ein *System* von Differenzen, die ein vereinheitlichtes Ensemble bilden.) Nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf eine vierte Alternative: Das Universelle ist Symbol einer abwesenden Fülle, während das Partikulare nur in der widersprüchlichen Bewegung existiert, gleichzeitig eine differentielle Identität durchzusetzen und sie durch Einordnung in ein nicht-differentielles Medium aufzuheben.

Ich werde den Rest dieses Kapitels der Diskussion dreier wichtiger politischer Schlußfolgerungen widmen, die aus dieser vierten Alternative gezogen werden können. Die erste ist, daß die Konstruktion differentieller Identitäten auf der Grundlage totaler Abschließung gegenüber ihrem Äußeren keine lebensfähige oder fortschrittliche politische Alternative darstellt. Im heutigen Westeuropa wäre es beispielsweise eine reaktionäre Politik für Immigranten aus Nordafrika oder Jamaika, von jeglicher Teilnahme an westeuropäischen Institutionen mit der Begründung Abstand zu nehmen, sie hätten eine andere kulturelle Identität und europäische Institutionen seien für sie nicht von Belang. Auf diese Art würden alle Formen von Unterordnung und Ausschließung gefestigt und mit dem Argument der Bewahrung reiner Identitäten entschuldigt werden. Die Logik der Apartheid ist nicht nur ein Diskurs der dominanten Gruppen; wie wir vorher sagten, kann sie auch die Identitäten der Unterdrückten durchdringen. An ihrer äußersten, als *bloße* Differenz verstandenen Grenze können der Diskurs des Unterdrückten und der Diskurs des Unterdrückten nicht unterschieden werden. Den Grund dafür haben wir bereits angegeben: Wenn der Unterdrückte durch seine Differenz zum Unterdrücker definiert ist, dann ist solch eine Differenz ein essentieller Bestandteil der Identität des Unterdrückten. Doch in dem Fall kann dieser seine Identität nicht behaupten, ohne genauso jene des Unterdrückers zu behaupten.

»Es ist durchaus gefährlich, sich auf reine, vom Identischen befreite und vom Negativen losgelöste Differenzen zu berufen. Die größte Gefahr besteht darin, den Vorstellungen [représentations]

der schönen Seele zu verfallen: nichts als Differenzen, miteinander vereinbar und versöhnbar, fernab von blutigen Kämpfen. Die schöne Seele sagt: Wir unterscheiden uns voneinander, sind einander aber nicht entgegengesetzt.«⁴

Die im dialektischen Konzept des Widerspruchs implizite Idee des »Negativen« kann nicht über diese konservative Logik reiner Differenz hinausführen. Ein Negatives, das Teil der Determination eines positiven Inhalts ist, ist ein integraler Bestandteil von diesem. Das zeigen die zwei Seiten von Hegels *Logik*: Wenn auf der einen Seite die Inversion, die den spekulativen Satz definiert, bedeutet, daß das Prädikat zum Subjekt wird und eine Universalität, die alle partikularen Determinationen transzendiert, durch diese »zirkuliert«, besitzt auf der anderen Seite diese Zirkulation eine durch die Bewegung der partikularen Determinationen selbst diktierte Richtung und ist strikt auf diese reduziert. Dialektische Negativität stellt die Identitätslogik (= die Logik reiner Differenz) nicht im mindesten in Frage.

Das zeigt die Ambivalenz, die allen Formen radikaler Opposition inhärent ist: Um radikal zu sein, muß die Opposition das, was sie bejaht, und das, was sie ausschließt, auf einen gemeinsamen Boden stellen, so daß die Ausschließung zu einer besonderen Form der Bejahung wird. Aber das bedeutet, daß ein wirklich der Veränderung verschriebener Partikularismus sich nur durchsetzen kann, wenn er sowohl das zurückweist, was seine Identität verneint, als auch diese Identität selbst. Es gibt keine klare und einfache Lösung dieses Paradoxons, daß man einerseits ein Machtsystem radikal verneint, während man andererseits in geheimer Abhängigkeit von diesem verbleibt. Es ist bekannt, wie die Opposition gegenüber bestimmten Machtformen Identifikation mit genau den Plätzen voraussetzt, von denen die Opposition ausgeht; insofern diese aber dem opponierten System innerlich sind, gibt es einen jeder Opposition inhärenten bestimmten Konservatismus. Der Grund für diese Unvermeidbarkeit ist, daß die *allen* antagonistischen Verhältnissen inhärente Ambivalenz etwas ist, mit dem wir zwar verhandeln können, das wir aber nicht beseitigen können. Wir können mit beiden Seiten der Ambivalenz

spielen und politische Resultate produzieren, indem wir jede der beiden daran hindern, auf ausschließende Weise Oberhand zu gewinnen, doch die Ambivalenz als solche kann nicht vollständig *aufgelöst* werden. Wer eine Ambivalenz überschreitet, muß über *beide* ihrer Pole hinausgehen, aber das bedeutet, daß es keine Politik der Bewahrung einer Identität geben kann. Wenn beispielsweise eine »rassische« oder kulturelle Minorität ihre Identität unter neuen sozialen Verhältnissen behaupten will, wird sie neue Situationen einberechnen müssen, die unausweichlich diese Identität transformieren werden. Das bedeutet natürlich, von der Idee der Negation als einem radikalen Umschlagen abzurücken.⁵ Die Hauptkonsequenz daraus ist: Wenn Differenzpolitik bedeutet, Kontinuität der Differenz dadurch herzustellen, daß man immer ein *anderer* ist, dann kann die Zurückweisung des anderen nicht in der radikalen Auslöschung beider bestehen, sondern im konstanten Neuverhandeln der Formen seiner Präsenz. Aletta Norval hat sich unlängst bezüglich der Identitäten in einer Gesellschaft der Post-Apartheid gefragt:

»Die sich am Horizont abzeichnende Frage ist: Was impliziert es, in einer Situation, in der Apartheid selbst der Vergangenheit angehört haben wird, anzuerkennen, daß die Identität des anderen konstitutiv für das Selbst ist? Das heißt, wie denken wir soziale und politische Identitäten als Post-Apartheid-Identitäten?«

Und nachdem sie erklärt hat, daß „wenn der andere bloß zurückgewiesen wird, *in toto* in jene Bewegung externalisiert wird, von der Apartheid ihr Signifikat erhält, wir eine Umkehrung der Ordnung bewirkt hätten, die tatsächlich auf dem Terrain verbleibt, auf dem Apartheid sich eingerichtet und geherrscht hat«, deutet sie eine andere Möglichkeit an:

