

## Das »untote« Subjekt, die »ortlose« Kritik

»(...) An allen Sprachen, allen Gebeten habe ich Anteil. Ich dagegen bin Teil von nichts und niemandem.«  
(Amin Maalouf: Leo Africanus)

In Julio Cortázers Erzählung *Alle lieben Glenda* wird die Geschichte einer Vergötterung geschildert, die nachgerade unentrinnbar auf Mord zusteuert. Die Liebe, die eine kleine Gruppe von Männern und Frauen für die Schauspielerin Glenda Garson empfindet, führt zur Bildung eines eingeschworenen Clans. Alle Mitglieder lieben Glenda – so sehr, dass sie weltweit sämtliche Kopien ihrer weniger gelungenen Filme entwenden und nach einer Revision gemäß eigener Vorstellungen wieder an den alten Platz zurücklegen. Just in dieser Zeit gibt Glenda Garson öffentlich bekannt, dass sie sich von Film und Theater zurückziehe. Nun kann die Vollkommenheit der Vergötterten nicht mehr angetastet werden; ihr Bild wird ohne den geringsten Makel in Erinnerung bleiben, so, wie sie sich selbst hätte sehen wollen. Doch diese Phase dauert viel zu kurz, und als die Mitglieder des Clans nach einem Jahr erfahren, dass die Schauspielerin zum Film zurückkehren will, beschließen sie, zur endgültigen Tat zu schreiten: »Wir liebten Glenda so sehr, daß wir ihr eine letzte unverletzbar Vollkommenheit geben würden. Auf der unerreichbaren Höhe, zu der wir sie erhoben hatten, würden wir sie vor dem Sturz bewahren, ihre Getreuen würden sie weiterhin uneingeschränkt verehren können; man steigt nicht lebend von einem Kreuz.«<sup>1</sup>

### *Das kontextualisierte Subjekt*

Cortázar baut seine Erzählung auf einem archetypischen Begehren auf, das uns aus vielen Heldengeschichten, nahezu allen Religionen und aus mittelalterlichen Heiligenlegenden bekannt ist: physische Vernichtung der Person zum Zweck des Überlebens der Idee. »Man steigt nicht lebend von einem Kreuz«: Das Fleisch muss schmerzen, der Körper muss ausgemerzt werden, der Märtyrer muss eines qualvollen Todes sterben, damit der Geist, der in der Materie bloß verkörpert war, unsterblich werden kann. Und umgekehrt:

Solange der Geist in seiner Körperlichkeit gefangen bleibt, kann seine wahre Größe niemals zur Geltung kommen. Sterben (oder Töten) um der Unsterblichkeit willen – das ist das Ideal des Körper-Geist-Dualismus und aller heilsgeschichtlichen Erzählungen: von Hagiografie über Revolutionsromantik bis hin zu »sex, drugs & rock'n roll«-Biografien der Morrisons, Joplins oder Cobains der Popmusik-Geschichte.

Dem Tod als Martyrium wohnt eine weitere Dimension inne: Er verwandelt den Menschen in ein *Subjekt*. Das Erlittene hebt die Person aus der Masse hervor, und mit dem Märtyrer-Tod wird ihr der Dornenkranz des *subiectum* zuteil, in beiden heutigen Bedeutungen des Wortes: als der Handlung *unterlegtes* Prinzip und dem Geist (der Idee, der Sache) *unterworfenen* Element. Lange Zeit bildete das Martyrium (neben Askese und militärischer Heldentat) einen wesentlichen Modus der Subjektwerdung im Abendland.<sup>2</sup> Erst die Moderne vergrößerte die Zugangsmöglichkeiten zur Subjekt-Funktion – mit Hilfe einer paradoxen Dreifaltigkeit.

Die von den Philosophen der Barockzeit umgewälzte Erkenntnistheorie und die mit den Egalitätsthese des 18. Jahrhunderts eingeleitete soziale Ontologie erkannten dem Menschen zunächst eine widersprüchliche Doppelfunktion zu: Jede Person ist als Vernunft-Wesen ein *Subjekt*, und jeder Mensch ist – wie auch früher, bloß nun nicht mehr im religiösen oder ständischen Sinne – Teil eines sozialen *Gefüges*. In dieser Konzeption wird das Subjekt ebenso durch Autonomie definiert wie durch Indifferenz: Subjekte unterscheiden sich *vor* dem Staat, *im Auge* des Gesetzes nicht voneinander; sie sind gewissermaßen *austauschbar*. Dieses Subjekt ist ein neutrales: Es weist auf den ersten Blick keine empirischen Attribute auf oder – wie später angeprangert wurde – verschleiert sie. Dem Subjekt wird auf doppelte Weise Identität abverlangt: durch die Annahme des mit sich selbst identischen Ichs und durch das Verschwinden jeglicher sozialer Differenz zwischen Subjekten auf der Abstraktionsebene der Vernunft und der Bürgerschaft. Freiheit und Gleichheit, seit Rousseau stets in einem Atemzug erwähnt, gerieten miteinander allmählich in einen verborgenen Konflikt.

Ohne diesen inneren Widerspruch abzuschaffen, verfestigte sich die Doppelbedeutung des Wortes Subjekt mit Hilfe der Theorie der Intersubjektivität; sie wurde sogar um eine weitere Facette erweitert: Subjekt zu sein bedeutet nun nicht nur das Prinzip der Tat und das Partikel des Gefüges zu sein; spätestens seit Hegel bedeutet es auch, ein *prozesshaftes Selbst* zu sein. Das Selbst *wird*, indem es sich durch intersubjektive (Selbst-)Erkenntnis via Anerkennung verwirklicht.<sup>3</sup>

UrheberIn der Handlung, Sujet des sozialen Gemäldes und Objekt der Anerkennung – das moderne Subjekt ist als säkulare Dreifaltigkeit konzipiert: Es kann autonom handeln, es gehorcht den Gesetzen, und es kann anerkannt oder verkannt, erforscht, gebildet, konstruiert, ausgetauscht werden – in dem Maße, in dem es *zählbar* ist. Das Paradoxon ist hier inhärent;<sup>4</sup> es handelt sich um eine Kippe, an der das Subjekt als Aktivitätsprinzip steht und sich mit einem Mal in das Objekt verwandeln kann, in die Passivität des Gegenständlichen. Und umgekehrt: Jeder Subjektwerdung geht eine Objektivierung voraus.<sup>5</sup>

Dass dieses paradoxe Gerüst von der Macht her gedacht ist, das Herrschen über Natur wie über Menschen als Zweck hat und der endlosen Rechtfertigung der Herrschaftsverhältnisse dient – ja, dass es selbst von Macht legitimiert wird und Macht *ist*, erkannte vermutlich nicht zuerst Karl Marx. Er war aber jedenfalls der Erste, der die paradoxe Konzeption der Subjektivität, zugleich archimedischer Punkt und Unterworfene/r zu sein, in einen *determinierten Voluntarismus* umschrieb. Eine berühmte Textstelle aus dem Jahr 1852 lautet: »Die Menschen machen ihre Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«<sup>6</sup>

Marx lehnt das Subjekt nicht ab, obwohl er dessen Verbindung zur Herrschaft aufzeigt. Er *relativiert* das Subjekt in einem ersten Schritt: als durch Determination des Vorherrschenden eingeschränkter, unterjochter, zur Passivität gezwungener Wille – um es in einem nächsten Schritt mit dem Potenzial des Geschichte-Machens auszustatten. Kurz: Marx *kontextualisierte* das Subjekt, ohne es seiner »Subjektivität« zu entledigen. Er setzte es in den Kontext der historisch und struktural verankerten *Klasse* ein: eine soziale und ökonomische Einbettung.

