

Louis Althusser

Weitere Schriften von Jan Rehmann bei Argument

Jan Rehmann

Postmoderner Links-Nietzscheanismus

Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion

Argument Sonderband AS 298, 2004

Max Weber: Modernisierung als passive Revolution

Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus

Argument Sonderband AS 235, 1998

Die Kirchen im NS-Staat

Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte

Argument Sonderband AS 160, 1986

Gemeinsam mit anderen

Muss ein Christ Sozialist sein?

Nachdenken über Helmut Gollwitzer

Hg. mit Brigitte Kahl. Argument Sonderband AS 232, 1994

Faschismus und Ideologie

Argument Sonderband AS 60 und Argument Sonderband AS 62, 1980

Neuausgabe in einem Band als Argument Classic 2007

Theorien über Ideologie

Argument Sonderband AS 40, 1979, 3¹⁹⁸⁶

Argument

6. Ideologische Staatsapparate und Subjektion bei Althusser

6.1 Das Verhältnis zu Gramsci: Inspirationen und Distanzierungen

Während Althusser an Gramscis »historistischer« Theorie eine mangelnde Unterscheidung zwischen Ideologie und Wissenschaft kritisiert (DKL, 177ff, 185), beruht seine eigene Ideologietheorie in wesentlichen Aspekten auf Gramscis Analysen zur Zivilgesellschaft und zu den Hegemonialapparaten.⁵⁰ Wie von Althusser selbst angedeutet, ist die Unterscheidung zwischen dem »Repressiven Staatsapparat« (RSA) und den »ideologischen Staatsapparaten« (ISA) der gramscischen Differenzierung von »società politica« und »società civile«, Gewaltpanzer und Hegemonie nachgebildet (ISA, 152, Anm. 7; SLR, 281, Anm. 133).⁵¹ Die ISA reproduzieren die Produktionsverhältnisse unter dem »Schutzschild« (bouchier) des RSA (ebd., 124/287); schon die Behandlung der ideologischen Apparate als »Staatsapparate« wäre ohne Gramscis Erweiterung des traditionellen marxistischen Staatsbegriffs zum »integralen Staat« nicht nachvollziehbar, denn Althussters ISA-Begriff schließt auch solche Apparate mit ein, die gemeinhin als »privat« angesehen werden; ihre von Althusser hervorgehobene »Pluralität« setzt Gramscis Pluralisierung der »Superstrukturen« (im Gegensatz zum singularischen »Überbau«) voraus. Auf Gramsci beruft sich Althusser, wenn er die Unterscheidung zwischen »öffentlichen« und »privaten« Institutionen für sekundär und ihr ideologisches »Funktionieren« für entscheidend erklärt (ebd., 120/293). Die Einsicht, dass in den ISA der Widerstand der Subalternen sich Gehör verschaffen kann, indem diese die dort existierenden Widersprüche nutzen oder sich Kampfpositionen erobern (122/284), nimmt wiederum implizit Elemente von Gramscis Überlegungen zum »Stellungskrieg« auf.

Andererseits gibt Althusser immer wieder zu verstehen, dass er Gramscis Arbeiten nur als »unsystematische« und »intuitive« Notizen betrachtet, die er nun durch eine systematische Theorie der Ideologie ersetzen werde.⁵² Wir haben bereits gesehen, dass seine Kritik, Gramsci verkenne den »epistemolo-

50 Vgl. zum Begriff der Hegemonialapparate den HKWM-Artikel von Bollinger/Koivisto 2001.

51 Ich zitiere den einschlägigen Grundlagentext *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* von 1970 im Folgenden sowohl nach der deutschen Ausgabe (zit. ISA) als auch nach der französischen Textsammlung *Sur la reproduction* (zit. SLR), die darüber hinaus noch andere ideologietheoretische Texte enthält. Bei Wiederholungen erfolgt der Verweis in einfachen Seitenangaben: ISA/SLR.

52 So meint er z. B. in Bezug auf die Konzepte des »integralen Staats« und der »Zivilgesellschaft«, leider habe Gramsci seine »Intuitionen nicht systematisiert, die im Zustand scharfsinniger, aber unvollständiger Anmerkungen geblieben sind« (ISA, 152, Anm. 7; SLR, 281, Anm. 133).

gischen Bruch« zwischen Ideologie und marxistischer Theorie und löse die Wissenschaft in die Ideologie auf (ILC I, 165f), philologisch nicht aufrechtzuerhalten ist (s. o. 5.3). Ähnlich unfundiert ist auch der Vorwurf, Gramsci hätte die Frage der materiellen Basis der Ideologien »mechanistisch« und »ökonomistisch« beantwortet (Ephp 1, 499). Insgesamt sind Althussters Bemerkungen zu Gramsci durch eine eigentümliche Kombination von Verbeugung und krampfhafter, z. T. willkürlicher Distanzierung gekennzeichnet. Gregory Elliot zufolge tendiert er überhaupt dazu, die unterschiedlichsten Autoren einer gemeinsamen »Problematik« (z. B. der des »Historismus«) zuzuordnen und daraus eine Typologie zu entwickeln, die einem »Zerrbild« (travesty) nahe kommt (1987, 42, 45): »Althusser's panorama of the contemporary scene bears a strong resemblance to the ›expressive totality‹ he reprehended in the leading representatives of Western European Marxism.« (45). Bob Jessop spricht von »wilden und unpräzisen Anschuldigungen« gegenüber Gramsci, die er damit erklärt, dass er diesen als wichtigen Vertreter eines »revolutionären Humanismus« ansah und ihn deshalb als Widersacher zu seiner eigenen Position des »theoretischen Antihumanismus« und »Antihistorizismus« behandeln musste (Jessop 2007, 44).

Zu ergänzen sind wohl auch die gewöhnlichen Mechanismen des bürgerlichen »Ideenmarktes«, die auch vor marxistischer Theorieproduktion nicht haltmachen und sich in Distinktionszwängen gegenüber allen vorgehenden und gegenwärtigen Produktionen niederschlagen, um die eigene Arbeit als das absolut Neue erscheinen zu lassen. Wie immer man die verschiedenen Faktoren gewichtet, zu beobachten ist jedenfalls, dass es zwischen Althussters expliziten Kommentaren zu Gramsci und dessen wirklichem Einfluss auf Althussters Theoriebildung eine eigentümliche Diskrepanz gibt.

Sieht man von Althussters Distanzierungsrhetorik ab, wird man den hauptsächlich ideologietheoretischen Unterschied in Folgendem finden: während Gramsci sich v. a. für das »Hinaufarbeiten« einer subalternen Klasse in die Stockwerke der Superstrukturen interessiert, liegt bei Althusser der Schwerpunkt auf der von den ISA bewerkstelligten ideologischen Unterstellung unter den bürgerlichen Staat. Begründet wird dies mit dem Primat des bürgerlichen Klassenkampfs im Verhältnis zu dem der Arbeiterbewegung und mit den damit zusammenhängenden asymmetrischen Kräfteverhältnissen (ISA, 167; SLR, 266). Die Hegemonie entfaltet sich trotz ihrer spontanen Ursprünge in Formen, die »in ideologischen Formen integriert und transformiert sind« (Althusser 1978, 73f). Neuartig gegenüber Gramsci sind besonders die Konzepte des Subjekts und der freiwilligen Unterwerfung (assujettissement), die Althusser unter dem Einfluss der Psychoanalyse Jacques Lacans entwickelt. Psychoanalytische Kategorien ermöglichen ihm, das Ideologische als ein unbewusstes, »gelebtes« Verhältnis zu verstehen und den dynamischen und aktiven Charakter ideologischer Unterwerfung zu veranschaulichen. Zugleich setzt die Integration der

lacanschen Psychoanalyse die althusserische Ideologietheorie der Spannung zwischen dem historisch spezifischen ISA-Konzept und einer umgeschichtlich konzipierten »Ideologie im Allgemeinen« aus – ein Widerspruch, der sich in gespaltenen Rezeptionen niederschlug (vgl. Barrett 1991, 22, 109) und schließlich wesentlich zur Auflösung der Althusser-Schule beitrug.

