

Das Andere der Ordnung

Theorien des Exzeptionellen

Herausgegeben von
Ulrich Bröckling, Christian Dries,
Matthias Lanza und Tobias Schlechtriemen

320 Seiten · broschiert · € 39,90
ISBN 978-3-95832-061-1

© Velbrück Wissenschaft

Ulrich Bröckling, Christian Dries,
Matthias Lanza, Tobias Schlechtriemen

Das Andere der Ordnung denken

Eine Perspektivverschiebung

»Die Theorie besteht selbstverständlich nicht darin, ein Programm, eine Plattform auszuarbeiten, sondern im Gegenteil darin, außerhalb jedes programmatischen Vorhabens eine Weigerung zu bewahren, die bejaht, eine Bejahung freizusetzen oder aufrechtzuerhalten, die sich nicht in der Ordnung platziert, sondern in Unordnung versetzt, selbst ihren eigenen Platz verlässt, im Bezug steht mit der Verunordnung oder der Verwirrung oder auch dem Nichtstrukturierbaren.«
(Maurice Blanchot)

I. Vom Ordnungsbias ...

Im Anfang ist das Ordnen. Ob wir auf die Ursprünge westlichen Denkens in der griechischen Antike zurückblicken,¹ auf Theologie, Mathematik und Naturwissenschaften, den Universalienstreit, das Theodizeeproblem, Newtons Mechanik, Montesquieus Verfassungslehre, Mendels Vererbungsgesetze oder Norbert Wiensers Kybernetik – schon immer und bis heute bedeutet Theoriebildung: Ordnung schaffen, das heißt Gründe finden, Muster, Strukturen und Regelmäßigkeiten erkennen, Kategorien bilden, Systematiken aufstellen, Vorhersagen machen und Einheit stiften. Präziser als ein Aufsatztitel des französischen Poeten der Alltagsbürokratie Georges Perec kann man es nicht ausdrücken: »Penser/Classer«.²

»Ordnung ist das halbe Leben«, sagt der Volksmund. »Ich lebe in der anderen Hälfte«, antwortet der Skeptiker. Unter Verdacht steht Ordnung jedoch nicht nur als Zwangsroutine oder Angstabwehr. In allen Schöpfungsmythen, in der Antike und im Christentum kommt sie erst an zweiter Stelle. »Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden; doch wenig nur später Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig sicherer Sitz«, dichtet Hesiod in seiner *Theogonie*.³ »Und die Erde war wüst und leer«, hebräisch *tòhu wawòhu*, heißt es in der biblischen Schöpfungsgeschichte (1. Mose 1,2). Analog gilt für die Theoriebildung: Ohne vorherige Un-, Nicht- oder Anders-Ordnung keine gedankliche »Aufräumarbeit«.⁴ Und so wie gedankliche Ordnungsstiftung ihren Gegenstand als solchen erst konstituiert – »Wenn Kleider Leute machen, dann macht die Ordnung

1 Vgl. Alfons Reckermann, *Den Anfang denken. Die Philosophie der Antike in Texten und Darstellung. Bd. 1: Vom Mythos zur Rhetorik*, Hamburg 2011. Anthony A. Long bringt die Intention des antiken Denkens auf die Formel »eine [systematische] ›Darstellung von allem geben«.
Ders., »Das Anliegen der frühen griechischen Philosophie«, in: ders. (Hrsg.), *Handbuch Frühe griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*, Stuttgart/Weimar 2001, S. 1–20, hier: S. 9. Zu den philosophischen Traditionsbeständen der Antike zählt nach Long »vor allem die Annahme, daß die Welt als ganze eine vernünftige Struktur mit zugrundeliegenden Prinzipien bildet, welche dem menschlichen Verstehen zugänglich sind.«
Ebd., S. 17.

2 Vgl. Georges Perec, *Denken/Ordnen*, Zürich 2014.

3 Hesiod, »Theogonie«, in: ders., *Theogonie – Werke und Tage*, München 2012, S. 6–81, hier: S. 15 (V 16f.).

4 Thomas Kuhn zufolge, der damit das Paradigma des Ordners bekräftigt, sind Aufräumarbeiten genau »das, was die meisten Wissenschaftler während ihrer gesamten Laufbahn beschäftigt«. Ders., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a. M. 1976, S. 38.

den Gegenstand«⁵ –, gilt umgekehrt: keine Systematik ohne Rest, ohne Unübersichtlichkeit und Opazität, kein Regelfall ohne Ausnahme, keine Theoriebildung ohne Widersprüche, Brunnenstürze und Sinnverlust;⁶ keine Wissensordnung ohne Ketzer, die sie in Frage stellen oder argwöhnen, hinter dem Vorhang der Ordnung herrsche wie im Urgrund der Schöpfung in Wahrheit das Chaos – was wiederum eine Variante theoretischer Ordnungsbildung wäre, usw. usf.

Dass die Welt entweder keine festgefügte Ordnung habe oder diese, wenn vorhanden, nicht erkennbar wäre, ist, wie Howard Becker meint, »philosophisch gesehen – um vom Religiösen gar nicht zu sprechen – schlechterdings erschreckend. Möglicherweise ist die Welt ja tatsächlich ein sinnloses Durcheinander, doch ist dies keine philosophische Position, mit der sich so ohne weiteres leben läßt.«⁷ Der *horror vacui* vor einer (gedanklich) ungeordneten, nicht zu ordnenden Welt ist ein gewichtiger affektiver Grund, warum Ordnungsfragen sich aufdrängen, und das nicht erst für die vermeintlich besonders unübersichtliche Moderne und nicht nur in den Sozialwissenschaften und anderen Disziplinen, die sich als elaborierte Antworten auf erhöhten theoretischen, sozialen, juristischen, politischen, kulturellen usw. Ordnungsbedarf verstehen. Die »Herstellung und Aufrechterhaltung eines Zusammenhangs«, so ließe sich die Tätigkeit des Ordnen zusammenfassen, ist »das Grundproblem der menschlichen Kulturen – wie gleichermaßen des Denkens, der Evolution, des Bewusstseins und der politischen Formation des Sozialen.«⁸ Das Problem und die Idee der Ordnung sind also keineswegs modern. »Entschieden modern«, so Zygmunt Bauman, »ist aber die *Sorge* um die Ordnung.«⁹ Sie resultiert aus der spezifisch modernen Vorstellung ihrer Immanenz: Wenn Ordnung nicht mehr religiös oder metaphysisch verankert ist, wenn sie nicht als natürlich, selbstverständlich, fraglos gegeben erscheint, sondern so oder anders, vorhanden oder nicht vorhanden sein kann, dann wird das Ordnen zur Aufgabe – und das Nichtgeordnete zur Herausforderung. Die Sorge um die Ordnung entfacht einen Furor, um ihr Anderes zum Verschwinden zu bringen.

- 5 Christian Lavagno, *Jenseits der Ordnung. Versuch einer philosophischen Ataxiologie*, Bielefeld 2012, S. 83.
- 6 Zum Verwandtschaftsverhältnis von Theoriebildung und Tragikomik sowie zur »Exzentrität« des Theoretikers vgl. Hans Blumenberg, *Das Lachen der Thraherkin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt a. M. 1987. Wer intensiv theoretische Ordnungsbildung betreibt, fällt seit Thales von Milet gewissermaßen notwendig aus der (sozialen) Ordnung, er ist buchstäblich *atopos* (deplatziert, außer-ordentlich, deshalb seltsam).
- 7 Howard S. Becker, *Die Kunst des professionellen Schreibens. Ein Leitfaden für die Geistes- und Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2000, S. 178.
- 8 Dieter Mersch, *Ordo ab chaos – Order from Noise*, Zürich 2013, S. 5.
- 9 Zygmunt Bauman, *Vom Nutzen der Soziologie*, Frankfurt a. M. 2000, S. 252.

Fragen der Ordnung, ihrer Möglichkeits- und Ausschlussbedingungen, ihrer Gefährdungen, Krisen und Brüche rücken vor allem dann in den Fokus, wenn gesellschaftliches Zusammenleben zum Problem wird, sobald es also »schwierig wird, sich vorzustellen, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist.«¹⁰ So erklärt sich auch, warum die Politik von der antiken *polis* über den Hobbes'schen *Leviathan* bis zur deliberativen Demokratie persistierende Ansprüche erhebt, das Ganze zu repräsentieren,¹¹ und dieses Ganze mit Ordnung identifiziert, während ihr Anderes – die Anarchie – nur noch als Negativ, Abgrenzungsfolie, Aberration und Bedrohung gedacht, verfemt oder erst gar nicht thematisiert wird. Vor der Frage, wie eine gute Ordnung aussehen könnte, steht die fraglose Gewissheit, dass in jedem Fall Ordnung besser ist als Nichtordnung. Die Suche nach geordneten Sozialverhältnissen und stabilen Gesellschaftsstrukturen folgt der Furcht vor dem politischen Chaos, den *bárbaroi*, dem Fremden, Unbestimmten und Ambivalenten auf dem Fuße. Wie rational das Gewand politischer Ordnungstheorien und sozialtechnologischer Ordnungsprogramme auch erscheinen mag, es bleibt doch affektiv gewebt. Folgt man hier Carl Schmitt, für den »[a]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe [sind]«,¹² bewegt man sich auf dem heiß umkämpften Terrain maskierter Glaubensfragen.

Nicht anders sieht es im Feld sozial- und kulturwissenschaftlicher Forschung aus. Auch hier stehen Ordnungsfragen, in diesem Fall Fragen nach Möglichkeit, Gestalt und Wandel soziokultureller Ordnung im Zentrum. Das Staunen darüber, dass es sie gibt – »the remarkable thing about social order is not how perfect it is, but that it does exist at some sort of reasonably tolerable level«¹³ – führt dazu, dass man sich für nichts anderes mehr interessiert. So unterschiedlich die theoretischen Perspektiven und die empirischen Befunde sein mögen, ihnen liegen stets bestimmte Ordnungsvorstellungen zugrunde: Ob primär Klassen

10 Niklas Luhmann, »Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie«, in: Émile Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1992, S. 19–38, hier: S. 21. Das verweist unmittelbar zurück auf Talcott Parsons' »Hobbesian problem of order« als zentrales Bezugsproblem der Soziologie; vgl. ders., *The Social Structure of Action*, Glencoe 1949, S. 89–94.

11 Vgl. Niklas Luhmann, »Gesellschaft«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Wiesbaden 2009, S. 171–193, insbes. S. 173–177.

12 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2009, S. 43.

13 Talcott Parsons, »Order as a Sociological Problem«, in: Paul G. Kuntz (Hrsg.), *The Concept of Order*, Seattle/London 1968, S. 373–384, hier: S. 374.

und Kapitalsorten, Funktionssysteme und Organisationen, Netzwerke und Interaktionssituationen, Lebenslaufregime und Subjektivierungsweisen, Technik und Kommunikationsmedien, Begriffs- und Bildgeschichten oder Wissensordnungen und Machtformen in den Blick rücken, es sind wiederholbare Schemata, Regeln und Regelmäßigkeiten, die herausgearbeitet werden. Ein Großteil der Theoriedebatten ist mit der Explikation und der Bewertung von Ordnungskonzeptionen befasst; komplementär dazu suchen empirische Studien Genese und Form sozialer Ordnungen am konkreten Fall nachzuzeichnen. Das Soziale erscheint so als ein vielschichtiger Ordnungszusammenhang, den die Sozial- und Kulturwissenschaften rekonstruieren können.

Der Ordnungsüberhang der Sozial- und Kulturwissenschaften ist keine disziplinäre Deformation. Er knüpft an eine allgemeine, natur- und kulturgeschichtlich evolvierte »Logik der Weltbilder« an, die die Wirklichkeit auf unterschiedliche, aber stets ordnende Weise erfassen und sinnhaft strukturieren.¹⁴ Für die *epistemische* Ebene der gedanklichen Ver-Ordnung ist der Bias konstitutiv: Das identifizierende, begriffliche Denken ist ein ordnendes Denken, und auch das »wilde Denken« der von Lévi-Strauss untersuchten illiteraten Bricoleurs wird geleitet vom Verlangen nach einer allumfassenden Ordnung.¹⁵ Das Nicht-Geordnete bleibt dem Wissen unzugänglich oder findet sich abgeschoben auf Wissensformen von fragwürdiger Legitimation. Diese Schiefelage wiederholt sich auf der *normativen* Ebene, wo das Gute mit dem Geordneten kurzgeschlossen wird, negativ bewertete Phänomene dagegen mit Anomie oder Devianz assoziiert sind. Auf der *praktischen* Ebene wiederum begründen alltägliche Routinen, Habitusmuster, institutionelle Regeln und soziotechnische Arrangements die Ordnungen des Sozialen, hinter denen das unübersehbare Gewimmel von Situationen, Ereignissen, Handlungen und Widerfahrnissen wenn nicht ganz verschwindet, so allenfalls als Störung verbucht wird – und verstärkte Ordnungsbemühungen rechtfertigt und in Gang setzt. Was Georges Canguilhem für den Begriff des Normalen feststellt, gilt erst recht für den der Ordnung: Es »ist kein statischer und friedlicher Begriff, sondern ein dynamischer und polemischer«. Ordnen bedeutet, »einem Daseienden, Gegebenen eine Forderung aufzwingen, von der aus sich Vielfalt und Disparatheit dieses Gegebenen als ein nicht bloß fremdes, sondern feindliches Unbestimmtes darstellen. Polemisch ist der Begriff gerade darin, daß er den der eigenen Geltung nicht unterworfenen Bereich des Gegebenen negativ qualifiziert und doch auf seiner Einbeziehung beruht. Der Begriff des Rechten – sei's in Geometrie, Ethik oder Technik – qualifiziert

14 Vgl. Günter Dux, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1982.

15 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1968.

das seiner Anwendung Widerstrebende als schief, krumm, schräg und linkisch.«¹⁶

Der Ordnungsbias realisiert sich formal in drei aufeinander aufbauenden Schritten: (1) *Abgrenzung*: Ein Anderes der Ordnung wird identifiziert und als Negativkategorie von der Sphäre der Ordnung getrennt. Es zeigt sich als Effekt von epistemischen, normativen wie praktischen Strategien des *Othering*. (2) *Asymmetrisierung*: Als bloße Abwesenheit von Ordnung bleibt es unbestimmt und wird allenfalls als Abgrenzungsfolie thematisiert oder dient als Ausgangspunkt normativ aufgeladener gedanklicher wie praktischer Ordnungsanstrengungen. Der Akzent liegt auf der Seite der Ordnung, ihr Anderes ist die nichtmarkierte und/oder abgewertete Seite der Unterscheidung. (3) *Annihilation/Absorption*: Schließlich wird die Asymmetrie in epistemischer, normativer und praktischer Hinsicht zugespitzt: Weil das Andere der Ordnung bedrohlich, verwerflich oder zumindest problematisch erscheint, muss es beseitigt, überwunden, normalisiert werden. Das kann durch Bekämpfung und Ausstoßung erfolgen, aber auch durch Neutralisierung seiner Alterität. Beide Strategien kommen niemals an ein Ende, weil sie in ihren Versuchen, das Andere der Ordnung zum Verschwinden zu bringen, dieses stets neu hervorbringen.

Die hier vorgelegten Überlegungen nehmen demgegenüber eine andere Perspektive ein. Sie versuchen den Ordnungsbias zu vermeiden, indem sie die Blickrichtung ändern. Das Andere der Ordnung bleibt dabei auf diese bezogen, aber Vorrang erhält, was sonst lediglich als Problemanzeige und Kontrastfolie fungiert. Um Reinhart Kosellecks Unterscheidung¹⁷ aufzugreifen: Begriff und asymmetrischer Gegenbegriff tauschen die Plätze: Nicht die elaborierten sozial- und kulturwissenschaftlichen Semantiken der Ordnung, sondern die im Vergleich dazu weit weniger ausgearbeiteten Semantiken des Irregulären und Außerordentlichen, des Exzeptionellen und Amorphen, des Ereignishaften und Inkommensurablen rücken in den Vordergrund. Die folgenden Ausführungen skizzieren zunächst (II) einen »Denkstil«¹⁸ und ein theoretisches Vokabular für die vorgeschlagene Perspektivverschiebung auf

16 Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977, S. 163.

17 Vgl. Reinhart Koselleck, »Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe«, in: ders., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt a. M. 1992, S. 211–259.

18 Vgl. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Frankfurt a. M. 2012, S. 15.

Phänomene und Probleme des Anderen der Ordnung. Im Anschluss daran (III) stellen wir exemplarisch neun Problematisierungsweisen vor, die das Andere der Ordnung nicht in der Peripherie, sondern im Zentrum theoretischer Reflexion ansiedeln. Der letzte Abschnitt (IV) skizziert den möglichen Erkenntnisgewinn einer solchen Theorie- und Forschungsperspektive.

