

Rezension von: Laclau, Ernesto:  
Emanzipation und Differenz.  
Engel. v. Oliver Marchart. Wien:  
Turia u. Kant 2002, 223 pp.

Mit dieser Übersetzung liegt die einflussreiche, 1996 auf Englisch erschienene Sammlung von Essays zur politischen Theorie auch auf Deutsch vor. Der Band wurde gegenüber der englischen Ausgabe um zwei weitere Aufsätze, *Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie* und *Von den Namen Gottes*, ergänzt. Eine ausführliche Einleitung von Oliver Marchart macht die Leserschaft sowohl mit den Bruch- und Traditionslinien der hier aufgeworfenen Thesen innerhalb des bisherigen Theoriegebäudes Laclaus vertraut, als er auch auf die Rezeptionsgeschichte von dessen Schriften eingeht. Er tritt diesbezüglichen missverständlichen Zuordnungen der zunächst in Zusammenarbeit mit Chantal Mouffe entstandenen Arbeiten Laclaus als angeblich revisionistischem Generalangriff gegen den Marxismus entgegen, indem er auf den »positiven« und »projektiven« Beitrag dieser Schriften für ein allgemeines Verständnis politischer Artikulation und hegemonialer Auseinandersetzungen verweist.

Das schon in *Hegemonie und radikale Demokratie* (gemeinsam mit Chantal Mouffe) entwickelte allgemeine Modell politischer Diskurslogik wird von Laclau auch in *Emanzipation und Differenz* wieder aufgenommen, jedoch in Auseinandersetzung mit den politisch-historischen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte und vor allem dem hier feststellbaren massiven Erscheinen neuer Partikularismen ethnischer und nationaler Art überdacht.

Der Hauptteil der in dieser Sammlung zusammengefassten Essays ist – wie Laclau im Vorwort selbst vermerkt – zwischen 1991 und 1995 in Bezug auf die zeitgleich stattfindenden massiven Umwälzungen in der Welt geschrieben worden. Er nennt hier den Zusammenbruch des Ostblocks und ein damit verbundenes Brüchig-Werden politischer Alternativen; den Krieg im ehemaligen Jugoslawien; den Aufstieg der politisch Rechtsgerichteten in Westeuropa und deren zunehmendes Fokussieren auf den Widerstand gegen die Immigration aus Südeuropa und Nordafrika; die Ausweitung multikultureller Proteste in Nordamerika und das Ende der Apartheid in Südafrika. Diese explizite Bezugnahme demonstriert gleich zu Beginn den engagierten und politisierten Charakter von Laclaus Zugangsweise zu Theorie.

Dementsprechend kreist ein Hauptteil der Essays dann auch um die zentrale Problematik der politischen Praxis und theoretischen Reflexion der letzten Jahrzehnte, wie sie sich im Zusammenhang mit unter dem Banner des »Multikulturalismus« auftretenden partikularistischen Bewegungen gezeigt hat. Laclau konzentriert sich damit auf die Ende der 1980er Jahre erstarkende Rebellion neuer sozialer Bewegungen (ethnische, nationale und sexuelle) gegen »totalisierende Ideologien«, die eine Politik der Emanzipation und Aufklärung bislang dominiert hatten. Für die Praxis dieser Bewegungen sei es, so Laclau, u.a. charakteristisch, dass sie – paradoxerweise trotz einer parallel einsetzenden umfassenden Kritik an Vorstellungen von einer »kohärenten Identität« – zunehmend identitätspolitisch ausgerichtet war, d.h. dass Gruppenbildungen (»Frauen«, »Schwarze«, »Schwule«, »Lesben«) von der Annahme geleitet waren, dass die Mitglieder innerhalb des Zusammenschlusses alle gleich seien, was dazu führte, dass diese Gruppen sich zunehmend voneinander abschotteten und keinerlei gemeinsame Interventionen von verschiedenen partikularistischen Bewegungen mehr möglich waren. Deutlich sichtbar wurde dies etwa am Beispiel der Frauenbewegung, die seit etwa Mitte der 1980er Jahre in eine Vielzahl verschiedener partikularistischer Gruppen zerfiel: in Radikalfeministinnen, marxistische Gruppen, katholische Gruppen, Lesbengruppen, »Queer«-Vereinigungen, Esoterikgruppen, konservative Frauengruppen etc., die sich gegenseitig zu outen und innerhalb der Gruppenzusammenhänge zu kontrollieren begannen, so dass bislang erfolgreich durchgeführte gemeinsame Vorgehensweisen und Projekte, wie etwa die gemeinsame Ausrufung politischer Forderungen unter dem Titel »Frauen«, aber auch kollektive Institutionen wie die »Frauensommeruniversitäten« *ad acta* gelegt werden mussten. Die Re-Definition eines solchen, zeitgenössischen politischen Praktiken zu Grunde liegenden Verhältnisses von Universalität und Partikularität, steht deshalb im Zentrum der in *Emanzipation und Differenz* versammelten Essays. Laclau zeigt auf, dass die Grundannahmen einer solchen Gruppenpraxis hinterfragbar sind: Intersubjektive Übereinkunft könne nicht via einer Universalität von Erfahrung oder einer gemeinsamen Identität getroffen werden; wir teilen nichts lediglich auf Grund der Tatsache, dass wir Menschen sind, und das Faktum, dass wir in Gemeinschaften leben, garantiert noch keine gemeinsame Sicht der Welt. Zudem ist die von partikularistischen Bewegungen angenommene essenzielle Gemeinsamkeit oder Gleichheit immer auch eine