6.2 Die Theorie der »ideologischen Staatsapparate« (ISA)

Methodischer Ausgangspunkt des 1970 erstmals veröffentlichten ISA-Aufsatzes ist die Frage nach der »Reproduktion der Produktionsbedingungen« – zum einen der Ware Arbeitskraft, zum anderen der Produktionsverhältnisse. Althusser interessiert sich v. a. für den Punkt, an dem die beiden sich überschneiden: die Reproduktion der Arbeitskraft verläuft nicht nur über den Lohn, sondern auch über die »Qualifikation, die vorrangig außerhalb des Produktionsapparats im Schulsystem produziert wird und mit ideologischer Unterwerfung (assujettissement) einhergeht (ISA, 112; SLR, 274).

Daraus folgt für ihn, die Schule als dominierenden ISA aufzufassen, da sie sich wie kein anderer über so viele Jahre auf eine obligatorische Zuhörschaft stützen kann (ebd., 125ff/289ff). Eine »empirische Liste« umfasst darüber hinaus den religiösen ISA (Kirchen, Sekten, verschiedenste religiöse Vereinigungen), den familiären, den juristischen (er gehöre sowohl zum System der ISA als auch zum RSA), den politischen (mitsamt den Parteien), den syndikalen-korporatistischen (gemeint sind alle Berufsverbände, die der Kapital- wie der Gewerkschaftsseite), den kulturellen (Literatur, Kunst, Sport) und den ISA der Information, d.h. Presse, Radio, Fernsehen usw. (119ff/282). Obwohl auch ein RSA ideologische Wirkungen erzielen kann und die Repression auch in den ISA eine Rolle spielt, liegt die Spezifik darin, dass die ISA »vorwiegend« auf freiwillige Unterwerfung der Adressaten zielen. Die Vereinheitlichung erfolgt nicht wie beim RSA zentral und auf Grundlage direkter Anweisungen, sondern durch die »herrschende Ideologie«, die die »(manchmal) knarrende Harmonie« zwischen dem RSA und den ISA sowie zwischen den ISA selbst herstellt (124/287).

Althusser setzt bereits in früheren Schriften dem Determinismus das Konzept der »Überdeterminierung« und dem hegelianischen Modell der »expressiven Totalität« das Konzept eines heterogen zusammengesetzten »strukturierten Ganzen« entgegen (FM, 137). Gegen die Vorstellung einer linearen und homogenen Zeitlichkeit weist er darauf hin, dass jede Gesellschaftsebene eine eigene, relativ autonome Zeitlichkeit beinhaltet (DKL, 132ff, 274) – ein Gedanke, der sich sinnvoll mit Ernst Blochs Überlegungen zu den Widersprüchen der »Ungleichzeitigkeit« vermitteln ließe (s. o. 5.3).

Diese Ansätze finden sich auch in Althussters Ideologietheorie wieder. Die ISA differieren zum einen hinsichtlich der verschiedenen »regionalen«

Eigengesetzlichkeiten, zum andern (abgesehen von den in ihnen herrschenden Kräfteverhältnissen) hinsichtlich der Leistungsfähigkeit ihrer ideologischen Integration. Statt bloß »Ausdruck« einer zugrunde liegenden Ökonomie zu sein, haben die Ideologien ihre eigene »Materialität«: die Individuen werden durch ein System bewegt, das vom jeweiligen Apparat über materielle Rituale bis in die Alltagspraxen der Subjekte hineinreicht und dort ideologische Effekte hervorbringt. Althusser erläutert diese ideologische Determination von außen nach innen mit einem »skandalösen«, d.h. die Wirklichkeit beim Namen nennenden Gedanken Blaise Pascals: »Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet und Du wirst glauben« (z. n. ISA, 138; SLR, 301).⁵³ Wenn Ideologie ursprünglich von Destutt de Tracy als Analyse von »Ideen« aufgefasst wurde, sind diese nun als integrale Elemente ideologischer Praxen und Rituale re-interpretiert. »Verschwunden ist: der Ausdruck Ideen. Geblieben sind: die Ausdrücke *Subjekt, Bewusstsein, Glaube, Handlungen*. Neu hinzugekommen sind: die Ausdrücke *Praxen, Rituale, ideologische Apparate*.« (139/302)

6.3 Einwände gegen Althussters »Funktionalismus«

Althussters »Standpunkt der Reproduktion« (108/270) ist von mehreren Theoretikern als »Funktionalismus« kritisiert worden, d.h. als eine Sichtweise von oben, die die Analyse der Widersprüche und Kämpfe im Ideologischen zugunsten der Funktion der Herrschaftsstabilisierung vernachlässigt.⁵⁴ Wie kann Widerstand entstehen, wenn die Menschen von den vorgeschriebenen ideologischen Ritualen und Praxen (und, wie wir noch sehen werden, subjekt-konstituierenden »Anrufungen«) restlos ergriffen und geformt werden? Althusser reagiert auf derartige Einwände, indem er den Primat des »Klassenkampfs« betont und auf die Entstehung der Ideologie der beherrschten Klasse außerhalb der ISA verweist (ISA, 150f; SLR, 313f). In der »Anmerkung über die ideologischen Staatsapparate« (1976) führt er den Begriff der »proletarischen Ideologie« ein, die sich unterm Primat des bürgerlichen Klassenkampfs (und gegen ihn) herausbildet und die Individuen als Kämpfer-Subjekte anruft (164ff/263ff).

Dabei zeigt sich die Tendenz, unterschiedliche Widersprüche und Kämpfe reduktionistisch unter »Klassenkampf« zu subsumieren, was die Althusser-Schule daran gehindert hat, sich einer theoretischen Bearbeitung der Geschlechterverhältnisse zu öffnen; Bob Jessop zufolge bleibt der beschworene Primat des Klassenkampfs eine »bloße Geste«, weil es keinen ernsthaften Versuch gibt, Konzepte zur Untersuchung der »Formen des Klassenkampfs innerhalb und jenseits verschiedener Felder zu entwickeln«

⁵³ Frei nach Pascals *Pensées*, Aph. 469 [90.], in: *Œuvres*, 1219.

⁵⁴ Z. B. Hall 1984, 103; Lipietz 1992, 45; Hirst 1979, 68ff; Eagleton 2000, 172f.

