

Martin Fries

Emanzipatorisch denken, aber wie? Zum Verhältnis von historischem Materialismus und Poststrukturalismus

Wer heute mit emanzipatorischer Intention Wissenschaft betreiben will, findet zwei große erkenntnistheoretische Theorietraditionen vor: Den historischen Materialismus (oder Marxismus) und den Poststrukturalismus. Beide erheben den Anspruch, das notwendige Grundrüstzeug für emanzipatorisches Denken zu sein. Beide werfen sich wechselseitig vor, eben genau diesem Anspruch nicht gerecht werden zu können. Weil beide erkenntnistheoretische Strömungen von unvereinbaren Grundannahmen über das Verhältnis von Denken und Sein, Wahrheit und Bewusstsein ausgehen, ist es auch nicht möglich, sich einfach von beiden das jeweils Beste herauszusuchen. Wer an beiden Strömungen auf den ersten Blick richtige Aspekte entdecken kann, ist gezwungen, ihr Verhältnis zueinander bestimmen zu können. So abstrakt eine Auseinandersetzung mit Erkenntnistheorie auch klingen mag, so weitreichend sind die Schlussfolgerungen aus der einen oder der anderen Betrachtungsweise im Hinblick auf das richtige politische Handeln.

Historischer Materialismus geht davon aus, dass jedes Denken die widersprüchlichen gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer historischen Bewegung betrachten muss. Ziel ist eine möglichst adäquate Beschreibung der objektiv vorhandenen gesellschaftlichen (Herrschafts-) Verhältnisse und ihrer Funktions- und Reproduktionsweise mit der Absicht, diese praktisch zu verändern. Die Grundidee ist also, dass die brutale Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaft zuerst erkannt werden muss, um sie beseitigen zu können.

Dagegen speist sich der Poststrukturalismus aus einer prinzipiellen Skepsis gegenüber geschlossenen Welterklärungen. Die Parallelisierung von geschlossener Welterklärung mit geschlossenen politischen Systemen erfährt – so sehr sie an Kernbeständen des historischen Materialismus vorbeigeht (s.u.) – ihre historische Plausibilität durch den realexistierenden Sozialismus und den dort von den Regierungen vertretenen doktrinären Marxismus-Leninismus. Dass poststrukturalistisches Denken für viele Linke attraktiv wurde, liegt sicherlich auch an dieser Erfahrung. Denn der Poststrukturalismus legt seine Emphase auf eine konstitutive Unabschließbarkeit des Denkens und stellt damit die Möglichkeit fixier-

barer Wahrheit radikal infrage. Das poststrukturalistische Projekt zielt auf eine Infragestellung der Wissensformen dieser Gesellschaft und befragt den Zusammenhang von Sprache, Wissen und Macht. Wenn dem historischen Materialismus also Wissen der Wahrheit als notwendiges Mittel im Kampf gegen Herrschaft gilt, so ist dem Poststrukturalismus das Wissen der Wahrheit als Machtmittel verdächtig.

Die zweite historische Erfahrung, aus der sich poststrukturalistische Theorien speisen, ist das globale ‚1968‘, also die weltweit vielfältigen sozialen Kämpfe der späten Sechzigerjahre. Allen diesen Kämpfen ist gemein, dass die *Arbeiterklasse*¹ nicht als zentrales politisches Subjekt auftritt, sondern als eines unter vielen. Antirassistische und feministische Kämpfe, Kämpfe von Homosexuellen, von Studierenden, von Lohnabhängigen, Kämpfe um kulturelle Transformation, gegen Kriege oder für Ökologie gingen seitdem immer wieder temporäre Verbindungen ein, ohne je ein vollständig gemeinsamer Kampf zu sein. Diese Erfahrung lässt Zweifel daran wachsen, dass Klassenkämpfe und überhaupt das Ökonomische zentrale Triebkräfte der Geschichte sind und rückt das Kulturelle und das Politische in den Fokus emanzipatorisch intendierten Denkens.

Diese doppelte Frontstellung gegenüber dem klassischen Marxismus beflügelt noch heute die Polemiken der Anhänger_innen poststrukturalistischer Theorien gegen das Denken des historischen Materialismus. Umgekehrt haben historische Materialist_innen poststrukturalistischen Theorien immer wieder vorgeworfen, dass in ihnen die Perspektive einer umfassenden Befreiung zugunsten von lokalen Diskursverschiebungen preisgegeben wird und in ihnen gesellschaftliche Totalität nicht mehr zu denken ist.

Diese Auseinandersetzung ist natürlich auch für alle interessant, die sich mit Kritischer Psychologie beschäftigen. Schließlich ist diese eindeutig in historisch-materialistischer Tradition begründet und schöpft alle ihre Begründungszusammenhänge aus diesem philosophischen Unterbau. Gerade deshalb ist Kritische Psychologie Anhänger_innen poststrukturalistischer Theorien immer verdächtig gewesen. Damit bekommt

¹ Mit ‚Arbeiterklasse‘ ist hier das in der marxistischen Theorie fixierte politische Subjekt gemeint und keine soziologische oder ökonomische Kategorie. Zwar waren bei den meisten der genannten Revolten durchaus Lohnabhängige maßgebliche Akteure, jedoch führten sie nicht allein als Lohnabhängige diese Kämpfe. Da ‚Arbeiterklasse‘ ein feststehender marxistischer Begriff ist, wird er im Folgenden nicht gegendert, da dies den Androzentrismus, der diesem Begriff eingeschrieben ist, unterschlagen würde. Um zu kennzeichnen, dass ich den Ausdruck als historisches Zitat verstehe, setze ich ihn kursiv.

die Debatte um die richtige *philosophische* Fundierung des Denkens auch unmittelbare Relevanz für kritisch-psychologische Forschung. Inwieweit ist an der Selbstbestimmung als marxistische Subjektwissenschaft festzuhalten? Ließe sich kritisch-psychologische Forschung auch ohne den zugrundeliegenden historischen Materialismus betreiben? Schließlich hängen sowohl der Subjektbegriff der Kritischen Psychologie wie auch (über diesen Begriff vermittelt) zentrale Kategorien wie ‚Handlungsfähigkeit‘, ‚doppelte Möglichkeit‘, ‚bewusstes Verhalten-zu‘, ‚Intersubjektivität‘ und auch ‚Mitforschende‘ eng mit marxistischen Vorannahmen zusammen und müssten bei einer Revision des philosophischen Unterbaus möglicherweise preisgegeben oder revidiert werden.

Im Folgenden werde ich versuchen historischen Materialismus und Poststrukturalismus in ein Verhältnis zu setzen. Dabei geht es mir zum einen darum zu zeigen, dass der historische Materialismus a) in der Lage ist, die Wirklichkeit besser zu fassen und b) deshalb unverzichtbar ist für emanzipatorisch intendiertes Denken. Gleichzeitig geht es mir darum, die produktiven Einwände des Poststrukturalismus ernst zu nehmen und sie in einen historisch-materialistischen Theorierahmen aufzunehmen. Vieles, was im Poststrukturalismus gedacht wurde und wird, lässt sich m.E. marxistisch reformulieren. Allerdings kann das den historischen Materialismus nicht unverändert lassen. Ich plädiere daher für einen *poststrukturalistisch belehrten historischen Materialismus*. Dieser ist natürlich keine neue Idee – ganz praktisch werden solche Synthesen seit längerer Zeit von sehr vielen Marxist_innen geleistet.

Dazu werde ich zunächst die Grundzüge marxistischer und poststrukturalistischer Erkenntnistheorie darstellen. Dies geht am besten dadurch, beide vom klassischen Aufklärungsdenken abzugrenzen – einem Denken, das bis heute weiten Teilen bürgerlicher Wissenschaft unausgesprochen unterliegt. Durch die gemeinsame Abgrenzung vom aufklärerischen Denken lassen sich nämlich nicht nur die deutlichen Differenzen, sondern auch die Gemeinsamkeiten beider Theorieströmungen darstellen. Außerdem lässt sich dadurch zeigen, dass historischer Materialismus genau die Aufklärungs- und Wissenschaftskritik leisten kann, die viele am Poststrukturalismus schätzen und sich deshalb für letzteren entscheiden.

In einem letzten Schritt werde ich dann versuchen, beide Theorieströmungen gegeneinander zu diskutieren, um die wechselseitigen Vor- und Nachteile herauszuarbeiten und diejenigen theoretischen Orte ausfindig zu machen, an denen Marxismus m.E. vom Poststrukturalismus lernen kann oder bereits gelernt hat.

