

Francesca Raimondi

»Ein Gespenst geht um...«

Fortschreibungen der Ideologiekritik (Adorno, Derrida, Žižek)

<https://doi.org/10.1515/iasl-2022-0013>

Abstract: The paper provides elements for the actualization of a materialist critique of ideology in our supposedly post-ideological times. Referring to the work of Theodor W. Adorno, Jacques Derrida, and Slavoj Žižek, it shows that their ›ghostly vocabulary‹ opens up new perspectives on the historical materiality of ideological formations as well as new insights for the project of their critique.

1 Ideologiekritik heute

Wir leben angeblich in einem postideologischen Zeitalter. Mit dem Ende des Kalten Kriegs wurde der Triumph der liberalen Demokratie als die Durchsetzung der einzig wahren oder gerechten Lebensform und als Auflösung der ideologischen Verklrungen gefeiert (die ja immer nur die der anderen Seite waren).¹ Heute, also dreißig Jahre später, ist kaum mehr zu übersehen, dass das, was sich damals

¹ Interessanterweise spricht Francis Fukuyama, der große Verklrer der liberalen Demokratie, nicht von einem Ende der Ideologien, sondern von deren Vollendung; vgl. Francis Fukuyama: *The End of History?* In: *The National Interest* 16 (1989), S. 3–18, hier S. 4. Die liberale Demokratie sei entsprechend nicht ohne Ideologie, sondern die einzig kohärente und daher vollendete Form der Ideologie; vgl. Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*. New York u.a.: The Free Press 1992, S. 37. Offensichtlich operiert Fukuyama mit einem neutralen Begriff von Ideologie als System von Überzeugungen und nicht mit einem kritischen Begriff, wie ihn Karl Marx und Friedrich Engels zunächst konzipiert, Antonio Gramsci und Georg Lukcs aufgegriffen und verschiedene Diskurse, wie etwa die Kritische Theorie oder die lacanianische Psychoanalyse, weiterentwickelt haben. Anders als bei einem ›neutralen‹ Gebrauch des Begriffs sind Ideologien für die genannten Ansätze stets mit einem Moment von Falschheit und Verzerrung verbunden und ihre Aufdeckung Teil eines kritischen emanzipatorischen Programms. Sofern ich, mit Theodor W. Adorno, die neutrale Verwendung des Ideologiebegriffs selbst für ideologisch – für ein Element der bürgerlichen Ideologie – halte, geht es mir im Folgenden um die Frage nach der Fortschreibung und Erneuerung der Ideologietheorie als kritisch-emanzipatorisches Anliegen, also als Ideologiekritik.

durchgesetzt hat, ein politischer und ökonomischer Neoliberalismus ist, der zur Demokratie allenfalls ein instrumentelles Verhältnis hat. 9/11 und die Finanzkrise von 2008 haben der Vorstellung einer friedlichen und Wohlstand sichernden liberalen Demokratie endgültig ein Ende bereitet. Der autoritäre Neoliberalismus, der sich inzwischen auf breiter Ebene etabliert hat, ist aber selbst nicht weniger ideologisch durchsetzt als die liberale Demokratie; auch in diesem Zusammenhang dienen angeblich freiheitliche Diskurse, Institutionen und Praktiken dazu, Herrschaftsverhältnisse durchzusetzen und zugleich zu verschleiern. Nicht nur die Verklärung neoliberaler Deregulierung, sondern auch Kämpfe gegen rassistische und sexistische Diskriminierung und Gewalt zeigen die Notwendigkeit einer Fortschreibung des ideologietheoretischen und -kritischen Projekts; mit dem neoliberalen Regime verwoben, weisen Sexismus und Rassismus eigene ideologische Merkmale auf, nämlich die »Umlenkung von Unzufriedenheit auf Fremde und Schwächere«.²

Die Aktualisierung des ideologiekritischen Projekts sieht sich allerdings nicht nur mit der ›Ideologie der Postideologie‹ konfrontiert. Seit den 1980er-Jahren lässt sich eine allmähliche Verabschiedung der Ideologietheorie und -kritik hin zu neuen Formen kritischer Theoriebildung beobachten.³ So wichtig diese neuen Formen der Kritik sind, machen sie meines Erachtens die Ideologietheorie nicht überflüssig, sondern ergänzen sie. Ihre Formulierung sollte daher zum Anlass einer Selbstkritik genommen werden, um darüber nachzudenken, was der spezifische Beitrag der Ideologietheorie zu einem gesellschaftskritischen Projekt heute sein könnte.

Selbstkritik hat seit jeher auch tatsächlich den Ausgangspunkt des ideologiekritischen Programms dargestellt: So beginnen Karl Marx und Friedrich Engels die *Deutsche Ideologie* mit einer Ideologiekritik der Ideologiekritik der Junghegelianer, gegen deren idealistische Verfahrensweise sie den eigenen materialistischen Ansatz formulieren.⁴ Louis Althusser wiederum wirft Marx und Engels eine »Ideologie der Ideologie«⁵ vor und hebt in Kontrast dazu die Materialität der Ideologie hervor. Die Kritik der Ideologiekritik seit den 1980er-Jahren kann daher als ein

² Tilman Reitz: [Art.] Ideologiekritik. In: Wolfgang F. Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 6/1. Hamburg: Argument 2004, S. 690–717, hier S. 691.

³ So konturiert etwa Michel Foucault sein Konzept einer genealogischen Kritik in Abgrenzung von der Ideologietheorie; vgl. Gespräch mit Michel Foucault. In: Michel Foucault: Schriften III. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 186–212, hier S. 196f.

⁴ Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. In: K.M./F.E.: Werke [MEW]. Bd. 3. Hg. von dem Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/Ost: Dietz 1973, S. 17–50.

⁵ Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg: VSA 2010, S. 82. Im Folgenden werden die Zitate im Text mit der Sigle IISA und Seitenangabe nachgewiesen.

Hinweis gedeutet werden, dass in der Ideologietheorie weiterhin etwas Ideologisches am Werk ist und sie mithin auch einer Reformulierung bedarf.

Dieser Vermutung möchte ich nachgehen, indem ich mit einer kurzen Darstellung von Althusser 1970 erschienenem Entwurf *Ideologie und ideologische Staatsapparate* beginne, der einschlägigste und – selbst noch in der Kritik, die er hervorrief – einflussreichste ideologietheoretische Ansatz seiner Zeit. Ich möchte zeigen, dass Althusser Theorie trotz der wegweisenden Einsicht in die Materialität der Ideologien einer ›Ideologie der Struktur‹ aufsitzt, die zu Recht zu einer Absetzbewegung in poststrukturalistischen Ansätzen geführt hat.⁶ Dass die Ideologietheorie und -kritik damit nicht ad acta gelegt werden müssen, möchte ich in einem zweiten Schritt zeigen, indem ich die Verbreitung des Vokabulars des Gespenstischen in den Geistes- und Sozialwissenschaften seit den späten 1990er-Jahren als eine (nicht immer explizite) Fortschreibung einer materialistischen Ideologietheorie und -kritik deute, die eine Reihe neuer Perspektiven eröffnet und allmählich über die Ideologie der Struktur hinausführt. Obgleich Gespenster, *prima facie* zumindest, nicht sonderlich materialistisch anmuten, werde ich im Folgenden auf drei Positionen eingehen, die spektrale Figuren gerade aufgrund ihrer eigentümlichen Materialität zur Beschreibung der Funktionsweise von Ideologien aufgreifen und für eine materialistische Ideologiekritik fruchtbar zu machen versuchen. Ich beginne mit Slavoj Žižek, der mit dem Phantom die materialistische Ideologietheorie um die Dimension von ideologisch wirksamen Bildern erweitert, und zwar in Reaktion auf einen verstärkt sensorisch operierenden Kapitalismus. Žižeks reduktive Rede von *dem* Phantasma werde ich anschließend mit Jacques Derridas differenzierter Verwendung verschiedener Figuren des Gespenstischen konfrontieren. Auch Derridas Position erweist sich jedoch, wie jene Žižeks, in gesellschaftstheoretischer Hinsicht noch zu abstrakt oder idealisierend, sodass ich in einem letzten Schritt auf Adornos historischen Materialismus als Korrektiv eingeehe. Bei Adorno tragen Gespenster – genauer die Gespenster der Gespenster – einen klaren historischen Index, da er diese Figur zur Beschreibung einer spezifischen ideologischen Formation verwendet. Die Kontextualität und Konkretion von Adornos Analyse lässt sich allerdings methodologisch auch für andere Verwendungsweisen von gespenstischen Figuren zur Beschreibung ideologischer Formationen fruchtbar machen. Die chronologisch rückläufige Reihenfolge meiner Argumentation ergibt sich also daraus, dass erst die neueren Ansätze die

⁶ Das gilt für den eben schon genannten Foucault, dessen Begriffe der Disziplin und der Subjektivierung offensichtlich stark von Althusser »ideologischen Apparaten« und dessen ideologischer Anrufung beeinflusst sind. Es gilt aber zum Beispiel auch für Judith Butler, die, ebenfalls stark von Althusser geprägt, nicht länger von Ideologien spricht. Vgl. Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 7–34 sowie S. 101–124.

