

Schriftenreihe Bachelor- und Masterthesen der
Berner Fachhochschule – Soziale Arbeit

David Mosimann, Beat Schmutz

Der lange Schatten der Autonomie

Eine poststrukturalistische Betrachtung des Begriffs Autonomie in der Sozialen Arbeit

Bachelorthesis der Berner Fachhochschule – Soziale Arbeit. Dezember 2014

Sozialwissenschaftlicher Fachverlag «Edition Soziothek». Die «Edition Soziothek» ist ein Non-Profit-Unternehmen des Vereins Bildungsstätte für Soziale Arbeit Bern. Der Verein ist verantwortlich für alle verlegerischen Aktivitäten.

**Schriftenreihe Bachelor- und Masterthesen der
Berner Fachhochschule – Soziale Arbeit**

In dieser Schriftenreihe werden Bachelor- und Masterthesen von Studierenden der Berner Fachhochschule – Soziale Arbeit publiziert, die mit dem Prädikat „sehr gut“ oder „hervorragend“ beurteilt und vom Ressort Diplomarbeit der Berner Fachhochschule – Soziale Arbeit zur Publikation empfohlen wurden.

David Mosimann, Beat Schmutz: Der lange Schatten der Autonomie. Eine poststrukturalistische Betrachtung des Begriffs Autonomie in der Sozialen Arbeit

© 2015 «Edition Soziothek» Bern

ISBN 978-3-03796-541-2

Verlag Edition Soziothek
c/o Verein Bildungsstätte für Soziale Arbeit Bern
Hallerstrasse 10
3012 Bern
www.soziothek.ch

Jede Art der Vervielfältigung ohne Genehmigung des Verlags ist unzulässig.

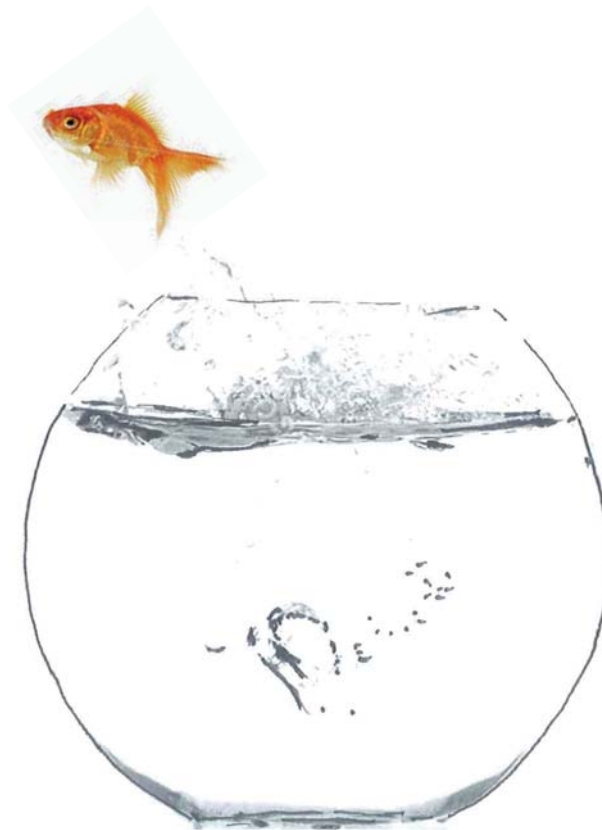
David Mosimann

Beat Schmutz

Der lange Schatten der Autonomie

Eine poststrukturalistische Betrachtung des Begriffs *Autonomie* in der Sozialen Arbeit

Die Bachelor-Thesis wurde für die Publikation formal überarbeitet, aber im Inhalt nicht geändert



Bachelor-Thesis zum Erwerb
des Bachelor-Diploms

Berner Fachhochschule
Fachbereich Soziale Arbeit

Abstract

Was darf es denn sein? Mündigkeit, Emanzipation, Selbstbestimmung, Mitspracherecht oder ein wenig Autonomie? In der Sozialen Arbeit scheint es nur so zu wimmeln von Begriffen, welche eine starke Ausstrahlungskraft besitzen. Ohne Frage, auf den ersten Blick klingen diese Ausdrücke klar und professionell. Es scheint jedoch angebracht, ein wenig genauer hinzuschauen. Die Bachelorthesis befasst sich deshalb mit der Frage nach dem Verständnis des Begriffs Autonomie in der Sozialen Arbeit.

Um dieser Frage nachzugehen, wird der Begriff Autonomie im Lichte von drei poststrukturalistischen Ansätzen betrachtet. Dabei werden Theoriekonzepte von Michel Foucault, Jacques Derrida und Ernesto Laclau verwendet, um den von Michael Pauen vorgelegten Entwurf als Destillat der gängigen Autonomiekonzeptionen auf dessen Kompatibilität mit poststrukturalistischen Ansätzen zu prüfen.

Anhand der oben beschriebenen Vorgehensweise wird in der Arbeit gezeigt, dass es unter Annahme von zentralen, poststrukturalistischen Prämissen keine gänzlich bestimmbare Definition von Autonomie geben kann. Trotzdem wird dem Begriff Autonomie in der Sozialen Arbeit eine zentrale Stellung zugewiesen, wie im Berufsbild von AvenirSocial exemplarisch zu lesen ist.

Die Autoren versuchen zu zeigen, dass der Begriff Autonomie von neoliberalen sowie neokonservativen Kräften bestimmt und benutzt wird, um deren politische Ziele durchzusetzen. Die Soziale Arbeit unterwirft sich diesem individualistischen Verständnis, ohne dass sie sich dessen bewusst ist. Sozialintegrative Deutungen des Ausdrucks Autonomie gelangen nicht mehr in den sozialarbeiterischen Diskurs.

Es stellt sich die Frage, inwiefern Autonomie im individualistischen Verständnis noch ein geeigneter Massstab sein kann für die Ausrichtung sozialarbeiterischen Handelns. Müsste nicht viel eher ein Bewusstsein für die Relativität des Begriffs Autonomie entwickelt und versucht werden, eine Definition im Sinne einer Idee der sozialen Teilhabe im öffentlichen Diskurs durchzusetzen. Für diese Form der Reflexion und des Engagements in der Sozialen Arbeit will die Thesis sensibilisieren.

Der lange Schatten der Autonomie

Eine poststrukturalistische Betrachtung des Begriffs *Autonomie* in der
Sozialen Arbeit

Die Bachelor-Thesis wurde für die Publikation formal überarbeitet, aber im Inhalt nicht geändert

Bachelor-Thesis zum Erwerb
des Bachelor-Diploms in Sozialer Arbeit

Berner Fachhochschule
Fachbereich Soziale Arbeit

Vorgelegt von

David Mosimann
Beat Schmutz

Bern, Dezember 2014

Gutachterin: Prof. Dr. Yvonne Piesker

Inhaltsverzeichnis

I EINLEITUNG.....	2
II EINLEITENDE GEDANKEN	6
1. DIE POSTMODERNE.....	6
2. DER POSTSTRUKTURALISMUS.....	9
3. AUTONOMIE	10
3.1 Autonomie als Selbstgesetzgebung.....	11
3.2 Abwesenheit von Zwang, und Anwesenheit von Wahlmöglichkeiten.....	11
3.3 Autonomie und Gemeinschaft	13
3.4 Autonomie und Soziale Arbeit.....	14
3.5 Fazit	17
III DREI POSTSTRUKTURALISTISCHE ZUGÄNGE	18
1. MICHEL FOUCAULT MACHT UND UNTERWERFUNG	18
1.1 Einführende Überlegungen zum Werk von Michel Foucault.....	18
1.2 Eine Theorie der Diskurse	20
1.3 „Gesellschaft“ und „Subjekt“ bei Foucault.....	23
1.4 Der Begriff der Macht im Denken von Michel Foucault.....	25
1.5 Schlussfolgerungen	32
2. JACQUES DERRIDA DIE DEKONSTRUKTION DES METAPHYSISCHEN.....	34
2.1 Einführende Überlegungen zum Werk von Jacques Derrida	34
2.2 Ausgangslage.....	35
2.3 Dekonstruktion des logozentrischen Denkens durch Derrida	40
2.4 Schlussfolgerungen	48
3. ERNESTO LACLAU ARTIKULATION UND HEGEMONIE.....	50
3.1 Einführende Überlegungen zum Werk von Ernesto Laclau.....	50
3.2 Die Perspektive von Laclau: Diskurs, Kontingenz und Hegemonie.....	51
3.3 Schlussfolgerungen	63
IV POSTSTRUKTURALISMUS UND AUTONOMIE	64
1. EINE GÄNGIGE AUTONOMIE-KONZEPTION IM LICHT DES POSTSTRUKTURALISMUS	64
1.1 Herleitung des Autonomiebegriffs nach Pauen.....	65
1.2 Zwei Minimalbedingungen	65
1.3 Betrachtung von Pauens Bedingungen für Autonomie.....	67
1.4 Schlussfolgerungen	72
2. KONSTITUTION DES BEGRIFFS <i>AUTONOMIE</i> AUS POSTSTRUKTURALISTISCHER SICHT	73
2.1 Verständniskonstitution des Begriffs Autonomie bei Foucault.....	73
2.2 Verständniskonstitution des Begriffs Autonomie bei Derrida.....	75
2.3 Verständniskonstitution des Begriffs Autonomie bei Laclau	81
V DISKUSSION DER ERGEBNISSE.....	85
1. <i>AUTONOMIE</i> ALS DISKURSIV BESTIMMTER SIGNIFIKANT.....	85
2. <i>AUTONOMIE</i> ALS REPRÄSENTANT VERSCHIEDENER FORDERUNGEN IM FELD DES POLITISCHEN	86
3. WO IST DIESE HEGEMONIAL FIXIERTE BEDEUTUNG IN DER DEFINITION VON AVENIRSOCIAL ZU FINDEN?	87
4. VERHÄLTNIS ZWISCHEN DEM VERSTÄNDNIS VON AUTONOMIE UND DER SOZIALARBEITERISCHEN PRAXIS.....	90
VI FAZIT	91
VII LITERATURVERZEICHNIS	95

I Einleitung

Die Soziale Arbeit hat während ihrer Entstehungsgeschichte eine Fachsprache entwickelt, die anders als die Fachsprache der Medizin oder der Jurisprudenz mit unklaren, nicht abschliessend determinierten Begriffen agiert, welche sich unseres Erachtens nicht durch einen Fachdiskurs konstituieren beziehungsweise sich nicht innerhalb eines solchen bewähren müssen.

Dies führt dazu, dass das Begriffsrepertoire der Sozialen Arbeit durch verschiedene Bezugswissenschaften sowie durch mediale und politische Diskurse mit Bedeutung gefüllt werden muss. Obwohl es kaum Einigkeit über die Bedeutung der einzelnen Begriffe zu geben scheint und die verschiedenen Diskurse zueinander im Widerstreit um Deutungsmacht stehen, werden die Theorien und Methoden, welche auf unklaren Begriffen aufbauen, allzu häufig verabsolutiert und als sozialwissenschaftlich evidenten Wissen hingestellt.

Dabei gibt es in der philosophisch-linguistischen Strömung des Poststrukturalismus bereits erkenntnistheoretische, heterogene Konzepte, welche aufzeigen, inwiefern alles sozialwissenschaftliche Wissen durch Sprache in Diskursen stetig „neu“ konstituiert wird.

Des Weiteren gibt es in den Sozial- und Geisteswissenschaften Theoretiker, welche die sprachphilosophischen Erkenntnisse des Poststrukturalismus aufgenommen und sie für gesellschaftstheoretische Implikationen nutzbar gemacht haben. Diese Konzepte werden meist unter dem Begriff *Postmoderne* verortet. Hierbei gilt es aber zu unterscheiden zwischen Ansätzen, welche eher die Beliebigkeit der Erkenntnis betonen, und Konzepten, welche den Fokus auf den Widerstreit um Deutungsmacht legen. Letztere gehen eher von Kontingenz als von Beliebigkeit aus. Für die Arbeit sind vor allem die Theorien der zweiten Art interessant.

In der Lehre der Sozialen Arbeit nimmt der sprachtheoretische Zugang jedoch noch einen untergeordneten Platz ein. Wieso das so ist, darüber kann nur spekuliert werden. Ein Grund könnte sein, dass sich die Soziale Arbeit in den letzten Jahren in der Theoriebildung vermehrt nur noch an empirischen Daten ausgerichtet hat, getreu dem Motto eines Professionalisierungsdiskurses, in den eigentlich auch die Debatte rund um die Verwendung von Begrifflichkeiten fallen sollte. Für diese Verschiebung spricht die „empirische Wende“, die in allen Sozialwissenschaften Einzug gehalten hat. (Stimmer, 2012, S. 14)

Einen weiteren Grund sehen wir in der Schliessung in Richtung einer oft einseitig ökonomischen Deutung von sozialen Lebenslagen, wie sie sich in der Diskussion um das soziale Existenzminimum zeigt. Hierbei diskutiert werden von liberalen wie auch linken Kräften die Folgen der Höhe der Sozialhilfeleistungen auf die Würde¹ der Klienten. Ausser vor gelassen werden jedoch Fragen über soziale und kulturelle Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben.

Uns sind nur drei Theoretiker der Sozialen Arbeit bekannt, welche trotz den beschriebenen Tendenzen in der Sozialen Arbeit versucht haben, den Einfluss der Sprache und insbesondere der Verwendung und Deutung von Begriffen auf das sozialarbeiterische Handeln eingehend zu untersuchen.

Relativ weit fortgeschritten ist Paulo Freire in seinem Text zur politischen Alphabetisierung, in dem er versucht zu beschreiben, inwiefern Bildungsprozesse über die sprachliche Alphabetisierung im Sinne der herrschenden Denkweise zu einer Akzeptanz der sozialen Ungleichheit führt, ohne diese noch in Frage stellen zu können. Befreiung müsste also dadurch stattfinden, dass eine andere Sprache, eine politische Sprache, erlernt wird (Freire, 2007). Freire unterscheidet in seinem Ansatz zwischen denjenigen, die sich der Sprache bemächtigen und denjenigen, welche erst alphabetisiert werden. Poststrukturalisten hingegen gehen davon aus, dass alle Individuen den sprachlichen Zwängen unterliegen.

Auch Peter Bündler hat in seinem Buch *Geld oder Liebe* (2002) einen sprachlichen Zugang zum Denken in der Sozialen Arbeit gewählt. So hat er eine Analyse des Begriffs *Ressourcen* anhand von historisch gewachsenen Strukturen in den Bezugswissenschaften der Sozialen Arbeit vollzogen (Bündler, 2002). Bei Bündler steht die Herleitung anhand von soziologischen und psychologischen Theorien im Vordergrund und weniger eine poststrukturalistische Diskurstheorie.

Am weitesten fortgeschritten in der Nutzbarmachung von poststrukturalistischen Ansätzen für die Soziale Arbeit ist wohl Jan Volker-Wirth. Er hat mit seinem Buch *Helfen in der Moderne und Postmoderne* (2005) die Frage aufgeworfen, was „Helfen“ in der Sozialen Arbeit bedeutet. Dabei vollzieht er unter anderem auch eine semantische Verortung des Begriffs *Helfen* (Volker-Wirth, 2005, S. 65-67). Allerdings bezieht sich Volker-Wirth vorwiegend auf Lyotard und lässt

¹ *Menschen-Würde* ist ein weiterer offener Begriff, der im Diskurs der Sozialen Arbeit eine wichtige Stelle einnimmt, ohne dass er genau bestimmt werden könnte. Die Notwendigkeit, solche unbestimmten Begriffe zu verwenden, verweist unseres Erachtens auf die Notwendigkeit einer poststrukturalistischen Sichtweise.

andere bedeutende Vertreter des Poststrukturalismus, wie Foucault, Derrida und Laclau, aussen vor.

Keiner der drei Theoretiker hat also eine umfassende Verwendung von poststrukturalistischen Ideen für die Soziale Arbeit vorgelegt.

Zielsetzung

Wir versuchen in unserer Arbeit unter Einbezug verschiedener, heterogener, poststrukturalistischer Ideen zu zeigen, dass die Sammelbegriffe, welche als Referenzpunkte für die Theorien der Sozialen Arbeit dienen, nicht abschliessend bestimmbar sind, dies weil sie sich in den widerstreitenden Diskursen laufend „neu“ konstituieren. Die Begriffe selbst müssen daher einer kritischen Analyse unterzogen werden, um zu zeigen, wie relativ die Prämissen sind, worauf sich die Soziale Arbeit abstützt, und wie stark sozialarbeiterisches Denken durch hegemoniale Deutungen von Begriffen beeinflusst wird.

Die Konsequenz wäre dann nicht nur eine neue Bescheidenheit bezüglich sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch die Chance, den gängigen Deutungen ihr wissenschaftliches Antlitz zu entziehen, ihre hegemoniale Position im Theoriegefüge aufzuzeigen und ihnen eine andere Deutung entgegen zu stellen.

Diesen Prozess der notwendigen Analyse von zentralen Begriffen möchten wir anhand des Begriffs *Autonomie* vollziehen und zeigen, dass das Definieren des Begriffs *Autonomie* defizitär bleiben muss.

Den Autonomiebegriff haben wir einerseits gewählt, weil er ein Paradebeispiel für einen leeren Signifikanten darstellt, wie ihn Laclau und Mouffe (2012) beschrieben haben, und andererseits, weil der Begriff in der Sozialen Arbeit oft in einer selbstverständlichen Weise und positiv konnotiert verwendet wird, ohne dass diejenigen, welche den Begriff gebrauchen, genauer beschreiben könnten, was sie damit meinen.

Um dies zu ändern und die verschiedenen Spielarten der Deutung, die damit zusammenhängen, bewusst zu machen, möchten wir die Konstitutionsbedingungen des Begriffs *Autonomie* über den Rückbezug auf abstrakte Theorien herausarbeiten, die sich der poststrukturalistischen Strömung zuordnen lassen.

Relevanz für die Soziale Arbeit

Die Aktualität für die Soziale Arbeit ergibt sich durch deren Abstützung auf unbestimmte und daher umstrittene Begrifflichkeiten. Ein Blick in das Buch *Methoden der Sozialen Arbeit* (2007) von Michael Galuske lässt vermuten, dass sich ein berufsspezifisches Handeln nur durch Rückgriffe auf solche Begrifflichkeiten legitimieren lässt. So stützt sich beispielsweise die Methode „Soziale Einzelfallhilfe“ auf Begriffe wie *Wohlbefinden*, *Selbstbestimmung*, *Selbstverantwortung* und *Klientenautonomie*. (Galuske, 2007, S. 80-84)

Zudem scheint es relevant, weil die Methoden der Sozialen Arbeit sich auf Ideen der Moderne abstützen, welche sich mit dem Wandel von der Moderne hin zur Postmoderne verändert haben (vgl. Volker-Wirth, 2005). Es ist also notwendig, sich verstärkter mit den Erkenntnissen, welche die Postmoderne, speziell der Poststrukturalismus, hervorgebracht hat, auseinanderzusetzen.

Unsere Fragestellung lautet daher folgendermassen:

Wie wird aus der poststrukturalistischen Sicht das Verständnis des Begriffs *Autonomie* in der Sozialen Arbeit konstituiert?

Methodisches Vorgehen

Aufgrund der reichhaltig vorhandenen und detailliert beschriebenen Theoriezugänge wird sich die Arbeit auf das Aufbereiten der bereits bestehenden Wissensbestände konzentrieren und auf einen empirischen Teil verzichten.

Um der Fragestellung nachzugehen, gehen wir in einem ersten Teil der Arbeit auf die Postmoderne und den Poststrukturalismus ein. Zudem werden gängige Autonomiekonzeptionen erläutert und anhand von zwei Beispielen auf die Soziale Arbeit bezogen.

In einem zweiten Teil führen wir in die theoretischen Kernthesen der vorliegenden Arbeit ein. Die zwischen den 60er und 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelten, poststrukturalistischen Theorien sind heterogen. Der Umfang dieser Arbeit macht es aber nötig, dass wir uns auf drei der wichtigsten Vertreter des Poststrukturalismus, Michel Foucault, Jacques Derrida und Ernesto Laclau, beschränken.

Innerhalb der Werke dieser Autoren begrenzen wir uns dabei auf Konzeptionen und Begrifflichkeiten, die einerseits eine herausragende Stellung im Sinne einer poststrukturalistischen Betrachtungsweise einnehmen und andererseits Anknüpfungspunkte wie auch ein theoretisches Fundament für unser Vorhaben bieten. Der theoretische Rahmen dient anschliessend als Ausgangslage, um den Begriff *Autonomie* im poststrukturalistischen Theoriegefüge zu verorten. Dies geschieht, indem wir die von Michael Pauen erstellte Autonomiekonzeption, welche auf eine beispielhafte Weise die gängigen Ideen von Autonomie zusammenfasst, auf deren Aussagekraft unter poststrukturalistischen Bedingungen prüfen.

Im dritten Teil diskutieren wir die gewonnenen Erkenntnisse und beziehen sie auf die im ersten Teil erwähnten Beispiele aus der Sozialen Arbeit. Abschliessend wagen wir einen Ausblick und öffnen den Blick, um betrachten zu können, was unter poststrukturalistischen Prämissen für die Soziale Arbeit übrig bleibt.

II Einleitende Gedanken

Wenn wir, wie aufgezeigt, den Begriff *Autonomie* poststrukturalistisch verorten wollen, so scheint es nötig, zu Beginn zu erläutern, was in der Thesis unter den Begriffen *Postmoderne* und *Poststrukturalismus* verstanden wird, sowie einen Überblick zu geben über die dominierenden Verständnisse des Begriffs *Autonomie*.

1. Die Postmoderne

Damit wir uns der Idee der Postmoderne annähern können, setzen wir uns zunächst mit einem Vertreter des poststrukturalistischen Denkens auseinander. Sein Name: Jean-Francois Lyotard. Dieser befasst sich unter anderem in seinem Werk *Das postmoderne Wissen* (Lyotard, 1993) intensiv mit dem Phänomen der Postmoderne.

Diese Untersuchung hat die Lage des Wissens in den höchstentwickelten Gesellschaften zum Gegenstand. Man hat sich entschieden, sie ‚postmodern‘ zu nennen. Dieses Wort ist auf dem amerikanischen Kontinent, bei Soziologen und Kritikern gebräuchlich.

(Lyotard, 1993, S. 13)

Lyotard gilt als einer jener Theoretiker, die den Begriff *Postmoderne* stark mitprägten. Im Sinne von Immanuel Kant, welcher sich mit der Frage nach der Moderne auseinandersetzte (Beck, 2012, S. 15), fragte sich Lyotard, was postmodern ist, um im Zuge dessen den Werten der Moderne eine neue Basis zu verschaffen.

Die im zweiten Teil vorgestellten Theoriestränge werden oft unter den Begriffen *Postmoderne* und *Poststrukturalismus* aufgeführt. Deshalb ist es unseres Erachtens sinnvoll, dem Leser eine Vorstellung davon zu geben, wie und in welcher Weise die beiden Begrifflichkeiten verwendet und auseinandergehalten werden können.

Die Frage, was nun „postmodern“ sei, ist dabei nicht unumstritten (Behrens, 2008, S. 12). Im Bezug auf diesen Begriff lassen sich dabei unzählig viele Fragen und Antworten finden, die einander teilweise gar widersprechen. Die Verortung des Phänomens hängt dabei nicht zuletzt von der historischen Bestimmung ab (Reese-Schäfer, 1988, S. 41). Klar feststellen lässt sich nach Behrens (2008, S. 12) nur, dass es sich bei der Postmoderne um einen Bruch in der Geschichte der Moderne handelt. Dabei werden deren Leit motive in Frage gestellt im Sinne einer Radikalisierung bestimmter Elemente², was unter dem Begriff *Pluralisierung* bekannt wurde (Behrens, 2008, S. 18). Reese-Schäfer (1988, S. 41-42) zeigt in diversen Ansätzen auf, wie die Begrifflichkeit gefasst werden kann.

Dabei ist es möglich, die Postmoderne einerseits als eine Zeitepoche zu betrachten, welche auf die Neuzeit folgte. Diese kann anhand von Literatur- und Architekturströmungen belegt werden. Andererseits beschreibt „postmodern“ oft etwas, das in einem Entstehungsprozess begriffen ist und deshalb zwingendermassen unterschiedliche Entwicklungen offen lassen muss. Als dritten Zugang zur „Postmoderne“ beschreibt Reese-Schäfer (1988, S. 42) die sprachliche Widersprüchlichkeit, welche der Begriff in sich trägt. „Modern“ bezeichnet demnach „das Neuste“. Werden jedoch historische Epochen unter dem Begriff *Moderne* subsumiert, wird diesem eine sprachliche Verletzung zugeführt. Reese-Schäfer kommt zum Schluss: „postmodern könnte es dann gar nicht geben“ (Reese-Schäfer, 1988, S. 42).

Lyotard zielt in seiner Konzeption der „Postmoderne“ nicht, wie andere Denker, auf eine dogmatische Betrachtungsweise eines in sich geschlossenen, kohärenten Systems oder einer festsetzbaren Zeitepoche. Er betrachtet das Phänomen vielmehr als die kritische Durchdringung

² Paula-Irene Villa (2010, S. 269) erwähnt hierzu Pluralisierung, Fragmentierung, Medialisierung, Symbolisierung und den Konsum. Zudem liessen sich Unterschiede im Verständnis von Öffentlichkeit und Privatheit sowie die Verflüssigung von Identitäten feststellen.

der „Moderne“ mit Hilfe der Philosophie und der Kunst. (Reese-Schäfer, 1988, S. 44) Postmodern soll dabei als ein Gemüts- oder Geisteszustand verstanden und nicht im Sinne einer rein historischen Epoche verortet werden. Der Fortschrittsgedanke, welcher der Moderne innewohnt, erachtet Lyotard als ein gescheitertes Projekt. In der Postmoderne gehe es nun darum, die Moderne zu durchleuchten auf ihre Voraussetzungen. Diese Analyse soll ermöglichen, Vergessenes zu Tage zu bringen. (Reese-Schäfer, 1988, S. 46) Lyotard geht es um die Krise der grossen Erzählungen der Moderne³. Waren diese Megaerzählungen in der Moderne noch sinnstiftend, so werden sie in der Postmoderne faktisch überflüssig (Behrens, 2008, S. 30).

„Geschichte ist immer beides: eine zeitlich und räumlich verbundene Verkettung von Ereignissen und die Art und Weise, wie diese Verkettung zu einer sinnvollen Erzählung gemacht wird“ (Behrens, 2008, S. 30). Demnach geht es in der Postmoderne nicht um so etwas wie Wahrheit oder die Frage, wie etwas wirklich geschah, sondern vielmehr um die Frage, wie etwas wiedergegeben wird.

Der Begriff *Postmoderne* ist damit in der Lage, viel mehr zu leisten, als nur Diskussionszusammenhänge zu erschliessen, welche auf gesellschaftliche Veränderungen reagieren, die „zusammenfassend mit dem Schlagwort Transformation in eine Informationsgesellschaft gekennzeichnet werden“ (Volker-Wirth, 2005, S. 16). In der postmodernen Theorielandschaft lassen sich grundsätzlich zwei voneinander zu unterscheidende Strömungen anführen (Volker-Wirth, 2005, S. 16).

Zum einen finden sich Theoretiker, die das Projekt der Moderne zwar als ein diffuses, jedoch noch vollendbares Unterfangen erachten⁴ (Volker Wirth, 2005, S. 16). So geht Ulrich Beck in seiner Konzeption von einer reflexiven Moderne aus und distanziert sich vom Begriff *Postmoderne*, indem er diesen als Codewort für Ratlosigkeit bezeichnet (Beck, 2012, S. 12). Damit weist Beck auf Aspekte in der Diskussion um die Postmoderne hin, welche sich auf den Sicherheits- beziehungsweise den Gewissheitsverlust in der Entwicklung der Moderne beziehen, anstatt die Erhöhung der Freiheitsgrade der einzelnen Individuen zu betonen. Zudem erachtet Beck die rund um die Postmoderne geführte Debatte, welche den Begriff *postmodern* als ein Gefäss für zeitgebundene Diagnosen ausweist, als nicht zielführend (Volker-Wirth, 2005, S. 17). Für Beck müssen die in der Postmoderne auftauchenden Phänomene im Sinne einer Reflexion auf die Moderne verstanden und rückgebunden werden (Beck, 2012, S. 14).

³ Unter den grossen Erzählungen versteht Lyotard beispielsweise „die Marktwirtschaft“ oder „der Sozialismus“.

⁴ Volker-Wirth nennt hierbei die Soziologen Ulrich Beck und Anthony Giddens.

Die zweite Theorieströmung sieht in der Postmoderne eine neu angebrochene Zeitepoche. In diesem Verständnis können die Veränderungen hin zur Postmoderne als tiefgreifende Umbrüche auf der Ebene von gesamtgesellschaftlichen Prozessen verstanden werden. Für Volker Wirth stellt dabei der paradigmatische Wechsel von Einheit auf Differenz ein zentrales Element dieser Theoriestränge dar. (Volker Wirth, 2005, S. 16) Dazu zählt auch der Poststrukturalismus.

2. Der Poststrukturalismus

Für Münker und Roesler (2012, S. IX) stellt der Poststrukturalismus ein Phänomen dar, das sich weder durch eine klar umrissene philosophische Denkrichtung, ein konkretes Programm noch durch bestimmte Texte auszeichnet. Des Weiteren gehen sie davon aus, dass viele der unter dem Poststrukturalismus einzuordnenden Denker, wie Jean-Francois Lyotard, Gilles Deleuze oder Michel Foucault, sich selber nie als solche bezeichnen würden (S. IX).

Die Frage lautet dann jedoch, wie es sein kann, dass man von so etwas, wie einem Poststrukturalismus sprechen kann. Münker und Roesler (2012, S. IX) verorten in der Bezeichnung *Poststrukturalismus* eine bestimmte Art zu denken und zu schreiben, welche sich in den 60er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Frankreich entwickelt hat. Im Ausdruck *Poststrukturalismus* wird klar, dass sich dessen Denker auf den ebenfalls in dieser Zeitepoche vorherrschenden Strukturalismus bezogen haben. Inwiefern es sich beim Poststrukturalismus jedoch um eine kritische Überwindung des Strukturalismus oder um dessen konsequente Fortsetzung handelt ist umstritten.

Auch wenn sich keine absoluten Referenzmarken finden lassen, mit denen sich der Poststrukturalismus eindeutig festlegen lässt, so lassen sich bei den oben aufgeführten Autoren dennoch charakteristische Merkmale finden, welche sie als Poststrukturalisten auszeichnen (Münker und Roesler, 2012, S. IX). Für Paula-Irene Villa (2010, S. 271-272) bildet in erster Linie die Sprache das zentrale Element des poststrukturalistischen Denkens im Sinne der Konstitution von Realität. Dieser Zusammenhang wurde in der Folge des „linguistic turn“ in den Sozial- und Geisteswissenschaften eingebracht. Wichtig zu erwähnen ist jedoch, dass eine solche Betrachtung, wie wir sie vorhaben, stark davon abhängt, welche Autoren und welche Werke beigezogen werden. Durch diese Auswahl werden letztlich entscheidende Weichenstellungen getroffen, die immer subjektiv und perspektivisch sind. Mit den Worten von

Münker und Roesler liesse sich auch sagen, dass „über den Poststrukturalismus schreiben [soviel] heisst, wie ihn zu erfinden.“ (Münker und Roesler, 2012, S. IX)

3. Autonomie

Der Begriff⁵ *Autonomie* stellt, wie den Lesern bereits aus dem Titel ersichtlich wird, das „Forschungsobjekt“ unserer Arbeit dar. Es scheint deshalb notwendig, dass wir uns näher mit dem Begriff *Autonomie*⁶ auseinandersetzen und eine Annäherung an sein Verständnis wagen. Mit dem Versuch einer solchen Rekonstruktion bezwecken wir einerseits die Schaffung eines Bezugsrahmens, anhand dessen die Leser eine Vorstellung erhalten, wie verschieden der Begriff *Autonomie* verstanden werden kann. In einem weiteren Schritt geht es uns um eine Verortung des Begriffs *Autonomie* in der Sozialen Arbeit, damit wir diesen später im Rahmen der poststrukturalistischen Konzepte behandeln können.

Autonomie ist ein Begriff, der aufgrund seiner Bedeutungsvielfalt äusserst heterogene Verwendung findet. Dementsprechend taucht er rund um die Debatte nach einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, in der Frage nach Fremd- und Selbstbestimmung im Kontext von moralphilosophischen Konstruktionen wie auch im Spannungsfeld von Individualität und Gruppe auf. Diese Aufzählung ist bestimmt nicht abschliessend. Sie soll dem Leser jedoch eine Vorstellung geben von der Vielfalt der Zugänge, die sich durch den Autonomiebegriff erschliessen lassen. Wir werden uns nachfolgend auf die Ausführungen von Thomas Zoglauer (2010) und Walter Reese-Schäfer (2010) beziehen.