Das Denken der Aufklärung

Jane Flax (1991) begründet in ihrem Aufsatz *Postmoderne und Geschlechterbeziehungen in der feministischen Theorie*, warum feministische Theorie notwendig das klassische Denken der Aufklärung angreifen muss. Diese Aussage lässt sich verallgemeinern: Nicht nur feministische, sondern jede emanzipatorisch intendierte Theorie muss das Aufklärungsdenken kritisieren. Wie bereits ausgeführt stimme ich mit Flax jedoch nicht darin überein, dass dazu notwendig das postmoderne Denken das Handwerkszeug liefern muss.

Flax (1991, S. 74f.) charakterisiert die aufklärerische Erkenntnistheorie in acht Punkten, die ich hier in stark gekürzter Fassung wiedergebe:

1. Es gibt ein einheitliches, autonomes Subjekt, das die Welt und ihre Naturgesetze erkennen kann.
2. Die Vernunft und ihre „Wissenschaft“, die Philosophie, können eine objektive, zuverlässige und universelle Begründung des Wissens liefern.
3. Das Wissen, das durch den richtigen Gebrauch der Vernunft gewonnen wird, ist wahr.
4. Die Vernunft hat selbst transzendente und universelle Qualitäten. Sie existiert unabhängig von der kontingenten Existenz des Ich. Körperliche, historische und soziale Erfahrungen beeinträchtigen weder die Struktur der Vernunft noch ihre Fähigkeit überzeitliches Wissen zu produzieren.
5. Vernunft, Autonomie und Freiheit bilden eine Einheit.
6. Autorität lässt sich durch Vernunft legitimieren. Wissen ist neutral und dient der Gesellschaft – Wissen ist wie die Vernunft universell und damit Partikularinteressen enthoben.
7. Wissenschaft muss „neutral“ sein, d.h. sie darf sich nicht durch partikuläre Interessen einspannen lassen. Dann ist Wissenschaft die allgemeine Form des Wissens, das für gesellschaftlichen Fortschritt sorgt.
8. In gewisser Hinsicht ist Sprache transparent. So wie der richtige Gebrauch der Vernunft zu Wissen führt, das Wirkliches repräsentiert, so ist die Sprache nichts als das Medium, in dem und durch das diese Repräsentation erscheint. Es gibt eine Entsprechung zwischen Wort und Ding bzw. zwischen einer wahren Aussage und dem Wirklichen. Gegenstände werden nicht sprachlich und sozial konstruiert, sondern werden dem Bewusstsein durch die richtige Benennung transparent gemacht.

Dies ist die quasi „klassische“ Form des aufklärerischen Denkens, wie sie insbesondere bei Kant zu finden ist. Die Pointe dieses Denkens besteht in der Behauptung dieses autonomen Subjekts, das an einer überzeitlichen Vernunft teilhat. Diese Vernunft ist ein Ort außerhalb jeder konkreten historischen Situation und unabhängig von der Gesellschaft, was einen neutralen und uninteressierten Standpunkt ermöglicht: die objektive Wissenschaft.

Historischer Materialismus

Für dieses Denken hatten Marx und Engels einigen Spott übrig; sie machten deutlich, dass das Denken auf historischen Erfahrungen aufbaut und nicht überzeitlich ist, dass es kein abstraktes Subjekt geben kann, sondern nur lebendige Menschen, die sich zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte mit dem jeweils zur Verfügung stehenden gesellschaftlichen Wissensschatz von einem ganz bestimmten Ort aus ihre Welt denkend erklären. Für sie entspringt das Denken allererst der gesellschaftlichen Praxis und bleibt mit dieser Praxis stets vermittelt. Die Aufklärung hatte sich die Frage gestellt, wie das Subjekt das Objekt erkennt, wie es dessen Objektivität beweisen kann. Marx erwidert, dass das Subjekt gar nicht getrennt vom Objekt und das Objekt gar nicht getrennt vom Subjekt gedacht werden kann, sondern es die eingreifende Veränderung der Welt ist, die den Beweis liefert, dass es da draußen eine Welt wirklich gibt. In seinen Bemerkungen zu Feuerbach schreibt er:

Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. (MEW 3, S. 5)

Nicht die Gedanken alleine ändern die Welt, sondern nur der materiell-praktische Eingriff *in* die Welt. Weil wir die Natur bearbeiten können, sehen wir, wie unser Denken Wirklichkeit wird – nicht weil wir uns denkend in die Struktur des Bewusstseins oder der Sprache versenken. Und dass unser Denken etwas mit der Welt zu tun hat, dass unsere Vorstellungen von der Welt nicht völlig aus der Luft gegriffen sind, sehen wir, wenn unsere praktischen Eingriffe in die Natur funktionieren. Es bedarf eines großen physikalischen Wissens, um den Computer zu bauen, auf dem ich gerade schreibe. Und dieses Wissen *muss* mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Natur in dem Grade übereinstimmen, indem die tätige Naturveränderung zuverlässig funktioniert. Die zumindest partielle Richtigkeit unserer physikalischen und chemischen Theorien, also ihre partielle Übereinstim-

mung mit der Struktur der Welt, erweist sich ganz praktisch mit jedem Buchstaben, den ich tippe. Die Welt antwortet auf unsere Praxis in einer bestimmten Weise – und diese Weise des Antwortens ist nicht kontingent, sondern verläuft in Formen, die wir gesetzmäßig bestimmen können.

Die Fähigkeit zur Erkenntnis von Objektivität erweist sich in der Praxis – jedoch niemals als Erkenntnis der *ganzen* Objektivität (was auch immer das sein mag), sondern als Erfassen der für unsere gesellschaftliche *Praxis* notwendigen Aspekte der Welt. Und dies hängt gleich in mehrfacher Weise von der gesellschaftlichen Entwicklung ab: *Erstens* muss die Produktivkraftentwicklung die nötigen Vorrichtungen überhaupt geschaffen haben, mit denen erweiterte Erkenntnis möglich ist. *Zweitens* müssen vorherige Generationen das für die neue Erkenntnis nötige Basiswissen bereits geschaffen haben. Und *drittens* muss sich in der Gesellschaft überhaupt das Bedürfnis nach einem spezifischen Wissen entwickeln (und damit – wie vermittelt auch immer – eine Vorstellung seiner *praktischen* Anwendbarkeit), so dass Individuen auf die Idee kommen eine bestimmte Frage überhaupt zu stellen (vgl. dazu Wittich, Gößler & Wagner, 1978, S. 134 ff.). Dazu kommt, dass für bestimmte Forschungsinteressen auch die nötigen Ressourcen zur Verfügung gestellt werden müssen, was unmittelbar auf die verschiedenen Zugänge zu Wissensproduktion innerhalb einer patriarchalen und rassistischen Klassengesellschaft verweist.

Erkenntnis ist also keineswegs der Prozess eines einzelnen Erkenntnis-subjekts, sondern das Werk hunderter Generationen. Sie ist in höchstem Maße abhängig von der historischen und der gesellschaftlichen Entwicklung. Das einzelne Subjekt ist gerade nicht in der Lage, überhistorische Wahrheiten auszusprechen.² Es ist auch nicht die Vernunft, die hier die Wahrheit der Erkenntnis garantiert, sondern die menschliche Praxis. Generationen von Menschen, die ihre Vernunft in ihrer täglichen Praxis gebrauchen, finden immer mehr über die Struktur der Welt heraus, mit der sie ununterbrochen interagieren (vgl. dazu Engels, S. 78 ff. u. Lenin, 1963, S. 126 ff.). „Die Vernunft“ ist bloß eine leere Abstraktion. Abstrahiert wird von den historisch-spezifischen Ausgangsbedingungen und den gesellschaftlichen Erfahrungen, die dem Vernunftgebrauch der Menschen zugrunde liegen. Diese liefern aber das inhaltliche Material, das mittels der Vernunft gesichtet und geordnet wird. Erkenntnis ist demnach immer perspektivisch. Die Perspektive wird bestimmt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen wir jeweils verortet sind und unserer jewei-

² Engels (MEW 20, S. 78 ff.) nimmt davon letztlich nur analytische Wahrheiten aus, d.h. Sätze, die letztlich nur die Bedeutung eines Begriffs explizieren, wie etwa, dass ein Quadrat vier gleich lange Seiten hat.

ligen *Position* darin – und mit Klaus Holzkamp müsste man hinzufügen: auch von unserer jeweiligen individuellen *Lebenslage*.³

Hier kommt beim Marxismus der zentrale Begriff der *Ideologie* ins Spiel. Ideologie ist nicht einfach falsches Denken. Ideologie ist die einer gesellschaftlichen Praxis adäquate Form der Weltbeschreibung. In der Ideologie werden die legitimatorischen Widersprüche verhandelt, die durch eine herrschaftliche Praxis in einer Klassengesellschaft entstehen. In ihr drückt sich sowohl das Denken der Herrschenden aus, wie das Denken derer, die sich mit den herrschenden Strukturen arrangieren. Gerade weil Herrschaft im Kapitalismus nicht direkt persönlich ausgeübt wird, sondern über Warenform und Mehrwertaneignung durchs Kapital komplex vermittelt ist, ist die Tatsache der Herrschaft selbst nicht unmittelbar einsichtig. Anders, aber nicht weniger komplex stellt sich Geschlechterherrschaft nach der formalen Gleichheit der Geschlechter und der Abschaffung des direkten Kommandos des Mannes über die Frau in der bürgerlichen Ehe dar. Die aus den verschiedenen Herrschaftsformen resultierende enorme Ungleichheit der sozialen Lagen und der Belastung der Einzelnen wird sich daher stets anders erklärt: Über Natur, Intelligenz, Leistung etc. Produziert wird die Ideologie dabei an vielen Stellen innerhalb der Gesellschaft. Weil in ihr gerade Widersprüchliches verhandelt wird, ist sie nie einheitlich, sondern ein offenes Feld gesellschaftlicher Auseinandersetzung.