II. ... zum Anderen der Ordnung

Lässt sich der Ordnungsbias in der Beschreibung sozialer und kultureller Phänomene umgehen? Kann man der anderen Seite, dem Außen der Ordnung, dem ihr Entzogenen und von ihr nicht Erreichten, dem, was sie stört und zerstört, was sie verschwimmen lässt, unterläuft und überschreitet, einen eigenständigen, nicht ausschließlich von der Ordnung abgeleiteten Platz in der Theoriebildung einräumen? Ist das Andere der Ordnung eine Differenz (*differentia*) oder ein Verschiedenes (*diaphoron*)? Kann man es überhaupt anders denn als Unterschied begreifen, z. B. dialektisch im Sinne eines Selbstunterschieds: ›Ordnung‹ als das Übergreifende, das in sich selber Ordnung als das Allgemeine *und* seinen Gegenbegriff, das Andere der Ordnung, als das Besondere enthält? Oder ist das Andere der Ordnung bloß das Abwesende, der lässliche Rest – ist es das Gegenstück, der Widerpart der Ordnung? Handelt es sich um ein Nullsummenspiel, eine Relation wechselseitiger Ermöglichung und Hervorbringung oder gar Steigerung? Ist das Andere der Ordnung ein Zerfallsprodukt von Ordnung und/oder eine Voraussetzung ihres Emergierens? Muss von einer schlichten Opposition ausgegangen werden, oder lässt sich die Verschränkung der Ordnung mit ihrem Anderen komplexer denken? Gibt es Theorieoptionen jenseits der Alternative, entweder die anomischen Zonen sozialer Gefüge – die Unordnung in der Ordnung – zu identifizieren oder die verborgenen Regeln und Regelmäßigkeiten anomischer Zustände – die Ordnung in der Unordnung – aufzuspüren? Lässt es sich theoretisieren, ohne es kolonialisierend einzuordnen?

Im Folgenden geht es nicht darum, diese Fragen erschöpfend zu beantworten, sondern zunächst einmal den Fokus bzw. die Gewichte zu verlagern: Von der Ordnung auf ihr Anderes und schließlich zum Verhältnis beider. Das bedeutet zuallererst, das Andere der Ordnung aus der theoretischen Zwangsjacke der Abgrenzungen und Asymmetrisierungen zu befreien und die (gedanklichen) Automatismen der Absorption und Annihilation zu unterbrechen. Die damit eingeschlagene Forschungsperspektive ist zweifellos getragen von einem ›interessierten Wohlgefallen‹ an Phänomenen der Alterität. Warum sollte man sich den Zonen des Irritierenden, Ignorierten oder Perhorreszierten sonst

zuwenden? (Die Motive der polizeilichen Kontrolle wie der moralischen oder ästhetischen Domestizierung hoffen wir für uns ausschließen zu können ...) Die so konturierte Forschungsperspektive übersieht jedoch keinesfalls die Ambivalenz des Anderen der Ordnung, sondern versucht die von den Sozialwissenschaften in der Regel immer schon beantwortete Frage auszuklammern, wem (und ob überhaupt einer Seite) der epistemische Vorrang und praktische Vorzug zu geben ist: der Ordnung oder ihrem Anderen.

Wenn es darum geht, in der asymmetrischen Gegenüberstellung von Ordnung und ihren vielfältigen Gegenbegriffen vorübergehend die Positionen zu wechseln, den *unmarked space* zum *marked space* zu machen, dann soll diese tentative Verschiebung den Raum dafür vorbereiten, die Relation von Ordnung und ihrem Anderen *symmetrisch* zu denken, das heißt nicht in derselben Weise, aber doch mit ebenso großer Aufmerksamkeit. Das bedeutet, beide als miteinander verflochtene, voneinander abhängige, ineinander übergehende Bestimmungen zu denken, als Wechselwirkung, Kontinuum und Prozess, als die beiden Seiten einer Medaille, als »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« (Bloch) und Nebeneinander des vermeintlich Unvereinbaren, in Form hartnäckiger Zonen der Ambiguität, fundierender Ab-Gründe, produktiver Paradoxien und irreparabler Brüche inmitten wohlgeordneter Theoriearchitekturen, gesellschaftlicher Strukturen, kollektiver Praktiken und kultureller Deutungsmuster. Den Ordnungsbias zu problematisieren bedeutet aber eben auch, das Andere der Ordnung gegen die Hegemonie des Ordnungsdenkens und der Ordnung stark zu machen, marginalisierte Konzepte ins Zentrum zu stellen, ihren Status neu zu bewerten oder vertraute Konzepte des Anderen der Ordnung wie beispielsweise den Begriff der Krise neu zu denken.

Eine Klärung sei an dieser Stelle eingeschoben: Die Frage nach dem Anderen der Ordnung bezieht sich nicht auf die Tatsache, dass soziale Ordnungen stets im Plural auftreten und umkämpft sind. Wenn in diesen Kämpfen jede Seite der anderen vorwirft, Chaos zu verbreiten oder zumindest keine tragfähige, das heißt für legitim gehaltene soziale Ordnung gewährleisten zu können, verspricht jede Seite zugleich, selbst genau das zu leisten. Die Zerschlagung der alten Ordnung mag in der Phase des Übergangs Momente der Nichtordnung einkalkulieren oder sogar provozieren, doch verbunden ist damit stets die Verheißung einer besseren Ordnung. Eine solche Kritik der Ordnung erfolgt selbst im Namen der Ordnung. Eine Gegenordnung ist indes nicht dasselbe wie das Andere der Ordnung. Das unterscheidet die hier vorgelegte Frageperspektive von marxistischen und anderen Konflikttheorien. Berührungspunkte gibt es dagegen zur Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, die den Antagonismus hegemonialer Diskurse aus deren konstitutiver Unabschließbarkeit, aus den Lecks jeder Sinnord-

nung herleiten und damit dem Anderen der Ordnung in der Architektur ihrer Theorie Rechnung tragen.¹⁹

Was wir entwerfen, ist keine neue, kohärente Theorie, sondern eine Art Heuristik, ein Set von Denkfiguren oder Problematisierungsweisen. Es versteht sich von selbst, dass ein Denken des Anderen der Ordnung in Ordnungszusammenhängen situiert, auf Ordnung verwiesen bleibt – allein, weil es an vorgefundene Diskurse anknüpfen muss, um sie zu verschieben. Man entkommt dem Ordnungsbias nicht durch theoretische Gesten der Negation, sondern durch eine Änderung des Blickwinkels. Das erfordert auch eine Reflexion auf die Darstellungsweise, die Sprache als Medium des Anderen der Ordnung, und auf die eigene Methode. Während das Andere der Ordnung in sozial- und kulturwissenschaftlichen Theorien überwiegend negativ konnotiert wird – es gibt gute und schlechte Ordnungen, aber das Schlimmste, wenn nicht gar das Undenkbare ist *keine* Ordnung –, so gibt es jedoch auch, vielleicht ausgeprägter in künstlerischen, religiösen und philosophischen Diskursen als in sozial- und kulturwissenschaftlichen, eine Verklärung von Alteritäten. Hier wird der Ordnungsbias einerseits problematisiert, andererseits auch wieder bestätigt: Die Obsession für das, was sich der Ordnung entzieht oder aus ihr herausfällt, erweist sich als (Gegen-) Identifikation mit dem Ausgeschlossenen. Man vertauscht die Vorzeichen und verbleibt damit im Bann des Ordnungsdenkens. Während Ordnungsdiskurse jedoch zu einer Logik der Subsumtion und Systematisierung tendieren – in der Ordnung erhält alles seinen Platz, aber alles erhält auch nur *einen* Platz – zeichnen die theoretischen Figuren des Anderen der Ordnung Fluchtlinien, Bewegungen des Entzugs, der Deterritorialisierung, des Exodus, der Störung. Das erfordert und generiert andere Wissens- und Beschreibungsformen, die mit den Regeln des wissenschaftlich Denk- und Sagbaren kollidieren.

Wer über das Andere der Ordnung schreibt, steht daher vor nicht geringen Herausforderungen. Viele Phänomene des Anderen der Ordnung sperren sich gegen ihre Versprachlichung. Für grenzüberschreitende Erfahrungen etwa ist unsere diskursive Sprache »mittellos«, so Michel Foucault. Es fehle »[e]ine nicht-dialektische Sprache der Grenze, die sich erst in der Überschreitung dessen, der spricht, entfaltet«.²⁰ Um diesen

19 Vgl. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien 1991.

20 Michel Foucault, »Vorrede zur Überschreitung«, in: ders., *Dits et Ecrits*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2001, S. 320–342, hier: S. 328, 334. Vgl. für zwei an Deleuze orientierte Versuche die Philosophie, das begrifflich ausgewiesene Denken, für die Nicht-Philosophie, das begrifflich nicht ausgewiesene Denken, zu öffnen: Friedrich Balke/Marc Rölli (Hrsg.), *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*, Bielefeld 2011; Erin Manning/Brian Massumi,

Defiziten zu begegnen, kann ein Denken, das vom Anderen der Ordnung ausgeht, kanonisch gewordenen Texten dekonstruktiv zu Leibe rücken und »die alte Maschine« der metaphysischen Begriffssprache unter dem »erklärte[n] Verzicht jeglicher Bezugnahme auf ein *Zentrum*, auf ein *Subjekt*, auf eine privilegierte *Referenz*, auf einen Ursprung oder auf eine absolute *arche*« zum Stottern bringen.²¹ Oder es hält mit Jean-François Lyotard in der antiken Sophistik nach Bundesgenossen im Kampf gegen den logokratischen Begründungsfuror mit seinen höchsten und letzten Prinzipien Ausschau: »Überall versuchen die Freunde der Weisheit [...] Herrschaftsverhältnisse zu errichten, ein nicht-referenzierbares Referential zu etablieren, einen Term zu bestimmen, der nicht bezogen ist und alle Beziehungen beherrscht. Die Schwachen dagegen lösen unaufhörlich diese Hierarchien auf.«²² Gegen den »Terror der Theorie« mit seinen »Tricks der Strenge und der Exaktheit«²³ setzt das sophistische ›Denken der Schwachen‹ darauf, alle Diskurse und alle diskursiven Ebenen ungeachtet vermeintlicher logischer Widersprüche gleichrangig zu behandeln. Mit anderen Worten: Sophisten blockieren die Schließung des Unabschließbaren und denunzieren jeden Grund als kontingente Setzung. Statt im Modus identifizierenden Denkens auf oberste Prinzipien, Systematik und Systembildung, Eindeutigkeit, Verallgemeinerungsfähigkeit und Kontrolle auszugehen,²⁴ zielt derart ›paralogisches‹ Denken darauf ab, entlang der Ränder und Bruchstellen von Diskursen, zwischen den Sprachspielen zu navigieren, um »Perspektiven neu zu verteilen.«²⁵ Wahrheit ist hier nicht das sakrosankte Resultat einer lo-

Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience, Minneapolis/London 2014. Trotz einer gewissen Nähe zu den philosophischen Randgängen der Dekonstruktion geht es hier nicht um den Nachweis der aporetischen Struktur am (Un-)Grund eines jeden philosophischen Systems, vielmehr soll das philosophische Denken für das Nicht-Begriffliche und mitunter Nicht-Sinnhafte geöffnet werden.

- 21 Jacques Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1972, S. 430, 432. In Derridas Werk finden sich eine Vielzahl von Figuren der Alterität, die der logozentrischen Ordnung nicht diametral entgegenstehen, sondern zeigen, wie diese über sich selbst hinausweist bzw. sich selbst unterminiert.
- 22 Jean-François Lyotard, »Über die Stärke der Schwachen«, in: ders., *Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin 1977, S. 73–92, hier: S. 76.
- 23 Jean-François Lyotard, »Apathie in der Theorie«, in: ders., *Apathie in der Theorie*, Berlin 1979, S. 73–95, hier: S. 7, 81.
- 24 Vgl. Lavagno, *Jenseits der Ordnung*, S. 121–129.
- 25 Jean-François Lyotard, »Kleine Perspektivierung der Dekadenz und einiger minoritärer Gefechte, die hier zu führen sind«, in: ders., *Das Patchwork der Minderheiten*, Berlin 1977, S. 7–51, hier: S. 21; vgl. ders., *Das postmoderne Wissen*.

gischen Operation oder spezifischer *episteme*, sondern der Effekt dezisionistischer Parteinahme für einen der jeweils möglichen Wahrheitswerte bzw. epistemischen Standorte. Lyotard bezeichnet diese neue Form der Wissensuche als eine Art »Ausschweifung«, die darin bestehe, »einen Gedanken zu verfolgen, *soweit er führt*«, ganz gleich wohin. Ihr Ergebnis ist nicht mehr Theorie im klassischen Sinn, sondern »*Theorie-Fiktion*«. ²⁶ Statt also einer Arbeitsteilung das Wort zu reden – die Wissenschaft ist zuständig für die Rekonstruktion und Erklärung von Ordnung, das Andere der Ordnung fällt ins Ressort von Kunst, Religion und vielleicht noch Philosophie –, wäre das szientifische Denken auf und gegen sich selbst zu richten, um die Momente der Unschärfe, des Opaken und Unaufgelösten herauszupräparieren, die in seinem Innern wirksam sind.

Die Heuristik des Anderen der Ordnung impliziert die rekursive Anweisung, Aussagen auf ihren auf unterschiedlichen Ebenen liegenden Ordnungsgehalt hin zu lesen und dabei nach dem jeweils Anderen zu fragen: Was wird als Ordnung, als geordnet postuliert, auf welche Weise und mit welchen sprachlichen Mitteln? Anknüpfen ließe sich dabei – unter anderem – an Theodor W. Adornos Insistieren auf dem Vorrang des Nichtidentischen und seine Konstellationen an die Stelle von Definitionen setzende Schreibweise; an Gilles Deleuzes »indirekte Rede«, welche die hypostasierten »Konstanten« des majoritären Denkens unterläuft; ²⁷ oder an Michel Foucaults Sensorium für Diskontinuitäten und Leerstellen in den Ordnungen des Denk- und Sagbaren, das dem »endlosen Gemurmel des Diskurses« und dem »Geriesel der Sprache« lauscht – »[e]iner Sprache, die von niemandem gesprochen wird«. ²⁸ Inspiriert von Foucaults Gewährsmann Georges Bataille kann man versuchen das Andere der Ordnung im Außerordentlichen, ausgehend vom Extremfall und von Erfahrungen der Grenzüberschreitung, zu fassen. Wer das vermeintlich Unsagbare zur Sprache bringen will, erhält womöglich überraschende und bisweilen auch verstörende Einsichten in das Innere der Ordnung. ²⁹

Ein solches Denken bewegt sich programmatisch und methodisch jenseits fest umrissener disziplinärer Grenzen, wie sie in einer von störenden Elementen bereinigten Fachgeschichte herbeigeschrieben wer-

Ein Bericht, Wien 2005, Kap. 14.

26 Lyotard, »Apathie in der Theorie«, S. 88f.

27 Vgl. Gilles Deleuze, »Philosophie und Minorität«, in: Joseph Vogl (Hrsg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 205–207.

28 Michel Foucault, »Das Denken des Außen«, in: ders., *Dits et Ecrits*, Bd. I, S. 670–697, hier: S. 675, 694.

29 Vgl. dazu die eindrücklichen Studien von Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Frankfurt a. M. 2003, sowie Terrence Des Pres, *Der Überlebende – Anatomie der Todeslager*, Stuttgart 2008.

den, und wechselt, wo nötig, zwischen akademischen Registern.³⁰ Es bewegt sich in Richtung dessen, was den Disziplinen äußerlich ist und versucht schließlich sein eigenes Außen mit zu bedenken, was wiederum heißen kann: dasjenige, was noch nicht oder nicht mehr gedacht wird oder werden kann, oder schlicht: der blinde Fleck.³¹ Methodologischen Rückhalt findet ein solches Denken – die Liste erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit – in Paul Feyerabends anarchistischem Methoden-Pluralismus;³² in Georges Devereux' These, jede sozialwissenschaftliche Forschung sei vom Virus der Gegenübertragung befallen und ihre Methodenfixierung nur eine Form der Angstabwehr;³³ in Bruno Latours Kritik der andauernden cartesianischen Reinigungsarbeit der Modernen;³⁴ in Michel Serres' Plädoyer für das Prinzip der »Serepidipität«, der zufälligen Beobachtung von etwas ursprünglich nicht Gesuchtem;³⁵ in Günther Ortmanns Paradoxologie sozialer Ordnung;³⁶ in Urs Stähelis dekonstruktiver Lektüre der Luhmann'schen Systemtheorie und Oliver Marcharts Programm einer postfundamentalistischen Sozialtheorie;³⁷ in Bernhard Waldenfels' philosophischer Schwellenkunde »zwischen Ordnung und Unordnung«;³⁸ oder in Bernhard Giesens Soziologie der »Zwischenlagen«, die mit Durkheim »das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit« denkt, dieses allerdings der

30 Zur »Disziplinierung von Disziplinen« am Beispiel von Soziologie und Philosophie vgl. Wolfgang Eßbach, »Die historischen Quellen soziologischen Denkens«, in: Jörn Lamla et al. (Hrsg.), *Handbuch der Soziologie*, Konstanz 2014, S. 25–44; Judith Butler, »Kann das ›Andere‹ der Philosophie sprechen?«, in: dies., *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M. 2011, S. 367–393.