Dem folgten – in Stuart Halls Worten – weitere »Dezentrierungen« des Subjekts: Sigmund Freud konfrontierte das (selbst-)bewusste Subjekt mit seinem Unbewussten. Ferdinand de Saussure gründete das individuelle Sprechen (*parole*) des Subjekts auf einen kollektiven Teil der Sprache (*langue*). Michel Foucault verwies auf den Körper des wissenden Subjekts, der von der Disziplinär- und Biomacht durchdrungen ist, und darauf, dass das Wissen selbst ebenso mit Macht verflochten ist. Foucault zeigte auch, dass die Vernunft, das Fundament des modernen Subjekts, sich vor allem im Negativspiegel des Wahnsinns entwarf und stets reproduziert.

Und der Feminismus, so Stuart Hall weiter, unterlegte dem universalen Subjekt die Geschlechtlichkeit.<sup>7</sup> Diesen Kategorien der »Dezentrierung« ist

noch jene der *Kultur* (oft auch: *Ethnizität*) hinzuzufügen. Spätestens seit der »kulturalistischen Wende«<sup>8</sup> hat das universelle Subjekt auch ein Gefäß namens Kultur bekommen, das an die Einbettung der Vernunft, des Wissens und der Selbst- wie Fremdbilder, also des Subjekts, in unterschiedliche symbolische Systeme gemahnt.

### *Tod und Wiedergeburt des Subjekts*

Das abstrakte, sich über soziale Differenzen erhaben wöhnende, universelle und als Vernunft-Identität begriffene Subjekt wurde somit seit Marx mehrfach kontextualisiert. Je mehr Kontexte dem Subjekt unterstellt wurden, desto mehr fand in seinem Inneren eine Bedeutungsverschiebung statt: von der uneingeschränkten Autonomie und Neutralität hin zur unterworfenen und nicht anerkannten Differenz. *Identität* begann, – statt den Zustand des mit sich selbst Identen – die *Identifizierung* durch andere und letztlich auch die Identifizierung des Selbst mit einem Kollektiv anzuzeigen. Das Subjekt verwandelte sich in eine schlechte Erklärungsinstanz – sofern es selbst zunehmend erklärungsbedürftig wurde. Fortan war es nicht mehr möglich, vom universalen Subjekt ausgehende Theorien und Denkmodelle zu erstellen, ohne sich den Vorwurf einzuhandeln, einer hegemonialen Praxis zu frönen und vorhandene Herrschaftsmechanismen zu legitimieren.

Das Subjekt war nun nicht mehr der wackere Held des Denkens und Handelns, der jedem Zweifel standhielt; es war aber dafür noch lange nicht *tot*. Erst die so genannten poststrukturalistischen oder postmodernen AutorInnen legten Thesen vor, die bald als »Tod des Subjekts« gelesen und in die Welt hinausposaunt wurden.

Einen fundierten Einwand gegen diese Todesanzeige formulierte Agnes Heller in einem Essay.<sup>9</sup> Um einen Leichnam beerdigen zu können, müsse man ihn zuerst identifizieren, schreibt sie, aber genau in diesem Zusammenhang liege eine Identitätsverwechslung vor. Heller zählt fast 20 verschiedene Bedeutungen des Wortes *Subjekt* auf und fragt, welches davon nun vom Tod betroffen sein soll: Individuum oder Bedeutung konstituierendes Subjekt; das Subjekt des Wissens oder das moralische Subjekt; Selbstbewusstsein oder transzendentes Subjekt?

Mir drängt sich eine weitere Frage auf: Wenn das Subjekt tot ist, warum reden wir denn *so viel* darüber? Ich möchte den Standpunkt vertreten, dass der viel zitierte »Tod des Subjekts« ein Wunschenken war und bleibt. Mag

sein, dass das Subjekt im Horizont einer neuen Avantgarde – der Postmoderne, des Postfeminismus und des Postkolonialen – keinen Platz mehr findet. Solange es im Horizont einer anderen Avantgarde, nämlich der so genannten neuen sozialen Bewegungen, eine noch unverzichtbare Rolle spielt, ist es allerdings nicht tot.

Das Subjekt ist, um es im Jargon der Horror-Zunft auszudrücken, »untot«. Das schlichtweg »Postmoderne« genannte Paradigma brachte nicht nur den Willen zur Subjektlosigkeit mit sich. Es hat gleichsam multiple »Subjekt-Partikel« an Stelle des universalen Subjekts gesetzt.<sup>10</sup> Und diese finden ihren Ausdruck bisweilen in der vielfältigen Politik der Identität bzw. Differenz. Die neuen sozialen Bewegungen, von Feminismen über Lesben- und Schwulen-Bewegungen bis hin zu ethnischen Minderheiten, lehnen zwar das – groß geschriebene – SUBJEKT ab, wollen aber auf das wegweisende und verbindende eigene – klein geschriebene – Subjekt nicht verzichten. Die Postmoderne, die schlechthin mit dem Mord am Subjekt in Verbindung gebracht wird, markiert zugleich dessen Wiedergeburtstunde.

Wie tot muss aber dann das Subjekt sein, damit es nicht wieder im Namen eines herrschaftssüchtigen Universalismus Differenzen einebnen, sie in Identitäten verwandeln und das Gesetz der Norm durchsetzen kann? Wie lebendig muss es wiederum sein, um eben diese Differenzen in die Welt der Repräsentation hinein reklamieren zu können?