Wenn wir ignorieren, dass alle Deutungen der Natur, Kultur, Gesellschaft oder Geschichte der Menschen, der Organisation ihrer Körper und ihrer Psyche mit dieser Gesellschaft und ihren Anforderungen zu tun haben, dann neigen wir schnell dazu, diese Anforderungen als selbstverständlichen Teil der Organisationen von Gesellschaft, Kultur oder Natur des Menschen auszugeben – und damit zu rechtfertigen. Gerade der vermeintlich neutrale Standpunkt außerhalb der Gesellschaft, den bürgerliche Wissenschaft für sich beansprucht, verschleiert genau das, was zur

³ Mit Position ist die eigene Platzzuweisung in der globalen Arbeitsteilung im gesamtgesellschaftlichen Reproduktionsprozess bezeichnet – auch wenn Holzkamp hier eindeutig nur auf die Klassenzugehörigkeit abhebt, muss diese Positionszuweisung auch nach den Kategorien von Geschlecht und „Rasse“ analysiert werden. Unter Lebenslage sind die jeweils individual-biografischen Bedingungen gemeint, unter denen die Einzelnen leben. Position/Lebenslage sind dabei analytische Unterscheidungen, die im jeweiligen Einzelfall kaum zu trennen sind. (Ist z.B. mein prekariertes Leben Ausdruck veränderter Reproduktionsbedingungen der Mittelschicht oder aber eine individuelle Lebenslage oder – weil hier meine individuellen Entscheidungen genauso eine Rolle spielen wie meine gesellschaftlichen Möglichkeiten/Behinderungen – „sowohl als auch“?)

Aufklärung der wirklichen Sachverhalte dringend notwendig wäre: die Abhängigkeit des wissenschaftlichen Ergebnisses von unhinterfragten ideologischen Prämissen und den politischen Interessen der Forschenden und der Institutionen, in denen Forschung stattfindet.

Der Begriff der Ideologie ist insofern entscheidend, als er auf eine zu entdeckende Wahrheit jenseits der ideologischen Verzerrung verweist. Es geht also im historischen Materialismus darum, ideologische Irrtümer durch immer mehr relative Wahrheiten aufzuklären.

Will ich Herrschaft überwinden, muss ich ihre Ursachen theoretisch bestimmen. Historischer Materialismus geht davon aus, dass diese Bestimmung immer auch historisch vorgehen muss: Wie hat sich die Klassengesellschaft entwickelt, welche historischen Voraussetzungen mussten erfüllt sein? Welche gesellschaftlichen Gruppen führten Kämpfe, wer konnte wie siegreich aus den Kämpfen hervorgehen? Durch den Aufweis der historischen Gewordenheit heutiger Herrschaftsverhältnisse lässt sich zum einen der genaue Charakter und die Transformationen der Reproduktionsweisen von Herrschaft bestimmen, zum anderen lässt sich damit immer auch zeigen, dass sich Gesellschaft auch ganz anders organisieren ließe.

Historischer Materialismus sieht in der Ökonomie das grundlegende Prinzip gesellschaftlicher Organisation und den letzten Grund für Herrschaft. Er fragt, wie Leben und Lebensmittel, wie Produktionsmittel und soziale Verhältnisse produziert und reproduziert werden. Herrschaft wird also als konkrete Verfahrensweise gefasst, andere für mich arbeiten zu lassen – als hierarchische Arbeitsteilung, in der die einen die Drecksarbeit unter teils erbärmlichsten Bedingungen machen und die anderen davon profitieren. Auch wenn historischer Materialismus diese Grundstruktur zunächst nur in der kapitalistischen Ökonomie entdeckte, lässt sich eine solche materialistische Analyse ebenso auf geschlechtliche Arbeitsteilung in der Familie (männliches Kommando über die Tätigkeiten der Frau zuhause) als auch auf die globale Arbeitsteilung (Imperialismus, (Neo-)Kolonialismus) ausweiten.

Für diese Analysen braucht es aber ein bestimmtes emanzipatorisches Erkenntnisinteresse, einen parteilichen Blickpunkt. Diese Behauptung entsteht aus der dezidierten Kritik am angeblich neutralen Blick bürgerlicher Wissenschaft. Parteilichkeit meint, dass ich gegen die verschiedenen Formen der Unterdrückung und Benachteiligung in dieser Welt Partei ergreife. Ursprünglich identifizierte der historische Materialismus dies mit einer Parteilichkeit für die *Arbeiterklasse*. Geschichtsphilosophisch verbrämt im Marxismus-Leninismus hieß es dann sogar: *für die historische Mission der Arbeiterklasse*. Morus Markard hat in seiner *Einführung in*

die *Kritische Psychologie* einen Begriff von Parteilichkeit ausgeführt, der ohne den geschichtsphilosophischen Ballast und die Privilegierung des Standpunkts der *Arbeiterklasse* auskommt. Seine Feststellung ist ganz einfach, dass ich schon das Interesse haben muss, gesellschaftliche Einschränkungen, Entwicklungsbehinderungen und allgemein Herrschaftseffekte und -techniken als solche ausweisen zu wollen, um sie überhaupt *erkennen* zu können (vgl. Markard, 2009, 67ff., dazu auch Fries, 2011, 44ff.). Es geht also nicht darum, unabhängig vom Inhalt parteilich für bestimmte Personen oder Personengruppen zu sein, weil sie unterdrückt sind, sondern darum, parteilich zu sein für das Ziel die Unterdrückung zu überwinden. Dies wäre, was Markard „emanzipatorisch intendierte“ Theorie nennt.⁴ Denn nur, wenn wir uns diesem Projekt verschreiben, schauen wir genau hin. Wir versuchen dann herauszufinden, wo überall Menschen in ihren Entwicklungsmöglichkeiten gehemmt werden und wo sie durch Macht oder rohe Gewalt am guten Leben gehindert werden. Das heißt letztlich nachzuweisen, dass das aufklärerische Projekt, Herrschaft durch Vernunft zu legitimieren, scheitern muss: Herrschaft von Menschen über Menschen lässt sich vernünftigerweise überhaupt nicht legitimieren.

Fassen wir zusammen: Historischer Materialismus erteilt dem rationalen autonomen Subjekt eine Absage, indem es auf die materiellen Entstehungsbedingungen wissenschaftlicher und alltäglicher Welterkenntnis hinweist, auf die (klassen-)gesellschaftlichen (Herrschafts-)Praxen, in die diese eingebunden ist. Mit dem Begriff der Ideologie wird interessegebundene Wissensproduktion, die sich als „neutrale“ Forschung maskiert, kritisiert und durch ein transparent gemachtes parteiliches Forschungsinteresse ersetzt.

Poststrukturalismus: Eine Welt aus Zeichen

Poststrukturalismus ist keine einheitliche Theorie. Ich versuche hier, ein paar Gedanken verschiedener Autor_innen vorzustellen, um ein grobes Bild zu zeichnen. Dabei hat mir das einführende Büchlein *Poststrukturalismus* von Catherine Belsey (2013) weitergeholfen.