31 Vgl. Artur R. Boelderl, »Georges Bataille (1897–1962)«, in: Helmut Reinalter/Andreas Oberprantacher (Hrsg.), *Außenseiter der Philosophie*, Würzburg 2012, S. 323–345, hier: S. 324.

32 Vgl. Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1976.

33 Vgl. Georges Devereux, *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*, München 1967.

34 Vgl. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a. M. 2011.

35 Vgl. Michel Serres, *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, Berlin 2013, S. 41.

36 Vgl. Günther Ortman, *Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung*, Frankfurt a. M. 2003. Vgl. auch den Beitrag von Günther Ortman in diesem Band.

37 Vgl. Urs Stäheli, *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerswist 2000; Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013.

38 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M. 1987, insbes. S. 171–202.

Fundierung und Stabilisierung von Ordnung unterstellt.³⁹ Ein reicher Fundus an Modellen, das Andere der Ordnung bzw. das Verhältnis zwischen Ordnung und ihrem Anderen zu denken, findet sich schließlich in den Gender- und Queertheorien sowie in post- und dekolonialen Theorien.⁴⁰

Die Beobachtung von Strukturen, Regeln und Kontinuitätslinien, auf die es Wissenschaft nun einmal abgesehen hat, kann nicht am Einzelfall verharren; erst im Vergleich, in der Bezugnahme auf ein Zweites oder Drittes lassen sich Ordnungsmuster identifizieren und Verallgemeinerungen ableiten. Ereignisse, Ausnahmen und Diskontinuitäten entziehen sich der klassifizierenden Abstraktion. Wenn sie rubriziert, kategorisiert, subsumiert, systematisiert werden – und das gilt selbstverständlich auch für den vorliegenden Versuch sie begrifflich zu bestimmen –, verflüchtigt sich ihre inkommensurable, exzeptionelle, disruptive Qualität. Liegen die Figuren des Anderen der Ordnung deshalb schon außerhalb des Zuständigkeitsbereichs von Wissenschaft? Fallen sie eher, wie Joseph Vogl nahelegt,⁴¹ ins Gebiet der Poetik? Niklas Luhmann jedenfalls schließt »ein Wissenschaftsprogramm, das die Absicht verfolgt, das Konkrete zu erklären«, kategorisch aus: »Es befriedigt dann auch nicht, an diesem Programm Abstriche zu machen, sozusagen auf zahllose Details zu verzichten, sich mit einer nur ungefähren Erfassung des Konkreten zu begnügen, denn das Problem liegt nicht nur in der unerfaßbaren Komplexität des Konkreten, sondern in seiner zeitlichen Diskontinuität. Diese Einsicht zwingt zu einer radikalen Umstellung des Wissenschaftsprogramms. Die Leitfrage ist dann nicht mehr: wie ist dieser oder jener konkrete Zustand zustande gekommen? Sie muß vielmehr lauten: wie ist Abstraktion möglich?«⁴² In diesem Vorschlag steckt – mit einem foucaultschen *détournement* von Luhmanns Theorieprogramm – ein möglicher Ausweg aus dem Dilemma, das Andere

39 »Was zunächst das krisenhafte Gegenteil der Ordnung zu sein scheint und von den handelnden Personen im Alltag häufig auch so gesehen wird, stellt sich für den externen Beobachter als unabdingbarer Schlüssel für den Bestand der kulturellen Ordnung heraus.« Bernhard Giesen, *Zwischenlagen. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*, Weilerswist 2010, S. 17f.

40 Für einen Überblick vgl. Andreas Kraß, *Queer denken. Gegen die Ordnung der Sexualität*, Frankfurt a. M. 2006; Nina Degele, *Gender/Queer Studies*, München 2008; María do Mar Castro Varela, Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015; Julia Reuter/Paula-Irene Villa (Hrsg.), *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2009.

41 Vgl. Joseph Vogl, »Was ist ein Ereignis?«, in: Peter Gente/Peter Weibel (Hrsg.), *Deleuze und die Künste*, Frankfurt a. M. 2007, S. 67–83.

42 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 395.

der Ordnung entweder der wissenschaftlichen Reflexion zu entziehen, indem man es auf künstlerische Expression, bloße Behauptung von Alterität, auf Grauzonen und ein unartikulierbares Außen verweist, oder es der Subsumtionslogik wissenschaftlicher Erklärungen unterwirft. Luhmanns Frage »Wie ist Abstraktion möglich?« auf das Andere der Ordnung zu beziehen bzw. sie von ihm aus zu denken, hieße, sich auf die vielfältigen Strategien und Taktiken zu konzentrieren, mit denen Ereignisse normalisiert, Brüche geglättet, Ausnahmen geregelt werden, kurz: mit denen das Inkommensurable kommensurabel gemacht wird – und wie diese Anstrengungen immer wieder ihr Ziel verfehlen.

III. Problematisierungsweisen

Das folgende Set von Problematisierungsweisen des Anderen der Ordnung, die wir bei unseren Sichtungen in Philosophie, Soziologie und Kulturtheorie identifiziert haben, beansprucht keine Vollständigkeit. (Wo wären Lücken legitimer als bei diesem paradoxen Versuch einer Ordnung des Außerordentlichen und Nichtgeordneten?) Als Heuristik des Anderen der Ordnung liefert die Zusammenstellung einen flexiblen Rahmen, innerhalb dessen sich die dann folgenden Detailstudien des Bands bewegen. Sie lässt Raum für zahlreiche hier nicht berücksichtigte Positionen ebenso wie für weitergehende Forschung.

Grundlosigkeit

»Unser Vorstellen«, so Martin Heidegger, »nimmt überall die Zuflucht zu einem Grund«. ⁴³ Das hat denselben, dass der Mensch verstehen will, auch wenn er dabei, wie Émile Durkheim anmerkt, »bisweilen nur geringe Ansprüche stellt«. ⁴⁴ Wer höhere Maßstäbe sucht, findet zureichende bzw. determinierende, kausal wirksame Gründe, philosophische Urgründe und Prinzipien (griech. *archai*), Rechtsgründe (*causae*) und Handlungsgründe, außerdem ein reiches Arsenal weit verbreiteter Begründungsfiguren wie zum Beispiel »Dies ist in Wirklichkeit nur jenes«. ⁴⁵ Gründe sind auf der kognitiv-logischen Ebene wie im prak-

43 Martin Heidegger, »Der Satz vom Grund (Vorlesung)«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1997, S. 1–169, hier: S. 28.

44 Émile Durkheim, *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, S. 133.

45 Vgl. Hans Blumenberg, »Dies ist in Wirklichkeit nur jenes. Zur Typik zeitgeistgefälliger Theorien«, in: ders., *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a. M., S. 37–48. Beispiele für diesen Begründungstypus sind die Rückführung von »Farbe« auf elektromagnetische Strahlung im Wellenlängenbereich von 380 bis 780 Nanometer in der Physik oder der Vulgärmarxismus, für den alles »in letzter

tischen Leben unverzichtbar. Sie machen Unverständenes verständlich und entscheiden Unentscheidbares. Gründe geben den Hintergrund, vor dem sich ein Ereignis, eine Handlung, ein Problem erst abzeichnet. Gründe legen fest, was bis dato auch anders hätte sein können. Doch kaum hat man sie gefunden, entziehen sie sich schon wieder. Hinter dem Grund steht die Frage nach dessen Grund. Wo ein Begründungszusammenhang postuliert wird, tut sich nicht selten ein aporetischer Abgrund auf, der den Grund selbst, genauer seinen Letztbegründungsanspruch zu verschlingen droht bzw. als kontingente (aber womöglich notwendige) Setzung entlarvt. So sehr also der Satz vom Grund – *Nihil est sine ratione* – unmittelbar einleuchtet, führt er doch »in eine merkwürdig zwielichtige, um nicht zu sagen gefährliche Gegend«.46

Fundierungsparadoxa bzw. Grundlosigkeiten begegnen uns in vielfältiger (bspw. ontologischer, erkenntnistheoretischer, sozialer, psychologischer) Gestalt, an unterschiedlichen Orten der Theoriebildung und auf unterschiedlichen Ebenen des Sozialen: als klaffender Begründungskrater und irreparabler, aber unter Umständen dennoch produktiver Fundament(al)schaden der Theorie, als Aporie, Antinomie oder Anomalie, als loses Ende, Nicht-Abschließbarkeit und ambivalente »Grauzone« (Primo Levi), in Form theoretischer Auto-Immunsierung oder struktureller Offenheit. Grundlosigkeiten verunsichern und zerstören axiomatisch stabilisierte Ordnungsbildungen und vermeintlich nachvollziehbare Gründe von unten bzw. von innen heraus. Sie zeigen das vermeintlich Abgeschlossene als unabgeschlossen und inkonsistent. Sie sind daher der Ordnung und dem Normalfall keineswegs nachgeordnet, sondern unentwirrbar eingeschrieben.47 Wer ihrer Spur folgt, sieht nicht zwingend Anderes, aber die – kontingente – Ordnung der Dinge mit anderen Augen.

So generiert Jean-Jacques Rousseau, für den die gesellschaftliche Ordnung »ein geheiligtes Recht«48 ist, in seinem *Contrat social* (1762) einen

Instanz' ökonomisch ist.

46 Heidegger, »Der Satz vom Grund (Vorlesung)«, S. 18.

47 In *Bartleby the Scrivener* hat Herman Melville dem infektiösen und zerstörerischen Charakter immanenter Grundlosigkeit ein literarisches Denkmal gesetzt. Bartlebys »Formel« *I would prefer not to* wirke sowohl auf sein unmittelbares Umfeld als auch auf ihn selbst verheerend, indem sie mit den Mitteln der Sprache eine widersinnige Sprache in die Sprache einführe, so Gilles Deleuze, *Bartleby oder die Formel*, Berlin 1994. Dadurch eröffne sie eine immer weiter ausgreifende »Zone der Unbestimmtheit«, die das »doppelte Referenzsystem« der Sprache – Sach- bzw. Gegenstandsbezug und Performativität – zerstuiere und deren immanente »Logik der Voraussetzungen« zugunsten einer »Logik der negativen Präferenz« außer Kraft setze. Ebd., S. 14, 19f., 15.

48 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundlagen des politischen Rechts*, Frankfurt a. M. 1996, S. 10.

ganzen Strauß von Widersprüchen: die Kakophonie zwischen den individuellen Eigenwillen (*volontés particulières*) und dem Allgemeinwillen (*volonté générale*), die stillschweigende Übereinkunft, von Natur freie Menschen zu ihrer eigenen (bürgerlichen) Freiheit zu *zwingen*,⁴⁹ die Absolutheit, Heiligkeit und Unverletzbarkeit der souveränen Macht, die an der »Grenze allgemeiner Übereinkünfte«⁵⁰ bricht – und nicht zuletzt die souveräne Ausnahme, jene Aporie, die bei Rousseau dazu führt, dass für den Souverän nicht einmal der Gesellschaftsvertrag verpflichtend ist, während es zugleich niemals möglich sein soll, sich zu etwas zu verpflichten, das der »Heiligkeit des Vertrages«, dem ursprünglichen Akt seiner Setzung, zuwiderläuft (wie etwa die Unterwerfung unter eine fremde Macht).⁵¹

Das Problem der Setzung taucht in vielen Thematisierungen des Anderen der Ordnung auf. So weist Carl Schmitt neben seinen einschlägigen Überlegungen zum Ausnahmezustand (»Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare«) darauf hin, dass keine Rechtsidee sich selbst anwenden kann – was zwangsläufig zu ihrer Verunreinigung führt: »Jede konkrete juristische Entscheidung enthält ein Moment inhaltlicher Indifferenz, weil der juristische Schluss nicht bis zum letzten Rest aus seinen Prämissen ableitbar ist.«⁵² Einen regelrechten Fundierungszirkel, der nur durch einen Akt der Setzung und (einschließenden) Abschließung in Richtung der ausgesetzten Seite abgebrochen werden kann, führt Walter Benjamin in seiner »Kritik der Gewalt« vor: Alles Recht verschleiert seine Abstammung von der Gewalt.⁵³ Vom inneren Band zwischen Gewalt und Recht spricht auch Jacques Derrida in seinen Reflexionen zur amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, die mit der Frage anheben, wer »den deklarativen Akt, der eine Institution gründet« eigentlich unterzeichnet (und mit welchem Namen).⁵⁴ Anders als im Fall der Autorschaft wissenschaftlicher Texte unterhalte der Unterzeichner einer solchen Deklaration zu ebendieser ein besonderes, unauflösliches Verhältnis. Obwohl die Institution als solche von konkreten Einzelnen unabhängig ist, bleibt seine be-gründende Unterschrift in ihr aufbewahrt – in Form einer ambivalenten, gespenstischen Hinter-

49 Vgl. ebd., S. 29.

50 Ebd., S. 46.

51 Ebd., S. 27.

52 Vgl. Schmitt, *Politische Theologie*, S. 36.

53 Vgl. Walter Benjamin, »Zur Kritik der Gewalt«, in: ders., *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1965, S. 29–65. Vgl. dazu auch Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der ›mystische Grund der Autorität‹*, Frankfurt a. M. 1991; sowie den Beitrag von Lars Gertenbach in diesem Band.

54 Jacques Derrida, »Otobiographien. Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens«, in: ders./Friedrich Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*, Berlin 2000, S. 7–63, hier: S. 10.

grundpräsenz. Denn wer unterschreibt die *Declaration of Independence*? Thomas Jefferson, ihr Verfasser? Der Zweite Kontinentalkongress, der sie verabschiedet? Das Volk, das der Kongress vertritt? Und ist das Volk bereits frei, wenn es seine Unabhängigkeit erklärt, oder wird es erst durch »seine« Unterschrift tatsächlich unabhängig? Derrida spricht hier von einer notwendigen Unentscheidbarkeit. Das Volk als freies (Rechts-)Subjekt konstituiert sich erst durch die Unterzeichnung (und legitimiert überhaupt erst dadurch seine Vertreter). »Die Unterschrift erfindet den Unterzeichner«, gibt ihm einen Namen. Die Pointe dabei ist: Erst die initiale Unterschrift, eine Art »Rechtstreich (so wie man Gewaltstreich sagt)«, ermächtigt das eben konstituierte Subjekt – zur Unterschrift. »Fortan habe ich das Recht zu unterzeichnen, mithin werde ich es schon gehabt haben, da ich es mir ja gegeben habe.«⁵⁵ Und fortan wiederholt sich der ursprüngliche Gründungsakt und die ihm eingeschriebene Ambivalenz in jeder weiteren begründenden Unterschrift (unter Staatsakte, Kaufverträge, Urkunden etc.).

Gleichermaßen grundlos wie abgründig ist auch *der* Grundbegriff der Soziologie: »Gesellschaft«. Er hat, so Niklas Luhmann lapidar, »nie eine begründende Funktion erfüllt.«⁵⁶ Oliver Marchart plädiert deshalb in einer postfundamentalistischen, auf Laclau und Mouffe sowie Heideggers ontologische Differenz rekurrierenden Perspektive dafür, sich von wohldefinierten Gesellschaftsbegriffen zu verabschieden und stattdessen von einer »unumgängliche[n] Strittigkeit des Sozialen«⁵⁷ auszugehen, auf deren ontischer Oberfläche sich immer neue Auseinandersetzungen abzeichnen. Auf diese Weise kehrt auf dem »Kampffplatz« Soziologie auch die Frage, was Gesellschaft ist, unablässig wieder. Sie lässt sich nur nicht mehr auf einen gemeinsamen Nenner bringen.⁵⁸ Die Gesellschaft ist ein »unmögliches Objekt« oder besser Abjekt. Mit ihr verhält es sich wie mit dem Teufel: »Nach der ewigen Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und

55 Ebd., S. 14. Die Erklärung selbst wiederum fungiert in dieser Inszenierung eines performativen Akts als konstatierende Aussage als »Produzent und Garant ihrer eigenen Unterzeichnung«, ebd. Zur Rolle Gottes als Letztinstanz vgl. ebd., S. 17.

56 Luhmann, »Gesellschaft«, S. 179.

57 Marchart, *Das unmögliche Objekt*, S. 28. Siehe auch den Beitrag von Oliver Marchart in diesem Band.

58 Gegen Marcharts letztlich selbst totalisierende »Metaphysik der Kontingenz« und die in ihr angelegte Entdifferenzierung und Entpolitisierung von Kritik argumentiert Nicklas Baschek, »Engagement ist Mangel an Talent.« Zur Entkernung der Kritik in der Kritischen Systemtheorie und dem Postfundamentalismus«, in: *Leviathan*, 42 (4), 2014, S. 494–507.

Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloes zur Ordnung gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unbegreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit den größten Anstrengungen nicht in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt.«⁵⁹

Grenzverletzung

Grenzen stiften Ordnung. Indem sie Bereiche voneinander trennen, strukturieren sie Welt. Die Praxis des Unterscheidens führt vom *unmarked state* in den *marked state*. Aus unbestimmter Komplexität wird bestimmte Komplexität. Grenzen trennen aber nicht nur, sie verbinden auch. Die voneinander geschiedenen Bereiche erlangen ihre Form, Ausdehnung und Lage durch eine gemeinsame Demarkationslinie. Grenzen vereinen, indem sie relationale Identitäten schaffen, die in ihrer Differenz aufeinander bezogen sind. Den Akzent legen Grenzen jedoch auf das Trennende: Sie schließen, schützen, schotten ab. Das muss partielle Durchlässigkeit nicht verhindern – Stichwort: ›Semipermeabilität‹ –, auch wenn das Außen für die Integrität des Innen eine dauerhafte Gefahr darstellt. Das Fremde ist auf Distanz zum Eigenen zu halten, sollen die beiden Seiten der Unterscheidung ihre Identität wahren.⁶⁰

Auch wenn dem Grenzbeff ein topologisches Ordnungsverständnis zugrunde liegt, bezieht er sich nicht ausschließlich auf räumliche Arrangements. Begrenzungen gibt es in einer Vielzahl von Dimensionen, der physikalische Raum ist lediglich eine Domäne. Zwar erzeugen Grenzen stets Bereiche und Positionen, Räume und Orte bilden hierbei aber nur einen Sonderfall.⁶¹ Bereits Georg Simmel hat darauf hingewiesen, dass die Soziologie neben den im Raum eingetragenen Demarkationslinien auch Rechtsgrenzen und Machtgrenzen, Grenzen der Persönlichkeit und der Privatheit, Gemeinschaftsgrenzen und Zugehörigkeitsgrenzen in ihrem Gegenstandsbereich vorfindet.⁶² Ein ähnliches Argument entwickelt Erving Goffman in seinen interaktionstheoretischen Analysen

59 Friedrich W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Frankfurt a. M. 1988, S. 54.

60 Die territorialen Grenzen politischer Einheiten eignen sich in besonderem Maße, um diese Überlegungen zu veranschaulichen. Vgl. dazu Monika Eig-müller/Georg Vobruba (Hrsg.), *Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raumes*, Wiesbaden 2006; Cornelia Bohn, »Passregime: Vom Geleitbrief zur Identifikation der Person«, in: dies., *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz 2006, S. 71–94.

61 Siehe für den zuletzt genannten Zusammenhang Markus Schroer, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a. M. 2006.

62 Vgl. Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1992, S. 698–702.

der Territorien des Selbst: Demnach ist das moderne Individuum in eine Reihe von Mikroreservaten eingebettet, die seine Unversehrtheit im öffentlichen Austausch sicherstellen sollen. Materielle Grenzen spielen hierbei ebenso eine Rolle wie symbolische Filter.⁶³ Noch entschiedener hat Niklas Luhmann die Probleme der Ordnungsgenese und der Grenzziehung aneinander gebunden: Systeme müssen sich – so die leitende These – operativ gegen eine Umwelt schließen, wollen sie eine reproduktionsfähige Einheit ausbilden. »Sie konstituieren und sie erhalten sich durch Erzeugung und Erhaltung einer Differenz zur Umwelt, und sie benutzen ihre Grenze zur Regulierung dieser Differenz.«⁶⁴ Stets hat sich das operative Anschlussgeschehen von anderen, gleichzeitig ablaufenden Ereignisverkettungen abzuheben, soll die Systemeintegrität gewahrt bleiben. Trotz aller Unterschiede haben technische, biologische, psychische und soziale Systeme diesen einen Aspekt gemein: Die Grenze ist eine reale Eigenschaft ihrer selbst, durch die sie ihre Einheit gewinnen.⁶⁵ Neben räumlichen besitzen Systemgrenzen auch zeitliche, sachliche und mitunter soziale Aspekte. Die Grenze zwischen dem Innen und dem Außen erweist sich selbst als komplex. Sie ist in mehrere Dimensionen aufgefaltet.

Trotz seiner relationalen, anti-essentialistischen Stoßrichtung ist der Grenzbegriff ein Ordnungsbegriff. Er zielt auf die Rekonstruktion, Beschreibung, Analyse differentieller Identitäten. Theorien, die sich für das Andere der Ordnung interessieren, können zwar von Prozessen der Grenzziehung ihren Ausgang nehmen, müssen aber zugleich deren Brüchigkeit, Verletzbarkeit, Störanfälligkeit herausarbeiten.⁶⁶ Keine Trennungslinie vermag sich gegen Überschreitung zu immunisieren, keine Differenz zwischen einem Innen und einem Außen ist dauerhaft stabil. Stets entzieht sich etwas, stets drohen Unterscheidungen zu verschwim-

63 Vgl. Erving Goffman, »Territorien des Selbst«, in: ders., *Das Individuum im öffentlichen Austausch*, Frankfurt a. M. 1982, S. 54–96.

64 Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 35.

65 Die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners hat für den lebendigen Körper ein nahezu identisches Argument ausgearbeitet: Während das unbelebte Ding eine Raumgrenze aufweist, die ihm als bloßer Rand nicht wesensmäßig ist, besitzt der pflanzliche, tierische und menschliche Organismus zudem eine einheitsstiftende Aspektgrenze, über die er sein Verhältnis zur Umwelt reguliert. Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 1975, insbes. S. 80–122.

66 Vgl. u. a. Andreas Reckwitz, »Grenzdestabilisierungen – Kulturosoziologie und Poststrukturalismus«, in: ders., *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*, Bielefeld 2008, S. 301–320; Sven Opitz, »Exklusion: Grenzgänge des Sozialen«, in: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hrsg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2008, S. 175–193.

men. Noch die totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts haben ihre mit Mauern, Stacheldrahtzäunen und Selbstschussanlagen bewehrten Grenzen nicht vollständig abdichten können.

Doch warum sind Grenzen überhaupt brüchig, verletzlich, störanfällig? Was begründet ihre Instabilität? Eine erste Antwort ist modaltheoretischer Natur: Im Unterschied zu Horizonten, die Möglichkeitsbereiche eröffnen, schließen Grenzen Wirklichkeitsbereiche voneinander ab, wie Michael Makropoulos herausgestellt hat.⁶⁷ Während Horizonte auf ein »imaginäres Innen« verweisen, das immer weiter ausgedehnt, aber niemals verlassen werden kann, sind diese von einem »realen Außen« umgeben, das eine grundsätzliche Bedrohung darstellt. Horizonte sind unerreichbar, da sie im Moment der versuchten Annäherung aufgeschoben werden. Mit jeder Aktualisierung treten neue Möglichkeiten in den Gesichtskreis. Grenzen können dagegen überschritten werden, da sie das Wirkliche in positionierte Bereiche einteilen. Linien lassen sich kreuzen, Einteilungen in Zweifel ziehen, Mauern überwinden. Grenze und Überschreitung gehören daher zusammen. Auch wenn sie einen gegenläufigen Richtungssinn besitzen, sind beide Größen »durch ein bohrendes Verhältnis«⁶⁸ untrennbar aneinander gebunden, wie Michel Foucault in seiner Hommage an Bataille ausgeführt hat.

Ein zweiter Grund liegt im Vollzugscharakter von Grenzen. Wirklichkeitsbereiche sind nur solange voneinander getrennt, wie sie durch reale Operationen separiert werden. Mit anderen Worten: Grenzen existieren nur *in actu*. Differenzen bedürfen der Wiederholung, der Iteration, des Anschlusses, ansonsten zerfallen sie. Und mit jedem Vollzug verschieben sie sich leise.⁶⁹ Da Grenzen stets von neuem gezogen, bestätigt, gekerbt werden müssen, besteht immer die Möglichkeit dazwischentreten, ihren Verlauf neu auszuhandeln, sie für den Augenblick außer Kraft zu setzen, um flexibel auf Ausnahmesituationen reagieren zu können. Die Operationskette kann bei jedem hinzukommenden Glied unterbrochen werden. Das Andere der Ordnung ereignet sich in den Lücken des Ordnungsvollzugs.

Grenzverletzungen sind ebenso vielfältig wie die Grenzen, die sie in Frage stellen. Keine Einzelanalyse vermag allen Teilaspekten gerecht zu

67 Michael Makropoulos, »Grenze und Horizont. Zwei soziale Abschlußparadigmen«, in: Claudia Honegger/Stefan Hradil/Franz Traxler (Hrsg.), *Grenzenlose Gesellschaft? Verhandlungen des 29. Kongresses der DGS*, Opladen 1999, S. 387–396.

68 Foucault, »Vorrede zur Überschreitung«, S. 325f.

69 Dies haben solch unterschiedliche Autoren wie Gilles Deleuze, Jacques Derrida und Niklas Luhmann herausgearbeitet. Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992; Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983; Luhmann, *Soziale Systeme*.

werden, kein Zugang kann ausschließliche Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen. Auch wenn sich verschiedene Schwerpunkte setzen und unterschiedliche Analyseperspektiven einnehmen lassen, besitzen Grenzverletzungen doch vier Dimensionen, in denen sie maßgeblich bestimmt sind: Zu fragen ist erstens nach der jeweiligen Bezugsordnung. Welcher Typus von Grenze wird überschritten? Den räumlichen, zeitlichen, sachlichen und sozialen Grenzregimen korrespondieren eigene Formen der Grenzverletzung.⁷⁰ Ebenso werden Interaktions-, Organisations- und Gesellschaftssysteme, formale und informale Regelordnungen, Wissens-, Macht- und Subjektivierungsregime – die Liste ließe sich fortsetzen – auf jeweils andere Weise problematisiert. Eine zweite Fragerichtung bezieht sich auf die Reichweite. Wird eine Grenze punktuell verletzt, oder ist sie weiträumig betroffen, sodass der von ihr abhängige Bereich zu zerfallen droht? Ist, um ein Beispiel anzuführen, der gesamte Staatsbau morsch, da er von klientelistischen Netzwerken durchzogen wird, oder sind es lediglich abgrenzbare Teile, deren Integrität sich durch den Austausch des Führungspersonals wiederherstellen ließe? Eine dritte Dimension ist der Grad an Sichtbarkeit. Grenzverletzungen können im Verborgenen geschehen. Sie gleichen dann der Wühlarbeit des Maulwurfs, der das System unterirdisch aushöhlt, in der Hoffnung unentdeckt zu bleiben.⁷¹ Grenzen lassen sich aber auch demonstrativ vor den Augen aller überschreiten, sei es um zu irritieren und zu schockieren, zu mahnen und zu protestieren oder um auf dem Wege der Normabwertung die eigene Individualität aufzuwerten. Grenzverletzungen unterscheiden sich schließlich viertens im Hinblick auf ihre Vollzugsform. Eine Grenze kann auf vielfältige Weise gekreuzt und überschritten, verwischt und unterwandert, zurückgewiesen und angezweifelt werden. Vor allem in den Theorien des Poststrukturalismus findet sich ein reichhaltiges Vokabular, das die Modi der Grenzverletzung greifbar zu machen sucht: Phänomene der Transgression, der Ansteckung, des Exzesses, der Subversion, der Travestie und des Re-entries, Figuren wie der Cyborg, der Parasit, der Trickster und das Gespenst stehen für unterschiedliche Wege, auf denen eine Differenz in Frage gestellt wird, auch wenn sie in ihrer Zurückweisung als Zurückgewiesenes weiterhin präsent bleibt. In den disparaten

70 Gesa Lindemann interessiert in ihrer Analyse von Grenzregimen die Frage, wie der Kreis der sozialen Personen in einer Gesellschaft bestimmt wird. Der Begriff lässt sich aber in einem breiteren Sinn verwenden, bedenkt man die Mehrdimensionalität von Grenzbeziehungen. Vgl. Gesa Lindemann, *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist 2009.

71 Siehe für zahlreiche Beispiele territorialer Grenzverletzungen, die zumeist im Geheimen vor sich gehen, Eva Horn/Stefan Kaufmann/Ulrich Bröckling (Hrsg.), *Grenzverletzer. Von Schmugglern, Spionen und anderen subversiven Gestalten*, Berlin 2002.

Formen der Grenzdestabilisierung verschränken sich Anwesendes und Abwesendes, Positives und Negatives.

Übergänge

Übergänge beschreiben den Bereich oder den Prozess, in dem sich eine Ordnung Stück für Stück in graduellen Abstufungen ändert. Bei diesen Metamorphosen, dem Anders-Werden oder Anders-Machen handelt es sich um räumliche oder zeitliche Verschiebungen – von hier nach dort, von einem früheren Zustand in einen späteren. So kann sich eine Ordnung an ihren Rändern auflösen, in Unordnung übergehen, umgekehrt können aus dem Chaos Ordnungsstrukturen emergieren, die, zunächst partiell noch diffus, sich dann zentrisch verdichten. Oder es bilden sich Zwischenstufen heraus, welche die Übergänge von Ordnung in Unordnung – und vice versa – in Etappen zerlegen.

Um Übergänge zu beschreiben, müssen verschiedene Zustände zueinander in Beziehung gesetzt werden. Nur die vergleichende Gegenüberstellung macht die Transformation sichtbar: Erst in ihrem Verblassen verliert die Ordnung ihre fraglose Selbstverständigkeit, erst ihre Etablierung zeigt, was zuvor fehlte. Übergangsstadien organisieren Disparates als zeitliche Abfolge, Übergangszonen als räumliches Dazwischen. Wesentlich ist, dass nicht eine scharfe Grenze zwischen innen und außen, vorher und nachher gezogen wird. Statt Markierung einer substantiellen Differenz⁷² geht es um Abstufungen, Mischformen, die durch Vagheiten und Unschärfen gekennzeichnet sind.⁷³ Übergänge verbinden Kontinuität und Diskontinuität, Hier und Dort. Sie setzen die Ordnung und ihr Anderes nicht in Widerspruch zueinander, sondern verwischen den Gegensatz zwischen beiden – und führen ihn bei erfolgtem Übertritt erneut wieder ein.⁷⁴ Die Zeiten und Zonen der Nichtordnung liegen nicht

72 In dieser Hinsicht unterscheiden sich Übergänge von Kippfiguren wie dem Trickster, der beide Seiten gleichzeitig in sich trägt. Zum Trickster im Anschluss an Donna Haraway vgl. Erhard Schüttpelz, »Der Trickster«, in: Eva Eßlinger et al. (Hrsg.), *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin 2010, S. 208–224. Zur kultursoziologischen Dimension von Kippfiguren vgl. Kay Junge et al. (Hrsg.), *Kippfiguren. Ambivalenz in Bewegung*, Weilerswist 2013.

73 Zur Unbestimmtheit vgl. Gerhard Gamm, *Flucht aus der Kategorie. Die Positionierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*, Frankfurt a. M. 1994 sowie Julian Müller/Victoria von Groddeck (Hrsg.), *(Un)Bestimmtheit. Praktische Problemkonstellationen*, München 2013.

74 Vgl. anschaulich für den Geschlechtswechsel Harold Garfinkel, »Passing and the managed achievement of sex status in an intersexed person, part 1«, in: ders., *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge 1984, S. 116–185; Stephan Hirsch-

jenseits, sondern zwischen den ausfransenden und sich überlappenden Ordnungen. Räumliche Grenzlinien weiten sich zu Grenzräumen, aus zeitlichen Einschnitten werden Momente des Wandels, liminale Uneindeutigkeiten ersetzen die Polarität von Identität und Differenz, neben die Logik des Entweder-oder tritt die des Sowohl-als-auch.

So beschreibt Jurij M. Lotman kulturelle Grenzräume, die bei ihm nicht unbedingt territorial verortet sind, als interkulturelle Kontaktzonen.⁷⁵ Die hegemoniale Ordnung einer ›Semiosphäre‹⁷⁶ im Zentrum trifft in der Peripherie auf andere Zeichen- oder Symbol-Ordnungen. Dieses Aufeinandertreffen setzt Austausch- und Aushandlungsprozesse in Gang, führt zu Übersetzungen und Amalgamierungen, aber auch zu Störungen und Irritationen, die ebenso konflikthaft eskalieren wie Neues hervorbringen können. In diesem Sinn geht es Lotman um interkulturelle Dynamiken, kultursemiotische Übersetzungsprozesse, die sowohl das binär gedachte Aufeinandertreffen zweier Kulturen als auch integrative und holistische Konzeptionen kultureller Ordnung irritieren Ordnungen, so ließe sich im Anschluss daran festhalten, bilden alles andere als homogene Einheiten. Sie sind vielmehr, vor allem an ihren Rändern, durchsetzt von Zonen der Unordnung, die insbesondere dort entstehen, wo die ordnenden Kräfte nicht hinreichen, wo sie auf andere Ordnungen treffen und die unterschiedlichen Kraftfelder sich wechselseitig ablenken und im Extremfall einander neutralisieren. Die Pluralität von Sinnordnungen setzt Nicht-Sinn frei, was sowohl Ignoranz und Umdeutungen als auch die Herausbildung von Gegensemantiken ermöglicht.⁷⁷

In post- und dekolonialen Theorien finden sich mit den Konzepten der ›Übersetzung‹,⁷⁸ der ›Kreolisierung‹,⁷⁹ der ›Hybridität‹ und

auer, *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel*, Frankfurt a. M. 1992.

75 Vgl. Jurij M. Lotman, *Kultur und Explosion*, Berlin 2010; ders., *Die Innenwelt des Denkens. Eine semiotische Theorie der Kultur*, Berlin 2010.