(2007, 47). Es ist kaum möglich, ideologische Klassenkämpfe zu denken, wenn man zuvor das Ideologische auf ein von oben geformtes und apparat-haft durchorganisiertes Phänomen reduziert hat. Ist es auch ein Fortschritt, dass Althusser die bei Gramsci vernachlässigte Dimension einer Vergesellschaftung von oben analysiert, wird andererseits dieser Aspekt verabsolutiert, so dass die Nahtstellen zwischen Ideologie und den widersprüchlich zusammengesetzten Formen des Alltagsbewusstseins aus dem Blickfeld geraten.

Dass Althusser die marxischen Fetischismusanalysen als »vornarxistisches« Relikt der Entfremdungstheorie und als »fiktive Theorie« betrachtet (EphP 1, 497; vgl. FM, 180, Anm. 7), haben wir schon gesehen (s.o. 2.2.5). Damit entgeht ihm die zentrale ideologietheoretische Fragestellung, wie sich die organisierten Ideologien mit den »objektiven Gedankenformen« der kapitalistischen Warengesellschaft (mitsamt den mit ihnen verbundenen Freiheits- und Gerechtigkeitsvorstellungen) verbinden, sie bearbeiten, systematisieren, und dies mit kontroversen Deutungen. Zwischen nicht-ideologischem Material und dessen ideologischer Organisation wird nicht unterschieden. Deshalb kann Althusser seinen Hinweis auf die Entstehung der Ideologien außerhalb der ISA theoretisch nicht fruchtbar machen. »Die ISA produzieren ihre Riten und Praxen gleichsam aus dem Stand, d.h. ohne erkennbaren Zusammenhang mit den Praxen und Denkformen derjenigen, die unterworfen werden sollen.« (PTT 1979, 115)

In Zusammenhang mit dem Funktionalismusproblem steht das Problem einer allzu eindeutigen Identifizierung des Ideologischen mit spezifischen Apparaten. Während Gramscis Begriffe der Hegemonie und der Zivilgesellschaft eine konsensorientierte Vergesellschaftungsdimension bezeichnen, die sich durch alle Instanzen des »integralen Staates« hindurch ziehen kann, nimmt Althusser ISA-Begriff eine Festlegung auf bestimmte »Staatsapparate« vor. Stuart Hall kritisiert eine damit einhergehende Vernachlässigung »privater« Institutionen, die etwa bei der ideologischen Vorbereitung des Neoliberalismus eine maßgebliche Rolle gespielt haben (1989, 190f). Man könnte der Kritik entgegenhalten, dass der den ISA zugrunde liegende Staatsbegriff der des »integralen Staates« ist, der natürlich auch die »privaten« Institutionen und Vereine umfasst. Dennoch ist Halls Kritik nicht gegenstandslos, denn faktisch bleibt Althusser aufs staatliche Schulsystem (und seine Verbindung zur Familie) fixiert⁵⁵ und zeigt kein Interesse, sich mit den für den Aufstieg des Neoliberalismus wichtigen »privaten« Apparaten wie z.B. den transnationalen Thinktanks vom Typ der Mont-Pèlerin-Gesellschaft zu beschäftigen. Es ist nicht zufällig, dass neuere Untersuchungen zum Neoliberalismus nur selten mit dem althusserischen

55 In der nachgelassenen autobiographischen Schrift *Die Zukunft hat Zeit* (Althusser 1993) rückt die (eigene) Familie mit ihren widersprüchlichen Anrufungen in den Vordergrund.

ISA-Begriff arbeiten, sondern ihm in der Regel die elastischen Begriffe Gramscis vorziehen (z.B. Wälpel 2004, Bieling 2007, Brandt 2007).

Nicos Poulantzas hatte schon in seiner 1970 veröffentlichten Studie zu *Faschismus und Diktatur* (dt. 1973) darauf hingewiesen, dass Althusser die Durchsetzung der »herrschenden Ideologie« durch die ISA als zu einheitlich konzipiere und dabei die Widersprüche zwischen RSA und ISA, zwischen den ISA sowie in jedem von ihnen vernachlässige (1973, 322). Dabei vernachlässige er z.B., dass die ISA immer wieder beliebte »Fluchtorte« und »Beutefelder« für nicht-hegemoniale Klassen und Klassenfraktionen darstellen, so dass sie entweder als letzte Bollwerke für niedergehende oder als erste Hochburgen für aufsteigende Klassen und Fraktionen fungieren können (330).

In seinem *Staatstheorie*-Buch versucht er zu zeigen, dass Althusser Unterscheidung zwischen RSA und ISA zu schematisch ist: Sie teile essentialistisch Funktionen zu und verfehle damit, »dass sich bestimmte Apparate von einer Sphäre zur anderen verschieben [können], Funktionen an sich ziehen oder verändern« (1978, 31). Dies geschieht z.B., wenn das Militär zu einem zentralen ideologisch-organisatorischen Apparat wird und hauptsächlich als politische Partei der Bourgeoisie funktioniert. Angeregt von Michel Foucault kritisiert er, das Paar Repression und Ideologie sei einseitig auf die negativen Funktionen des Verbots und der Verschleierung fixiert. Zudem verfehle diese Zweiteilung die »spezifische Rolle des Staates in der Konstitution der Produktionsverhältnisse« und könne damit die Stützpunkte der herrschenden Macht in den beherrschten Klassen nicht hinreichend verstehen: Der Staat ist im Ökonomischen selbst wirksam und produziert das »materielle Substrat« des Konsenses, der die Subalternen an die Herrschaft bindet (28f); zudem stellt er den Herrschenden Wissenstechniken und Strategien zur Verfügung, die zwar in Ideologien eingebaut werden, aber zugleich über sie hinausgehen (30); schließlich arbeitet er an den »raum-zeitlichen Matrizen«, nach denen sich die gesellschaftliche Atomisierung und Fraktionierung vollzieht (57ff).

6.4 »Ideologie im Allgemeinen« und Subjektion

In Frontstellung gegen die Reduktion von Ideologie auf falsches Bewusstsein oder auf Manipulation betont Althusser ihre Bedeutung als gelebte und geglaubte: sie ist »von Grund auf unbewusst«, ihre Repräsentationen »sind meistens Bilder, bisweilen Begriffe, aber der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich v.a. als Strukturen auf«, heißt es in *Für Marx* (FM, 183). Auch wo die Menschen sich ihrer bedienen, sind sie in ihr gefangen, »die Bourgeoisie muss selbst an ihren Mythos glauben, bevor sie die anderen überzeugt« (185).

Dieser Gedanke wird im ISA-Aufsatz subjekttheoretisch weiterentwickelt: Die »Ideologie im Allgemeinen« wird durch die Funktion definiert, konkrete

Individuen zu Subjekten zu »konstituieren«, wobei »Subjekt« entsprechend der französischen Doppelbedeutung des Terms (Sujet/Untertan) das untergeordnete Individuum bedeutet, das sich als autonom-selbstbestimmtes (miss)versteh – unterworfen in der Form von Autonomie (ISA, 140, 148; SLR, 302f, 310f). Diese freiwillige Unterwerfung denkt Althusser im Bild der *Anrufung* (*interpellation*, wörtlich: Anrufung und Verhaftung) durch eine übergeordnete ideologische Instanz, die er SUBJEKT nennt: dieses ruft das kleine Subjekt an als eine eigene, mit Namen und gesellschaftlichem Status versehene Identität (Gott ruft in der biblischen Dornbuschgeschichte Moses mit dem Namen »Moses«), das kleine Subjekt bestätigt durch seine Antwort die angerufene Identität (Moses antwortet: »Ja Herr, hier bin ich«) und erkennt sich damit im anrufenden SUBJEKT wieder (146f/308f), so dass es die Garantie erhält, dass »alles in Ordnung ist und [...] gut gehen wird, solange die Subjekte nur wiedererkennen, was sie sind, und sich dementsprechend verhalten« (148/310). Die solchermaßen konstituierten Subjekte funktionieren nun in der Regel »ganz von alleine«, abgesehen von den »tüblichen Subjekten«, die der Obhut des RSA übergeben werden (148/310f).