Zoglauer geht in seinem Text der Frage nach Autonomie auf den Grund und versucht diese zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung zu verorten. Er unterscheidet dabei drei unterschiedliche Autonomiekonzeptionen. Im ersten Konzept setzt Zoglauer Autonomie mit der Selbstgesetzgebung gleich, danach beschreibt er Autonomie im Zusammenhang mit Wahlfreiheit, um schliesslich im dritten und letzten Abschnitt die Frage der Autonomie im Aspekt von Zwang zu verorten (2010, S. 11).

⁵ Im Zusammenhang mit poststrukturalistischen Ansätzen scheint das Wort *Begriff* im Sinne von etwas begreifen, erfassen eines tatsächlichen Gegenstandes nicht legitim, da nicht davon ausgegangen werden kann, dass mit einem Wort das Gemeinte auch wirklich begriffen werden kann. Aus Gründe der Lesbarkeit verwenden wir *Begriff* trotzdem.

⁶ Ein kursives Wort wird immer dann verwendet, wenn es um das sprachliche Zeichen (Wort, Begriff, Bezeichnung, Ausdruck, Graphem, Signifikant) und nicht um seinen Inhalt geht.

3.1 Autonomie als Selbstgesetzgebung

Autonomie wird in diesem Konzept als „Selbstgesetzgebung“ verstanden und leitet sich vom Griechischen (autos= selbst, nomos = Gesetz) ab. Im antiken Griechenland wurde der Autonomiebegriff durch die einzelnen unabhängigen Stadtstaaten geprägt (Zoglauer, 2010, S. 11) und trat immer dann ins Rampenlicht der Geschichte, wenn die „Betonung des (...) Freiraums für die eigene Gesetzgebung“ an Wichtigkeit gewann (Autonomie, S. 319).

Später reaktiviert Immanuel Kant den Autonomiebegriff in seiner Moraltheorie, was dazu führt, dass er bis heute ein zentraler Begriff in der Ethik geblieben ist. Kant geht davon aus, dass Autonomie als Bedingung gegeben sein muss, damit moralisches Handeln stattfinden kann. Er überträgt das politisch geprägte, selbstgesetzgebende Modell auf den einzelnen Menschen, indem er diesen als ein moralisches Subjekt bezeichnet. Autonomie wird so zu einer Eigenschaft des Willens. Die Vernunft muss nach Kant frei sein, damit es so etwas wie Willensfreiheit überhaupt geben kann. Für Kant bildet das Gegenteil von Autonomie die Heteronomie. Ins Deutsche übersetzt bedeutet Heteronomie soviel wie Fremdgesetzgebung. Als Beispiele für fremdbestimmtes Handeln nennt Zoglauer (2010, S. 12) Reiz-Reaktionsverhalten, instinkt- beziehungsweise affektgesteuertes Handeln wie auch Handeln unter Wahnvorstellungen. Zum heteronomen Handeln zählt er jedoch auch jede nicht kritisch reflektierte, von anderen Individuen übernommene Meinung. Autonomes Handeln kann demnach als vernunftgeleitetes Handeln begriffen werden. Im Gegensatz dazu steht heteronomes Handeln, welches durch ein Zweck-Mittel-Denken bestimmt wird, getreu dem Motto „Ich tue etwas, weil ich etwas anderes will“ (Zoglauer, 2010, S. 13).

Autonomie sollte jedoch nicht als freie Selbstverwirklichung verstanden werden, da sie nach Kant stets bestimmten Gesetzen gehorchen muss. Den Rahmen des Handelns bildet dabei der kategorische Imperativ, der die Aufgabe hat, willkürliches und zufälliges Handeln zu verhindern.

3.2 Abwesenheit von Zwang, und Anwesenheit von Wahlmöglichkeiten

Eine weitere, von Zoglauer (2010, S. 14) vorgestellte Konzeption des Autonomiebegriffs ist diejenige des Libertarismus, die in der Autonomie das Vermögen betrachtet, unter verschiedenen zur Alternative stehenden Optionen, sich selbstbestimmt für eine bestimmte Wahl zu entscheiden. Notwendigerweise muss, wie auch bei der vorgängig aufgeführten Autonomiekonzeption, das Vermögen gegeben sein, sich unabhängig von Naturzuständen entscheiden zu können (Indeterminismus). Zudem darf eine Wahl keinesfalls zufällig erfolgen, da

sie ansonsten als irrational bezeichnet werden müsste (S. 15). Ausserdem ist es erforderlich, dass ein Individuum Gründe⁷ für seine Wahl angeben kann und es die Steuerungs- und Kontrollfähigkeit über Handlungen besitzt (S.14).

Als weiterer wichtiger Pfeiler des Libertarismus gilt die Annahme einer Urheberschaft innerhalb einer Handlung. Es scheint dabei von zentraler Bedeutung zu sein, dass der Urheber das Ziel und den Zweck seiner Handlung selbst bestimmt. Ein Individuum gilt somit als Verursacher seines Handelns und trägt infolge dessen auch die Verantwortung (S. 18).

In der gemässigt liberalistischen Konzeption von Autonomie kommt neben der Abwesenheit von Zwang eine positive Bedingung von Freiheit hinzu: die Anwesenheit einer Wahlfreiheit zwischen tatsächlich vorhandenen Möglichkeiten. Mit dieser Konzeption von Autonomie werden staatliche Umverteilungsmassnahmen wie die Sozialhilfe legitimiert.

Die Verträglichkeit mit dem Determinismus ist nach Zoglauer (2010, S. 20) sowohl bei der libertaristischen wie auch bei der liberalistischen Autonomie-Konzeption durchaus möglich: „Da der Begriff des Zwangs durch rein physikalische Kriterien definiert werden kann, aber nicht jede kausale Einwirkung als Zwang empfunden wird, kann es diese Handlungsfreiheit auch in einem deterministischen Universum geben.“ Zoglauer (2010, S. 20) geht bei seinen Ausführungen auf die Gedanken von John Stuart Mill ein, der aus dieser Freiheit eine Reihe von politischen Rechten abgeleitet hat: Meinungsfreiheit, Gewissensfreiheit, Pressefreiheit, Freiheit der Lebensgestaltung und Vereinigungs- beziehungsweise Versammlungsfreiheit.

Im Gegensatz zu Kant⁸ geht Mill davon aus, dass jedes Individuum tun und lassen kann, was es für richtig hält, solange es dabei niemandem schadet (Zoglauer, 2010, S. 20). Das Gegenteil von Autonomie in dieser Konzeption ist Paternalismus. Paternalismus bezieht sich auf die objektive Betrachtungsweise, wenn es um die Beurteilung einer Handlung geht, während Autonomie davon ausgeht, dass der einzelne Mensch selbst weiss, was gut für ihn ist. Eingriffe sind nur insoweit legitim, als dass sie durch autonomes Handeln zu verursachenden Schäden verhindern können. Die Frage nach dem objektiven Wohl der einzelnen Bürgerinnen und Bürger muss dabei gestellt werden. Diese ist jedoch nicht zuletzt dann umstritten, wenn es um die Frage nach einem potenziellen Selbstschaden des einzelnen Handelnden geht.

⁷ Diese Gründe müssen nach Kant gesetzmässigen Charakter haben.

⁸ Kant sieht an dieser Stelle nur das Handeln als moralisch an, welches von allen als allgemeine Gesetzmässigkeit anerkannt werden kann.

Es lässt sich festhalten, dass es scheinbar wichtig ist, sich den Fragen nach der freien Wahl beziehungsweise dem selbstbestimmten Handeln, dem Zwang innerhalb von Handlungen und in der Konsequenz mit der Frage nach der Verantwortung des autonomen Handelns auseinanderzusetzen, damit der Begriff *Autonomie* konkreter gefasst werden kann.

3.3 Autonomie und Gemeinschaft

Reese-Schäfer geht in seinen Ausführungen zum Thema Autonomie und Gemeinschaft der Frage persönlicher Autonomie nach. Für ihn stehen Individuen drei mögliche Verhaltensmodelle zur Auswahl, nach denen diese handeln können. Im Konformismus sieht Reese-Schäfer das vorherrschende Modell, welches den Individuen erlaubt, sich konform zu verhalten und dadurch die sozialen Beziehungen reibungslos zu gestalten. Das zweite gängige Modell ist die Rebellion. Sie gelangt beispielsweise in Generationskonflikten zum Ausdruck. Die dritte Verhaltensweise stellt der Individualismus dar. Er wird als dasjenige Prinzip beschrieben, welches den Individuen erlaubt, sich ein eigenes Gesetz zu geben beziehungsweise nach eigenen Gesetzmässigkeiten zu handeln. Der Individualismus kann laut Schäfer somit als die einzige der drei Positionen bezeichnet werden, die dem Autonomieprinzip von Kant gerecht wird (Reese-Schäfer, 2010, S. 63)

In einem zweiten Schritt beschreibt Reese-Schäfer die Beziehung zwischen Autonomie und Gemeinschaftsstrukturen (Reese-Schäfer, 2010, S. 63). Er baut seine Argumentation auf den Ausführungen des Philosophen Charles Taylor auf und argumentiert, dass die Voraussetzung der Autonomie das Vorhandensein einer Gesellschaft ist. „Eine Autonomie vor jeglicher Gemeinschaft kann es nicht geben, und zwar nicht bloss im Sinne eines zeitlichen Nacheinanders, sondern im Sinne einer Bedingung der Möglichkeit.“ (Reese-Schäfer, 2010, S. 63). Des Weiteren differenziert Reese-Schäfer (2010, S. 65) zwischen dem Gemeinschafts- und Gesellschaftsbegriff, indem er darauf hinweist, dass Taylor in seinen Ausführungen kaum auf die Unterschiede der beiden Begriffe eingegangen ist. Für Reese-Schäfer sind jedoch gerade die unterschiedlichen Wesensmerkmale von Gemeinschaften und Gesellschaften von Wichtigkeit. Das Leben in einer Gemeinschaft setzt einen weitgehenden Verzicht auf individuelle Autonomie voraus (Reese-Schäfer, 2010, S. 65) und verlangt ihren Mitgliedern auch in moralischen Belangen eine tiefere Beziehungsgestaltung ab (S. 65).

Im Gegensatz dazu kann eine Gesellschaft durchaus förderlich für die Entwicklung der individuellen Autonomie sein. Reese-Schäfer bezieht sich auf die neueren soziologischen Individualisierungstheorien, wenn er behauptet, dass Gemeinschaften vielmehr über äusserlich-

mechanische Bindungen funktionieren und darauf verzichten, in „die seelische Gesamtsteuerung der Menschen eingreifen zu wollen“ (Reese-Schäfer, 2010, S. 65). In Gesellschaften geht es demnach um das Befolgen der äusseren Gesetze und bedeutend weniger um moralische Werturteile.

Generell gilt es festzuhalten, dass wir Autonomie ohne den Aspekt des Sozialen nicht zu denken in der Lage sind. Denn eines scheint klar, menschliche Individuen sind partiell autonom und partiell sozial abhängig (Edi, 2008, S. 6).

3.4 Autonomie und Soziale Arbeit

Was darf es denn sein? Mündigkeit, Emanzipation, Selbstbestimmung, Mitspracherecht oder ein wenig Autonomie? In der Sozialen Arbeit scheint es nur so zu wimmeln von Begriffen, welche eine starke Ausstrahlungskraft besitzen. Ohne Frage: Auf den ersten Blick klingen die Begriffe klar und professionell und wir müssten bestimmt lange suchen bis wir einen Sozialarbeiter oder eine Sozialarbeiterin finden würden, der oder die ihnen nicht zustimmen würde. Doch was wird nun unter dem Begriff *Autonomie* in der Sozialen Arbeit verstanden? Dieser Frage wollen wir nun nachgehen, da sie einen der Sockel für den Umgang mit den Klienten und Klientinnen der Sozialen Arbeit bildet.

Wir wollen nun schauen, wo sich der Begriff *Autonomie* in der Sozialen Arbeit zeigt und welche Diskussionslinien im Diskurs tonangebend sind. Wir werden dazu zwei ausgewählte Beispiele aufführen, welche Bezug nehmen auf die bereits vorgestellten Autonomiekonzepte. Die Beispiele sollen dabei als Exempel für den im Diskurs der Sozialen Arbeit befindlichen Autonomiebegriff dienen.

3.4.1 Autonomie im Berufsbild von AvenirSocial

Um einen Bezug zum aktuellen Autonomie-Diskurs in der Sozialen Arbeit zu erhalten, beziehen wir uns auf AvenirSocial, dem offiziellen Berufsverband Professioneller der Sozialen Arbeit in der Schweiz. AvenirSocial sieht sich als Vertreter der „Interessen der Professionellen mit einer Ausbildung in Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Soziokultureller Animation, Kindererziehung und Sozialpädagogischer Werkstattleitung auf Ebene Fachhochschule, Höhere Fachschule oder Universität in der Schweiz.“ (AvenirSocial, 2014, S. 1)

Der Verband hat sich zum Ziel gesetzt, die Vernetzung der Professionellen der Sozialen Arbeit zu stärken, sowie die Vertretung und Wahrung deren beruflichen, wirtschaftlichen und sozialen Interessen zu gewährleisten.

Die Dachorganisation hat dazu 2014 ein Berufsbild der Professionellen der Sozialen erstellt, das uns für unsere Betrachtung des Autonomiebegriffs dienen soll:

Professionelle der Sozialen Arbeit streben für ihre KlientInnen die grösstmögliche Autonomie (Maximale Selbständigkeit und Selbstbestimmung) an, welche ihnen erlaubt, an gesellschaftlichen Prozessen teilzunehmen, um sich besser zu integrieren und um bessere Entwicklungsmöglichkeiten in allen Belangen zu erhalten.

(AvenirSocial, 2014, S. 3)

Das Wort *Autonomie* wird in den Ausführungen von AvenirSocial gleichgesetzt mit den Begriffen *Selbständigkeit* und *Selbstbestimmung*. Das Wort *grösstmögliche* verweist dabei auf die Dimension der Zugeständnisse, welche die Gesellschaft von den Individuen bezüglich der Autonomie verlangt und welche durch die Sozialarbeitenden von den Klientinnen gefordert werden. Autonomie entsteht dabei also nicht durch einen rein der Selbstgesetzgebung entsprechenden Vorgang. Es scheint, als müsste Autonomie eher als Ausgangslage oder Voraussetzung angenommen werden, damit der Idee der sozialen Teilhabe Rechnung getragen werden kann: Integration und Entwicklung dank grösstmöglicher Autonomie. Damit öffnet sich ein Spannungsverhältnis, welchem wir zu einem späteren Zeitpunkt nochmals auf den Grund gehen werden.

3.4.2 Vortrag von Martin Edi

Der von AvenirSocial verwendete Autonomiebegriff lässt dabei Rückschlüsse auf Basisannahmen der Sozialen Arbeit zu. Diese, und davon gehen wir aus, wirken dabei weit über die Grenzen des Berufsbildes hinaus.

Wir wollen nun der Frage nachgehen, wie sich der Begriff *Autonomie* im theoretischen Diskurs der Sozialen Arbeit zeigt. Es ist davon auszugehen, dass sich *Autonomie* als Begrifflichkeit auch in Theoriekonzepten der Sozialen Arbeit zeigt. Beispielhaft dient uns dabei der Vortrag „Selbstbestimmung, das ist gut!“⁹ von Martin Edi.

⁹ Gehalten an der Jahresfachtagung von AvenirSocial, Sektion Zürich

In seinem Referat geht Edi (2008, S. 1) auf den Begriff *Autonomie* ein. Er stützt sich dabei auf die Enzyklopädie *Philosophie und Wissenschaftstheorie* (2005) von Jürgen Mittelstrass. Edi stellt den Autonomiebegriff folgendermassen dar: Autonomie = df Unabhängigkeit, Selbstdeterminiertheit. Nach Edi wird der Begriff *Autonomie* demnach gleichgesetzt mit dem Begriff *Selbstbestimmung*.

Schlägt man den Artikel über Autonomie in der *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* nach, lässt sich folgendes festhalten. Mittelstrass (2005, S. 319 ff.) erörtert den Autonomiebegriff, indem er ihn zuerst vom Griechischen ins Deutsche übersetzt, ihn als Selbstgesetzgebung bezeichnet. In einem zweiten Schritt geht Mittelstrass auf dessen historischen Wandel ein. Dem Leser wird deutlich vor Augen geführt, inwiefern es sich beim Autonomiebegriff um einen Ausdruck handelt, der einerseits auf eine lange Tradition zurückblicken kann und andererseits eine Deutungsoffenheit besitzt, die verschiedene Verwendungs- und Interpretationsweisen ermöglicht.

Selbstbestimmung und *Autonomie* als synonyme Begriffe sind für Edi begründungsbedürftig. Er verortet den Begriff im Kontext von Wertewissen. Innerhalb dieser Herleitung schreibt er Werten einen wissenschaftlichen Realismus zu. Edi schreibt, dass „Werte Eigenschaften von Organismen sind.“ (Edi, 2008, S. 2). Zudem geht er davon aus, dass Organismen Wertungen anhand von Vermeidungs- und Bevorzugungsstrategien vornehmen (Edi, 2008, S. 2).

Edi stützt den Begriff *Selbst* auf den der *Person*. Die Vorstellung des Begriffs *Person* verortet Edi im Kontrast zum Begriff *Mensch*. In der Person werden demnach die Eigenschaften betont, welche die einzelnen Menschen als Individuen voneinander abheben (Edi, 2008, S. 2).

Im Geiste der systemtheoretischen Betrachtungsweise¹⁰ versteht Edi (2008, S. 4) den Menschen als spezielle Art von Biosystem, welches grundsätzlich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse angewiesen ist. Es scheint für die Soziale Arbeit also zentral zu sein, dass jegliche Eingriffe und Interventionen den individuellen Bedürfnissen Rechnung tragen. Da Autonomie eines der biologischen, individuellen Bedürfnisse darstellt, gilt es dieses zu befriedigen. Aufgrund dieser Annahme lässt sich für Edi (2008, S. 5) die Forderung für selbstbestimmtes Handeln ableiten.

¹⁰ Martin Edi stützt sich in seinen Ausführungen auf Silvia Staub-Bernasconi und Werner Obrecht. Die Arbeiten der Gruppe um Obrecht und Staub-Bernasconi sind bekannt unter dem Namen der Zürcher Gruppe. Die beiden gelten als Hauptvertreter des in den 1980er-Jahren entwickelten systemtheoretischen Paradigmas der Sozialarbeitswissenschaft.

3.5 Fazit

Wir haben versucht zu zeigen, dass *Autonomie* ein Begriff ist, der sich durch eine Vielzahl von Aspekten auszeichnet. Dass er dabei an weitere Begrifflichkeiten, wie *Selbstbestimmung*, *Selbstgesetzgebung* oder *Wahlfreiheit*, grenzt, scheint zunächst nachvollziehbar. Die Verortung, Abgrenzung und das in-Beziehung-Setzen des Begriffs *Autonomie* wird durch diese Vielfalt an Zugängen zu einer Aufgabe, die grenzenlos scheint. Dem Leser muss klar sein, dass es uns an dieser Stelle nicht gelingen kann, den Begriff *Autonomie* erschöpfend zu fassen. Dennoch haben wir einige wichtige Gesichtspunkte festgehalten, anhand derer eine poststrukturalistische Betrachtungsweise möglich sein wird.

Wie die vorgestellten Autonomiekonzeptionen gezeigt haben, bewegt sich der Begriff *Autonomie* im Spannungsfeld zwischen Individuum und Kollektiv. Dabei werden Fragen nach der Selbstbestimmung und Fremdbestimmung aufgeworfen. Ausserdem scheinen das Verhältnis zum Zwang sowie die Frage der Urheberschaft einer Handlung zentrale Aspekte zu sein, damit sich Autonomie fassen lässt.

Wie wir gesehen haben, gibt sich AvenirSocial den Auftrag, im Namen der Sozialarbeitenden der Schweiz zu kommunizieren. Dabei wird die Idee des Autonomiebegriffs in der Sozialen Arbeit klar benannt. Es scheint jedoch, als ob die Soziale Arbeit zwingendermassen von einer bestimmten Vorstellung der Autonomie ausgehen muss. In den beiden Beispielen wird mit dem Autonomiebegriff zugleich auch eine Interpretation aufgeführt, dem Leser eine geschlossene Autonomiekonzeption zur Verfügung gestellt und ihm deutlich zu verstehen gegeben, was er unter dem Autonomiebegriff (in der Sozialen Arbeit) zu verstehen hat. Autonomie im Verständnis von selbstbestimmtem Handeln hat dabei sowohl Einzug in das Berufsbild Professioneller der Sozialen Arbeit wie auch in die Ausführungen Martin Edis gehalten.

Selbstbestimmung interpretieren wir dabei im Sinne der Ausführungen von Reese-Schäfer. Wobei in der Individualität sowohl der soziale Aspekt von Autonomie wie auch die Idee des Zugeständnisses des selbstbestimmten, unabhängig handelnden Individuums postuliert werden.

Edi (2008) geht noch einen Schritt weiter, indem er versucht, den Begriff *Selbstbestimmung* zu begründen und auf ein naturwissenschaftliches Fundament zu stellen. Die von ihm verwendete Argumentationskette scheint uns beispielhaft für einen theoretischen Diskurs der Sozialen Arbeit zu stehen.

III Drei poststrukturalistische Zugänge

1. Michel Foucault Macht und Unterwerfung

Ich denke niemals völlig das Gleiche, weil meine Bücher für mich Erfahrungen sind, Erfahrungen im vollsten Sinne, den man diesem Ausdruck beilegen kann. Eine Erfahrung ist etwas, aus dem man verändert hervorgeht. Wenn ich ein Buch schreiben sollte, um das mitzuteilen, was ich schon gedacht habe, ehe ich es zu schreiben begann, hätte ich niemals die Courage, es in Angriff zu nehmen. (...) Ich bin ein Experimentator in dem Sinne, dass ich schreibe, um mich selbst zu verändern und nicht mehr dasselbe zu denken wie zuvor.

(Foucault, 1996, S. 24)

1.1 Einführende Überlegungen zum Werk von Michel Foucault

Michel Foucault hat im Laufe seines Schaffens ein umfassendes Werk erstellt, welches dem Leser durch dessen Komplexität und nicht zuletzt durch die vorhandenen Widersprüchlichkeiten ein hohes Mass an Abstraktionsvermögen abverlangt. Seine Schriften beinhalten Untersuchungen zu konkreten Phänomenen, wie beispielsweise der Sexualität, der Medizin oder dem Wahnsinn. Sie behandeln jedoch auch äusserst abstrakte theoretische Fragestellungen, wie etwa die Konstitution bestimmter Wissensordnungen in ausgewiesenen Zeitepochen. Eine abschliessende Auflistung der behandelten Themen scheint daher äusserst schwierig. Wilhelm Schmid fasst dennoch die wichtigsten Eckpunkte des foucault'schen Denkens wie folgt zusammen: Auseinandersetzung mit Psychologie, Psychiatrie und Medizin, erarbeiten einer Diskurstheorie, Analyse von Machtbeziehungen, sowie die Bearbeitung von Ethik und Fragen der Lebenskunst (Foucault, 1996, S. 8).

Gerade aufgrund der Vielschichtigkeit der Schriften von Foucault sind wir der Ansicht, dass sich einzelne Teile seines Werkes gut eignen, damit wir gezielte Schlaglichter auf das Thema Autonomie werfen können. Dem Umfang und der Heterogenität der Werke von Foucault ist es geschuldet, dass wir uns nur auf bestimmte Ausschnitte, Teilbereiche und spezifische Denkfiguren beziehen können. Der Leser sollte sich dieses Aspektes bewusst sein.

Die Annäherung an Foucaults Werk geschieht also gezielt und unter einem bestimmten Fokus. Konkret widmen wir uns ausgewählten Leitbegriffen und Gedanken, die sich sowohl in seinen frühen wie auch späteren Schriften wiederfinden lassen. Foucault ist, wie bereits erwähnt, ein Autor sehr unterschiedlicher Werke und hat stets den Zugang zu den bearbeiteten Themen geändert. Seine frühen Schriften gelten als strukturalistische Werke. Er selber lehnte das strukturalistische Etikett jedoch stets ab (Foucault, 1996, S. 44) und stellte sich auf den Standpunkt, dass die Überlegungen der als klassische Strukturalisten geltenden Theoretiker¹¹ sich mit seinen Überlegungen nur insofern deckten, als dass sich diese auch mit dem Versuch einer Neufassung der Thematik des Subjekts beschäftigten. Er, Foucault, habe seine Ausführungen stattdessen bis hin zur Infragestellung eines jeglichen Subjektgedankens getrieben¹². (Foucault, 1996, S. 44)

Foucault wird deswegen oft auch als ein Autor des poststrukturalistischen Denkens bezeichnet. Die Entwicklung hin zum Poststrukturalisten kann dabei am Auftreten von drei unterschiedlichen Motiven verortet werden (Münker & Roesler, 2012, S. 25): die Ablehnung einer kontinuierlichen und totalen Geschichtsschreibung, die Verabschiedung der Rolle des Subjekts sowie das Aufzeigen der Ausschlussmechanismen, die durch den Diskurs erzeugt werden. Das letztgenannte Argument lässt sich dabei bereits im frühen Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* feststellen. (S. 25)

Die Überlegungen Foucaults, welche in unsere Arbeit einfließen, beschränken sich grösstenteils auf Konzepte, die er in seiner mittleren Schaffensphase erarbeitet hat. Neben dem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* (2013) beziehen wir uns auf Gedanken aus *Sexualität und Wahrheit* (1977), *Die Ordnung des Diskurses* (2012), *Die Ordnung der Dinge* (1974) wie auch aus dem Band *Die Macht der Psychiatrie* (2005). Zudem verwenden wir das Interview, welches Foucault 1980 Ducio Trombadori gegeben hat und unter dem Titel *Der Mensch ist ein Erfahrungstier* (1996) erschienen ist. Bei den aufgeführten Werken handelt es sich um Theoriekonstruktionen, die grösstenteils zur poststrukturalistischen Strömung gezählt werden.

Wir haben nun bereits einige Gedanken von Foucault vorweggenommen, um dessen Verortung als poststrukturalistischen Autor aufzuzeigen. Nachfolgend werden wir uns mit den diskurstheoretischen Überlegungen Foucaults sowie den dazugehörigen Begrifflichkeiten beschäftigen, um danach auf die Begriffe *Gesellschaft* und *Subjekt* eingehen zu können, zuletzt werden wir uns einem wesentlichen, wenn nicht sogar dem entscheidendsten Begriff aus dem Foucault'schen Werk widmen, nämlich der Frage nach der Macht. Die einzelnen Begriffe sind

¹¹ Foucault erwähnt hierbei Lévy-Strauss.

¹² Vergleiche hierzu auch das Gespräch zwischen Paolo Caruso und Michel Foucault in *Von der Subversion des Wissens*. Seite 9.

dabei nur schwer trennbar beziehungsweise beschreibbar. Es scheint unvermeidlich, innerhalb der einzelnen Abschnitte auf weitere Begrifflichkeiten einzugehen, um Foucaults Gedanken erfassen zu können.

1.2 Eine Theorie der Diskurse

Diskurse stellen für Foucault geregelte, aus Aussagen bestehende Geflechte von Sprechakten und Redeweisen dar, die sich, wenn sie sich verdichten und eine vorrangige Stellung übernehmen, in Institutionen niederschlagen. Zudem werden in Diskursen Wissensbestände hergestellt, verteilt und Machtbeziehungen ausgeübt (Seier, 2001, S. 94). Ein Diskurs stellt dabei „jede Gruppe von Aussagen [dar], die in einer Beziehung stehen [und] die durch bestimmte Formationsregeln analysiert werden [können]. Aussagen sind dabei nicht als Akte der Äußerung oder logische Gehalte zu verstehen, sondern als das Gesagte in seiner reinen Materialität (beziehungsweise Positivität), eben als Gesagtes.“ (Rosa, Strecker & Kottmann, 2007, S. 283 Hervorhebung im Original).

Die Aussage, die in den Gedanken Foucaults als zentrales Element des Diskurses zu Tage tritt, kann er in seiner Analyse insofern vor Verzerrungen bewahren, als dass er zugleich auch auf die epochenspezifischen Denkweisen, Episteme genannt, hinweist. Mit dem Konzept der Episteme gelingt es Foucault die sich im Diskurs befindlichen Aussagen nicht auf ihren inhärenten Sinn hin zu befragen, sondern diese allein auf ihre Beziehung untereinander zu untersuchen. Beziehungen stellen dabei Verbindungen zwischen diskursiven Aussagen dar. Foucault geht es um das Zusammenfügen und um das aufeinander Beziehen von Gegenständen, Äußerungsmodalitäten, Begriffen und Strategien in Diskursen, die jeweils auch durch diese hindurch analysiert werden können. „Denn Diskurse bringen hervor, worüber gesprochen wird, welche Auffassungen geäußert werden, mit welchen Mitteln und mit welchem Erfolg das geschieht.“ (Rosa et al., 2007, S. 283, Hervorhebung im Original).

Foucault beschreibt in seinem Text *Die Ordnung des Diskurses*, zur gleichnamigen Vorlesung am Collège de France, wie und nach welchen Ordnungen sich Diskurse konstituieren, welche Struktur sie aufweisen und anhand welcher Kontroll- und Verknappungs-Mechanismen sich ihre Aufrechterhaltung vollzieht.

Er unterscheidet zudem zwischen äusseren und inneren Diskurskontrollen sowie den in den Diskursen festzustellenden Verknappungsmechanismen, welche für ihn die

Beschränkungsfunktion der Zulassung von Diskursberechtigten sicherstellt (Foucault, 2012, S. 11-13).

1.2.1 Äussere Kontrolle der Diskurse

Die drei äußeren Ausschliessungssysteme sind: das Verbot, der Ausschluss des Wahnsinns und der Wille zur Wahrheit (Foucault, 2012, S. 11).

Unter das Ausschliessungssystem des Verbots fallen nach Foucault das Tabu des Gegenstands, das Ritual der Umstände sowie der Ausschluss des sprechenden Subjektes. Dabei formen und beeinflussen die drei Bereiche des Verbots einander und entfalten ihre Kräfte insbesondere in den Gebieten der Sexualität und der Politik. (S. 11)

Nach Foucault hat sich das zweite Kontrollsystem im Diskurs, das der Grenzziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn, im historischen Kontext gewandelt, was dazu führt, dass „Grenzziehungen“ vergangener Jahrhunderte keineswegs verschwunden sind, sondern sich heute lediglich in veränderter Form vorfinden lassen. Jedoch haben sich die Institutionen, durch welche die Grenzen laufen, und die Richtlinien, denen sie unterworfen sind, verändert. (S. 12)

Das dritte Diskurskontrollsystem ist der Wille zur Wahrheit. Ihm unterliegt die Grenzziehung zwischen Wahrem und Falschem. Auch in diesem Mechanismus lässt sich nach Foucault eine Veränderung feststellen. Es geht hierbei um die Frage, was in einem Diskurs als das Wahre betrachtet wird. So wurde bei den Dichtern des 6. Jahrhunderts derjenige Diskurs als der Wahre angesehen, der von den jeweils befugten Personen verbreitet wurde. Bereits ein Jahrhundert später hat sich jedoch die Ansicht dahingehend verschoben, dass das als wahr galt, was durch den ausgedehnten Diskurs hervorgebracht wurde. Foucault beschreibt in diesem Mechanismus einen Verschiebungsprozess von Wahrnehmungen und Diskursmechanismen. Was Foucault als Willen zum Wissen bezeichnet hat sich dabei im 19. Jahrhundert hin zum Willen zur Wahrheit verlagert. (Foucault, 2012, S. 14-15)

1.2.2 Innere Kontrolle der Diskurse

Die Kontrolle innerhalb der Diskurse geschieht für Foucault über die Funktionen des Kommentars, der Autorenschaft und der Disziplinen.

Foucault beschreibt den Kommentar als erzählendes, wiederholendes und zugleich abwandelndes Element innerhalb des Diskurses. Der Kommentar erfüllt somit eine hervorhebende Funktion des noch nicht Gesagten im bereits Gesagten. Anders ausgedrückt kommt ihm die Aufgabe zu, „schliesslich [das] zu sagen, was dort schon verschwiegen artikuliert war“ (Foucault, 2012, S. 19). Foucault hebt den Kommentar als zentrales Element im Diskurs hervor, da dieser in der Lage ist, die Primärquelle gänzlich zu verdrängen und durch dessen Form der Wiederholung die Vielfalt des Diskurses einzuschränken (S. 22).