### *Dichotomien um den Subjekt-Begriff*

Sehr ausführlich diskutiert wurde die Subjekt-Frage insbesondere in der feministischen Theorie und Praxis der letzten zwei Dekaden. Drei Probleme, als Dichotomien formuliert, springen dabei ins Auge: *Gleichheit* versus *Differenz*; *Essentialismus* versus *Konstruktivismus*; *Identitätspolitik* versus *De-konstruktion*. Theorieansätze, politisch-theoretische Debatten, philosophische Frontenbildungen innerhalb der Feministischen Theorie, und analog dazu in anderen neuen sozialen Bewegungen, verliefen in den letzten zwei Jahrzehnten hauptsächlich entlang dieser drei Dichotomien. Ihren Brennpunkt bildet jeweils die Subjekt-Frage, und sie können drei Teilbereichen der Philosophie zugeordnet werden: Die erste Dichotomie betrifft die *Ontologie* (das Sein) des Subjekts, die zweite die *Epistemologie* (die Erkenntnis) des Subjekts und die dritte die *Praxisphilosophie* (die Handlung) des Subjekts, verbunden mit normativen Fragen. Die diesbezüglichen Debatten sind hin-

länglich bekannt, ich will mich daher auf das – aus meiner Sicht – Wesentliche an ihnen konzentrieren.<sup>11</sup>

### Gleichheit/Differenz

Die oft genug erzählte Geschichte der paradigmatischen Phasen in der feministischen Theorie und Praxis fasst Cornelia Klinger übersichtlich in einem Schema zusammen:

- »I.1 Forderung nach Gleichheit zwischen Frauen und Männern;
- I.2 Postulat der Geschlechterdifferenz; verbunden mit der
- 2.1 Annahme einer Gleichheit zwischen Frauen im Sinne universaler Schwesterlichkeit (»global sisterhood«);
- 2.2 Debatte um Differenzen zwischen Frauen, wobei das Verhältnis zwischen Frauen und Männern im Wesentlichen außer Betracht bleibt.«<sup>12</sup>

Bei diesem Phasen-Modell handelt es sich um eine Fortsetzung der *Kontextualisierung* des Subjekts; diesmal in seiner konkreten – kontextbezogenen – Form als »Frau«. Diese permanente Kontextualisierung berührt Fragen nach dem Sein oder Wesen des Subjekts: Es wird danach gefragt, »ob es Gleichheit/Differenz(en) zwischen den Geschlechtern *gibt* oder ob Frauen untereinander gleich oder verschieden *sind*«. <sup>13</sup> Die ungelösten Probleme jeder einzelnen Phase werden wie Treibgut in das Gebiet des Seins gespült, die ursprünglich *rechtlich-normative* Semantik der Gleichheit verwandelt sich in eine *ontologische*. An diesem Punkt wird auch die bereits in der Antike definierte Unterscheidung zwischen Gleichheit und Identität nahezu völlig ausgeblendet. Denn Gleichheit bedeutet keineswegs »Übereinstimmung in jeder Hinsicht« ( $a = a$ ), was eher eine Definition logischer Identität darstellt. Gleichheit bezeichnet eine Übereinstimmung in »relevanter Hinsicht« ( $a = b$  in der Hinsicht  $n$ ) und setzt somit Differenzen zwischen den Vergleichspersonen per definitionem voraus.<sup>14</sup> Differenz hingegen ruft in jeder ihrer Artikulation Identität hervor – ein Problem dialektischen Denkens, das auch politisch unlösbare theoretische Aporien nach sich zieht.<sup>15</sup> Wohl deswegen kann in den letzten Jahren eine Verschiebung der ungelösten ontologischen Fragen in den Bereich der Erkenntnistheorie beobachtet werden.

### Essentialismus/Konstruktivismus

Die Dichotomie *Essentialismus* versus *Konstruktivismus* setzt an diesem Punkt ein. Obwohl ihre Geschichte in der Erkenntnistheorie weit zurück reicht,<sup>16</sup> kommt die Frage nach der »Wesenhaftigkeit« respektive »Konstruiertheit« des Subjekts erst mit dem »Differenz-Paradigma« auf. Hier lautet sie,

vereinfacht dargestellt: Worauf sind Differenz(en) und ihre Zwillingsschwester, Identität(en), zurückzuführen: auf relativ unveränderliche biologische, anthropologische oder kulturelle Eigenart(en) des betreffenden Kollektivs – oder auf soziale, sprachliche Konstruktionsprozesse, die historisch kontingent sind?

Die Auffassung von Differenz/Identität als essentielle Konstante respektive als soziales Konstrukt hat in dreierlei Hinsicht theoretische und politische Relevanz: erstens in Bezug auf die *Veränderbarkeit* vorhandener Differenzen/Identitäten; zweitens in Bezug auf die Durchlässigkeit oder Undurchlässigkeit der *Grenzen* von Differenz/Identität, was auch die kollektiven Ein- und Ausschlussmechanismen berührt; und schließlich in Bezug auf die Verflechtung der Differenz/Identität mit der zuschreibenden *Macht*. Damit betreten wir das Feld der politischen Handlung.

### Identitätspolitik/Dekonstruktivismus

Wie ist das Subjekt hinsichtlich der politischen Handlung zu verfassen? Wenn es auf Differenz/Identität gegründet oder einer politisch-sozialen Bewegung als gemeinsamer Nenner vorgelagert wird, haben wir es mit einer *Politik der Differenz* bzw. einer *Identitätspolitik* zu tun. In einer solchen politischen Strategie werden empirisch erfassbare Differenzen zwischen Personen, welche grundsätzlich unendlich viele sind, auf einige wenige, nicht selten auf *eine einzige* reduziert: Hautfarbe, binäre Geschlechtlichkeit, »Kultur«, Ethnizität etc. Diese Differenz(en) wird (werden) dann als verbindendes Merkmal einer Gruppe positiv umdefiniert und der kollektiven Identität zugrunde gelegt. Eine bessere öffentliche, rechtliche und politische Repräsentation, eine revidierte Geschichte aus der eigenen Perspektive und die weit gehende soziale und kulturelle Anerkennung der betreffenden Gruppe bilden die meist genannten Ziele der Identitätspolitik.

Den radikalen Gegensatz der Identitätspolitik stellt bisweilen der »Dekonstruktivismus« dar.<sup>17</sup> Vorgeschlagen wird darin eine Form politischer Handlung und Strategie, die es ablehnt, vorhandene benennende Konstrukte (kollektive Identitäten) als eigenen Ausgangspunkt zu nehmen. Daher will ich Theorieansätze und politische Strategien, die unter *queer* subsumiert werden, auch dem Dekonstruktivismus zuschlagen. *Queer* scheint mir eine dekonstruktivistische Stoßrichtung zu sein, die insbesondere Sexualität (Begehren) als ein weiteres Konstrukt fokussiert und somit die – für den Feminismus konstitutive – Sex-Gender-Unterscheidung samt den damit verbundenen Differenzen/Identitäten einer Dekonstruktion unterzogen hat.