76 Vgl. Jurij M. Lotman, »On the Semiosphere«, in: *Sign Systems Studies* 33 (1), 2005, S. 205–229.

77 Vgl. Albrecht Koschorke, »Nicht-Sinn und die Konstitution des Sozialen«, abrufbar unter: www.uni-konstanz.de, zuletzt aufgerufen am 27.06.2015, S. 7.

78 Vgl. Andreas Langenohl, »Scenes of Encounter: A Translational Approach to Travelling Concepts in the Study of Culture«, in: Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective*, Berlin/New York 2014, S. 93–118; Naoki Sakai, Yukiko Hanawa (Hrsg.), *Specters of the West and the Politics of Translation*, Hong Kong 2001.

79 Vgl. Édouard Glissant, *Kultur und Identität. Ansätze zu einer Poetik der Vielheit*, Heidelberg 2005; Françoise Lionnet/Shu-mei Shih, *The Creolization of Theory*, Durham 2011; sowie den Beitrag von Christian Lavagno in diesem Band.

des ›third space‹,⁸⁰ der ›entangled modernities‹⁸¹ oder des ›kritischen Grenzdenkens‹⁸² ähnliche Argumentationsfiguren. Sie stellen die koloniale Matrix der imperialen Moderne in Frage, indem sie der (vermeintlichen) Deutungshoheit des Westens die Eigendynamik vielstimmiger Translationsprozesse, die alle Essentialisierungsversuche und Authentizitätsansprüche unterlaufende Analyse von Verflechtungsverhältnissen,⁸³ die Umdeutungen in der Aneignung westlicher Konzepte oder die Strategie des ›writing back‹⁸⁴ gegenüberstellen.

Neben der räumlichen Strukturierung der Grenzzone, gibt es auch temporale Beschreibungen von Schwellenphasen, in denen eine Ordnung in eine andere übergeht, zwischenzeitlich aufgelöst wird oder unterschiedliche Grade von Organisiertheit aufweist. Im Anschluss an Arnold van Gennep geht Victor Turner davon aus, »daß alle Übergangsriten drei Phasen aufweisen: die Trennungs-, die Schwellen- und die Angliederungsphase«. ⁸⁵ Die erste Phase ist durch die Loslösung des rituellen Subjekts aus der Sozialstruktur oder aus einem bestimmten Zustand gekennzeichnet. Die Schwellenphase (Liminalität) hingegen stellt einen Zwischenzustand dar, dessen Ambiguität sich erst in der dritten Phase mit der (Wieder-)Eingliederung in eine neue Ordnung löst. Der strukturierten, hierarchisch gegliederten gesellschaftlichen Ordnung der ersten und dritten Phase steht die tendenziell anarchische »Communitas« des Schwellenzustands gegenüber. Diese außeralltägliche Form von Sozialität »impliziert, daß es kein Oben ohne das Unten gibt und daß der, der oben ist, erfahren muß, was es bedeutet, unten zu sein«. ⁸⁶ In ihrer Außeralltäglichkeit, ihrem rituellen Charakter und dem Außer-Kraft-Setzen institutionalisierter Ordnungen erinnert diese Phase an Durkheims Beschreibungen der kollektiven *effervescence*, die als ekstatisches Gemeinschaftserlebnis den sozialen Zusammenhalt konstituiert und stabilisiert. Turner integriert die Schwellenphase in den Übergang

80 Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London/New York 1994.

81 Vgl. Shalini Randeria, »Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie«, in: *Soziale Welt* 50 (4), 1999, S. 373–382.

82 Vgl. Walter Mignolo, *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*, Wien 2012, S. 202.

83 Vgl. Sebastian Conrad/Shalini Randeria, »Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt«, in: dies. (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 2002, S. 9–49.

84 Vgl. Bill Ashcroft et al. (Hrsg.), *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, London 1989.

85 Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M. 2000, S. 94.

86 Ebd., S. 96f.

der *rites de passage*. Ob die temporäre Aufhebung der bestehenden Ordnung diese in Frage stellt oder sie gerade stabilisiert, ist nicht eindeutig zu beantworten.⁸⁷ Klar ist hingegen: Übergänge sind prekär. Gerade weil die Ordnung gelockert, wenn nicht suspendiert wird, gerade weil ihrem Anderen Platz eingeräumt werden muss, um sie zu verändern, ist der Ausgang ungewiss.

Ereignis

Die Begriffe Ereignis, Ausnahme und Bruch verweisen auf die *zeitliche* Dimension des Außerordentlichen, wie nicht zuletzt die Komplementärbegriffe – Struktur, Regel, Kontinuität, Wiederholung – deutlich machen. Ordnungen benötigen und generieren zeitliche Dauer: Regeln und Regelmäßigkeiten gibt es nur, wo etwas mehr als einmal geschieht. Nur wiederkehrende Vorkommnisse und Verhaltensweisen ermöglichen den Aufbau von Erwartungen; Handlungsmotive, Handlungen und Handlungsfolgen müssen verknüpft werden, um Sinn zu verstehen und kausale Zusammenhänge zu erklären; Kommunikation braucht Anschlusskommunikation; Deutungsmuster des Geschichtsverlaufs – Fortschritt, Verfall, Wiederkehr des Immergleichen, Kristallisation – unterstellen eine homogene Zeit, die zwar sukzessiven und abrupten Wandel kennt, aber keinen radikalen Einschnitt in das Kontinuum. Dem Außerordentlichen ist dagegen eine andere Temporalität eigen, in ihrem Zentrum stehen Diskontinuität, Einmaligkeit und unregelmäßige Variation. So ist ein Ereignis das, was – in einer glücklichen Formulierung von Bernhard Waldenfels – »aus der Reihe springt«.⁸⁸ Für diejenigen, die es als Ereignis registrieren, markiert es eine Differenz im Strom ihrer Wahrnehmungen, es unterbricht den selbstverständlichen Fortgang des Geschehenden, durchkreuzt Erwartungen und sorgt für ein »Mindestmoment an Überraschung«.⁸⁹ In seiner Inkommensurabilität sperrt es sich gegen Prognostik und exakte Vermessung, ist es »eher ein ästhetisches, ein poetisches Ding«, »eine Mannigfaltigkeit, die sich noch nicht zur Konsistenz von dauerhaften, empirisch erfahrbaren

87 Wilfried Gebhardt spricht der Schwellenphase eine ordnungsstabilisierende Wirkung zu: »Sie wirkt trotz beziehungsweise gerade wegen ihres anarchistischen, ekstatischen und chaotischen Charakters systemstabilisierend, ist also in ihrem Kern eine ›konservative‹ Kraft.« Ders., *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*, Berlin 1994, S. 186.

88 Bernhard Waldenfels, »Die Macht der Ereignisse«, in: Marc Röllli (Hrsg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München 2004, S. 447–458, hier: S. 448.

89 Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 390.

Objekten angeordnet hat.«⁹⁰ Strukturen prozessualisieren die Zeit, Ereignisse punktualisieren sie. Ihr Kommen wird erhofft oder befürchtet, ihr Gewesensein wird erinnert, ihre Folgen bleiben spürbar. Sie selbst vergehen im Moment ihres Erscheinens, hinterlassen jedoch eine kognitive und affektive Irritation, die »eine Gesamtveränderung von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart«⁹¹ nach sich zieht. Dramatischer formuliert: Ereignisse »sprengen *idealiter* den mit konventionellen Mitteln bestimmten Erfahrungsraum. In ihrer ganzen unbegriffenen Dichte bringen sie etwas Unerhörtes, nie Gesehenes, Unglaubliches zur Geltung, quasi eine *Andersheit*, die nur vorläufig und auf Kosten dogmatischer Vorverständnisse verdrängt werden« kann.⁹² Nach dem Ereignis ist die Welt nicht mehr dieselbe wie zuvor.

Es ist diese Erfahrung des Außerordentlichen, die Kant mit Blick auf die Französische Revolution »Geschichtszeichen« genannt hat und die »in den Gemütern aller Zuschauer« eine »Teilnehmung dem Wunsche nach« weckt, »die nahe an Enthusiasm grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war«.⁹³ Auf denselben Hiatus zielt Benjamins Formulierung, »den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion« sei das Bewusstsein eigentümlich, »das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen«.⁹⁴ Die religiöse Semantik des Ekstatischen (»Enthusiasm«) betont ebenso wie die Metaphorik der Explosion (»aufsprengen«) die disruptive, zugleich jedoch existentielle Macht des Ereignisses. Alain Badiou radikalisiert das zur ethischen Verpflichtung, den – seltenen – Wahrheitsereignissen in Wissenschaft, Kunst, Liebe und Politik die Treue zu halten. Weil sie einen immanenten Bruch vollziehen, zwingen sie zur Entscheidung, »sich von nun an auf die Situation *vom Standpunkt des ereignishaften Zusatzes aus* zu beziehen« – und sich von Saulus in Paulus zu verwandeln: »Es ist klar, dass ich unter der Einwirkung einer Liebesbegegnung, wenn ich ihr wirklich treu bleiben will, von Kopf bis Fuß meine gewöhnliche Art, meine Situation zu leben [...], umkrepeln muss. [...] Nach Einsteins Texten des Jahres 1905 kann ich nicht, wenn ich ihrer radikalen Neuheit treu sein will, weiterhin Physik in ihrem klassischen Rahmen ausüben, usw. Die Treue

90 Vogl, »Was ist ein Ereignis?«, S. 69.

91 Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 390.

92 Marc Rölli, »Einleitung: Ereignis auf Französisch«, in: ders. (Hrsg.), *Ereignis auf Französisch*, S. 7–40, hier: S. 12.

93 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 9, Darmstadt 1975, S. 265–393, hier: S. 358. Vgl. zum revolutionären Enthusiasmus auch Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014, S. 379ff.

94 Walter Benjamin, »Zum Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften, Bd. II/2*, Frankfurt a. M. 1991, S. 690–708, hier: S. 701.

zum Ereignis ist wirklicher (gedachter und praktizierter) Bruch innerhalb der Ordnung, in der das Ereignis stattfand.«⁹⁵

Man muss freilich nicht die Dramatik heroischer Konversionen und den Imperativ unbedingter Treue beschwören, um den Begriff des Ereignisses zu explizieren. Unterbrechungen der Ordnung und Singularitäten gibt es auch in kleiner Münze. In jeder Aussage, jeder Situation, jeder Handlung steckt ein Element des Einmaligen und Unerwarteten, das die Struktur verändert, dem Geschehen eine neue Wendung gibt und für das keine Regel existiert.⁹⁶ Ohne Ereignisse gäbe es keine Veränderung. Und wie bei anderen Alteritätsfiguren von Ordnung auch bleiben Ereignis und Struktur in ihrem Ausschließungsverhältnis aufeinander bezogen: Was aus der Reihe springt, kann neue Ordnungen stiften und bestehende modifizieren, und keine Ordnung kann auf solche konstituierenden und transformierenden Impulse verzichten: »Ohne Überraschungsmomente gäbe es [...] keine Strukturbildung, weil nichts vorkäme, was zu verknüpfen wäre.«⁹⁷ Ereignisse werden aber auch prospektiv abgefedert oder retrospektiv in bestehende Ordnungsgefüge integriert – der Unfall wird zum Versicherungsfall –, sie werden planvoll evoziert, um die Störungsverarbeitungskompetenz zu trainieren und so die Ordnung zu stabilisieren – das Prinzip Stresstest – oder strategisch inszeniert, um Aufmerksamkeit zu kapitalisieren – Eventisierung als Marketing; und nicht zuletzt hängt es vom Erwartungshorizont ab, was überhaupt als Ereignis wahrgenommen wird – der Schicksalsschlag der einen ist die Routine der anderen.

Formlosigkeit

Soziale Ordnungen können kollabieren oder zerbrechen, sie können sich erschöpfen oder verflüchtigen, zerstört werden oder untergehen – *fading* und *failing orders*. Dazu müssen sie freilich schon existieren, was keineswegs selbstverständlich ist. Soziale Ordnungen können auch ausbleiben oder verhindert werden. Vollständige Amorphie ist allerdings ebenso wie absolute Ordnung nur als hypothetischer Grenzfall denkbar. Das ›totale Chaos‹ ist eine Dramatisierungsformel, kein beobachtbarer Zustand. Existierte es, könnte es gar nicht beobachtet werden, weil Formlosigkeit eine Form voraussetzt, deren Fehlen sie anzeigt.

Auflösung, Zerfall, Zusammenbruch, Katastrophe, Implosion, Entropie, Chaos und Anomie bilden *energetische* Figuren des Anderen

95 Alain Badiou, *Ethik*, Wien 2003, S. 62f.

96 Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, S. 215; sowie dies., *Was ist Politik. Fragmente aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Ursula Ludz, München 1993, S. 32.

97 Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 391.

der Ordnung, sie beziehen sich auf den Ausfall ordnender und/oder die Dominanz ent-ordnender Dynamiken. Die Alterität zeigt sich hier entweder im Modus des Mangels oder als Gegenkraft. Ungeachtet der Frage, ob die Ordnung dem Ungeordneten vorausliegt oder aus diesem hervorgeht,⁹⁸ machen die Figuren der Formlosigkeit und des Formverlusts deutlich, dass Ordnung kein selbstverständlicher Zustand ist, sondern der unermüdlichen Anstrengung bedarf, sie zu installieren und aufrechtzuerhalten. Ordnung ist ein Effekt von *doing order*. Immer, selbst wo sie aus sich heraus emergiert, muss sie sich gegen die Kräfte des Zerfalls und der Zerstörung behaupten. Die schlichte Feststellung, »qu'il y a de l'ordre«,⁹⁹ bleibt unvollständig ohne die Ergänzung: Il y a aussi du désordre. Man kann daraus eine Art von sozialontologischer Konflikttheorie ableiten – der ewige Kampf der Ordnung gegen das Chaos, von Leviathan gegen Behemoth. Statt als Antagonismus kann man das auch weniger bellizistisch als kontinuierliche Bewegung des Werdens und Anders-Werdens, als »differenzierende Aktualisierung des Virtuellen« zwischen Dynamisierung und Fixierung beschreiben.¹⁰⁰ Oder man macht daraus ein Verfallsnarrativ und beklagt in eher metaphorischer Aufnahme des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik die unvermeidliche Entropie sozialer Ordnung.¹⁰¹ Schließlich kann man umkehrt vom irreversiblen Zuwachs und von zunehmender Verfesti-

98 Ob die Ordnung dem Ungeordneten vorausliegt oder aus diesem hervorgeht, ist nicht zu beantworten, weil beide Seiten unhintergebar aufeinander bezogen sind und koexistieren. Obwohl – wie alle Ursprungsfragen – falsch gestellt, wird man die Frage nach der Vor- oder Nachgängigkeit von Ordnung allerdings nicht los. Jede Sozialtheorie schleppt eine – meist implizite – Antwort darauf mit sich: Durkheims soziale Tatsachen, jene »besonderen Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, die außerhalb der Einzelnen stehen und mit zwingender Gewalt ausgestattet sind, kraft deren sie sich ihnen aufdrängen« (*Die Regeln der soziologischen Methode*, S. 107), markieren den einen Pol; Hobbes' Naturzustand eines Kriegs aller gegen alle, der erst durch den Gesellschaftsvertrag in eine Ordnung überführt wird, den anderen.

99 Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, S. 12.

100 Vgl. Heike Delitz, *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist 2015, S. 19. Eine andere Referenz für die Vorstellung eines fortwährenden Werdens ist Georg Simmel, »Der Fragmentcharakter des Lebens: Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik«, in: ders., *Gesamttausgabe*, Bd. 13, Frankfurt a. M. 2000, S. 202–216.

101 Manfred Wöhlcke, *Soziale Entropie. Die Zivilisation und der Weg allen Fleisches*, München 1996; vgl. zur Diskursgeschichte der Entropie auch Robert Feustel, »A Measure of Disorder« – Entropie als Metapher für das Andere der Ordnung«, in: *Behemoth*, 7 (1), 2014, S. 118–139; Elisabeth R. Neswald, *Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie 1850–1915*, Freiburg 2006.

gung der sozialen Ordnung ausgehen und mit Weber die »mechanische Versteinerung« des okzidentalen Rationalismus oder mit Gehlen die »stabilisierte Endgültigkeit« kultureller Kristallisation diagnostizieren.¹⁰² Jede dieser vier Erzählungen impliziert eine andere Sozialtheorie. Jede gibt nicht nur eine andere Antwort auf das von Parsons so genannte Hobbes'sche Problem ›Wie ist soziale Ordnung möglich?,¹⁰³ sondern auch auf die komplementäre Frage ›Wie ist soziale Nicht-Ordnung möglich?«.