Der Autor stellt ein weiteres Ordnungsprinzip im Innern der Diskurse dar. Dieses übernimmt die Funktion der Gruppierung von Diskursen und erfüllt seinen Zweck im Zusammenhalten der diskursiven Formation. Der Autor wird Zugleich als der Urheber eines Werkes negiert, da er – wie auch der Leser – von bereits bestehenden Codes abhängig ist. Es gibt somit kein „Ausserhalb“. (Foucault, 2012, S. 20)

Als dritten Aspekt der inneren Kontrolle von Diskursen erwähnt Foucault die Disziplin. Diese hat die Aufgabe, die Produktion von Diskursen durch bestimmte Mechanismen zu kontrollieren. Was in einem Diskurs als wahr erachtet wird, ist für Foucault den vorherrschenden diskursiven Regeln unterworfen. Dabei bedingt das Auftauchen von neuen Gegenständen und Methoden ein zusätzliches Einführen von neuen Massstäben. Daraus folgt, dass im Diskurs nur das Wissen wahrgenommen wird, welches sich den bereits vorgegebenen Regeln beugt. Für Foucault spielen die diskursiv vorherrschenden Rahmenbedingungen eine massgebende Rolle für das Auftauchen gewisser „historischer Tatsachen“. Dieser Mechanismus lässt sich einerseits im Werk *Wahnsinn und Gesellschaft* wie auch im *Wille zum Wissen* wiederfinden. „Der Wahnsinn“ oder „die sexuelle Befreiung“ kann nach Foucault nur dann in einem Diskurs artikuliert werden, wenn es in diesem auch etwas wie „die Vernunft“ oder die „sexuelle Unterdrückung“ gibt. (Foucault, 2012, S. 25)

1.2.3 Verknappung der Diskurse

Der dritte Mechanismus, welcher Foucault beschreibt, ist der einer Verknappung des Diskurses. Verknappung kann auch als Zulassungsbeschränkung an diskursiver Teilhabe verstanden werden. Sie ist darauf ausgelegt, die Anzahl von Diskursberechtigten durch festgelegte Abschirmmechanismen wie beispielsweise Rituale zu regulieren. Für Foucault lässt sich dieses System in beispielhafter Weise in der Religion und der Politik beobachten. (Foucault, 2012, S. 26)

Weitere Verknappungsmechanismen und Merkmale, die für Foucault in diskursiven Gesellschaften feststellbar sind, sind die Aufbewahrung von Diskursen sowie das Bestehen bestimmter Doktrinen. Letztere haben die Aufgabe, die sprechenden Subjekte unter bestehende Diskurse sowie die Diskurse unter die Gruppe der sprechenden Individuen unterzuordnen. (Foucault, 2012, S. 29) Indem sie den Individuen Regeln auferlegen und Zugangsbeschränkungen einführen, gewährleisten Doktrinen die Diskurskontrolle. Klassenzugehörigkeiten wie auch die Erziehung stellen für Foucault Beispiele klassischer Doktrinen dar. (Foucault, 2012, S. 30)

1.3 „Gesellschaft“ und „Subjekt“ bei Foucault

Für Foucault ist die Gesellschaft ebenso wie das subjektive Erleben und Denken der Diskursteilnehmenden durch eine den Individuen unbewusste, symbolische Ordnung geprägt. Es handelt sich dabei um bestimmte, vorherrschende, historisch zeitlich begrenzte Epochen, in denen sich die Welt und deren Phänomene über eine festgelegte Anordnung im Denken der Individuen zeigt. (Bublitz, 2001, S. 27) Diese Ordnung der Dinge nennt Foucault zunächst Episteme (Foucault, 1971, S. 25). In seinen späteren Werken wird er von Diskursen sprechen, da mit dem Diskursbegriff ein heterogener Zugang zu kulturellen Mustern möglich wird (Bublitz, 2001, S. 38).

In *Die Ordnung der Dinge* richtet Foucault – nicht wie in anderen Werken, wo er ein bestimmtes Phänomen oder institutionell gewachsene Strukturen ins Zentrum seines Interesses stellt – den Blick auf die Wissensformen zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert. Seine Ausführungen richten sich dabei auf die Wissensbereiche „Arbeit“, „Leben“ und „Sprache“. Foucault beschreibt die Veränderungen innerhalb dieser Wissenssphären bis hin zur Moderne¹³. Die dabei angewendete archäologische Methode geht von in sich geschlossenen historischen Zeitabschnitten aus, die jeweils eigene Wissensordnungen aufweisen (Rosa et al., 2007, S. 286).

Mit der Weiterentwicklung hin zur genealogischen Methode kann Gesellschaft dann als ein unablässiges Kampfgeschehen betrachtet werden. Das Aufspüren, Untersuchen und Aufzeigen von Verknüpfungen zwischen Wissen und Machtverhältnissen bildet fortan eines der Hauptthemen Foucaults. Wissen kann dabei als „vermachtete“ Gesellschaftsstruktur verstanden werden und ist zwingender Massen in einem Netz diskursiver Formationen zu denken, die Foucault Dispositive nennt. (S. 287)

¹³ Unter Moderne wird an dieser Stelle der philosophische Bruch verstanden, der durch das Denken von Immanuel Kant hervorgebracht wurde (Foucault, 1996, S.15).

Ein weiterer entscheidender Begriff im Theoriegebäude von Foucault stellt der des *Subjektes* dar. In *Die Ordnung der Dinge* untersucht Foucault das Denken, Beschreiben und Handeln von Menschen in unterschiedlichen Zeitepochen. Er untersucht in systematischer Weise, wie Denksysteme Teile historischer Zeitabschnitte durchdringen und in diskursiven Prozessen eingebunden sind. Foucaults These lautet: Was sich Wissenschaft nennt, hat seit der Renaissance zwei einschneidende Veränderungen beziehungsweise umfassende Wandlungsprozesse erfahren. Er beschreibt einerseits das Denken rund um den Bruch zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert (von der Renaissance zum „klassischen Zeitalter“) sowie zwischen dem 18. und 19. Jahrhundert. Foucault will dabei keineswegs den Fortschritt im Sinne eines Voranschreitens des Menschen als Vernunftwesen aufzeigen. Vielmehr geht es ihm um grundlegende Veränderungen innerhalb der beleuchteten Epochen. Nach Foucault kann dabei Wandel über zufällige Entdeckungen sowie über Versuche der Durchsetzung von spezifischen Interessen erklärt werden, die sich ihrerseits in Machtwirkungen äussern. (vgl. Foucault, 1971)

Die Auswirkungen lassen sich in Diskursen der Geschichte wiederfinden. Die Epoche der Renaissance bildet bei Foucault ein Zeitabschnitt, der sich durch das Denken von Ähnlichkeiten auszeichnet. Das klassische Zeitalter beschreibt er als ein Epistem, indem es nicht länger um die Frage von Ähnlichkeiten, sondern um die der Identitäten und der Unterschiede geht. Im zweiten beschriebenen Übergang und im dritten Epistem taucht nach Foucault eine weitere Denkweise auf: die Frage nach dem Menschen und mit ihr die Idee der Humanwissenschaften. Die These, dass sich auch diese Wissensordnung wandeln und das es eine Zeit geben wird, in der „Der Mensch“ nicht länger im Zentrum des Diskurses steht, bildet die provokante These des Buches. (vgl. Foucault, 1971)

Letztendlich ist *Die Ordnung der Dinge* eine Schrift, in der Foucault den Versuch unternimmt, aufzuzeigen, dass es so was wie historisch begründbare Identitäten im Sinne von kollektiven Subjekten, wie sie seit der Philosophie der Neuzeit gedacht wurden, nicht gibt (Foucault, 1971, S. 15). Foucault spricht von einem historischen Apriori und relativiert dadurch bisher Gedachtes und stellt es in einen Metakontext (Foucault, 1971, S. 24).

Für Foucault kann das Subjekt nur als ein kontingentes, in einem sprachlich-machtkonstituierenden Gefüge gebildetes Produkt gedacht werden. Er zeigt, dass sich Individuen überindividuellen Sprachstrukturen unterwerfen und sich, gerade in dem Akt der Unterwerfung, zu einem Subjekt konstituieren. Für Zima lässt die foucault'sche Subjektkonzeption auf einen weitgehend pragmatischen Diskursbegriff schliessen, da diese auf einen dekonstruktionistischen, sprachtheoretischen Zugang verzichtet. Nach Zima fehlt bei

Foucault dieser Aspekt keineswegs zufälligerweise. Vielmehr geht er davon aus, dass bei Foucault im Unterwerfungsakt Identität entsteht. Die unterwerfende Instanz lässt demnach das Subjekt nicht zerfallen, sondern ist vielmehr an dessen Formung beteiligt. (Zima, 2010, S. 240)

Es lässt sich festhalten, dass sich bei Foucaults Ausführungen der Verlust von historischen, epochenübergreifenden Subjekten, nicht jedoch der individueller Subjekte finden lässt (S. 240). Individuelle Subjektivität konstituiert sich dabei in der Unterwerfung zu Diskursen, was dazu führt, dass diese nur noch als Empfindung bestehen bleibt. Individuen sind aufgrund der in den sprachlich, diskursiv manifestierten Machtbeziehungen nicht in der Lage, einen Autonomieanspruch zu erheben. (Zima, 2010, S. 38)

1.4 Der Machtbegriff im Denken von Michel Foucault

Foucault rückte Mitte der 70er Jahre das Thema der Macht ins Zentrum seiner Forschungsarbeiten (Seier, 2001, S. 92). Die Thematik entwickelte sich aus der Auseinandersetzung mit dem Problem, das sich in *Die Ordnung der Dinge* implizit ergeben hatte. Foucault war sich und seiner Leserschaft die Antwort schuldig geblieben, inwiefern die Übergänge zwischen den einzelnen Epistemen beziehungsweise Veränderungsprozessen innerhalb von diskursiven Erscheinungen erklärt werden können. (Münkler & Roesler, 2012, S. 25)

Im Laufe seiner Arbeit entwickelt er den Machtbegriff weiter. Wodurch sich erklären lässt, weswegen sich in seinem Denken verschiedene Zugänge zum Machtbegriff finden lassen.

Nachfolgend werden wir einige der Hauptgedanken zusammenfassen, die sich im Werk von Foucault zum Thema Macht herauskristallisieren. Die Beleuchtung des Leitbegriffs *Macht* erscheint deshalb zentral, da die später zu stellende Frage nach der Autonomie in nicht zu unterschätzendem Masse mit der Frage nach der Fremdeinwirkung beziehungsweise Fremdbestimmung in Zusammenhang zu stehen scheint.

1.4.1 Eine Theorie der Macht?

Foucault betont, dass seine Untersuchungen und Veröffentlichungen zum Thema der Macht nicht den Anspruch einer allgemeinen Theorie verfolgen (Foucault, 1977, S. 102). Vielmehr geht es ihm um die Darstellung eines heterogenen und weitverzweigten Phänomens, das sich nicht unter eine einzige „Erscheinung“ subsumieren lässt. In der Bearbeitung des Themas geht Foucault in einem weiteren Schritt auf die Untersuchung und Darstellung von

Subjektivierungsprozessen ein, was in der Folge zweifellos als einen der Hauptpfeiler seines Gedankenpalastes bezeichnet werden kann. (Dreyfus & Robinow, 1994, S. 243)

Foucault will sich des Weiteren nicht in erster Linie mit der Frage, was Macht ist oder woher sie kommt, beschäftigen, sondern ihren Vollzugs-, Ausübungs- und Wirkungsmechanismen auf den Grund gehen. Dazu entwirft er ein strategisches Modell der Machtwirkungen, welches sich gegen traditionelle staatsgebundene oder homogene Machtkonzeptionen richtet. Dieser Entwurf geht von Verbindungen zwischen staatlichen und individuellen Machtwirkungen aus, wobei Macht weder als Eigentum noch als Struktur gefasst werden kann, sondern eine sich stetig fortschreitende, wandelnde Technologie darstellt. (Seier, 2001, S. 97)

Die Möglichkeitsbedingungen der Macht, (...) die ihr Wirken bis in die periphersten Verzweigungen erkennbar macht und in ihren Mechanismen einen Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld liefert, liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in der Sonne der Souveränität, (...) sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind.

(Foucault, 1977, S. 114)

Anhand von konkreten Beispielen, wie in der Geschichte des Strafens, erläutert Foucault den Wandel von Machtverhältnissen. Im Zuge der Humanisierung von Straftechniken sei es zu einer Verschiebung weg von der Ahndung des reinen Gesetzesverstosses hin zu individualisierenden Bestrafungstechniken gekommen. Zu dieser Kategorisierung der Straftaten und deren Behandlung hätten auch die modernen Wissenschaften ihren Anteil beigetragen. (Seier, 2001, S. 99)

Es handelt sich dabei um eine Wirkungsweise, die es versteht, Macht und Wissen miteinander zu verschränken (Seier, 2001, S. 94). Dies führte dazu, dass sich Techniken in der modernen Gesellschaft durchsetzten, die sich auf die Überwachung des Einzelnen spezialisierten. In der Folge konnte zudem die Entwicklung von Selbstüberwachungsprozeduren einzelner Individuen beobachtet werden. Die Basis hierfür ist das Modell des Panopticons:

Als eine spezifische Form der Gefängnis-Überwachung unterscheidet es die Gefangenen, die in ringförmig angelegten Zellen observiert werden, ohne selbst zu sehen, vom Überwachungspersonal, das vom Zentralturm in der Mitte alles sieht, ohne selbst gesehen zu werden. Die Wirkung dieser Überwachung ist permanent, wenn auch

ihre Durchführung nur sporadisch ist. Als eine Anlage, die Macht automatisiert, führt sie dazu, dass es der Gefangene selbst ist, der das funktionieren der Macht garantiert. Produziert wird ein spezifisches Selbstverhältnis des Individuums, das sich zugleich als sich selbst beobachtendes Objekt konstituiert.

(Seier, 2001, S. 99)

Das Prinzip des Panopticons sei laut Foucault vielseitig einsetzbar. So findet es sowohl in Strafanstalten wie auch in Spitälern, Psychiatrischen Kliniken oder Schulen statt. (Seier, 2001, S. 99)

1.4.2 Macht, Archäologie und Genealogie

Foucault führte zur Klärung der Frage nach den Übergängen zwischen historischen Denksystemen die Methode der Genealogie ein. Er spricht im Zuge dieser Ergänzung weniger von kategorialen historischen Brüchen in der Form von Epistemen, sondern vielmehr von der Verlagerung eingenommener Perspektiven innerhalb von Diskursen (Seier, 2001, S. 92). Mit der genealogischen Methode gelingt Foucault die Lancierung eines Erklärungsmodells über die Konstitution des „Subjekts“ sowie die nähere Erforschung des Themas spezifischer Machtbeziehungen (Münkler & Roesler, 2012, S. 92). Damit lässt sich behaupten, dass „die Machtanalytik (...) das eigentliche Feld der Genealogie [ist]. Sie analysiert Diskurse und die von ihnen hervorgebrachten Gegenstände als Machtwirkungen“ (Bublitz, 2012, S. 29). Foucault geht es bei den genealogischen Untersuchungen nicht um das Aufdecken von Wahrheiten hinter den Strukturen oder das Aufspüren verborgener Geheimnisse (Foucault, 2000, S. 72).

Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv. Erkennbar sind sie nicht, weil sie im kausalen Sinn Wirkung einer anderen, sie erklärenden Instanz sind, sondern weil sie durch und durch von einem Kalkül durchsetzt sind: keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heisst das nicht, dass sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultiert. Suchen wir nicht den Generalstab, der für ihre Rationalität verantwortlich ist.

(Foucault, 1977, S. 116)

Foucault lässt sich deswegen, wie weitere poststrukturalistische Denker, einer Denkströmung zuordnen, in der es keine vorgegebene geschichtliche Notwendigkeit gibt, geschweige denn ein Ziel, auf das sich die Geschichte hin entwickelt (Foucault, 2000, S. 72).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass *Archäologie* und *Genealogie* zentrale Begriffe in den diskurstheoretischen Überlegungen von Foucault darstellen (Bublitz, 2001, S. 28). In der von Foucault unterschiedenen Archäologie des Wissens, welche die im Diskurs vorhandenen wahrheitskonstitutiven (Ausschluss-)Regeln zu Tage bringt, und der genealogischen Überprüfung von zugehörigen Praktiken, in welchen die strukturhaften Regeln der jeweiligen Diskurse sowie der zugrundeliegende Wille zur Macht und zur Wahrheit zum Ausdruck kommen, gelingt Foucault eine umfassende Darstellung diskursiver Erscheinungen (S. 9).

1.4.3 Macht und Diskurse

Bei Foucault bildet die Frage nach Gesellschaft, deren Machtbeziehungen und der immanenten Wissensproduktion einen wesentlichen Teil der Forschungsarbeiten (Seier, 2001, S. 92). Im Gegensatz zu anderen Machtkonzeptionen schreibt Foucault der Macht produktive Eigenschaften zu. „In Wirklichkeit ist Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: Das Individuum und seine Erkenntnisse sind Ergebnisse dieser Produktion.“ (Foucault, zitiert in Seier, 2001, S. 101).

In seinen Werken geht es Foucault nicht selten um den Nachweis epistemologischer Existenzbedingungen des Wissens (Seier, 2001, S. 92). Diskurse sind in der Lage, wirkmächtiges Wissen hervorzubringen, welches sich beispielsweise in Kategorien wie wahr und falsch äussert und ausserdem in der Lage ist, Ausschlussprozeduren zu entwickeln (S. 92).

Der Mechanismus des Willens zur Wahrheit, welcher Foucault in seinen diskurstheoretischen Überlegungen beschreibt, kann als Macht im Sinne eines wirkmächtigen Netzes verstanden werden. Es handelt sich dabei um ein Geflecht praxisleitender Institutionen, wie beispielsweise die Pädagogik, die Universitäten, Verlage oder Bibliotheken, die sich in den Diskurs einschreiben, diesen erneuern und durch die Produktion von Wissen verstärken. (S. 93) Damit ist der Diskurs für Foucault auch in der Lage, soziale Machtverhältnisse herzustellen. Er ist eine „Macht, derer man sich zu bemächtigen sucht.“ (Foucault, 2012, S. 11)

In seiner Vorlesung *Die Macht der Psychiatrie* am Collège de France zwischen 1973 und 1974 greift Foucault die Thematik von Deutungsverschiebungen und deren Machteinwirkungen auf. Er zeigt, wie sich die Macht der „Medizin“ gegenüber der in König Georg III. verkörperten „tradierten“ Macht verändert. Georg III. wurde nach historischen Quellenbeständen als wahnsinnig befunden und aufgrund seines Zustandes seiner Souveränität und miteinhergehend seiner Machtposition beraubt. An seine Stelle trat jedoch nicht ein anderer Herrscher, wie dies

üblicherweise der Fall hätte sein müssen, sondern er wurde durch einen Arzt und dessen Helfer einer für ihn konzipierten Behandlung unterzogen und geheilt. (Foucault, 2005, S. 39-61)

Für Foucault stellt dieses Beispiel den Übergang von einer souveränen zu einer disziplinären Machtform dar. Es ist gerade dieses Denken auf Bruchkanten in der Geschichte, das die Qualität der Schriften von Foucault auszeichnet. Im genannten Beispiel will Foucault nachweisen, wie es den „modernen“ Humanwissenschaften gelang, ihre wissenschaftsbasierten Machtwirkungen soweit auszudehnen, dass sie heute weite Teile der gesellschaftlichen Strukturen durchdringen konnten.

1.4.4 Macht und Herrschaft

Eine weitere Besonderheit der foucault'schen Machtkonzeption stellt die Herleitung von Macht-Herrschaftsverhältnissen in modernen westlichen Staaten dar. Foucault betrachtet dazu den Wandel eines Verhältnisses, das er „Pastoralmacht“ nennt. Die Pastoralmacht ist eine Form von Machtbeziehungen, die bereits im Mittelalter weite Verbreitung fand und sich durch ihre ausgefeilte sowie tief verwurzelte Wirkungsweise¹⁴ auszeichnet. (Dreyfus & Robinow, 1994, S. 249)

Foucault identifiziert in dieser Beziehung einen Mechanismus von Subjektivierungsprozessen der einzelnen Gesellschaftsmitglieder. Er bezeichnet den Vorgang als „Regierung der Seelen“. Die davon abgeleitete These ist diejenige, dass die Form der Machtausübung im Laufe der Zeit eine säkulare Wandlung erfahren habe, jedoch das im Kern befindliche Prinzip auch heutzutage immer noch auffindbar ist. Die Wirkungsweise kann demnach nicht länger durch religiöse Institutionen erklärt werden, sondern muss nach Foucault vielmehr im Typus des individualisierenden modernen Staates gesucht werden. (Dreyfus & Rabinow, 1994, S. 248-250)

Foucault zeichnet seine Gedanken anhand der Verschiebung von gesellschaftlichen Zielen und Vorstellungen nach. Nennenswert sind dabei die Erstarkung von Institutionen sowie das Auseinanderdriften des Wissens über den Menschen. Letzteres führte dazu, dass die Macht, welche bis anhin an bestimmte Institutionen gebunden war, sich fortlaufend auf neue, den

¹⁴ Foucault beschreibt die Pastoralmacht als eine dem Christentum innewohnende Besonderheit, die sich von der Antike insofern unterscheidet, als dass die Pastoren in ihrer Funktion eine aufopfernde wie auch diktierende Rolle innehaben. Dabei ist sie auf das Seelenheil gerichtet und mit der Produktion von Wahrheit verbunden. (Dreyfus & Rabinow, 1994, S. 248)

ganzen Gesellschaftskörper durchdringende Institutionen stützen konnte. (Dreyfus & Rabinow, 1994, S. 248- 250)

Mit dem Begriff *Führung*, der manchmal auch als Regierungsbegriff aufgeführt wird, zeichnet Foucault in beispielhafter Weise die historische Herleitung bestimmter Verfahrensweisen und Wirkungsmechanismen nach. Diese besitzen für Foucault eine wichtige Funktion als Prinzip der Strukturierung von eventuellen Handlungsfeldern anderer. Diese Idee stellt zugleich die Definition und Funktionsweise der Macht dar.

In Beziehungen, in denen Freiheit gänzlich abwesend ist, die Determinierungen also gesättigt sind, können nach Foucault keine Machtverhältnisse wirken (S. 256). Machtverhältnisse sind damit stets innerhalb von gesellschaftlichen Strukturen zu verorten. Das bedeutet, dass eine Gesellschaft ohne Machtverhältnisse nicht zu denken ist. Die gegebenen Machtverhältnisse bedürfen jedoch einer stetigen Überprüfung und sind nicht naturgegeben (S. 257). Eine Analyse der Machtverhältnisse hat für Foucault über die politische Sphäre von Institutionen hinaus zu gehen (Foucault, 1987, S. 258). Sie muss ein heterogenes Netz von unterschiedlichen Teilaspekten berücksichtigen, was dazu führt, dass „es [nicht] ein erstes und grundlegendes MACHT-prinzip gibt, dessen Herrschaft bis ins winzigste Element der Gesellschaft reicht“ (Foucault, 1987, S. 258).

Der Gouvernamentalitätsbegriff stellt eine Weiterentwicklung der von Foucault geschaffenen Machtanalytik dar, da diese den Fokus bis anhin nicht auf den Staat als in Machtbeziehung verknüpfte Instanz berücksichtigt hatte (Lemke, 2011, S. 108). Er dient als Scharnierfunktion zwischen Macht und Herrschaftszuständen wie auch zwischen Macht und Subjektivierungsprozessen (S. 109).

Jenseits einer exklusiven politischen Bedeutung verweist Regierung also auf zahlreiche und unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermassen Formen der Selbstführung wie Techniken der Fremd-Führung umfassen.

(Lemke, 2011, S. 110)

Mithilfe des Prinzips der Gouvernamentalität gelang es Foucault, seine Machtkonzeption zu erweitern und zu verfeinern. Die bis anhin oft synonym verwendeten Begriffe *Macht* und *Herrschaft* konnten so nun voneinander getrennt gedacht werden (Lemke, 2011, S. 117). Zudem gelang Foucault mit der Konzeption der Machtverhältnisse die Schaffung eines

Bindeglied zwischen den beiden Extrempolen Macht und Herrschaft. Er bezeichnete deshalb Herrschaft nicht als den Gegenstand von Ausbeutung und Unterdrückung, sondern vielmehr als ein Effekt von systematisierten, verfestigten Regierungspraktiken. (S. 118)

1.4.5 Macht und Disziplin

Foucault geht es in seinen Ausführungen nicht um die Analyse von Fertigkeiten¹⁵, sondern um Verhältnisse zwischen Individuen und Gruppen (Foucault, 1982, S. 251). Er unterscheidet zunächst zwischen Machtbeziehungen, Fähigkeiten und Kommunikationsbeziehungen, die „allerdings immer ineinander verschachtelt sind, sich gegenseitig stützen und als Werkzeug benutzen“ (Foucault, 1982, S. 252).

Foucault betont, dass Machtverhältnisse ihrerseits in bedeutendem Umfang durch die „Produktion und den Austausch von Zeichen ausgeübt [werden]“ (Foucault, 1982, S. 252).

Weiter hält er fest, dass die Koordination von Verhältnissen weder einheitlich noch konstant ist. Vielmehr sind es bestimmte Formen, Orte oder Umstände, die das Zusammenspiel der Aspekte bestimmen. Wenn die drei Typen zusammen in institutionalisierten Wirkungsverhältnissen auftreten, bezeichnet Foucault sie als Blöcke beziehungsweise als Disziplin. (Foucault, 1982, S. 253)

Bei Disziplinen handelt es sich demnach um künstlich geschaffene Systeme, die preisgeben, in welcher Weise sich sachliche Finalität, Kommunikation und Macht untereinander verbinden lassen. Foucault erwähnt dazu das Beispiel des Disziplinierungsprozesses der Gesellschaften in Europa seit dem 18. Jahrhundert. Für ihn stützt sich diese Entwicklung keineswegs auf die sich immer gehorsamer verhaltenden Individuen ab. Auch liessen sich die Veränderungen nicht über die Einführung von Institutionen wie Kasernen, Schulen oder Gefängnissen erklären. Für Foucault handelt es sich beim aufgeführten Beispiel vielmehr um „eine immer besser kontrollierte, immer rationellere und wirtschaftlichere Abstimmung zwischen den Produktionstätigen, den Kommunikationsnetzen und dem Spiel der Machtverhältnisse“ (Foucault, 1982, S. 252).

Foucault geht der Frage nach der Macht äusserst analytisch nach und teilt deren Wirkungsweisen in einzelne Teilaspekte auf. Die daraus resultierenden Machtverhältnisse erlauben es ihm, die „Macht“ nicht als diffuse Substanz zu verstehen, sondern als Effekte von Verhältnissen. Die Frage der Handlungsfreiheit sowie die Beachtung der Subjektivität der

¹⁵ Unter Fertigkeiten versteht er jene Macht, „die man über die Dinge ausübt und die einen in Stand setzt, zu verändern, zu gebrauchen, sie zu konsumieren oder zu zerstören“ (Foucault, 1982, S. 251).

Einzelnen scheint dabei von grosser Wichtigkeit zu sein, da die Einflussnahme in Machtverhältnisse einen Handlungsspielraum aller Beteiligten bedingt. (Foucault, 1982, S. 255)

Macht wird nur auf ‚freie Subjekte‘ ausgeübt und nur sofern diese ‚frei‘ sind. Hierunter wollen wir individuelle oder kollektive Subjekte verstehen, vor denen ein Feld von Möglichkeiten liegt, in dem mehrere ‚Führungen‘ mehrere Reaktionen und verschiedene Verhaltensweisen statthaben können.

(Foucault, 1987, S. 255)

1.5 Schlussfolgerungen

Trotz dessen Heterogenität lassen sich im Werk von Foucault Themen finden, die durchaus den Charakter eines in sich verknüpften und aufeinander bezogenen Ideenguts aufweisen. Beispielsweise stellt die Fragestellung rund um Machtbeziehungen und deren Wirkungsweisen einen wichtigen Aspekt, wenn nicht gar den zentralsten Pfeiler des foucault'schen Gedankengutes dar.

Themen wie Diskurs, Subjekt aber auch Sprache und Gesellschaft lassen sich dabei nicht ohne Machtbeziehungen denken. In den Werken Foucaults werden der Macht sowohl trennende, sortierende und kategorisierende Wirkungsweisen zugesprochen. Die Macht entfaltet also produktive Effekte. Dabei ist sie allgegenwärtig, im Diskurs immanent durchdringt sie die Individuen und ist wahrheitskonstituierend. Zusammen mit dem Wissen bildet die Macht einen wichtigen Teil diskursiver Vorgänge und stellt infolgedessen ein grundlegendes Element des diskursiven Wandels dar.

Mit seinem Ansatz der Machtbeziehungen gelingt es Foucault zudem, Macht und Herrschaft deutlich voneinander zu trennen sowie „die Macht“ von der Imagination einer substanzähnlichen Form zu befreien. Kurz und prägnant ausgedrückt liesse sich sagen, dass das Werk von Foucault ohne den Machtbegriff nicht denkbar ist und dass die Auseinandersetzung mit dem Thema Macht Möglichkeiten eröffnet, Begriffe zu verbinden und Brücken zwischen den einzelnen theoretischen Überlegungen Foucaults zu bilden.

Die beiden von Foucault eingeführten methodischen Vorgehensweisen Archäologie und Genealogie ermöglichen einerseits, Diskurse in ihrer Historizität festzuschreiben, und andererseits, sie auf ihre Macht-Wissensstrukturen zu untersuchen. Dabei ist Foucault bestrebt

aufzuzeigen, dass die Geschichte nicht eine in sich stimmige, kontinuierliche Abfolge aufeinanderfolgender Ereignisse darstellt, sondern vielmehr als eine durch Brüche und heterogene Denkweisen durchzogene Abfolge von Denksystemen gedacht werden muss. Foucaults Antwort darauf sind die historisch gebundenen Wissensordnungen, die Episteme, wie auch das Denken in diskursiven Formationen. Foucault ist zudem bemüht nachzuzeichnen, dass Wissensbestände nicht aufgrund der Erkenntnis, also anhand von rationalen Denk- und Fortschrittsprozessen zustande kommen, sondern dass sie vielmehr das Produkt von kontingenten, durch Machtbeziehungen geprägten, diskursiven Erscheinungen sind. Die aus der archäologischen Herangehensweise gewonnene Qualität der Differenz zwischen unterschiedlichen Epistemem erlaubt somit einen Bezug auf die vorherrschenden Denk- und Wissenssysteme. Es scheint, dass die Ansätze von Foucault eine Möglichkeit bieten, den als wahr eingestuften Tatsachen kritisch gegenüber zu treten.

Die Funktionsmechanismen der Diskurse erlauben es Foucault zudem zu verstehen, inwieweit bestimmte Themen im Diskurs auftauchen sowie behandelt und kategorisiert werden. Die Funktionsweise sprachlich gebundener Machtwirkungen steht für ihn im Zusammenhang diskursiver Ordnungen. Demnach stellen Wirkungsweisen, wie das Verbot, der Ausschluss, die Autorenschaft, sowie das stetige Wiederholen, Rezipieren und Abstützen auf die im Diskurs vorhandenen „Elemente“ entscheidende Gegebenheiten für dessen Aufrechterhaltung dar.

2.1 Einführende Überlegungen zum Werk von Jacques Derrida

Jacques Derrida gilt als einer der zentralsten Denker des Poststrukturalismus, da er maßgeblich zu einem Konzept der Dekonstruktion eines klassisch-ontologischen Denkens, welches „das Zeichen der Wahrheit, die Sprache dem Sein, das Sprechen dem Denken und das Schreiben dem Sprechen“ (Derrida, 2003, S. 38) unterwirft, beigetragen hat. Derrida hat versucht, gewissermassen aus der Philosophie herauszutreten (Derrida, 1972, S. 430) und eine Position der Ekzidenz einzunehmen, wie sie Levinas in Abgrenzung zu einer transzendentalen Position beschrieben hat und von dem aus die traditionellen Begrifflichkeiten verschoben werden können (S. 131).

In *Die Schrift und die Differenz* (Derrida, 1972, S. 57-58) hebt er seine Methode der Dekonstruktion von Foucaults Herangehensweise ab. Dieser wollte laut Derrida, seinem Schüler, eine Geschichte des Wahnsinns schreiben, in dem er das durch die Sprache der klassischen Vernunft unterdrückte Schweigen des Wahnsinns herausarbeitete, um nicht in die Falle zu treten, diejenigen totalitären Begrifflichkeiten zu verwenden, welche die Beschreibung der Vernunft in Abgrenzung zum Wahnsinn erst möglich gemacht haben.

Derrida (S. 60) entgegnet, dass sich kein Autor und auch kein Text dieser, der gegebenen Sprache als „Syntax der Vernunft“ entledigen können, da diese nicht eine historische Struktur unter anderen Strukturen ist, sondern die konstituierende Struktur an sich. Daher ist den Menschen nur diese Sprache gegeben und die Denunzierung der Sprache kann nur innerhalb dieser Sprache vollzogen werden:

Es ist sinnlos, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik -, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre. Wir können keinen einzigen destruktiven Satz bilden, der nicht schon der Form, der Logik, den impliziten Erfordernissen dessen sich gefügt hätte, was er gerade in Frage stellen wollte.