In ihrer jeweiligen »starken« Version münden allerdings sowohl Identitätspolitik als auch Dekonstruktivismus in Sackgassen.<sup>18</sup> Die essentialistische Identitätspolitik betont die »subjektive« Seite der Identität so sehr, dass deren fremdzugeschriebene – konstruierte – Dimension ausgeblendet wird. Somit entsteht ein Paradoxon: Das Subjektive (Selbstzuschreibung) wird zur objektiven Wirklichkeit erklärt. Die machtkritische Komponente geht zugunsten der politischen Anerkennung der eigenen Identität verloren. Der radikal (de-)konstruktivistische Ansatz betont wiederum das »Objektive« (soziale Konstruktion) so sehr, dass die Identifizierung der Individuen mit dem Konstrukt ausgeblendet wird. Auch hier ist ein Paradoxon die Folge: Die objektive Kollektivbildung wird zu einem subjektiven Fehler erklärt. Die praktisch-politische Handlungsmöglichkeit (*agency*) geht zugunsten der theoretischen Machtkritik verloren.

Während der Dekonstruktivismus der Identitätspolitik vorwirft, sie reproduziere vorhandene Machtstrukturen und -diskurse durch Bestätigung hegemonialer Subjekt-Zuschreibungen, handelt er sich seinerseits den Vorwurf ein, politisches Handeln würde ein Ding der Unmöglichkeit sein, sollten wir auf repräsentative Gruppenidentitäten verzichten und eingestehen, hinter der Tat befinde sich kein/e TäterIn.<sup>19</sup>

Das Augenfällige ist der *komplementäre* Charakter des Streits: Dekonstruktion und Konstruktivismus haben Identitätspolitik und Essentialismus keineswegs abgelöst. Sie existieren nebeneinander; mehr noch: sie ergänzen einander. Stillschweigend nehmen wir an: In der Theorie müssen wir KonstruktivistInnen sein, in der Praxis kommen wir aber ohne kollektive Identitäten nicht aus.<sup>20</sup> Manche TheoretikerInnen haben diesen gordischen Knoten durch ausgefeilte Modelle und Strategien zu durchtrennen versucht. Diese reichen von »strategischem Essentialismus« über »faces of oppression« oder »intersection of identities« bis hin zur Strategie »transversaler Allianz«.<sup>21</sup>

### *Die Doppelbedeutung des Subjekt-Begriffs*

Mögen all diese Modelle und Theorieansätze ihre Stärken haben – eine Achillesferse weisen sie alle auf, und zwar in Form eines blinden Flecks. Sie gehen von der impliziten Prämisse aus, dass sie *von* einem Subjekt reden, obwohl sie *über* zwei Subjekte sprechen. Sie versuchen der *Einheit* des Subjekts dort Rechnung zu tragen, wo es sich – durchgängig – um *zwei* unterschiedliche, also uneinheitliche Bedeutungen des Wortes Subjekt handelt.

Das eine Subjekt, von dem wir reden, entzündet sich an Differenz bzw. Identität. Es entspringt der Kontextualisierung des universalen und neutralen Subjekts der Moderne und verbindet sich mit den beiden Bedeutungen des Subjekt-Begriffs, die – wie bereits erwähnt – zunehmend die erste (autonomes Prinzip der Tat) verdrängt haben: Es handelt sich hier um ein Subjekt, das von der *Unterwerfung* und der fehlenden *Anerkennung* her gedacht ist. *Frauen* sind anderen oder zusätzlichen sozialen Unterdrückungs- und Diskriminierungsmechanismen ausgesetzt als Männer; *Schwule und Lesben* werden – nebst homophoben Haltungen und Strukturen – durch die binäre Aufteilungsnorm des Begehrens auch sozial benachteiligt und unterdrückt; *ethnische oder kulturelle Minderheiten* werden aufgrund sprachlich-kultureller Normen sowohl auf der Ebene der Anerkennung wie auch der Umverteilung als »Andere« behandelt etc.

All die hier hervorgehobenen Namen entsprechen kollektiven Subjekten, deren Funktion in einer *Anzeige* besteht. Sie zeigen an, dass den TrägerInnen dieser kollektiven Namen eine besondere Unterwerfung und eine damit einher gehende Nicht-Anerkennung (*Aberkennung*) widerfahren ist/widerfährt. Diese Anzeige korrespondiert (wie jede Anzeige) immer schon, bereits in ihrer Artikulation, mit einem Einfordern, einem Hineinreklamieren. Die fehlende politische, soziale und kulturelle Repräsentation des betreffenden kollektiven Namens ist in der Anzeige enthalten. »Die Gruppe x wird diskriminiert« bedeutet: »Die Gruppe x soll nicht mehr diskriminiert werden« oder: »Die Gruppe x fordert das Recht y«. Das im Kontext der Anzeige artikulierte Subjekt ist das *Subjekt der Repräsentation*.

Eine Anzeige hat zwar performativen Charakter: Sie schafft eine neue Situation, eine neue »Wahrheit«. <sup>22</sup> Vor dem Einbringen des repräsentativen Subjekts waren die Repräsentationsverhältnisse insofern anders, als dieses Subjekt nur in der Funktion des »konstituierenden Anderen« existent war; nach seiner anzeigenden Artikulation wird es aber zu einer Subjektivität, die im Rahmen der Repräsentationsverhältnisse sich selbst konstituiert. Dennoch fehlt diesem Subjekt noch die Komponente des *intentionalen Aktes*. Als bloße Anzeige ist das Subjekt noch negativ; erst seine Umwandlung in eine Reihe politischer Akte macht es zu einer Positivität. Es muss ein Subjekt her, das den (angezeigten) kollektiven Namen in die »politische Tat« umwandelt. Vereinfacht gesagt: Politische AgentInnen müssen für die eingeforderten Rechte, zur Einleitung der anvisierten Veränderungen in den Herrschafts- und Repräsentationsverhältnissen *handeln*: kämpfen, organisieren, sprechen, schreiben, verhandeln, »in die Politik gehen« etc. – allesamt Verben, die nach einem *akti-*

ven Subjekt verlangen. Hier handelt es sich um die zweite Bedeutung des Subjekts: um das *Subjekt der Handlung*.