Tragweite gespenstiger Figuren theoretisch reflektieren, nur der ältere allerdings wirklich gesellschaftstheoretisch argumentiert.

Wie die von mir besprochenen Theorien, so sind auch die von ihnen verwendeten Figuren unterschiedlich. Was folgt, sind explorative Überlegungen, die mit der Figur des Gespenstes keinesfalls eine neue Kernkategorie der Ideologietheorie präsentieren wollen, sondern ein analytisches Instrument mit unterschiedlichen Ebenen der Verwendung anbieten, das Auswege aus den ungelösten Problemen Althusser's bietet und zugleich einen gewissen Strukturwandel von Ideologien in den Blick zu nehmen vermag.

2 Materialisierte Ideologie

Althusser's Position hat in verschiedener Hinsicht die marxistische Ideologietheorie verändert. Er argumentiert für die Unaufhebbarkeit von Ideologien und bricht mit dem repräsentationalen Missverständnis. Ideologien sind nicht falsche Repräsentationen der objektiven Wirklichkeit, sondern falsche »Garantien« (IISA, S. 96f.) bezüglich der sozialen Stellung von Individuen. Althusser's originärer Beitrag bildet jedoch der Nachweis der materiellen Existenz von Ideologien. Bevor die Ideologien zu Vorstellungen von Individuen werden, sind sie in Praktiken und Institutionen (den sogenannten »ideologischen Staatsapparaten«, IISA, S. 53–60) materialisiert. Die Ideologie tritt nicht als System von Ideen (Überbau) zur gesellschaftlichen Praxis (Unterbau) hinzu, die sie verzerrt oder in ihrer Verzerrung repräsentiert, sondern sie ist zunächst in dieser Praxis selbst materialisiert.

Der Hinweis auf den ideologischen Charakter nicht nur von subjektiven Überzeugungen, sondern auch von materiellen und objektiven Praktiken ist entscheidend. Obgleich man dafür argumentieren kann, dass sich diese These bereits bei Marx und Engels angelegt findet,⁷ hat sie erst mit Althusser eine genauere und wirkmächtige Formulierung gefunden. Die Einsicht in den ideologischen Charakter von Praktiken, also die Tatsache, dass mit den erworbenen Haltungen, Fähigkeiten und Gesten bereits die Unterwerfung unter soziale Herrschaftsverhältnisse beginnt, dass Ideologien nicht nur in den Köpfen, sondern auch in den Körpern, in den Tätigkeiten und in den Sprechweisen der Subjekte eingelassen sind, bleibt wegweisend für eine Erneuerung der Ideologietheorie.

7 So Titus Stahls »expressivistische Rekonstruktion« von Marx' und Engels' Ideologiekritik. Titus Stahl: Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins. In: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.): Nach Marx. Berlin: Suhrkamp 2013, S. 228–254.

Doch wenn die Ideologie in den materiellen Praktiken ist, worin besteht dann genau die »imaginäre Verzerrung« (IISA, S. 78), die sie bewirken? Die Ideologietheorie, darin stimmt Althusser mit Spinoza, Marx und der Kritischen Theorie überein, soll darüber aufklären, wie und warum Herrschaftsverhältnisse (scheinbar) freiwillig von den Betroffenen selbst reproduziert werden.⁸ Althusser beschreibt die Weise, in der sich die Ideologie materiell in die Individuen einschreibt, als Folge einer »Anrufung« (IISA, S. 88). Die ideologischen Apparate und ihre Vertreter (Gott, die Polizei) zwingen nicht, sondern rufen an. Die eigene Antwort auf den Appell der Anrufung, die als verpflichtende oder beschuldigende Adressierung wahrgenommen wird, konstituiert das Individuum als selbstbewusstes, besonderes Subjekt und markiert »die freiwillige Anerkennung [der eigenen] Unterwerfung« (IISA, S. 98) unter die ideologische Ordnung. Die wirksame »Verkennung« (IISA, S. 86) der Ideologie betrifft nun genau den Schein der Freiwilligkeit. Zum einen ist die Annahme der Anrufung eigentlich gar keine freie Wahl: Sie ist immer schon erfolgt, noch bevor das Subjekt überhaupt wählen kann, und ihre nachträgliche Ablehnung birgt hohe Kosten, da sie den Verlust symbolischer Anerkennung und möglicherweise das Eingreifen der »repressiven Staatsapparate« (etwa der Polizei oder der Schulaufsicht) zur Wiederherstellung der (symbolischen) Ordnung zur Folge hat (IISA, S. 61f.). Die Verkennung liegt zum anderen auch darin, dass die Anrufung nicht nur das angerufene Subjekt, sondern auch das großgeschriebene, anrufende SUBJEKT produziert. Althusser spricht auch von einer »spiegelhafte[n] Verdopplung« (IISA, S. 96). Das Subjekt wird nicht nur zur Wahl gezwungen, es wirkt dabei zugleich an der Produktion der eigenen Unterwerfung mit. In diesem doppelten Sinne kann man also von einer »freiwilligen Knechtschaft« (Étienne de la Boétie) beziehungsweise einer Selbstunterwerfung unter die Ideologie sprechen.

Wenn dies stimmt und die ideologische Verkennung und Verzerrung auf diese Weise zu reformulieren ist, so stellt sich aber die Frage, worin der Materialismus dieser Analyse liegt, denn zwar wird die Anrufung durch materialisierte Apparate hervorgerufen, die eigentliche Verkennung scheint sich aber im Kopf der Individuen abzuspielen. Althusser verweist darauf, dass die Materialität der Ideologie »nicht die materielle Existenz eines Pflastersteins oder eines Gewehrs« (IISA, S. 80) habe, belässt jedoch ausdrücklich »die Frage der Theorie der Unterschiedlichkeit der Modalitäten der Materialität [...] in der Schwebe« (IISA, S. 83). Um aber dem Idealismus zu entkommen, ist es ganz entscheidend zu klären, wie

⁸ Vgl. dazu auch Robin Celikates: Epistemische Ungerechtigkeit, Loopingeffekte und Ideologiekritik. Eine sozialphilosophische Perspektive. In: WestEnd 2 (2017), S. 53–72, hier S. 63.

diese Materialität auch im Prozess der Anrufung selbst genau zu verstehen ist und worin sie sich von einem Schlag mit einem Pflasterstein unterscheidet.

Bleibt der Materialismus Althussters in dieser Hinsicht zumindest unbestimmt, so wird er in einer anderen Hinsicht sogar fraglich. Es scheint nämlich eine ganz unmaterialistische ›Ideologie der Struktur‹ am Werk zu sein, wenn Althusster davon spricht, dass die »Struktur und [...] Funktionsweise [der Ideologie; F.R.] *in derselben Form* in der so genannten gesamten Geschichte präsent sind« (IISA, S. 74; Hervorh. F.R.). Die Annahme, dass die »Form« der ideologischen Anrufung »allgegenwärtig und transhistorisch« (IISA, S. 74) sei – also für Frauen wie für Männer, für Sklav*innen wie für Arbeiter*innen, für Kapitalist*innen wie für Bürger*innen des Römischen Imperiums, für religiöse wie für nicht-religiöse Menschen gilt –, scheint die jeweils konkrete Verfasstheit ihrer praktischen Einbindung in die gesellschaftlichen Verhältnisse (also die materiellen Bedingungen und damit auch die konkrete Gestalt ihrer Subjektivierung) zu verfehlen. Der Prozess der Subjektivierung kann zum Beispiel unterschiedlich gewaltsam und ermächtigend, unterschiedlich freiwillig und unterwerfend, aber auch unterschiedlich funktional sein. Während der Strukturalismus Althussters auf stets gleichbleibende und letztlich ›gelingende‹ Formen ideologischer Unterwerfung verpflichtet, sind gerade die Konkretheit und Differenziertheit ideologischer Einbindungen für das Projekt einer Ideologiekritik relevant, das sich mit unterschiedlichen, sich überschneidenden Ideologien wie Kapitalismus, Sexismus oder Rassismus konfrontiert sieht und in diese kritisch intervenieren will.⁹

Zuletzt ermangeln auch Althussters knappe Ausführungen zum Standpunkt der Ideologiekritik einer materiellen Fundierung. Einen kritischen Blick auf die Ideologie gesteht Althusster allein der »wissenschaftlichen Erkenntnis« (IISA, S. 89) zu, also dem eigenen Standpunkt. Damit fällt er aber hinter seine eigene Position zurück, indem hier eine Art ›scientia ex machina‹ eingeführt wird, die selbst von ideologischen Verzerrungen frei sein soll. Angesichts des ideologischen Charakters *jeder* Praxis kann der wissenschaftliche Standpunkt nicht per se schon zur Kritik befähigen. Wie schon Marx und Engels hervorgehoben haben, ist vielmehr gerade der wissenschaftliche Diskurs durch ideologische Verklärungen (begrifflichen Verallgemeinerungen, Gedankengespinnsten, Klassenvorurteilen etc.) gefährdet.