»Durch die Erinnerung an Apartheid als einem *anderen*, könnte Post-Apartheid zum Ort werden, von dem aus die letzte Schließung und Naht von Identitäten verhindert werden kann. Paradoxiertweise wird dann eine Gesellschaft der Post-Apartheid nur insofern radikal Apartheid überwinden, als Apartheid selbst in ihr als ihr anderes präsent ist. Anstatt ein für allemal ausgelöscht zu sein, hätte Apartheid selbst die Rolle des die Verbindung zum anderen offenhaltenden Elements zu spielen, als Kennwort gegen jeden Diskurs

zu dienen, der behauptet, eine letzte Einheit herstellen zu können.«⁶

Das Argument kann verallgemeinert werden. Alles hängt davon ab, welches der zwei zur Überwindung von Unterdrückung gleich möglichen Momente initiiert wird. Keines kann vermeiden, die Referenz auf das »andere« beizubehalten, aber sie tun das auf zwei völlig unterschiedliche Arten. Wenn wir das Unterdrückungsverhältnis einfach invertieren, bewahren wir den anderen (den vormaligen Unterdrücker) als den nun Unterdrückten, aber die Inversion der *Inhalte* läßt die Form der Unterdrückung unangetastet. Und insofern die Identität der neu emanzipierten Gruppen durch die Zurückweisung der alten dominanten Gruppen konstituiert wurde, formen diese weiterhin die Identität jener. Die Operation der Inversion findet gänzlich innerhalb des *alten formalen* Macht-systems statt. Aber das ist nicht die einzige mögliche Alternative. Wie wir gesehen haben, ist jede politische Identität innerlich gespalten, da keine Partikularität konstituiert werden kann, außer sie behält einen internen Bezug zu Universalität als dem Fehlenden bei. Aber in diesem Fall ist die Identität des Unterdrückers genauso gespalten: Einerseits wird er ein partikulares Unterdrückungssystem repräsentieren; andererseits wird er die *Form* der Unterdrückung an sich symbolisieren. Das ist es, was die zweite in Norvals Text vorgeschlagene Bewegung ermöglicht: Anstatt eine partikuläre Relation von Unterdrückung/Schließung in das zu invertieren, was sie an konkreter Partikularität besitzt, muß sie in das invertiert werden, was sie in Universalität besitzt: die *Form* von Unterdrückung und Schließung an sich. Die Referenz auf den anderen ist hier gleichermaßen beibehalten, doch insofern die Inversion auf der Ebene der universalen Referenz und nicht auf jener der konkreten Inhalte eines Unterdrückungssystems stattfindet, wechseln die Identitäten *sowohl* des Unterdrückers *als auch* des Unterdrückten radikal. Ein ähnliches Argument wurde von Walter Benjamin in Bezug auf Sorels Unterscheidung von politischem Streik und proletarischem Streik vorgebracht: Während der politische Streik auf konkrete Reformen zielt, die ein Machtssystem auswechseln und dabei eine neue Macht er-

richten, zielt der proletarische Streik auf die Zerstörung von Macht an sich, der eigentlichen Form der Macht, und hat in diesem Sinn kein bestimmtes partikulares Ziel.⁷

Diese Anmerkungen erlauben es uns, die verschiedenen voneinander abweichenden Aktionswege, die die gegenwärtigen Kämpfe zur Verteidigung des Multikulturalismus nehmen, etwas zu beleuchten. Ein möglicher Weg wäre schlicht und einfach, den verschiedenen kulturellen und ethnischen Gruppen das Recht auf Behauptung ihrer Differenzen und unterschiedlichen Entwicklungen zuzugestehen. Das ist der Weg in die Selbst-Apartheid und wird manchmal von der Behauptung begleitet, die westlichen Kulturwerte und Institutionen seien das Reservat der weißen, männlichen Europäer oder Anglo-Amerikaner und hätten nichts mit der Identität anderer Gruppen, die auf dem selben Territorium leben, zu tun. Was auf diese Weise verfochten wird, ist reiner Segregationismus, die bloße Opposition eines Partikularismus gegenüber einem anderen. Nun trifft es zu, daß die Behauptung jeder partikularen Identität als eine ihrer Dimensionen die Affirmation des Rechts auf eine separate Existenz miteinschließt. Aber genau an dieser Stelle beginnen die schwierigen Fragen, denn die Separation – oder besser: das Recht auf Differenz – muß in einer globalen Gemeinschaft behauptet werden – das heißt, in einem Raum, in dem diese partikulare Gruppe mit anderen Gruppen koexistieren muß. Nun, wie sollte diese Koexistenz möglich sein ohne irgendwelche gemeinsamen universellen Werte, ohne einen Sinn für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die jede der fraglichen partikularen Gruppen übersteigt? Hier wird manchmal gesagt, daß jede Übereinkunft durch *Verhandlung* erreicht werden sollte. Verhandlung jedoch ist ein unklarer Begriff, der sehr verschiedene Dinge bedeuten kann. Eines dieser Dinge wäre ein Prozeß von wechselseitigem Unterdrucksetzen und Nachgeben, dessen Ergebnis nur von der Machtbalance zwischen antagonistischen Gruppen abhängt. Es ist offensichtlich, daß kein Gemeinschaftssinn durch diesen Verhandlungstyp konstruiert werden kann. Das Verhältnis zwischen Gruppen kann nur das eines potentiellen Kriegs sein. *Vis pacis para bellum*. Das ist nicht weit von der Konzeption der Natur

von Gruppenübereinkünften entfernt, wie sie der leninistischen Konzeption der Klassenbündnisse zugrundeliegt: Die Übereinkunft betrifft nur Angelegenheiten, die mit den jeweiligen Umständen zu tun haben, während die eigentliche Identität der übereinkommenden Kräfte vom Prozeß der Verhandlung unberührt bleibt. In das kulturelle Feld übersetzt führt diese Affirmation eines extremen Separatismus zur scharfen Unterscheidung von bürgerlicher und proletarischer Wissenschaft. Gramsci war sich genau darüber im klaren, daß trotz der extremen Unterschiedlichkeit der sozialen Kräfte, die in die Konstruktion einer hegemonialen Identität eingreifen mußten, kein kollektiver Wille und kein Gemeinschaftssinn von solch einer Konzeption der Verhandlung und Allianzen resultieren kann. Das Dilemma der Verteidiger des extremen Partikularismus ist, daß ihre politische Handlung in einer fortwährenden Inkohärenz wurzelt. Einerseits verteidigen sie das Recht auf Differenz als ein *universales* Recht, und diese Verteidigung beinhaltet ihr Engagement in Kämpfen für Gesetzesänderungen, für den Minderheitenschutz vor Gericht, gegen die Verletzung der Bürgerrechte, etc. Das heißt, sie sind in einen Kampf um die interne Reform der gegenwärtigen institutionellen Anordnung verwickelt. Aber wenn sie zur selben Zeit behaupten, daß diese Anordnung notwendig in den kulturellen und politischen Werten der traditionell dominanten Sektoren des Westens wurzelt *und sie mit dieser Tradition nichts zu schaffen hätten*, dann können ihre Forderungen in keine breitere hegemoniale Operation zur Reform dieses Systems artikuliert werden. Das verurteilt sie zu einem zwiespältigen, peripheralen Verhältnis zu den existierenden Institutionen, was nur paralysierende politische Effekte haben kann.