Unabhängig davon, ob wir Gleichheit in Anerkennung oder Anerkennung der Differenz fordern; das Subjekt als unveränderbare Essenz oder als soziales Konstrukt verstehen; eine Politik der Identität oder der Dekonstruktion befolgen wollen – wir haben es mit *zwei Subjekten* zu tun, die unterschiedlichen Momenten des Politischen entsprechen: Subjekt der Anzeige/Repräsentation und Subjekt der Handlung. Allen mir bekannten Theorieansätzen im Kontext neuer sozialer Bewegungen ist es aber gemeinsam, dass sie diese beiden Subjekte *in einem zusammenfassen* (andernfalls würden sie auch die aufgezählten dichotomen Positionen zur Lösung bestimmter Probleme nicht vertreten, die unterschiedlichen Bedeutungen des Subjektbegriffs entspringen: also verschiedene Problemkategorien bilden). Aus der Begriffsgeschichte wird ersichtlich, dass diese Einheit des Uneinheitlichen eine Fortsetzung jener Dualität bedeutet, die dem Subjekt-Begriff von Anfang an innewohnt. Die Trennung, die ich hier vorschlage, bezweckt zunächst eine analytische Klarheit. Erst durch die Unterscheidung zwischen den beiden Subjekt-Ebenen können wir, so meine Hypothese, die Fragen nach dem Subjekt klarstellen. Zweitens kann die analytische Trennung eine Überwindung der aufgelisteten Dichotomien bewirken, zumal diese großteils auf die Verwechslung der beiden Subjekt-Bedeutungen zurückgehen. Und schließlich hat meine Unterscheidung ein unmittelbar politisches Ziel: die Handlungsmöglichkeit auch jenseits einer Identitätspolitik beizubehalten. Es geht hier keineswegs um einen neuen Dualismus; ich will die beiden Subjekte nicht gegeneinander ausspielen. Ich behaupte vielmehr, dass die Fragen, die von den beiden Subjekt-Funktionen auf unterschiedliche Weise aufgeworfen werden, jeweils spezifisch zu beantworten sind: Fragen, die das Subjekt der Handlung betreffen, und Fragen, die dem Subjekt der Anzeige/Repräsentation entspringen.

### *Subjekt der Repräsentation / Subjekt der Handlung*

Das *Subjekt der Repräsentation* zeigt eine Gruppe an, deren Mitglieder aufgrund einer Differenz (oder mehrerer Differenzen) Ausschluss, Diskriminierung, Benachteiligung oder Unterdrückung und Gewalt erfahren. Sie stehen »im Auge der Macht«, werden von ihr geformt, oft auch vereinnahmt, jedenfalls als »Andere« definiert. Die eigentliche »Urerfahrung« aller dieser Personen liegt darin, dass sie einer Gruppe der »Anderen« zugeschlagen *wurden*.

Sie tragen in ihrem kollektiven Namen stets die Spur der sozialen Konstruktion. Wie sehr sie sich auch mit dem Kollektiv identifizieren wollen – die Differenz, verstanden als stigmatisierend sichtbar gemachte Erfahrung der Unterdrückung und der Zuschreibung, wird gegenüber der Identität stets einen »Überschuss« haben, die Differenz wird sich – im Sinne der *différance* von Derrida – verschieben. Dies bewirkt ein Sichtbarwerden der Zuschreibung, der Macht in der Subjektkonstitution. Das Subjekt der Repräsentation ist also erstens ein *kollektives* Subjekt, das eine Gruppe anzeigt. Im Moment dieser Anzeige kommt (zweitens) ein »Spiel« der Macht, der Wahrheit und des Wissens – im Sinne von Foucault – zum Ausdruck: Es ist der Anteil der *Macht* an diesem kollektiven Namen, das angezeigt wird. Die Macht kommt, drittens, zugleich in der *Konstruiertheit* des Subjekts der Repräsentation und in der *Identifikation* einzelner Personen mit diesem kollektiven Namen zum Ausdruck. Kurz: in der Unterwerfung. *Das Subjekt der Repräsentation zeigt das Subjekt als Unterwerfung an.*

Der Fehler der dichotomen Ansätze ist es, dass sie aus diesem Subjekt der *Repräsentation* unmittelbar ein Subjekt der *Handlung* (mit dem Endziel der Befreiung) ableiten. Letzteres hat dem gemäß mit dem ersten identisch zu sein: Durch das Einreklamieren des Subjekts der Repräsentation wird, so die Annahme, auch das Subjekt der Handlung angerufen/rekrutiert.<sup>23</sup> Die dem Subjekt-Begriff eingeschriebene Paradoxie beginnt in diesem Moment wie eine Zeitbombe zu ticken: Wie sollen denn Unterworfenen zu autonomen Subjekten werden, wo doch sowohl ihr kollektiver Name als auch der Schauplatz ihres Befreiungskampfes von der Macht diktiert werden, die sie unterwirft?<sup>24</sup> Wie sollen sie im Widerstand gegen die Macht ihren zugeschriebenen Namen (Spur der Macht) ablegen können, wo dieser Name doch im und für den Widerstand per definitionem verbindlicher werden muss? Die angenommene und gleichsam vorgeschriebene *Authentizität* zwingt die Anzeige, eine Anrufung zu sein: Das Anzeigen des konstruierten kollektiven Subjekts (der Objektivierung) soll sich mit der Rekrutierung im Namen eben dieses Subjekts (der Subjektivierung) decken.

Meine bisherigen Ausführungen laufen auf folgende Hypothese hinaus: *Das Subjekt der Handlung muss mit dem Subjekt der Anzeige nicht ident sein.* Jedes Individuum handelt aus unterschiedlichen Gründen; die politischen Handlungsmotive eines Individuums sind verschieden von jenen eines anderen Individuums (wie die Differenzen zwischen zwei Individuen prinzipiell unendlich viele sind). Auch ein kollektiver Name wird es nicht schaffen (außer in Dystopien wie Orwells *1984*), diese differenten Handlungsgründe über

ein »gemeinsames Ziel« hinaus zu vereinheitlichen. Das absolute kollektive Handeln ist für sich genommen eine Illusion, ein Wunschdenken, dem fast immer in Form der »Spaltungen« die Ernüchterung folgt. Denn ein gemeinsames Ziel stellt weder eine ontologische noch eine epistemologische Grundlage für »Einheit« dar, sondern bloß eine zeitweilig-politische. Die Differenzen zwischen den »Mitgliedern« eines sozialen Kollektivs (Subjekt der Repräsentation) sind so zahlreich, dass ihr Handeln trotz gemeinsamer Ziele jeweils individuell begründet werden kann. Das Subjekt der Handlung ist ein *individuelles* Subjekt, obwohl oder gerade weil der Handlungsspielraum durch viele Faktoren (und nicht nur durch einen Faktor!) bestimmt wird. Ich erkenne als Individuum einen Grund zu handeln: anhand des anzeigenden Subjekts der Repräsentation. Ich will nicht, dass die Machtverhältnisse, die in der Anzeige angedeutet oder deutlich formuliert werden, länger bestehen. Ich handle, und in diesem Moment bin ich ein Subjekt: Subjekt der Handlung. Ich stehe als Individuum hinter meiner Tat, ich *bin* der/die TäterIn hinter der Tat – ohne dafür einen kollektiven Namen annehmen zu müssen. Und ohne nur *eine* Anzeige (ein kollektives Subjekt) als Handlungsgrundlage wählen zu müssen. Ich *muss* mich nicht als schwul, Migrant oder Schwarzer bezeichnen, um als Individuum gemeinsam (oder manchmal auch nicht) mit anderen Individuen gegen die Macht (die im Subjekt der Repräsentation angezeigt wird) zu kämpfen: unabhängig davon, ob die anderen Individuen, die MitkämpferInnen, sich als schwul, MigrantIn oder Schwarze bezeichnen (bezeichnet werden). Es ist Teil des Kampfes gegen die Macht, *das Subjekt der Handlung keiner kollektiven Zuschreibung unterziehen zu lassen*.