⁹ Althusster reagiert selbst auf den Vorwurf des »Funktionalismus« in seiner »Notiz über die ISA« von 1976, die aber aufgrund ihrer sehr verzögerten Veröffentlichung weitaus weniger rezipiert wurde – ebenfalls abgedruckt in IISA, S. 103–123. Ich gehe hier nicht weiter darauf ein, weil es mir nicht um eine umfassende Darstellung von Althussters Position geht.

3 Phantasmatische Ideologie

Slavoj Žižek ist unter gegenwärtigen Marxist*innen wohl derjenige, der sich am intensivsten mit Ideologietheorie und -kritik beschäftigt.¹⁰ Žižek bezieht sich ausdrücklich auf Althusser, entwickelt die eigene Konzeption aber vor allem in Rückgriff auf Hegel, Marx und die Psychoanalyse und geht damit über jenen auch hinaus.¹¹

Spielt für Žižek zunächst das psychoanalytische Symptom eine große Rolle,¹² so gewinnt im Laufe seiner Publikationen eine andere Kategorie der (Lacanschen) Psychoanalyse an Bedeutung: das Phantasma. Das Phantasma, so kann man behaupten, ist zunächst der psychoanalytische Name für die »imaginäre Verzerrung« (IISA, S. 78), von der Althusser spricht. Es bildet die Grundlage für die symbolische Identifikation, für das, was die Annahme des eigenen Platzes in der symbolischen Ordnung ermöglicht und stützt. Das Phantasma ist »der Stoff, aus dem ›ursprüngliche Anbindungen‹ gemacht sind [...], ein Füllsel [...], eine Bildung, die eine bestimmte Lücke/Leere verdeckt« (TS, S. 364).

Das Phantasma ist aber nicht nur ein anderer Name für etwas, das Althusser bereits beschreibt, es bringt auch eine Reihe von Einsichten mit sich, die im Rahmen der Althusser'schen Theorie nicht möglich waren. Das betrifft zum einen das erste von mir genannte Problem, nämlich die Unklarheit bezüglich des materialistischen Elements im Prozess der Anrufung und Subjektivierung. Vor diesem Hintergrund, so mein Vorschlag, ist Žižeks Rede vom Phantasma als »Stoff« der ideologischen Anbindung durchaus ernst zu nehmen. Das Phantasma ist nämlich, und damit komme ich auf meine eingangs aufgestellte Behauptung zurück, keine immaterielle Entität, obwohl es psychischer Natur ist. Das Phantasma ist ein Stoff, weil es ein Bild ist, ein Spiegelbild, wie in Althussters Anrufung oder in Lacans Identifikation, oder aber ein Zerrbild, wie es beispielsweise innerhalb der

10 Die Beschäftigung mit Ideologiekritik zieht sich im Grunde durch die gesamten Publikationen Žižeks hindurch und diese sind bekanntermaßen zahlreich. Ich beziehe mich vor allem auf *Die Tücke des Subjekts* (Slavoj Žižek: Die Tücke des Subjekts. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001; im Folgenden werden die Zitate im Text mit der Sigle TS und Seitenangabe nachgewiesen), wo Žižek den Prozess der Subjektivierung eingehend beschreibt, und auf die Einleitung zu der von ihm herausgegebenen Anthologie *Mapping Ideology* (Slavoj Žižek: Introduction. The Spectre of Ideology. In: S.Z. [Hg.]: Mapping Ideology. London/New York: Verso 1994, S. 1–33; im Folgenden werden die Zitate im Text mit der Sigle MI und Seitenangabe nachgewiesen), in der Žižek die Spektralität der Ideologie und eine Reihe von ideologietheoretischen Annahmen besonders prägnant ausgearbeitet hat.

11 Die Verbindung zwischen Ideologiekritik und Psychoanalyse hatte schon Althusser selbst hervorgehoben (vgl. IISA, S. 74), aber nicht weiter ausgeführt.

12 So etwa in Žižeks zweiter Monografie: Slavoj Žižek: The Sublime Object of Ideology. London: Verso 1989.

patriarchalen Ordnung für Frauen und queeren Individuen oder in der (post-)kolonialen Ordnung für kolonisierte Subjekte entsteht.¹³ Die Materialität, die Althusser der Ideologie zuschreibt, aber mit Bezug auf den Prozess der Subjektivierung nicht zu Ende expliziert, lässt sich also mit der Figur des Phantasmas einholen: es ist die eigentümliche Materialität eines Bildes und einer imaginären Produktion, die offensichtlich nicht die Materialität eines Dinges oder einer Person, aber auch nicht die rein geistige Seinsweise einer Überzeugung oder einer Idee hat.¹⁴

Phantasmen sind materiell und geistig zugleich. Sie entstehen aus konkreten (wenn auch vor- und unbewussten) Situationen, Bildern (die gerade für die Reproduktion von kapitalistischen Verhältnissen so zentral sind),¹⁵ Narrativen, Äußerungen, die internalisiert mit psychischer Energie aufgeladen werden und sich dadurch erneut in Praktiken sowohl materialisieren als auch reproduzieren. Obwohl sich das phantasmatische Bild, zum Beispiel des anrufenden Gottes, von einem materiellen Gemälde unterscheidet, das eine Anrufung oder Berufung darstellt (sagen wir: Caravaggios »Berufung des heiligen Matthäus«), so sind beide auf ihre Weise übercodierte Fiktionen. Wie das Motiv eines Bildes kann sich auch das Phantasma in einer Vielzahl von Gestalten reproduzieren. Žižek beschreibt die Ideologie auch als »generative matrix that regulates the relationship between what is visible and non-visible, between imaginable and non-imaginable, as well as the changes in this relationship« (MI, S. 1). Als phantasmatische Bilder, die mit realen Situationen resonieren, können sich Ideologien in einer Vielzahl von Phänomenen, im Denken genauso wie in der (Selbst-)Wahrnehmung und im Verhalten, manifestieren. Sie können diskursiv vermittelt sein, sich aber auch sensorisch niederschlagen. Das Phantasma generiert also Überzeugungen, regelt Praktiken und Reaktionen als eine materielle psychische Quelle, die sich im Verhalten reproduziert. Die Materialität des Phantasmas gibt damit auch weiteren Aufschluss bezüglich der »Resilienz« von Ideologien.¹⁶ Die Übercodierung oder

13 Phantasmen können entsprechend individuelle, aber auch kollektive ideologische Bilder sein.

14 Žižek selbst verbaut sich allerdings diesen Punkt, indem er Phantasmen eine »elusive pseudo-materiality« zuspricht (MI, S. 20), insofern argumentiere ich hier mit Žižek über Žižek hinaus.

15 An dieser Stelle ist natürlich Walter Benjamin zu nennen, der in Rückgriff auf die Marx'sche »Phantasmagorie« der Warenform lange vor Althusser die Materialisierung von Ideologien in Dingen und Architekturen beschreibt und mit der Figur des »dialektischen Bildes« eine eigene Form der perzeptiven oder ästhetischen Ideologiekritik zu konturieren versucht. Weiterhin einschlägig dazu: Susan Buck-Morss: *Die Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000 sowie neuerdings auch die Arbeiten von Alison Ross: *Walter Benjamin's Concept of Image*. New York/London: Routledge 2015 und Alison Ross: *Revolution and History in Walter Benjamin. A Conceptual Analysis*. New York/London: Routledge 2019.