(Derrida, 1972, S. 425)

Derridas obigem Zitat entsprechend, vollzieht er die Dekonstruktion des Phono- und Logozenismus anhand von gegebenen philosophischen und literarischen Texten, deren Inhalt er gegen die Texte selbst verwendet. Inspiration für sein Vorgehen findet er bei Nietzsches Kritik an der Metaphysik und Wahrheit, bei Freuds Kritik am sich-selbst-gegenwärtigen-Sein und bei Heideggers radikaler Destruktion der Metaphysik und des Seins als Präsenz, welche aber laut Derrida alle den Fehler begehen, der gegebenen Sprache entbehren zu wollen, was, wie oben bereits beschrieben, unmöglich ist. (Derrida, 2003, S. 425)

In seinen drei Werken *Die Stimme und das Phänomen* (2003), *Grammatologie* (2013) und *Die Schrift und die Differenz* (1972), welche ursprünglich alle 1967 erschienen und seinen Ruhm begründeten, benutzt er die Denkansätze von Ferdinand de Saussure und Husserl, um dann über diese hinauszugehen. Da viele der Begriffe von Derrida als reine Präsenzen nicht gedacht werden können und nur im Bezug auf die von Derrida als Ausgangspunkt benutzten Texte von Saussure und Edmund Husserl fassbar sind, ist es nötig, zu Beginn die Theorien dieser beiden Denker so zusammenzufassen, wie sie Derrida gedeutet hat. Zudem scheint es bezüglich des Umfangs unabdingbar, dass sich die vorliegende Zusammenfassung auf die dekonstruktive Perspektive der Anfangszeit beschränkt und die vielen späteren Werke zu differenzierten gesellschaftlichen Problemstellungen aussen vor lässt. Auch auf die umfassende Kritik an Derrida kann im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden.

2.2 Ausgangslage

2.2.1 Zentrale Annahmen von Saussure

Saussure¹⁶ gilt nach Derrida als einer der Begründer des Strukturalismus. Dieser entzieht sich der klassischen Ideengeschichte, weil er die Sprache als Bedingungen dieser Geschichte hinterfragen will. (Derrida, 1972, S. 11) Saussure wollte zeigen, dass die Sprache ein vereinbartes System von Zeichen ist. Dafür definierte er Sprache als Form, aus dem Lautsubstanzen geschöpft werden müssen (Derrida, 2013, S. 118). Damit begründete er die Semiologie (S. 77).

Saussure, so Derrida, verwendete für das sinnliche Zeichen, für das Lautbild als psychische Vergegenwärtigung den Begriff *Signifikant* und für den psychischen Eindruck des Lautes, für die dem Sprechenden gegenwärtige Vorstellung der Dingen den Begriff *Signifikat* (S. 111). Dabei

¹⁶ Derrida lässt das „de“ im Namen von Ferdinand de Saussure konsequent weg. Wir schliessen uns dieser Vorgehensweise an.

hielt er die Annahme von Aristoteles bei, dass die Stimme (phone) als generierendes Element der ersten Zeichen unmittelbar mit der Seele verwandt ist. Die Stimme als Summe der Laute ist somit derjenige Signifikant, welcher die Dinge und den Sinn der Dinge, also das Signifikat, natürlich und ohne Verzerrungen in Zeichen übersetzt. Erst durch die Übersetzung der Stimme in geschriebene Zeichen, so Derrida, findet nach Aristoteles die Verzerrung statt. Aus dieser Annahme der absoluten Nähe der Stimme zum Sein und zum Sinn des Seins leitete Aristoteles das Vorrecht der Stimme vor der Schrift und die Möglichkeit der Vernunft an sich ab. (S. 24) Das Zeichen wäre dann immer nur Repräsentant eines sich selbst präsenten Sinns (S. 25), der es möglich macht, dass sich das Bewusstsein im „sich-im-Sprechen-Vernehmen“ als unmittelbare Selbstaffizierung als Selbst-Bewusstsein erlebt (S. 26).

Anders als Aristoteles stellte Saussure laut Derrida aber die These der Arbitrarität (arbiträr = unmotiviert = nicht-naturgegeben) des Zeichens auf, die besagt, dass alle Zeichen Konventionen einer Sprachgemeinschaft entsprechen, welche dann über den Spracherwerb des Einzelnen weitergegeben werden (S. 77). Dieses differentielle Ganze von Zeichen ergibt nach Saussure ein totales System, welches allen erdenklichen Sinnbesetzungen offensteht (S. 80).

Um aber den Logozentrismus nicht aufgeben zu müssen, dachte laut Derrida auch Saussure Signifikate noch als präsenze, intelligible Vorstellungen, auf welche sich die durch Konventionen gebildeten Signifikanten beziehen (S. 28): „Das formale Wesen des Signifikats ist die Präsenz, und das Privileg seiner Nähe zum Logos als phone ist das Privileg der Präsenz“ (S. 35). Saussure postulierte nach Derrida also das Wort im Sinne einer Einheit von Sinn (Vorstellung) und Laut (Stimme) als Einheit von Signifikat und Signifikant. Das Wort oder Zeichen als Ganzes ist dann eine Art Laut-Gedanke als natürliches Band zwischen dem Signifikat als sinnhafte Vorstellung und dem phonetischen Signifikanten als Lautbild. (Derrida, 2013, S. 55)

Saussure hält sich damit, so Derrida, weiter an den Phonozentrismus, der den Logozentrismus und die Annahmen der klassischen Dichotomien - Anwesenheit und Abwesenheit, Eigenes und Fremdes, Seele und Körper, Sinn und Sinne, Innerlichkeit und Äusserlichkeit, Wirklichkeit und Abbild, Wesen und Schein, Präsenz und Repräsentation sowie Natürliches und Künstliches/Institutionelles – erst ermöglicht hat. Dabei wird im Logozentrismus die letztere Seite in diesen Dichotomien nur als Supplement der ersteren betrachtet (S. 19). Die Stimme entspricht unter Beibehaltung dieser Prämisse den ersteren Begriffen, während die Schrift, egal ob als ideographisches oder phonetisches System, als blosser Repräsentant, als Supplement der ursprünglichen Lautbilder nach Saussure den letzteren Begriffen entspricht und die linke,

vernünftige Seite denunziert (S. 59), in dem die Schrift als Repräsentant das Repräsentierte verändert, so dass das ursprünglich Präsenze verschimmt. Es kommt zu einer Usurpation der Stimme durch die Schrift. (S. 65)

Saussure geht also davon aus, dass es sich um eine Pathologie handelt, wenn es zu einem der Intuition entzogenen, leeren Symbolismus durch Zeichen kommt, dem die Präsenz und der Sinn eines Signifikats entzogen ist (S. 71).

2.2.2 Zentrale Annahmen von Husserl

Ein ähnliches Vorgehen wie bei Saussure findet sich auch bei Husserl. Nach Derrida postuliert Husserl die Voraussetzungslosigkeit des Sinns und des erkenntnistheoretischen Werts in einer Art phänomenologischen Reduktion. Damit setzt er ein Prinzip der Prinzipien fest und hält an einem metaphysischen Zentrum der Möglichkeit von wahrer Erkenntnis fest. (Derrida, 2003, S. 10-12) Husserl geht nach Derrida demnach implizit von einer Art transzendentalen Logos (ererbte Sprache) aus, auf dem sie ihre Theorien aufbaut, ohne sich der Grundprämisse der Sprache bewusst zu sein (S. 15). Damit wird es Husserl auch möglich, eine Wesensverbindung zwischen *logos* und *phoné* anzunehmen und ein Vorrecht des Bewusstseins als Möglichkeit der lebendigen Stimme festzusetzen (S. 25).

Damit er dies tun kann, unterscheidet er laut Derrida zwischen Zeichen (*signe*) als Ausdruck (mit Bedeutung/Sinn) und Zeichen als Anzeichen (Kennzeichen, Merkzeichen etc. ohne Bedeutung/ohne Sinn) (Derrida, 2003, S. 28). Ein Ausdruck ist dabei ein durch das Sprechen mit Bedeutung beladenes Zeichen, eine Äusserung, mit der ein Draussen, bestimmt als ein Ausserhalb eines idealen Gegenstandes (nicht als reale Äusserlichkeit im Gegensatz zum Bewusstsein) mit einem Sinn belegt wird (S. 46).

Sowohl Ausdruck wie auch Anzeichen, so Derrida, sind nach Husserl beide signifikante Funktionen oder Relationen. Daher ist es möglich, dass ein und dasselbe Phänomen in derselben Verkettung von Zeichen und in derselben Signifikation sowohl als Ausdruck wie auch als Anzeichen aufgefasst werden kann. (Derrida, 2003, S. 31) Dies ist in jeder Rede der Fall. Denn die Rede ist immer verflochten mit und einbegriffen in einem anzeigenden System als Anzeigevorgang. Damit ist aber die ausdrückende, logische Reinheit der Bedeutung (als Möglichkeit des Logos nach Husserl) nach Derrida zwingend kontaminiert. (S. 32)

Da also jede Rede, jeder Dialog und jede Erfahrung vermittelt ist durch anzeigende Signifikanten, denen die Gegenwärtigkeit der originären Anschauung (das Signifikat) entzogen

ist, sind sie nie Selbstgegenwart. Nach Derrida (2003) können für Husserl folglich nur innere Monologe selbstgegenwärtig sein (S. 57). Derrida fasst den Gedanken Husserls wie folgt zusammen: „Die Gewissheit des inneren Daseins hat es (...) nicht nötig, signifiziert zu werden. Sie ist unmittelbar selbstgegenwärtig. Sie ist das lebendige Bewusstsein“ (S. 61). Die psychischen Akte haben es also nach Husserl nicht nötig sich selbst mittels Kundgabe anzukündigen oder sich durch Anzeichen über sich selbst aufzuklären. Da die Gegenwart der Selbstgegenwart gleichermassen unteilbar ist wie ein Augenblick oder ein Augenzwinkern, sind die psychischen Akte zeitlich einer Rede nicht nachgeschaltet. (S. 81-82) Damit verwirft Husserl, so Derrida, die Freud'sche Idee des nachträglichen Bewusstwerdens des zuerst nur unbewussten Inhalts als Struktur der Zeitlichkeit. Er erklärt dagegen, dass Bewusstsein in jeder seiner Phasen notwendigerweise immer schon Bewusstsein sein muss. (S. 87)

Husserl geht also laut Derrida davon aus, dass phonische Zeichen, die Lautbilder nach Saussure, dem Subjekt während ihrer Äusserung unmittelbar gegenwärtig sind. Die geäußerten Worte brauchen nicht aus dem Subjekt herauszutreten, nicht in eine gewisse Entfernung zu ihm zu treten, damit sie affiziert werden können. Sie gehören vielmehr zum Subjekt selbst. Der Signifikant wird aufgeteilt in das Drinnen des phänomenologischen Bewusstseins und das Draussen der Welt als der empirische Körper des entsprechenden Zeichens. (Derrida, 2003, S. 103) Husserl stellt damit eine enge Verbindung her zwischen Laut (der in der Welt ist) und phoné (Stimme) als Bedingung für die reine Selbstaffektion, wie auch zwischen Ausdruck (Gegenwärtigkeit von mit Bedeutung beseelten Signifikanten), Logos (phänomenologisches Bewusstsein) und der Idealität. Nur über die Vorherrschaft der Stimme als reiner Ausdruck kann er nach Derrida ein phänomenologisches, bewusstes Denken als Konzept aufrechterhalten. (S. 106)

Husserl kann diese Einschätzung nach Derrida (2003, S. 66) formulieren, weil er zwischen dem Wort an sich und der Vorstellung des Wortes unterscheidet. Letztere hat keine anzeigende Funktion, da es kein reales Dasein hat, und ermöglicht somit einen reinen Ausdruck Husserl nimmt damit eine vor-ausdrückliche Sinnschicht als Beziehung zur Gegenständlichkeit an, welche danach durch die Stimme in Bedeutung und unreinen Ausdruck verwandelt wird (S. 47).

Der reine, logische Ausdruck ist für Husserl laut Derrida also ein nicht-produktives Medium, welches die vor-ausdrückliche Sinnschicht widerspiegelt. Einzig das Übergehenlassen des Sinns in die begriffliche, universale Idealität ist ein produktiver Akt des Ausdrucks. Dabei wird zwar nicht zwingend der ganze Sinn begrifflich widerspiegelt, aber das Telos des integralen

Ausdrucks entspricht trotzdem einer Wiederherstellung der Totalität des der Intuition gegebenen Sinns als Form der Gegenwärtigkeit. (Derrida, 2003, S. 101-102)

Husserl geht also, so Derrida, von idealen Gegenständen als reine Noema befreit von jeder weltlichen Räumlichkeit aus, deren Gegenwärtigkeit für das Zeigen endlos re-iterierbar sind ohne durch die Welt hindurch gehen zu müssen (S. 101-102):

Der ideale Gegenstand ist der objektivste aller Gegenstände: Unabhängig vom hic et nunc der Geschehnisse und der Akte der ihn meinenden empirischen Subjektivität kann er ins Unendliche wiederholt werden und bleibt dennoch derselbe. Da seine Gegenwärtigkeit für die Anschauung, sein dem Blick Ansichtig-sein seinem Wesen nach von keiner weltlichen oder empirischen Synthesis abhängig ist, wird die Wiederherstellung seines Sinns in der Form der Gegenwärtigkeit zu einer universalen und unbegrenzten Möglichkeit.

(Derrida, 2003, S. 102-103)

Zusammengefasst kann nach Derrida (2003) gesagt werden, dass Husserl in der absoluten Reduktion des Raumes und der Zeitigung im allgemeinen die Annahme trifft, dass sich das sprechende Subjekt in der Gegenwart hört und versteht, also eine reine Selbstaffektion vollzieht (S. 106). Dies macht dann auch die Annahme möglich, dass jeder ausdrückende Signifikant beseelt ist durch die Intention der Signifikation und durch den Atem des Subjekts, dem Subjekt absolut nahe. Diese Reproduktion schafft grenzenlose Herrschaft des Bewusstseins über den Signifikanten, da dieser dem Signifikat absolut nahe und daher transparent ist. Diese Nähe endet aber nach Husserl in dem Moment, wenn anstatt gesprochen geschrieben oder sich durch andere Gesten bedeutend gemacht wird. (S. 109)

Husserl geht laut Derrida also davon aus, dass im subjektiven Akt des Bedeutens der Inhalt immer durch einen objektiven, idealen Inhalt des Ausdrucks/der Bedeutung als absolute Idealität ersetzt werden kann. Damit postuliert Husserl die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft. Demnach wäre es möglich, ideale Gegenstände objektiv zu bestimmen und sie mit eindeutig festgelegten Wortbedeutungen auszudrücken. (Derrida, 2003, S. 135) Auch Husserl vermag sich also nicht zu lösen von den von einem konstituierten theoretischen Subjekt aus bestimmten, totalitären Dichotomien Licht und Dunkel, Anwesenheit und Abwesenheit sowie Bewusstwerdung und Bewusstseinsverlust (Derrida, 1972, S. 48-49).

2.2.3 Zwischenfazit

Sowohl Saussure mit der Arbitrarität der Zeichen wie auch Husserl mit dem inneren Monolog als Selbstaffektion haben die Ausgangslage geschaffen, auf der Derrida seine Theorien aufstellt. Beide blieben aber verhaftet in der abendländischen Philosophie, die immer wieder nach einem Zentrum, einen Punkt der Präsenz, einem Organisationsprinzip, nach dem Ursprung und der Begründung der Totalität suchten (Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt, Transzendentalität, Bewusstsein, Gott), welches in gewisser Weise ausserhalb der Struktur verortet sein müsste, um als Begrenzung des Spiels der Zeichen zu fungieren (vgl. Derrida, 1972, S. 422-423).

2.3 Dekonstruktion des logozentrischen Denkens durch Derrida

Derrida wählt für seine Methode der Dekonstruktion zwei Wege: erstens einen wissenschaftlich-historischen, in dem er zeigt, dass die chinesische, nicht-phonetische Schrift keinesfalls eine bloße Ableitung von Sprechlauten sein kann, wie die eurozentrische, phonetische Buchstabenschrift den Eindruck vermitteln könnte (Derrida, 2013, S. 140). Und auch, dass jede graphische Form sowohl einen ideographischen wie auch einen phonetischen Wert besitzen kann, stellt den rein supplementären Charakter der Schrift in Frage (S. 161). Zweitens wählt er einen philosophischen Weg, auf den diese Zusammenfassung ihr Hauptaugenmerk legt (S. 140).

Die logozentrische Denkweise ist nach Derrida eng mit der Auffassung von Schrift und Geschichte als Linearität, als Ablaufschema von Präsenzen verknüpft, entweder als Gerade oder als Kreis. Die Linearität verdrängt das mehrdimensionale, symbolische Denken. Derrida möchte darum dieses „Privileg der Linie“ dekonstruieren, welches, laut Derrida, aufbauend auf einem „vulgären“ Verständnis der Zeitlichkeit als kontinuierliche Bewegung die Ontologie von Aristoteles bis Hegel beherrschte. (S. 152-153)

2.3.1 Möglichkeit zur Wiederholung als formale Identität des Zeichens

Derrida (2003) möchte aufzeigen, dass die Subjektivität auch bei inneren Monologen auf Anzeichen (Selbstkundgabe und Selbstkundnahme) angewiesen ist, um einen Selbstbezug herstellen zu können (S. 59). Derrida will also die Annahme Husserls, dass man sich im Monolog nichts mitteilt, sondern sich als mitteilendes Subjekt nur vorstellt, um sich auszudrücken, widerlegen (S. 68). Dies tut er, in dem er die Wiederholungsstruktur betont, die jedem Zeichen immanent sei. Wenn man von Worten kommunikativ oder nicht-kommunikativ

Gebrauch machen will, muss man nach Derrida eine Wiederholungsstruktur vollziehen: „Ein Zeichen ist niemals ein Ereignis, wenn Ereignis unersetzliche und unumkehrbare empirische Einmaligkeit bedeutet. Ein Zeichen, das nur „einmal“ stattfände, wäre kein Zeichen“ (S. 69). Ein Signifikant muss trotz verzerrender empirischer Ereignisse derselbe und als derselbe erkennbar bleiben und als solcher wiederholt werden (S. 69):

Als Zeichen und Sprache im allgemeinen kann (ein Graphem oder Phonem) nur fungieren, wenn eine formale Identität erlaubt, es wieder in Umlauf zu bringen und es wiederzuerkennen. Diese Identität ist notwendig eine ideale. Sie impliziert also notwendigerweise eine Repräsentation: als Vorstellung, als Ort der Idealität im allgemeinen, als Vergegenwärtigung, als Möglichkeit der reproduzierenden Wiederholung im allgemeinen und als Repräsentation, insofern jedes signifikante Ereignis Ersatz (ebenso für das Signifikat wie für die ideale Form des Signifikanten) ist.

(Derrida, 2003, S. 70)

Wegen dem repräsentierenden Charakter der Zeichen gehört für Derrida auch der innere Monolog zur Ordnung der Repräsentation. Folglich bleibt eine Unterscheidung zwischen wirklicher Rede und nur vorgestellter Rede, also zwischen kontaminiertem und reinem Ausdruck, unklar. Die wiederholende Re-präsentation (Vergegenwärtigung) bezieht sich auf eine Präsentation (Gegenwärtigung) als Vorstellung. Allerdings kann der Präsentant, also die Präsentation als Vorstellung, nur von der Re-präsentation abgeleitet werden. Die „Gegenwärtigkeit der Gegenwart“ wird also von der Wiederholung als Repräsentation abgeleitet und nicht anders herum. (Derrida, 2003, S. 72) Somit ist jede Rede, auch die innere, die Repräsentation ihrer selbst und somit nur ideal (S. 80).

Die Idealität im Aufbau (structure) der Rede setzt sich in Derridas Verständnis zusammen aus der Idealität der sinnlichen Gestalt des Signifikanten (beispielsweise ein Wort), der Idealität des Signifikats (der Bedeutung) oder des gemeinten Sinns und der Idealität des Gegenstandes selbst als Sicherstellung der idealen Transparenz und der vollkommenen Eindeutigkeit der Sprache. Diese Idealität als Dauerhaftigkeit des Selben, ist nicht existent in der Welt oder kommend aus einer anderen Welt, sondern hängt fundamental von Akten der Wiederholung ab und wird durch diese konstituiert. (Derrida, 2003, S. 73)

Für Derrida (2003) ist das Sein als Idealität also ein Moment der stetigen Wiederholung (S. 73). Er geht davon aus, dass eine Gegenwärtigkeit der wahrgenommenen Gegenwart nur insoweit erscheinen kann, „wie sie kontinuierlich mit einer Nicht-Gegenwärtigkeit und einer Nicht-

Wahrnehmung, nämlich der primären Erinnerung und der primären Erwartung (Retention und Protention), Verbindungen eingeht“ (S. 88). Nach Derrida gibt es also keine einfache Gegenwart der Selbstgegenwärtigkeit (S. 84), sondern nur die Möglichkeit der Wiederholung, also das Vorhandensein einer Spur im universalen Sinne. Diese Spur muss sich durch die Bewegung der *différance* selbst konstituieren (S. 92).

2.3.2 Die *différance*

Der von Derrida (1972, S. 99) gebildete, synthetische Begriff *différance* als substantivierte Form der zwei Verben „différencier“ (Unterschiede setzen) und „différer“ (aufschieben) bezeichnet „die Differenzen erzeugende ‚Tätigkeit‘ und gleichzeitig die Verzögerung und der Aufschub der Präsenz, die durch diese Erzeugung bewirkt wird“ (S.99).

Derrida (2003, S. 94) postuliert also mit der *différance* eine Kluft zwischen der Mitteilung und der Bedeutung schlechthin. Und anders als Husserl, der die Sprache als sekundär zum originären, absoluten Schweigen des Selbstbezugs einordnet, weist Derrida der Sprache und dem Zeichen eine originäre Funktion im Prozess der zeitlich verschobenen Selbstkundgabe und Selbstkundnahme zu.

Die Selbstaffektion als Bewegung der *différance* ist dabei keine Art der Erfahrung eines Seienden, welches bereits es selbst ist. Vielmehr geht das transzendente Subjekt aus dem Prozess des Selbst, welches sich in Beziehung zu sich und in Differenz mit sich als ein Nicht-Identisches konstituiert, erst hervor. (Derrida, 2003, S. 112) Die Selbstaffektion ist nötig, weil der Sinn, auch in einer noch nicht ausgedrückten Form zwingend ein Sinn in der Zeitlichkeit ist. Denn bereits die „Urimpression“ der Zeitlichkeit, die am Anfang der Bewegung der Zeitigung und der Konstitution von Sinn steht, entspricht bereits reiner Selbstaffektion (S. 113):

Der Vorgang, durch den das sich durch spontane Erzeugung hervorbringende lebendige Jetzt sich, um ein Jetzt zu sein, in einem anderen Jetzt retenieren und sich selbst ohne empirisches Hilfsmittel mit einer neuen originären Aktualität affizieren muss, in der es zum Nicht-Jetzt als vergangenes Jetzt wird usw., ein solcher Vorgang ist sehr wohl eine reine Selbstaffektion, in der das Selbe nur dann das Selbe ist, wenn es sich mit dem Anderen affiziert, wenn es zum Anderen des Selben wird. Diese Selbstaffektion muss rein sein, da die Urimpression darin durch nichts anderes als durch sich selbst affiziert wird, durch die absolute „Neuheit“ einer anderen Urimpression, die ein anderes Jetzt ist.

(Derrida, 2003, S. 113-114)

Diese Bewegung (welche eigentlich keine Bewegung ist) der Zeitigung, welche nur über Metaphern beschrieben werden kann, erzeugt nach Derrida die reine Differenz, die jede Selbstaffektion ermöglicht wie auch verunreinigt (Derrida, 2003, S. 113-114).

Nach Derrida (2003, S. 115) muss der Sinn über die Zeichen also sehr wohl „in die Welt hinaus“ gehen, um dem Bewusstsein bewusst zu werden. Dadurch wird aber die reine Selbstaffektion unrein. Er verneint also eine absolute Innerlichkeit der Sinnkonstitution durch reine Selbstaffektion:

Die lebendige Gegenwart geht aus ihrer Nicht-Identität mit sich und aus der Möglichkeit der retentionalen Spur hervor. Sie ist immer schon eine Spur. Diese Spur ist von der Einfachheit einer Gegenwart her, derer das Leben selbst innerlich wäre, undenkbar. Das Selbst der lebendigen Gegenwart ist ursprünglich eine Spur.

(Derrida, 2003, S. 115)

Die Spur muss sich also (auch im inneren Monolog) dem Sprechen hinzufügen, um die Konstitution eines idealen Gegenstandes zu vollenden. Aber es kann auch nicht einfach von einem Draussen auf ein Drinnen geschlossen werden. Vielmehr stellen das nicht-räumliche Drinnen und das räumliche Draussen eine originäre Verflechtung und keine methodisch erfassbare Verknüpfung dar. (Derrida, 2003, S. 117)

Statt von der reinen Selbstgegenwart spricht Derrida (2003) daher von einem Ursprungs-Supplement, von einer originären Supplementarität als *différance* (S. 118). „Als Supplement repräsentiert der Signifikant nicht zunächst und allein das abwesende Signifikat, sondern setzt sich an die Stelle eines anderen Signifikanten, einer anderen Signifikantenordnung“ (Derrida, 2003, S. 119).

Die Folge der *différance* ist laut Derrida ein nie endender Abdrift von Zeichen als Wandel und als eine Verwandlung, der ohne feststellbaren Beginn die Vergegenwärtigungen miteinander verkettet. Dabei gibt es nie eindeutige Wahrnehmungen, sondern nur Vergegenwärtigungen von Vergegenwärtigungen. Die Sache selbst entzieht sich daher stets der Wahrnehmung. Der Signifikant ist wegen dem Ursprungs-Supplement bei Derrida also immer schon Signifikant eines Signifikanten. Derrida nennt dieses Phänomen Spur oder auch Schrift. (Derrida, 2003, S. 139)

Nach Derrida (2003, S. 137) ist es unmöglich, die *différance* mit dem logozentrischen Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Abwesenheit und Anwesenheit zu erfassen. Gegenwärtigkeit ist nicht mehr als die Schliessung des Wissens. Es gilt dasjenige zu finden, welches diese Schliessung auslöst. Die Frage nach diesem Anderen würde aber nicht mehr zum System des Bedeutens gehören. Daher weiss man laut Derrida wenig darüber. Er schreibt dazu: Es ist also unklar,

ob das, was sich stets als abgeleitete und modifizierte Vergegenwärtigung der einfachen Gegenwärtigung, als ‚Supplement‘, ‚Zeichen‘, ‚Schrift‘ und ‚Spur‘ präsentiert hat, in einem notwendig, aber neuartig a-historischen Sinn ‚älter‘ ‚ist‘ als die Gegenwärtigkeit und als das System der Wahrheit, älter als die ‚Geschichte‘, ‚älter‘ als der Sinn und die Sinne.

(Derrida, 2003, S. 138)

Im Buch *Marx' Gespenster* (Derrida, 1996) verwendet Derrida für die Beschreibung der Spur das Bild eines Gespenstes, dessen Anwesenheit man zwar irgendwie spürt, welches sich aber gleichzeitig jeglicher Bestimmung als eine konkrete Wesenheit entzieht.

2.3.3 Wieso ist die Schrift dem gesprochenen Wort im Prinzip voran?

Wegen der *différance*, die nach Derrida eine Selbstaffektion erst möglich und eine reine Selbstaffektion gleichzeitig unmöglich macht, stellt sich die Frage nach der Form des verunreinigenden Einflusses, des originären Supplements, der Spur. Und da bringt Derrida die Schrift ins Spiel. Er sieht die Annahme einer ursprünglichen Schrift nicht nur bei Husserl, sondern auch bei Saussure als unbedingte Notwendigkeit an, damit ihr Ideensystem funktionieren kann.

Dabei gilt es festzuhalten, dass Derrida unterscheidet zwischen einer allgemeinen Schrift als Spur beziehungsweise als System von Zeichen und der heute gängigen, verengten Auffassung der Schrift als Graphie. Nur von ersterer könne gesagt werden, dass sie dem Sprechen vorgehe. (Derrida, 2013, S. 130)

Schrift als Bedingung der Idee der Arbitrarität des Zeichens von Saussure

Die Idee der Arbitrarität kann nach Derrida (2013) ausserhalb des Horizonts der Schrift nicht gedacht werden. Denn die Konvention über die Bedeutung von Zeichen entspricht genau der Definition der Schrift. Allerdings macht es dann auch keinen Sinn mehr das Phonem dem Graphem vorzuziehen (S. 78). Die sprachlichen Werte von arbiträren Zeichen können nur differentiell bestimmt werden. Und diese Differenz ist niemals eine sinnlich wahrnehmbare Fülle. Die Zeichen können demnach auch keine „lautliche Wesenhaftigkeit“ besitzen. (S. 92) Zudem kann die Schrift laut Derrida ihre destruktive Kraft, wie sie Saussure feststellte, nur deshalb entwickeln, weil die Sprache anfangs bereits Schrift war, die Usurpation also immer schon begonnen hatte (S. 66).

Schrift als Bedingung der Idee der Selbstaffektion von Husserl

Wie oben beschrieben, postuliert Derrida eine irreduzible Differenz zwischen dem Erscheinenden und dem Erscheinen, die *différance*, welche Bedingung ist für alle anderen Differenzen (Derrida, 2013, S. 113). Die *différance* macht von Beginn weg eine Ur-Schrift, als Ursprung jeder Wiederholung, aller Idealität, als Bedingung für die Erfahrung des Raumes und der Zeit an sich möglich und nötig zugleich (S. 114). Die *différance* erlaubt und bedingt also gleichzeitig die Artikulation als Fähigkeit, eine Sprache (*langue*) als System von unterschiedlichen Zeichen, die differenten Vorstellungen entsprechen, zu schaffen (S. 115). Damit Sinn in Erscheinung treten kann, braucht es also zuerst eine Ur-Spur, die das Andere als Anderes im Gleichen festhält, also Differenzen möglich macht, bevor sich Zeichen konstituieren können (S. 109). Diese Differenz ist aber weder intelligibel noch sinnlich (S. 110).

Nach Derrida (1972) ist also das, was das sprechende Subjekt genannt wird, nie jener allein, der spricht. Vielmehr ist derjenige in einer irreduziblen Zweitrangigkeit gegenüber einem organisierten Feld der Rede verhaftet, welchem sich der Sprechende nicht bewusst ist. Dieses Feld ist über psychologische und linguistische Theorien nie vollständig fassbar, da es zuallererst ein kulturelles Feld als Konstitutionsraum der Syntax und der Wörter an sich ist (S. 272), welches das empirische, menschliche Bewusstsein überschreitet (Derrida, 2013, S. 162). Das gesprochene Wort (*parole*) ist der Sprache (*langue*) gestohlen (Derrida, 1972, S. 272). Die Rede und die Schrift sind laut Derrida also immer einer uneingestandenem Lektüre entnommen und damit nie Eigentum ihres Autors oder ihres Empfängers (S. 273). Bei diesem Diebstahl in der Sprache wird immer etwas von einer Rede, eines Textes oder einer Spur gestohlen. Es ist einer Art Inspiration durch eine andere Stimme. Derrida verwendet dafür auch den Begriff *souffliert* (S.

268). „Das Sprachbewusstsein und damit das Bewusstsein schlechthin ist das mangelnde Wissen um denjenigen, der im Augenblick und am Ort, an dem ich mich äussere, spricht. Dieses Bewusstsein ist daher ebenfalls eine Bewusstlosigkeit.“ (S. 269)

Die Folge ist eine gewisse Autonomie der Signifikanten, die mehr sagen, als der Sprechende zu sagen meint (Derrida, 1972, S. 273). Es kommt also zu einer Art Inflation der Zeichen, wobei das Signifikat als Signifikant fungiert (Derrida, 2013, S. 16). Es gibt nach Derrida also kein Signifikat, welches ausserhalb des Spiels von aufeinander verweisenden Signifikanten steht und dieses Spiel somit begrenzen könnte (S. 17). Die Schrift als Bezeichnungssystem ist demnach der Name für die Abwesenheit des Referenten (S. 72). Nach Derrida (2003) ist die mögliche Abwesenheit des Signifikats, der intuitiven Erkenntnis des bezeichneten Gegenstands, sogar die Bedingung für dessen Bedeuten als Signifikant an sich. Die Schrift in der Form der Anzeige erniedrigt den Ausdruck nicht und leitet ihn auch nicht fehl, sondern diktiert ihn. (S. 130) Das Zeichen verweist also auf die Wahrheit, deren Mangel die Konstitution des Zeichens erst ermöglicht. Da es demnach keine Wahrheit gibt, bleibt der Vollzug der Intention nur symbolisch und es fehlt die Signifikanz der wahren Bedeutung: „das wahre und eigentliche Bedeuten, das Sagen-wollen ist das Wahr-sagen-wolle“ (S. 131).

Nach Derrida (2003) behält also die Schrift unabhängig vom formulierenden Subjekt und den beschriebenen Objekten eine Bedeutung. Er illustriert diese These anhand des folgenden Beispiels: Ausdruck, Bedeutung und Gegenstand sind nicht deckungsgleich. So können zwei identische Ausdrücke, welche das Gleiche bedeuten, einen unterschiedlichen Gegenstand haben. Oder zwei verschiedene Ausdrücke mit verschiedenen Bedeutungen beziehen sich auf den gleichen Gegenstand. Oder zwei unterschiedliche Ausdrücke haben die gleiche Bedeutung und beziehen sich auf den gleichen Gegenstand (drei, trois). Die Unterscheidung zwischen widersinnig, widersprüchlich, absurd, nicht auf einen Gegenstand beziehbar (Beispiel: viereckiger Kreis) und sinnlos (entgegen der rein logischen Grammatik) ist hier zentral. Auch eine absurde Aussage ist nicht sinnlos nach Massstab der logischen Grammatik, da die Gegenstandslosigkeit nicht mit Bedeutungslosigkeit gleichgesetzt werden kann. (S. 122) Daher ist die volle Anwesenheit des Subjekts und Objekts einer Aussage nicht nötig, damit ein „Text“ eine Bedeutung haben kann (S. 125).