Identifizierung, die diese Gruppen marginalisiert und auf diese Weise Beziehungen sozialer Dominanz aufrecht erhält. Das zeigt sich für Laclau etwa auch daran, dass Fantasien eines extremen Partikularismus – bei aller Differenz, die er hier zu den Verfahrensweisen neuer sozialer Bewegungen feststellt – in Südafrika im 20. Jahrhundert, als die »separate Entwicklung« der Apartheid realisiert wurden, die bestehenden Unterdrückungsverhältnisse eher aufrecht erhielten als diesbezüglich Transformationen herbeiführten.

Bereits im Vorwort weist Laclau zwei gleichzeitig verfügbare Lösungsangebote für dieses beschriebene Dilemma neuer sozialer Bewegungen zurück: Er tritt einerseits einem etwa von Jürgen Habermas forcierten Festhalten an einer Privilegierung des Universalismus und der damit verknüpften Erwartung entgegen, in einem dialogischen Prozess könne Konsens erreicht und jede Partikularität transzendiert werden. Auf der anderen Seite wendet er sich gegen die feiernde Proklamation des reinen Partikularismus und Kontextualismus und die Ausrufung des Todes des Universalismus, wie es in diversen postmodernen Theorien, wie etwa bei François Lyotard, praktiziert wird. Universalität könne – so Laclau – nicht einfach als »altmodischer totalitärer Traum« zurückgewiesen werden. Zugleich sei jedoch die Rückkehr zu überkommenen Vorstellungen von Universalität auch nicht möglich. Als Ausweg aus diesem Dilemma erarbeitet Laclau das Konzept einer »Universalität, die nicht eine ist«. Universalität wird bei ihm zum Ort pluraler Bedeutungen: Universalität besitzt in diesem Konzept selbst keinen eigentlichen Inhalt, sondern ist der Signifikant einer Fülle, die sich jedoch nur an einem Partikularen zeigen kann. Laclau hält mit dieser Lösung an der Möglichkeit einer Vermittlung zwischen Universalität und Partikularität fest. Welche Partikularität in einem bestimmten sozialen Milieu Universalität inkarnieren wird, hängt für ihn allein von der Konstellation gesellschaftlicher Antagonismen ab. Eine solche Inkarnation ist demnach nicht vorhersehbar, hat aber dennoch zentral an einem Sich-Ergeben von politischer Hegemonie teil. Denn genau diese Relation, in der ein partikularer Inhalt zum Signifikanten der (konstitutiv unrealisierbaren) abwesenden gesellschaftlichen Fülle wird, ist für ihn ein »hegemoniales Verhältnis«. Dabei wetteifern, so Laclau, stets verschiedene Gruppen darum, ihren Partikularismen eine Funktion universeller Repräsentation zu geben.

Als zentralen Begriff der Vermittlung zwischen Universalität und Partikularität führt Laclau den Begriff des »leeren Signifikanten« ein, auch »Signifikant einer abwesenden Fülle« genannt. Damit sind genau diese Partikularitäten gemeint, an denen sich Universalität zeigt. Laclau führt als Beispiel die Aufladung von »Ordnung« an: Herrscht eine Situation radikaler Unordnung, dann wird »Ordnung« als Signifikant einer Abwesenheit zum leeren Signifikanten, was auch daran deutlich wird, dass nun verschiedene politische Kräfte wetteifern werden, ihre partikularen Ziele so zu repräsentieren, dass diese als Erfüller des Mangels erscheinen. Hegemonisieren heißt für ihn also, eine solche »Füllfunktion« zu übernehmen.