16 Celikates: *Epistemische Ungerechtigkeit* (Anm. 8), S. 59. Hier wird diese Resilienz etwas anders expliziert als durch Celikates.

Überschüssigkeit des Phantasmas generiert zum Beispiel falsche Überzeugungen oder unbegründete Wünsche, ohne in diesen und in deren Kritik aufzugehen.¹⁷

In diesem Sinne bringt die Figur des Phantasmas die materialistische Perspektive in der Ideologietheorie einen Schritt weiter und erlaubt es zugleich, die verzerrende Wirkung der Ideologie über die doppelt verkannte Freiwilligkeit (die ja erst einmal individuell ist) hinauszuführen.

We are within ideological space proper the moment this content – ›true‹ or ›false‹ (if true, so much the better for the ideological effect) – is functional with regard to some relation of social domination (›power‹, ›exploitation‹) in an inherently non-transparent way: the very logic of legitimizing the relation of domination must remain concealed if it is to be effective. (MI, S. 8)

Damit wird auch deutlicher, woher der Impuls zur Bewusstwerdung und Kritik der Ideologie kommen kann, nämlich aus den erfahrenen destruktiven Effekten sozialer Herrschaft. Ideologiekritik, die Žižek als eine »Durchquerung« des Phantasmas beschreibt (TS, S. 363), ist damit nicht mehr allein dem*der Wissenschaftler*in vorbehalten; der Ort, von dem Ideologiekritik erfolgt, muss vielmehr »leer« bleiben (TS, S. 354; MI, S. 17.), das heißt er kann nicht einer bestimmten Gruppe vorbehalten werden, ohne dadurch wie Althusser in eine Ideologie der Ideologiekritik zu geraten.

Trotz all dieser Veränderungen bleibt der psychoanalytische Ansatz Žižeks in einer problematischen Hinsicht Althusser nahe: Auch er beruht noch auf einer »Ideologie der Struktur«. Beginnt Žižek seine Einleitung in *Mapping Ideology* mit dem Hinweis auf eine heterogene Vielzahl von Phänomenen, die alle als ideologisch bezeichnet werden können, so presst er diese schließlich in eine enge Systematik (vgl. MI, S. 14f.), um der Gefahr eines historischen Relativismus auszuweichen und der (kapitalistischen) Ideologie eine für die Kritik greifbare (rationale) Gestalt zu geben. Der Effekt davon ist eine grobschlächtige, strukturelle Gesellschaftsanalyse, die sich die Möglichkeit einer akkuraten Beschreibung von konkreten ideologischen Formationen und entsprechend auch die Wege ihrer Kritik verbaut. So wird etwa Michel Foucault von Žižek dafür kritisiert, dass er den Begriff der disziplinarischen Dispositive im Unterschied zu Althusser nicht länger an die politische Institution des Staates zurückbinde.¹⁸ Adorno wird wiederum

¹⁷ Eindringlich beschreibt Frantz Fanon in *Schwarze Haut, Weiße Masken* die Macht des rassistischen Phantasmas gegenüber seiner rationalen Zurückweisung. Vgl. Frantz Fanon: Die erlebte Erfahrung der Schwarzen. In: F.F.: Schwarze Haut, Weiße Masken. Wien: turia + kant 2013, S. 93–122.

¹⁸ Dabei ist es gerade eine deskriptive Stärke von Foucaults Begriff der Disziplin, die der Begriff der Gouvernamentalität erbt, dass er eine Klammer zwischen modernem Staat und modernem

dafür kritisiert, dass er die rechtfertigende Rolle von Ideologien außer Acht lasse und die Rationalität der zu kritisierenden ideologischen Formation – es geht in diesem Fall um Adornos Analyse des Faschismus – nicht wirklich einholen könne.¹⁹ Beide Ansätze, die sich zunächst an eine konkretere Beschreibung gesellschaftlicher Verhältnisse machen, um von diesen aus neue Modi der Kritik der in ihnen waltenden Herrschaftsbeziehungen zu finden, werden von Žižek zugunsten eines kämpferischen Anspruchs auf rationale Rekonstruktion und Kritik des Kapitalismus zurückgewiesen, der aber de facto ganz unmateriellistisch – nämlich mit einer ebenso gewitzten wie devoten Applizierung von Hegel und Lacan – an der theoretischen Konstruktion eines »ideological big Other« (MI, S. 13) partizipiert. Von eben diesem »ideological big Other« soll dann ein »Durchqueren des Phantasmas« (TS, S. 363) befreien.

Žižeks Reformulierung dieses psychoanalytischen Konzepts als (heroischer) Akt der Konfrontation mit dem Realen, »the part of reality that remains non-symbolized« (MI, S. 21), erweist sich als ein weiteres Theorieideologem seiner Konzeption. Das Reale, dessen Durchquerung die einzige Möglichkeit gesellschaftlicher Transformation darstellt, bekommt trotz seiner Negativität eine ganze Reihe von Namen: es ist »the unrepresentable abyss of antagonism« (MI, S. 26), »the abyss of freedom« (MI, S. 27) oder das »Begehren des Anderen« (TS, S. 355). Dass sich alle diese Namen auf eine ontologische Negativität beziehen, die mit den ontischen gesellschaftlichen Verhältnissen wenig zu tun hat, zeigt sich daran, dass Žižek aus strukturell-marxistischer Warte meint, bestimmen zu können, dass Gesellschaftsformationen durch *einen* grundlegenden Antagonismus (also den Hauptwiderspruch) geprägt sind, welcher wiederum durch *ein* Phantasma verdeckt/angezeigt wird.²⁰ Die Differenz und Verwobenheit unterschiedlicher Formen ideologisch gestützter Diskriminierung, wie Ausbeutung, Sexismus oder Rassismus gehen damit verloren, ebenso wie die transformative Kraft von Mikro-Politiken,

Markt bildet beziehungsweise auf deren Entdifferenzierung hinweist. Vgl. dazu auch die ersten beiden Kapitel von Joseph Vogl: Der Souveränitätseffekt. Zürich/Berlin: Diaphanes 2013.

19 Im »Beitrag zur Ideologielehre« geht Adorno nicht nur auf den Faschismus, sondern speziell auch auf den Nationalsozialismus ein (siehe unten), und es geht ihm keinesfalls darum, die totalitären Ideologien als irrational darzustellen. Der eigentliche Punkt seiner Analyse liegt gerade darin, die Effektivität (und damit Rationalität) ihrer Ideologien anders als durch Operationen der Rechtfertigung zu analysieren, wie sie etwa in der bürgerlich liberalen Ideologie der Freiheit und Gleichheit verwendet werden. Vgl. Theodor W. Adorno: Beitrag zur Ideologienlehre. In: T.W.A.: Soziologische Schriften I. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 457–477. Im Folgenden werden die Zitate im Text mit der Sigle BI und Seitenangabe nachgewiesen.

20 Wie unwichtig Žižek die genauere Bestimmung selbst dieses einen Widerspruchs ist, zeigt sich an Formulierungen wie dieser: »[T]he question of the suitability of the term ›class struggle‹ to designate today's dominant form of antagonism is secondary here« (MI, S. 25).

die konkret an den jeweiligen Verhältnissen mit dem Abbau und der Entkräftigung ideologischer Formationen beschäftigt sind.

4 Ideologie und andere Gespenster

Unter den von Žižek als nicht hinreichend radikal kritisierten Positionen befindet sich auch diejenige Jacques Derridas. Wenige Jahre nach dem Ende des Kalten Kriegs und dem Niedergang der Sowjetunion nimmt Derrida das internationale Kolloquium »Whither Marxism?« in Riverside zum Anlass für eine dekonstruktive Lektüre von Marx und eine Reflexion des Verhältnisses zwischen Dekonstruktion und Marxismus. Daraus hervorgegangen ist ein Buch über Gespenster, in dem sich Derrida mit dem Erbe (dem Geist und dem Gespenst) Marx', mit den Gespenstern in dessen Werk und einer Reihe anderer gespenstischer Erscheinungen textueller und politischer Art auseinandersetzt.²¹

Derridas Dekonstruktion von Marx wurde von marxistischer Seite bekanntermaßen sehr kontrovers rezipiert.²² Der Fokus auf Geister und Gespenster hat aber auch eine ganze Reihe von Anschlägen gefunden: Geister tauchen in neueren Analysen des (neoliberalen und finanzialisierten) Kapitalismus auf²³ und inspirieren eine Reihe von kritischen kultur- und sozialwissenschaftlichen Ansätzen.²⁴

21 Vgl. Jacques Derrida: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004. Im Folgenden werden die Zitate im Text mit der Signatur MG und Seitenangabe nachgewiesen.