Es sei an dieser Stelle angemerkt, dass die alttestamentliche Dornbuschgeschichte (Exodus 3), die Althusser als didaktisches Beispiel wählt, mehrdeutiger ist als in seinem formalem Modell sichtbar: schließlich ist die »Anrufung« durch Jahwe auf die Befähigung des Moses gerichtet, die Führung in der Befreiung der Israeliten aus der Sklaverei in Ägypten zu übernehmen. Sie richtet sich gegen die herrschenden repressiven und ideologischen Instanzen der ägyptischen Großmacht und hat insofern eine antideologische Stoßrichtung, wenn auch in der ideologischen Form einer Anrufung »von oben«, eines himmlischen »Oben« gegen die irdischen Obrigkeiten. Wie wir sehen werden, muss Althusser Modell »dialektisiert« werden, um solche Widersprüche denken zu können (s. u. 6.7).

Althusser erklärt nun, die Darstellung eines zeitlichen Nacheinanders der Subjektion, nämlich vom Individuum zum »Subjekt«, aus Gründen didaktischer Anschaulichkeit gewählt zu haben, da in Wirklichkeit die Ideologie die Individuen »immer schon« (toujours-déjà) als Subjekte angerufen hat (ISA, 144; SLR, 306f). Er demonstriert dies an den »ideologischen Ritualen«, mit deren Hilfe das Kind schon vor seiner Geburt von einer (familiären) Ordnung »erwartet« wird und durch die es zu dem »sexuellen Subjekt (Junge oder Mädchen) werden muss, das es von vorneherein ist« (144/307). Die Beobachtung kann als Hinweis dienen, dass die ideologische Subjektion nicht einheitlich verläuft, sondern als »zweigeschlechtlich«-gespaltener Prozess zu untersuchen ist (vgl. Frigga Haug 1983, 653ff).

Sie dient Althusser jedoch zugleich als Beleg für die theoretische Annahme, die Ideologie sei ohne Geschichte und »ewig, ebenso wie das Unbewusste ewig ist«, da beide innerlich zusammenhängen (ISA, 133; SLR, 295). Damit bezieht er sich auf Sigmund Freuds Beschreibung des Unbe-

wussten als »widerspruchslos« und »zeitlos« (GW X, 286; SA III, 145f). Das über Lacans strukturalistische Interpretation der Psychoanalyse vermittelte Konzept einer »Ideologie im Allgemeinen« führt dazu, den Menschen – in Anlehnung an Aristoteles' *zoon politikon* (Politica, 1253a, 3f) – als »ideologisches Tier« (animal idéologique) zu behandeln (ISA, 140; SLR, 303; Übers. korr., JR).

Damit ist die Ideologie entgegen der marxischen Verortung in klassenantagonistischen Gesellschaften wieder ins Individuum verlagert und als ungeschichtlich-anthropologische Natureigenschaft gefasst. In dieser überallgemeinen Fassung »repräsentiert« die Ideologie »das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen« (133/296). Für sich genommen könnte die Formulierung für eine Verhältnisbestimmung zwischen den »imaginären« Formen des Alltagsverstands, seinen identifikatorischen Bildern und bildhaften Identifikationen und ihrer »Repräsentation« in ausgearbeiteten Ideologien fruchtbar gemacht werden. Freilich wäre dieses Verhältnis dann nicht nur als eins der »Repräsentation« zu bestimmen, sondern auch als aktive Bearbeitung, Umformung und antagonistische Auslegung der Inkohärenzen des Alltagsverstands, seiner Tendenzen zum »Identitätsdenken« (s. o. 4.5) und nicht zuletzt der in ihm verankerten »objektiven Gedankenformen«.

Althusser wird diesen Weg nicht einschlagen. Dass er sich nicht auf eine Untersuchung der wirklichen und zugleich mystifizierten Praxis- und Denkformen der bürgerlichen Gesellschaft orientiert, hängt zum einen mit einer spezifischen Interpretation der Philosophie Spinozas, zum anderen mit dem Einfluss der lacanschen Psychoanalyse zusammen.

6.5 Die Herleitung des »Imaginären« von Spinoza und Lacan

Spinoza hatte der menschlichen Einbildungskraft (imaginatio), die er als »erste Erkenntnisart« von der Vernunft (ratio) unterscheidet (*Ethik II*, prop. 40, schol. 2), die Gewissheit zugeschrieben, »die Dinge in der Natur handelten [...] wegen eines Zweckes«, ja, alles was geschieht, geschehe um der Menschen willen (*Ethik I*, Appendix). Er wandte sich damit gegen die Vorstellung der jüdisch-christlichen Religion, ein »Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht« (ebd.). Es liege offenbar in der Natur unserer Einbildungskraft, dass wir uns die Welt spontan als zweckgerichtete (teleologisch), als auf-uns-zu-gerichtet (anthropomorph) zurechtlegen, und dies sogar in der Religion, die die Allmacht Gottes gegenüber dem Menschen proklamiert. Ein einfaches Beispiel für einen solchen teleologischen Anthropomorphismus ist z. B. die Vorstellung, die Tiere seien dazu da, von uns geschlachtet und gegessen zu werden.

Wenn Althusser zwischen dem jungen und dem reifen Marx einen »epistemologischen Bruch« behauptet und diesen als Gegensatz zwischen

(humanistischer) Ideologie und (historisch-materialistischer) Wissenschaft interpretiert, beruft er sich auf Spinozas Unterscheidung zwischen *imaginatio* und *ratio* (DKL, 16). Überhaupt finde man bei Spinoza »die erste jemals gedachte Theorie der Ideologie«, heißt es in Althusser *Selbstkritik* (1975, 75). Denn indem er den teleologischen und anthropomorphen Charakter unserer praktischen Wahrnehmungen und Denkweisen offenbarte, also die spontane Sichtweise, dass alles um uns herum zweckgerichtet auf uns-zu-gerichtet ist, definierte er die grundlegende Illusion und »imaginäre Realität« des ideologisch konstituierten Subjekts (ebd.). Damit begründete er Althusser zufolge einen »Materialismus des Imaginären«, mit dessen Hilfe gezeigt werden könne, dass die Ideologen nicht bloße Manifestationen des Irrtums oder der Ignoranz sind (ebd. 75f).⁵⁶ Unter dem Einfluss des späten Heideggers (v.a. seines Humanismus-Briefs) aktualisiert Althusser die spinozische Teleologie-Kritik auf die Illusion des neuzeitlichen, bürgerlichen Menschen, die ganze Welt drehe sich um sein eigenes »Ich«. Dick Boer zufolge ist es »diese konkrete Imagination, die Althusser in seiner Ideologietheorie vor Augen hat« (Boer 2004, 791).