Um dieses Verhältnis zwischen Partikularismus und Universalität, das er für die Gegenwart als essenziell instabil und ununterscheidbar beschreibt, besser verstehen zu können, skizziert Laclau eine Geschichte des Umgangs klassischer Emanzipationsbewegungen mit diesen Dimensionen. Dabei ist sein Denken grundsätzlich von einem an Heidegger geschulten Offenhalten eines epistemischen Bruchs hin zur Moderne geprägt. Die Produktion von »Signifikanten einer abwesenden Fülle« resultiert für ihn aus der Abwesenheit eines Gottes als Fülle des Seins. Christliche Erlösungsdiskurse bspw. präsentierten das Bild einer zukünftigen Menschheit, einer Nachmenschheit, aus der jegliches Böse vertrieben worden ist. Jeder einzelne Moment in der Weltgeschichte ist dabei von göttlicher Intervention markiert, was an Gott inkarnierenden Zeichen sichtbar wird, denen hier die Funktion der Verkündigung zukommt. Die Moderne hingegen ist vom Versuch geprägt, Gott als die Quelle alles Existierenden durch Vernunft zu ersetzen. Dabei wurde ein rationaler Grund eingeführt, der sich von göttlichen Interventionen insofern stark unterscheidet, als nun alles – und damit auch die Verknüpfung von Universellem und dem dieses inkarnierendem Körper – einer Vernunft transparent sein musste und die Logik der Inkarnation auf diese Weise gänzlich zum Verschwinden gebracht worden ist. Das ist die Begründung dafür, warum – auch wenn die volle Realisierung dieser Implikationen einige Jahrhunderte in Anspruch genommen hat – bspw. im Marxismus ein Körper (der Proletarier) postuliert worden ist, der in und an sich das Universelle ist. Mit Hegel und Marx hatte das Universelle also gewissermassen seinen eigenen Körper gefunden, was aber trotz aller Verabsolutierungen immer noch eine bestimmte Partikularität war – nämlich jene der europäischen Kultur des 19. Jahrhunderts. Von hier aus ging nun eine imperialistische Expansion aus, die in dieser Diktion als epochaler Kampf zwischen einer Universalität und ei-

ner Vielzahl von Partikularismen verstanden worden ist. Auf längere Sicht wurde aber – wegen der zunehmenden Widersprüche zwischen dem im 19. Jahrhundert angesiedelten Partikularen, das dazu gebracht worden war, Universalität »zu sein« und den Fragen einer je aktuellen Gegenwart – die Inkarnationslogik wieder eingeführt: z.B. indem die *Zweite Internationale* Europa als Partikulares auffasste, das für eine bestimmte Periode universelle menschliche Interessen zu repräsentieren und eine zivilisierende Mission durchzuführen hatte; oder indem im Marxismus die zunehmende Kluft zwischen dem universellen Charakter der Arbeiterklasse und der Partikularität ihrer konkreten Forderung von »der Partei« gefüllt wurde. Diese verschlungene Geschichte führt Laclau zu Gramscis Konzept der »Hegemonie«, das in der von ihm erweiterten Form schließlich akzeptiert, dass die Kluft zwischen dem Universalen und dem Partikularen unüberbrückbar ist und es keine Möglichkeit gibt, eine versöhnte Gesellschaft zu erreichen. »Hegemonial« kann eine Gruppe also nur dann werden, wenn es ihr gelingt, einen partikularen Inhalt mit einer Universalität zu verknüpfen, die sie transzendiert.