22 Vgl. Jacques Derrida u.a.: Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's *Specters of Marx*. London/New York: Verso 2008; besonders kritisch sind darin die Beiträge von Antonio Negri, Frederic Jameson und Terry Eagleton (S. 5–16, 26–67, 83–87).

23 Vgl. Luc Boltanski/Eve Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz: UVK 2003; Sheldon S. Wolin: Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism. Princeton: Princeton University Press 2008; Joseph Vogl: Das Gespenst des Kapitals. Zürich/Berlin: Diaphanes 2010; Vivek Chibber: Postcolonial Theory and the Specter of Capital. London: Verso 2013.

24 Um nur einige zu nennen: Anthony Vidler: Unheimlich. Über das Unbehagen in der modernen Architektur. Hamburg: Edition Nautilus 2002; Avery F. Gordon: Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 2008; Karen Barad: Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come. In: Derrida Today 3/2 (2010), S. 240–268; Mark Fisher: Gespenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft. Berlin: Tiamat 2014; Esther Peeren: The Spectral Metaphor. Living Ghosts and the Agency of Invisibility. New York: Palgrave Macmillan 2014, sowie die überblickshafte Anthologie: Maria del Pilar Blanco/Esther Peeren (Hg.): The Spectralities Reader. Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory. New York/London: Bloomsbury 2013.

Selbst Žižeks Beschäftigung mit dem Phantasma und der Logik des Spektralen dürfte von Derridas Buch mit angeregt sein, da sie in seinen Publikationen vor 1993, dem Erscheinungsjahr von *Marx' Gespenster*, fehlt.

Žižek diskutiert *Marx' Gespenster* vor dem Hintergrund seiner eigenen psychoanalytischen Theorie des Phantasmas ohne Weiteres als ideologietheoretischen Entwurf. Derrida selbst beschreibt seine »Hantologie« (MG, S. 77) allerdings nicht in diesen Termini, obwohl er sich auf dem Terrain der Ideologietheorie bewegt, Marx' und Engels' *Deutsche Ideologie* eine durchgehend wichtige Referenz darstellt und er wie diese einen Gegenentwurf zu dem in der klassischen Ontologie und Theologie verankerten Dualismus zwischen Sein und Schein, Anwesenheit und Abwesenheit formuliert.²⁵

Derrida setzt seine Hantologie nicht mit Ideologie gleich, weil er die Vielzahl von Phänomenen, die er in *Marx' Gespenster* diskutiert, nicht alle – und nicht in gleicher Weise – unter der pejorativen Bezeichnung von Ideologien gefasst wissen möchte. Was Derrida dekonstruiert, ist nicht zuletzt Marx' »Kritik des Gespenstigen« (MG, S. 177), die Gespenster pauschal verurteilt, während es dabei zu differenzieren gelte:

So lebendig, so gesund, so kritisch und so notwendig sein berstendes Gelächter immer noch ist, vor allem im Angesicht des väterlichen oder ›Hauptgespensts‹, das das allgemeine Wesen des Menschen ist, so hätte Marx, *der Unheimliche**, doch nicht derartig schnell so viele Gespenster austreiben sollen. Nicht alle auf einmal und auf so einfache Weise, unter dem Vorwand, sie existierten gar nicht [...]. Um so mehr, als er es auch verstand, sie in Freiheit zu lassen und sie sogar zu emanzipieren, in der Bewegung, in der er die (relative) Autonomie des Tauscherts, des Ideologems oder des Fetischs analysierte. (MG, S. 238)

Gespensterhaft sind für Derrida mithin nicht nur Ideologien oder Verallgemeinerungen wie das »Hauptgespenst« Mensch oder das »Ich«, die offensichtlich zu kritisieren sind. Gespenstisch ist auch die Ware mit ihrer »phantasmagorischen« Form²⁶ und ihrem Fetischcharakter. Hier zeigt die Rede vom Gespenstischen eine etwas andere Konnotation. Denn für Derrida beschreibt Marx mit der Phantasmagorie die Phänomenalität und Erscheinungsweise der Waren und keine bloß ideologische Verzerrung. Die Kritik der politischen Ökonomie der Ware decke zwar

²⁵ Derrida spricht ausgehend von Shakespeares *Hamlet* auch von einem spektralen »Visier-Effekt« (MG, S. 21), einem Anblick ohne Anblickenden, das auch auf die ideologische Anrufung Althussters anspielt.

²⁶ Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. In: K.M./Friedrich Engels: Werke [MEW]. Bd. 23. Hg. von dem Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin/Ost: Dietz 1972, S. 86. Vgl. dazu MG, S. 69 und 152.

eine spektrale Phantasmagorie und eine falsche Warensprache auf, impliziere aber nicht die grundsätzliche Aufhebung einer sprechenden Phänomenalität der Dinge.²⁷ Wie auch Althusser und Žižek – und anders als Marx selbst – ist Derrida der Auffassung, dass die Kritik nicht zu einer ideologie- oder fetischfreien Wirklichkeit führt, sondern zur Möglichkeit ihrer (revolutionären) Transformation. Die Figur des Gespensts bei Derrida ist damit mindestens doppelt konnotiert: Sie ist kritisch, aber auch deskriptiv. Gespenster in den eben genannten Modi von Ideologien, Fetischbildungen, Verallgemeinerungen sind eine »Inkarnation des Geistes« (MG, S. 175), die Derrida für unaufhebbar hält.

Wie schon für Žižek kommt auch für Derrida den Gespenstern eine – eigentümliche – Materialität zu:

Das Ideologische, ebenso wie *mutatis mutandis* der Fetisch, das wäre doch der Leib, der einer anfänglichen Idealisierung gegeben ist oder vielmehr verliehen, geborgt wäre, die Verkörperung in einem Leib, der zwar weder wahrnehmbar noch sichtbar würde, aber dennoch ein Leib bliebe, in einem Leib ohne Natur, in einem *a-physischen* Leib, den man, wenn man diesen Oppositionen vertrauen könnte, einen technischen Leib oder einen institutionellen Leib nennen könnte. (MG, S. 174f.)

Derrida spielt hier offensichtlich auf die Rolle des Religiösen als paradigmatische Form von Ideologie- und Fetischbildung bei Marx an und spricht deshalb von einer »anfänglichen Idealisierung«, die anschließend Leib wird. Die »Inkarnationen«, um die es Derrida geht, sind aber genau genommen nicht nachträgliche Verwirklichungen von Ideen, einen »sichtbar-unsichtbare[n], sinnlich-unsinnliche[n] Leib« (MG, S. 175) haben etwa die Technik oder auch Institutionen: Gemeint sind damit Marx' »objektive Gedankenformen«.²⁸ Dass deren Leib »verliehen« ist, heißt nicht, dass ihre Verkörperung von einer ersten (transzendenten) Idealisierung abhängt, sondern vor allem, dass an ihr nichts »Natürliches« ist. »Verliehen« soll also auf die Veränderbarkeit auch der »objektive[n] Gedankenformen« verweisen.

Derridas Gespenster erschöpfen sich allerdings nicht in Ideologien, Fetischbildungen etc. Ein Gespenst ist auch Marx selbst, das Erbe seines Denkens und dessen emanzipatorischen Impulses. Das wird er für Derrida erst recht nach 1989, »wo eine neue weltweite Unordnung ihren Neo-Kapitalismus und ihren Neo-Liberalismus zu installieren versucht« (MG, S. 59) und sich Marx und der Möglichkeit

²⁷ Vgl. dazu auch den beeindruckenden Text von Werner Hamacher: LINGUA AMISSA. Vom Messianismus der Warensprache. In: Zäsuren 1 (2009), S. 71–113 (zuerst Englisch in Jacques Derrida u.a.: Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's *Specters of Marx*. London/New York: Verso 2008, S. 168–212).