Die spezifische Ausgestaltung für Althusser *Konzept des Imaginären* stammt jedoch zweifellos aus der Psychoanalyse Jacques Lacans und hier v.a. aus dessen Aufsatz zum »Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion« von 1949 (in: *Écrits*/É I bzw. *Schriften*/S I). Lacans »Imaginäres« knüpft an Freuds Konzept des *Narzissmus* an. Von Bedeutung ist hier die Abgrenzung des *Narzissmus* von der Phase des *Autoerotismus*: bezeichnet dieser einen Zustand, in dem die Sexualtriebe sich unabhängig voneinander auf anarchische Weise befriedigen, wird im *Narzissmus* das ganze Ich zum Liebesobjekt genommen (Laplanche/Pontalis 1999, 318). Abgeleitet von der Geschichte des *Narkissos* (lat. *Narcissus*), der sich so sehr in sein Spiegelbild im Wasser verliebte, dass er – nach einer der Überlieferungen – kopfüber fiel und ertrank, bezeichnet der *Narzissmus* die Liebe, die man dem *Bild* von sich selbst entgegenbringt. Die Phase des *Narzissmus* steht in Verbindung mit der vereinheitlichenden Funktion der Ich-Bildung.

Lacan konzentriert sich nun auf das »Bildhafte«, »Imagohafte« und erklärt es aus einem narzisstischen »Spiegelstadium«, in dem das kleine Kind ungefähr im Alter von 6–18 Monaten sich »jubilierend« im Spiegel als einheitliches Bild wiedererkennt, obwohl die kindliche Motorik noch weitgehend uneinheitlich abläuft. Das Grundprinzip des Imaginären besteht darin, dass das inkohärent und widersprüchlich zusammengesetzte Individuum seine Identität dadurch findet, dass es sich ein einheitliches Bild von sich selbst projiziert. Somit entsteht ein Ideal-Ich (»moi«), das von nun an als Matrix

56 Zu Althusser *anti-hegelianischer Spinoza-Lektüre*, vgl. Vesa Ottinen, der ihm u.a. vorwirft, Spinozas Konzept der »wahren Ideen« und ihres Ursprungs in Gott zu unterschlagen (1994, 34).

der Entwicklung des (kleinen) Ich (»je«) fungiert. Die Projektion enthält also zugleich eine grundlegende Entfremdung (*destination aliénante*; É I, 91). Das Kind steht eine körperliche Einheit, die es selbst nicht fühlt, und ist von nun an in ein illusorisch homogenes Ideal-Ich (*moi*) und ein in sich fragmentiertes Ich (*je*) gespalten. Bereits das erste »Wiedererkennen« (*reconnaissance*) im Spiegel ist ein notwendiges »Verkennen« (*méconnaissance*), bestimmt von einer »wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjektes bestimmen werden« (Lacan, S I, 67; É I, 94).

Der Umweg über Spinoza und Lacan erlaubt uns nun, Althusser *zentrale These*, die Ideologie repräsentiere »das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen« (ISA, 133; SLR, 296) in folgende Formulierung zu übersetzen: Die Ideologie repräsentiert das Identität konstituierende, bildhaft vereinheitlichende und damit notwendig verkennende Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen. Worin der Unterschied zwischen der »repräsentierenden« Ideologie und dem »repräsentierten« Imaginären besteht, wird nicht erklärt. An anderer Stelle scheint Althusser die Repräsentationsbeziehung durch eine der Identifizierung ersetzen zu wollen: »Ideologie = imaginäres Verhältnis zu realen Verhältnissen« (137/299). Vieles deutet darauf hin, dass er de facto die »Ideologie im Allgemeinen« und das Imaginäre in eins setzt, da die zugrunde liegende Spiegelstruktur dieselbe ist: so wie das unkoordinierte »je« des Kleinkinds sich im Ideal-»moi« widerspiegelt und daraus seine imaginäre Kohärenz bezieht, transzendiert auch das erwachsene Subjekt in der ideologischen Sphäre seinen tatsächlichen »Zustand der Diffusität, des *décentrement* und findet ein tröstlich kohärentes Bild seiner selbst im »Spiegel« des herrschenden ideologischen Diskurses« (Eagleton 2000, 167).

Indem Althusser seine »Ideologie im Allgemeinen« mit der narzisstischen und damit notwendig bildhaft-imaginären Ich-Bildung allgemein identifiziert, ohne die – nach psychoanalytischer Theorie – die Menschen psychisch werden und nicht kohärent leben können, lässt er sie mit gesellschaftlicher Praxis und Handlungsfähigkeit schlechthin zusammenfallen. Das erklärt auch, warum er sagt, sie sei ebenso »ewig« wie das freudsche Unbewusste – einen Zusammenhang, den er, wie Dick Boer zu Recht bemerkt, nie näher erklärt hat (2004, 793).⁵⁷ Schon in *Für Marx* hatte er betont, dass die Ideologie auch in einer Gesellschaft ohne Klassen »unentbehrlich ist, um die Menschen zu bilden, sie zu verändern und in die Lage zu versetzen, den Anforderungen ihrer Existenzbedingungen zu genügen« (FM, 186f).⁵⁸

57 Um diesen Zusammenhang zu erklären, hätte Althusser die »familiale Ideologie als die erste Repräsentation des imaginären Verhältnisses der Menschen zu ihren Existenzbedingungen zum Zentrum seiner Ideologietheorie machen müssen« (Boer 2004, 796).

58 Ist die Ideologie in der Klassengesellschaft das Element, »in welchem das Verhältnis

Gegen die omnilithistorische (d.h. für alle Zeiten geltende) und allgegenwärtige ideologische Subjektform stemmt sich allein die *Wissenschaft*, aber nur um den Preis der Lösung vom menschlichen Lebensprozess: Althusser konzipiert sie im Rahmen seines ›theoretischen Antihumanismus‹ als objektiven subjekt-unabhängigen Produktionsprozess und damit abgeschnitten vom Standpunkt der ›gesellschaftlichen Menschheit‹ (vgl. Thf, 3/7). »Die Negation des Ideologischen durch die Wissenschaft bleibt abstrakt: ohne Standpunkt in der menschlichen Praxis selbst.« (PTT 1979, 127)

6.6 Lacans Ontologisierung von Entfremdung und Unterwerfung

Wie Christina Kaindl anmerkt, könnte man die von Lacan geschilderte jubilatorische Freude des Kleinkinds beim Anblick seines Spiegelbilds auch »ohne den ›psychoanalytischen Deutungsüberschuss‹ als Begeisterung über [...] den wachsenden ›Welt-ausgriff interpretieren‹, der durch die Selbst-Erkennntnis im Spiegel ermöglicht wird (2007, 143f, Anm. 1). Dass Lacan (und in seinem Gefolge Althusser) aus dem Ereignis eine das Leben von nun an strukturierende Selbsttäuschung herausliest, hängt damit zusammen, dass er das Imaginäre als Teil eines grundlegenden Entfremdungszusammenhangs konzipiert hat. Freilich bezieht sich diese Entfremdung nicht, wie bei Marx, auf spezifische Herrschaftsstrukturen der Klassengesellschaft, sondern stellt ein allgemein menschliches Schicksal dar: Entfremdet wird das Menschenkind durch die »symbolische Ordnung«, die es von seinen primären Bedürfnissen losreißt.