Das ist jedoch nicht die einzige Aktionsmöglichkeit für die in partikularistischen Kämpfen Engagierten – und das ist unsere zweite Schlußfolgerung. Wie wir bereits gesehen haben, kann ein System der Unterdrückung (d. h. der Schließung) auf zwei unterschiedliche Arten bekämpft werden – entweder durch eine Operation der Inversion, die eine neue Schließung durchführt, oder in diesem System durch Verneinung seiner universalen Dimension: dem Prinzip von Schließung als solcher. Zu

sagen, daß die universalistischen Werte des Westens das Reservat seiner traditionellen dominanten Gruppen seien, ist eine Sache; eine gänzlich andere ist das Zugeständnis, daß das historische Glied zwischen den beiden eine kontingente und inakzeptable Gegebenheit ist, die durch politische und soziale Kämpfe modifiziert werden kann. Als Mary Wollstonecraft in der Folge der französischen Revolution die Rechte der Frauen verteidigte, präsentierte sie die Ausschließung der Frauen von der Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte nicht als Beweis dafür, daß diese immanent männliche Rechte seien, sondern versuchte im Gegenteil, die demokratische Revolution zu vertiefen, indem sie die Inkohärenz von universalen Rechten aufzeigte, die auf partikuläre Bevölkerungssektoren beschränkt blieben. Der demokratische Prozeß in den heutigen Gesellschaften kann beträchtlich vertieft und ausgeweitet werden, wenn er verantwortlich gemacht wird für die Forderungen breiter Bevölkerungsteile – Minoritäten, ethnische Gruppen, etc. –, die traditionell von ihm ausgeschlossen wurden. Die Theorien liberaler Demokratie und ihrer Institutionen müssen in diesem Sinn dekonstruiert werden. Da sie ursprünglich für Gesellschaften gedacht waren, die weitaus homogener waren als die heutigen, basierten sie auf allen möglichen unausgesprochenen Voraussetzungen, die in der gegenwärtigen Situation keine Geltung mehr haben. Heutige soziale und politische Kämpfe können dieses auf einem unentscheidbaren Terrain ausgetragene Entscheidungsspiel hervortreten lassen und uns helfen, uns in Richtung neuer demokratischer Praktiken und einer neuen demokratischen Theorie zu bewegen, die den gegenwärtigen Umständen voll angepaßt ist. Daß politische Partizipation zu politischer und sozialer Integration führen kann, trifft mit Sicherheit zu, aber aus den angeführten Gründen kann politischer und kultureller Segregationismus zu genau demselben Ergebnis führen. Wie auch immer, der Rückgang der Integrationsfähigkeit der westlichen Staaten macht politischen Konformismus zu einem ziemlich unwahrscheinlichen Resultat. Ich würde behaupten, daß die ungelöste Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus den Weg zu einer vom westlichen Eurozentrismus weg-

führenden Bewegung eröffnet, und zwar durch eine Operation, die wir ein systematisches Dezentrieren des Westens nennen könnten. Wie wir gesehen haben, war Eurozentrismus das Ergebnis eines Diskurses, der nicht zwischen den universalen Werten, für die der Westen eintrat, und den konkreten sozialen Agenten, die sie inkarnierten, unterschied. Nun können wir aber zu einer Trennung dieser beiden Aspekte übergehen. Wenn soziale Kämpfe neuer sozialer Akteure zeigen, daß die konkreten Praktiken unserer Gesellschaft den Universalismus unserer politischen Ideale auf begrenzte Bevölkerungssektoren beschränken, wird es möglich, die universale Dimension zu bewahren, während man ihre Anwendungsgebiete erweitert – was umgekehrt die konkreten Inhalte einer solchen Universalität definieren wird. Durch diesen Prozeß wird Universalismus als Horizont ausgeweitet, während gleichzeitig seine notwendige Bindung an einen partikulären Inhalt unterbrochen wird. Die entgegengesetzte Politik – nämlich Universalismus *in toto* als den partikulären Inhalt der Ethnie des Westens zurückzuweisen – kann nur in eine politische Sackgasse führen.

Das läßt uns allerdings mit einem offensichtlichen Paradoxon zurück – und dessen Analyse führt zu meiner letzten Schlußfolgerung. Das Universelle besitzt – wie wir gesehen haben – keinen konkreten Inhalt für sich selbst (welcher es in sich abschließen würde), sondern ist der immer zurückweichende Horizont, der aus der Ausweitung einer unbegrenzten Kette äquivalentieller Forderungen resultiert. Die Schlußfolgerung scheint zu sein, daß Universalität mit jeder Partikularität unvereinbar ist und doch nicht vom Partikulären unabhängig existieren kann. In den Begriffen unserer vorherigen Analyse: Wenn nur partikuläre Akteure oder Konstellationen partikulärer Akteure zu einem beliebigen Moment das Universelle aktualisieren können, dann hängt die Möglichkeit der Sichtbarmachung der einer post-dominierten Gesellschaft – d. h. einer Gesellschaft, die versucht, die eigentliche Form der Herrschaft zu überschreiten – inhärenten Nicht-Schließung davon ab, die Asymmetrie zwischen dem Universellen und dem Partikulären zu Dauer zu verhelfen. Das Universelle ist inkommensurabel

mit dem Partikularen und kann doch nicht ohne dieses existieren. Wie ist dieses Verhältnis möglich? Meine Antwort ist, daß dieses Paradoxon nicht gelöst werden kann, aber seine Nicht-Lösung die eigentliche Voraussetzung von Demokratie ist. Die Lösung dieses Paradoxons würde implizieren, daß ein partikulärer Körper gefunden worden wäre, der der *wahren* Körper des Universellen wäre. Aber in diesem Fall hätte das Universelle seinen notwendigen Ort gefunden, und Demokratie wäre unmöglich. Wenn Demokratie möglich *ist*, dann weil das Universelle keinen notwendigen Körper und keinen notwendigen Inhalt besitzt; stattdessen wetteifern verschiedene Gruppen miteinander, um ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben. Gesellschaft generiert ein ganzes Vokabular leerer Signifikanten, deren vorübergehende Signifikate das Ergebnis eines politischen Wettbewerbs sind. Weil Gesellschaft letztinstanzlich daran scheitert, sich selbst *als* Gesellschaft zu konstituieren – was dem Scheitern von Differenz, sich *als* Differenz zu konstituieren, gleichkommt –, wird die Distanz zwischen dem Universellen und dem Partikularen unüberbrückbar und wird folglich konkreten sozialen Akteuren jene unmögliche Aufgabe aufgebürdet, demokratische Interaktion zustande zu bringen.

Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?

DIE SOZIALE PRODUKTION LEERER SIGNIFIKANTEN

Ein leerer Signifikant ist genau genommen ein Signifikant ohne Signifikat. Dennoch ist diese Definition auch Ausdruck eines Problems. Denn wie sollte es möglich sein, daß ein Signifikant, ohne mit irgendeinem Signifikat verknüpft zu sein, dennoch ein integraler Teil eines Bezeichnungssystems bleibt? Ein leerer Signifikant wäre eine Folge von Tönen, und wenn diese von jeder Bezeichnungsfunktion gereinigt wären, würde der Begriff »Signifikant« selbst nicht mehr angemessen sein. Ein Strom von Tönen kann nur dann von irgendeinem partikularen Signifikat losgelöst werden und dabei doch immer noch ein Signifikant bleiben, wenn – durch die Subversion des Zeichens, welche die Möglichkeit eines leeren Signifikanten einschließt – etwas zustande gebracht wird, das der Signifikation als solcher innerlich ist. Worin besteht diese Möglichkeit? Einige Pseudo-Antworten können relativ schnell ausgeschieden werden. Eine wäre das Argument, der selbe Signifikant könne an verschiedene Signifikate in verschiedenen Kontexten gebunden werden (als Resultat der Arbitrarität des Zeichens). Aber es ist klar, daß in diesem Fall der Signifikant nicht leer wäre, sondern äquivok: in jedem Kontext wäre die Funktion der Bezeichnung voll realisiert. Eine zweite Möglichkeit ist, daß der Signifikant nicht äquivok ist, sondern ihn Ambivalenz auszeichnet: daß entweder eine Überdetermination oder eine Unterdetermination von Signifikaten die volle Fixierung verhindert. Trotzdem macht dieses Gleiten des Signifikanten aus ihm noch keinen leeren Signifikanten. Obwohl das Gleiten uns einer angemessenen Beantwortung unseres Problems einen Schritt näher bringt, bleiben dessen Bedingungen immer noch ungeklärt. Wir haben es nicht mit einem Überschuß oder einem Mangel an Signifikation zu tun, sondern mit der präzisen theoretischen Möglichkeit von etwas, das von innerhalb

des Bezeichnungsprozesses die diskursive Gegenwärtigkeit seiner eigenen Grenzen anzeigt.