Knapp zusammengefasst lautet die Geschichte des Umgangs von Emanzipationsbewegungen mit dem Verhältnis von Partikularem und Universalität also folgendermaßen: Die abwesende Fülle oder Totalität des Seins erscheint in der Moderne nicht mehr in Gott (und seinen Stellvertretern), sondern in bestimmten Partikularitäten, Details in der Welt, wobei grundsätzlich jedes Detail zu einem Signifikanten werden kann, an dem sich der »Mangel« oder die »abwesende Fülle« zeigt. Während traditionelle Glaubensformen jedoch davon ausgehen, dass Gott die abwesende Fülle bzw. die Totalität des Seins ist und es keine Möglichkeit gibt, zwischen beiden zu differenzieren, können in der säkularen Moderne verschiedene Interpretationen, die Universalität beanspruchen, miteinander konkurrieren und geprüft werden. Dennoch stellt Laclau auch für unsere moderne Ausrichtung des Glaubens eine Parallele zum Mystizismus her. Denn ähnlich wie Mystiker sich als Mystiker miteinander verbinden, indem sie tagtäglich leben, dass Gott in den Steinen, in den Sternen, im Fleisch, in der Seele und in der Wolke präsent ist, so verbinden wir uns zu Gemeinschaften, indem wir an Streiks, Demonstrationen und Wahlen teilnehmen, bestimmte Kleider tragen und gewisse Praktiken ausführen und dabei über diese partikularen Verrichtungen hinaus (und zwar mit ihnen) auch noch am Formieren einer »Revolution«, von »Emanzipation« oder einer »Wertesicherung« teilhaben. Wichtig ist dabei, dass in diesen Fällen die einzelnen partikularen Erfahrungen jenseits dessen, was sie trennt, auch noch in eine Äquivalenzbeziehung miteinander eintreten, d.h. sie verweisen zugleich auch auf ein Jenseits dieser Differenz, das tendenziell leer ist (und nicht mehr von Gott besetzt). Über das Sich-Ergeben von solchen Äquivalenzketten kann es immer wieder von einer anderen Perspektive aus zu Hegemonisierungen kommen.

Aus diesen Säkularisations- und Transformationsprozessen heraus ergibt sich für Laclau auch die Frage, wie in Abwesenheit von festgelegten Rollen und vereinheitlichten Praktiken Momente der Übereinkunft hergestellt werden. Die Antwort, die er darauf gibt, lautet: durch Artikulation. Dies impliziert aber auch, dass Identität für ihn nicht ein für allemal fixiert, sondern rein relational ist. Laclau baut seine politische Theorie also aus einer Akzeptanz des Problems menschlicher Pluralität heraus und nicht aus einer Vorstellung des Menschen in der Einzelzahl, wie es in einem Großteil der westlichen Philosophie der Fall ist. Gesellschaft ist, wie Laclau/Mouffe schon in Hegemonie und radikale Demokratie herausgearbeitet haben, konstitutiv von Antagonismen gekennzeichnet – die Offenheit des Sozialen ist eine Bedingung des Existierenden. Erst über Praktiken der Artikulation werden relative und prekäre Fixierungen zwischen diskursiven Einheiten hergestellt, die selbst jedoch immer schon von einer ursprünglichen Instabilität und Vorläufigkeit gekennzeichnet sind. »Artikulation« meint demnach Momente des In-Beziehung-Tretens, durch die sich Identitäten erst konstituieren, wobei die Notwendigkeit dieses In-Beziehung-Tretens daraus resultiert, dass jede Identität immer unvollständig und prekär ist (und auch bleibt). Das Erreichen einer Fülle einer jeden Identität ist demnach durch antagonistische Kräfte stets schon verhindert, was Motor für weitere Identifikationsprozesse ist. Das Anerkennen solcher konstitutiv instabilen und immer nur vorläufigen Identitäten und der Beweglichkeit von Hegemonie bedeutet jedoch nicht, und darauf insistiert Laclau an mehreren Stellen, dass es zu einer Implosion des Sozialen oder zu einem Rückzug von Partizipation in öffentlichen Räumen kommen muss. Ganz im Gegenteil: Das Verständnis davon, dass jede historische Intervention das Werk begrenzter historischer Akteure und Akteurinnen sei, ermöglicht seiner Meinung nach erst den Gewinn einer neuen Freiheit im Umgang mit der Kontingenz sozialer Verhältnisse und mit all jenen politischen Arrangements, mit denen wir unseren Umgang mit der Unmöglichkeit des Realen organisieren.