Das Subjekt der Repräsentation ist als kollektives Subjekt ein soziales Konstrukt. Das Subjekt der Handlung ist aber ein autonomes Subjekt insofern, als es in der individuellen politischen Handlung diese Autonomie Stück für Stück gewinnt. Es kann keine vorgängige Form der Autonomie geben. Die Grundlage und die Form dieses politischen Handlungskonzepts sind schlicht als *Kritik* zu bezeichnen, nämlich als »ortlose Kritik«.

### *Die »ortlose« Kritik*

Obwohl es seit der Barockzeit, in der der Terminus *Kritik* seine glänzende Karriere begann, eine ganze Reihe von beachtlichen Kritiken und kritischen Theorien (historische Textkritik von Richard Simon oder Pierre Bayle; Kants drei Kritiken, Kritische Theorie der Frankfurter Schule etc.) gegeben hat,

fehlt eine eingehende *Theorie der Kritik* bis heute.<sup>25</sup> Die folgende Typologisierung der Kritik ist darum eher als eine Skizze zu verstehen, die noch auszuarbeiten wäre.<sup>26</sup>

Nicht selten wird Normativität als Voraussetzung oder Wesen der Kritik postuliert;<sup>27</sup> zumindest habe eine ernst zu nehmende Gesellschaftskritik, so die gängige Meinung, von einem eigenen, vorgestellten oder einst existenten »Ort« auszugehen, von dem aus das Vorhandene kritisiert werden kann. Dieser Ort diene jedenfalls als explizite oder implizite *normative Grundlage*. Wenn wir nun diese Vorschrift als Kriterium heranziehen, ist es möglich, zwischen drei Gruppen von Kritik zu unterscheiden.

Die erste Form der Kritik möchte ich als *utopistisch* bezeichnen: Demnach ist die existierende Gesellschaft insofern fehlerhaft, unvollkommen oder ungerecht, als sich eine bessere vorstellen lässt. Diese liegt in der Zukunft (manchmal auch in der Vergangenheit), sie ist (noch) nicht Wirklichkeit geworden, ihre Realisierung ist aber notwendig, möglich oder erwünscht. Zumeist kann die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser bestimmten Zukunft aus den »Gesetzen der Geschichte« abgelesen werden. Die geschichtsphilosophische These von Marx deutet diese Notwendigkeit an: »In der Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. (...) Die sogenannte historische Entwicklung beruht überhaupt darauf, daß die letzte Form die vergangenen als Stufen zu sich selbst betrachtet, und, da sie selten, und nur unter ganz bestimmten Bedingungen fähig ist, sich selbst zu kritisieren (...), sie immer einseitig auffaßt.«<sup>28</sup> Die Bedingungen der Kritik am Kapitalismus müssen demgemäß einer »höheren Gesellschaftsform« entnommen werden, die sich als eine klassenlose Gesellschaft vorstellen lässt.

Die zweite Form der Kritik findet den normativen Ort in dem Bestehenden, das aber – aus welchen Gründen immer – keine Geltung mehr besitzt. Es liegt als pervertiert, in Vergessenheit geraten oder reduziert vor; es wieder zu formulieren und zum Kanon zu erheben, ist die Aufgabe der Kritik. Eine solche Kritik will ich *klassizistisch* nennen. Eine ihrer aktuellen Varianten wurde in jüngerer Zeit von Michael Walzer als Vorschlag einer »immanenten Kritik« vorgelegt.<sup>29</sup> Demnach hat jede gute Gesellschaftskritik den Pfad der »Interpretation« einzuschlagen: Eine Tat oder Politik sei von ihren eigenen Werten und Prinzipien aus zu kritisieren; die Moral einer Gesellschaft könne somit lebendig gehalten werden.

Drittens kann eine Gruppe von Kritik isoliert werden, deren normative Grundlage in dem Personalpronomen »wir«, besser: in dem Possessivpronomen »unser« zu verorten wäre. Diese *possessivistische* Kritik betrachtet die

Gesellschaft als eine binäre Struktur: hier wir, dort unsere Feinde. *Sie* haben *unsere* Geschichte, Kultur, Sprache, Eigenart unterdrückt, *unsere* Geschichte verdrängt, *uns* unsichtbar gemacht. *Unsere* Kritik fundiert auf dem Aufbegehren, *uns* wieder sichtbar zu machen. Diese radikal identitätspolitische Variante ist gewissermaßen ein »Idealtypus« und wohl in genuiner Form schwer aufzufinden. Und doch trägt jede Identitätspolitik einen Anteil possessivistischer Normativität an sich.<sup>30</sup>

Nach ihren »Orten«, ihren normativen Grundlagen, gefragt, ergeben sich also diese drei Typen der (Gesellschafts-)Kritik, und vermutlich ließen sich alle sozialkritischen Strömungen der Gegenwart diesen Typen zuordnen. Es ist aber auch eine vierte Form denkbar, die weniger einen neuen Ort beansprucht, sondern vielmehr die Idee eines vorgeschriebenen Topos für Gesellschaftskritik selbst verwirft. Eine solche Kritik würde den Zwang einer Begründung ablehnen, den vorgeschriebenen normativen Ort, den obligaten Standpunkt der Kritik in Frage stellen. Zu guter Letzt würde sie sich weigern, nachträglich einen Ort zu nennen, der den bereits vollzogenen kritischen Akt legitimieren soll. Dieser Typus könnte als *ortlose Kritik* bezeichnet werden. Michel Foucaults Beschreibung legt sie nahe: »Schließlich existiert die Kritik nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst: Sie ist Instrument, Mittel zu einer Zukunft oder zu einer Wahrheit, die sie weder kennen noch sein wird, sie ist ein Blick auf einen Bereich, in dem sie als Polizei auftreten will, nicht aber ihr Gesetz durchsetzen kann.«<sup>31</sup>