Poststrukturalismus greift die Idee des aufklärerischen Denkens an, dass Sprache die Wirklichkeit transparent abbilden könne. Grundlage der Kritik ist die Semiotik Ferdinand Saussures, die Sprache als ein System

⁴ Ich schätze diesen Ausdruck aufgrund seiner selbstskeptischen Komponente: Dass die Theorie *tatsächlich* emanzipatorisch ist und nicht entgegen unserer Absicht doch der einen oder der anderen Herrschaftsform das Wort redet, erweist sich erst im Nachhinein, wenn sich ihr emanzipatorisches Potential *praktisch* erwiesen hat.

von Differenzen beschreibt. Jedes Zeichen bekommt demnach dadurch eine Bedeutung, dass es sich von anderen Zeichen unterscheidet. Damit kritisiert Saussure vor allem die Vorstellung, dass Sprache die Dinge in der Welt benennt und repräsentiert. Er kehrt damit die gängige Vorstellung um, dass zuerst das Ding da ist, dieses dann für uns eine Bedeutung erlangt, die schließlich in einem Zeichen repräsentiert wird. Stattdessen sollen wir uns den Prozess genau anders herum vorstellen. Erst ist das Zeichen da, das seine Bedeutung durch die Differenz zu anderen Zeichen erhält. So lernen wir etwa die Bedeutung des Ausdrucks ‚Baum‘ als unterschieden von ‚Blume‘, ‚Strauch‘ oder ‚Wald‘. Jedoch ist die Bedeutung nicht Teil des Gegenstands, der bezeichnet wird, sondern Teil des Zeichens selbst. Jedes Zeichen besteht aus zwei Aspekten - dem Signifikanten (bezeichnendes Symbol) und einem Signifikat (bezeichnete Bedeutung). Im Prozess, in dem wir Sprache lernen, eignen wir uns dieses Differenzsystem der Zeichen an. Damit ist der Spracherwerb nicht einfach eine zusätzliche Fähigkeit, die uns erlaubt, das, was wir sehen, fühlen oder wollen, auch anderen mitzuteilen, sondern der Spracherwerb ist gleichzeitig das Erlernen all dessen, was bedeutsam ist: was wir unterscheiden müssen und was nicht. Sprache konstruiert damit unsere Wirklichkeit – wir können nur mit und durch die Sprache die Welt erkennen. Es gibt keinen Weg, ‚hinter‘ die Sprache zu schauen, also uns zu überlegen, wie die Welt jenseits der Sprache ‚wirklich‘ ist. Genau deshalb beschäftigt sich der Poststrukturalismus mit der Sprache: Für ihn ist die Sprache nicht bloß die Tür zur Welt, sie ist vielmehr alles, was wir über die Welt wissen können.

Das Subjekt und die Sprache

Jacques Lacan (1975) hat mittels der Linguistik Saussures Freud neu interpretiert. Für ihn ist die Sprache das ‚große Andere‘, das sich dem menschlichen Organismus in frühester Kindheit gegenüberstellt. Das Kind lernt die Sprache, in der die gesamte gesellschaftliche Ordnung bereits vergegenständlicht ist und die niemals dem entsprechen kann, was der menschliche Organismus an Ansprüchen hat – die Ansprüche müssen also immer in Sprache ‚übersetzt‘ werden, wobei immer ein unerfüllbarer und unartikulierbarer Rest übrig bleibt. Die Sprache tritt dem Kind zuerst als Verweigerung seiner Ansprüche entgegen.⁵ Das Kind wird *Subjekt*, also Ursprung der eigenen Handlungen, indem es lernt, ‚ich‘ zu sagen, also

⁵ Daher die zentrale Stellung des ‚Namens des Vaters‘ bei Lacan, der eigentlich das ‚Nein‘ des Vaters repräsentiert (im Französischen klingt *le nom* fast identisch wie *le non*) (vgl. Belsey, 2013, S. 88).

sich als *grammatikalisches* Subjekt in der Sprache zu artikulieren. Dabei lernt das Kind Ansprüche, die nicht seine sind, in einer Sprache zu artikulieren, die ihm nicht gehört.⁶ Ausgehend von diesem Gedanken Lacans hat Louis Althusser (2010, S. 84ff.) die Subjektwerdung, die *Subjektivierung*, als gleichzeitigen Prozess der Erlangung von Handlungsfähigkeit und der Unterwerfung unter die ideologischen Staatsapparate gedeutet.⁷

Das *Subjekt* besteht für den Poststrukturalismus nur durch die Sprache, die es nie ganz besitzen kann. Wenn das Denken nämlich abhängig ist von den Bedeutungen, aus denen sich Sprache zusammensetzt und damit kein Durchgriff auf eine vorsprachliche, unmittelbare Welt möglich ist, dann ist auch mein Urteil niemals wirklich mein Urteil – es wird geprägt durch die Struktur der Bedeutungen. Die Idee des autonomen Individuums, die auf der Zurechenbarkeit einer bestimmten Äußerung zu einem bestimmten Sprecher⁸ basiert, muss also preisgegeben werden. Das Subjekt ist niemals mit sich selbst identisch und es handelt niemals autonom: Die Strukturen der Gesellschaft, die sich tief in die Bedeutungen eingeschrieben haben, tragen jede Äußerung – auch jede Äußerung *gegen* die Gesellschaft, jede Kritik.

Dekonstruktion des Subjekts

Jacques Derrida (1973, 1988) hat diesem Gedanken noch einen weiteren Dreh verpasst: Wenn es richtig ist, dass jede sprachliche Mitteilung mehr enthält, als beabsichtigt ist, dann ist sie immer auch anders zu verstehen. Es ergeben sich bei jedem Satz vielfältige Möglichkeiten der Bedeutung, unter denen es jedoch keine richtige gibt. Denn wir können nicht einfach sagen, was wir eigentlich richtigerweise sagen wollten. Schließlich sind wir als Subjekte nicht Erzeugerinnen, nicht der *Ursprung* der Bedeutungen, weil diese schon vor uns da sind. Jeder Text ist immer auch Zitat, Wiederholung, Verweis.

⁶ Das nicht artikulierbare Begehren ist daher notwendig in den Bereich des Unbewussten verschoben. Diese doppelte Distanz der Sprache zum Organismus und des Subjekts zu seinem Begehren ist für Lacan die Grundstruktur unseres Weltverhältnisses und die Ursache für das Unbewusste.

⁷ Althusser war französischer Marxist, der mit strukturalistischen Mitteln arbeitete. Er taucht hier in diesem Zusammenhang unter den Poststrukturalist_innen auf, weil sein Begriff der Subjektivierung in dieser Theorieströmung aufgegriffen wurde. Der Begriff der ideologischen Staatsapparate wäre jedoch im Zusammenhang marxistischer Theorie zu erläutern.

⁸ Den Sprecher zu gendern würde an dieser Stelle den Androzentrismus der Aufklärung überschreiben.

Derrida geht dabei davon aus, dass jedes Zeichen nicht mit sich selbst identisch ist, sondern auch die Spur dessen trägt, was es nicht bedeutet. Wenn ein Signifikant nur durch Differenz zu anderen Signifikanten Bedeutung erlangt, dann begründen diese *ausgeschlossenen* Bedeutungen auch erst die Bedeutung und hinterlassen ihre Spur im Zeichen. Damit greift Derrida vor allem die Vorstellungen eines *Ursprungs*, eines *letzten Grundes* an. Denn jede Behauptung eines Ursprungs fußt immer auf der Entgegensetzung zu einem daraus Hervorgegangenen, welches aber immer schon die Bedeutung des Ursprungs mit konstituiert und damit wieder als Ursprung gedacht werden müsste.⁹ Das Gefüge der Sprache und die in der Sprache vorgezeichneten Wertungen, Urteile und Gedankenkomplexe sind gar nicht so stabil, wie es scheint. In jeder Äußerung blitzt etwas auf, das dieses Gefüge unterläuft, karikiert oder konterkariert. In Derridas Version wird die prinzipielle Zerrissenheit des Subjekts weitergetrieben zu einer *Dekonstruktion* des Subjektbegriffs selbst: Die Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt wird selbst als Diskursprodukt beschrieben. Das Subjekt ist nie Trägerin einer *eindeutigen* Absicht, damit nie Handlungszentrum. Jede Äußerung ist keine einfache Produktion von Zeichen (Lauten/Schrift), sondern immer ein Zitieren bereits vorhandener Inhalte, deren Bedeutungsüberschuss es unmöglich macht, das Subjekt als *Ursprung* der Bedeutung zu verstehen.