Während Parsons' Problemstellung »die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin konstituiert«, wie Niklas Luhmann festhält,¹⁰⁴ klingt schon die Formulierung »soziale Nicht-Ordnung« wie ein Oxymoron, weil das Andere der Ordnung mit dem A- oder gar Antisozialen identifiziert wird. Doch gleich ob als permanenter Wandel, schleichende Erosion, plötzlicher Zusammenbruch oder anhaltender Zustand der Anomie, auch das Zerfasern, Fehlen oder der Verlust sozialer Form sind soziale Tatsachen. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie häufig mit starken und noch häufiger mit negativen Affekten aufgeladen sind. Wenn Regeln und Regelmäßigkeiten und damit Erwartungsstrukturen wegbrechen oder gar nicht erst aufgebaut werden können, wirkt das zutiefst verstörend und führt im Extremfall zu Panikreaktionen. Chaos macht Angst. Seine Beschwörung legitimiert deshalb noch die rigidesten *Law-and-order*-Politiken – die Logik der *securitization*. Fast immer erscheinen die Schrecken der Ordnung weniger bedrohlich als die ihres Ausfalls. Und doch, Formlosigkeit und -verlust bergen auch befreiende, ja utopische Momente: Die Verschmelzung in Rausch und Ekstase, das Fest der Revolte, der Sturz des verhassten Regimes verbinden wenigstens für Augenblicke den Nullpunkt der Ordnung mit dem Enthusiasmus des Neubeginns.

Mannigfaltigkeit

Jede Mannigfaltigkeit vereint Momente der Ordnung und der Unordnung. Die Kräfte und Differenzen, die in ihr wirken, die Singularitäten und Faltungen, die ihre Gestalt bestimmen, lassen sich nicht auf ein Wesen, eine Einheit, ein Prinzip, eine Identität zurückführen. Zugleich meint das Mannigfaltige mehr als das bloße Nebeneinander des Ver-

102 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, S. 204; Arnold Gehlen, »Die gesellschaftliche Kristallisation und die Möglichkeiten des Fortschritts«, in: *Jahrbuch für Sozialwissenschaft* 18 (1/2), 1967, S. 20–23, hier: S. 23.

103 Vgl. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York 1937, S. 89–94.

104 Niklas Luhmann, »Wie ist soziale Ordnung möglich?«, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, S. 195–285, hier: S. 195.

schiedenen, hebt der Begriff doch auf die Verschränkung des Disparaten ab. Jede Mannigfaltigkeit gleicht einem Gewimmel unterschiedlicher Elemente, die sich wechselseitig ergänzen, stützen, verstärken, ablenken, blockieren, überlagern, verdrängen, zerstören. Es ist die relationale Stellung der Komponenten, die ihren Wert bestimmt, und nicht der Bezug auf einen transzendenten Maßstab. Neben aktuellen Elementen umfasst eine Mannigfaltigkeit virtuelle Größen, insofern jede momentane Festlegung von einem Potenzial der Zustandsveränderung begleitet wird. Ordnung und Unordnung, Information und Rauschen, Negentropie und Entropie sind hier allgegenwärtig. Letztendlich verlieren diese abstrakten Gegensatzpaare an Bedeutung, da sie zugunsten der Beschreibung konkreter Figurationen auf Distanz zu bringen sind, ohne aber vollständig zurückgewiesen zu werden. Auch wenn sich in einer Mannigfaltigkeit bestimmte Tendenzen und Muster durchzusetzen vermögen, zeigen sich, besonders an ihren Rändern, stets Abweichungen und Alteritäten. Die Peripherie hinterfragt die Identitätsansprüche und Ordnungsambitionen des Zentrums.

Es waren Überlegungen wie diese, die Gilles Deleuze dazu bewogen haben, den Begriff der Mannigfaltigkeit (*multiplicité*) an die Stelle des Gegensatzes zwischen dem Einen und dem Vielen treten zu lassen.¹⁰⁵ Das dialektische Problem der Vielheit in der Einheit und der Einheit in der Vielheit, das aus der vorherigen Scheidung zweier Abstrakta resultiert, verschwindet damit ebenso wie seine prozeduralen Umformulierungen: weder Vereinheitlichung von Ordnungen, das »*e pluribus unum*«, das jede Dollarnote ziert, noch ihre bloße Vervielfältigung, »*ex uno plures*«, die Losung aller Diversity-Manager. Erhebt man das Mannigfaltige von einem Eigenschaftswort, das eine gegebene Sache zu bestimmen hilft, in den Status eines vollwertigen Substantivs, das für die Sache selbst steht, vermag es die doppelten Halbheiten des Viel-Einen und des Ein-Vielen aufzulösen: »Überall ersetzen die Differenzen von Mannigfaltigkeiten und die Differenz in der Mannigfaltigkeit die schematischen und plumpen Oppositionen.«¹⁰⁶ Anders als in der kantischen Begriffsfassung, die um das Problem der apriorischen Synthesis der sinnlichen Empfindungen kreist,¹⁰⁷ sind für Deleuze die auf keine Verein-

105 Deleuze übernimmt den Begriff der Mannigfaltigkeit aus Riemanns Geometrie und der von ihr beeinflussten Zeitphilosophie Henri Bergsons. Vgl. Arkady Plotnitsky, »Bernhard Riemann«, in: Graham Jones/Jon Roffe (Hrsg.), *Deleuze's Philosophical Lineage*, Edinburgh 2009, S. 190–208; Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London/New York 2002, S. 12f.; Gilles Deleuze, *Henri Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989, S. 53–67.

106 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 234.

107 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 95–130/B 129–169; Klaus Konhardt, Art. »Mannigfaltige (das), Mannigfaltigkeit«, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philo-*

heitlichung wartenden Felder der Streuung, der Varietät, der Differenz von maßgeblichem Interesse. Die Suche nach der *einen* Grundstruktur, dem *einen* Hauptwiderspruch, der *einen* Leitunterscheidung ist vergebens.¹⁰⁸ Unter jeder Identität, die sich an der Oberfläche zeigt, waltet ein »tieferliegendes Spiel«¹⁰⁹ der Differenzproduktion, das es freizulegen gilt. Unterschiedliche Skalierungsniveaus sind hierbei zu beachten: Jede Mannigfaltigkeit ist in umfassendere Mannigfaltigkeiten eingebunden und bildet zugleich den Kontext für weniger ausgedehnte Mannigfaltigkeiten. Weder Atom noch Totalität, sondern Gefüge von Gefügen zeigen sich dem Schicht um Schicht freilegenden Beobachter.¹¹⁰

Bereits Gabriel Tarde hat 1893 in seiner *Monadologie und Soziologie* auf diesen Punkt aufmerksam gemacht: »Wenn das Element einer Gesellschaft eine lebendige Natur hat, hat das organische Element eines lebendigen Körpers eine chemische Natur. Ein Irrtum der früheren Physiologen bestand in der Annahme, die chemischen Substanzen würden, sobald sie in einen Organismus eintreten, alle ihre Eigenschaften aufgeben und sich bis in ihr Innerstes und ihr geheimstes Arkanum vom mysteriösen Einfluss des Lebens durchdringen lassen. [...] Ein organisiertes Molekül gehört also zugleich zwei Welten an, die sich fremd oder feindlich gegenüberstehen.«¹¹¹ Bruno Latours Soziologie der Assoziationen vorwegnehmend, stellte Tarde daher fest: »Dies setzt aber zunächst voraus, dass jedes Ding eine Gesellschaft ist und dass alle Phänomene soziale Tatsachen sind. [...] Alle Wissenschaften scheinen dazu bestimmt,

sophie, Bd. 5, Basel 2007, Sp. 731–735, hier: Sp. 732ff.

108 Dass auch an Deleuze orientierte Denker bisweilen hinter diese Einsicht zurückfallen, zeigt die *Empire*-Trilogie von Michael Hardt und Antonio Negri. In der Tradition des Postoperatismus stehend, reichern sie marxistische Grundannahmen mit poststrukturalistischen Denkfiguren an, bleiben hierbei aber teleologischen Denkmustern verhaftet. *Empire* und *Multitude* werden zwar als netzwerkartige Mannigfaltigkeiten konzipiert, die über den *General Intellect* miteinander verbunden sind. Dennoch sehen Hardt und Negri die Grunddynamik der kapitalistischen Weltordnung von einem dialektischen Widerspruch bestimmt, der auf seine Aufhebung drängt. Die weltgeschichtliche Mission der *Multitude* besteht demnach in der Überwindung des *Empire*, von dem sie hervorgebracht wurde. Vgl. Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a. M. 2002; dies., *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a. M. 2004; dies., *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, Frankfurt a. M. 2010.

109 Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, S. 11.

110 Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 1992, S. 51–56; Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity*, London/New York 2006.

111 Gabriel Tarde, *Monadologie und Soziologie*, Frankfurt a. M. 2009, S. 82.

Zweige der Soziologie zu sein.«¹¹² Die Verknüpfung von Elementen erzeugt demnach komplexe Kollektive, die selbst wiederum als Elemente bei der Verknüpfung umfassenderer Kollektive eingehen können, ohne jemals vollständig in diesen aufzugehen.¹¹³ Um die zahlreichen Übergänge zwischen dem Kleinen und dem Großen in den Blick zu bekommen, sind mikro-, meso- und makrodeterministische Erklärungsmodelle gleichermaßen ungeeignet. Das Mannigfaltige zeigt sich auf allen Aggregationsebenen.

Komplexität

Der Begriff der Komplexität, wie er in Kybernetik, Systemtheorie und Chaosforschung verhandelt wird, verfolgt ein ähnliches Erkenntnisinteresse wie jener der Mannigfaltigkeit. Auch ihm ist es um Ordnung am Rande des Chaos zu tun, auch er meint ein sich selbst tragendes Gefüge heterogener Elemente.¹¹⁴ Es verwundert daher nicht, dass von Deleuze beeinflusste Denker das Komplexitäts- und systemtheoretische Vokabular aufgegriffen haben.¹¹⁵ Dennoch besitzt der Komplexitätsbegriff eine andere Stoßrichtung, da er die Grenzen von Erkenntnis, Vorhersagbarkeit und Steuerung betont.¹¹⁶ Wer von einem komplexen System spricht, bringt zum Ausdruck, dass dieses aufgrund der großen Zahl seiner nur selektiv miteinander verknüpften Elemente weder durch sich selbst noch durch andere Instanzen vollständig erfassbar ist, auch wenn seine Umwelt einen noch höheren Grad an Komplexität aufweist. Möglicherweise existieren Rückkopplungsmechanismen, die eine nicht-lineare Entwicklungsdynamik anstoßen, wodurch Prognosen nahezu unmöglich werden.¹¹⁷ In seiner Tendenz führt der Komplexi-

112 Ebd., S. 51.

113 Vgl. Bruno Latour, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a. M. 2010.

114 Vgl. etwa Niklas Luhmann, »Komplexität«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Wiesbaden 2009, S. 255–276; John Urry, »The Complexity Turn«, in: *Theory, Culture & Society* 22 (5), 2005, S. 1–14; N. Katherine Hayles, *Chaos Bound. Orderly Disorder in Contemporary Literature and Science*, Ithaca/London 1990.

115 Vgl. Manuel DeLanda, *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York 1997; Brian Massumi, *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham/London 2002. Siehe für eine auf Systematik angelegte Überblicksdarstellung Urs Stäheli, »System: Unentscheidbarkeit und Differenz«, in: Moebius/Reckwitz (Hrsg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, S. 108–123.

116 Vgl. Paul Cilliers, »Complexity, Deconstruction and Relativism«, in: *Theory, Culture & Society* 22 (5), 2005, S. 255–267.

117 Vgl. Heinz von Foerster, »Principles of Self-Organization – In a Socio-Manage-rial Context«, in: Hans Ulrich/Gilbert J.B. Probst (Hrsg.), *Self-Organization*

tätsbegriff zu einem Lob der Unordnung bzw. undurchsichtigen Ordnung, ist eine rigide, dafür aber transparente Ordnung der Dinge doch häufig dysfunktional. Ein vollständig integriertes System, bei dem alle Komponenten miteinander verbunden sind, droht schon bei der ersten Störung zu kollabieren. Ihm mangelt es an der für Anpassungen notwendigen Flexibilität; jeder Teilausfall führt zum Gesamtausfall.¹¹⁸ Der Komplexitätsbegriff bezeichnet somit nicht allein den Sachverhalt, dass Einheiten, Systeme, Ordnungen aus ungleichartigen Elementen zusammengesetzt sind. Vielmehr soll eine prinzipielle Grenze des Zugriffs theoretisiert werden. Überzogenen Erkenntnis-, Vorhersage- und Steuerungsambitionen wird eine Absage erteilt. Komplexitätstheoretisches Denken, so hat es zumindest Niklas Luhmann formuliert, zielt auf eine »Abklärung der Aufklärung«.¹¹⁹ Und genau hierin wird eine Chance erblickt: Indem man sich mit dem Dickicht des Realen vertraut macht, kann sich das Handeln auf die begrenzte Sicht einstellen.¹²⁰

Nicht selten dient der Verweis auf Komplexität jedoch der Verschleierung individueller und kollektiver Verantwortungslosigkeit. Wer die absehbaren Folgen seines Tuns als unabsehbar darstellt, kann darauf hoffen, keine Rechenschaft ablegen zu müssen: »Die Gefahren des Mißbrauchs eines solchen Pauschalbegriffs Komplexität sind nicht von der Hand zu weisen. Er kann als Entschuldigung dienen und als ideologische Tarnung«, so bereits Luhmann in seiner Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas.¹²¹ Obwohl er einen reflexartigen, undifferenzierten und täuschenden Begriffsgebrauch zurückweist, hält er am Grundproblem fest. In zahlreichen Analysen hat Luhmann gezeigt, wie Systeme Eigenkomplexität aufbauen, indem sie Umweltkomplexität reduzieren. Unter Reduktion wird dabei die Rekonstruktion eines umfassenderen »Relationsgefüge[s]«¹²² durch einen weniger umfassenden Zusammenhang verstanden. Doch das ist nur die eine Seite. Mit der Zeit beginnen Systeme auf sich selbst zu reagieren, sofern sie das notwendige Komple-

and Management of Social Systems: Insights, Promises, Doubts, and Questions, Berlin 1984, S. 2–24.

118 Vgl. Dirk Baecker, »Fehl diagnose ›Überkomplexität««, in: ders., *Organisation als System. Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1999, S. 27–37; Charles Perrow, *Normale Katastrophen. Die unvermeidbaren Risiken der Großtechnik*, Frankfurt a. M. 1987.

119 Vgl. Niklas Luhmann, »Soziologische Aufklärung«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, S. 83–115, hier: S. 91–97.

120 Vgl. Heinz von Foerster, *Kybernetik*, Berlin 1993.

121 Niklas Luhmann, »Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas«, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, S. 291–405, hier: S. 295.

122 Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 49.

xitätsniveau erreichen, und bauen neue Systemkomplexität durch den Abbau bestehender auf. Das Argument besitzt offenkundig eine autologische Komponente: Um ihre eigene, begriffliche Komplexität aufzubauen, muss die Systemtheorie die Komplexität ihres Gegenstandes reduzieren. Hierbei fällt aber kritisch auf, wie schematisch die vorgelegten Rekonstruktionen bisweilen ausfallen. Am Besonderen interessiert das Allgemeine. Die Theorieform ist klassisch, Empirie erhält bei Luhmann lediglich einen illustrierenden Charakter. Für die Unordnung der Ordnung bleibt nur wenig Raum. Am Ende droht verdeckt zu werden, was doch hervortreten sollte: die Mannigfaltigkeit, die ein System ist.