Ein leerer Signifikant kann konsequenterweise nur dann auftauchen, wenn eine strukturelle Unmöglichkeit der Signifikation als solcher besteht und diese Unmöglichkeit sich selbst ausschließlich bezeichnen kann als Unterbrechung (Subversion, Verzerrung etc.) der Struktur des Zeichens. Das bedeutet, daß die Grenzen der Signifikation sich selbst nur als Unmöglichkeit der Verwirklichung dessen enthüllen können, was innerhalb dieser Grenzen liegt. Könnten die Grenzen in direkter Weise bezeichnet werden, dann würden sie der Signifikation selbst angehören und wären – *ergo* – überhaupt keine Grenzen.

Eine erste und rein formale Betrachtung kann diesen Punkt klären helfen. Von Saussure wissen wir, daß Sprache (und in Verlängerung: alle Signifikationssysteme) ein System von Differenzen ist, daß linguistische Identitäten – Werte – rein relational sind und daher die *Gesamtheit* von Sprache in jeden einzelnen Akt der Bezeichnung involviert ist. Nun, in diesem Fall wird klar, daß Totalität essentiell notwendig ist: Würden die Differenzen sich zu keinem System zusammenschließen, dann wäre überhaupt keine Signifikation möglich. Wie auch immer besteht das Problem darin, daß die eigentliche Voraussetzung der Signifikation das System ist und die eigentliche Voraussetzung des Systems dessen Grenzen sind. Wir können mit Hegel sagen, daß das Denken der Grenzen von etwas darauf hinausläuft, das zu denken, was jenseits dieser Grenzen liegt. Aber wenn wir über die Grenzen eines *Bezeichnungssystems* sprechen, ist klar, daß dessen Grenzen nicht selbst bezeichnet werden können, sondern sich selbst *zeigen* müssen als die *Unterbrechung* oder der *Zusammenbruch* des Prozesses der Signifikation. So stehen wir vor der folgenden paradoxen Situation: Was die Bedingung der Möglichkeit eines Bezeichnungssystems bildet – seine Grenzen –, bildet auch die Bedingung seiner Unmöglichkeit – eine Blockade der fortgesetzten Ausweitung des Bezeichnungsprozesses.

Als erste und kapitale Konsequenz folgt daraus, daß echte Grenzen nie neutrale Grenzen sein können, sondern einen

Ausschluß voraussetzen. Eine neutrale Grenze wäre eine, welche essentiell mit dem zusammenhinge, was an ihren beiden Seiten liegt: und diese beiden Seiten wären einfach voneinander unterschieden. Wenn eine bezeichnende Totalität aber genau ein System von Differenzen ist, dann bedeutet das, daß beide Teil desselben Systems sind und daß die Grenzen zwischen den beiden nicht die Grenzen des Systems sein können. Im Fall einer Ausschließung haben wir dagegen authentische Grenzen, da die Aktualisierung dessen, was jenseits der Grenze der Ausschließung liegt, die Unmöglichkeit dessen beinhaltet, was diesseits der Grenze liegt. Wahre Grenzen sind immer antagonistisch. Doch die Operation der Logik ausschließender Grenzen führt zu einer Reihe notwendiger Effekte, die sich nach beiden Seiten der Grenzen ausbreiten und uns direkt zur Entstehung der leeren Signifikanten führen werden.

(1) Ein erster Effekt der ausschließenden Grenze ist, daß sie eine essentielle Ambivalenz in das von solchen Grenzen gebildete System von Differenzen einführt. Einerseits hat jedes Element des Systems nur insofern eine Identität, als es von den anderen verschieden ist. Differenz = Identität. Andererseits jedoch sind alle diese Differenzen einander äquivalent, soweit sie alle zu dieser Seite der Grenze der Ausschließung gehören. Aber in diesem Fall ist die Identität eines jeden Elements konstitutiv gespalten: Einerseits drückt sich jede Differenz selbst *als* Differenz aus, andererseits löscht sich jede selbst als solche aus, indem sie in ein Äquivalenzverhältnis mit allen anderen Differenzen des Systems eintritt. Und wenn wir davon ausgehen, daß es nur dort System gibt, wo es radikale Ausschließung gibt, dann ist diese Spaltung oder Ambivalenz konstitutiv für jede systemische Identität. Nur insofern eine radikale Unmöglichkeit eines Systems als reine Präsenz gegeben ist, jenseits aller Ausschlüsse, können tatsächliche *Systeme* (im Plural) existieren. Nun, wenn die Systemhaftigkeit des Systems eine direkte Folge der ausschließenden Grenze ist, dann ist es allein diese Ausschließung, welche das System als solches gründet. Dieser Punkt ist deshalb zentral, weil aus ihm folgt, daß das System keinen positiven Grund haben und folglich sich selbst

nicht im Sinne irgendeines positiven Signifikats bezeichnen kann. Unterstellen wir für einen Augenblick, das systematische Ensemble sei das Ergebnis aller seiner Elemente, welche eine gemeinsame positive Eigenschaft teilen (indem sie etwa alle einer regionalen Kategorie zugehören). In diesem Fall wäre dieses positive Merkmal von anderen differentiellen positiven Merkmalen unterschieden, und sie würden sich alle auf ein tieferes systematisches Ensemble berufen, in welchem ihre Differenzen als Differenzen gedacht wären. Aber ein durch radikale Ausschließung gebildetes System unterbricht dieses Spiel der differentiellen Logik: denn was vom System ausgeschlossen wird, ist – weit davon entfernt, etwas Positives zu sein – schlicht das Prinzip der Positivität: reines Sein. Das läßt bereits die Möglichkeit eines leeren Signifikanten anklingen – d. h., eines Signifikanten der reinen Auslöschung aller Differenzen.

(2) Natürlich ist Möglichkeitsbedingung dieser Operation, daß zu reiner Negativität reduziert wird, was jenseits der Grenze der Ausschließung liegt – etwa zur reinen Bedrohung, welche dieses Jenseits für das System darstellt (und es auf diese Weise konstituiert). Wenn die ausschließende Dimension gelöscht wäre oder auch nur geschwächt, dann würde der differentielle Charakter des »Jenseits« schlagend werden – und in Folge würden die Grenzen des Systems verwischt werden. Nur wenn das Jenseits zum Signifikanten reiner Bedrohung, reiner Negativität, des schlichtweg Ausgeschlossenen wird, kann es Grenzen und ein System geben (das heißt eine objektive Ordnung). Um aber Signifikanten des Ausgeschlossenen zu sein (oder einfach der Ausschließung), müssen die verschiedenen ausgeschlossenen Kategorien ihre Differenzen auslöschen, indem sie eine Äquivalenzkette bilden gegenüber dem vom System zu Selbstbezeichnungszwecken Dämonisierten. Wiederum sehen wir hier die Möglichkeit eines leeren Signifikanten, der sich durch diese Logik des Zusammenbruchs von Differenzen in Äquivalenzketten ankündigt.