Das »Symbolische« ist der zentrale Begriff, mit dessen Hilfe Lacan sich von Freuds »Biologismus« abwendet und die Psychoanalyse mit der strukturalistischen Linguistik verknüpft. Postuliert wird eine »Sprache«, die in ihrer formalen Struktur sowohl für das Gesellschaftliche als auch für das Unbewusste bestimmend ist. Vereinfacht dargestellt besteht die beanspruchte Weiterentwicklung Freuds in Folgendem: In Freuds Konzeption des »Urvatermords« verfestigt sich das Inzestverbot und mit ihm die kulturschaffende ödipale Versagung in einem »hereditären Schema« und wird über die Vererbung zum Besitzstand jedes Individuums, relativ unabhängig von dessen empirischer Individualgeschichte.⁵⁹ Auch Lacan geht von der universellen Gültigkeit des Urvatermords und des daraus hervorgehenden Ödipuskomplexes aus: die-

Freud

Lacan

der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen der herrschenden Klasse regelt, sei sie in der klassenlosen Gesellschaft das »Element, in welchem das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen sich zum Nutzen aller Menschen lebt.« (FM, 187)

59 Wo die individuellen Erlebnisse des Kindes sich dem »hereditären Schema« der Urphantasie nicht fügen, »kommt es zu einer Umarbeitung [...]«. Gerade diese Fälle sind geeignet, um die selbständige Existenz des Schemas zu erweisen« (Freud, GW XII, 155; SW XVII, 119f).

ser durchdringe das »gesamte Gebiet der Erfahrung« und stecke die Grenzen unserer Subjektivität ab (S I, 118). Aber im Gegensatz zu Freud (und im Anschluss an Lévi-Strauss' »strukturaler Anthropologie«) schlägt Lacan die Brücke vom »Urvatermord« zum jeweils individuellen Unbewussten über das »Gesetz der Sprache«, mit dessen Hilfe die »Versagung«, d.h. die Zurückweisung und Unterdrückung primärer Bedürfnisse durchgesetzt wird. Über die symbolische Ordnung reproduziert sich die patriarchale Herrschaftsordnung, das »Gesetz des Vaters«. »Im Namen des Vaters müssen wir die Grundlage der Symbolfunktion erkennen, die seit Anbruch der historischen Zeit seine Person mit der Figur des Gesetzes identifiziert.« (119)

»Der Mensch spricht [...], aber er tut es, weil das Symbol ihn zum Menschen gemacht hat.« (S I, 117) Auch das Unbewusste ist wie eine »Sprache« strukturiert, seine Elemente sind eingeschriebene »Buchstaben«, so dass die lacansche Psychoanalyse den Anspruch erhebt, ohne Bezug auf biologische Triebe auszukommen (vgl. Leclaire 1976, 49ff). Für Lacan fällt die Menschwerdung mit der Sprache zusammen, und dies sowohl menschheitsgeschichtlich (phylogenetisch), indem mit der Herausbildung der Sprache die »Natur« negiert und »Kultur« gestiftet wird, als auch individuell (ontogenetisch). Damit mündet der Lacanismus, der angetreten ist, den »Biologismus« der freudischen Psychoanalyse zu überwinden, in einen »Sprachismus« (Haug 2006a, 90), der die Vielschichtigkeit sozialer Beziehungen auf »Sprache« reduziert und im Gegenzug deren Bedeutungsumfang so sehr erweitert, dass sie alle gesellschaftlichen Bereiche zu konstituieren scheint. Auch bei Lacan ist die Eigentümlichkeit des »linguistic turn« zu beobachten, die Bedeutung gesellschaftlicher Arbeit, von Kooperationsverhältnissen und sinnlichen Erfahrungen zum Verschwinden zu bringen.⁶⁰

Lacan zufolge erzeugt die Subjektkonstitution durch Eingliederung in die »symbolische Ordnung« eine grundlegende Entfremdung dadurch, dass das sprechen lernende Kleinkind seine vitalen Bedürfnisse nur verständig machen kann, indem es sie in die Form der signifikanten Kette der Sprache bringt, deren Sinn nicht sein eigener ist, sondern von anderen (z.B. von früheren Generationen) geprägt wurde. Indem das Subjekt seine Bedürfnisse äußert, entäußert es sich zugleich, da es »keinen Anspruch gibt, der nicht irgendwie durch die Engführungen des Signifikanten hindurch müsste« (Lacan, S II, 187). Diese »Engführung« zerstört die Unmittelbarkeit der vor-sprachlichen (»pré-texte«) Bedürfnisse. Das Symbol, das sich zwischen sie und ihre Befriedigung schiebt, stellt sich als »Mord der Sache« dar (Lacan, S I, 166).⁶¹ Das Subjekt wollte es als ein transparentes Mittel

60 Vgl. zur Kritik am »linguistic turn« und seiner postmodernen Radikalisierung, McNally 2001.

61 Ausgangspunkt dieser Vorstellung ist eine Passage aus Freuds *Jenseits des Lustprinzips*, bei der das Kind die Abwesenheit der Mutter damit zu bewältigen versucht, dass es mit einer an

zur Durchsetzung seines Verlangens benutzen, aber aus ihm strahlen nicht mehr die vertrauten Züge seines vorsprachlichen Selbstbewusstseins zurück, sondern das »fremde Antlitz einer Ordnung des Anderen«, und diese »von der Symbolisierung des ›je‹ geschlagene Wunde wird imaginär geheilt [...] im Bilde des mit seinem Gegenüber identischen ›moi‹, resümiert Manfred Frank (1983, 383f, 382).

Durch Symbolisierung transformiert sich auch das ›Bedürfnis: (besoin) in das prinzipiell unstillbare ›Begehren: (désir), das Lacan als das ›Begehren des Anderen‹ kennzeichnet (Lacan, S II, 190). Während das (verloren gegangene) ›Bedürfnis‹ sich am Objekt stillt und zu sich selbst zurückkehrt, äußert sich das ›Begehren‹ im unstillbaren Anspruch an den Anderen, anerkannt und geliebt zu werden: »Die Unmöglichkeit, Bedürfnis und Begehren zur Deckung zu bringen, schreibt der Triebstruktur eine unaufhebbare Negativität ein [...]. In diesem ›Seinsverfehlen‹ sieht Lacan die ›condition humaine‹ verankert.« (Pagel 2002, 78; vgl. 62, 66f)