Wissen und Macht

Michel Foucault (1975) hat in seinen Studien die Kliniken und Gefängnisse und über die Geschichte der Sexualität minutiös beschrieben, wie gesellschaftliche Praktiken mit der Herausbildung von Wissenssystemen einhergehen. Zum Beispiel analysiert er, wie die Organisation von Fabriken, Kasernen, Gefängnissen und Kliniken das Selbstbild der Menschen ändern. Dabei ist für ihn die räumliche Anordnung, die Architektur dieser Orte interessant. Hier werden Menschen von einander abgegrenzt und damit zugleich *entindividualisiert* (austauschbar gemacht) als auch auf neue Weise individualisiert (isoliert). Dabei werden Routinen und Disziplinen entwickelt, die ganz bestimmte Verhaltensweisen produzieren. Diese Praktiken der Ausgrenzung, der Normierung und der Kontrolle gehen mit einer bestimmten Wissensproduktion einher. Dabei ist letztlich ununterscheidbar, ob die Wissensformationen diese Architekturen der Kontrolle

⁹ Insofern kritisiert Derrida auch Lacan, weil dieser mit seinem überschießenden und unbewussten organismischen Begehren, einen letzten Grund konstruiert, der zwar stets abwesend, aber doch da ist. Derrida nennt das eine „Metaphysik der Abwesenheit“.

hervorbringen oder umgekehrt: Es ist ein wechselseitiger Prozess der Hervorbringung, dessen Effekt ist, dass gültige Formen von Wissen über Medizin, Psychiatrie, Sexualität, Hygiene usw. entstehen. Es entstehen *Diskurse* über all diese Themen, die nicht einfach mehr Wissen zu Tage fördern, sondern gleichzeitig die Regeln festlegen, *was* überhaupt als gültiges Wissen gelten *darf*. Dabei werden auch immer bestimmte Betrachtungsweisen ausgeschlossen. Ein Diskurs nach Foucault besteht aus vielen Stimmen und ist immer gebunden an konkrete Praktiken, die das neue Wissen erproben und mittels dieser Praktiken festigen. Genau damit werden *Wahrheiten* produziert. Nach Foucault (1983, S.93ff.) ist Wahrheit also nicht unschuldig, sondern immer relativ zu einem Wissenssystem. Und diese Wissenssysteme sind verknüpft mit Macht: Sie erzeugen Macht, indem sie als Ergebnis Platzzuweisungen, Normalisierungen und Ausschlüsse produzieren, sie werden aber auch von Machtinteressen in Gang gesetzt.

Wer ist Subjekt, wer kann sprechen?

Gayatri Chakravorty Spivak (1988) hat die Frage gestellt, wie ein solcher Diskurs eigentlich organisiert ist und stellt fest, dass es sehr unterschiedliche Positionen innerhalb eines Diskurses gibt. Das heißt, es gibt nicht einfach Machtknoten und Ränder, wie es Foucault gedacht hat, sondern ganz handfeste Praktiken – Spivak weist auf die koloniale Gewalt hin –, die Menschen über Jahrhunderte zum Schweigen gebracht haben. Die Kolonisierten können und dürfen nicht sprechen: ihre Sichtweise der Dinge zählt nicht. Wenn sie sich hörbar machen wollen, dann müssen sie in der Sprache und der Logik der Kolonisatoren sprechen, einer Sprache und einer Logik, die ihnen noch in ganz anderer Weise nicht angehört, wie es hier bislang dargestellt wurde. Die Sprache und die Logik der Kolonialherren ist die, die sagt, dass die Kolonisierten mit Gewalt zur Vernunft gebracht werden müssen. Was früher einmal die tragende Ideologie des Kolonialismus gewesen ist, hat sich in transformierter Weise erhalten und drückt sich nun in Ideen wie ‚universelle Menschenrechte‘, ‚Demokratie‘ und ‚freier Markt‘ aus. Die europäische aufklärerische Vernunft hat sich also mit der Gewalt bis zur Ununterscheidbarkeit vereint. Sich zu artikulieren in der Weise, dass man für den hegemonialen Diskurs hörbar wird, heißt, sich dieser Logik zu unterwerfen. Versuchen die Subalternen (also diejenigen, die in keiner diskursmächtigen Position sind) ihre eigenen Sichtweisen laut werden zu lassen, so wird ihnen nicht zugehört bzw. sie werden nicht verstanden. Spivak und mit ihr die gesamten *postkolonialen Studien* haben so den poststrukturalistischen Fokus auf die Folgen ganz

direkter materieller Unterdrückung und globaler Herrschaftsverhältnisse verschoben.¹⁰

Marxismus und Poststrukturalismus

Ich habe einige zentrale Begründungsfiguren von Marxismus und Poststrukturalismus zusammengestellt. Doch wie verhalten sich nun beide zueinander?

Gemeinsam ist beiden Theorieströmungen eine prinzipielle Kritik am aufklärerischen, selbsttransparenten und autonomen Subjekt. Die Kritik setzt bei beiden an von Menschen gemachten Strukturen an, beim historischen Materialismus sind dies die *gesellschaftlichen Verhältnisse*, beim Poststrukturalismus die *Sprache* bzw. die *Diskurse*. Beide zeichnen die Subjektivierung in der Gesellschaft als widersprüchlichen Prozess der Erlangung von Handlungsfähigkeit und Unterwerfung unter bestehende gesellschaftliche/sprachliche Verhältnisse. Beide stellen die vorhandenen Strukturen als vorläufiges Ergebnis eines unabschließbaren *historischen Prozesses* dar und damit als prinzipiell veränderbar. Beide denken die Welt als Prozess und kennen daher keine festen Eigenschaften, keine unveränderlichen Kategorien, keine überhistorischen Wahrheiten. Beide bestehen darauf, dass Neutralität in der Wissenschaft eine Fiktion ist, die ungenannt Partei für den Status quo ergreift. Genau genommen gilt das in vielen marxistischen Strömungen nur für Humanwissenschaften, da angenommen wird, dass das naturwissenschaftliche Erkenntnisinteresse klassenindifferent ist und daher hier keine ideologische Verzerrung stattfindet, höchstens indirekt durch die Auswahl der Forschungsfragen.

Poststrukturalistische Kritik am historischen Materialismus

Wenn ich sage, historischer Materialismus kenne keine überhistorischen Wahrheiten, dann muss man präzisieren, von *welchem* historischen Materialismus das gesagt werden kann. Der Marxismus-Leninismus hat eine Geschichtsphilosophie hervorgebracht, die eine Möglichkeit bot, doch eine überhistorische Wahrheit auszusprechen, nämlich das ökonomisch-historische Gesetz, nachdem sich die Gesellschaft in einer zunehmenden Verschärfung der Klassenverhältnisse hin zu einer klassenlosen Gesellschaft entwickelt. So wurde das Handeln der Partei geschichtsphiloso-

¹⁰ Zur Kontroverse zwischen poststrukturalistischen und marxistischen Ansätzen innerhalb der postkolonialen Studien vgl. do Mar Castro Vareila & Dhawan, 2005, S. 120ff.

phisch geweiht und legitimiert. Dies qualifizierte den Marxismus für François Lyotard zu einer *Großen Erzählung*, das heißt zu einer sinnstiftenden Einheit, die alle anderen kleineren Narrative über den Zustand unserer Gesellschaft trägt und ihnen Bedeutung gibt. Historischer Materialismus muss heute (wenn er nicht die wirklichen geschichtlichen Prozesse als bloße Zufälligkeiten gegenüber einem gesetzmäßigen Geschichtsverlauf ausdeuten möchte) ohne eine Geschichtsphilosophie auskommen, die ein notwendiges Zukunftsgeschehen voraussagt. Die meisten Marxismen können das auch ganz gut. Die poststrukturalistische Kritik am Marxismus hat dies meist übersehen. Sie hält den Marxismus in aller Regel für viel dogmatischer und essentialistischer als er ist.

Die vielleicht stärkste poststrukturalistische Kritik am historischen Materialismus ist der Vorwurf des *Ökonomismus*. Mit Ökonomismus ist gemeint, dass jedes gesellschaftliche Verhältnis, jede politische Entscheidung und jedes Denken mit den ökonomischen Verhältnissen begründet wird. Historischer Materialismus erklärt jedoch alle gesellschaftlichen Phänomene erst in *letzter Instanz* mit den ökonomischen Verhältnissen: Dazwischen liegt immer eine große Reihe von Vermittlungsschritten. Vermittelt sind Handlungen dabei auch immer mit dem Denken der jeweils handelnden Parteien, zwischen denen Konflikte ausgetragen werden. Ein einfacher ökonomischer Determinismus ist schlicht *schlechter* Materialismus – er verkennt die prinzipiell widersprüchliche Struktur kapitalistischer Gesellschaften, in denen jeweils widerstreitende politische Positionen in gleichem Maße ökonomisch rational begründet sein können, je nach aufgemachtem ökonomischen Kalkül. Es ist aber dieser falsche und simplifizierte Materialismus, an dem sich Poststrukturalismus aufhängt, weil er oft schon dort Ökonomismus wittert, wo überhaupt Ökonomie als Teil der Erklärung herangezogen wird.