Rest

Rest – von lat. *restare* (*re-* ›zurück‹, ›wieder‹ und *stare*, ›stehen‹) – ist, was übersteht und übrig bleibt, von dem es zu viel gibt, was resistent, die Normalverteilung stört und sich der restlosen Erklärung, Bereinigung und Verwertung entzieht. Reste sind ubiquitär – in der Mathematik, wo sich ein Dividend nicht durch einen Divisor teilen lässt, an losen Kommunikationsenden, in der Bevölkerungspolitik, wenn Menschengruppen dort sind, wo man sie lieber nicht hätte, in Form von Abfallprodukten und Müllhalden,¹²³ bei der vergeblichen Aufklärung unbegreiflicher Sachverhalte oder in der sozialtheoretischen Arithmetik, deren – monadische, dyadische, triadische, klassen- oder massentheoretische – Ordnungsvorstellungen des Sozialen meist unter Ausschluss nicht kalkulierter Restgrößen operieren. Für Max Scheler war gar die Gesellschaft als solche »nur der *Rest*, der *Abfall*«, der aus »den inneren *Zersetzungsprozessen* der Gemeinschaften« resultiert.¹²⁴

Ein Rest ist immer relativ und ohne seine Relata nicht denkbar. Er kann, je nach Bezugspunkt, verschwindend gering und damit bedeutungslos sein, oder aber – wie im Fall des Atom-Mülls – ganz erhebliche Ordnungsprobleme auslösen. Politisch hat der ›Rest‹ unter Umständen strategische Bedeutung: Wer sich erfolgreich als überzählig und ausgeschlossen präsentiert, kann Inklusionsforderungen und Anerkennungsansprüche geltend machen. Theoretisierungen des Rests ergreifen oft Partei für das Abgetrennte, Ausgeschlossene, Verworfenne, Verdrängte und seine persistierende Wiederkehr, tragen andererseits in Form von Sammelkategorien (›die Ausgeschlossenen‹) aber auch selbst zur Homogenisierung jener sozialen Reste bei. Schwer scheint es ferner, Reste nicht zu fürchten. Der Rest ist ein Kampfbegriff und eine (Un-)Wert-

123 Vgl. Bernhard Giesen, »Müll und die Sterblichkeit der Dinge«, in: ders., *Zwischenlagen*, S. 187–198.

124 Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt a. M. 1978, S. 106.

formel. Ihn umgibt die Aura des gleichermaßen Faszinierenden wie Verfremdenden, des Unheimlichen, Bedrohlichen oder Numinosen – in Julia Kristevas »Abjekt«¹²⁵ oder Jacques Lacans Begriff des Realen, der »auf jenen unsymbolisierbaren Rest [verweist], der dem Symbolischen, also der sozial konstruierten Wirklichkeit, entgeht und jeden Konstruktionsversuch in letzter Instanz scheitern lässt«.¹²⁶

Dass der ›Rest‹ schließlich und endlich »ein theologisch-messianischer Begriff« ist, betont im Kontext seiner Überlegungen zur Figur des ›Musselmanns‹ Giorgio Agamben. Nicht als Ganzes, sondern nur als (nicht numerisch gedachter) ›Rest‹ einer »soteriologische[n] Maschine, die das Heil jenes Ganzen ermöglicht, dessen Teilung und Verlust er doch bezeichnet hatte«, wird das israelische Volk eschatologisch adressiert und schließlich erlöst.¹²⁷ Doch nicht nur in letzten Dingen, auch an ihrem Anfang kommt dem Rest entscheidende Bedeutung zu. Nur weil in Platons Variante des Prometheus-Mythos der kurzsichtige Titanenbruder Epimetheus bei der Verteilung lebensdienlicher Eigenschaften auf die irdischen Geschöpfe am Ende den Menschen vergisst, sieht sich Prometheus gezwungen, den nunmehr nackten, barfüßigen und wehrlosen Überbleibseln das Feuer, Hephaistos' Kunstfertigkeit und Athenes Weisheit aus dem Zeughaus der Götter zu stehlen.¹²⁸

Der Mythos erinnert daran: Reste sind Möglichkeitsbedingungen von Ordnung. Um zu ordnen, bedarf es immer eines Rests, umgekehrt hinterlässt auch jedes Ordnen Reste. Nach den Gesetzen der Wiederkehr des Verdrängten und der nicht-intendierten Nebenfolgen entstehen sie immer genau dort, wo man sie auszuschließen versucht, und provozieren weitere Ordnungsanstrengungen bzw. Unordnungsbeseitigungsversuche, die wiederum neue Reste hinterlassen.¹²⁹ Alle Rest-Figuren eint der theoretische Befund, der sich an ihnen gewinnen lässt: Es gibt soziale Phänomene, Menschengruppen und Individuen, die aus sämtlichen sozialen Registern herausfallen und dadurch die gewohnte Ordnung irritieren oder sprengen, deren Identität sich soziologisch nicht am Schnittpunkt sozialer Kreise fixieren lässt.¹³⁰ Sie gehen im sozialwis-

125 Ein von Ekelgefühlen begleitetes Abjekt ist »ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles. L'entre-deux, l'ambigu, le mixte.« Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris 1980, S. 12.

126 Marchart, *Das unmögliche Objekt*, S. 27.

127 Agamben, *Was von Auschwitz bleibt*, S. 142f.

128 Vgl. Platon, *Protagoras*, 320d–322a.

129 Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986; sowie Bauman, *Vom Nutzen der Soziologie*, Kap. 10.

130 Vgl. Georg Simmel, »Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt a. M.

senschaftlichen Ordnungskalkül nicht auf – nicht, weil sie außerhalb des Sozialen stünden (wo sie dann wieder einen Ort hätten), sondern weil sie jener unvermeidliche Rest sind, der immer und überall entsteht, wo Gesellschaft ist.

Dezidiert ordnungstheoretische Zugriffe auf den Rest bewegen sich zwischen Modellen des Recyclings, also der Wiederaneignung des Ausgesonderten und der Nutzbarmachung des Unbrauchbaren¹³¹ bis hin zu Phantasmen einer restlosen sozialen Ordnung. Mit gewaltförmigen sozialen Praktiken und Sozialtechniken der Zwangsassimilierung, Vertreibung, Aussonderung und Vernichtung »überzähliger« Menschen wird zwar nicht erst seit der Moderne experimentiert.¹³² Ihren Kulminationspunkt markiert jedoch bis heute die Vernichtung der europäischen Juden zwischen 1933 und 1945. Viele soziologische und insbesondere modernisierungstheoretische Entwürfe haben zu derartigen Eruptionen, ja zu Phänomenen kollektiver Gewalt überhaupt aufgrund ihres ordnungstheoretischen Bias ein regelrecht gestörtes Verhältnis. Makro-gewalt und Genozid werden entweder gar nicht thematisiert, oder, so in der auf Durkheim und Parsons rekurrierenden soziologischen Linie, aber auch in Norbert Elias' Zivilisationstheorie, als bloße Kontrastfolie, Regression oder Aberration gedacht.¹³³ Ausgeblendet bleibt dabei auch das ordnungsbildende oder -erhaltende Moment von Gewalt.¹³⁴ Beide Aspekte – die Ordnungsfunktion von Gewalt und ihre spezifische Modernität – hat Zygmunt Bauman am Beispiel der Shoah herausgearbeitet.¹³⁵ Für den Ordnungsfuror der politischen Flurbereinigung verkörpert der »Jude«, so Bauman, den Fremden und »ewigen Wanderer«, den »Inbegriff der Nicht-Territorialität, das Wesen der Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit«,¹³⁶ kurz alles, was restlose Ordnungsbildungen stört

1989, S. 115–295, hier: S. 237–257.

131 Zur gesellschaftlichen Konstruktion des Abfalls und zum *identity work* des Pfandsammlers vgl. Sebastian Moser, *Pfandsammler. Erkundungen einer urbanen Sozialfigur*, Hamburg 2014.

132 Vgl. dazu Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, Tübingen 1992, S. 48ff.

133 Vgl. dazu Hans Joas, »Die Modernität des Krieges. Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt«, in: *Leviathan* 24 (1), 1996, S. 13–27; ders./Wolfgang Knöbl, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt a. M. 2008.

134 Vgl. dazu den Überblick von Jörg Baberowski und Anselm Doering-Manteuffel, *Ordnung durch Terror. Gewaltexzesse und Vernichtung im nationalsozialistischen und im stalinistischen Imperium*, Bonn 2006; sowie aus ethnologischer Perspektive Pierre Clastres, »Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften«, in: ders., *Archäologie der Gewalt*, Zürich 2008, S. 33–81.

135 Vgl. Zygmunt Bauman, *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg 2002.

136 Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*,

und verunmöglicht. Im antisemitischen Denken fungiert er als »bestimmte Negation der Form der Nation«; er unterläuft die binäre Logik des Freund-Feind-Schemas, auf deren Innenseite ›Wir‹ und auf deren Außenseite ›die Anderen‹ stehen. Als uneindeutiger Rest – »ambivalent, paradox, nichtidentisch« – wird er zum »ein- und ausgeschlossene[n] Dritte der nationalen Form«. ¹³⁷

Zur den Rest-Figuren der Moderne zählt an prominenter Stelle außerdem der Pauper, den schon Hegel nicht in seinem Ständestaat unterbrachte. ¹³⁸ Als ›Lumpenproletarier‹ sprengte er in der Folgezeit die bipolare Ordnung des Klassenkampfes, der zu seiner externen wie internen Stabilisierung – gegen Hegemonialansprüche und sozialhygienische Phobien der Bourgeoisie wie zur Abgrenzung gegen undisziplinierte Elemente aus den Unterschichten – die Einführung einer hinreichend variablen Restgröße mit negativem Vorzeichen benötigte. Auf diese Weise ergänzte die organisierte Arbeiterschaft den »Klassenkampf nach oben durch eine Klassenklüft nach unten«. ¹³⁹ Die Rede vom instinktgetriebenen, arbeitsscheuen, kriminellen und konterrevolutionären ›Lumpen‹ zieht sich von Marx und Engels über die eugenischen Sozialplanungsphantasien der Weimarer Sozialdemokratie bis zu den paternalistisch und rassistisch getönten Unterschichtendebatten jüngster Zeit. ¹⁴⁰

Zu den paradigmatische Rest-Figuren hegemonialer Sozialtheorien zählt neben dem Grenzen überschreitenden, Grenzen aufweichenden Flüchtling, ¹⁴¹ dem Aussortierten und Überflüssigen ¹⁴² und dem nackten

Frankfurt a. M. 1995, S. 112.

137 Klaus Holz, »Der Jude. Dritter der Nation«, in: Eßlinger et al. (Hrsg.), *Die Figur des Dritten*. S. 292–303, hier: S. 296, 298, 302.

138 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Hauptwerke*, Bd. 5, Hamburg 2015, § 244f. (S. 194); Frank Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der ›Grundlinien der Philosophie des Rechts‹*, Konstanz 2011.

139 Michael Schwartz, »Proletarier« und ›Lumpen‹. Sozialistische Ursprünge eugenischen Denkens«, in: *Vierteljahresshefte für Zeitgeschichte* 42 (4), 1994, S. 537–570, hier: S. 569. Zu Vorläufern, Wiedergängern und Nachfolgern des ›Lumpen‹ vgl. ausführlich Robert Castel, *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*, Konstanz 2000.

140 Vgl. Schwartz, »Proletarier« und ›Lumpen‹«, sowie zum Typus des ›Vorstadtjugendlichen‹ Robert Castel, *Negative Diskriminierung. Jugendrevolten in den Pariser Banlieues*, Hamburg 2009.

141 Vgl. dazu auch Hannah Arendts Paradox der Menschenrechte in Kap. 9 von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München 2005; sowie Jacques Rancière, »Who Is the Subject of the Rights of Man?«, in: *The South Atlantic Quarterly* 103 (2/3), 2004, S. 297–310.

142 Vgl. Heinz Bude, *Die Ausgeschlossenen. Das Ende vom Traum einer gerechten*

Leben Homo sacer¹⁴³ zweifellos auch die Frau. Biblisch ein aus maskulinem Restmaterial als Addendum zur eigentlich längst vollendeten Schöpfung hervorgegangenes Überschussprodukt (»le deuxième sexe«), versetzt sie die patriarchalische Ordnung der Geschlechter in anhaltenden *gender trouble*.¹⁴⁴ Zur soziologischen Internationale der Minoritären¹⁴⁵ zählt schließlich, was unter dem Label ›globaler Süden‹ firmiert und aus der noch immer kolonial gefärbten Perspektive des ›Westens‹ bzw. ›Nordens‹ lediglich als alle sonstigen Differenzen unsichtbar machender Entwicklungsrückstand betrachtet wird – »the West and the Rest«. ¹⁴⁶

Unverfügbares, Abwesenheit

Das Andere der Ordnung zeigt sich immer dann als unverfügbar, wenn zweifelloser Präsenz erzeugt, Vollständigkeit erreicht, wenn ein Phänomen rational durchdrungen oder hermeneutisch erschlossen werden soll. Es macht sich bemerkbar, indem es sich dem ordnenden Zugriff entzieht: »Das Unverfügbare markiert eine Aporie, die vor allem da zu finden ist, wo Wissen sich als Macht- und Gestaltungsinstanz zur

Gesellschaft, München 2008; ders., »Der Überflüssige«, in: Stephan Moebius/Markus Schroer (Hrsg.), *Diven, Hacker, Spekulanten. Sozialfiguren der Gegenwart*, Berlin 2010, S. 437–442; Robert Castel/Klaus Dörre (Hrsg.), *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2009. Zur Karriere des Begriffspaars Inklusion und Exklusion und zur analytischen Schwäche personalisierter Figuren der Exklusion vgl. Sina Farzin, »Ausgeschlossen, aber nicht draußen. Zum gesellschaftstheoretischen Aussagewert der Kategorien Inklusion und Exklusion«, in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 45 (4), 2006, S. 23–31.

143 Vgl. Zygmunt Bauman, *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*, Hamburg 2005 und Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002. An der Figur des Überflüssigen wird überdeutlich, was Giorgio Agamben für den Homo sacer postuliert: Wir alle sind ›Reste‹ im modus potentialis.

144 Vgl. Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Hamburg 1951; Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991; sowie den Beitrag von Nina Degele in diesem Band.

145 Vgl. Deleuze, »Philosophie und Minorität«, S. 205–207.

146 Stuart Hall, »The West and the Rest: Discourse and power«, in: R.C.A. Maaka/C. Andersen (Hrsg.), *The Indigenous experience: Global perspectives*, Toronto 1992, S. 165–173. Nicht nur hier zeigt sich, dass Rest-Figuren oft aus mehreren Rest-Bestimmungen zusammengesetzt sind. Zur Fusion der Rest-Figur ›Frau‹ mit der Sozialfigur des ›globalen Südens‹ vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien/Berlin 2008.

Kontrolle und Beherrschung des Anderen geriert.«¹⁴⁷ Geläufig wird das Wort ›Unverfügbarkeit‹ erst im 20. Jahrhundert über Rudolf Bultmanns Thematisierung der Unverfügbarkeit Gottes und des Menschen über sich selbst.¹⁴⁸

Wenn der *Rest* zu viel ist, dann ist das Abwesende zu wenig. In der Abwesenheit (griech. *apousiallat. absentia*) steckt etymologisch gesehen eine Form des Seins (*ousial/esse/Wesenheit*), die durch das Präfix *a/ab* negiert wird.¹⁴⁹ An- und Abwesenheit spielen folglich bereits im Wort selbst zusammen. »Der Begriff der Absenz lässt sich nur als *via negationis* einer okzidental Metaphysik der Präsenz denken.«¹⁵⁰ Theologisch wird das Problem als Frage nach der Anwesenheit Gottes in Wort, Bild und Abendmahl verhandelt; politisch stellt sich die Frage nach der Präsenz des Herrschers in seinen Stellvertretern oder danach, wie sich der Wille des Volkes in Wahlen, Gesetzgebung und Verwaltung artikuliert. Nur wo Abwesenheit zum Problem wird, wird Repräsentation zur Aufgabe. Anthropologisch lässt sich fragen, inwiefern nicht jeder Mensch immer auch in Teilen sich selbst verborgen ist, weswegen Plessner ihn als *homo absconditus* fasst.¹⁵¹ Historisch mag die Frühe Neuzeit noch als ›Anwesenheitsgesellschaft‹ (Rudolf Schlögl) gelten. Für die Moderne hingegen spielt Abwesenheit in unterschiedlichsten Varianten und Bereichen eine entscheidende Rolle. Mit dem Aufstieg des Kapitalismus gewinnen die Zeichen ein Eigenleben; die Erfahrung, dass etwas für ein abwesendes Anderes steht, wird ubiquitär. So wird »aus Dingen Ware, aus Zeit Kredit, aus Realem Simulation, aus Ware wiederum Zeichen.«¹⁵²

Ist die strenge Referenz der Zeichen auf das Bezeichnete gelöst, ergeben sich neue Freiheiten aber auch Unsicherheiten. Die Abwesenheit wird als Mangel, Leere, Schweigen, ›Entfremdung‹ etc. und die Unverfügbarkeit »als Störung im Korpus des Wissens«¹⁵³ empfunden. In der Kunst des 20. und 21. Jahrhunderts spielt die Frage, ob Abwesendes

147 Karl-Josef Pazzini/Andrea Sabisch/Daniel Tyradellis, »Das Unverfügbare – Zur Einleitung«, in: dies. (Hrsg.), *Das Unverfügbare. Wunder, Wissen, Bildung, Zürich/Berlin 2013*, S. 7–10, hier: S. 7.

148 Ebd.; die Autoren verweisen auf den Eintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*.

149 Vgl. Wolfgang Ernst, »Absenz«, in: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart/Weimar 2000, S. 1–16, hier: S. 1.

150 Ebd., S. 2.

151 Vgl. Helmuth Plessner, »Homo absconditus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1983, S. 353–366.

152 Mark Hengerer, »Abwesenheit beobachten. Zur Einführung«, in: ders. (Hrsg.), *Abwesenheit beobachten. Zu Kommunikation auf Distanz in der frühen Neuzeit*, Berlin u. a. 2013, S. 9–13, hier: S. 11.