2.3.4 Wieso ist die ursprüngliche Schrift durch die Wissenschaft nicht erfassbar?

Wie oben beschrieben bildet die *différance* als Benennung der ontisch-ontologischen Differenz nach Heidegger, als Aufschub, das Wesen des Lebens, da sie der Präsenz vorausgeht. Daher

muss das Leben nach Derrida in einer Art Spur gedacht werden. Dieser Ursprung als Spur ist aber nicht fassbar, da wegen der *différance* nur noch die Ursprungslosigkeit als ursprünglich bestimmt werden kann. Daher gilt es den Mythos des präsenten Ursprungs „auszustreichen“. (Derrida, 1972, S. 311-312)

Form der ursprünglichen Schrift

Die ursprüngliche Schrift als Grammatik ist weder natürlich noch arbiträr, da sie diese Unterscheidung zwischen natürlichen und konventionellen Verhältnissen (Derrida, 2013, S. 83), wie auch die wissenschaftliche Kategorie der Logik, wie die von Foucault untersuchten Episteme, erst ermöglicht (S. 50). Der ganze Bereich des Seienden konstituiert sich also entlang der strukturalen sowie genetischen Möglichkeiten der Spur und kann erst danach als Präsenz erfahren werden (S. 82). Die Wissenschaft kann zwar determinierte Differenzen und Präsenzen beschreiben, nie jedoch die operierende Differenz selbst (S. 110). Es geht also um eine durchstrichene Ursprünglichkeit, welche die Frage „Was ist?“ übersteigt, sie viel mehr erst möglich macht (S. 131). Wie soll aber etwas gedacht werden, was unser Denken erst ermöglicht?

Beschreibung der Schrift als Spur

Derrida (1972) wagt diesen Versuch und fasst die ursprüngliche Schrift mit dem Verweis auf Freud als ein durch das Bewusstsein nicht beherrschbares Schreibsystem auf (S. 316). Nicht beherrschbar ist es, weil sich der bewusste Text in Bezug zum unbewussten Text und dieser sich ebenfalls bereits durch Spuren und Differenzen konstituiert. Schon an der Basis steht also die Reproduktion eines nie gegenwärtigen Sinns. (S. 323) Die Spur müsste daher nicht vom Seienden her, sondern vom Verhältnis zum „Anderen“, nicht Präsenten, her gedacht werden (Derrida, 2013, S. 82).

Die Spur ist laut Derrida (1972, S. 349) also die Auslöschung ihrer eigenen Präsenz, nicht als Zufall, sondern als Konstitutionsbedingung der Spur. Denn eine präsenzte Spur wäre keine Spur mehr, sondern Geschichte. Die Urschrift ist also immer Nicht-Gegenwärtiges, Nicht-Bewusstes, Nicht-Wahrgenommenes (Derrida, 2013, S. 118). Die Schrift als Verräumlichung entspricht also dem Abwesend-Werden beziehungsweise Unbewusst-Werden des Subjekts und diese Emanzipation des Zeichens weckt rückwirkend den Wunsch nach Präsenz (S. 120).

Schrift als endloses Spiel der Zeichen in der Sprache

Dadurch entzieht Derrida (2013, S. 84-88) der Sprache ihren Boden. Die genetische Verwurzelung der Zeichen liegt wiederum bei anderen Zeichen. Somit sind dem Spiel und dem Werden der Zeichen keine Grenzen mehr gesetzt. Schrift definiert er als dieses unendliche Spiel in der Sprache. Dabei handelt es sich nicht um ein Spiel in der Welt. Um dies zu verdeutlichen, benutzt Derrida Begriffe wie *Spiel* und *Schrift*, um sie gleich wieder durchzustreichen. Denn ansonsten blieben sie in einem metaphysischen, positivistischen oder empiristischen Diskurs gefangen.

2.4 Schlussfolgerungen

2.4.1 Die soufflierte Rede als Vortäuschung eines sich selbst gegenwärtigen Subjekts

Derrida versucht mit seiner Dekonstruktion als Sichtbarmachung der Strukturalität der Struktur (Derrida, 1972, S. 422) und der Diskursivität jeder Präsenz (S. 424) zu zeigen, dass die Begriffe *Sinn*, *Idealität*, *Objektivität*, *Wahrheit*, *Intuition*, *Wahrnehmung* und *Ausdruck* unter der gemeinsamen Matrix Sein als Gegenwärtigkeit verstanden werden müssen: „absolute Nähe der Identität mit sich, Angesichtig-Sein des für die Wiederholung verfügbaren Gegenstandes, Aufrechterhaltung der zeitlichen Gegenwart, deren Idealform die Selbstgegenwart des transzendentalen Lebens ist, dessen ideale Identität idealiter die Wiederholung ins Unendliche gestattet“ (Derrida, 2003, S. 133).

Indem Derrida (2003, S. 133-136) durch die *différance* die Annahme des Seins als Gegenwärtigkeit dekonstruiert, indem er für die de facto unendliche Aufschiebung des Lebendig-Gegenwärtigen (*différé à l'infini*) als *différance* im Sinne einer Differenz zwischen Idealität und Nicht-Idealität argumentiert, postuliert er gleichzeitig nichts weniger als das Ende des objektiven Wissens. Des Weiteren stellt er auch die Möglichkeit der klaren Unterscheidung zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen, Ausdruck und Anzeige, Idealität und Nicht-Idealität, Subjekt und Objekt, allgemeiner Grammatikalität und logischer Grammatikalität, Intention und Intuition in Frage, da auch diese unendlich aufgeschoben wird.

Das folgende Zitat von Derrida fasst seine Idee gut zusammen:

Vom Augenblick an, wo ich spreche, gehören die Wörter, die ich gefunden habe, mir nicht mehr, weil sie Wörter sind; sie werden in ursprünglicher Weise wiederholt (...). Ich

muss mich zunächst hören. Sprechen heisst im Selbstgespräch und im Dialog sich selbst hören. Vom Augenblick an, wo ich gehört werde, wo ich mich selbst höre, wird das Ich, das sich hört und das mich hört, zum Ich, das spricht, und ergreift das Wort, ohne es jemals dem abzuschneiden, der in seinem Namen zu sprechen und gehört zu werden glaubt. Diese Differenz, die in den Namen desjenigen, der spricht, eindringt, ist nichts, sie ist das Verstohlene: die Struktur der augenblicklichen und originären Entwendung, ohne die keine Rede ihren Atem fände. Die Entwendung ereignet sich als das ursprüngliche Geheimnis, das heisst als Rede oder Geschichte (...), die ihren Ursprung und ihren Sinn verbirgt und nie sagt, woher sie kommt noch wohin sie geht; zunächst, weil sie es nicht weiss und weil dieses Nichtwissen, die Abwesenheit ihres eigentlichen Subjektes nämlich, nicht über sie hereinbricht, sondern sie konstituiert.

(Derrida, 1972, S. 271)

2.4.2 Was sind die Konsequenzen?

Eine eigentliche Bedeutung gibt es nicht mehr, stattdessen gibt die Metapher dem Eigennamen seine Gestalt (Derrida, 2013, S. 162). Was nach Derrida (1972) entsteht, ist eine endlose Bewegung der Supplementarität. Das Zeichen, welches das Zentrum ersetzt, supplementiert das Zentrum, fügt ihm etwas hinzu. Das Zeichen übernimmt damit die Funktion einer Stellvertretung des Mangels auf der Seite des Signifikats. (S. 437) Selbst wenn alle Zeichen sich nicht ändern, beinhaltet die reine Wiederholung der Zeichen ein unbegrenztes Subversionsvermögen: „Diese Wiederholung ist Schrift, weil das, was in ihr verschwindet, die Selbstidentität des Ursprungs, die Selbstgegenwart der sogenannt lebendigen Rede ist“ (S. 445). Und da alles mit Wiederholung begann und sich das Zeichen erst durch Wiederholung konstituiert, ist es bereits zu Beginn nicht mehr identisch mit sich selbst (S. 449).

Im Versuch, die Welt zu erfassen, steht dem Menschen also immer ein Überschuss an Bezeichnungen, an Signifikanten gegenüber den Signifikaten zur Verfügung. Dadurch beginnen die Signifikanten zu „flottieren“. (Derrida, 1972, S. 437) Dieser Überschuss des Signifikanten, Derrida nennt dies sein supplementärer Charakter, ist eine Konsequenz des irreduziblen Mangels, welcher supplementiert werden muss (S. 438).

Präsent ist nur noch die unendliche Offenheit des Erlebens, welche die Möglichkeit bietet, das Erleben, die Gegenstände des Denkens und die Sicht auf die Welt vorgehend zu vereinheitlichen. Die Menschen sind in ihrer historischen Existenz gezwungen, mit einer Weltanschauung Stellung zu beziehen zu sich und der Umwelt und da können sie nicht warten

auf die absolute Wissenschaft. (Derrida, 1972, S. 249) Es gibt also eine unüberbrückbare Differenz zwischen der Weltanschauung und dem Wissen. „Diese irreduzible Differenz hängt mit einem endlosen Aufschub (*différance*) der theoretischen Begründung zusammen.“ (S. 246) Was in einer Zeitepoche als objektiv und wahr gilt, ist in seiner Objektivität und reinen Wahrheit immer defizitär und vorläufig, auch wenn „deren kulturelle Äusserungen und Erzeugnisse alle strukturell solidarisch, kohärent, durch die gleiche Funktion und durch die gleiche endliche Einheit einer totalen Subjektivität geregelt werden“ (S. 244-245).

3. Ernesto Laclau Artikulation und Hegemonie

3.1 Einführende Überlegungen zum Werk von Ernesto Laclau

Ernesto Laclau, der südamerikanische Poststrukturalist, hat vor allem in der Diskursanalyse und in der politischen Philosophie grossen Einfluss. Was ihn auszeichnet, ist eine systematische Analyse der Diskursivität des Sozialen, welche er, aufbauend auf den Überlegungen Foucaults und unter Einbezug der Dekonstruktion der Objektivität durch Derrida vollzog.

Wie Derrida, machte auch Laclau in der Philosophie drei Illusionen des unmittelbaren Zugangs zu den Dingen selbst aus, mit dem das 20. Jahrhundert begann: der Referent in der analytischen Philosophie, das Phänomen in der Phänomenologie und das Zeichen des Strukturalismus. Alle drei Illusionen zerplatzten in seinen Augen; durch die Untersuchungen von Wittgenstein in der analytischen Philosophie, durch Heideggers Analytik des Seins in der Phänomenologie und durch die poststrukturalistische Kritik im Strukturalismus. Übrig blieb nach Laclau das Primat des Signifikanten. Die Transparenz des linguistischen Zeichens war dahin. (Butler, Laclau & Zizek, 2013, S. 95)

Zusammen mit Chantal Mouffe veröffentlichte er 1985 das Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* (2012). Dieses Buch bildet gewissermassen den Ausgangspunkt für sein Werk. Anders als Chantal Mouffe, beschäftigte sich Laclau auch später vorwiegend mit der Hegemoniethorie. Daher bezieht sich dieser Teil auf Laclau und lässt die Konzepte von Mouffe, welche über das oben genannte Werk hinausgehen, aussen vor. Weitere wichtige Werke von Laclau, auf die sich diese Zusammenfassung bezieht, sind *Emanzipation und Differenz* (2002)

sowie Laclaus Texte in *Kontingenz, Hegemonie, Universalität* (Butler, Laclau & Žižek, 2013), in denen er seine Theorie weiter differenziert.

Auch bei Laclau ist es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, auf die Kritik an seinem Werk, unter anderem durch Slavoj Žižek oder Judith Butler, einzugehen (vgl. Butler et. al., 2013).

3.2 Die Perspektive von Laclau: Diskurs, Kontingenz und Hegemonie

3.2.1 Ende des Essentialismus

Gleich wie Derrida postulieren auch Laclau und Mouffe (2012, S. 127-131) das Ende des Essentialismus als Möglichkeit der endgültigen Bestimmung des Sozialen. Sie nehmen demnach eine „Unmöglichkeit der Festlegung einer ein für allemal gültigen, buchstäblichen Bedeutung der Elemente“ an¹⁷. Ihre anti-essentialistische Konzeption des Sozialen geht sowohl von der Relativität der Beziehungen zwischen Elementen wie auch der Identität der Elemente selbst aus.

Damit ist nach Laclau und Mouffe auch keine Theorien der Gesellschaft als fundierte Totalität ihrer Teilprozesse mehr möglich, die nur noch „prekäre und letztlich verfehlte Versuche [darstellen], das Feld der Differenzen zu zähmen“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 130), sondern nur die Annahme von wechselseitig sich widersprechenden diskursiven Oberflächen (S. 127). Sie gehen von kontingenten Fragmenten in einer kontingenten Organisation aus, welche immer wieder neu artikuliert werden müssen (S. 129), wobei die Offenheit für das Soziale konstitutiv ist (S. 130). Sprache ist dann nicht mehr Substanz, sondern nur noch Form als vereinheitlichende Grammatik. Und somit wird jede soziale Praxis zu einer artikulatorischen Praxis (Butler et al., 2013, S. 99-100).

¹⁷ Laclau und Mouffe (2012, S. 132) lehnen die Annahme einer entfremdeten Entwicklung eines einfachen totalitären Prinzips, wie sie Hegel formulierte, die Idee einer Totalität als komplex strukturiertes Ganzes (Rationalismus), wie es unter anderem Althusser vorschwebte, und auch den Empirismus ab. Der Empirismus, so Laclau und Mouffe, geht von letzten, unteilbaren und damit unbedingt notwendigen Elementen aus. Die Elemente werden dann als legitime Objekte der sozialen Theorisierung angesehen.

3.2.2 Durch die artikulatorische Praxis zur diskursiven Formation

Eine der zentralen Kategorien in der Konzeption von Laclau und Mouffe (2012) ist demnach die Artikulation als Praxis wie auch als Name für einen relationalen Komplex des Sozialen, in dem die Elemente von der artikulatorischen Praxis kontinuierlich artikuliert und neu zusammengesetzt werden (S. 127). Artikulation umfasst also „jede Praxis, die eine Beziehung zwischen Elementen so etabliert, dass ihre Identität als Resultat einer artikulatorischen Praxis modifiziert wird“ (S. 141).

Aus der artikulatorischen Praxis gehen nach Laclau und Mouffe (2012) verschiedene strukturierte Totalitäten hervor, welche sie als Sprachspiel bezeichnen. In diesem Diskurs werden Elemente als nicht diskursiv artikuliert Differenzen zu Momenten als differentielle Positionen innerhalb des Sprachspiels. (S. 141) Laclau und Mouffe nennen diese Momente in Bezug auf Saussure und Derrida Signifikanten, die sich in gewisser Weise auf ein Signifikat (das Element) beziehen. Diese Signifikanten entsprechen dann differentiellen Positionen in einem genähten Raum und bekommen nach Saussures Linguistik einen Wert zugewiesen, welcher notwendig ist für den Wert anderer Zeichen. (S. 152) Dieser Prozess verläuft aber nicht beliebig, weil das Sprachspiel gewissen Einschränkungen bezüglich seiner Grammatik unterliegt, welche einige Kombinationen und Substitutionen ermöglicht und andere ausschließt (Butler et al., 2013, S. 98).

Laclau (2002, S. 352) bestimmt den Begriff *Grammatik* als die Menge der Regeln, welche ein partikulares Sprachspiel bestimmen. Dieses System neigt idealiter dazu, systematisch und kohärent zu sein. Die Grammatik baut aber bereits auf einer Logik auf, welche die Art der möglichen Beziehungen zwischen Entitäten festlegt und damit das Funktionieren des grammatikalischen Regelsystems erst ermöglicht. Daher ist Grammatik ontisch, während Logik immer ontologisch ist. Diese Logik ermöglicht neben der Grammatik des partikulären Sprachspiels auch dessen Subversion, da die Regeln durch die Wiederholung – die Iteration nach Derrida – verzerrt, gedehnt und damit verändert werden. Die Systematik wird dadurch unmöglich. Die Grammatik und deren Subversion bilden nach Laclau zusammen den Diskurs.

Wenn Laclau (2002) sich nicht auf partikuläre Sprachspiele oder Diskurse bezieht, sondern auf die Interaktion und Artikulation zwischen verschiedenen, pluralen Diskursen, die sich beeinflussen, dann spricht er von einer diskursiven Formation. (S. 352)

Dimension und Ausdehnung des Diskursiven

Nach Laclau und Mouffe (2012, S. 144) muss sich jedes Objekt zwingend als Objekt des Diskurses konstituieren, deshalb lehnen sie die These jedes nicht-linguistischen, behavioristischen Diskurses ab. Damit stehen sie Foucault entgegen, der auch nicht-diskursive Praxen der Subjektkonstitution annimmt.

Gleichzeitig lehnen Laclau und Mouffe aber auch eine konstruktivistische Perspektive ab. Sie erklären dazu:

Die Tatsache, dass jedes Objekt als Objekt des Diskurses konstituiert ist, hat überhaupt nichts zu tun mit dem Gegensatz von Realismus und Idealismus oder damit, ob es eine Welt ausserhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, dass sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von ‚natürlichen Phänomenen‘ oder als ‚Zornesäusserung Gottes‘ konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen ausserhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, dass sie sich ausserhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren könnten.

(Laclau & Mouffe, 2012, S. 144-145)

Nach Laclau und Mouffe (2012) hat also jeder Diskurs nicht einen geistigen, sondern einen materiellen Charakter (S.145). Sie erklären dies im Bezug auf die Idee der Sprachspiele von Wittgenstein folgendermassen:

Was eine differentielle Position und deshalb eine relationale Identität mit bestimmten sprachlichen Elementen konstituiert, ist nicht die Idee eines oder einer Platte, sondern der Baustein oder die Platte als solche (...). Die sprachlichen und nicht-sprachlichen Elemente werden nicht bloss nebeneinander gestellt, sondern konstituieren ein differentielles und strukturiertes System von Positionen, das heisst einen Diskurs. Die differentiellen Positionen enthalten deshalb eine Verstreuung ganz verschiedener materieller Elemente.

(Laclau & Mouffe, 2012, S. 145)

Damit lehnen sie die klassische Dichotomie zwischen einem objektiven Feld der Wirklichkeit und einem (beliebigen) Diskurs darüber als Ausdruck des Denkens ab. Ideologien sind im Verständnis von Laclau und Mouffe (2012, S. 146) folglich nicht bloss Ideensysteme, sondern sind verkörpert in Institutionen, Ritualen etc.

Durch die zentrale Stellung des Diskurses wird das Feld der Objektivität beträchtlich erweitert. Denn mit dieser Annahme sind neben der Wissenschaft auch Metaphern und Widersprüche als objektive Beziehung zwischen zwei Entitäten denkbar. Dies bedeutet eine „bedeutende Erweiterung des Feldes jener Kategorien, die für die Erklärung sozialer Verhältnisse in Betracht kommen(.) Synonymie, Metonymie, und Metapher sind keine Gedankenformen (mehr), die einer ursprünglichen, konstitutiven Buchstäblichkeit sozialer Verhältnisse einen zweiten Sinn hinzufügen; vielmehr sind sie selbst Teil des ursprünglichen Terrains, auf dem das Soziale konstituiert wird“. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 147)

Kohärenz der diskursiven Formation

Laclau und Mouffe (2012, S. 142) verstehen die Kohärenz in den diskursiven Formationen als Regelmässigkeit in der Verstreuung (Ensemble differentieller Positionen), wie sie Foucault in der Archäologie des Wissens umriss. Zudem stimmen sie Foucault in der Verwerfung der folgenden vier Möglichkeiten eines vereinheitlichenden Prinzips zu: „Referenz auf ein und dasselbe Objekt“, „gemeinsamer Stil in der Produktion von Aussagen“, „Konstanz der Begriffe“ und „Referenz auf ein gemeinsames Thema“ (S. 142).

Die Regelmässigkeit in der Verstreuung als konstituierte Konfiguration bezeichnen Laclau und Mouffe (2012, S. 142-143) „in bestimmten Kontexten der Äusserlichkeit“ als eine Totalität. Jede Identität ist dabei relational, gleichzeitig haben alle Relationen einen Charakter der Notwendigkeit für das Ganze und das Einzelne. Denn gerade die Relativität der Elemente beweist nach Laclau, dass sie voneinander abhängig und daher füreinander notwendig sind. Die Kohärenz folgt also nicht aus einer logischen Kohärenz der Elemente, aus keinem Apriori eines transzendentalen Subjekts und aus keinem sinnstiftenden Subjekt.

Die diskursive Formation kann dann nur noch in einer hegemonialen Weise kohärent sein (Butler et al., 2013, S. 353).

3.2.3 Antagonismus als unbewusste Grenze der Differenz

Wenn sich jede Identität und Beziehung diskursiv konstituiert, wieso ist dann nach Laclau keine abschliessende Bestimmung der Elemente in einem geschlossenen differentiellen Diskurs/Raum möglich, „wo jede differentielle Position als ein spezifisches und unersetzbares Moment fixiert ist“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 167), wie ihn Saussure angenommen hat?

Wenn es im sozialen Leben nur das Symbolische geben würde, würde sich ein vollständiges System von differentiellen Positionen konstruieren lassen, so dass eine fixe Verbindung zwischen Signifikant und Signifikat entstehen würde. Aber nach Laclau gibt es eben mehr „als die Inkraftsetzung des Symbolischen durch institutionalisierte Performanzen“. Dieses Mehr ist das Moment, welches die Grenze der Objektivität, also des Symbolischen, in der Selbstkonstitution der Objektivität darstellt. Es gibt etwas in der Art des Lacan'schen Realen, welches sich der Symbolisierung widersetzt und diese subvertiert. (Butler et al., 2013, S. 99)

Das Reale kann nach Laclau aber nicht eine positiv bestimmbare Identität sein:

Diese Subversion des Symbolischen durch das Reale muss jedoch mit den einzig verfügbaren Rohstoffen erfolgen: mit den verschiedenen strukturellen Orten, die dem symbolischen Raum Gestalt geben. Dieses System struktureller Orte (oder Unterscheidungen) hat wie jede sprachliche Struktur nur zwei Eigenschaften: Kombinations- und Substitutionsbeziehungen bzw., in streng linguistischen Begriffen, syntagmatische und paradigmatische Beziehungen.

(Butler et al., 2013, S. 99)

Nach Laclau und Mouffe (2012, S. 167) ist die Geschlossenheit des Diskurses also nicht haltbar, wegen den Eigenschaften der Grenze des Sozialen. Als Grenze der Objektivität „muss (diese) innerhalb des Sozialen selbst gegeben sein, als etwas, das es untergräbt, seinen Wunsch nach voller Präsenz zerstört“, und nicht eine Grenze zwischen zwei Territorien, zu einer andersartigen, ontologischen Ordnung. Laclau und Mouffe benutzen für diese dem Diskurs innewohnende Unmöglichkeit den Begriff *Antagonismus* (S. 161).

Dabei meinen Laclau und Mouffe (2012) mit dem Begriff *Antagonismus* keine Realopposition als Verhältnis zwischen realen Objekten mit einer je eigenen, vom anderen unabhängigen Positivität als Prinzip der Gegensätzlichkeit. Sie beziehen den Begriff *Antagonismus* auch nicht auf den logisch-begrifflichen Widerspruch als Verhältnis zwischen A und nicht A, wie dies idealistische Denker, wie Hegel, für die Erklärung des Sozialen tun. (S. 162)

Beide Arten von Widersprüchen können für die Erklärung des Begriffs *Antagonismus* nicht ausreichen, da sie von vollständig definierten Identitäten von A beziehungsweise von A und B ausgehen. Beim Antagonismus hingegen gehen Laclau und Mouffe von einer anderen Situation aus:

Die Präsenz des ‚Anderen‘ hindert mich daran, gänzlich ich selbst zu sein. Das Verhältnis entsteht nicht aus voller Totalität, sondern aus der Unmöglichkeit ihrer Konstitution (...). Der Antagonismus entzieht sich (jedoch) der Möglichkeit, durch Sprache erfasst zu werden, da ja Sprache nur als Versuch einer Fixierung dessen existiert, was der Antagonismus untergräbt.

(Laclau & Mouffe, 2012, S. 164-165)

3.2.4 Logik der Äquivalenz

Jede Identität, sei es Objekt oder Subjekt, ist von verschiedenen, verstreuten differentiellen Elementen durchdrungen. Damit diese Verstreuung als eine „genähte“ Identität wahrgenommen werden kann, müssen die Elemente als differentielle Momente in einem Diskurs dahingehend artikuliert werden, dass diejenige Differenz, die sie in einem Antagonismus zu einem „Anderen“ teilen, betont werden und dass die Differenzen, welche die Elemente voneinander unterscheiden, verwischt werden. Dann können die Elemente Äquivalenzbeziehungen zueinander eingehen und sich als Glieder in eine Äquivalenzkette gegen das Andere einfügen. Dadurch entsteht der Eindruck einer universalen, fixierten Identität. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 168)

3.2.5 Logik der Repräsentation: Durch das Partikulare zum Universellen

Doch das verbindende antagonistische Moment, das Äquivalenzverhältnis, kann nichts Bestimmbares, nichts Positives sein, da es den unterschiedlichen Elementen gemeinsam ist, welche sich durch ihre Merkmale unterscheiden (Laclau, 2002, S. 39). Das Universelle besitzt also keinen eigenen Inhalt, stattdessen eine abwesende Fülle als Signifikant der Fülle. Diese abwesende Fülle kann nur durch Partikularitäten der Äquivalenzkette gefüllt werden. Die Abwesenheit des Universellen als Totalität zwingt das Partikulare in Form der Signifikanten deshalb unaufhörlich, mehr als es selbst zu sein, eine universelle und prekäre Rolle einzunehmen. (S. 40-41)

Wie ist es möglich, dass „partikulare Identitäten die Repräsentation von etwas übernehmen, das von ihnen selbst verschieden ist“ (Butler et al., 2013, S. 72)? Laclau bezieht sich für die Antwort auf Derrida:

Wir sagten zuvor, dass etwas, dem kein Begriff entspricht (ein Das ohne ein Was), dennoch einen Namen haben kann – vorausgesetzt, dass eine universale Funktion der Repräsentation darin besteht, die Kluft zwischen der Ordnung des Benennens und dem, was begrifflich erfasst werden kann, zu erweitern. Wir sind in gewisser Weise in einer Situation die derjenigen vergleichbar ist, die von Derrida in *Die Stimme und das Phänomen* in Bezug auf Husserl beschrieben wird: ‚Bedeutung und Wissen überschneiden sich nicht‘.

(Butler et al., 2013, S. 72)

Es geht in der Repräsentation immer um eine doppelte Bewegung; einerseits vom Repräsentierten zum Repräsentierenden; andererseits vom Repräsentierenden zum Repräsentierten. Die letztere Bewegung erlaubt es, Universalisierungseffekte durch das Partikulare in den Fokus zu nehmen. (Butler et al., 2013, S. 262)

3.2.6 Herausbildung leerer Signifikanten

Aus der Funktion des partikularen Signifikanten, mehr als sich selbst zu sein, folgern Laclau und Mouffe, dass dadurch der betreffende Signifikant entleert wird und somit keine letzte Buchstäblichkeit als Moment eines immanenten Gesetzes mehr besitzen (Laclau & Mouffe, 2012, S. 132). Je länger die Äquivalenzkette wird, für die ein Signifikant steht, je mehr wird er jeglicher Bedeutung beraubt (Butler et al., 2013, S. 370). Diese entzogene Buchstäblichkeit – das dem Signifikant entzogene Signifikat – schafft nach Laclau tendenziell leere Signifikanten. Diese sind nur tendenziell und nicht vollständig leer, weil sie auf partikulare Bedeutungen angewiesen sind, um weiter als Signifikanten fungieren zu können (Butler et al., 2013, S. 376).

3.2.7 Logik der Differenz

Nach Laclau und Mouffe kommt es in der diskursiven Formation und den einzelnen Diskursen zu einem nie endenden Wechselspiel zwischen Äquivalenzbeziehungen, welche sich unter Betonung von bestimmten Antagonismen konstituieren, und der Differenzlogik, die jede partikuläre Identität betont, in dem sie die Differenzen als alternative Antagonismen zwischen den Gliedern von Äquivalenzketten sichtbar macht (Butler et al., 2013 S. 240). Diese

Äquivalenzbeziehungen innerhalb einer fixierten Identität sind also durchdrungen von einer Ambiguität: Äquivalenz braucht Differenz, um sich ausbilden zu können. Gleichzeitig können sich Äquivalenzbeziehungen nur durch eine Subversion der differentiellen Momente konstituieren und werden durch die Differenzen selbst subvertiert. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 168)

Es sind also gleichzeitig immer zwei entgegengesetzte, sich kontaminierende Logiken am Werk; einerseits die Logik der Differenz als Pluralisierung des Sozialen, andererseits die Logik der Äquivalenz als dessen Homogenisierung und Polarisierung (S. 169-170). Diese essentielle Ambivalenz im System der Differenzen wird durch leere Signifikanten über die Auslöschung gewisser Differenzen partiell negiert. Die Entleerung der Signifikanten als Subversion des differentiellen Bezeichnungsprozesses ist also ein Kompromiss zwischen Äquivalenz und Differenz. (Laclau, 2002, S. 67-69)

3.2.8 Von den leeren zu den gleitenden Signifikanten

Die Äquivalenzlogik als Reduktion von partikularen Bedeutungen entleert Signifikanten und macht dadurch nach Laclau deren Gleiten, wie es im Poststrukturalismus häufig beschrieben wird, erst möglich (Laclau, 2002, S. 191). Denn die durch den leeren Signifikanten repräsentierten Partikularitäten kontaminieren diesen und der leere Signifikant subvertiert durch die Repräsentation wiederum die repräsentierten Partikularitäten. Durch diese wechselseitige Kontamination und Entleerung kommt es zu einer Autonomisierung der Signifikanten gegenüber dem Signifikat. (Butler et al., 2013, S. 89)

Der repräsentierende Signifikant kann wegen seiner tendenziellen Leere für verschiedene konkurrierende Diskurse eine Äquivalenzfunktion übernehmen. Dadurch wird er überdeterminiert, was seine Fixierung an einen bestimmten Inhalt lockert. Die hegemonialen Kämpfe zwischen den verschiedenen Diskursen und deren Akteuren um Deutungsmacht führen daher zu einem Gleiten des leeren Signifikanten. (Butler et al., 2013, S. 378)

Laclau geht davon aus, dass sich die beiden Prozesse der Entleerung und des Gleitens gegenseitig beeinflussen und so die Hegemonie als politische Logik ermöglichen. Dies kann anhand eines Beispiels von Laclau illustriert werden:

Ein Signifikant wie *Demokratie* zum Beispiel ist mit Sicherheit gleitend; seine Bedeutung wird in liberalen, radikalen, anti-faschistischen und konservativ anti-kommunistischen

Diskursen jeweils unterschiedlich sein. Wie aber ist dieses Gleiten strukturiert? Um als Gleiten überhaupt möglich zu sein, muss das Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat erstmal lose sein – wäre der Signifikant strikt an ein und dasselbe Signifikat gebunden, könnte kein Gleiten stattfinden. Das Gleiten erfordert also eine tendenzielle Leere.

(Laclau, 2002, S. 185)

3.2.9 Kontingenz in der diskursiven Formation

Oben wurde bereits beschrieben, dass es weder eine vollständige, abschliessende Identitätskonstitution ausserhalb des Diskurses als „Real-Objekte“ geben kann, noch eine Identitätskonstitution innerhalb des Diskurses (Laclau & Mouffe, 2012, S. 147). Trotz dem erweiterten Feld der Objektivität ist es wegen der abwesenden Fülle und der Überdeterminierung nach Laclau und Mouffe also nicht möglich, sämtliche Elemente als Momente in den Diskurs einfließen zu lassen. Der Prozess bleibt selektiv und dynamisch. Daher ist eine diskursive Totalität nie als gegeben und klar abgegrenzte Positivität zu denken. Vielmehr wird jede diskursive Logik, also jede Identität eines Selbst oder des Sozialen von Kontingenz durchdrungen. Es entsteht eine artikulatorische Praxis ermöglichendes „Niemandland“. (S. 148)

3.2.10 Notwendigkeit von fixierten Bedeutungen und Knotenpunkten

Um trotzdem denken und sprechen zu können, besteht aber die Notwendigkeit, Identitäten zu fixieren. Die Kontingenz kann nach Laclau und Mouffe (2012, S. 151) nur innerhalb dieser Notwendigkeit von partiellen Fixierungen gedacht werden. Die Notwendigkeit wird aber gleichzeitig zu einer nur partiell fixierten, und dadurch kontingenten Notwendigkeit.