Eng verwandt mit dem Ökonomismusvorwurf ist der *Hauptwiderspruchsvorwurf*: Demnach gehe historischer Materialismus davon aus, dass die Produktionsweise die Gesellschaft bestimmt und alle anderen gesellschaftlichen (Herrschafts-)Verhältnisse dieser gegenüber sekundär seien. Dieser Vorwurf bezieht seine Vehemenz aus einer politischen Erfahrung: Es gab durchaus die Tendenz im Marxismus feministische und antirassistische Kämpfe als sekundär zu betrachten, weil sie als Probleme angesehen wurden, die sich nach der proletarischen Revolution von selber lösen würden. Jedoch muss man hier genau unterscheiden, auf welcher Ebene man sich argumentativ befindet: Die Kritik am Hauptwiderspruchdenken wehrt sich *politisch* gegen eine Priorisierung von Arbeitskämpfen gegenüber anderen Kämpfen und tut dies *gesellschaftstheoretisch*, in dem

sie jedes Fundierungsverhältnis einer Form von gesellschaftlichen Herrschaft (Kapitalismus) zu anderen Formen (Rassismus, Sexismus usw.) a priori ablehnt. Hierin wird (neben der politischen Vorentscheidung für ein Ergebnis vor jeder Analyse) genau der theoretische Kurzschluss übernommen, der marxistisches Haupt-/Nebenwiderspruchsdenken kennzeichnet: Aus der Tatsache, dass eine Herrschaftsform nur über eine grundlegendere gesellschaftliche Struktur erklärbar ist, folgt weder, dass diese Herrschaftsform nicht dringlich bekämpft werden muss, noch dass die durch diese Form Unterdrückten keine gleichwertige Anerkennung als politische Subjekte verdienen würden. Wenn ich konstatiere, dass der Umgang mit „psychisch Kranken“ innerhalb unserer Gesellschaft am besten über Leistungs- und Verwertbarkeitsimperative des Kapitalismus zu erklären ist, folgt daraus noch lange nicht, dass ich auch glaube, der Kampf gegen psychiatrische Gewalt sei zweitrangig.

Zudem ignoriert man die antirassistischen und feministischen Kritiken innerhalb des Marxismus, wenn man behauptet, alle Marxist_innen würden einzig das Kapitalverhältnis als grundlegende materielle Struktur der Gesellschaft betrachten. Gerade mit historisch-materialistischen Mitteln lässt sich zeigen, dass die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise mit dem Kolonialismus ebenso notwendig einherging wie mit der Herausbildung spezifisch bürgerlicher Geschlechterverhältnisse. Eine dieser Entwicklungslinien als bestimmend zu setzen, hieße die dialektische Vermittlung dieser drei grundlegenden Herrschaftsverhältnisse höchst undialektisch als Ursache-Wirkungs-Beziehung zu einer Seite hin aufzulösen.

Marxistische Kritik am Poststrukturalismus

Eine typische marxistische Kritik am Poststrukturalismus besteht darin, dass mit der Preisgabe des Subjekts keine gezielte, keine bewusste Revolutionierung der Verhältnisse mehr denkbar ist. Hier muss man den Poststrukturalismus gegenüber einem marxistischen Selbstmissverständnis in Schutz nehmen, in dem man fragt: Wie verhält sich eigentlich die poststrukturalistische Subjektkritik zum marxistischen Subjektbegriff? Marx schreibt:

Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. (MEW 8, S. 115)

Menschen handeln zwar bewusst, aber ihr Bewusstsein ist strukturiert durch ihr gesellschaftliches Sein, durch ihre Geschichte, die Tradition. Auch im Marxismus ist das Subjekt nicht selbstgenügsamer Ursprung der Handlungen, sondern trifft seine bewussten Entscheidungen unter gesellschaftlichen Bedingungen, die die Entscheidungen vorstrukturieren mit einem Bewusstsein, das durch die Verhältnisse geprägt ist. Letztlich bietet der historische Materialismus eine Dialektik von Struktur und Handlung an, in der gleichzeitig die Struktur die Handlungen (in gesellschaftlicher Größenordnung) mit bedingt, wie auch die Handlung die Struktur reproduziert oder ändert.

Im Poststrukturalismus wird die dialektische Figur mittels einer Figur der Dekonstruktion ausgedrückt. Man könnte auch sagen, dass der historische Materialismus in der Frage nach dem selbstwirksamen Subjekt eine bestimmte Negation (also eine genaue Aussage, auf welche Weise die Vorstellung falsch ist) formuliert, während die Dekonstruktion nur eine einfache, eine unbestimmte Negation gegen das aufklärerische Subjektdenken setzt.

Das Resultat ist aber bei beiden ähnlich: Wir werden uns klar darüber, dass unsere eigenen Überzeugungen vielleicht viel weniger Eigenleistung sind, als wir meinen und von Bedingungen abhängen, über die wir nicht verfügen. Wenn Poststrukturalismus also den „Tod des Subjekts“ proklamiert, ist damit erst mal nur die gedankliche Bewegung gemeint, die den aufklärerischen Subjektbegriff anhand dieser inneren Widersprüche dekonstruiert (vgl. Belsey, 2013, S. 130).

Die zweite oft geübte Kritik am Poststrukturalismus lautet, dass hier praktische Auseinandersetzungen abgewertet und Textproduktion überbewertet werden. Für den Poststrukturalismus sind theoretische Auseinandersetzungen und auch praktische Kämpfe durchaus wichtig, denn durch sie werden diskursive Formationen brüchig, was wiederum praktisch bedeutsame Konsequenzen hat. Die gewaltsame Abschottung an Europas Grenzen ist für den Poststrukturalismus ein materialisiertes Diskursprodukt. Wenn der Diskurs sich ändert, ertrinken auch keine Menschen mehr. Eine Kategorie, in der dabei nicht gedacht wird, ist die des materiellen *Interesses* – so erscheinen militarisierte Grenzen eben als Diskursprodukt, Verdichtung von Macht etc., nicht aber als mörderisches bevölkerungspolitisches Kalkül.

Das ideologische Moment poststrukturalistischer Theorie

Georg Lukács (1967) hat in seinem berühmten Aufsatz *Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* herausgearbeitet, wie Kant das bürgerliche Subjekt als allmächtig-ohnmächtiges Subjekt konstruiert, das ziemlich genau dem bürgerlichen Selbstverhalten entspricht. Damit ist die kantische Philosophie Ideologie im strengen marxistischen Sinne. Was nun für Kant und das ausgehende 18. Jahrhundert gilt, das gilt für den Poststrukturalismus für die bürgerliche Gesellschaft nach 1967/'68. Er liefert die Selbstaussage der bürgerlichen Subjekte der nachfordistischen Ära. Das zerrissene Subjekt, das nur zitieren kann, damit aber nur verschieben, konterkarieren und ironisieren, entspricht ziemlich genau unserem Selbstverhältnis: Wir können uns heute angesichts der globalen kapitalistischen Verhältnisse nicht mehr uneingeschränkt als selbstwirksam beschreiben. Wir unterliegen vielfältigen und widersprüchlichen Anforderungen, die unser Selbstbild immer wieder durchkreuzen und es uns unmöglich machen, uns wirklich als ungebrochene Einheiten zu verstehen. Das *ideologische* Moment poststrukturalistischer Theorien besteht darin, die gesellschaftlichen Strukturen, die dieses Selbstverhältnis produzieren, restlos mit der Struktur der Sprache zu identifizieren. Denn Sprache ist etwas, ohne das wir unser Menschsein schlichtweg nicht denken können. Damit ist aber die Struktur, die uns zerreißt, als zwar intern veränderbar aber nicht als prinzipiell überwindbar gedacht. Und genau so, intern stets veränderbar, sich stets verändernd auch ohne unser Zutun, jedoch in seiner Existenz alternativlos, präsentiert sich uns der neoliberale Kapitalismus.

Unverzichtbarkeit des Materialismus

Der historische Materialismus geht davon aus, dass es eine bestimmbare Objektivität gibt, mit der wir in beständiger praktischer Interaktion stehen. Der Poststrukturalismus sagt, dass es jenseits unserer Sprache und Diskurse keine Objektivität gibt, über die es etwas zu wissen gäbe. Er weist jeden Versuch, einen festen Ausgangspunkt des Nachdenkens zu finden, entschieden zurück. Die Dekonstruktion misstraut allen Ursprungserzählungen, da in jedem *Prinzip* oder *Ursprung* (altgr.: *archē*) philosophisch eine Legitimation einer *Herrschaft* (altgr. ebenfalls: *archē*) liegen kann und in der Geschichte der Philosophie bislang auch (fast) immer lag. Daher das Misstrauen gegen jede Äußerung, die etwas als gegeben ansieht, besonders wenn es sich um eine Naturbehauptung handelt.