Ich glaube, dass die ortlose Kritik nicht nur eine denkbare Form der Gesellschaftskritik darstellt, sondern *in actu* auch die gängigste. Nur selten entzündet sich die Sozialkritik an zunächst theoretisch aufgezeigten Missständen, Ungereimtheiten und Ungerechtigkeiten. Wir beginnen bereits mit der Gesellschaftskritik, wenn wir das Bestehende ablehnen, das vielleicht wirklich in Form eines Schreies.<sup>32</sup> »Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwerde«,<sup>33</sup> schreibt Walzer: Und darum sei die kritische Distanz »eine Frage von Zentimetern«.<sup>34</sup> Der normative Ort, den sich die Kritik zurechtlegt, ist meistens ein nachträglich zusammengezimmelter Fußboden – eine »Selbstverständigung« und in der Regel auch ein Ausweis (Identität), der uns freien Zutritt in den hehren Club der GesellschaftskritikerInnen verschaffen soll. Ein solcher Ort hat aber einen großen Nachteil: Er ist nicht nur im übertragenen Sinne eine Identität, sondern korreliert mit einem Handlungs-Subjekt, das via normative Grundlage im Voraus zu definieren ist. Wenn ich im Namen eines Ortes Kritik übe, muss ich diesen Namen auch annehmen,

muss ich mich mit ihm identifizieren. Nancy Frasers Definition einer jeden kritischen Theorie macht dies besonders deutlich: »Eine kritische Sozialtheorie entwirft ihr Forschungsprogramm und ihren konzeptuellen Rahmen mit Blick auf die Ziele und Aktivitäten solcher oppositionellen sozialen Bewegungen, mit denen sie sich parteinehmend, obwohl nicht unkritisch, *identifiziert*. Die Fragen, die sie stellt, und die Modelle, die sie entwirft, sind von dieser *Identifikation* und diesem Interesse mitgeprägt.«<sup>35</sup>

Das Handlungskonzept, das ich hier mit Hilfe der Trennung der beiden Subjekte (der Repräsentation und der Handlung) skizziert habe, kann nur als eine ortlose Kritik in die Tat umgesetzt werden. Natürlich ist es auch möglich, die ortlose Kritik als eine erweiterte »Handlungsanleitung« für *queer* zu lesen oder als einen *Queer*-Ansatz zu deuten. Eine solche Frage gehört aber ins Reich der Namen und Namensgebungen, das eine Art Hinterland für den normativen Begründungszwang bildet. Die ortlose Kritik hat keine normativen Ausweise, keine Lizenz zur Kritik, die sie an AgentInnen vor der Tat austeilen würde. Sie verlangt keine Identitäten, verleiht auch keine; sie zielt nicht auf die Bildung eines exklusiven (somit auch exkludierenden) Clans, dessen Mitglieder von der Geschichte oder einer zukunftssträchtigen Theorie befähigt würden, Ungerechtigkeiten zu bekämpfen, die Gesellschaft zu verändern, Geschichte zu machen.

Das erzählt uns Cortázar: Die viel zu große Liebe, die ein solcher Clan für den »großen Namen«, für das verbindende kollektive Subjekt, empfindet, führt zum Tod des Individuums, damit das Subjekt weiter leben kann. Dass man nicht lebendig vom Kreuz steigt, ist aber nicht die vollständige Moral der Geschichte. Wir kennen ein anderes historisches Beispiel, ein für das Abendland nachhaltiges: Man kann auch zum *Inbegriff des Kreuzes* werden. Ab dann ist man ständig auf der Seite der Macht – man *ist* Macht!

Kann eine ortlose Kritik, die von Individuen geübt wird, dieser Macht widerstehen?

### Anmerkungen

- 1 Cortázar 1989: 21
- 2 Zu Heiligenlegenden siehe Nickel 1988 (Nachwort). Burckhardt beschrieb das Aufkommen der Biografie in der Renaissance als Ausdruck einer neuen Form der Subjektivität. Vgl. Burckhardt 1976
- 3 Vgl. Hegel 1986: 137-177
- 4 Vgl. hierzu: Butler 2001

- 5 Foucault spricht von »drei Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln«: Humanwissenschaften; Teilungspraktiken (die Aufteilung der Gesellschaft in Verrückte und Normale, Kranke und Gesunde, Kriminelle und »Anständige«) und die Art und Weise, in der sich ein Mensch selbst in ein Subjekt verwandelt (etwa in das Subjekt der Sexualität). Vgl. Foucault 1999a
- 6 Marx 1976: 99
- 7 Vgl. Hall 1994: 193-199
- 8 Vgl. Hartmann/Janich 1998
- 9 Vgl. Heller 1990: 61-83
- 10 Vgl. Laclau 2002: 45-64
- 11 Zu den hier besprochenen Dichotomien und ihrer Geschichte in feministischen Theoriedebatten siehe: Klinger 1995 und 2003; Singer 1997; Benhabib 1999
- 12 Klinger 2003: 14
- 13 Ebda.: 15
- 14 Vgl. Gosepath 2004 und Dann 1975
- 15 In anderen Texten habe ich mich mit dem Nexus Differenz/Identität näher befasst: Vgl. Gürses 1998 und 2000 sowie Gürses/Çinar/Herzog-Punzenberger/Reiser/Strasser 2001
- 16 Vgl. Foerster u. a. 1997 und Hacking 1999
- 17 Der von Jacques Derrida (vgl. Derrida 1999) in Anlehnung an Heideggers »Destruktion« gebildete philosophische Lektüre-Terminus *Dekonstruktion* hielt in den letzten beiden Jahrzehnten über die Literaturwissenschaft Einzug in die Politik der neuen sozialen Bewegungen. Darin dient er als Bezeichnung unterschiedlicher, zum Teil sogar gegensätzlicher Strategien. In einer bestimmten Konzeption, etwa in Judith Butlers Texten, steht ihre Bedeutung für eine Strategie: sich in der Konstruktion einmischen, um ihre innere Struktur aufzubrechen und einen neuen sprachlich-politischen Zustand herbeizuführen. In vielen anderen Verwendungen des Dekonstruktions-Begriffs hingegen fällt auf, dass er synonym mit Kritik; nicht selten sogar an Stelle von Entlarfung, Entschleierung oder schlicht: Entmystifizierung gebraucht wird.
- 18 Vgl. Benhabib 1999
- 19 Vgl. Benhabib 1994
- 20 Seyla Benhabib macht in diesem Zusammenhang von der wissenschaftstheoretischen Unterscheidung TeilnehmerIn/BeobachterIn Gebrauch: Als beobachtende WissenschaftlerInnen würden wir konstruktivistisch vorgehen; aber als TeilnehmerInnen sozialer Bewegungen sollten wir die essentialistische Kohärenz zulassen. Vgl. Benhabib 1999: 23 ff.
- 21 Vgl. »Strategischer Essentialismus«: Spivak 1994; »faces of oppression«: Young 1990; »intersection of identities«: Schein/Strasser 1997; »transversale Allianz«: Yuval-Davis 1997. Besonders hervorzuheben ist Nancy Frasers Unterscheidungen zwischen Umverteilung und Anerkennung sowie Transformation und Affirmation, die auf eine »Versöhnung« der Gegensätze abzielen (vgl. Fraser 2003).
- 22 Vgl. Badiou 2003: 43 ff.
- 23 Zum Terminus »Anrufung« vgl. Althusser 1977: 140-149
- 24 Das scheint mir die wichtigste Frage zu sein, die Judith Butler in ihren Büchern aufgeworfen hat. Vgl. Butler 1991; 1997 und 2001