(3) Doch wir könnten uns fragen: Warum erfordert dieses reine Sein oder die Systemhaftigkeit des Systems – beziehungsweise dessen Kehrseite: die reine Negativität des Ausge-

schlossenen – die Produktion von leeren Signifikanten, um sich selbst zu bezeichnen? Die Antwort lautet: Wenn wir die Grenzen der Bezeichnung bezeichnen wollen – das Reale im Sinne Lacans, wenn man so will –, steht uns dafür kein direkter Weg offen. Die einzige Möglichkeit besteht in der Subversion des Bezeichnungsprozesses selbst. Durch die Psychoanalyse wissen wir, wie etwas nicht direkt Repräsentierbares – das Unbewußte – als Darstellungsmittel nur die Subversion des Bezeichnungsprozesses finden kann. Jeder Signifikant konstituiert ein Zeichen, indem er sich an ein bestimmtes Signifikat bindet und sich als Differenz einem Bezeichnungsprozeß einschreibt. Aber wenn wir keine Differenz bezeichnen wollen, sondern – ganz im Gegenteil – einen radikalen Ausschluß, welcher Grund und Bedingung aller Differenzen ist, dann kann in diesem Fall keine Produktion *einer weiteren* Differenz diesen Zweck erfüllen. Wenn jedoch alle Darstellungsmittel von Natur aus differentiell sind, dann ist eine solche Signifikation nur möglich, wenn die differentielle Natur der Bezeichnungseinheiten subvertiert wird, wenn die Signifikanten sich ihrer Verknüpfung mit einzelnen Signifikaten entleeren und die Rolle übernehmen, das reine Sein des Systems zu repräsentieren – oder vielmehr das System als reines Sein. Was ist der ontologische Grund einer solchen Subversion, was ermöglicht sie? Die Antwort ist: die Spaltung jeder Einheit der Signifikation, die das System als den unentscheidbaren Ort konstruieren muß, in welchem sowohl die Logik der Differenz als auch die Logik der Äquivalenz arbeitet. Nur durch die Privilegierung der Äquivalenzdimension bis hin zu dem Punkt, an dem ihre differentielle Natur fast schon ganz getilgt ist – das heißt, nur durch das Entleeren ihrer differentiellen Natur –, kann das System sich selbst als Totalität bezeichnen.

Zwei Punkte müssen hier hervorgehoben werden. Der erste ist, daß das Sein oder die Systemhaftigkeit des Systems, die durch die leeren Signifikanten repräsentiert ist, kein Sein ist, das *tatsächlich* realisiert worden wäre, sondern eines, das konstitutiv unerreichbar ist, denn welche systematischen Effekte auch immer existieren, sie werden, wie wir gesehen haben, das Ergebnis des unbeständigen Kompromisses zwischen Äquiva-

lenz und Differenz sein. Das bedeutet, daß wir uns einem konstitutiven Mangel gegenübersehen, einem unmöglichen Objekt, welches, wie bei Kant, sich durch die Unmöglichkeit seiner adäquaten Repräsentation darstellt. Nun können wir unsere Eingangsfrage vollständig beantworten: Es kann leere Signifikanten innerhalb des Felds der Signifikation deshalb geben, weil jedes Signifikationssystem um einen leeren Platz herum konstruiert ist, der aus der Unmöglichkeit resultiert, ein Objekt zu produzieren, welches die Systemhaftigkeit des Systems trotz alledem erfordert. So haben wir es nicht mit einer Unmöglichkeit ohne bestimmten Ort zu tun, wie im Fall eines logischen Widerspruchs, sondern mit einer *positiven* Unmöglichkeit, einer *realen* Unmöglichkeit, auf die das X des leeren Signifikanten zeigt.

Wenn dieses unmögliche Objekt jedoch der Mittel einer angemessenen oder direkten Darstellung ermangelt, kann das nur bedeuten, daß der für die Übernahme der Darstellungsfunktion entleerte Signifikant immer konstitutiv unangemessen sein wird. Was bestimmt nun, daß ein spezifischer Signifikant unter verschiedenen Umständen eher in der Lage ist, diese Bezeichnungsfunktion zu übernehmen, als ein anderer? Hier müssen wir zum Hauptthema dieses Kapitels kommen: zum Verhältnis zwischen leeren Signifikanten und Politik.

HEGEMONIE

Ich möchte auf ein Beispiel zurückkommen, das wir eingehend in *Hegemonie und radikale Demokratie* besprochen haben: Die Konstitution der Einheit der Arbeiterklasse durch – gemäß Rosa Luxemburg – eine Überdetermination vereinzelter Kämpfe über eine lange Zeitperiode hinweg. Ihre grundlegende Behauptung ist, daß die Klasseneinheit nicht durch irgendwelche aprioristischen Überlegungen bezüglich der Priorität entweder des politischen oder des ökonomischen Kampfes festgelegt wird, sondern durch die akkumulierten Effekte der inneren Spaltung aller einzelnen Kräfte. Bezüglich unseres Themas läuft ihre Argumentation ungefähr auf folgendes hinaus: In einem Klima außerordentlicher Repression wird

jede Mobilisierung auf einzelne Ziele hin nicht nur als mit den konkreten Forderungen oder Zielen dieses Kampfes verbunden wahrgenommen, sondern auch als ein Akt der Opposition gegen das System. Diese zweite Tatsache ist es, die eine Verbindung zwischen einer Vielzahl konkreter oder vereinzelter Kämpfe und Mobilisierungen herstellt – diese werden alle als miteinander verwandt wahrgenommen, nicht weil deren *konkrete* Ziele miteinander innerlich verwandt wären, sondern weil sie alle in ihrer Konfrontation mit dem repressiven Regime als äquivalent wahrgenommen werden. Folglich stiftet nicht etwas von allen geteiltes Positives deren Einheit, sondern etwas Negatives: ihre Opposition gegenüber einem gemeinsamen Feind. Luxemburg argumentiert, daß eine revolutionäre Massenidentität im Laufe einer ganzen historischen Periode durch die Überdetermination einer Vielzahl separater Kämpfe hergestellt wird. Diese Traditionen fließen zu einem Punkt des Bruchs zusammen.

Wir wollen unsere bisher gewonnenen Kategorien auf diesen Satz anwenden. Die Bedeutung (das Signifikat) aller konkreten Kämpfe erscheint von Anfang an innerlich geteilt. Der konkrete Zweck eines Kampfes ist nicht allein dieser Zweck in seiner Konkretion; er bezeichnet auch Opposition zum System. Das erste Signifikat etabliert den differentiellen Charakter einer Forderung oder Mobilisierung gegenüber allen anderen Forderungen oder Mobilisierungen. Das zweite Signifikat etabliert die Äquivalenz aller dieser Forderungen in ihrer gemeinsamen Opposition gegenüber dem System. Wie wir sehen können, ist jeder konkrete Kampf von dieser widersprüchlichen Bewegung beherrscht, die ihre eigene Singularität zugleich einklagt und aufhebt. Die Funktion, das System als Totalität zu repräsentieren, hängt konsequenterweise von der Möglichkeit der äquivalentiellen Funktion ab, klar die Oberhand über die differentielle Funktion zu gewinnen; doch diese Möglichkeit ist einfach Ergebnis davon, daß jeder einzelne Kampf immer schon ursprünglich von dieser konstitutiven Ambivalenz durchdrungen ist.