Trotzdem halte ich es für unverzichtbar, sich hier klar auf die Seite des historischen Materialismus zu schlagen. Die einfache Erklärung dafür liefern Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*:

Wir müssen bei den voraussetzungslosen Deutschen damit anfangen, daß wir die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz, also auch aller Geschichte konstatieren, nämlich die Voraussetzung, daß die Menschen imstande sein müssen zu leben, um „Geschichte machen“ zu können. Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. (Marx & Engels, 1958, S. 28)

Das ist polemisch gemünzt auf die junghegelianische Philosophie ihrer Zeit, denen die beiden noch kurz vorher selbst anhängen. Für den Poststrukturalismus muss man diese Sätze nur leicht umformulieren und feststellen, dass die Menschen in der Lage sein müssen, zu leben, um Diskurse zu führen. So simpel die Feststellungen von Marx und Engels sind, so zentral sind die darin beschlossenen Einsichten: Die Existenzsicherung von Menschen hängt davon ab, dass sie sich mit der übrigen Natur in einem praktischen materiellen Stoffwechsel befinden. Dieser ist gesellschaftlich vermittelt. Die Produktion und Reproduktion der menschlichen Gattung ist ein Prozess der Natur, aber die Weise, in der er stattfindet, ist nicht natürlich sondern gesellschaftlich. Dieser Prozess bedingt unser Leben. Der Poststrukturalismus streicht die Naturseite aus dem Prozess heraus. In letzter Konsequenz folgt daraus, dass Menschen nicht mehr als bedürftige Wesen erscheinen. Damit können an die Bedürftigkeit keinerlei politische Forderungen (nach umfassender Bedürfnisbefriedigung für alle) mehr angeschlossen werden.

Unverzichtbarkeit des Poststrukturalismus

Bislang habe ich zum Verhältnis von Poststrukturalismus und Marxismus nur folgendes gesagt: Dort, wo sich Poststrukturalismus nicht irrt, kann historischer Materialismus die gleichen Aussagen treffen und obendrein mit einer wesentlich verständigeren Analyse bereichern, weil er die beschriebenen Phänomene auf eine gesamtgesellschaftliche Totalität bezieht.

Wo sind aber die Punkte, an denen Poststrukturalismus den historischen Materialismus wirklich *bereichern* kann? Ich sehe drei Bereiche, in denen dies der Fall ist. Das ist *erstens* die Emphase der Relevanz der symbolischen Ebene und damit der Analyse von Diskursen und ihren Ausschlussmechanismen, *zweitens* die Dekonstruktion von Identitäten und *drittens* die Analyse subalternen Subjektpositionen.

Diskursanalyse. Der Poststrukturalismus weist völlig zurecht darauf hin, dass jede Äußerung mehr impliziert als beabsichtigt, weil sie Bilder und Assoziationen aufruft, die zwar gesellschaftlich im Umlauf sind aber nicht notwendig jedem Individuum bekannt. Wer sexistische und rassistische Implikationen von Texten und Bildern entziffern will, muss von der jeweiligen Intention hinter den Werken absehen und ihre Bedeutung vor dem Horizont gesellschaftlicher Bedeutungsbezüge lesen. Es ist schließlich unerheblich, was sich einzelne Autor_innen bei ihren Arbeiten gedacht haben, wenn sie dabei rassistische oder sexistische Bilder aufrufen oder mit entsprechenden Vorstellungswelten arbeiten, da es hier auf die (meist nicht intendierte) Tradierung dieser Vorstellungen ankommt und nicht auf gute oder schlechte Absichten. Eine solche Kritik ist selbstverständlich auch an der gesamten historisch-materialistischen Tradition bitter notwendig. Wenn Marx und Engels von der *Arbeiterklasse* schreiben und dabei meist an Männer denken, obwohl zu ihrer Zeit in England zwei Drittel der Lohnarbeitenden Frauen waren (vgl. Haug, 2001, S. 764), dann zeugt dieses Übersehen von einer ihrem Denken zugrundeliegenden Normvorstellung, die selbst bei solchen scharfsinnigen materialistischen Denkern nicht von der (von ihnen selbst dokumentierten!) Empirie zu beirren ist. Dies ist für ihre Theorie natürlich nicht unerheblich. Ähnlicher Androzentrismus lässt sich auch in Holzkamps *Grundlegung der Psychologie* nachweisen¹¹ (vgl. Fries 2011).

Vom Poststrukturalismus lässt sich lernen, Texte erst mal in ihren immanenten Bezügen als Konstruktionsleistung zu lesen, die bestimmte Plausibilitätseffekte erzeugen. Wenn man also Foucaults Denken so reformuliert, dass Macht-Wissens-Komplexe nicht Wahrheit, sondern Wahrheitseffekte (und damit gerade das Gegenteil von Wahrheit) hervorbringen (vgl. Lindner, 2008), dann wird Diskursanalyse zu einem wichtigen Kritikwerkzeug für die Wahrheitsfindung. Denn so lässt sich fragen, wie sich Sätze, Verfahren und Praxen zu Selbstverständlichkeiten verdichten, die wie unumstößliche Wahrheiten daherkommen. Klassische Ideologiekritik fragt immer, wie sich ideologisches Denken aus dem Bedürfnis nach Le-

¹¹ Holzkamp rekonstruiert die Anthropogenese vor allem über die Arbeit und vernachlässigt andere entscheidende Entwicklungsschritte der Menschwerdung. Dies betrifft vor allem spezifische menschliche Fähigkeiten, deren Realisierung und Ausübung bei klassischer bürgerlicher geschlechtlicher Arbeitsteilung in den Kompetenzbereich von Frauen fallen (Sorgetätigkeiten u.a.). Ebenso erklärt er mit dem Kategorienpaar Position/Lebenslage nur die jeweilige Stellung im Produktionsprozess zur objektiven Positionierung in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und schlägt alles andere individuellen Lebensumständen zu vgl. auch Fußnote 3.

gitimation und Vereindeutigung widersprüchlicher gesellschaftlicher Verhältnisse erklären lässt. Mit poststrukturalistischen Verfahren lässt sich zusätzlich fragen, wie die verschiedenen Ideologeme sich wechselseitig und immanent plausibilisieren.

Identität innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft bedeutet, dass ich mich als Teil einer Gruppe begreife. Ich sehe also über alle individuellen Differenzen hinweg eine Gleichheit der gesellschaftlichen und politischen Positionierung. Marxistisch gesprochen wären Identitäten demnach innerhalb von realen Herrschaftsbeziehungen existierende Zugriffschancen auf gesellschaftliche Ressourcen auf der einen Seite und selbstgewählte politische, religiöse und/oder (sub-)kulturelle, (Selbst-)Zuordnungen auf der anderen.

Der Poststrukturalismus dagegen betont, dass diese Identitäten nicht einfach da sind, sondern innerhalb von Diskursen erst entstehen. Damit wird betont, dass Gruppenidentitäten sich nicht auf ein reales Gemeinsames beziehen, sondern in einem diskursiven Prozess das Gemeinsame hervorbringen. Sie werden diskursiv verhandelt und unterliegen Anerkennungs- und Abwertungsbeziehungen.

Auch Anerkennungsbeziehungen lassen sich natürlich historisch-materialistisch analysieren: Anerkennung bedeutet, gleiche Zugriffschancen auf Ressourcen nicht aufgrund der Zugehörigkeit zu einer (mehrheitlich) unterdrückten, ausgebeuteten oder marginalisierten Gruppe von vornherein abgesprochen zu bekommen. In jeder symbolischen Gewalt, jeder rassistischen oder sexistischen Beleidigung, steckt eine gesellschaftliche Platzanweisung, die ihren Adressat_innen deutlich machen soll, dass sie keinen Anspruch auf gleichwertige Behandlung haben. Diese Gewalt ist durchschlagend – und das wird immer dann übersehen, wenn man die symbolische Ebene unterschätzt. Die Gewalt ist aber keineswegs *allein* durch sprachliche Handlungen in die Welt gesetzt worden, sondern durch materielle Gewaltbeziehungen, die jedoch immer mit sprachlichen Bedeutungen und Benennungspraxen einhergehen und sich später durch diese ersetzen lassen.

Anerkennung ist Voraussetzung zur Erlangung desjenigen Grades an Handlungsfähigkeit, der in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt möglich ist.¹² Daher sind Kämpfe um Anerkennung materialistisch gesehen im-

¹² Unter Handlungsfähigkeit verstehe ich mit Holzkamp (1985, S. 241 ff.) die Möglichkeit über die Bedingungen der eigenen Bedürfnisbefriedigung zu verfügen. In der bürgerlichen Gesellschaft sind diese Möglichkeiten für die allermeisten aufgrund von Lohnabhängigkeit beschränkt. Allerdings sind diese Möglichkeiten für Gruppen, denen der Status als vollgültiges bürgerliches Subjekt abgesprochen

mer Kämpfe um die Erweiterung der Handlungsfähigkeit. Anerkennungskämpfe unterliegen dabei einer eigentümlichen Dialektik: Ausgangspunkt ist die Forderung nach *Gleichheit* – etwa von Frauen mit Männern. Um aber *als* Frau anerkannt zu werden, muss die *Differenz* zu Männern betont werden, was wiederum den Übergang zu Gleichheit erschwert. Marxist_innen haben die notwendige Betonung von Differenz oft als strategischen Fehler von Anerkennungspolitiken kritisiert. Damit wird aber der entscheidende Punkt verfehlt, dass innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft Anerkennungskämpfe eben Kämpfe um die Erweiterung von Handlungsfähigkeit sind und als solche für die Betroffenen bitter notwendig.