Um diese notwendigen partiellen Fixierungen – als Versuch, das unmögliche Zentrum zu konstituieren, das Feld der Diskursivität zu beherrschen und „das Fliessen der Differenzen“ aufzuhalten – zu beschreiben, wählen Laclau und Mouffe (2012, S. 150) den Begriff *Knotenpunkte (Points de capiton)* von Jacques Lacan. Knotenpunkte sind privilegierte, diskursive Punkte, denen eine Fixierung von Bedeutung zumindest partiell gelingt. Lacan geht davon aus, dass diese privilegierten Signifikanten die Bedeutung einer Signifikantenkette fixieren und damit Subjekt-Positionen konstituieren, die sinnvolle Aussagen überhaupt erst möglich machen. Es geht in der artikulatorischen Praxis also darum, Knotenpunkte zu konstruieren,

welche Bedeutungen teilweise fixieren, in dem sie zu diskursiv bedeutungsvollen Assoziationen werden (Butler et al., 2013, S. 91).

3.2.11 Macht, Zwang und die Logik der Hegemonie

Dabei ist es nach Laclau nicht jeder Position im Sozialen gleichermaßen möglich, den eigenen Inhalt so zu artikulieren, dass sie als Signifikant als leerer Signifikant die abwesende Fülle repräsentieren und zu einem Knotenpunkt des Sozialen werden kann (Laclau, 2002, S. 74). Daher stellt sich die Frage nach Macht und Zwang im Diskurs.

Jeder leere Signifikant konstituiert sich in der Kollision von Forderungen und Sprachspielen. Machtformen sind dabei immer aktiv. Es geht daher um Machtgleichgewichte und nicht um Harmonie, welche es nie geben wird. Folglich ist aber auch jedes Gleichgewicht umstritten. (Laclau, 2002, S. 74)

Da, wie oben beschrieben, im Sprachspiel Unentscheidbarkeit herrscht, ist nach Laclau (2002) jede Entscheidung durchdrungen von Zwang, welcher Einfluss nimmt auf das Sprachspiel, welches nicht im „luftleeren“ Raum, sondern im Kampf um Deutungsmacht stattfindet (S. 159). Durch die Annahme, dass jede Überzeugungsarbeit Zwang beinhaltet, wird die Gegenüberstellung von Zwang und argumentativer Überzeugung aber defizitär und damit erklärt Laclau das liberale Ideal der zwangsfreien Kommunikation als unerreichbar:

Jede Reform beinhaltet die Veränderung des status quo, und in den meisten Fällen wird das existierende Interesse verletzt. Der Prozess der Reform ist ein Prozess von Kämpfen, kein Prozess einer leisen, stückweisen, technokratischen Konstruktion. Und daran ist nichts zu bedauern.

(Laclau, 2002, S. 162)

Andererseits ist die Überzeugungskraft nicht auf Zwang reduzierbar (Laclau, 2002, S. 164). „Überzeugungsarbeit“ läuft nach Laclau nie dadurch ab, dass jemand mit der Überzeugung (Ü) A, der mit einer Ü B konfrontiert wird, sich zu dieser hin bewegt. Vielmehr ist es so, dass in die Betrachtung neue Elemente als Momente in den Diskurs einfließen, welche in Ü A nicht mehr kohärent einbeziehbar sind. „Sehr oft wird eine neue Regel akzeptiert, nicht weil sie an sich gemocht wird, sondern weil sie einfach eine Regel ist, weil sie ein Prinzip der Kohärenz und Intelligibilität in ein scheinbares Chaos einführt.“ (S. 167)

Die Machtkonzentrationen, die diese Unebenheit konstituieren, sind nach Laclau aber auch selbst Teil des Wechselspiels zwischen Äquivalenz und Differenz und daher nur partiell hegemonial konstitutiv für die Ausgestaltung des Sozialen (Laclau, 2002, S. 74). Es gibt also kein System von Differenzen, auch wenn es noch so mächtig ist, welches in der Lage wäre, Bedeutungen derart zu fixieren, dass sämtliche flottierende Signifikanten ausgeschlossen würden, was eine Logik der stetigen Wiederholung erlauben würde. Daher konstituieren sich alle Identitäten in der artikulatorischen Praxis immer wieder neu. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 175)

Laclau und Mouffe (2002) nennen diese Logik, die partielle, aber nur partielle Fixierungen von Bedeutungen ermöglicht, Hegemonie. Diese findet auf einem von artikulatorischen Praxen beherrschten, diskursiven Feld statt, wobei durch die artikulatorischen Praxen aus verstreuten und aufgelösten Elementen ein organisiertes System von differenziell bestimmten Momenten konstituiert wird. Dabei benötigt Hegemonie die Konfrontationen mit antagonistischen artikulatorischen Praxen. Es setzt also Äquivalenzphänomene und instabile, trennende Grenzeffekte voraus. (S. 175-176)

Anders als im bäuerlich geprägten Mittelalter, wo auf Grund der fehlenden Knotenpunkte Freiheit und Gleichheit die Differenzen in einem sich ständig wiederholenden totalen System mehr oder weniger fix zusammengenäht waren und daher kaum hegemoniale, artikulatorische Praxis stattfinden konnte, sondern nur die Bewahrung unhinterfragter Unterordnungs- oder Machtverhältnisse, wird die hegemoniale politische Praxis zu Beginn der Moderne zur dominanten Dimension. Denn „wenn die Reproduktion der verschiedenen sozialen Bereiche unter sich permanent verändernden Bedingungen stattfindet, die beständig die Konstruktion neuer Differenzsysteme erfordern“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 180), erweitert sich der Bereich der artikulatorischen Praxis stark¹⁸. Durch die Artikulationen können Diskurse in eine die Diskursformation bestimmende, hegemoniale Position gelangen. Gleichzeitig ist jede hegemoniale Diskursformation in Gefahr, da sie als Schnittpunkt von vielen verschiedenen artikulatorischen Praxen von diesen subvertiert wird. (S. 178-180)

Die Hegemonie wird von Laclau und Mouffe (2012) also als ein politischer Typus von Beziehung definiert, nicht jedoch als bestimmten, zentralen Punkt in der Topografie einer

¹⁸ Laclau und Mouffe (2012, S. 131) über steigende Komplexität der fortgeschrittenen Industriegesellschaften: Die fortgeschrittenen Industriegesellschaften sind ontologisch (sub *speci aeternitatis*) nicht komplexer als früher, sondern konstituieren sich um eine grundlegende Asymmetrie herum. Das Ungleichgewicht besteht in der Differenz aus der einen Bedeutungsüberschuss des Sozialen generierenden Vermehrung von Differenzen und den Schwierigkeiten, diese Differenzen im Diskurs als „Momente einer stabilen artikulatorischen Struktur zu fixieren“ (S. 131).

Gesellschaftsformation. Denn jede Gesellschaftsformation kann durch verschiedenste hegemoniale Knotenpunkte gegliedert sein. Einige davon werden derart überdeterminiert sein, dass sie als Verdichtungspunkte einer grossen Zahl an sozialen Beziehungen konstituiert werden und dadurch viele totalisierende Effekte auslösen. (S. 181)

3.2.12 Illusion der Faktizität

Die Grenzen des Ethischen verlieren ihren apriorischen Charakter. Sie bestehen noch als Ensemble von sedimentierten Praktiken, die den normativen Rahmen des Handelns bilden (Butler et al., 2013, S. 106). Diese sedimentierten Praktiken, die leeren Signifikanten als Knotenpunkte in den Diskursen, haben, obwohl sie nur vorläufig und umkämpft sind, gleichwohl mächtige Effekte. Denn die Operation des Benennens von etwas namenlosem schafft eine scheinbare Entität aus etwas, was eigentlich keine Entität wäre. Damit erzeugt sie einen Effekt der Naturalisierung (Beispiel: Die Aussage „Die Märkte reagieren darauf.“ in der Berichterstattung über die Wirtschaft). (S. 247)

Die tendenziell leeren Signifikanten bilden die Kerne des sozialen Imaginären, um den sich dann die Äquivalenzketten bilden. Und das soziale Imaginäre wiederum stellt den Horizont, die Einschreibungsfläche dar. Jede neue Forderung wird sich in dieser generalisierten Sprache ausdrücken müssen und wird sich dadurch als weiteres Glied der Äquivalenzkette anschliessen. Die leeren Signifikanten als Horizont sind daher ein sehr machtvoll Instrument für die Festigung oder Verschiebung von Deutungen und damit von Kräfteverhältnissen innerhalb des Sozialen. (Butler et al., 2013, S. 260)

3.2.13 Subjekt

Laclau lehnt mit seinem diskurstheoretischen Ansatz eine scharfe Unterscheidung zwischen Existenz und Bewusstsein ab, da beide innerhalb des Diskursiven zu verorten sind (Butler et al., 2013, S. 80). Es gibt nur verschiedene, differentielle Subjektpositionen innerhalb der Struktur, welche über Identifikationsprozesse zu einer bestimmten hegemonialen Subjektposition zu einem konstituierten Subjekt verbunden werden können. Dies bleibt aber der unmögliche Versuch, die Differenzen zwischen den Subjektpositionen zu überwinden. (S. 74) Es wird demnach nie so weit kommen, dass der mit dem Begriff *Subjekt* gemeinte Inhalt vollständig deckungsgleich wird mit einer bestimmten Subjektposition (S. 92). Das Subjekt ist damit gewissermassen „der Abstand zwischen der Unentscheidbarkeit der Struktur und der Entscheidung“ (S. 101).

Da Laclau und Mouffe (2012, S. 153) den Begriff *Subjekt* als „Subjektpositionen innerhalb einer diskursiven Struktur“ definieren, betrachten sie Subjekte auch nicht als Quelle der Konstitution sozialer Verhältnisse, „nicht mal in jenem beschränkten Sinn, dass sie mit Fähigkeiten ausgestattet sind, die eine Erfahrung ermöglichen –, weil jegliche ‚Erfahrung‘ von präzisen diskursiven Bedingungen ihrer Möglichkeit abhängt“ (S. 153).

Die Subjektkategorie bekommt durch die Überdeterminierung also einen unvollständigen, vieldeutigen und polysemischen Charakter und es fehlt eine endgültige Naht, welche sinnstiftende Subjekte konstituieren könnte. Daher erklären Laclau und Mouffe (2012): „Objektivismus‘ und ‚Subjektivismus‘, ‚Holismus‘ und ‚Individualismus‘ sind symmetrische Ausdrucksweisen des Begehrens nach einer Fülle, die permanent aufgeschoben bleibt“ (S. 161). Demnach ist die Annahme einer blossen Verstreuung der Subjektpositionen im Sinne von multiplen Identitäten nicht aufrecht zu erhalten, da sich keine dieser Teilidentitäten als separate Positionen konsolidieren lassen (S. 161). Vielmehr sind heutige demokratische Subjektpositionen geprägt von zunehmenden Antagonismen, von mehr Heterogenität und einer Vervielfachung der hegemonialen Kämpfe (S. 172).

Damit ist „das Subjekt, das die Entscheidung trifft, (...) nur zum Teil ein Subjekt; es ist auch ein Hintergrund sedimentierter Praktiken, die einen (hegemonialen,) normativen Rahmen organisieren, der als eine Grenze des Möglichkeitshorizonts fungiert“ (Butler et al., 2013, S. 107). Dieser Hintergrund und die Entscheidungen von Subjekten kontaminieren sich gegenseitig (S. 107). Das Subjekt wird also durch seine Entscheidungsakte konstituiert. Es existiert demnach nur als Wille, der die Struktur durch Identifikation in partiellen Fixierungen transzendiert (Laclau, 2002, S. 135). Als Willen steht das Subjekt gewissermassen ausserhalb dessen, „was es artikuliert - ansonsten gäbe es überhaupt keine Artikulation“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 176). Innerhalb und Ausserhalb können aber nicht als zwei unterschiedliche, ontologische Ebenen begriffen werden, sondern als zwei Positionen innerhalb der diskursiven Formation (S. 176).

3.3 Schlussfolgerungen

Laclau und Mouffe (2012, S. 193) wählen ein umfassendes Verständnis des Begriffs *Politik* als eine „Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse“, welche keiner spezifischen Ebene des Gesellschaftlichen zugeordnet werden kann, sondern nur dem durch Antagonismen durchzogenen, diskursiven Feld, auf dem die Einrichtung des Sozialen als Definition und Artikulation sozialer Beziehungen stattfindet:

Weil es keine gesicherten Grundlagen, die aus einer transzendenten Ordnung hervorgehen, und kein Zentrum mehr gibt, das Macht, Recht und Wissen zusammenbindet, wird es möglich und notwendig, bestimmte politische Räume durch hegemoniale Artikulation zu vereinheitlichen. Diese Artikulationen werden jedoch, da es keinen höchsten Garanten mehr gibt, immer partiell und umkämpft sein.

(Laclau & Mouffe, 2012, S. 232)

In der Konstruktion des Sozialen spielen dabei verschiedenste Unterordnungsverhältnisse eine Rolle, die sich konstituieren, und die erst einmal nicht problematisiert werden. Unterordnung wird nur im Bezug auf die Präsenz eines diskursiven Äusseren, einer anderen diskursiven Formation, als Unterdrückung konstituiert. Erst durch Diskursformationen wie „angeborene Rechte eines jeden Menschen“ oder „Freiheit und Gleichheit (demokratisches Prinzip) als neue Matrix des sozialen Imaginären“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 195) wird der Diskurs der Unterordnung unterbrochen und wird zu einem Diskurs über Unterdrückung. Es sind also solche fundamentalen Knotenpunkte in der Konstruktion des Politischen, die entscheidend sind dafür, wie wir die sozialen Verhältnisse einschätzen und wie Subjekte darin konstituiert werden. (S. 195)

IV Poststrukturalismus und Autonomie

1. Eine gängige Autonomie-Konzeption im Lichte des Poststrukturalismus

An dieser Stelle greifen wir nun die wichtigsten Aspekte des in der Einleitung dargestellten Autonomiebegriffs wieder auf. Danach unterziehen wir diese einer Prüfung anhand der bis anhin vorgestellten Theoriestränge, um abschliessend zu beurteilen, inwieweit sich der Autonomiebegriff als kompatibel mit poststrukturalistischen Konzepten erweist. Die Frage wird sein, ob Autonomie unter einer poststrukturalistischen Betrachtungsweise in ähnlicher Weise verortet werden kann, wie dies in den geläufigen Definitionen der Fall ist.

Michael Pauen stellt in seinem Buch *Freiheit, Schuld und Verantwortung* (2008) eine Autonomiekonzeption vor, welche mit seiner prägnanten Herausarbeitung der relevanten Aspekte eine „methodische“ Analyse des Begriffs *Autonomie* erlaubt. Pauens Ausführungen

integrieren dabei einige der wichtigsten Aspekte der im ersten Teil vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen Autonomie als Wahlfreiheit und der Vorstellung von Autonomie als Abwesenheit von Zwang (vgl. Zoglauer, 2010, S. 14-20).

Ziel ist es, in einer für den Leser nachvollziehbaren Weise vorzugehen und einen für unser Vorhaben fassbaren Abriss einer Autonomiekonzeption festzuhalten, der eine Weiterbearbeitung der Thematik ermöglicht.

1.1 Herleitung des Autonomiebegriffs nach Pauen

Pauen erarbeitet in seiner Auseinandersetzung rund um die Begriffe *Freiheit*, *Schuld* und *Verantwortung* eine Theorie der Willensfreiheit, die sich intensiv mit naturalistischen Erklärungsansätzen auseinandersetzt. Infolge dessen legt Pauen einen theoretischen Entwurf vor, in welchem das klassische Problem von Freiheit und Determination überwunden wird. Pauen vertritt dabei eine Idee des freien Willens, die sich gegenüber naturalistischen Erklärungsansätzen in dem Sinne behaupten kann, als dass sich Autonomie nicht auf Lücken in deren Argumentationsketten reduzieren lässt¹⁹, sondern dass der Freiheitsbegriff als Vorstellung einer menschlichen Fähigkeit aufgefasst werden muss. (Pauen, 2008 S. 8-20)

Wir verzichten hier darauf, näher auf die Argumentationskette von Pauen einzugehen, da die Debatte rund um die Willensfreiheit im Zusammenhang mit neurologischen Erklärungsansätzen ein zu weites Feld eröffnen würde, als dieses in einer stringenten Weise in unsere Arbeit integriert werden könnte.

1.2 Zwei Minimalbedingungen

Pauen schlägt vor, Autonomie anhand der Betrachtung von zwei Prinzipien zu bestimmen. Für ihn stellt dieses Vorgehen ein Zusammenfassen zweier weitgehend unumstrittener Minimalprinzipien dar. Minimal deshalb, weil autonome Handlungen diese Bedingungen in jedem Falle beinhalten müssen. (Pauen, 2008, S. 28) Pauen erwähnt dabei erstens das Urheberschaftsprinzip und zweitens das Autonomieprinzip. Für unser Vorhaben scheinen beide Prinzipien von Interesse zu sein.

¹⁹ Freier Wille wird hierbei nicht im Sinne eines von den naturalistischen Erklärungsansätzen noch nicht erreichten Territoriums (Rückzugsgebiet) verstanden (Pauen, 2008, S. 12).

Pauens Autonomie-Prinzip wird dabei über zwei grundlegende Fundamente gestützt, die sich ihrerseits wiederum ausschliesslich negativ bestimmen lassen. Anders ausgedrückt, eine (autonome) Handlung darf nach Pauen bestimmte Eigenschaften gerade nicht aufweisen, damit sie unter das Autonomie-Prinzip fällt. Die beiden Eigenschaften (Grundfundamente), welche Pauen dabei erwähnt, sind die Abwesenheit von Determination (Vorbestimmtheit einer Handlung) und das Fehlen von Zwang.

Das Urheberschafts-Prinzip bildet die zweite Säule der pauen'schen Autonomiekonzeption. Es basiert auf der Vorstellung des zufallsunabhängigen Handelns. Für Pauen unterscheidet sich das freie vom zufälligen Geschehen dadurch, dass freie Handlungen eine Person als Urheber haben. Es ist entscheidend, dass sich eine dem Urheberschafts-Prinzip entsprechende Handlung auf die Person zurückführen lassen muss, die das Subjekt der jeweiligen Handlung ist. (Pauen, 2008, S. 27)

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass für Pauen sowohl der Zufall und die totale Determination wie auch das Handeln unter Zwang verneint werden müssen, damit die Prinzipien der Autonomie und der Urheberschaft im Aspekt der Autonomie münden können.

1.2.1 Grafik Autonomiekonstruktion nach Michael Pauen

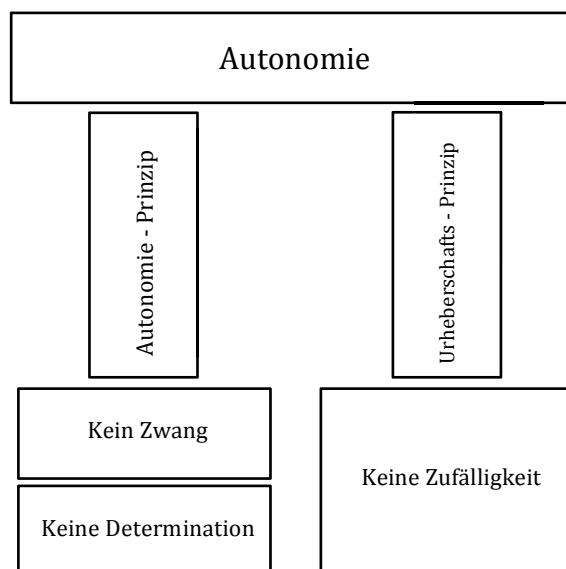


Abbildung 1. Herleitung von Autonomie nach Michael Pauen

Diese Abbildung wurde durch die Verfasser erstellt. Deswegen folgen **keine Angaben zur Quelle**.

1.3 Betrachtung von Pauens Bedingungen für Autonomie

Wir werden nachfolgend anhand der einzelnen Theoriestränge die von Pauen vorgeschlagene Autonomiekonzeption betrachten. Konkret bedeutet dies, dass wir anhand der vorgestellten Konzepte von Foucault, Derrida und Laclau prüfen, inwiefern Pauens Bedingungen für Autonomie, Abwesenheit von Zwang, Determination und Zufälligkeit, gegeben sind. Mit dieser Vorgehensweise wird es uns möglich sein, Stellung zu den beiden Prinzipien der Autonomie und Urheberschaft zu beziehen.

Was spricht nun aus Sicht der aufgeführten Ideensysteme für und gegen das Vorhandensein von Autonomie im Sinne von Pauen? Zuerst gilt es festzuhalten, dass Pauen, auf dessen Autonomiekonzeption sich diese Betrachtung bezieht, die empiristische Prämisse akzeptiert, dass es endgültig bestimmte und bestimmende Signifikate gibt, welche unabhängig von der diskursiven Konstitution eindeutig durch Signifikanten erfasst werden können.

Die Poststrukturalisten Foucault, Derrida und Laclau hingegen gehen davon aus, dass jede sinnhafte Aussage sich auf der Ebene der Sprache konstituiert und die Welt ein davon unabhängiges Feld von „sinnlosen“ Elementen ist, die als amorphe Masse nicht unterschieden werden können. Erst durch die sprachlichen Differenzierungen und Relationen entsteht ein für das Bewusstsein sinnhaftes Gefüge.

Wenn wir in der Folge also beschreiben, ob die Bedingungen, die Pauen für das Vorhandensein von Autonomie stellt, nach Foucault, Derrida und Laclau gegeben sind, werden diese Fragen auf der Ebene der sprachlichen Konstitution des Sozialen behandelt, da es nach ihnen ja keine nicht sprachliche Ebene gibt, welche beschreibbar wäre. Diesem Unterschied zwischen Empirismus und Poststrukturalismus muss man sich bei der Lektüre der folgenden Passagen bewusst sein.

1.3.1 Die Sicht Foucaults

Determinismus

Inwiefern die Welt vorbestimmt ist, kann anhand der Werke von Foucault insoweit betrachtet werden, als dass der Fokus auf die gesellschaftlich beeinflussten Denkweisen gelegt wird. Das Denkbare ist in Foucaults Ausführungen historisch sich wandelnden, diskursiv geprägten

Epistemen unterworfen. Dabei gelingt ihm anhand der archäologischen Betrachtungsweise von historischen Quellenlagen die Freilegung dieser Denksysteme.

Für Foucault ist die Geschichte durch Brüche in den Denk-, Interpretations-, und Betrachtungsweisen der Welt geprägt. Dies führt dazu, dass die Ergebnisse der Analyse der epochenspezifischen Systeme jeweils klar in einen Kontext gerückt werden müssen, und dass es etwas wie eine kontinuierliche Geschichtsschreibung nicht geben kann. Denk-, Interpretations- und Handlungsmuster sind demnach durch ihre epochenspezifische Denkweise insoweit vorgegeben, als dass diese in sich als Filter bestimmter Dinge betrachtet werden kann. Was es in das Denksystem/Diskurs schafft, ist zugleich dessen regelhaftem Werk unterworfen. Die Welt und deren Denkweise ist also nicht zufällig oder willkürlich, sondern ist vielmehr als ein kontingentes System zu betrachten

Die in einem Diskurs auftauchenden Begriffe und Phänomene stehen für Foucault also im engen Zusammenhang mit den historisch gegebenen Rahmenbedingungen und sind erst durch diese in der Lage, ihren Sinn zu entfalten. Beziehungsweise stellen die Rahmenbedingungen Gegebenheiten dar, die es erlauben, bestimmte Phänomene zu artikulieren.

Zwang

Das Thema Zwang lässt sich im Werk von Foucault an der von ihm erstellten Machtkonzeption aufzeigen. Für Foucault darf es keinen Zwang geben, damit sich Machtbeziehungen entfalten können. Er erwähnt dabei den Zustand eines Sklaven, der sich nicht in einem Macht-, sondern in einem Zwangsverhältnis befindet. Zwang nimmt der Macht ihren Spielraum. Damit Foucaults Konzept der Machtbeziehungen funktionieren kann, ist es auf die Handlungsfähigkeit der einzelnen Akteure angewiesen.

Hierbei scheint eine analytische Unterscheidung zwischen dem von Pauen und Foucault verwendeten Zwangsbegriff angezeigt. Eine Handlung die unter Zwang geschieht bezeichnet Pauen als fremdbestimmt. Fremdbestimmt im Sinne Foucaults ist grundsätzlich jeder und jede, die diskursiven Sprach- Machtverhältnissen ausgesetzt ist, also alle.

Wenn wir nun, wie gesagt, Machtwirkungen als sprachlich diskursiv geprägte Wirkungsweisen verstehen, lassen sich auch die Prozesse der Unterordnung und der Unterwerfung der einzelnen Individuen unter bestimmte Diskurse fassen, welche diese im Unterwerfungsprozess zu Subjekten formen. Dieser Vorgang geschieht für Foucault jedoch keinesfalls unter einer klassischen Vorstellung von Zwang. Vielmehr ist es so, dass der Einzelne im Akt der

Unterwerfung einen Akt der Freiheit und Selbstbestimmung sieht. Demnach kann die Unterwerfung als illusionären Akt der freien Wahl gedeutet werden.

Zufall

Der Zufall lässt sich bei Foucault am besten anhand der Kräftespiele auf makrotheoretischer Ebene nachzeichnen. Foucault geht es bei den Ausführungen weder um Zielsetzungen einzelner Individuen noch um vorbestimmte Mechanismen, sondern in erster Linie um den Zufall in Machtkämpfen (Zima, 2010, S. 239). Wie ausgeführt, kann dabei Macht im Sinne von Einflussnahme auf das Handeln der Anderen verstanden werden. Foucault geht es um Entscheidungen in Machtbeziehungen. Der Zufall in diesen Kräftespielen führt dabei in eine bestimmte Richtung, welche die gesellschaftliche Entwicklung für eine gewisse Zeit einschlägt und die in der Folge auch das Denken und Handeln der einzelnen Individuen beeinflusst.

Das Leben der Individuen ist strukturiert durch die diskursiven Gegebenheiten denen sie sich unterwerfen. Die funktionsweise der Diskurse ist allerdings sehr wohl geprägt durch das ringen unterschiedlicher Kräftepole.

1.3.2 Die Sicht Derridas

Determinismus

Derrida (2014, S. 58) lehnt jede Bestimmung der letzten Instanz durch die Ökonomie oder andere Instanzen als metaphysische Idee ab. Stattdessen postuliert er, dass jede letzte Instanz ökonomisch ist. Unter Ökonomie versteht er dabei die „Enteignung jeden Selbstbezugs von jeglichem Eigenen oder jeglicher letzten Instanz“ (S. 58).

Derrida postuliert damit, dass die Bedeutung des einzelnen Menschen über das hinausgeht, was rational beschrieben werden kann. Denn „das Leben eines Menschen wird, so einzig wie sein Tod, wird immer mehr als ein Paradigma sein und immer etwas anderes als ein Symbol. Und es ist dies, was ein Eigenname immer nennen sollte.“ (Derrida, 1996, S. 7)

Es ist also nicht möglich, die Gesamtheit der Einflüsse (Genetik, Sozialisation, Entwicklungspsychologie etc.) darzustellen und damit auf die Gegenwart oder Zukunft des menschlichen Bewusstseins zu schliessen. Vielmehr braucht jede Zukunft eine unaufhörliche Iterabilität der Zeichen, die dafür sorgt, dass das, was wir bewusst benennen, immer schon

Signifikant eines Signifikanten ist und sich somit das Signifikat den Menschen entzieht. Dadurch ist die Zukunft offen und risikoreich. (Derrida & Vattimo, 2001, S. 77)

Zwang

Nach Derrida (2014, S. 53-54) ist das Subjekt im Grunde genommen ein Objekt der strategischen Berechnung, es wird berechnet. Die unterschiedlichen Berechnungen sind das Feld der Differenzen, welches eine historische Formation bildet. Jedes Subjekt wirkt am Diskurs mit und hat damit als Repräsentant bestimmter gesellschaftspolitischer Kräfte oder Fraktionen auch eine Wirkung auf den Diskurs.

Da laut Derrida (1988, S. 41) das Sprachsystem keine Funktion des sprechenden Subjekts ist, wird die Abwesenheit von Zwang zu einer Unmöglichkeit. Jedes Subjekt ist dem Zwang als Totalität der Sprache unterworfen:

Dies impliziert, dass das Subjekt (Selbstidentität oder eventuell Bewusstsein der Selbstidentität, Selbstbewusstsein) in das Sprachsystem eingeschrieben, eine ‚Funktion‘ des Sprachsystems ist, nur zum sprechenden Subjekt wird, wenn es sein Sprechen, selbst in der sogenannten ‚Schöpfung‘, selbst in der sogenannten ‚Überschreitung‘, an das Vorschriftssystem der Sprache als System von Differenzen oder zumindest an das allgemeine Gesetz der *différance* angleicht, indem es sich nach dem Prinzip der Sprache (*langue*) richtet.

(Derrida, 1988, S. 41)

Wie es Derrida mit seiner Verwendung der Endung *-ance*, welche sowohl für aktive wie auch passive Formulierungen verwendet wird, im Wort *différance* bereits antönt, will er zeigen, dass keine klare Unterscheidung zwischen Handeln und Erleiden eines Subjekts möglich ist. (Derrida, 1988, S. 34)

Zufall

Nach Derrida ist jeder Eindruck bereits geformt durch ein dominantes System, welches die Form „durch eine Maschine der organisierten Information (Sprache, Kommunikation, Rhetorik, Bild, Medien usw.)“ weitergibt (Habermas & Derrida, 2006, S. 121). Es ist ein politisches, technisches und ökonomisches Spiel, welches mit einer Axiomatik, Logik und Rhetorik den Horizont und die Normen für die Interpretation schafft (S. 126).

Als Subjekt „ordne ich meine Handlung also einem Wissen unter (...). Nun ist aber eine Handlung, die einem Wissen zu gehorchen sich begnügt, nichts weiter als eine berechenbare Konsequenz, die Schaffung einer Norm und eines Programms“ (Habermas & Derrida, 2006, S. 175). Ich tue damit nichts weiter, als mich der Totalisierung der Sprache zu unterwerfen und überschreite damit das Ergebnis keineswegs (S. 175). Somit ist aber nichts mehr zufällig.

1.3.3 Die Sicht Laclaus

Determinismus

Laclau weist die Annahme zurück, dass es soziale Entitäten gibt, welche die Menschen eindeutig determinieren. Vielmehr wird nach ihm jede Identität, sowohl jene der Subjekte wie auch jene der Objekte in verschiedenen, sich überlagernden Diskursen immer wieder neu konstituiert. Jede Identität bleibt daher ein flottierender, sich in seiner Bedeutung verschiebender Signifikant. (vgl. Laclau & Mouffe, 2012, S. 183)

Die erste Bedingung von Pauen für Autonomie, die Abwesenheit eines vollständigen Determinismus, ist nach Laclau also gegeben, da endgültig determinierte Identitäten durch die Ökonomie oder durch eine metaphysische Bestimmung fehlen.

Zwang

Da in der diskursiven Formation alle „Identitäten (...) nur in Form eines umfassenderen hegemonialen Kampfes verteidigt und entwickelt werden“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 183), stehen die einzelnen Akteure unter dem Einfluss verschiedener hegemonialer Stellungen, welche Zwang ausüben auf den Einzelnen. Damit ist die zweite Bedingung von Pauen für Autonomie nicht gegeben. Zwar ist Hegemonie als Macht und damit als die Fähigkeit, Zwang auszuüben, nur partiell vorhanden und wird innerhalb von Diskursen immer wieder in Frage gestellt. Aber die Logik der Hegemonie bleibt bestehen und so kommen andere Akteure und Deutungen in eine hegemoniale Position. Der Zwang fällt also nicht weg, sondern das Zwang ausübende Moment verschiebt sich nur.

Laclau geht noch weiter. Er betrachtet Autonomie und Heteronomie als zwei Seiten der gleichen Medaille. Abhängig und damit Zwang ausgesetzt zu sein, ist nach ihm Teil der Identität als Subjekt. Denn es muss ein Unterdrückendes gegenwärtig sein, um sich selbst im

Antagonismus dazu als autonomes Subjekt zu konstituieren. Ansonsten wäre die Identität des für seine Emanzipation kämpfenden Subjekts eine andere. Dieser Widerspruch ist nicht aufzulösen. (Laclau, 2002, S. 44) Denn die Identität eines sozialen Akteurs wird über die Differenz zu anderen Akteuren konstituiert. Mit der Betonung der Autonomie wird daher immer auch die Heteronomie als gegenteilige Subjektposition bejaht. Die Emanzipation zu Autonomie ist demnach ein ambivalenter Prozess. Was bleibt, ist das Spiel mit beiden Seiten der Ambivalenz. (S. 57)

Nach Laclau ist demnach die zweite Bedingung Pauens für Autonomie nicht gegeben, da Zwang für jede Identität konstitutiv ist.

Zufall

Die diskursive Konstitution von Identitäten verläuft nach Laclau trotz der Abwesenheit von Determination nicht zufällig. Vielmehr wird der Diskurs strukturiert durch verschiedene Knotenpunkte, welche die Diskurse prägen, und durch verschiedene Interessen von unterschiedlichen Gruppen, welche diese Punkte verschieben und damit andere soziale und politische Existenzbedingungen schaffen. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 183) Daher spricht Laclau nicht von Zufall, sondern von Kontingenz. Mit seinem Konzept der Kontingenz entspricht er also Pauens Bedingung des fehlenden Zufalls für Autonomie.