Um seine Position zu schärfen, setzt sich Laclau in zwei Essays auch ausführlich mit zwei weiteren politisch-philosophischen Richtungen der Gegenwart auseinander: mit dem von Derrida geprägten Dekonstruktivismus und mit einem Pragmatismus, wie ihn Richard Rorty vertritt. Laclau stimmt mit Derrida insofern überein, als er dessen Konzept des Messianischen annimmt, also die Idee einer Verheißung, die sich im reinen, unvorhersehbaren Ereignis zeigt. Solch ein Ereignis ist eine radikale Unterbrechung des herkömmlichen Gangs der Dinge, eine originäre Öffnung hin zum Anderen, von dem aus Derrida sein Konzept einer ›kommenden Demokratie‹ entwickelt. »Verheißung« impliziert für diesen also nicht irgendein vorgegebenes »heiliges Land«, sondern die fortgesetzte Verpflichtung, das Verhältnis zum Anderen jenseits aller Kalkulation offen zu lassen. Die Kritik von Laclau an diesem Konzept setzt mit der Frage ein, wie denn der Übergang von dieser allgemeinen Struktur der Verheißung zu den Inhalten des klassischen Emanzipationsprojektes konzipiert werden könne. Denn aus der Annahme, Verheißung sei eine für jede Erfahrung konstitutive Existenziale, ergibt sich, so Laclau, nicht gleichsam automatisch irgendeine Art des ethischen Imperativs, sich dieser Heterogenität des anderen gegenüber auch offen zu halten, sie zu kultivieren und sich ihr gegenüber verantwortlich zu erweisen. Denn genau wegen dieser konstitutiven Offenheit können gegenteilig auch Schritte in andere als in demokratische Richtungen gesetzt werden. Dem Derrida'schen Argument muss demnach, so Laclau, noch etwas hinzugefügt werden – das Moment der Entscheidung (d.h. der Verantwortung) innerhalb einer Pluralität von Möglichkeiten zu Demokratisierungsakten muss reaktiviert werden.

Ganz ähnlich wie im Fall von Derrida folgt Laclau auch den liberalen Konzepten von Richard Rorty sehr weit. Beide teilen die Meinung, dass Welt, Selbst, Sprache und Gemeinschaften keine immanente Natur haben, sondern rein kontingentes Ergebnis unzähliger kleiner, von keiner Warte aus völlig kontrollierbarer Verschiebungen und Verbindungen sind. In der Moderne gäbe es, so Rorty, kein »Geländer« von Autorität und Tradition mehr, mit dessen Hilfe wir mit Bestimmtheit sagen könnten, wer wir sind und was das »gute Leben« für uns sei. Diese Offenheit ermögliche es uns aber auch, dass wir – trotz aller Sprachspiele, von denen wir bewohnt und trotz aller Diskurse, von denen wir bestimmt werden – dazu kommen können, Kultur aktiv und offensiv ästhetisch zu formen. An Rortys Vision eines ästhetischen Lebens kritisiert Laclau, dass dieser die Fülle der Möglichkeiten der Lebensgestaltung auf zwei (die der »Ironikerin« und die des »starken Dichters«) einengt. Darüber hinaus fokussiert seine Kritik jedoch v.a. auf eine innere Inkonsistenz der von diesem entworfenen liberalen Idealgesellschaft. Denn Rorty charakterisiert diese als eine, in der Zwang durch Überzeugung und Gewalt durch Reform ersetzt werden. Auf diese Weise baut Rorty sein liberales Utopia auf Polarisierungen auf und übersieht, dass zwischen Überzeugung und Zwang sowie zwischen Gewalt und Reform kein so klarer Unterschied gezogen werden kann. Denn auch wenn jemand zu einem Wechsel der Meinung veranlasst werden kann, existieren dabei doch Momente des Zwangs, wie auch Reform und Gewalt nicht säuberlich voneinander geschieden werden können. Politische Analysen können, so Laclau, zwar untersuchen, in welcher Weise Zwang und Gewalt in einer Gesellschaft organisiert sind und in welcher Form beide legitim sind, sie sollte jedoch Zwang und Gewalt nicht, wie Rorty es tut, aus ihrem Bild von Gesellschaft eliminieren.

Nicht nur in der Auseinandersetzung mit anderen politischen Theorieangeboten gewinnen die in *Emanzipation und Differenz* vorgeschlagenen Thesen an Kontur. Laclau bringt für ein besseres Verständnis der oft sehr abstrakten Zusammenhänge viele anschauliche Beispiele heutiger partikularistischer Auseinandersetzungen. Die Stärke seiner Analysen liegt aber v. a. darin, dass diese Kämpfe und die an ihnen beteiligten Elemente ausführlich und in konsistenter Weise in eine politisch-philosophische Tradition eingeschrieben werden – etwas, das vielen anderen gegenwärtigen Kulturtheorien leider fehlt und das deshalb einen umso reicheren Ausgangsstoff für ein Weiterverarbeiten im Bereich der Kultur- und Politikwissenschaften bietet.