Dabei ist folgende Beobachtung wichtig: Wenn es – wie wir bereits festgestellt haben – die Funktion der differentiellen Signi-

fikanten ist, ihre differentielle Identität aufzugeben, um die rein äquivalentielle Identität eines gemeinschaftlichen Raums als solche zu repräsentieren, so kann die dergestalt konstruierte äquivalentielle Identität keiner differentiellen Ordnung angehören. Ein Beispiel: Wir können das zaristische Regime als repressive Ordnung darstellen, indem wir beliebig viele differentielle Formen der Unterdrückung verschiedener Bevölkerungssektoren aufzählen; doch so eine Aufzählung wird uns nicht die Eigenheit des Repressionsmoments liefern, die Konstitution (qua Negation) dessen, was für ein repressives Verhältnis zwischen Feinden eigentümlich ist. Denn in einem solchen Verhältnis zählt jede repressive Machtinstanz als reiner Träger der Negation der Identität des unterdrückten Sektors. Wenn nun die differentielle Identität der repressiven Handlung dergestalt von sich selbst »distanziert« ist, daß sie sich zum reinen inkarnierten Körper der Negation des Seins einer anderen Entität transformiert hat, dann ist klar, daß zwischen dieser Negation und dem Körper, über den sie sich ausdrückt, kein notwendiges Verhältnis besteht – nichts legt von vornherein fest, daß ein bestimmter Körper dazu vorherbestimmt ist, Negation als solche zu inkarnieren.

Aus genau diesem Grund, ist die Äquivalenzrelation möglich: Verschiedenen einzelnen Kämpfen entsprechen genausoviele Körper, die unterschiedslos ihre gemeinsame Opposition gegenüber der repressiven Macht inkarnieren können. Das beinhaltet eine zweifache Bewegung. Auf der einen Seite wird mit zunehmender Ausdehnung der Äquivalenzkette jeder konkrete Kampf immer weniger fähig, geschlossen in einem differentiellen Selbst zu verharren – in etwas, das ihn von allen anderen differentiellen Identitäten durch eine ausschließlich ihm eigene Differenz unterscheidet. Im Gegenteil, insofern das äquivalentielle Verhältnis zeigt, daß diese differentiellen Identitäten einfach beliebige Körper sind, die etwas inkarnieren, das in ihnen allen gleicherweise präsent ist, wird dieses »gleicherweise präsente Etwas« desto weniger konkret sein, je länger die Äquivalenzkette ist. Im Grenzfall wird es zu reinem gemeinschaftlichen Sein, unabhängig von jeder konkreten Manifestation. Und auf der anderen Seite wird dasjenige, was

jenseits der Ausschließung liegt, die den gemeinschaftlichen Raum begrenzt – die repressive Macht –, weniger als das Instrument einzelner differentieller Repressionen zählen, sondern wird vielmehr die reine Anti-Gemeinschaft ausdrücken, das reine Böse und die Negation. Die durch diese äquivalentielle Ausdehnung erschaffene Gemeinschaft wird daher die reine Idee einer gemeinschaftlichen Fülle sein, die abwesend ist – als Folge der Anwesenheit der repressiven Macht.

Doch an diesem Punkt beginnt die zweite Bewegung. Diese reine äquivalentielle Funktion, die eine abwesende Fülle repräsentiert, welche sich im Zusammenbruch aller differentiellen Identitäten zeigt, kann keinen eigenen Signifikanten besitzen – denn in diesem Fall wäre das »Jenseits aller Differenzen« eine weitere Differenz und nicht das Ergebnis des Zusammenbruchs aller differentiellen Identitäten. Genau weil die Gemeinschaft an sich kein rein differentielles Raum einer objektiven Identität, sondern einer abwesenden Fülle ist, kann sie keine eigene Form der Darstellung besitzen und muß sich diese von irgendeiner im äquivalentiellen Raum konstituierten Entität ausleihen – so wie Gold ein bestimmter Gebrauchswert ist, der ebenso die Funktion annimmt, Wert im allgemeinen zu repräsentieren. Diese Entleerung eines bestimmten Signifikanten von seinem bestimmten, differentiellen Signifikat ermöglicht, wie wir gesehen haben, das Auftreten eines »leeren« Signifikanten als Signifikant eines Mangels, einer abwesenden Totalität. Aber das führt uns direkt zu jener Frage, mit der wir den vorhergehenden Abschnitt geschlossen haben: Wenn alle differentiellen Kämpfe – wie in unserem Beispiel – gleichermaßen in der Lage sind, die abwesende Fülle der Gemeinschaft jenseits ihrer differentiellen Identität auszudrücken, wenn die äquivalentielle Funktion alle differentiellen Positionen ihrer äquivalentiellen Darstellung gegenüber gleichermaßen indifferent macht, wenn keine *per se* dazu vorherbestimmt ist, diese Rolle auszufüllen – was legt dann fest, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt eher die eine als die andere Position diese universale Funktion erfüllt?

Die Antwort ist: Die Unebenheit des Sozialen. Denn wenn die äquivalentielle Logik dazu tendiert, die Relevanz jedes diffe-

rentiellen Ortes auszulöschen, so ist das nur eine tendenzielle Bewegung, der immer von der essentiell nicht-gleichmächterischen Logik der Differenz widerstanden wird. (Es überrascht nicht, daß Hobbes' Modell des Naturzustands, welches einen Bereich zu beschreiben versucht, in dem die volle Wirksamkeit der Äquivalenzlogik die Gemeinschaft verunmöglicht, eine ursprüngliche und wesenhafte Gleichheit der Menschen voraussetzen muß.) Nicht jede Stellung in der Gesellschaft, nicht jeder Kampf ist gleichermaßen in der Lage, seine eigenen Inhalte in einen Knotenpunkt zu transformieren, der zu einem leeren Signifikanten wird. Bedeutet das nun nicht die Rückkehr zu einer ziemlich traditionellen Konzeption der historischen Effektivität sozialer Kräfte, einer Konzeption, die annimmt, daß die Ungleichmäßigkeit der strukturellen Stellungen festlegt, welche von ihnen zur Quelle totalisierender Effekte wird? Das bedeutet es nicht, denn diese ungleichmäßigen strukturellen Stellungen, von denen manche Punkte hoher Machtkonzentration darstellen, sind selbst das Ergebnis von Prozessen, in denen Differenzlogik und Äquivalenzlogik einander überdeterminieren. Es geht nicht darum, der Logik differentieller struktureller Stellungen die historische Effektivität abzusprechen, sondern eher darum, ihnen als einem Ganzen den Charakter einer Basis abzusprechen, welche aus sich heraus die Bewegungsgesetze der Gesellschaft festlegt. Wenn das zutrifft, dann ist es unmöglich, auf der Ebene der bloßen Analyse der *Form* Differenz/Äquivalenz zu bestimmen, welche bestimmte Differenz zum Ort äquivalentieller Effekte werden wird – dies erfordert die Untersuchung einer bestimmten Konjunktur, genau deshalb, weil die Anwesenheit äquivalentieller Effekte immer notwendig ist, aber die Relation Äquivalenz/Differenz nicht an sich mit irgendeinem bestimmten differentiellen Inhalt verknüpft ist. Diese Relation, in der ein partikularer Inhalt zum Signifikanten der abwesenden gemeinschaftlichen Fülle wird, nennen wir ein *hegemoniales Verhältnis*. Die Präsenz leerer Signifikanten – in dem Sinne, in dem wir sie definiert haben – ist die eigentliche Bedingung für Hegemonie. Das ist leicht einzusehen, wenn wir eine altbekannte Schwierigkeit ansprechen, die für die meisten Theori-