Der Poststrukturalismus hat hingegen versucht, das Problem durch eine Dekonstruktion der Identitäten zu lösen: Indem Identität als *strategische Artikulation* (und nicht über gemeinsame Wesensmerkmale der Gruppe) gedacht wird, lässt sich die Gleichzeitigkeit von Partikularität und Universalität denken. Das Symbolische wird damit zu einem politischen Raum, der Artikulationen von Identitäten ermöglicht, um Sichtbarkeiten zu erzeugen. Diese artikulierten Identitäten sind unabdingbar für Anerkennungskämpfe, jedoch wird in ihnen kein dauerhaftes gemeinsames Wesen fixiert (vgl. Butler, 1991, S. 215ff.).

Aus diesen Debatten haben Marxist_innen sicherlich gelernt: Sie mussten einsehen, dass sie einen Widerspruch, der in der Logik der *Sache* liegt, zu einem Widerspruch im *Denken* der Handelnden erklärt haben. Dieser Fehler taucht allerdings nicht auf, wenn wirklich *dialektisch* gedacht wird, d.h. anhand von den in der Sache selbst liegenden Widersprüchen.

Subjektpositionen sind diejenigen symbolischen Verortungen, die es einem erleichtern oder verunmöglichen, sich gesellschaftlich Gehör zu verschaffen. Eine zentrale Einsicht poststrukturalistisch inspirierter Theorien ist, dass es in dieser Gesellschaft keinen herrschaftsfreien Diskursraum gibt, wie ihn Jürgen Habermas (1995) für seine Theorie kommunikativen Handelns als regulative Idee voraussetzen muss. Auch wenn explizit zugestanden wird, dass die Annahme eines herrschaftsfreien Diskursraums kontrafaktisch ist, so legitimiert sie am Ende ein wissenschaftliches Selbstverständnis, das jederzeit so tut, *als ob* dieser Raum doch bestünde. Dieses Als-ob funktioniert tatsächlich sehr gut innerhalb der Gruppe derer, die von den diskursiven Ausschlussmechanismen *nicht* betroffen sind. Der Widerspruch, der bei Habermas greifbar wird, durchzieht allerdings auch den historischen Materialismus: Auch hier wird von einer universellen Perspektive aufgrund gemeinsamer Wahrheitsfindung ausgegangen.

wird weitaus begrenzter, so dass wir es hier mit einer weitaus eingeschränkteren Handlungsfähigkeit zu tun haben.

Aber nur wenn Hörbarkeit zumindest prinzipiell gewährleistet ist, ist eine *gemeinsame* Wahrheitsfindung möglich. Unterschlägt man einfach – aus Gründen eines universalen Ideals – tatsächlichen Ausschluss durch vielfältige Wirkungen verschiedener Formen gesellschaftlicher Herrschaft, so verfehlt man den Tatbestand, dass gesellschaftliche Erfahrung durch Herrschaft fragmentiert ist und genau deshalb nicht universell *ist*. Nur wenn die Fragmentierung des Erfahrungsraums theoretisch eingeholt wird, kann sie überhaupt wieder einer universalen Perspektive zugeführt werden. Das Wissen um die Existenz eines herrschaftlich strukturierten Diskursraums ist dabei zu allererst notwendig, um ihn zu überwinden. Das bedeutet aber keinesfalls, subalterne Subjektpositionen als unhinterfragbare Expert_innenpositionen in der Frage der eigenen Marginalisierung zu erklären. Schließlich erklären sich Marginalisierte ihre eigene Lage höchst verschieden. Es gilt aber, die Mechanismen der Ausschließung aus einem wissenschaftlichen Diskurs (Interpretation der Äußerung als subjektiv, emotional, partikular und damit als unwissenschaftlich) zu kennen und nicht selbst beim Zuhören anzuwenden.

Dies bedeutet, wenn man nicht selbst davon betroffen ist, verstehen zu wollen, was es für das Subjekt heißt, nicht gehört zu werden. Es ist eben nicht egal, wer spricht. Das Verhältnis der Subjekte zur Sprache wird genau dann bedeutsam, wenn sie sich als subalterne Subjekt in einem Diskurs artikulieren müssen, der von einer hegemonialen Gruppe vorstrukturiert ist. Also dann, wenn sie, um gehört zu werden, gezwungen sind, sich in einer Sprache zu äußern, die nicht ihre ist. Darum ist der Poststrukturalismus besonders attraktiv für alle, die diese Erfahrung teilen. Der Poststrukturalismus bringt genau die Unmöglichkeit auf den Punkt, sich verständlich zu machen, ohne sich zu verleugnen, wenn man sich dabei in einer Sprache ausdrücken muss, die nicht die eigene ist und die keinen symbolischen Ort für das eigene Subjektsein bereitstellt. Dies als reinen Unsinn oder gegenaufklärerisches Denken zu brandmarken, fällt entsprechend oft denen ein, die mit dieser Position nicht zu kämpfen haben.

Zusammenfassung

Ich habe mich hier für einen poststrukturalistisch belehrten historischen Materialismus ausgesprochen. Damit ist gemeint, dass ich die philosophischen Aussagen über die Struktur der Sprache als ausschließlich selbstreferenzielles System zurückweise und auf die Wirklichkeit der materiellen Verhältnisse insistiere. Der Poststrukturalismus gibt aber dort wichtige Impulse, wo um eine Analyse des Symbolischen geht, um Anerkennungs-

beziehungen oder die Bedeutung von Subjektpositionen. Er stellt wichtige Lektüreverfahren von Texten zur Verfügung, die das Handwerkszeug kritischen Denkens erweitern. Seine Theorien bereichern immer dann historisch-materialistisches Denken, wenn sie materialistisch reformuliert werden können. Es gibt symbolische Gewalt, die auch auf der Ebene des Symbolischen bekämpft werden kann und muss. Das „Elend der Welt“ (Bourdieu) ist aber zum größten Teil jenseits seiner symbolischen Repräsentation ziemlich handfest. Es lässt sich daher nicht dekonstruieren, sondern nur praktisch beseitigen.

Literatur

- Althusser, L. (2010). *Ideologie und Ideologische Staatsapparate*, 1 Halbband. Hamburg: VSA.
- Belsey, C. (2003). *Poststrukturalismus*. Leipzig: Reclam.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1973). Signatur Ereignis Kontext. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie* (S.124-155). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1988). *Grammatologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- do Mar Castro Varela, M.& Dhawan, N. (2005). *Postkoloniale Theorie. Eine Einführung*. Bielefeld: transcript.
- Engels, F. & Marx, K. (1958 [1846]). Die Deutsche Ideologie. In: Ders.: *Werke, Bd. 3*. Berlin (Ost): Dietz.
- Engels, F. (1971): Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. In: Ders. & Marx, K.: *Werke, Bd. 20*. Berlin (Ost): Dietz.
- Fries, M. (2011): *Über den Begriff der menschlichen Natur bei Klaus Holzkamp. Ein Versuch über einige philosophischen Implikationen der Kritischen Philosophie*. Magisterarbeit an der FU Berlin, unveröffentlicht.
- Habermas, J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haug, F. (2001). Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse. In: *Das Argument, Nr. 243 (06/2001)*, S. 761-787.
- Holzkamp, K. (1985): *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt a.M./New York: de Gruyter.
- Lacan, J. (1975) *Schriften II*. Olten/Freiburg am Breisgau: Walter.
- Lindner, Urs (2008): Antiessentialismus und Wahrheitspolitik: Marx, Foucault und neuere Wissenschaftstheorie. In: *PROKLA, Heft 151 (2008, Nr. 2)*, S. 203-220.
- Lukács, G. (1979). Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats. In: Ders.: *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (S. 94-228). Amsterdam: Thomas de Munter.
- Lenin, W.I. (1963 [1908]): Materialismus und Empiriokritizismus. In: Ders. *Werke, Bd.14*, Berlin (Ost): Dietz.
- Marx, K. (1958 [1845]): Thesen über Feuerbach. In:Ders.& Engels, F., *Werke, Bd. 3*, Berlin (Ost): Dietz.
- Spivak, G. C. (1994). Can the subaltern speak? In: Chrisman, L. &Williams, P. (Hrsg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (S. 66-111), Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Wittich, D. & Gößler, K. & Wagner, K. (1978): *Marxistisch-Leninistische Erkenntnistheorie*. Berlin (Ost): VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.