- 25 Vgl. Bonß 2003
- 26 In einem längeren Text werde ich mich mit der Genealogie und einer Typologie der Kritik befassen.
- 27 Vgl. Walzer 1993; Demirovic 2003; Tugendhat 1993; Fraser 1994
- 28 Marx 1974: 25 f.
- 29 Vgl. Walzer 1993
- 30 Foucault beschrieb in einer Reihe von Vorlesungen den – von ihm so genannten – historischen Diskurs über den »Rassenkrieg«, der eindeutig possessivistische Züge trägt; vgl. Foucault 1999b: 52-98
- 31 Foucault 1992: 8 f.
- 32 Vgl. Holloway 2004: 10-20
- 33 Walzer 1993: 78
- 34 Ebda., 74
- 35 Fraser 1994: 173, Hervorhebungen von mir. Streng genommen beinhaltet diese Textstelle einen logischen Widerspruch. Wenn Fraser in ihrer Definition der Kritik den Satzpartikel »obwohl nicht unkritisch« einschiebt, bedeutet dies, dass sie eine andere (oder zusätzliche) Kritikdefinition im Sinn haben muss. Wenn die Identifikation nicht »unkritisch« geschehen soll, dann schuldet uns die Kritik-Definition noch die Bedeutung dieses »Nicht-Unkritischen«, also des Kritischen.

### *Bibliografie*

- ALTHUSSER, LOUIS: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Berlin 1977
- BADIOU, ALAIN: Ethik, Wien 2003
- BENHABIB, SEYLA: Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung, Frankfurt/Main 1999
- BENHABIB, SEYLA U. A.: Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/Main 1994
- BONSS, WOLFGANG: Warum ist die Kritische Theorie kritisch? Anmerkungen zu alten und neuen Entwürfen, in: Demirovic, Alex (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie, Stuttgart/Weimar 2003
- BURCKHARDT, JACOB: Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart 1976
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main 1991
- DIES.: Körper von Gewicht, Frankfurt/Main 1997
- DIES.: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/Main 2001

- CORTÁZAR, JULIO: Alle lieben Glenda. Erzählungen, Frankfurt/Main 1989
- DANN, OTTO: Gleichheit, in: O. Brunner/W. Conze/R. Koselleck (Hg.):  
Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen  
Sprache in Deutschland, Bd. 2. Stuttgart 1975
- DEMIROVIC, ALEX (Hg.): Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen  
und Perspektiven der Kritischen Theorie, Stuttgart/Weimar 2003
- DERRIDA, JACQUES: Randgänge der Philosophie, Wien 1999
- FOERSTER, HEINZ VON U. A.: Einführung in den Konstruktivismus,  
München 1997
- FOUCAULT, MICHEL: Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des  
Subjekts, in: Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien, Stutt-  
gart 1999a
- DERS.: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt/Main 1999b
- DERS.: Was ist Kritik? Berlin 1992
- FRASER, NANCY: Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik.  
Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung, in: Nancy Fraser/Axel  
Honneth: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische  
Kontroverse, Frankfurt/Main 2003
- DIES.: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt/Main  
1994
- GOSEPATH, STEPHAN: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen  
Egalitarismus, Frankfurt/Main 2004
- GÜRSES, HAKAN: »Ich bin Niemand«. Identität – von Odysseus zu Minder-  
heiten, in: Peter Bettelheim u. a. (Hg.): Kunststreiten auf dem Lippizaner der  
Identität. Beiträge zu Kultur und Mentalität, Klagenfurt u.a. 1998
- DERS.: Identität: Endstation der Geschichte oder eine endlose Geschichte?,  
in: kursiv 7-1/2/ 2000
- GÜRSES, HAKAN/ÇINAR, DILEK/HERZOG-PUNZENBERGER, BAR-  
BARA/REISER, KARL/STRASSER, SABINE: The Necessary Impossibi-  
lity: Dynamics of Identity among Youth of Different Backgrounds in Vi-  
enna, in: Journal of International Migration and Integration, Vol. 2, Nr. 1  
2001
- HACKING, IAN: Was heißt »soziale Konstruktion«? Zur Konjunktur einer  
Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt/Main 1999
- HALL, STUART: Die Frage der kulturellen Identität, in: Rassismus und  
kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg 1994
- HARTMANN, DIRK/JANICH, PETER (Hg.): Die kulturalistische Wende,  
Frankfurt/Main 1998

- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/Main 1986
- HELLER, AGNES: Der Tod des Subjekts. Ein philosophisches Essay, in: Ist die Moderne lebensfähig? Frankfurt/Main/New York 1990
- HOLLOWAY, JOHN: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2004
- KLINGER, CORNELIA: Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht, in: Axeli-Knapp, Gudrun/ Wetterer, Angelika (Hg.): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II, Münster 2003
- DIES.: Über neuere Tendenzen in der Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43, Berlin 1995
- LACLAU, ERNESTO: Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität, in: Emanzipation und Differenz, Wien 2002
- MARX, KARL: Der Achtzehnte Brumaire des Luis Bonaparte, in: Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Ausgewählte Werke, Moskau 1976
- DERS.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1974
- NICKEL, RAINER (Hg.), Jacobus de Voragine: Legenda aurea, Stuttgart 1988
- SINGER, MONA: Fremd. Bestimmung. Zur kulturellen Verortung von Identität. Tübingen 1997
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY: In a word. Interview mit Ellen Rooney, in: Schor, N./Weed, E. (eds.): The Essential Difference. Bloomington, Indianapolis 1994
- STRASSER, SABINE/SCHEIN, GERLINDE: Intersexions. Feministische Anthropologie zu Geschlecht, Kultur und Sexualität, Wien 1997
- TUGENDHAT, ERNST: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/Main 1993
- WALZER, MICHAEL: Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt/Main 1993
- YOUNG, IRIS M.: Justice and the Politics of Difference. Princeton 1990
- Yuval-Davis, Nira: Gender and Nation, London 1997

Erschienen in: Gudrun Perko / Leah C. Czollek (Hg.): Lust am Denken: Queeres jenseits kultureller Verortungen. Köln 2004: PapyRossa: 140-158