1.4 Schlussfolgerungen

Alle drei Theoretiker lehnen einen letztinstanzlichen Determinismus ab und teilen damit Pauens Idee von Autonomie. Bei der Bedingung der Abwesenheit von Zwang hingegen widersprechen sie Pauen. Alle drei gehen davon aus, dass Zwangswirkungen für das Bewusstsein konstitutiv sind und somit nie gänzlich abwesend sein können. Gleichzeitig seien sich die Menschen der Zwangswirkung nicht bewusst. So spricht Foucault von der Subjektivierung durch Unterwerfung, Derrida von der Totalität der Sprache und Laclau von den sich verschiebenden hegemonialen Positionen, die durch ihre Deutungsmacht auf die Diskurse einwirken, ohne als zwangsausübende Instanzen erkannt zu werden. Die Bedingung der Abwesenheit von Zufall wiederum wird von Derrida und Laclau klar bejaht, während Foucault in den Brüchen zwischen verschiedenen Epistemen von zufälligen Prozessen spricht.

Laut den drei poststrukturalistischen Philosophen, deren Ideen für diese Analyse beigezogen worden sind, kann es keine Autonomie als Entität im umfassenden Sinne geben, da Zwang jede Identität durchdringt und diese erst ermöglicht. Damit stellt sich aber die Frage, wie sich in unserem Alltagsverständnis gleichwohl ein Glaube an Autonomie und eine Bedeutung des Begriffs *Autonomie* konstituieren kann. Um diesen Aspekt geht es im nächsten Kapitel.

2. Konstitution des Begriffs *Autonomie* aus poststrukturalistischer Sicht

2.1 Verständniskonstitution des Begriffs *Autonomie* bei Foucault

Um den Begriff *Autonomie* in den Gedanken von Foucault fassen zu können, müssen wir seine theoretischen Konzepte in ihre Einzelgedanken zerlegen, um danach die Gesamtzusammenhänge individueller Autonomie und ihre kollektiven Bezogenheit verstehen zu können.

2.1.1 Autonomie bedingt Abwesenheit von Zwang

Zuallererst ist es wichtig, auf die Abgrenzung hinzuweisen, die Foucault innerhalb seines Machtkonzeptes vollzieht. Macht beziehungsweise Machtbeziehungen können nach Foucault nur dann ihre Wirkung entfalten, wenn sie dem Individuum, auf welches die Macht einwirkt, einen Handlungsspielraum zur Verfügung stellen. Zwang im Sinne von Machtausübung ist demnach nicht möglich und die beiden Aspekte schliessen sich gegenseitig aus.

Dadurch schränkt sich unsere Betrachtung bereits insoweit ein, als wir uns nachfolgend nicht auf eine machtausübende und machtempfangende Instanz wie beispielsweise ein Herrscher-Untergebenen-Verhältnis konzentrieren können. Die Frage nach Handlungsfreiheit, Selbstbestimmung oder Autonomie muss demnach im Rahmen immanenter Machtwirkungen beantwortet werden.

2.1.2 Autonomie im Diskurs

Autonomie als Begriff muss innerhalb von Diskursen gesucht werden. Er ist aufgrund diskursiver Verhältnisse epistemisch zu denken. Damit scheint eine Differenz beziehungsweise ein qualitativer Unterschied möglich zwischen dem Verständnis von Autonomie in verschiedenen

historischen Kontexten. Es existiert demnach eine Differenz in dem, was Individuen als ihren Handlungsspielraum bezeichnen können. Das Erleben individueller Autonomie kann sich also historisch wandeln und scheint den Diskursen unterworfen zu sein.

Die Verschiebung hin zu einer durch die Wissenschaft geprägten Gesellschaft kann dabei den Handlungsspielraum der Diskursteilnehmer erhöhen, bindet sie zugleich aber auch in ein Denksystem ein, welches sich durch die Differenzierung und Zerteilung des Menschen an sich auszeichnet.

2.1.3 Autonomie und Macht

Die Idee, die wir oben dargestellt haben, bezieht ihren Ursprung in Foucaults Ausführungen zu den Verschränkungen von Macht-Wissen-Komplexen. Diese entfalten ihre positive, wirklichkeitsschaffende Dimension im Diskurs und führen uns zu einem weiteren Aspekt, den wir in unserer Argumentation nützen können. Es handelt sich dabei um die Thematik der Macht.

Macht ist für Foucault im Diskurs immanent und allgegenwärtig. Allerdings wird sie von den Individuen nicht als solche wahrgenommen. Entscheidungen werden dabei als frei empfunden, die möglicherweise, wenn man sie anhand der Foucault'schen Methoden verorten würde, nur auf eine bestimmte Konstellation von Macht-Wissen-Komplexen beruhen. Konstellationen, die ihrerseits auf einer zufällig entstandenen, hegemonial-diskursiven Ordnung beruhen. Der Entscheid, etwas zu tun oder zu unterlassen, hängt also vielmehr von den Machtwirkungen ab, denen wir jeder Zeit unbewusst ausgesetzt sind. Foucault bezeichnet diesen Vorgang als freiwillige Unterwerfung unter bestimmte Machtverhältnisse. Man kann daher von empfundener Autonomie in der Unterwerfung sprechen.

Die Macht beobachtet, registriert, katalogisiert und erschafft wirkmächtige Wissenssysteme. Sie ist in der Folge wahrheitskonstituierend und bestimmt, was innerhalb eines Diskurses denkbar beziehungsweise undenkbar ist. Grenzen des autonomen Handelns scheinen dadurch enger gesetzt als zuerst gedacht. Individuen handeln innerhalb von Diskursen und sind daher den Machtwirkungen ausgesetzt, ja die Macht durchdringt sie sogar. Die Verschiebung weg vom Beobachter im Prinzip des Panopticons hin zum sich selbst beobachtenden Individuum lässt sich damit erklären. Der Mensch in der Vorstellung des autonom handelnden Subjekts verkommt dadurch zum den Machtwirkungen unterworfenen und ausgelieferten Individuum. Jeder als unabhängig empfundene Akt kann dabei als fremdgesteuert verstanden werden. Autonomie kann dann nur noch als Ideologie der Individuen gedeutet werden. Dennoch scheint

die Vorstellung von sich selbstbestimmenden und autonom handelnden Individuen wichtig für das Funktionieren individueller wie auch gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse.

2.1.4 Die Idee von Autonomie

Wie ist es aber möglich, dass wir uns dennoch als autonom handelnde Individuen verstehen? Wichtig scheint, dass wir die Idee der Autonomie im Zusammenhang der von Foucault entwickelten Konzepte der Subjektivierungsprozesse sowie der Unterwerfung unter Diskurse zusammentragen. In diesem Zusammenhang stellt die von Foucault erstellte Konzeption der Machtbeziehungen eine entscheidende Rolle dar. All dies bietet uns einen Rahmen, in dem wir Autonomie im Gedankenkonstrukt von Foucault verorten können.

Die Begriffe, die bei Foucault zentral erscheinen, sind *Diskurs*, *Subjekt* und *Macht*. Die Idee des autonomen Handelns kann bei Foucault daher vor allem im Zusammenhang mit dessen Macht-Subjekt-Gedankenkonstrukt gefasst werden. Wenn der Prozess der Subjektivierung in der Unterwerfung unter diskursive Strukturen besteht, kann Autonomie nur in dem Sinne gedacht werden, als dass sie eine Illusion der Individuen darstellt. Freiheit in der Unterwerfung lässt die Individuen zu dem werden, was sie sind. Machtwirkungen formen dabei die Körper und Erscheinungsweisen.

Autonomie ist also Denksystemen unterworfen und kann nur unter epistemischen Bedingungen artikuliert werden. Im Akt der Unterwerfung entfaltet sie ihre Kraft. Autonomie bedeutet Unterwerfung unter bestimmte, dem Diskurs inhärente Sprach-Macht-Beziehungen, die den einzelnen Diskursteilnehmern die Illusion von selbstbestimmtem Handeln vorgaukeln.

2.2 Verständniskonstitution des Begriffs *Autonomie* bei Derrida

Der Begriff *Autonomie* kommt, wie oben beschrieben, aus dem Altgriechischen und setzt sich zusammen aus *autós* (*selbst*) und *nómos* (*Gesetz*). Um zu verstehen, wie sich der Begriff als Idee einer Seinsweise konstituiert, muss zuallererst untersucht werden, welches Verständnis des Selbst, des *autós*, Autonomie zu Grunde liegt. Und in diesem Bereich ist die Dekonstruktion Derridas, aufbauend auf der Kritik am Subjekt von Heidegger, Freud und Nietzsche, äusserst produktiv.

2.2.1 Autonomes Selbst als Illusion des selbstgegenwärtigen Selbst

Nach Derridas Analyse ist es der Schein der Selbst-Gegenwärtigkeit des Selbst (siehe auch Kapitel III, Teil zu Derrida), die hinter dem Verständnis von Autonomie versteckt wirksam ist. Dieser Schein ist nur unter Ausblendung der konstituierenden Funktion der Sprache möglich.

Eindruck der reinen Selbstaffektion

Nach Derrida entsteht die Illusion durch das Ohr, welches „den Effekt der Nähe, des absoluten Eigentums, die idealisierte Tilgung der organischen Differenz“ zwischen sprechen und sich-sprechen-hören vortäuscht (Derrida, 1988, S. 19). Der Sprechende glaubt also, dass er es nicht nötig habe, zu hören, was er spricht, da er davon ausgeht, dass ihm das Wort im Moment der Artikulation bereits gegenwärtig und bewusst ist. Mit dieser Annahme braucht sich das Selbst in einer reinen Selbstaffektion nichts mitzuteilen, um sich selbst bewusst zu werden. Die Zeichen als übermittelndes Medium entfallen und damit auch die Möglichkeit der Beeinflussung des Denkens durch die Ur-Schrift.

Eindruck der Sprache als Funktion des vorsprachlichen Bewusstseins

Durch die Illusion der reinen Selbstaffektion, wie sie Husserl mit seinem inneren Monolog laut Derrida beschrieb, kann Sprache auf die Funktion als Mittel reduziert werden, welches dem bereits sich selbst gegenwärtigen Bewusstsein zur Verfügung steht. Die totalisierende Wirkung der Sprache auf das Denken fällt aus der Analyse. Die Realität der Sprache, also die Tatsache, dass die Sprache keine Funktion des sprechenden Subjekts ist, bleibt unbewusst. (Derrida, 1988, S. 178)

Verstärkt wird dieser Eindruck durch die angenommene Struktur der Sprache. Nach Derrida (1988, S. 180) geht die hegemoniale linguistische Theoriebildung von einer Trennung zwischen Bewusstsein und Sprache und damit von der Annahme einer ausser- oder vorsprachlichen Kategorie des Denkens und des Bewusstseins aus. Um zu erklären, wie sich die Sprache aus dem Bewusstsein herausgebildet hat, unterscheidet die Linguistik, so Derrida (1988, S. 190), zwischen der dem Bewusstsein gegebenen, allgemeinen Sprachstruktur (langage) und der besonderen Sprache (langue), die sich auf erstere abstützt. Aus der langage wird dann auch die menschliche Fähigkeit abgeleitet, durch Konventionen eindeutige Differenzen zwischen den Signifikanten festzulegen, die nach Saussure nur durch ihre Differenzialität einen Wert erhalten und die ein eindeutiges Repräsentationsverhältnis zwischen den arbiträren Signifikanten und dem Signifikat erlauben. (S. 37) Die Verbindung „wahrgenommenes Ding-Idee-Zeichen“ bleibt

haltbar, was auch die Evidenz von Ideen bekräftigt. Kommunikation erscheint dann als reiner Übermittler von idealem Inhalt (Sinn). (S. 297)

Zudem erscheint die Struktur der Sprache dem Bewusstsein als eine Anordnung von Zeichen, die sich durch den Einzelnen in kleinere Einheiten zergliedern oder zu komplexeren Formen gruppieren lassen. Dies führt zu einem noch stärkeren Eindruck der Hoheit des Einzelnen über die Sprache. Die tatsächlich ausgeführten Operationen beim Sprechen und Denken bleiben verborgen. (Derrida, 1988, S. 178-179)

Für Derrida steht hinter der Annahme der Autonomie des Bewusstseins über die Sprache ein „guter Glaube“ – verstanden als Zustimmung, Bürge, Vertrauen, was für jeden Wert, also auch für den der Autonomie, die Konstitutionsbedingung darstellt – als „unhintergebar Ursprung des Denkens“ (Derrida & Vattimo, 2001, S. 97). Die offene Kette von Begriffen braucht einen unablässig behaupteten und bejahenden Glauben (S. 99). Denken hängt von dieser Bejahung ab. Es ist eine Art Versprechen der Wahrheit jenseits jeglicher Beweisführung als Wort, das dem anderen gegeben wird (S. 101). Dieses Versprechen muss von Beginn weg als Prozess der Iterabilität, als Wiederholung von Zeichen, am Werk gewesen sein:

Er ist in jeder Anrede enthalten, er bringt sich in jeder Anrede ein, die sich an den anderen richtet. Vom ersten Augenblick an gesellt er sich zu der Anrede und bedingt so jedes ‚gesellschaftliche Band‘, jedes Befragen und Untersuchen, jedes Wissen, jede Performativität, jede fernwissenschaftstechnische Performanz in ihren am stärksten synthetischen, artifiziellen, protesenhaften und berechenbaren Formen.

(Derrida & Vattimo, 2001, S. 102)

Ausblendung der das Selbst konstituierenden Spur

Um diese logozentrische Illusion des sich-selbst-gegenwärtigen-Selbst und der Herrschaft des Subjekts über die Sprache aufrecht zu erhalten, muss, so Derrida, die Logik der Hantologie, der Spur des gespenstischen Erbes, welches sich laut Derrida zunehmend bemerkbar macht, ausgeblendet werden.

In der Frage nach dem Ursprung der Sprache gibt es laut Derrida (1988, S. 149) eine unauflösbare Zirkularität. Tradition und Sprache, Denken und Sprache sowie Gesellschaft und Sprache haben einander jeweils gegenseitig zur Bedingung und bringen einander hervor. Aus diesem Kreis gibt es nach Derrida kein Entrinnen, da es keine dem Kreis äusserliche, positiv

bestimmbare Position gibt, welche eine Entscheidung zulassen würde (S. 150). Was Derrida unter dem Begriff der *différance* anzutönen versucht, ist der Charakter dieses unauffindbaren Ursprungs: Es ist eine Vergangenheit, welche nie Gegenwart war und nie Gegenwart sein wird. Es kann nicht in Form eines (ehemals) Anwesenden gedacht werden. Die Andersheit dieses Anderen ist absolut und irreduzibel. (S. 46)

Derrida nennt diesen unauffindbaren Ursprung auch das „Erbe“, welches in seiner unauflösbaren, unendlichen Heterogenität das endliche Subjekt „verfügt“. Dieses „muss filtern, sieben, kritisieren, (...) muss aussuchen unter den verschiedenen Möglichkeiten, die derselben Verfügung innewohnen“ (Derrida, 1996, S. 36). Das Subjekt ist damit im Grunde genommen ein Objekt der strategischen Berechnung: Es wird berechnet. Die unterschiedlichen Berechnungen sind das Feld der Differenzen, welches eine historische Formation bildet. Jedes Subjekt wirkt am Diskurs mit und hat damit als Repräsentant bestimmter gesellschaftspolitischer Kräfte oder Fraktionen eine Wirkung auf diesen. (Derrida, 2014, S. 53-54)

Das Subjekt versucht, durch Wahlen und Entscheidungen eine Einheit im Erbe herzustellen, wo keine Einheit möglich ist und erbt daher immer ein Geheimnis. Es kann keine Absicherung geben gegen eine Fehlinterpretation und „noch viel weniger gegen dieses Gefühl“ der Unsicherheit. (Derrida, 1996, S. 36-37) Denn jede Entscheidung ist abhängig vom Ort und der Zeit, wo sie gefällt wurde (Derrida, 2014, S. 105).

Trotzdem neigen Menschen dazu zu fragen, wie etwas entstanden ist, was Ursache und was Wirkung ist. Und da etwas ausserhalb der logozentrischen Dichotomie von Anwesenheit-Abwesenheit, die Spur, die Schrift *avant la lettre* nach Derrida, kaum gedacht werden kann, aus welcher der Sprechende schöpfen muss, um die Sprache zu konstituieren, wird ausgewichen zu einer logozentrischen Illusion der Autonomie des Subjekts über die Sprache. (S. 41) Das Subjekt verfügt dann scheinbar über das Erbe, statt vom Erbe verfügt zu werden.

Da für das Subjekt die Spur nicht erfassbar ist, sich vielmehr während der Aneignung laufend entzieht, wird dem Subjekt also nur seine Wirkung auf das Draussen, die Umwelt, den Diskurs bewusst, jedoch nicht sein Eingeschrieben-Sein in eine diskursive Formation. (Derrida, 2014, S. 105)

Autonomie in der Auffassung, wie sie in der Sozialen Arbeit heute oft verwendet wird, meint nach Derrida also zuallererst Autonomie des Bewusstseins über die Sprache, was vom guten Glauben an die Möglichkeit der Benennung der Dinge an sich und der Ausblendung des

Einflusses des (sprachlichen) Erbes abhängt. Dieser Glaube ist also die Konstitutionsbedingung für Autonomie schlechthin und ermöglicht erst, den Begriff *Autonomie* in hegemonialer Weise mit Inhalt zu füllen.

2.2.2 Autonomie nach Pauen als Signifikant für Heteronomie

Da uns die totalisierende Funktion der geerbten Sprache nicht gegenwärtig ist, bezeichnet Derrida (1996, S. 13) diese als Gespenst, gewissermassen als Axiom über das Axiomatische, über das, was Kant unbedingte Würdigkeit des lebendigen Menschen vor jeder Ökonomie nannte. Das Gespenst ist ein Nicht-Gegenstand, ein Anwesendes ohne Anwesenheit, das Da-Sein eines Entschwundenen, und untersteht damit nicht mehr dem, was wir unter Wissen verstehen (S. 22): „Da wir nicht sehen, wer uns sieht und wer das Gesetz macht, wer Verfügung erlässt, eine Verfügung, die im übrigen widersprüchlich ist (...), können wir ihn oder es nicht mit voller Sicherheit identifizieren, wir sind seiner Stimme ausgeliefert.“ (Derrida, 1996, S. 24) Es handelt sich also gewissermassen um eine blinde Unterwerfung unter das Geheimnis des nicht feststellbaren Ursprungs der Sprache. Diese sich dem Bewusstsein entziehenden Gespenster, welche den Einzelnen heimsuchen, nennt Derrida Hantologie (Lehre der Heimsuchung) als Gegenidee zur Ontologie. (Derrida, 1996, S. 24)

Da jeder Eindruck zugleich ein erster Eindruck, eine Wiederholung sowie ein letzter Eindruck ist, enthält diese Unterwerfung immer Autonomie als absolute Singularität des Ereignisses und gleichzeitig Heteronomie als Wiederholung der Totalität der sprachlichen Zeichen. (Derrida, 1996, S. 27)

Dies hat Konsequenzen für das Handeln des Einzelnen:

Die Verantwortung für eine Entscheidung (...) läuft immer wieder erneut auf eine unableitbare einzigartige Weise, ohne normatives Programm, ohne gesichertes Wissen hinaus auf eine Transaktion zwischen dem Imperativ der Autonomie und dem Imperativ der Heteronomie. Sie sind gleich mächtig.

(Habermas & Derrida, 2006, S. 173-174)

Derrida postuliert also ein Paradox der Autonomie als Unmöglichkeit der Entscheidung zwischen Auto- und Heteronomie, zwischen der unkalkulierbaren Singularität jedes Einzelnen (vor jedem ‚Subjekt‘-Sein) und der Universalität des rationalen Kalküls, welche der Totalität der Sprache unterworfen ist („Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die soziale Bindung des

Zusammen-Seins, mit oder ohne Gesellschaftsvertrag usw.“). (Habermas & Derrida, 2006, S. 159)

In der Idee einer ontologisch bestimmbar Autonomie wird also das „Un-Mögliche“ ausgeblendet, welches in der Ordnung des „ich kann“ fremd bleiben muss (Habermas & Derrida, 2006, S. 176). Was von Pauen als Autonomie bezeichnet wird, ist nach Derrida Heteronomie. Und erst der Einbezug des „Un-Möglichen“, des Nicht-Beschreibbaren, würde etwas wie Autonomie möglich machen (S. 121). Die Bewegung von Aneignung (Verständnis, Anerkennung, Identifizierung, Beschreibung, Bestimmung, Interpretation durch den Horizont von Antizipation, Wissen, Benennung etc.) führt also nur dann zu etwas wie Autonomie als wirkliches Ereignis, wenn sie an eine Grenze stösst, wenn sie scheitert und in einer radikalen Öffnung gegenüber dem unberechenbaren „etwas“ mündet. (Habermas & Derrida, 2006, S. 123) Autonomie repräsentiert in diesem Verständnis die Notwendigkeit, sich demgegenüber auszusetzen, was kommt. „Es ist das Sich-Aussetzen (der Wunsch, die Öffnung, aber auch die Befürchtung), das öffnet, das sich öffnet, das uns öffnet zur Zeit hin, dem gegenüber, was uns überkommt, was kommt, für das Ereignis.“ (Habermas & Derrida, 2006, S. 159)

Diese Öffnung wäre aber sehr risikoreich. Derrida verwendet dafür den Begriff *Autoimmunität*. In seinen Büchern *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2006) und *Religion* (2001) beschreibt er die Logik der Autoimmunität als ein Verhalten eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft, also des Lebendigen, das sich, um die eigene Lebendigkeit zu erhalten, selbst, den eigenen Schutz zerstört, in dem es sich gegen die eigene Immunität immunisiert. (Habermas & Derrida, 2006, S. 127)

Was das heutige Autonomie-Verständnis eigentlich meint, ist also eine Heteronomie. Denn sobald nur Regeln und Normen befolgt werden, kann es sich nicht mehr um eine autonome Entscheidung gehandelt haben. Der Formalismus von Recht, Politik und Wissen macht also jede Autonomie bedingt und damit unmöglich. Nur ein risikoreiches, autoimmunitäres Agieren ausserhalb der totalisierenden Sprache von Recht und Politik würde Autonomie denkbar machen. (Habermas & Derrida, 2006, S. 177)

2.2.3 Autonomie als Gegenfetisch

Im vorherigen Abschnitt wurde beschrieben, was die Bedingungen sind, unter denen sich das heutige Verständnis von Autonomie konstituieren kann und was der Signifikant *Autonomie*, wie er von Pauen verwendet wird, eigentlich meint. Der folgende Abschnitt befasst sich mit dem

Motiv, welches dazu führt, dass *Autonomie* im Sinne Pauens zu einem wichtigen Begriff geworden ist.

Der Autonomiebegriff kann nach Derrida als Gegenfetischismus, als umgekehrter Wunsch nach ursprünglicher *physis* betrachtet werden, entgegen der Entwurzelung als Abtrennung von „Abstammung, Familie, Nation, Blut und Boden“ aber auch gegen die Trennung vom Eigennamen, vom eigenen Idiom, der eigenen Kultur und dem eigenen Gedächtnis. (Derrida & Vattimo, 2001, S. 91) Die zunehmende Diskrepanz zwischen dem Können unter Einbezug technischer Möglichkeiten und dem zurückgebliebenen Wissen darüber schwächt diese *physis* und begünstigt damit die Mythenbildung, wie den der Autonomie, möglich. Autonomie ist in diesem Verständnis ein entschädigendes Supplement, welches der Wirklichkeit hinzugefügt wird. (S. 91-92)

2.3 Verständniskonstitution des Begriffs *Autonomie* bei Laclau

2.3.1 Universale Leerstelle als Folge der Auflösung von Determinismus

Die Kontingenz des Sozialen trat und tritt nach Laclau in der liberalen, globalisierten Welt deutlich zu Tage. Da die diskursbestimmenden Machtstrukturen heute weitgehend dezentralisiert sind, bestehen mehr „Handlungsspielräume“. (Butler, Laclau & Žižek, 2013, S. 74)

Nach Laclau (2002, S. 119) weitet Derrida mit seiner Dekonstruktion den Raum der strukturellen Unentscheidbarkeit aus. Die politische und ethische Qualität in Derridas Konzept liege darin, zu zeigen, dass das Feld defizitärer, menschlicher Annahmen weitere Gebiete umfasst, als durch den common sense postuliert wird.

Die pluralisierte, heterogene Welt hat also dazu geführt, dass sich das soziale Feld, welches der Artikulation offensteht, ausgedehnt hat. Es gibt eine nicht erfassbare Vielfalt an Elementen in der Welt, welche, um als sozial relevant ins menschliche Bewusstsein zu gelangen, selektiv als zusammenspielende Momente (Signifikanten) artikuliert werden müssen.

Der selektive Prozess der Artikulation ist aber nicht beliebig. Vielmehr verläuft er entlang von partiell fixierten Punkten, für die Laclau den Lacan'schen Begriff *Knotenpunkte* benutzt. Diese bilden eine Art diskursives Netz, welches es erlaubt, Differenzen und Äquivalenzen zu artikulieren und damit bedeutungsvolle Aussagen zu machen.

Damit Signifikanten Knotenpunkte sein können, müssen sie eine Vielzahl an Bedeutungen repräsentieren. Es gibt aber keine Signifikanten dieses universellen Moments. Daher müssen partikuläre Signifikanten diese Funktion der Repräsentation des Unmöglichen übernehmen. Und als ein solcher, partikularer Signifikant kommt der Begriff *Autonomie* ins Spiel. Denn „Autonomie hat keine volle Identität zur Voraussetzung: Sie kann aus einer konstitutiven Unmöglichkeit entstehen, einer absoluten Grenze, deren Repräsentationsformen notwendig inadäquat sein werden“ (Laclau, 2002, S. 110).

2.3.2 Begriffsentwicklung

Damit sich *Autonomie* als Signifikant hat herausbilden und halten können, waren und sind andere Signifikanten als Referenzwerte notwendig; nämlich die Knotenpunkte *Freiheit* und *Gleichheit*, die vor ca. 200 Jahren zunehmend bedeutend wurden. Mit diesen Referenzpunkten wurde es möglich, Unterordnungsverhältnisse (göttliche Ordnung, Feudalherrschaft etc.) zu problematisieren und die antagonistischen Signifikanten *Heteronomie* und *Autonomie* als Repräsentanten verschiedener sozialer Verhältnisse zu artikulieren. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 206) Dies ist das Paradox, welches im Signifikanten *Autonomie* steckt. Dieser ist nur zu denken, wenn es auch einen Signifikanten *Heteronomie* gibt. Eine totale Autonomie wäre demnach keine *Autonomie* mehr, da der Signifikant überflüssig würde.

Laclau und Mouffe schreiben dazu:

Die Form des Antagonismus als solche ist in allen Fällen identisch. Er besteht also immer in der Konstruktion einer sozialen Identität – einer überdeterminierten Subjektposition – auf der Basis einer Äquivalenz zwischen einer Reihe von Elementen oder Werten, die jene anderen, denen sie entgegengesetzt sind, ausschliessen oder nach aussen verlagern.

(Laclau & Mouffe, 2012, S. 206)

Dadurch werden Heteronomie und Autonomie aber in gewissem Sinn ununterscheidbar. Was die Bedingung der Möglichkeit von Autonomie konstituiert, bildet gleichzeitig auch die Bedingung ihrer Unmöglichkeit. Die Folge ist nach Laclau aber keine Ablehnung von Autonomie, sondern die Feststellung, dass es multiple Formen von Autonomie in vielfältigen Macht- und Zwangskonstellationen gibt. Dies darf uns nach Laclau optimistisch stimmen. (vgl. Laclau, 2002, S. 146-147) Denn damit behält das Ideal der völligen Autonomie als sich ständig zurückziehender Horizont seine zentrale Bedeutung. (vgl. auch S. 164)

2.3.3 Autonomie als leerer Signifikant

Autonomie bedeutete als Signifikant zuallererst nichts weiter als Selbstgesetzgebung, die in reiner Bedeutung heute im Sozialen nicht mehr plausibel wäre. Durch die Ausdehnung der problematisierbaren sozialen Verhältnisse wurde die Äquivalenzkette, für die der Begriff *Autonomie* steht, aber immer länger. Nach Laclau entleert sich ein Signifikant umso mehr, je mehr partikuläre Signifikanten er repräsentiert. Mit der Zunahme der Diskurse über soziale Verhältnisse wurde somit dem privilegierten Signifikanten *Autonomie* immer mehr von seiner ursprünglichen Bedeutung als Selbstgesetzgebung entzogen und er wurde zu einem leeren Signifikanten.

2.3.4 Autonomie als gleitender Signifikant

Wie im Teil zu Laclau ausführlicher beschrieben wird, unterliegt jeder privilegierte Signifikant der Subversion durch Partikularitäten, innerhalb wie ausserhalb der Äquivalenzkette, und ist somit nur partiell fixiert. Seine Leere macht es möglich, dass er durch andere Diskurse als Repräsentant für andere Äquivalenzketten vereinnahmt wird. Die Folge ist eine Überdeterminierung, welche die Fixierung einer eindeutigen Bedeutung des Signifikanten noch zusätzlich erschwert. Es setzt stattdessen ein Ringen der verschiedenen Diskurse um Hegemonie ein.

Nach Laclau und Mouffe (2012, S. 218) liegt die Hegemonie zu Beginn des 21. Jahrhunderts bei den neoliberalen und neokonservativen Positionen, wobei sich erstere bei letzteren bedienen, um anti-egalitäre Ideen zu legitimieren. Diese beiden Positionen proklamieren die Äquivalenzketten *Gleichheit-staatlicher Paternalismus-Totalitarismus* sowie *Differenz-Ungleichheit-Freiheit* und versuchen damit, die demokratische Argumentationskette *Abwesenheit von Zwang-Gleichheit-Freiheit* zu durchbrechen und eine rein negative Definition von Freiheit zu installieren. (S. 216) Sie wollen damit, so Laclau und Mouffe, das Primat der Gleichheit zu Gunsten der Freiheit brechen (S. 206).

Da, wie oben beschrieben, auch das Verständnis des Begriffs *Autonomie* von den fixierten Bedeutungen der Knotenpunkte Freiheit und Gleichheit abhängt, wandelt sich auch dessen Bedeutung. So wird eine Logik vermittelt, welche kollektive und staatliche Einflussnahme auf den Einzelnen als Antagonismus zu Autonomie definiert, anstatt als ermöglichendes Moment. Die Forderung nach Autonomie artikuliert sich deshalb immer stärker in einem zunehmenden individualistischen Sinn. (Laclau & Mouffe, 2012, S. 206)

Diese fixierten Bedeutungen haben starke Auswirkungen auf das Handeln. Laclau und Mouffe schreiben dazu:

Die Form, in der Freiheit, Gleichheit, Demokratie und Gerechtigkeit auf der Ebene der politischen Philosophie definiert werden, kann auf eine Vielzahl anderer Diskursebenen bedeutende Konsequenzen haben und entscheidend zur Formung des common sense der Massen beitragen.

(Laclau & Mouffe, 2012, S. 217)

Es handelt sich dabei nicht um eine einfache Übertragung der philosophischen Ideen auf den Alltag, sondern um „eine komplexere Reihe diskursiv-hegemonialer Operationen (...), die eine Vielfalt von sowohl institutionellen als auch ideologischen Aspekten umfassen, durch die bestimmte ‚Themen‘ in Knotenpunkte einer diskursiven Formation (das heisst eines historischen Blocks) transformiert werden“ (Laclau & Mouffe, 2012, S. 216).

Das hegemoniale Verständnis von privilegierten Signifikanten im Diskurs ist entscheidend dafür, was im Feld des Sozialen auf Akzeptanz stösst und was im Gegenzug ausgeschlossen wird (Laclau & Mouffe, 2012, S. 219).

2.3.5 Verwischung der Bedeutung von privilegierten Signifikanten

Durch die Konstitution als leeren Signifikanten und den dadurch in Gang gesetzten Prozess des Gleitens kann sich die Bedeutung eines Begriffs weit verschieben. So ist es möglich, dass eine beabsichtigte Bedeutung derart verwischt wird, dass die ursprüngliche Intention des Begriffs ins Gegenteil kippt. (Laclau, 2002, S. 81) Beispielhaft ist dies beim Begriff *Autonomie* zu sehen.

Mit Laclau wird erklärbar, wieso sich der Begriff *Autonomie* gut eignet für die Soziale Arbeit. Seine durch die lange Äquivalenzkette von Forderungen entstandene Leere, die er repräsentiert, schafft die Möglichkeit eines politischen Konsenses. Niemand sagt nein zu mehr *Autonomie*. Somit wird es der Sozialen Arbeit auch in Zeiten der Dominanz von neoliberalen und neokonservativen Kräften möglich, sich über den Gebrauch des Signifikanten *Autonomie* zu legitimieren, allerdings zu einem hohen Preis. Die Verschiebung der Bedeutung und die damit einhergehende Verwässerung des Begriffs haben dazu geführt, dass unter *Autonomie* in der Sozialen Arbeit heute vorwiegend wirtschaftliche Unabhängigkeit verstanden wird.