In Lacans Begriffsschema gibt es neben dem ›Symbolischen‹ und dem (in ihm eingelassenen) ›Imaginären‹ noch eine weitere Dimension, die er das ›Reale‹ nennt. Der Begriff ist an Freuds Konzept der »psychischen Realität« angelehnt, das im Gegensatz zur äußeren Realität den in »Reminiszenzen« manifestierten unbewussten Wunsch bezeichnet (Laplanche/Pontalis 1999, 446). Hinzukommt unter dem Einfluss von Bataille der Aspekt des Ausgestoßenen, Verbotenen, Verdammten, eines schwarzen Schattens jenseits des Zugriffs der Vernunft (vgl. Roudinesco 1997, 217). Žižek spricht von einem Kern ursprünglicher »leidenschaftlicher Anbindungen«, die sich der Bewegung der Symbolisierung entziehen (2001, 377) – »a residue, a leftover, a stain of traumatic irrationality and senselessness« (1989, 43) –, und wirft Althusser vor, in seinem Anrufungsmodell den nicht-integrierten Überschuss traumatischer Sinnlosigkeit übersehen zu haben (ebd.). Eagleton zufolge ist das althusserische Subjekt wesentlich stabiler und kohärenter als das gesplante und mangelhafte Subjekt Lacans: an die Stelle seines »zerzausten Unbewussten« rücke Althusser »zugeknöpftes Ich«, das die »potenziell aufrührerischen Forderungen« des ›Realen‹ zum Schweigen bringe (2000, 168f). Wie Eagleton aus Lacans Konzeption des Begehrens »aufrührerische Forderungen« herauslesen kann, bleibt allerdings rätselhaft: im Gegensatz zu jeder ›Forderung‹ zeichnet sich das Reale gerade dadurch aus, dass es nicht gesagt werden kann, es ist ein geheimnisvoller Rest, der sich der symbolischen Ordnung entzieht, eine Spur (vestige), die nicht verfügbar ist. Žižek weist darauf hin, dass es die volle ideologische Unterstellung keineswegs behindert, sondern erst ermöglicht (1989, 43).

einem Blindfaden befestigten Holzpule Versteck spielt, wobei es beim Verschwinden »oooo« und beim Wiederauftauchen »da« ruft (GW XIII, 12f). Lacan interpretiert dieses Beispiel als Einordnung in die Sprache, bei der das symbolische Handeln das Objekt »zerstört« (S I, 165).

Vergleicht man die Entfremdungstheorie Lacans, die in der Vorstellung eines notwendigen »Seinsverfehlens« (frz. »manque à être«) kulminiert, mit der freudschen Psychoanalyse, stößt man sowohl auf Kontinuitäten als auch auf bedeutsame Unterschiede. Die Kontinuität lässt sich am besten an der freudschen Triebtheorie festmachen, die auf einer grundlegenden Entgegensetzung von »versagender« Gesellschaft und bedürftigem, ungesell-schaftlichem Individuum basiert. Wie Ute Holzkamp-Osterkamp in ihrer Kritik der Psychoanalyse gezeigt hat (1976, 196–258), fasst Freud Triebbefriedigung als Reduzierung innerorganismischer Spannungszustände auf Vereinfacht ausgedrückt kann man sagen, Spannung wird mit Unlust, Entspannung mit Lust gleichgesetzt. Die Möglichkeit einer primären motivierten Umweltzuwendung in Gestalt »produktiver«, auf Erweiterung der Realitätskontrolle gerichteter Bedürfnisse ist damit ausgeschlossen. Jede Realitätszuwendung und -verarbeitung ist ein durch die »versagende« Außenwelt erzwungener Umweg. Die als »Lustprinzip« bezeichnete Tendenz zur Reduzierung der organismischen Energie führt Freud notwendig zu seiner Konzeption des Todestribs (Energiereduzierung tendiert letztlich zum Tod). Der Reduktionismus des Triebmodells wird deutlich, sobald man Kinder beim Spielen beobachtet und auf die vielfältigen Manifestationen von Kompetenzlust und Experimentierfreude mit Gegenständen der umgebenden »Welt« achtet.

Im Vergleich zur freudschen Psychoanalyse hat sich bei Lacan jedoch das Kräfteverhältnis zwischen versagender Gesellschaft und bedürftigem Individuum weiter zu Ungunsten des letzteren verschoben. Bei Freud steht das Ich im Dienste des Es – er vergeicht es mit dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, aber mit Kräften, die es vom Es geborgt hat (GW XIII, 253). Das Realitätsprinzip arbeitet im Dienste des Lustprinzips, und erst mit der Herausbildung des Über-Ichs entsteht eine dem Es antagonistisch entgegengesetzte Instanz im Individuum. Bei Lacan bezieht sich der ödipale Komplex nicht mehr wie bei Freud auf eine bestimmte ontogenetische Entwicklungsstufe, sondern »stellt eine Struktur dar, die von Anfang an das Sein des Subjekts bestimmt« (Pagel 2002, 100). Die »topischen« und »dynamischen« Modelle Freuds zeigen einen ständigen Kampf der Instanzen, dessen konkreter Ausgang offen ist und meist in einer »Kompromissbildung« endet (zur ideologietheoretischen Auswertung dieses Begriffs, s. u. 9.4). Demgegenüber hat die Psychoanalyse die Aufgabe, bei der Bearbeitung der neurotischen Symptome die zugrunde liegenden Konflikte zwischen den unbewussten Triebwünschen des Es und den Bestrafungen des Über-Ichs zu entziffern und gegenüber diesen verlustreichen Konfrontationen die bewussten Ich-Funktionen zu stärken: »Wo Es war, soll Ich werden« (GW 15, 86). Insofern kann den psychoanalytischen Kategorien durchaus eine befreiende Funktion bei der Selbstaufklärung über Ursachen und Funktionsweisen des Leidens und bei der Stärkung bewusster Handlungsfähigkeit zukommen.

Es ist kein Zufall, dass Lacan sich gerade dort von der freudschen Psychoanalyse abstößt, wo diese auf kritische Selbstaufklärung und bewusste Handlungsfähigkeit orientiert: das ›Ich‹, dem Freud grundsätzlich eine Fähigkeit zur (psychoanalytischen) Bewusstwerdung zuspricht, ist bei Lacan durch das aus dem Spiegelstadium hervorgegangene imaginäre und damit notwendig verkennende ›moi‹ ersetzt.⁶² Der menschliche Gesellschaftsprozess erscheint als ein nahezu vollständiges Determiniertsein durchs Symbolische, das weder von den imaginären Ich-Funktionen noch von den flüchtigen Restgrößen eines ›Realen‹ einen effektiven Widerstand zu erwarten hat. Während bei Freud das Ich auch gegen seinen gebietenden Herrn (das Über-Ich) rebellieren kann, markieren seine (relative) ›Freiheit‹ und ›Autonomie‹ bei Lacan nur den Punkt, an dem das ›Gesetz‹ sich erfolgreich mit dem Begehren verschmolzen hat. Herauskommt eine theoretische Festschreibung und Ontologisierung von Unterwerfung, bei der nicht mehr nachgefragt werden kann, *welche* gesellschaftlichen und individuellen Erfahrungen dazu führen, die Einschränkungen gegebener Möglichkeitsräume freiwillig hinzunehmen (vgl. Kaindl 2007a, 146).