²⁸ Marx: Das Kapital (Anm. 26), S. 90.

des Kommunismus endgültig entledigt zu haben meint. Die eigentümliche Materialität von Gespenstern haben also nicht nur Phantasmagorien, sondern auch unausgeschöpfte Möglichkeiten aus der Vergangenheit, die in der Gegenwart insistieren, wie die revolutionären Potenziale von Marx' Denken.²⁹

In diesem Sinne zukunftssträchtig, und nicht nur konservativ oder verzerrend, können Gespenster für Derrida deswegen sein, weil sie nicht nur Wiedergänger aus der Vergangenheit, sondern zugleich Vorahnungen von Entwicklungen sind, die sich erst formieren. Diese Modalität entdeckt Derrida zunächst bei der Wiederlektüre von Marx' und Engels' *Kommunistischem Manifest*. Das »Gespenst des Kommunismus«, mit dem das Manifest einsetzt, ist ein zukünftiges. Der Kommunismus ist als Bewegung noch nicht viel mehr als ein Name, aber er ist immerhin auch schon eine Befürchtung der alten Mächte Europas, die wiederum »zur Beruhigung« (MG, S. 59) von einem bloßen Gespenst sprechen. Derrida eignet sich anschließend die »Gespenstigkeit« des Kommunismus selbst an, um mit dieser die messianische Kraft dieses Namens, die materialisiert in Texten und Geschichten und vor allem in vergangenen unverwirklichten Möglichkeiten die Gegenwart (immer wieder) heimsucht und bewegt:

Unzeitigkeit, noch einmal, und Uneinssein des Gleichzeitigen. In dieser Hinsicht ist der Kommunismus immer gespenstisch gewesen und wird es auch bleiben: Er bleibt stets zukünftig und unterscheidet sich, wie die Demokratie selbst, von jeder lebendigen Gegenwart als Fülle einer Gegenwärtigkeit mit sich, als Totalität einer wirklich mit sich selbst identischen Gegenwärtigkeit. (MG, S. 139)

Derridas Logik des Gespenstischen macht mithin deutlich, dass nicht nur die Ideologie, sondern auch die Ideologiekritik nicht ganz ohne gespenstische Materialisierungen auskommt, verstanden etwa als das Kommen von Gespenstern wie dem Kommunismus oder der Demokratie oder als das Insistieren von vergangenem (traumatischem) Unrecht. Nicht zuletzt der Glaube an die Möglichkeit, die Geister und Gespenster auszutreiben, habe »das totalitäre Erbe des Marxschen Denkens« (MG, S. 146) ermöglicht, das den revolutionären Bruch mit der Vergangenheit im Glauben an eine endgültig mit sich selbst übereinstimmenden Gesellschaft und Gegenwart vollzog.

29 Auch Traumata haben für Derrida die Gestalt von Gespenstern. So bezeichnet Hamacher in seiner Derrida-Lektüre Marx selbst als Trauma, »eine traumatische Verletzung des polit-ökonomischen und sozialpsychologischen, der religiösen, sprachlichen, technischen und wissenschaftlichen Korpus aller Traditionen«; Hamacher: *LINGUA AMISSA* (Anm. 27), S. 97. Die Rede von einem »Insistieren« stammt von Slavoj Žižek: *Passionen des Realen, Passionen des Scheins*. In: S.Ž.: *Willkommen in der Wüste des Realen*. Wien: Passagen, S. 15–40, hier S. 29.

Mit der Unmöglichkeit einer gespensterlosen Kritik geht es Derrida auch um die Unmöglichkeit eines ›reinen‹ Geistes, von dem diese ausgehen könnte.³⁰ Die Losung, die das Buch ausgibt – »Lernen, *mit* den Gespenstern zu leben« (MG, S. 10) – meint daher Unterschiedliches. Sie meint, die Gespenster zu »sortieren« und zu »kritisieren« (MG, S. 124), in den sozialen Verhältnissen wie auch im Denken, in einer dekonstruktiven Bewegung »unabschließbarer Selbstkritik« (MG, S. 126). Sie meint aber auch, die Gespenster, wie etwa dasjenige Marx', »bei sich [zu] behalten und wiederkommen [zu] lassen« (MG, S. 124).

Derridas Gespenster sind also eine »anachronische Komplikation« (MG, S. 102), die auf unterschiedliche Weise »Macht« auf die Gegenwart ausüben kann. Gespenster können die Gegenwart als progressive Mächte heimsuchen, wie das insistierende Gespenst Marx' oder die »neue Internationale«, die ebenfalls gespenstig ist, weil »ein noch diskretes, fast geheimes Band, wie um 1848, das aber immer sichtbarer wird« (MG, S. 120–122).³¹ Sie können in der Gegenwart aber auch als ideologische oder repressive Mächte auftauchen. Diesbezüglich nimmt Derridas Rede von Gespenstern durchaus zeitdiagnostische Züge an, indem er insbesondere die neoliberale Gegenwart als gespenstisch beschreibt: Weit davon entfernt, zu ihrem Ende gekommen zu sein, verdecken die gegenwärtigen Ideologien noch massivere Ausbeutung, Unterwerfung und Gewalt, intensivieren sich in der ebenfalls gespenstisch zu nennenden »panoptischen Überwachung« (MG, S. 115)³² und dauern in ausgehöhlten Institutionen wie den »kapitalistische[n] Phantom-Staaten« (MG, S. 118) an.

Derridas poststrukturalistischer Ansatz entkommt der ›Ideologie der Struktur‹, indem er mit der Pluralität der Gespenster weder eine gleichbleibende Form der Ideologie voraussetzt noch von *dem* Kapitalismus (MG, S. 88), *dem* Realen oder *der* Lücke in diesem spricht. Gleichwohl bleiben auch die Grundlagen seiner kritischen Perspektive unterbestimmt. Derridas gesellschaftliche Zeitdiagnose ist bloß angedeutet und lässt vollkommen offen, was es hieße, diese neoliberalen Gespenster zu kritisieren.³³ Dessen dekonstruktive Lektüren (auch von Marx) können durchaus im Sinne einer Ideologiekritik verstanden werden, die sich perfor-

³⁰ Genau einen solchen scheint Žižek für die unterbrechenden Akte der Durchquerung des Phantasmas anzunehmen: »The act of freedom qua real not only transgresses the limits of what we experience as ›reality‹, it cancels our very primordial indebtedness to the spectral Other« (MI, S. 27f.).

³¹ Derrida sieht ihre Spuren vor allem in der allmählichen Etablierung eines internationalen Rechts.

³² Gespenstisch im Sinne von Derridas subjektivierendem »Visier-Effekt« (Anm. 25).

³³ Dass die Rede von Gespenstern für solche konkreteren Analysen durchaus fruchtbar gemacht und dabei auch für heterogene Phänomene aufkommen kann, zeigen die verschiedenen Anknüpfungen in Kapitalismuskritik, Feminismus und postkolonialer Theorie (Anm. 23–24), die nicht allein im Medium der Sprache, sondern verstärkt ausgehend von Bildern erfolgen.

mativ an der Macht und Materialität von Sprache und Denken abarbeitet und damit nicht nur auf der Ebene von Überzeugungen, sondern auch auf der Ebene von ideologischen Sprachbildern und Denkgewohnheiten operiert. In diesem Sinne wäre es falsch, Derrida vorzuwerfen, seine Kritik bliebe auf der Ebene von Überzeugungen stehen und würde nicht die wirklichen Verhältnisse tangieren. Sie tangiert aber nur einen sehr bestimmten (weitgehend akademischen) Teil davon, was die Reichweite seiner Kritik sehr einschränkt. Auch bleibt der kritische Beitrag des dekonstruktiven Messianismus theoretisch wie praktisch unterbestimmt, zumal er die Demokratie oder den Kommunismus erneut als »Ideen« konzipiert, aber offen lässt, worin sich diese etwa vom ideologischen »Ideal« der liberalen Demokratie unterscheiden (vgl. MG, S. 121).

5 Gespenster der Gespenster

Die Verschränkung von philosophischer Reflexion mit konkreter historischer Gesellschaftsanalyse in Fortsetzung des historisch-materialistischen Projekts war ein zentrales Anliegen der Kritischen Theorie. Erst mit einem Ansatz wie jenem Adornos lässt sich dem politischen Idealismus der Dekonstruktion sowie der abstrakten, weil strukturellen psycho-ontologischen Fundierung des Ideologiebegriffs von Althusser und Žižek entgegenwirken, um deren ansonsten sehr fruchtbaren Überlegungen zur phantasmatischen und gespenstischen Materialität von Ideologien, auf die ich im Folgenden auch weiter rekurre, gesellschaftstheoretisch und -kritisch zu verankern.