V Diskussion der Ergebnisse

Was nun noch fehlt, ist eine Verknüpfung zwischen der Auffassung des Signifikanten *Autonomie*, wie sie AvenirSocial in dem Berufsbild und Martin Edi in seinem Vortrag als Indikatoren für die hegemoniale Haltung vertreten, mit der poststrukturalistischen Dekonstruktion von Autonomie. Es geht also darum, die Frage zu beantworten, wie sich das Verständnis des Begriffs *Autonomie* aus poststrukturalistischer Sicht in den Diskursen der Sozialen Arbeit konstituiert.

1. *Autonomie* als diskursiv bestimmter Signifikant

Aus dem poststrukturalistischen Blickwinkel gibt es keine ontologische Entität in Form der reinen Selbstgesetzgebung. Zwar wird von einer Abwesenheit eines Determinismus und der Offenheit der sozialen Prozesse ausgegangen, wie es für postmoderne Ansätze typisch ist. Aber gleichzeitig gibt es nach der poststrukturalistischen Auffassung von Foucault, Derrida und Laclau verschiedene Momente des Zwangs, die dafür sorgen, dass die Offenheit des Sozialen nicht beliebig ist. Denn will man in einem Lebensbereich selbst bestimmen, setzt man sich in anderen Bereichen der Heteronomie aus. Wenn man beispielsweise dem Zwang auf einem Sozialdienst oder dem RAV ausweichen will, muss man gewöhnlich einen Job suchen und dann die Anweisungen eines Chefs befolgen. Oder wenn man statt den gesellschaftlichen Gesetzen den eigenen folgen will, wird man gezwungen, sich den staatlichen Sanktionen zu fügen.

Damit ist die erste zentrale, poststrukturalistische These für Autonomie in der Sozialen Arbeit:

Autonomie ist kein eindeutiger Signifikant für ein tatsächlich bestehendes Signifikat, da jede scheinbare Autonomie durchzogen ist von verschiedenen Formen von Zwang.

Gleichwohl weisen insbesondere Laclau und Derrida dem Begriff *Autonomie* weiterhin eine wichtige Funktion zu als politisch wirksamer, leerer Signifikant, der in der hegemonialen Auseinandersetzung mit Bedeutung gefüllt wird und Idealvorstellungen und Illusionen ermöglicht. Der Begriff *Autonomie* wird dadurch zu einem Schnittpunkt der verschiedenen Interessenslinien und Argumentationsmuster innerhalb des Sozialen. Mit seiner Überdeterminierung ist er ideal geeignet, durch Verknüpfungen von Argumenten Legitimität und Konsens unter den verschiedenen Interessengruppen über die Ausrichtung der Sozialpolitik zu schaffen.

Beispielhaft ersichtlich wird dies am aufgeführten Vortrag von Martin Edi. Die von Edi vertretene Theoriekonzeption versucht, den Autonomiebegriff durch die Anlehnung der Argumentation an akzeptierte Theoriestränge zu behaupten. Autonomie wird dabei naturalistisch begründet. Edi verbindet eine weitherum akzeptierte, naturwissenschaftliche, evidenzbasierte Argumentationsweise über menschlich-biologische Bedürfnisse mit dem Begriff *Autonomie*, lässt soziologische Begründungen aussen vor und erhöht damit die Legitimität des Begriffs in der Öffentlichkeit, um das Selbstbestimmungsrecht ihrer Klienten und Klientinnen gegenüber dem staatlichen Übergriff so weit als möglich zu schützen.

Eine weitere wichtige poststrukturalistische These für die Soziale Arbeit ist daher:

Die Soziale Arbeit ist angewiesen auf den leeren Signifikanten *Autonomie*, um ihren umstrittenen Auftrag innerhalb der Gesellschaft zu legitimieren. Um diesen Signifikanten zu halten, müssen verschiedene naturwissenschaftliche Argumentationsketten beigezogen werden.

2. *Autonomie* als Repräsentant verschiedener Forderungen im Feld des Politischen

Da jede soziale Ordnung in der Sichtweise der in der Arbeit zitierten Poststrukturalisten eine Schliessung und damit eine Verzerrung oder Ausblendung bestimmter Differenzen beinhalten muss, ist jede Schliessung und positive Definition des Begriffs *Autonomie* ideologisch, da er bestimmte Inhalte, die im Signifikanten *Autonomie* ebenfalls enthalten sind, ausschliesst. Diese Ideologien kämpfen untereinander um Deutungsmacht und machen *Autonomie* zu einem gleitenden Signifikanten.

Dies ist die dritte poststrukturalistische These für Autonomie:

Der Signifikant *Autonomie* ist durch seine Leere als Repräsentant für verschiedenste Forderungen geeignet und unterliegt daher als gleitender Signifikant dem ständigen Versuch, eine bestimmte Bedeutung zu fixieren.

Es gilt daher, dasjenige in den Blick zu rücken, was durch die momentan in der Sozialen Arbeit geltende Auffassung des Begriffs *Autonomie* ausgeblendet wird, nämlich die gesellschaftliche Ablehnung einer Autonomie in einem umfassenden Verständnis. Avenir Social hält sich (wohl

gezwungenermassen) an die hegemoniale Deutung des Signifikanten *Autonomie*. Diese geht davon aus, dass Autonomie Unabhängigkeit von staatlicher Unterstützung in finanzieller Hinsicht bedeutet. Was jedoch beispielsweise nicht in den Diskurs einfließt, ist die selbstbestimmte Wahl, beim Bezug von finanziellen Leistungen der öffentlichen Hand eine Beratung in Anspruch zu nehmen oder nicht. Damit wären wir bei der vierten poststrukturalistischen These über Autonomie in der Sozialen Arbeit:

Die Bedeutung des Signifikanten *Autonomie* ist hegemonial fixiert durch das liberale Ideal des freien Marktes und des zurückhaltenden Staates.

3. Wo ist diese hegemonial fixierte Bedeutung in der Definition von AvenirSocial zu finden?

Wie eingangs beschrieben wurde, setzt AvenirSocial Autonomie als zentrales Element im Berufsbild fest:

Die Professionellen der Sozialen Arbeit streben für ihre KlientInnen die grösstmögliche Autonomie (Maximale Selbstständigkeit und Selbstbestimmung) an, welche ihnen erlaubt, an gesellschaftlichen Prozessen teilzunehmen, um sich besser zu integrieren und um bessere Entwicklungsmöglichkeiten in allen Belangen zu erhalten.

(AvenirSocial, 2014, S. 3)

Von der Selbstgesetzgebung zum Zwang zur Selbstständigkeit

Die Übersetzung des Begriffs *Autonomie* im Berufsbild von AvenirSocial ist in sich selbst widersprüchlich, da davon ausgegangen wird, dass Autonomie hilft, sich zu integrieren und bessere Entwicklungsmöglichkeiten zu erhalten. Genaugenommen bedeutet Autonomie, wie wir gesehen haben, Selbst-Gesetzgebung. Es ist nicht ersichtlich, wieso Autonomie an sich helfen soll, sich zu integrieren. Beispielsweise lebt jemand, der nicht arbeiten möchte und Sozialhilfe bezieht, sehr wohl autonom, ohne sich den gesellschaftlichen Normen zu fügen und sich damit zu integrieren. Um diesen Widerspruch aufzulösen, muss der Begriff *Autonomie* mit dem Begriff *Selbstständigkeit* übersetzt werden. Das Wort *Selbstständigkeit* enthält, wie auch der Begriff *Zustand*, den Wortstamm *stand*. In der hegemonialen Deutung des Signifikanten *Autonomie* wird also der Zustand „autonom sein“ überhöht, während das autonome Handeln gegen die Selbstständigkeit aus dem Verständnis verdrängt wird. Damit kann eine Äquivalenzkette *Autonomie-Unabhängigkeit vom Staat-finanzielle Selbstständigkeit-Teilhabe* konstruiert werden.

Mit dieser Äquivalenzkette wird ein Idealzustand, ein erstrebenswertes Gut geschaffen, nach dem die Menschen streben wollen und müssen. Es gilt, alles zu tun, um den autonomen Zustand zu erreichen. Dadurch wird Zwang als Verhinderung von autonomem Handeln legitimiert. Hierbei stellt die Soziale Arbeit ein Idealbeispiel dar. Denn Sozialarbeiter richten ihr Handeln, wie am Berufsbild von AvenirSocial abgelesen werden kann, dem Professionalisierungsdiskurs entsprechend am positiv konnotierten Zustand „autonom-sein“ aus. Sozialarbeitende als Teil des staatlichen Wohlfahrtsregimes haben ihre Klientinnen und Klienten bei dem Erlangen dieses Zustandes zu unterstützen, wenn nötig auch entgegen deren Willen. Autonomie als Zustand, beispielsweise verstanden als Loslösung von Unterstützungsleistungen der Sozialhilfe, wird dadurch für Klienten zum Fremdzwang wie auch zum Selbstzwang. Denn oft übernehmen auch sie das Ideal des „autonom-sein“.

Von der Selbstgesetzgebung zur Selbstbestimmung

Die zweite Übersetzung, die von Avenir Social für den Signifikanten *Autonomie* angeboten wird, ist *Selbstbestimmung*. Um zu erkennen, welche Implikationen daraus erwachsen, helfen die Erläuterungen von Herta Nagel-Docekal.

Für Herta Nagel-Docekal (2010, S. 33) beinhaltet der Autonomiebegriff aufgrund seiner reichen Geschichte und differenzierten Verwendung teilweise Widersprüchlichkeiten, welche sich nicht ohne Rückgriff auf andere Konzeptionen lösen lassen. Nagel-Docekal geht in ihren Ausführungen zwei aus ihrer Sicht entscheidenden Begrifflichkeiten, die sich im Zusammenhang mit der Autonomiekonzeption finden lassen, auf den Grund. Sie verortet den Autonomiebegriff in der Frage nach der Selbstbestimmung im Kontrast zu derjenigen nach dem selbstgesetzgebenden Handeln.

In der Debatte um das selbstbestimmte Handeln sieht sie ein in der Moderne angelegtes Konzept der Individualität verwurzelt (Nagel-Docekal, 2010, S. 36). Es geht ihr dabei um die Möglichkeit, der Verwirklichung sowie der Kompetenz zu freiheitlichem Handeln. Im selbsterlebenden Handeln konstituiert sich dabei die Individualität jedes Einzelnen. Herta Nagel-Docekal (2010, S. 35) weist dabei dem Begriff *Individualität* den Begriff *Glück* zu, beziehungsweise das Streben nach Glück. „Dies ist der individuelle Aspekt: Jeder Einzelne entwirft diese Idee ‚sich selbst‘, und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand.“ (Nagel-Docekal, 2010, S. 35) Es geht

demnach um die Idee der Selbstverwirklichung, mit welcher die Selbstbestimmung in eine Enge Verbindung gebracht wird.

Der zweite Begriff, auf den Herta Nagel-Docekal (2010, S. 42) im Zusammenhang mit der Autonomie eingeht, ist der der *Selbstgesetzgebung*. Nagel-Docekal rekonstruiert ihn anhand der moralphilosophischen Überlegungen von Immanuel Kant. Es geht im Kern darum, dass ich bei einer Handlung beziehungsweise einer Entscheidung angeben muss, wieso ich gerade so und nicht anders gehandelt habe, wenn ich diese Handlung/Entscheidung als meine eigene bezeichnen will. Ich muss demnach meine Handlungen an bestimmten Prinzipien orientieren. In Kants Moralphilosophie werden diese Prinzipien Maximen genannt. Diese können nach Kant jedoch auch in das Gegenteil von Freiheit, in einen heteronomen Zustand führen. Damit dies nicht geschieht muss nach Kant von jeglichem begehrten Objekt abgesehen werden, damit ein Individuum Autonomie erlangen kann. Dies heisst konkret, dass von allen konkreten Zielsetzungen abgesehen werden muss und dass man sich keinesfalls von bestimmten Interessen leiten lassen darf. Menschen dürfen nach Kant nicht bloss Objekte meiner Willkür werden sondern müssen ihrerseits auch als handelnde Wesen betrachtet werden.

In Kants moralphilosophischem Programm kommt dabei der überindividuelle Aspekt der Autonomie zum Ausdruck, welcher heute oft in den Hintergrund gestellt wird, wenn bei der Autonomie vom selbstbestimmten, individuellen Handeln gesprochen wird. Die Frage, ob Glück dabei auf Kosten anderer erlangt wird, geht dabei oft vergessen, würde jedoch der Debatte rund um die Autonomie noch eine weitere Dimension hinzufügen. Inwieweit es den heutigen gesellschaftlichen Vorstellungen entspricht, dass der Autonomiebegriff oftmals mit dem der *Selbstbestimmung* gleichgesetzt wird, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden, wäre unseres Erachtens jedoch eine nähere Betrachtung wert.

Durch die Verknüpfung des Begriffs *Autonomie* mit den Signifikanten *Selbstständigkeit* und *Selbstbestimmung* wird die partielle Unabhängigkeit des menschlichen Individuums gegenüber der partiellen Abhängigkeit von der Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft (über-)betont. Daher lautet die fünfte poststrukturalistische These für den Begriff *Autonomie* in der Sozialen Arbeit:

Das Verständnis des Signifikanten *Autonomie* unterliegt einer hegemonialen Position des Individualismus in der Deutung des Sozialen, die in der Koppelung von *Autonomie* mit den Begriffen *Selbstbestimmung* und *Selbstständigkeit* zum Ausdruck kommt.

4. Verhältnis zwischen dem Verständnis von Autonomie und der sozialarbeiterischen Praxis

Nun fragt sich der Leser/die Leserin vielleicht, wieso eine solch spitzfindige Frage wie das Verständnis des Signifikanten *Autonomie* für die Praxis der Sozialen Arbeit wichtig sein soll. Auch hier bieten die poststrukturalistischen Denker einen Erklärungsansatz.

Das Verständnis, welches hinter solchen Knotenpunkten, wie es der Signifikant *Autonomie* für das Soziale darstellt, strukturieren nach Foucault, Derrida und Laclau unser Denken über das Soziale. Durch das Verständnis von Autonomie als Unabhängigkeit wird ein Individualismus gefördert, der massgeblich Einfluss nimmt auf soziale Prozesse und Entscheidungen, auf unsere Gefühle und damit auch auf sozialarbeiterisches Handeln.

Wie dies funktioniert, lässt sich gut anhand der Idee des Macht-Wissen-Komplex von Foucault erläutern. Verschiedene Institutionen der Sozialen Arbeit üben in ihrer Funktion als verlängerter Arm der Sozialpolitik Aufgaben für den Staat aus. Sie sind ein bedeutender Teil der sozialstaatlichen Massnahmen und stabilisieren damit das (neo-)liberal-demokratische System. Für die Erledigung dieser Aufgabe steht der Sozialen Arbeit unter anderem das Gefäss der Sozialberatung zur Verfügung. In Beratungen verknüpfen sich nach Foucault Macht-Wissen-Komplexe mit Disziplinartechniken. Soziale Arbeit fungiert dabei als Bindeglied zwischen den Vorstellungen des Staates und denen ihrer Klienten und Klientinnen. Die hegemoniale Deutung des Begriffs *Autonomie* deckt die Dimension des Wissens ab, welche Machtwirkungen entfaltet und durch Machtwirkungen durchgesetzt wird. Sowohl Klienten/innen wie auch Sozialarbeitende internalisieren nach Foucault im Verlauf der Beratung deshalb die erwünschte Deutung des Signifikanten *Autonomie*. Diese wird dann wirksam im Prozess der Selbstdisziplinierung sowie durch die Ausübung von Selbstzwangstechniken. In der Folge wird die Unterwerfung nicht mehr als solche erkannt und das hegemoniale Verständnis von Autonomie als das eigene aufgefasst.

Die sechste poststrukturalistische These lautet daher:

Die hegemoniale Deutung des Signifikanten *Autonomie*, wie sie von Avenir Social exemplarisch vertreten wird, nimmt deutlich stärker Einfluss auf unser Denken und Handeln als Sozialarbeiter, als uns bewusst und lieb ist.

Daher ist aus poststrukturalistischer Sichtweise illusorisch zu glauben, Soziale Arbeit könne sich zu einer rein wissenschaftlichen Profession weiterentwickeln, die sich nur auf gesichertes Wissen abstützt und politischen Dissens vermeiden kann. Vielmehr zeigt der umstrittene Begriff *Autonomie*, dass jede sozialarbeiterische Praxis durchdrungen ist von einem notwendigerweise ideologisch geprägten Verständnis von zentralen Begriffen wie dem der *Autonomie*. Es herrscht demnach im ganzen Bereich des Sozialen, der die Politik, die Öffentlichkeit, die Medien, das Private und auch die Soziale Arbeit umfasst, vielmehr ein ständiger Kampf um hegemoniale Deutungen von Begriffen. Was AvenirSocial in ihrem Berufsbild als Autonomie bestimmt, ist die in der heutigen Zeit hegemonial fixierte Bedeutung dieses Begriffs. Deshalb lautet die siebte poststrukturalistische These:

Aufgrund der Tatsache, dass bereits die wesentlichen Begriffe ideologisch umstritten sind, kann es keine wissenschaftlich-neutrale Soziale Arbeit geben.

VI Fazit

Die Heterogenität der verwendeten Theorien und die grundsätzliche Offenheit dieser Ideensysteme haben eine stringente Vorgehensweise erschwert. Als weitere Schwierigkeit kam hinzu, dass in der Arbeit verschiedene erkenntnistheoretische Prämissen aufeinander bezogen werden. So gehen die eingangs beschriebenen Autonomiekonzeptionen von empiristischen Annahmen, also von einem eindeutigen Repräsentationsverhältnis zwischen Sinn-Signifikat-Signifikant aus, während der Poststrukturalismus bereits dieses Verhältnis hinterfragt. Daher ist grundsätzlich jeder Text uneindeutig und nicht mehr als eine Annahme. Trotzdem muss man, um eine Arbeit zu schreiben, davon ausgehen, dass eine Benennung im Grossen und Ganzen möglich bleibt, auch wenn die Sicherheit fehlt; dies galt für Foucault, Derrida und Laclau gleichermassen wie für uns.

Da der Poststrukturalismus von der Unklarheit jedes einzelnen Begriffs ausgeht, müssten grundsätzlich alle im Text verwendeten, zentralen Wörter ebenfalls in ihrer angenommenen Bedeutung relativiert werden, was aus Gründen der Lesbarkeit nicht sinnvoll sein kann. Man muss sich mit dem Bewusstsein dieser Relativität begnügen. Wir sahen uns daher gezwungen, Kompromisse einzugehen und eine unhinterfragte Sprache zu verwenden, welche der poststrukturalistischen Dekonstruktion nicht genügt, nicht genügen kann.

Zudem war es unerlässlich, die poststrukturalistische Betrachtung des Begriffs *Autonomie* einzuengen, obwohl diese beinahe unendlich ausgedehnt werden müsste, um alle angenommenen Prämissen dahinter zu dekonstruieren.

Trotz diesen Schwierigkeiten gehen wir davon aus, dass der Text die Leserin und den Leser zu sensibilisieren vermag für die sprachlichen Zusammenhänge, welche das ganze soziale Feld und damit auch die Soziale Arbeit durchdringen. Anhand von poststrukturalistischen Betrachtungsweisen des Begriffs *Autonomie* haben wir zu zeigen versucht, wie die Sprache unser Denken und das Verständnis sozialer Prozesse bestimmt. Wenn die poststrukturalistischen Prämissen, wie sie in dieser Arbeit vorgestellt wurden, akzeptiert werden, fällt einerseits jede aussersprachlich, objektive und endgültige Identität im Sozialen weg und alle schliessenden Deutungen werden zu mehr oder weniger verzerrenden Ideologien, andererseits kann damit nicht mehr von einer klaren Unterscheidung zwischen sozialwissenschaftlichen Theorien, gesellschaftspolitischen Diskursen und der sozialarbeiterischen Praxis unterschieden werden. Vielmehr durchdringen sich diese Bereiche über die Sprache gegenseitig. Derrida spricht davon, dass das Rechtlich-Politische nicht mehr von semantischen, lexikalischen und rhetorischen Prozessen zu trennen ist (Habermas & Derrida, 2006, S. 141). Denn die Sprache erzielt, so Derrida, bewusste und unbewusste psychische Wirkungen sowie symbolische und symptomatische Reaktionen in allen Bereichen „des Sozialen“ (S. 143).

Unter Akzeptanz der oben genannten poststrukturalistischen Prämissen muss die Aufgabe der Sozialen Arbeit stark ausgedehnt werden. Einerseits muss sie weiterhin an den wissenschaftlichen Praxisformen, wie sie sie als Profession betreibt, festhalten. Gleichzeitig muss sie die poststrukturalistischen Ansätze der Dekonstruktion einbeziehen, die, so Derrida, eine notwendige Funktion als „Stachel“ (vgl. Derrida, 2014, S. 106) haben, indem sie die anderen Herangehensweisen kritisieren und anregen. Die Dekonstruktion, wie sie Foucault und Laclau mit ihren Diskurstheorien wie auch Derrida mit seiner Sprachtheorie betreiben, fragt nach den Axiomen hinter ethischen, juristischen und politischen Systemen und entlarvt sie als polysemische Metaphern (vgl. Derrida, 1988, S. 291), die bestimmten Interessen dienen, indem sie Dinge benennen und die eigene Interpretation durchsetzen. (vgl. Derrida, 2014, S. 108) Es gilt also, zwischen dem Wort, der Metapher und den verschiedenen Vorstellungen, die hinter einem Signifikanten stehen, zu unterscheiden.

Hat die Soziale Arbeit ein Bewusstsein für die Relevanz des Verständnisses von Metaphern als Knotenpunkte entwickelt, muss sie auf der ganzen Ebene des Sozialen, unter anderem in den Medien und der Politik, versuchen, Einfluss auf den Diskurs über diese zentralen Signifikanten

auszuüben. Laclau betrachtet Sozialarbeitende neben Gewerkschaftern/innen, Journalisten/innen und Regisseuren/innen als organische Intellektuelle, welche eine Position inne haben, die es ihnen erlaubt, den Diskurs zu beeinflussen. (vgl. Butler et al., 2013, S. 356) Es gilt also, aus dem abgeschotteten Professionalitäts- und Professions-Diskurs der Sozialen Arbeit hinaus zu treten auf das Parkett des Politischen, wobei der Poststrukturalismus unter dem Politischen nicht nur Sozialpolitik, sondern vielmehr alles versteht, was der diskursiven Logik unterliegt.

Es gilt zu versuchen, eine alternative Deutung von wichtigen Begriffen zu artikulieren. In gewisser Weise muss eine alternative Geschichte über diese Begriffe erzählt werden, um deren Verständnis zu verschieben. Es braucht „politisch starke Dichter“ (Laclau, 2002, S. 172), die eine Ideologie verbreiten, welche möglichst viele partikulare Interessen einzubeziehen vermag. Die Ideologie spielt sich dabei auf der Ebene der Doktrin als Theorie, auf der politischen Ebene durch Apparate (Massen-Medien, Wahlen, Märkte etc.) und in der ungreifbaren, spontanen Domäne des Sozialen ab (S.174). Es geht also darum, als Sozialarbeitende zu versuchen, ein neues soziales Imaginäres, ähnlich dem New Deal in den 1930-er Jahren, zu konstruieren (Butler et al., 2013, S. 262) und damit die Menschen anzuregen, darüber nachzudenken, wie eine alternative Welt aussehen könnte (S.379). Zuallererst müsste es dieses soziale Imaginäre als demokratisches Ideal vermögen, die Antagonismen zwischen ökonomischer Ungleichheit und Freiheit wieder sichtbar zu machen (Butler et al., 2013, S. 245). Eine Vorgehensweise wäre die erneute Stärkung der Konzeptionen des westlichen, liberal-demokratischen Ideals, welches dann gegen sich selbst verwendet werden könnte, um zu zeigen, welche Minoritäten davon ausgeschlossen werden und welche Werte-Inkohärenz dies auslöst (Laclau, 2002, S.62). Es gilt also, das Anwendungsgebiet der als universal postulierten Werte zu erweitern.

Mit einem anderen Verständnis von wichtigen Knotenpunkten könnte darauf aufbauend auch die soziale Struktur anders rekonstruiert werden. Die Subjektposition der Abhängigkeit vom Staat würde an negativer Assoziation verlieren, während die Subjektposition der Abhängigkeit von einem neoliberalen Markt in der Diskussion an Gewicht gewinnen würde. Damit würden sich auch die Identitäten der Akteure verschieben und sozialstaatliche Massnahmen gesellschaftspolitisch wieder an Akzeptanz gewinnen.

Wenn sich die Soziale Arbeit für eine Idee der breiten, sozialen Teilhabe einsetzt, ist sie gezwungen, immer auch viele differentiellen Partikularitäten auszublenden. Somit wird sie nie als einheitliche Bewegung auftreten können, sondern nur als fragile Äquivalenzkette zwischen verschiedenen Subjektpositionen, verbunden in ihrem Anliegen, den sozialstaatlichen Abbau zu

verhindern. Sollte es der Sozialen Arbeit gelingen, wieder an Deutungsmacht im Diskurs zu gewinnen, wird auch diese dauernd in Frage gestellt werden, sowohl innerhalb wie auch ausserhalb der Sozialen Arbeit und sie wird gezwungen sein, die Idee des wohlfahrtsstaatlich-demokratischen Ideals dauernd zu artikulieren.

Da es aus poststrukturalistischer Sicht weder eindeutige Annahmen noch eindeutige Subjektpositionen gibt, werden alle Aussagen zu Unterstellungen und Annahmen, „primäre, dogmatische oder gut durchdachte, organisierte, kalkulierte, strategische“ Annahmen (Habermas & Derrida, 2006, S. 118). Daher wird die Frage der Ethik beziehungsweise der Moral aufgeworfen. Denn was geschieht, wenn objektive Erkenntnis nicht möglich ist oder nur innerhalb gegebener Strukturen erscheinen kann? Wird dem Individuum mehr Handlungsspielraum im Sinne von grösseren Wahlmöglichkeiten zugewiesen, wie es unter anderem Ulrich Beck (2012) vermutet, und ist daher die Individualisierung abgesehen von grösseren Unsicherheiten und unklareren Bindungen dabei durchaus positiv konnotiert? Oder verbreitet sich die Totalität der Sprache und raubt dem Individuum jede Handlungsmöglichkeit?

Die Prämissen der in dieser Arbeit verwendeten, poststrukturalistischen Theorien lassen beide Optionen in gewisser Weise offen. Einerseits erweitert sich das Feld des Diskursiven, was für den Einzelnen mehr Wahlmöglichkeiten offen lässt. Andererseits erschüttert die Dekonstruktion die Prämisse eines rational handelnden, sich-selbst-bewussten Subjekts durch die Annahme einer totalitären Sprache, was auch jegliches Autonomieverständnis in Frage stellt.

Doch sind die Individuen den Sprach-Machtwirkungen der Diskurse wirklich hilflos ausgeliefert und ist damit jeder Gedanke eine Konsequenz des unbewussten Einflusses der Sprache? Oder ist es den Individuen gleichwohl möglich, aktiv und willentlich Einfluss zu nehmen auf Diskurse und damit auch auf die eigene Identität? Diese Fragen sind aus poststrukturalistischer Sicht nicht abschliessend zu beantworten. Derrida und Laclau sehen aber gerade in dieser fehlenden Gewissheit die Möglichkeit, Entscheidungen zu treffen und Verantwortung zu übernehmen (Derrida, 2014, S.71). Es gilt, im Denken Risiken einzugehen, ohne die es keine Verantwortung geben kann. Denn das Schlimmste zu denken ist immer noch bedeutend besser als mit gutem Gewissen das Schlimmste zu tun. (S. 72-73) Und dabei gilt: Eine Position ist umso besser, je mehr Pluralitäten sie zulässt und so den Raum für Diskussionen, Widerrede und die Demokratie ermöglicht und erweitert (Derrida, 2014, S.77). Gerade auch im Zusammenhang mit der Sozialen Arbeit muss diese Dimension der ein verantwortliches Handeln erst ermöglichenden Ungewissheit zwingendermassen berücksichtigt werden.

VII Literaturverzeichnis

- Autonomie. (2005). In Jürgen Mittelstrass (Hrsg). Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie (2., neubearbeitete und wesentlich ergänzte Auflage, S. 319). Stuttgart: J.B. Metzler.
- Avenir Social. (2014). Berufsbild der professionellen Sozialer Arbeit [PDF]. Abgerufen von <http://www.avenirsocial.ch>
- Beck, Ulrich. (2012). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (21. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Behrens, Roger. (2008). *Postmoderne*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bublitz, Hannelore (2011). Archäologie und Genealogie. In Marcus S. Kleiner (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*. (S. 27-39) Frankfurt: Campus.
- Butler, Judith, Laclau, Ernesto & Žižek, Slavoj. (2013). *Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken* (4., durchgesehene Aufl.). Wien: Turia + Kant Verlag.
- Derrida, Jacques. (2014). *Politik der Freundschaft. Gespräch über Marx und Althusser*. Wien: Passagen-Verlag.
- Derrida, Jacques. (2013). *Grammatologie* (12. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. (2003). *Die Stimme und das Phänomen* (1. Aufl. der Neuübersetzung). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques. (1996). *Marx' Gespenster* (Überarbeitete Ausgabe der deutschen Erstauf.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Derrida, Jacques. (1988). *Randgänge der Philosophie* (1. vollständig deutsche Aufl.). Wien: Passagen-Verlag.
- Derrida, Jacques. (1972). *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

- Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni. (2001). *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dreyfus, Hubert L. & Rabinow Paul. (1994). *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Landsberg: Beltz.
- Edi, Martin. (2008). *Selbstbestimmung, das ist gut! Was genau ist gut daran und was hat Selbstbestimmung mit Sozialer Arbeit zu tun?* [PDF]. Abgerufen von <http://www.spiegel.de><http://www.avenirsocial.ch>
- Freire, Paulo. (2007). *Unterdrückung und Befreiung*. Münster: Waxmann Verlag.
- Foucault, Michel. (1977). *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. (1969). *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. (2005). *Die Macht der Psychiatrie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. (1996). *Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Duccio Trombadori*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. (1971). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. (2007). *Die Ordnung des Diskurses* (12. Aufl.). Frankfurt am Main: Fischer.
- Galuske, Michael. (2007). *Methoden der Sozialen Arbeit. Eine Einführung* (7., ergänzte Aufl.). Weinheim und München: Juventa Verlag.
- Habermas, Jürgen & Derrida, Jacques. (2006). *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt und kommentiert von Giovanna Borradori*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

- Kleiner, Marcus. (2001). Vorwort des Herausgebers. In Marcus S. Kleiner (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken* (S. 7-16). Frankfurt: Campus.
- Lemke, Thomas. (2011). Gouvernamentalität. In Marcus S. Kleiner (Hrsg.). *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken* (S. 108-122). Frankfurt: Campus.
- Laclau, Ernesto. (2002). *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia + Kant Verlag.
- Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. (2012). *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, Jean-François. (1993). *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen-Verlag.
- Münker Stefan & Roesler Alexander. (2012). *Poststrukturalismus* (2. Aufl.). Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Nagel-Docekal, Herta. (2010). Über Selbstgesetzgebung und das Glück. Autonomie bei Kant. In Elisabeth List, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Grenzen der Autonomie* (S. 33-54). Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Pauen, Michael & Roth, Gerhard. (2008). *Freiheit, Schuld und Verantwortung - Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reese-Schäfer, Walter. (1988). *Lyotard zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Reese-Schäfer, Walter. (2010). Autonomie und Gemeinschaft. In Elisabeth List, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Grenzen der Autonomie* (S. 55-70). Göttingen: Velbrück Wissenschaft.
- Rosa, Hartmut & Strecker David & Kottmann Andrea. (2007). *Soziologische Theorien*. Stuttgart: UTB.
- Seier, Andrea. (2001). Macht. In Marcus S. Kleiner (Hrsg.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken* (S. 90-108). Frankfurt: Campus.
- Stimmer, Franz. (2012). *Grundlagen des Methodischen Handelns in der Sozialen Arbeit*. Stuttgart: Kohlhammer.

Volker-Wirth, Jan. (2005). *Helfen in der Moderne und Postmoderne. Fragmente einer Topographie des Helfens*. Heidelberg: Carl- Auer- Systeme Verlag.

Villa, Paula-Irene. (2010). Poststrukturalismus: Postmoderne + Poststrukturalismus = Postfeminismus? In Ruth Becker, & Beate Kortendiek (Hrsg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Zima, Peter. (2010). *Theorie des Subjekts. Subjektivität zwischen Moderne und Postmoderne* (3. Aufl.). Tübingen: Narr Franke Attemto Verlag.

Zoglauer, Thomas. (2010). Freiheit zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. In Elisabeth List, & Harald Stelzer (Hrsg.), *Grenzen der Autonomie* (S. 11-32). Göttingen: Velbrück Wissenschaft.