153 Ebd., S. 8.

und Unverfügbares »sich gegen direkte Zugänglichkeit, Beobachtung und Vermittlung sperren«,¹⁵⁴ oder wie sie dennoch artikuliert, sichtbar gemacht oder vergegenwärtigt werden können, eine zentrale Rolle. So hat Horst Hoheisel vorgeschlagen, als *Denkmal für die ermordeten Juden Europas* das Brandenburger Tor zu sprengen, zu Staub zu zermahlen, vor Ort zu zerstreuen und das Gelände unbebaut zu lassen. »Statt die Leere, die ein ermordetes Volk hinterlassen hat, mit einer Positivform zu füllen, würde der Künstler einen Leerraum in Berlin hineinschlagen, durch den an ein nun abwesendes Volk erinnert wird.«¹⁵⁵

Drei zentrale Bereiche, in denen das Verhältnis von An- und Abwesenheit, Verfügbarem und Unverfügbarem, thematisch geworden ist, sind Leben und Tod, die Frage, wie Zeichen und Bezeichnetes in der Kommunikation zueinander stehen, und die Rolle des Unverfügbaren im Erkenntnisprozess. Die Tatsache der eigenen Sterblichkeit tritt im Alltag in den Hintergrund. Was sich jedoch in seiner Präsenz aufdrängt, ist die Erfahrung des Todes anderer Menschen. »In der Gestalt des Toten mutiert das Rätsel der anwesenden Abwesenheit zum *Skandal*.«¹⁵⁶ Anstößig ist dabei, dass der Tote ›gegangen‹ ist, nicht mehr dazugehört und dennoch – als Leichnam – ›da‹ und identifizierbar ist. Dieses Skandalon fordert die Ordnung, insbesondere die soziale Ordnung heraus: »Die Leiche schafft einen Raum der Asozialität; einen Raum, dessen Grenzen möglichst rasch festgelegt werden müssen, damit der anarchische Sog nicht den gesamten Lebensraum verwüestet.«¹⁵⁷ Alle Kulturen haben Riten und Totenkulte, um die Toten in eine andere Ordnung zu überführen. Gelingt dieser Übergang nicht, kann die Grenze nicht klar gezogen werden, wird es unheimlich, dann kommt es zu Heimsuchungen, Untote und Gespenster treten auf. »Was zwischen zweien passiert, wie zwischen Leben und Tod und zwischen allen anderen ›zweien‹, die man sich vorstellen mag, das kann sich nur dazwischen halten und nähren dank eines Spuks.«¹⁵⁸

Das Unheimliche zeichnet sich durch die Gleichzeitigkeit von An- und Abwesenheit aus.¹⁵⁹ Gespenstische Figurationen sind sichtbar und

154 Pazzini/Sabisch/Tyradellis, »Das Unverfügbare – Zur Einleitung«, S. 7.

155 James E. Young, *Nach-Bilder des Holocaust in zeitgenössischer Kunst und Architektur*, Hamburg 2002, S. 108.

156 Thomas H. Macho, »Vom Skandal der Abwesenheit. Überlegungen zur Raumordnung des Todes«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hrsg.), *Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit*, Frankfurt a. M. 1994, S. 417–436, hier: S. 418.

157 Ebd., S. 421.

158 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a. M. 1995, S. 10.

159 Vgl. Moritz Baßler/Bettina Gruber/Martina Wagner-Egelhaaf (Hrsg.), *Gespens-ter. Erscheinungen, Medien, Theorien*, Würzburg 2005.

unsichtbar zugleich, vergangen und gegenwärtig.¹⁶⁰ Als Wiedergänger suchen sie die Orte ihres vergangenen Lebens heim. Ihre ›Logik‹ will Derrida in seiner »*Hantologie*«¹⁶¹ erfassen, die er dem ontologischen Denken der Präsenz, man könnte auch sagen: der Ordnung, an die Seite stellt. Mit der Figur der *différance* spielt Derrida seinen Zugang zum Anderen der Ordnung auch im Bereich der Zeichen aus. Jeder Versuch, so sein Argument, eine reine Anwesenheit zu evozieren und auf dieser die Evidenz und rationale Absicherung zu gründen, Abwesenheit (an dieser Stelle) dagegen auszuschließen, muss scheitern. Stattdessen ist Abwesenheit immer schon konstitutiv für Anwesenheit. Diese zeigt sich in verschiedenen Anwesenheitseffekten, die aber eben in keiner *letzten* Anwesenheit gründen. Derridas Rekonstruktionen münden in der Feststellung, »es gibt keine Erfahrung von *reiner* Anwesenheit, sondern nur Ketten von differentiellen Zeichen (*marques*)«.¹⁶²

Werden Abwesenheit und Unverfügbares nicht nur als Störung und Problem qualifiziert, wird ihre konstitutive Funktion sichtbar. Auch für den Erkenntnisprozess gilt, dass das Erleben eines Unverfügbaren überhaupt erst die Neugierde weckt, das Bedürfnis, etwas wissen zu wollen, das zum betreffenden Zeitpunkt noch nicht verfügbar ist. »Ohne das Anzeichen eines Unverfügbaren existierte nicht die geringste Idee, worauf die Aufmerksamkeit zu richten wäre, es sei denn auf Wiederholbarkeit. Wissenschaft würde leer laufen, der Alltag wäre bloße Routine, Kunst gäbe es nicht mehr und Zukunft schon gar nicht.«¹⁶³ Lücken lassen der Fantasie ihre Spielräume und sind zuletzt vielleicht das, was das Leben ausmacht, ohne es auszufüllen.

IV. An den Grenzen der Theorie

Theoretische Reflexion treibt sich selbst immer wieder an ihre Grenzen indem sie das selbstreferentielle, zugleich strenge Spiel ihrer Begriffe der gezielten Irritation durch Empirie aussetzt. So begegnet sie der Gefahr, die eigenen Ordnungsschemata mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Dies gilt in besonderem Maße für alle Denkfiguren, die das An-

160 Oliver Marchart beschreibt im Rekurs auf Laclau und Mouffe auch die Gesellschaft als »Wiedergänger«, da sie in ihrer »Totalität so unmöglich wie notwendig« zugleich ist. *Das unmögliche Objekt*, S. 203. Vgl. zur historischen Dimension des Gespenstischen Michael Gamper/Peter Schnyder (Hrsg.), *Kollektive Gespenster. Die Masse, der Zeitgeist und andere unfassbare Körper*, Freiburg 2006.

161 Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 27.

162 Jacques Derrida, »Signatur Ereignis Kontext«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1976, S. 124–155, hier: S. 138.

163 Pazzini/Sabisch/Tyradellis, »Das Unverfügbare – Zur Einleitung«, S. 9.

dere der Ordnung zu fassen suchen, ohne es zu fixieren. Insofern ist Theorie doch mehr und anderes als ein ›Lehrgedicht‹.¹⁶⁴ Das bedeutet freilich nicht, einem Empirismus das Wort zu reden, der auf anspruchsvolle Theoriearbeit meint verzichten zu können. Zum Konkreten gelangt man niemals auf direktem Weg; die *facta bruta* lassen sich nicht »an den Haaren herbeischleppen und präsentieren wie Fälle in der Anatomie oder Experimente in der Physik.«¹⁶⁵ Um eine Sache zu begreifen, bedarf es stets des Umwegs über den Begriff. Das Andere der Ordnung zu denken, heißt vor diesem Hintergrund zweierlei: zum einen die kritische Arbeit an hypertrophen, ›absolutistischen‹ Ordnungsbegriffen, an der Engführung sozial- und kulturwissenschaftlicher Fragen auf Regeln und Regelmäßigkeiten, und zum anderen den Versuch, auf den Begriff zu bringen oder zumindest auf das zu verweisen, was das Ordnungsdenken nicht sieht oder nicht sehen will.

Die Perspektivverschiebung, die wir vorschlagen, folgt den Spuren des Außerordentlichen und Nichtgeordneten über Ressortaufteilungen hinweg und befragt deren theoretisches Inventar nach systematischen blinden Flecken wie konstitutiven Ausschlüssen. Alle hier verhandelten Denkfiguren des Anderen der Ordnung lassen sich denn auch mehr als nur einem disziplinären Register zuordnen. Das mag zunächst wenig überraschen, neigen Theoriebegriffe doch ohnehin dazu, trotz aller Einhegungsversuche die Grenzen partikularer Wissensräume zu überschreiten. Strukturen und Prozesse, Systeme und Umwelten, Elemente und Relationen, Mikro- und Makrophänomene finden sich in nahezu allen Fachbereichen, ohne dadurch schon die wissenschaftliche Arbeitsteilung anzuzweifeln. Ein Gefüge hingegen, das im Unterschied zu einem System aus heterogenen Elementen besteht, erweist sich mitunter als zu sperrig, um disziplinär eingeordnet werden zu können. Ähnliches gilt für das Dazwischen von Übergängen, dessen angemessenes Verständnis weniger eine Ordnungswissenschaft als eine Schwellenkunde benötigt. Und auch das Ereignis verlangt gerade aufgrund seiner Singularität nach mehr als nur *einer* durch Generalisierung gewonnenen Perspektive.

Trotz ihrer Familienähnlichkeit unterscheiden sich die hier skizzierten Problematisierungsweisen in mehrfacher Hinsicht. Neben Differenzen im Hinblick auf Herkunft und Verbreitungsgrad, Reichweite und Abstraktionsniveau liegen ihnen *erstens* unterschiedliche *Logiken der Begriffsbildung* zugrunde: Viele der Begriffe sind qua Negation in einen Gegensatz zur Ordnung eingelassen, wohingegen einige diesen

164 Dies betont Peter Fuchs, »Theorie als Lehrgedicht«, in: K. Ludwig Pfeiffer/Ralph Kray/Klaus Städtke (Hrsg.), *Theorie als kulturelles Ereignis*, Berlin/New York 2001, S. 62–74.

165 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1975, S. 7–412, hier: S. 23.

übergreifen. Während die Grundlosigkeit auf den Grund verweist, die Grenzverletzung auf die Grenze, das Unverfügbare auf das Verfügbare, die Abwesenheit auf die Anwesenheit, die Unschärfe auf die Schärfe, die Formlosigkeit auf die Form und der Rest auf das Bestehende und Abgezählte, sind Mannigfaltigkeit und Komplexität entschieden positive Begriffe, die gleichermaßen Momente der Ordnung wie der Unordnung einschließen oder diesen Gegensatz zugunsten der Beschreibung konkreter Figurationen auf Distanz bringen. Schwieriger zu verorten sind das Ereignis und der Übergang. Als Figuren des Sowohl-als-auch betonen sie gleichermaßen das Ende des Bestehenden wie den Beginn des Neuen. Der Unterschied zwischen negativer und positiver Begriffsbildung lässt sich jedoch auch dadurch unterlaufen, dass man die Verschränkung der Gegensätze betont: das Gründen in der Grundlosigkeit, die Anwesenheit des Abwesenden, der nicht integrierbare Rest als integraler Bestandteil des Bestehenden usw.

Differenzieren lassen sich die Denkfiguren *zweitens* nach den spezifischen *Modalitäten*, in denen sie das Andere der Ordnung verhandeln: Kategorien der Grundlosigkeit, Aporie oder Ambivalenz beziehen sich auf die Konstitution von Ordnung und betrachten ihr Anderes als *logisches* Problem des Selbstwiderspruchs und der Tautologie. Figuren der Grenzverletzung und -überschreitung rekurrieren auf die *normativen* Aspekte von Transgression. Mit dem Abwesenden, Unverfügbaren und Formlosen wird auf die *Transzendenz* und den *horror vacui* der Ordnung verwiesen, während das Ereignisdenken *singuläre* Momente und das dem ordnenden und planenden Denken und Handeln *Entzogene* in den Mittelpunkt stellt. Die Konzepte der Übersetzung, Verschiebung, Vermischung und Hybridität, der Mannigfaltigkeit, Komplexität und des Werdens heben vor allem auf die Unschärfemomente *sprachlicher* bzw. *ontologischer* Ordnungsmodelle und ihre Folgen ab, während der Rest je nach Kontext für sich selbst spricht, indem er die Frage aufwirft, was übrig bleibt und sich nicht fügt.

Drittens nehmen die Begriffe unterschiedliche *Bildlogiken* in Anspruch: Der Übergang von hier nach dort, die Verletzung der Grenze, der überstehende Rest folgen ebenso wie die Mannigfaltigkeit, die Grundlosigkeit und die Abwesenheit einer topologischen Metaphorik. Das Verhältnis der Ordnung zu ihrem Anderen wird räumlich vorgestellt, insofern die angeführten Begriffe von einer *Zone* zwischen den Ordnungen, von der Zurückweisung einer *Bereichsaufteilung* oder von einer *Oberfläche* mit komplexer Struktur ausgehen. Daneben finden sich zwei weitere Modelle: ein *temporales* – der momentane Übergang zwischen einem Früher und einem Später, das Ereignis als situativer Einschnitt, Fülle der Gegenwart und Verheißung des Anfangs – sowie ein *visuelles*: die Unschärfe, die dem Blick zu wenig Anhaltspunkte für präzise Unterscheidungen gibt, und die Formlosigkeit, die im Unter-

schied zur Inhaltsleere nicht verborgen werden kann, da sie sich unmittelbar zeigt.

Die neun Problematisierungsweisen stellen das vorläufige Ergebnis einer Sichtung von Theorien des Exzeptionellen dar, die in unterschiedlichen disziplinären Kontexten und (oftmals allenfalls polemisch aufeinander Bezug nehmenden) Denkschulen formuliert worden sind. Aus diesen heterogenen Zugängen haben wir exemplarische Theoriefiguren und Denkstile extrahiert. Unsere Zusammenstellung beansprucht weder Vollständigkeit noch Systematik; das Andere der Ordnung lässt sich nicht in einem Katalog erfassen oder auf einem Tableau sortieren. Mit einer bündigen Theorie, mit eindeutigen Ergebnissen oder methodisch abgesicherten Regieanweisungen zur Untersuchung des Außerordentlichen und Nichtgeordneten können wir nicht aufwarten. Ziel unserer *tour d'horizon* war vielmehr, das Andere der Ordnung (genauer im Plural: die vielfältigen Alteritäten vielfältiger Ordnungen) aus der »theoretizistischen«¹⁶⁶ Degradierung zum Epiphänomen zu lösen und auf die disparaten Modi aufmerksam zu machen, in denen es sich artikuliert.

Welchen Ertrag lässt eine solche Perspektivverschiebung erwarten? Zum einen handelt es sich um ein dekonstruktives Lektüreprogramm, mit dem sich etablierte Theorien auf verschattete Aspekte und Leerstellen hin absuchen lassen. Das steigert ihre Beschreibungs- und Erklärungskapazität. Altbekanntes erscheint auf diese Weise in anderem Licht, neue Anschlussmöglichkeiten werden sichtbar, unhinterfragte Vorentscheidungen verlieren ihre fraglose Plausibilität. Der Versuch, das Verhältnis zwischen Ordnung und ihrem Anderen symmetrisch oder wenigstens probenhalber einmal die Ordnung von ihrem Anderen her zu denken, statt umgekehrt dieses von der Ordnung abzuleiten, trägt so zu einer Entselbstverständlichung epistemischer, normativer und praktischer Regime bei. Zum anderen impliziert das Denken des Anderen der Ordnung eine theoriepolitische Neugier für Grauzonen, Zwischenlagen, Diskontinuitäten, Transgressionen und Störungen, für Infames und Verfemtes, Vergessenes und Verleugnetes, für marginalisierte Sprecherpositionen und für das, was sprachlos macht oder nicht gesagt werden kann. Die Aufmerksamkeit richtet sich auf die chaotischen, opaken, anomischen und diffusen Zonen sozialer Wirklichkeit, in denen jene Regeln und Regelmäßigkeiten nicht existieren oder außer Kraft gesetzt sind, auf deren Untersuchung die Sozial- und Kulturwissenschaften gewöhnlich aus sind.

Das Leitmotiv der hier skizzierten Forschungsperspektive lautet: Jede Ordnung leckt. Das bedeutet keineswegs, alle Ordnungen zu perhorreszieren und ihre Negationen zu feiern. Es geht nicht um eine radi-

166 Siehe dazu den Beitrag von Marc Rölli in diesem Band.

kale Umkehrung oder um einen großformatigen Paradigmenwechsel, sondern vielmehr um ein korrekatives Supplement, um die Problematisierung des Ordnungsüberhangs. Es gibt so wenig Grund das Andere der Ordnung zu verklären wie die Ordnung. Aber einiges wäre schon gewonnen, wenn die Frage, wem epistemisch, normativ oder praktisch Vorrang zu geben wäre, nicht immer schon zugunsten der Ordnung beantwortet würde. Oder, ins Politische gewendet: Es ist nicht ausgemacht, dass die Schrecken des Chaos größer sind als die Verbrechen im Namen der Ordnung. Vielleicht liegt darin der wesentliche theoretische Impuls der hier vorgeschlagenen Perspektivverschiebung: die Zuversicht zu erschüttern, das sich jedes Problem auf einen Mangel an oder eine mangelhafte Ordnung zurückführen und folglich durch mehr und eine bessere Ordnung lösen lässt. Um noch einmal Georges Perec zu zitieren: »Es ist so verführerisch, die ganze Welt nach einem einzigen Code aufteilen zu wollen; ein allgemeines Gesetz würde demnach die Gesamtheit aller Phänomene regeln: zwei Hemisphären, fünf Kontinente, männlich und weiblich, tierisch und pflanzlich, singular plural, rechts links, vier Jahreszeiten, fünf Sinne, sechs Vokale, sieben Wochentage, zwölf Monate, sechsundzwanzig Buchstaben. Leider funktioniert das nicht, es hat nicht einmal zu funktionieren angefangen, es wird nie funktionieren. Trotzdem wird man auch weiterhin noch lange dieses oder jenes Tier danach einteilen, ob es eine ungerade Anzahl von Zehen oder gebogene Hörner hat.«¹⁶⁷

167 Perec, *Denken/Ordnen*, S. 145.