Nah an Marx und Engels stellt Adorno die politische Geschichtlichkeit nicht nur von ideologischen Formationen, sondern auch von Ideologietheorien in den Vordergrund. Ideologien sind nicht überzeitlich, sondern Merkmal jener Gesellschaften, in denen »die Konstitution der Sphäre Geist, seine Transzendenz [...] gesellschaftliches Resultat der Arbeitsteilung« sind (BI, S. 457). Ideologien zeugen daher gleichermaßen von der »objektiven Wahrheit von Geistigem und dessen bloßem Für-andere-Sein« (BI, S. 464). Sie sind rationale »Rechtfertigung«, die zugleich der Durchsetzung partikularer gesellschaftlicher Interessen dient (BI, S. 465 und 457). Gerade weil die Ideologie keine gesellschaftliche Invariante, sondern an bestimmte soziale Bedingungen geknüpft ist, gilt Adornos Interesse ihrem »Strukturwandel und Funktionswandel« (BI, S. 464).

Einen grundlegenden Wandel sieht Adorno im Aufkommen der »totalitären Ideologien« (BI, S. 466), die nicht länger wie die bürgerlichen »durch die Form der diskursiven Logik, des Argumentierens, das in sich ein egalitäres, antihierarchisches Element enthält« (BI, S. 465), charakterisiert sind. Mit Bezug auf die Ideologie des Nationalsozialismus führt Adorno aus:

[V]ielfach scheint die Absurdität der Thesen geradezu darauf angelegt, auszuprobieren, was den Menschen nicht alles zugemutet werden kann, solange sie nur hinter den Phrasen die Drohung vernehmen oder das Versprechen, daß etwas von der Beute für sie abfällt. (BI, S. 466)

Die Analyse des »Strukturwandels« der Ideologien ist für Adorno deshalb so zentral, weil diese auch einen Strukturwandel der Ideologietheorie und erst recht ihrer Kritik mit sich führen muss: »Die Kritik der totalitären Ideologien hat diese nicht zu widerlegen, denn sie erheben den Anspruch von Autonomie und Konsistenz überhaupt nicht oder nur ganz schattenhaft« (BI, S. 466). Während man den ideologischen liberalen Diskurs der Menschenrechte – wie etwa Marx in *Zur Judenfrage* zeigt – sehr wohl mit dem Verweis darauf treffen kann, dass die formalen Bürgerrechte keinesfalls die materielle Gleichstellung in der Gesellschaft hervorbringen, sondern die Ungleichheitsverhältnisse zementieren, unterminiert der Nachweis der Falschheit der Aussagen Hitlers oder Mussolinis noch nicht deren Effektivität. Ähnliches lässt sich auch für den neuen autoritären Neoliberalismus eines Trump oder Bolsonaro behaupten. »Angezeigt ist es ihnen gegenüber vielmehr, zu analysieren, auf welche Dispositionen in den Menschen sie spekulieren, was sie in diesen hervorzurufen trachten, und das ist höllenweit verschieden von den offiziellen Deklamationen« (BI, S. 466).

Auch bei autoritären Äußerungen gibt es also eine Differenz zwischen »offizielle[r] Deklamation« und den intendierten Effekten, und das ist auch der Grund, weshalb Adorno trotz ihres Strukturwandels weiterhin von »totalitären Ideologien« (BI, S. 466; Hervorh. F.R.) spricht. Weit wichtiger aber als die Argumentationen sind die darin enthaltenen »Reize« und eine entsprechende Analyse der »Dispositionen« der Individuen, die auf diese reagieren. Ideologiekritik ist mithin ohne eine »Theorie der Gesellschaft« (BI, S. 470), also ohne eine gleichzeitige Analyse der medialen, produktiven und reproduktiven Verhältnisse in einer Gesellschaft und der dort vorherrschenden Habitualisierungen, nicht möglich.

Zum Ende des Essays stellt Adorno einen weiteren »Strukturwandel« fest:

Bestimmt man als Erbschaft der Ideologie die Totalität jener geistigen Erzeugnisse, welche heute das Bewußtsein der Menschen in weitem Maß anfüllen, so wird man darunter weniger den gegen die eigenen gesellschaftlichen Implikationen verblendeten autonomen Geist verstehen dürfen als die Totalität dessen, was konfektioniert wird, um die Massen als Konsumenten einzufangen, und wenn möglich ihren Bewußtseinszustand zu modellieren und zu fixieren. [...] Dies geschieht mit den Erzeugnissen der Kulturindustrie. (BI, S. 474f.)

Adorno beschreibt hier die Ausweitung der »Phantasmagorie« der Ware, die Walter Benjamin in seinem *Passagen-Werk* im 19. Jahrhundert beginnen lässt. Die »generative Matrix«, um auf Žižeks Bestimmung von Ideologie zurückzugreifen,

»die das Verhältnis zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, zwischen Vorstellbarem und Unvorstellbarem reguliert« (MI, S. 1), wird hier nicht so sehr durch Doktrinen transportiert als durch Konsumgüter, die aber nicht weniger als jene den Bewußtseinszustand der Individuen modellieren und fixieren. Der Geist wird nicht durch Rechtfertigungen und Ideen angesprochen, wie in den bürgerlichen Ideologien, auch nicht durch Drohungen und Hoffnungen bewegt, wie in den autoritären, sondern durch Kaufreize, also auf der Ebene von Affekten und Sinnlichkeit eingefangen.

Die neue Form der Ideologie hat also einen ästhetischen Charakter, mit dem nicht minder als in den älteren Formen Politik gemacht wird. So schreibt Adorno gegen Ende des Beitrags:

Je entfremdeter den Menschen die fabrizierten Kulturgüter, desto mehr wird ihnen einge-redet, sie hätten es mit sich selbst und ihrer eigenen Welt zu tun. Was man auf den Fernseh-bildschirmen erblickt, gleicht dem allzu Gewohnten, während doch die Konterbande von Parolen, wie der, daß alle Ausländer verdächtig oder daß Erfolg und Karriere das höchste im Leben seien, als ein für allemal gegeben eingeschmuggelt wird. (BI, S. 476)

Adorno schraubt hier an Marx' Analyse des Fetischcharakters der Ware weiter: In der Konsumgesellschaft wird der Fetisch das narzisstische Bild (beziehungsweise das Phantasma) des eigenen Selbst, das von den Waren gespiegelt wird. Die Phantasmagorie der Ware verbindet sich mit einer phantasmatischen Hypostase des Eigenen, deren Kehrseite gewaltsame Ausgrenzungen sind. Erfolgsstreben (inzwischen würde man von Selbstoptimierung sprechen) und Rassismus werden hier auf ein und dieselbe Matrix zurückgeführt.

Als Adorno 1967, also 13 Jahre später, seine Vorlesung »Aspekte des neuen Rechtsradikalismus« niederschreibt, hat sich die xenophobe Matrix der nachkriegskapitalistischen Ideologie verstärkt und erste Züge eines neuen Autoritarismus und Neofaschismus angenommen. Adorno verweist auf seine früheren Arbeiten zum autoritären und manipulativen Charakter, in denen entsprechende Dispositionen ergründet wurden. Zugleich führt er die Analyse ideologischer Formationen aus dem *Beitrag zur Ideologienlehre* fort, die nicht mehr im klassischen Sinne ideologisch genannt werden können.³⁴ Da es nicht mehr um den Faschismus und Nationalismus des Zweiten Weltkriegs, sondern um deren Wiedergänger geht, verwendet Adorno nun die Metaphorik des Gespenstischen.³⁵ Ge-

³⁴ Hier werden sie als propagandistisch bezeichnet, wobei Adorno Propaganda als eine Modifikation der Ideologie versteht.

³⁵ Die Gespenster tauchen an verschiedenen Stellen in Adornos Werk auf. Vgl. Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Zur Theorie der Gespenster. In: T.W.A./M.H.: Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M.: Fischer 1988, S. 225f. Und in einer gewissen Nähe zu

nauer gesagt, schreibt er mit Bezug auf die neuen rechtsradikalen Gruppierungen, dass sie »etwas vom Gespenst eines Gespensts haben«. ³⁶ Hatten bereits der Faschismus und der Nationalsozialismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwas Gespenstisches an sich, weil »kein Mensch, auch die Wortführer nicht, erwartet hat, daß es [deren Gedankengut, F.R.] geglaubt oder als solches ernst genommen« wird (BI, S. 466), so wiederholt sich dies mit den neuen Rechtsradikalismen. Wie schon für den Faschismus des Zweiten Weltkriegs gilt auch für diese, dass die Nähe zu Wahnsystemen keinesfalls eine Schwäche, sondern präzise deren Funktionsweise und deren Reiz beschreibt.