sierungen von Hegemonie – jene Gramscis eingeschlossen – wiederholt zum Stolperstein wurde. Eine Klasse oder eine Gruppe wird als hegemonial betrachtet, wenn sie nicht in einer engen korporatistischen Perspektive eingeschlossen ist, sondern sich als Kraft präsentiert, welche die weitergehenden Ziele entweder von Emanzipation oder von Sicherung der Ordnung für breitere Bevölkerungsmassen verwirklicht. Aber das stellt uns vor eine Schwierigkeit, wenn wir nicht präzise festlegen, auf was sich diese Begriffe »weitergehende Ziele«, »breitere Massen« beziehen. Es gibt zwei Möglichkeiten: Die erste ist, daß Gesellschaft eine Addition unterschiedener Gruppen ist, von denen jede sich auf ihre partikularen Ziele richtet und das in dauernder Kollision mit allen anderen. In diesem Fall könnten »weitergehend« und »breiter« nur das prekäre Gleichgewicht einer ausgehandelten Vereinbarung zwischen Gruppen bedeuten, von denen alle ihre widerstreitenden Ziele und ihre Identität bewahren. Doch »Hegemonie« bezieht sich klarerweise auf einen stärkeren Typus gemeinschaftlicher Einheit, als ihn eine solche Vereinbarung hervorruft. Die zweite Möglichkeit ist, daß Gesellschaft irgendeine Art prä-stabilerter Essenz besitzt, so daß das »weitergehend« und »breiter« einen unabhängig vom Willen einzelner Gruppen eigenen Inhalt hätte und »Hegemonie« die *Verwirklichung* einer solchen Essenz bedeutete. Aber das würde nicht nur die Dimension von Kontingenz entfernen, die immer mit der hegemonialen Operation verbunden wurde, sondern wäre auch unvereinbar mit dem konsensualen Charakter von »Hegemonie«: die hegemoniale Ordnung wäre die Verwirklichung eines vorgegebenen Organisationsprinzips und nicht etwas, das aus der politischen Interaktion zwischen Gruppen hervorgeht. Nun, betrachten wir die Angelegenheit unter dem Gesichtspunkt der sozialen Produktion leerer Signifikanten, dann verschwindet dieses Problem. Denn in diesem Fall wäre die hegemoniale Operation die Darstellung der Partikularität einer Gruppe als Inkarnation jenes leeren Signifikanten, der sich auf die gemeinschaftliche Ordnung als Abwesenheit, als unerfüllte Realität bezieht.

Wie arbeitet dieser Mechanismus? Wollen wir einmal die Extremsituation einer radikalen Desorganisation des sozialen Gefüges annehmen. Unter solchen Bedingungen – die von Hobbes Naturzustand nicht weit entfernt sind – brauchen Menschen *eine* Ordnung, und deren tatsächlicher Inhalt wird zu einer nebensächlichen Überlegung. »Ordnung« an sich hat keinen Inhalt, weil sie nur in den verschiedenen Formen existiert, in denen sie tatsächlich realisiert ist. Doch in einer Situation radikaler Unordnung ist »Ordnung« als das anwesend, was abwesend ist. Als Signifikant dieser Abwesenheit wird sie zum leeren Signifikanten. In diesem Sinn können verschiedene politische Kräfte in ihren Anstrengungen wetteifern, ihre partikularen Ziele als solche zu präsentieren, die das Füllen des Mangels realisieren können. Hegemonisieren bedeutet genau, diese Füllfunktion zu übernehmen. (Wir haben über »Ordnung« gesprochen, doch offensichtlich gehören »Einheit«, »Befreiung«, »Revolution«, etc. zur selben Ordnung der Dinge. Jeder Begriff, der in einem bestimmten politischen Kontext zum Signifikanten des Mangels wird, spielt dieselbe Rolle. Politik ist möglich, weil die konstitutive Unmöglichkeit von Gesellschaft sich nur durch die Produktion leerer Signifikanten repräsentieren kann.)

Das erklärt auch, warum jede Hegemonie immer unbeständig und von einer konstitutiven Ambivalenz durchdrungen ist. Nehmen wir an, daß eine Mobilisierung von Arbeitern darin Erfolg hat, ihre eigenen Ziele als Signifikant der »Befreiung« im allgemeinen darzustellen. (Wie wir gesehen haben, ist das möglich, weil die unter einem repressiven Regime erfolgende Mobilisierung der Arbeiter auch als Kampf gegen das System wahrgenommen wird.) In gewissem Sinn ist das ein hegemonialer Sieg, da die Ziele einer partikularen Gruppe mit der ganzen Gesellschaft identifiziert werden. Aber in einem anderen Sinn ist es ein gefährlicher Sieg. Wenn »Arbeiterkampf« zum Signifikanten von Befreiung an sich wird, dann wird sie zur Einschreibungsfläche, durch die *alle* Befreiungskämpfe ausgedrückt werden, so daß die um diesen Signifikanten vereinte Äquivalenzkette dazu neigt, ihn zu entleeren und seine Verbindung mit dem tatsächlichen Inhalt, mit dem er ur-

sprünglich verbunden war, zu verwischen. Somit tendiert die hegemoniale Operation – gerade *aufgrund* ihres Erfolgs – dazu, ihre Verkettung mit der Kraft, die ihr ursprünglicher Gründer und Nutznießer war, zu brechen.

HEGEMONIE UND DEMOKRATIE

Wir wollen mit einigen Überlegungen zum Verhältnis von leeren Signifikanten, Hegemonie und Demokratie schließen. Betrachten wir für einen Augenblick die Rolle sozialer Signifikanten am Beginn des modernen politischen Denkens – ich denke hauptsächlich an das Werk von Hobbes. Wie wir gesehen haben, stellte Hobbes den Naturzustand als das radikale Gegenteil einer geordneten Gesellschaft dar, als eine allein in negativen Begriffen definierte Situation. Doch aus dieser Beschreibung resultiert, daß die Ordnung des Herrschers nicht aufgrund irgendeines inneren Wertes, den sie haben mag, akzeptiert werden muß, sondern einfach weil sie *eine Ordnung* ist und die einzige Alternative radikale Unordnung. Bedingung für den Zusammenhalt dieses Schemas ist jedoch das Postulat der Machtgleichheit der Individuen im Naturzustand. Wären die Individuen in Begriffen von Macht ungleich, könnte Ordnung durch reine Beherrschung garantiert werden. So wird Macht zweifach ausgelöscht: im Naturzustand, insofern alle Individuen ihn gleichermaßen teilen, und im Gemeinwohl, insofern es vollständig in den Händen des Herrschers konzentriert ist. (Eine Macht, die total ist, oder auch eine Macht, die unter allen Mitgliedern einer Gemeinschaft gleich verteilt ist, ist überhaupt keine Macht.) Obwohl Hobbes also die Trennung zwischen dem leeren Signifikanten »Ordnung an sich« und der vom Herrscher durchgesetzten tatsächlichen Ordnung implizit wahrnimmt, kann er, da er – über den Gesellschaftsvertrag – die erste auf die zweite reduziert, keine Art dialektischen oder hegemonialen Spiels zwischen beiden denken.

Was geschieht, wenn wir im Gegensatz dazu Macht in dieses Bild wieder einführen – d. h., wenn wir die Ungleichmäßigkeit von Macht in sozialen Verhältnissen akzeptieren? In diesem

Fall wird die Zivilgesellschaft teilweise strukturiert und teilweise unstrukturiert sein. In Folge wird die vollständige Machtkonzentration in den Händen des Herrschers keine logische Erfordernis mehr sein. Die Berechtigung des Herrschers, totale Macht zu fordern, ist in diesem Fall viel weniger offensichtlich. Wenn partielle Ordnung in der Gesellschaft existiert, wird die Legitimität der Identifikation des leeren Signifikanten der Ordnung mit dem Herrscherwillen darüber hinaus erfordern, daß der Inhalt dieses Willens nicht mit etwas zusammenprallt, das die Gesellschaft *bereits* ist. Da Gesellschaft sich im Laufe der Zeit verändert, wird dieser Identifikationsprozeß immer prekär und umkehrbar sein, und da Identifikation nicht länger automatisch stattfindet, werden verschiedene hegemoniale Projekte oder Willen versuchen, die leeren Signifikanten der abwesenden Gemeinschaft zu hegemonisieren. Die Anerkennung der konstitutiven Natur dieses Spalts und seiner politischen Institutionalisierung ist der Ausgangspunkt moderner Demokratie.

Subjekt der Politik, Politik des Subjekts

Die Frage des Verhältnisses (Komplementarität? Spannung? Wechselseitiger Ausschluß?) zwischen Universalismus und Partikularismus nimmt in der gegenwärtigen politischen und theoretischen Agenda einen zentralen Platz ein. Universelle Werte werden entweder als tot oder – zumindest – als gefährdet angesehen. Was wichtiger ist, der positive Charakter dieser Werte wird nicht länger als selbstverständlich erachtet. Einerseits werden unter dem Banner des Multikulturalismus die klassischen Werte der Aufklärung unter Feuer genommen und als etwas betrachtet, das kaum mehr ist als ein kulturelles Reservat des westlichen Imperialismus. Andererseits hat die ganze Debatte bezüglich des Endes der Moderne, der Angriff auf den Fundationalismus [*foundationalism*] in seinen verschiedenen Ausformungen, dazu tendiert, eine essentielle Verknüpfung zwischen dem obsoleten Begriff eines Grundes der Geschichte oder Gesellschaft und den *tatsächlichen Inhalten* zu etablieren, die seit der Aufklärung die Rolle des Grundes gespielt haben. Es ist jedoch wichtig zu verstehen, daß diese beiden Debatten nicht entlang symmetrischer Linien vorangeschritten sind, daß argumentative Strategien dazu tendiert haben, sich auf unerwartete Weise von der einen zur anderen zu bewegen, und daß sich viele augenscheinlich paradoxe Kombinationen als möglich erwiesen haben. Somit können die sogenannten postmodernen Zugänge als etwas verstanden werden, das den imperialistischen Fundationalismus der westlichen Aufklärung schwächt und neue Wege zu einem demokratischeren kulturellen Pluralismus eröffnet. Aber sie können auch als etwas verstanden werden, das einen Begriff »weicher« Identität unterstützt, der mit den starken kulturellen Bindungen unvereinbar ist, die eine »Authentizitätspolitik« erfordert. Und universelle Werte können als eine starke Behauptung der »Ethnie des Westens« (wie im späten Husserl) gesehen werden, doch auch als eine Weise, einer Haltung des Re-

einer unbehinderten Dislokation und nach der totalen Desintegration der sozialen Struktur hinausläuft. Es bedeutet auch, daß eine demokratische Gesellschaft, die zu einer tragfähigen sozialen Ordnung geworden ist, keine völlig freie Gesellschaft sein wird, sondern eine, die auf spezifische Weise die Dualität Freiheit/Unfreiheit ausgehandelt hat.

³ Dt. im Original.

⁴ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992, S.12

⁵ An diesem Punkt habe ich versucht, in meinen letzten Arbeiten die Idee des radikalen Antagonismus – die immer noch die Möglichkeit einer radikalen Repräsentierbarkeit beinhaltet – mit dem jeder Art antagonistischer Repräsentation vorgelagerten Begriff der Dislokation zu ergänzen. Einige der Dimensionen dieser Dualität wurden von Bobby Sayyid und Lilian Zac in einer kurzen schriftlichen Präsentation vor dem PhD Seminar in *Ideology and Discourse Analysis*, University of Essex, Dezember 1990, ausgeführt.

⁶ Aletta J. Norval, »Letter 10 Ernesto«, in: E. Laclau: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990, S.157.

⁷ Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhauser, Frankfurt/M. 1977, S.179. Sh. einen Kommentar zu Benjamins Text in: Werner Hamacher: *Affirmative Strike*, in: *Cardozo Law Review*, Vol. 13, Nr.4, Dez. 1991.

⁸ Dt. im Original

⁹ Alle Seitenangaben beziehen sich auf die deutsche Fassung: Jacques Derrida: *Marx' Gespenster*, Frankfurt am Main (Fischer) 1995.

¹⁰ Simon Critchley: Dekonstruktion – Marxismus – Hegemonie. Zu Derrida und Laclau, in Oliver Marchart (Hrsg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Wien (Turia + Kant) 1998, S.199.

¹¹ Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1991.

¹² Dt. im Original.

¹³ S.R. Clegg: *Frameworks of Power*, London (Sage) 1989, Kap.2

¹⁴ Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 157

¹⁵ Das scheint in gewissem Ausmaß die Richtung zu sein, in die sich Derrida bewegt in seinem Essay »Kraft und Bedeutung« in *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1976.

¹⁶ Im ersten Essay von *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London/New York: Verso, 1990.

¹⁷ Auf Basis dieses Arguments habe ich Platon und Hobbes gegenübergestellt, *ibid.*, S. 68-72.

¹⁸ Sh. Kap. VII

¹⁹ Quentin Skinner: *Language and Social Change*, in James Tully (Hrsg.): *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, London (Polity Press) 1988, S. 125-6.

²⁰ Stuart Hampshire: *Thought and Action*, London (Chatto and Windus) 1959, S.97.

²¹ Skinner: *Language and Social Change*, S.126

²² Ernesto Laclau und Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien (Passagen) 1991.

²³ Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1992, S.14

²⁴ *ibid.*, S.30

²⁵ *ibid.*, S.61-2

²⁶ *ibid.*, S.64

²⁷ *ibid.*, S.72, die deutsche Fassung wurde hier von mir (O.M.) korrigiert, zum Vergleich sh. das Original: Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge (Cambridge University Press), 1989, S.35.

²⁸ *ibid.*, S.87

²⁹ *ibid.*

³⁰ *Ibid.*, S.96

³¹ *ibid.* S.109-10

³² *ibid.*, S.161

³³ A.d.Ü.: Laclau bezieht sich hier auf die folgende Stelle bei Lewis Carroll:

»When I use a word,« Humpty Dumpty said, in a rather scornful tone, »It means just what I choose it to mean. Neither more nor less.«

»The question is,« said Alice, »whether you can make words mean so many different things.«

»The question is,« said Humpty Dumpty, »who is to be the master. That is all.«

(Lewis Carroll: *Through the Looking Glass, and What Alice Found There*, London: Treasure Press, 1987, S. 124)

³⁴ Jacques Derrida: *Signature Event Context*, in *Limited Inc.*, Evanston (Northwestern University Press) 1988, S.12

³⁵ Slavoj Žižek: *The Spectre of Ideology*, Einführung zu S. Žižek (Hrsg.), *Mapping Ideology*, London und New York (Verso) 1994, S. 1-33

³⁶ *Ibid.*, S.9

³⁷ *Ibid.*, S.9

³⁸ *Ibid.*, S.14-15

³⁹ *Ibid.*, S.16

⁴⁰ Das wurde von vielen Strömungen des Denkens der Gegenwart gezeigt, von Wittgensteins Spätphilosophie bis zur Dekonstruktion. Mein eigener Beitrag zu dieser Aufgabe kann gefunden werden in *New*