Die Verherrlichung des Eigenen, die Adorno in der Struktur der kapitalistischen Konsumgesellschaft angelegt sieht, wird hier auf Instanzen wie die »Nation« oder den (souveränen) »Staat« projiziert, von denen in den 1960er-Jahren erst recht gilt: »Es glaubt eigentlich niemand mehr so ganz dran« (AdR, S. 13). Aber wie schon das Wahnhafte der faschistischen Propaganda hindert auch die (doppelte) »Gespenstigkeit« dieser Konzepte sie in keiner Weise daran, gesellschaftlich wirksam zu sein. Im Gegenteil, so führt Adorno aus, »es ist ja sehr oft so, daß Überzeugungen und Ideologien gerade dann, wenn sie eigentlich durch die objektive Situation nicht mehr recht substantiell sind, ihr Dämonisches, ihr wahrhaft Zerstörerisches annehmen« (AdR, S. 13). ³⁷ Die Rede von Gespenstern ist hier also, anders als bei Žižek und schärfer als bei Derrida, keine generische Charakterisierung, sondern eine konkrete geschichtliche Bestimmung der Ideologie. ³⁸

Diese figurale Beschreibung ermöglicht es Adorno, einen neuen Struktur- und Funktionswandel zu beschreiben. Die gespenstisch gewordenen Begriffe werden in ihrem Inhalt und ihrer Geltung auf eine besondere Weise intranspa-

Marx' Skepsis gegenüber den Gespenstern: Theodor W. Adorno: Thesen gegen den Okkultismus. In T.W.A.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Gesammelte Schriften 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, S. 271–276.

36 Theodor W. Adorno: *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*. Berlin: Suhrkamp 2019, S. 25. Im Folgenden werden die Zitate im Text mit der Sigle AdR und Seitenangabe nachgewiesen.

37 Eva von Redecker hat neuerdings eine ausgezeichnete Genealogie der modernen Eigentumsform und ihres spektralen Nachlebens unter neoliberalen Bedingungen vorgelegt, die sie in Termini eines »Phantom-Eigentums« fasst. Bei von Redecker finden sich entscheidende Einsichten in die Funktionsweise neuer ressentimentaler Autoritarismen, die wichtige Bausteine für eine Fortsetzung und Vertiefung dieser Argumentation bilden, wie etwa: »After the removal of their institutionalized anchors, dispositions towards appropriation become ever more charged at the level of identity.« Eva von Redecker: *Ownership's Shadow. Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession*. In: *Critical Times* 3/1 (2020), S. 33–67, hier S. 35. Vgl. auch Eva von Redecker: *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. Frankfurt/M.: Fischer 2020.

38 In diesem Sinne braucht man Adorno, um Derridas eher beiläufige Rede von »Phantom-Staaten« tatsächlich nachzuvollziehen.

rent, weil sie gar nicht mehr in der Gesellschaft verankert sind: der Staat und die Nation, die da verherrlicht werden, sind brüchig geworden. Gerade deshalb aber werden sie zum ideologischen Faszinosum, zum Gegenstand eines fanatischen Glaubens,³⁹ der den Verlust dieser stabilen Orientierungen abzuwehren versucht und die entsprechenden Frustrationen durch die Beschuldigung minoritärer Gruppen ideologisch verschleiert (oder abführt) – in Adornos Zeit sind es die Juden, in den neueren Faschismen auch die Migrant*innen, die PoC, die Frauen, die LGBTQI+ oder die Intellektuellen.⁴⁰

6 Vorläufige Schlussbemerkungen

In Adornos Verwendungsweise dient die Figur des Gespenstes dazu, gewaltsame, destruktive Effekte neuerer Ideologien und deren affektive Matrix nachzuvollziehen, die gerade dann besonders deutlich zum Vorschein kommen, wenn die rechtfertigende, argumentative und begriffliche Gestalt von Ideologien zurücktritt. An seiner Verwendungsweise zeigt sich die analytische Aufschlusskraft dieser Figur mit Blick auf spezifische gesellschaftliche Entwicklungen. Eine ähnlich konkrete kritische Arbeit mit spektralen Figuren setzt sich beispielsweise auch in postkolonialen Ansätzen fort. Erst zusammen mit den anderen beiden Ansätzen lässt sich aber der konzeptuelle und methodische Stellenwert der figuralen Rede-weise des Gespenstischen und Phantasmatischen für eine erneuerte Ideologietheorie und -kritik artikulieren. Indem er zunächst auf ihre zentrale Bedeutung in Marx' Werk aufmerksam macht, arbeitet Derrida heraus, wie grundsätzlich die kapitalistische Ökonomie auf durchaus verschiedenen »objektive[n] Gedankenformen« beruht, die es gerade in ihrer Heterogenität weiter zu entziffern gilt – so wie es auch Adorno unternimmt. Derrida macht auch deutlich, dass die kritische Arbeit an diesen Formen nicht ohne andere gespenstige Formen auskommt, die das Denken und die Politik antreiben. Žižek schließlich deckt anhand des Phantasmas die ideologische Macht und Materialität von (psychischen) Bildern auf, die – auch vor dem Hintergrund der anderen beiden Positionen betrachtet – nach

³⁹ Alberto Toscano argumentiert überzeugend, dass der Fanatismus keinesfalls das Andere des angeblich rationalen Liberalismus sei; vgl. Alberto Toscano: *Fanaticism. On The Uses of an Idea*. London/New York: Verso 2017. Betrachtet man die Faschismen und Nationalismen, wie die Kritische Theorie, nicht als Gegensatz, sondern als Etappe der Entfaltung des politischen und ökonomischen Liberalismus, so lassen sich seine Überlegungen für diesen Kontext fruchtbar machen.

⁴⁰ Von Redecker führt die ressentimentalen Implikationen der »Phantom Possession« (Anm. 37) vor allem mit Blick auf *gender* und *race* aus und macht damit eine intersektionale Perspektive auf, in der Kapitalismus-, Sexismus- und Rassismuskritik verschränkt sind.

neuen Modalitäten der Kritik verlangt. In allen drei Positionen gibt die Rede von Phantasmen, Geistern und Gespenstern in der Tat Aufschluss über neue Felder einer gegenwärtigen materialistischen Ideologietheorie und -kritik. Wird diese Terminologie in jeweils unterschiedlicher Weise verwendet, so auch deshalb, weil die drei Positionen unterschiedliche Ebenen ansprechen, auf denen sich das Projekt einer Ideologietheorie und -kritik bewegen kann: eine subjektivitätstheoretische, eine kulturtheoretische und eine gesellschaftlich-historische Ebene.

Die drei diskutierten Ansätze lassen sich nicht ohne Weiteres verbinden, doch ist ihre Disparität als solche aufschlussreich. Sie lässt sich als Hinweis deuten, dass sich Ideologietheorie und -kritik nicht in einer geschlossenen Theorie totalisieren lassen. Wenn diese Ansätze noch nicht alle Probleme ausräumen können, die sich gegenwärtig der Ideologietheorie und -kritik stellen, so zeigen sie meines Erachtens deutlich die wichtige Rolle einer figuralen Perspektive und, auch gegen die Gefahr einer inflationären oder modischen Verwendung spektraler Figuren in den Geistes- und Sozialwissenschaften, deren Ort innerhalb des ideologiekritischen Projekts. Ideologietheorie und -kritik mit gespenstischen Figuren zu betreiben heißt, sie für etwas, was man tentativ eine kritische Ästhetik bezeichnen könnte, zu öffnen. Die Verwendung spektraler Figuren bei Adorno, Derrida und Žižek hängt mit der Rolle von Bildern, Vorstellungen oder affektiven Besetzungen in ideologischen Formationen zusammen. Das Gespenstische an ihnen hervorzuheben ermöglicht es, ihre eigentümliche Materialität zu denken, wie auch Perspektiven zum Strukturwandel von Ideologien zu eröffnen. In diesem Sinne wären diese ersten explorativen Überlegungen durch Analysen neuer Modi der Ideologiekritik fortzusetzen, die auf den eben genannten (ästhetischen) Ebenen operieren, wie auch durch weitere Analysen der gesellschaftlichen Grundlagen für diese Formationen, wie sie Adorno und ansatzweise auch Derrida anstellen, zu ergänzen und zu vertiefen.⁴¹

41 Mareike Schildmann und Till Breyer haben mit ihren akkuraten Kommentaren und kritischen Nachfragen viel zur Schärfung der Argumentation und der Lesbarkeit dieses Textes beigetragen. Ich danke Ihnen für das ausgezeichnete Lektorat.