Es ist erstaunlich, dass derselbe Althusser, der das marxische Entfremdungskonzept als spekulative humanistische Ideologie verwirft, Lacans hochgradig spekulative Ontologisierung menschlicher Entfremdung zur Grundlage seiner Ideologietheorie macht. Gerade die überallgemeine strukturalistische Bestimmung, dass der Übergang von der biologischen zur menschlichen Existenz sich unter einem ›Gesetz der Ordnung‹ vollzieht, das formal mit der Ordnung der Sprache zusammenfällt, hält er für den ›originellsten Teil des Werkes von Lacan‹ (Althusser 1976, 25). Dagegen haben Vertreterinnen eines ›materialistischen Feminismus‹, die an Lacan anzuknüpfen versuchen, vorgeschlagen, die patriarchale Herrschaft nicht mehr auf die symbolische Ordnung zu reduzieren, sondern konkret als Bestandteil widersprüchlicher gesellschaftlicher Anordnungen in der kapitalistischen Gesellschaft zu untersuchen.⁶³ Statt die individuelle Sozialisation im Sinne einer historisch-materialistischen Subjektwissenschaft als einen widersprüchlichen Prozess zu konzipieren, der zwischen Unterordnung und Emanzipation, Erweiterung und Behinderung von Handlungsfähigkeit hin und her oszilliert, finden wir bei Althusser das apokalyptische Bild eines opferreichen Kriegs, dessen Sprösslinge ›vorwärtsgetrieben, bei-

62 Dagegen wird das ›je‹ als das ›wahre‹ Subjekt (s'être) ins unbewusste Es verlagert – als eine ›Spur von etwas, das wohl sein muss, wenn es aus dem Sein fallen soll‹ (S II, 176). Vgl. hierzu auch Frank 1983, 371ff; Pagel 2002, 37ff.

63 ›Lacan's theory is idealist. [...] One of the aims of materialist feminism has been to theorize the phallus as a historically variable effect of contradictory social arrangements that are not reducible to the symbolic, signifying dimension of culture. [...] of a contradictory set of social relations under capitalism in which the production of desire is historically bound up with exploited labor.‹ (Hennessey 2000, 155)

seitgedrängt, zurückgestoßen [...] in Einsamkeit und gegen den Tod einen langen Gewaltmarsch auf sich zu nehmen haben, auf dem aus säugterartigen Larven Menschenkinder, männliche oder weibliche Subjekte werden« (Althusser 1976, 21).⁶⁴ Diese anthropologische Grundannahme ist (in Kombination mit der persönlichen Krankheitsgeschichte Althusser's, mit der sie zusammenhängt) der hauptsächlichste Grund für das, was Eagleton als ›politische Düsterei‹ der althusser'schen Theorie bezeichnet (2000, 171).

6.7 Können die Subjekte der Anrufung auch widersprechen?

Althusser's widersprüchliche Verbindung von historisch-materialistischer Ideologietheorie und lacanscher Psychoanalyse ist von entgegengesetzten Seiten kritisiert worden. Michèle Barrett wirft ihm eine ›kolonialistische‹ Eingliederung Lacans in den Marxismus vor, die die Bedeutung des Unbewussten marginalisiere (1991, 104f). Rosalind Coward und John Ellis zufolge liegt die Materialität der Ideologie nicht in den ISA sondern in der ideologischen Praxis der Subjektproduktion selbst, die nicht vom Marxismus sondern nur von der Psychoanalyse analysiert werden könne (1977, 69). Slavoj Žižek identifiziert die Ideologie mit einer in der Ökonomie des Unbewussten verankerten ›Phantasie‹, die unsere gesellschaftliche Realität selbst strukturiert und sich der ideologischen Anrufung als ein spezifisches ›Sinn-Vergnügen‹ (enjoyment-in-sense, ideological *jouis-sense*) entgegenstreckt (1994, 316, 321ff). Auf dieser Linie argumentiert auch Judith Butler, wenn sie Althusser's Anrufungsmodell von einer vorausgehenden psychologischen ›Gründungsunterwerfung‹ her fasst, die sie als ›vorwegnehmendes Begehren‹ des Angerufenen, ›vom Angesicht der Autorität gesehen zu werden‹, interpretiert (2001, 105ff).

Dagegen hat das *Projekt Ideologietheorie* (1979, 121ff) in Anlehnung an die Kritische Psychologie kritisiert, dass Althusser's ›Ideologie im Allgemeinen‹ den triebtheoretischen ›Grundirrtum‹ der freudschen Psychoanalyse übernehme: im Rahmen ihrer prinzipiellen Entgegensetzung von versagender Gesellschaft und bedürftigem Individuum könne die Ausbildung selbstbestimmter Handlungsfähigkeit nicht gedacht werden. Anstatt die ›verhimmelten Formen‹ des Ideologischen aus den ›jedemaligen wirklichen Lebensverhältnissen‹ zu entwickeln, was Marx als die ›einzige materialistische und daher wissenschaftliche Methode‹ bezeichnet hat (K I, 23/393, Anm. 89), unterschreibe Althusser allem menschlichen Handeln und Denken eine ›ungesellschaftliche Grundstruktur‹, die die konkrete Analyse der jeweiligen Handlungsbedingungen durch ein reduktionistisches Ver-

64 Diesen Krieg gebe die Menschheit vor, nie geführt zu haben oder schon gewonnen zu haben, ›einfach deshalb, weil sie [die Menschheit; JR] nichts anderes ist, als diesen Krieg überlebt zu haben‹ (Althusser 1976, 21).

fahren ersetzt: »In der Nacht des Subjekt-Effektes sind alle Praxen grau.« (PTT 1979, 126)

Es bietet sich an, die Stärken und Schwächen der althusserischen Ideologietheorie an seinem Anrufungsmodell zu diskutieren. Eagleton meint, es sei zu monistisch und verfehle die widersprüchliche Art, »in der Subjekte teilweise, ganz bzw. gar nicht durch Diskurse [...] ideologisch angesprochen werden können« (Eagleton 2000, 170). Von einem anderen Gesichtspunkt aus argumentiert Rick Wolff, Althusser hätte der Widerspruchlichkeit sowohl der ISA als auch ihrer Anrufungen besser gerecht werden können, wenn er seine eigene Einsicht, dass jede Gesellschaftsformation »kombinierte Produktionsweisen« enthält (ISA, 131; SLR, 293) konsequent weiterverfolgt hätte: die Widersprüche zwischen den »kombinierten Produktionsweisen« und den entsprechenden Klassenstrukturen würden in der ISA selbst übertragen werden, und ihre Überdeterminierungen würden entsprechend widersprüchliche Anrufungen der individuellen Subjekte hervorbringen (Wolff 2004, 765f).

Denkt man diesen Gedanken weiter, stößt man darauf, dass die Subjekte weit mehr tun als sich identifizierend unterordnen. Da sie mit konkurrierenden unterschiedlichen oder sogar gegensätzlichen Anrufungen konfrontiert sind, müssen sie sie ausbalancieren und gewichten, und das heißt auch ggf. die einen zurückweisen, um die anderen »beantworten« zu können. Wie Peter Dews gezeigt hat (1987, 78f), müssen ideologische Anrufungen von den Subjekten immer interpretiert werden: dass sie sie »richtig« auslegen, ist nicht garantiert. Oder, um das Problem in der Sprache des späten Foucault zu artikulieren: Ideologien müssen sich, um wirksam zu sein, mit den »Selbstführungen« der Subjekte verzahnen (s.u. 12.1).

Die Schwäche des althusserischen Anrufungsmodells liegt u.a. in einem impliziten Situationalismus, der durch eine psychoanalytisch fundierte Begründung des Immer-Schon-Unterworfenseins (Immer-schon-Subjekt-Seins) kompensiert wird. Die Anrufung selbst ähnelt einem behavioristischen Modell, das so tut als gäbe es auf einen bestimmten Schlüsselreiz nur eine mögliche Reaktion. Es bleibt unklar, warum sich die angerufenen Subjekte überhaupt angesprochen fühlen, warum sie nicht achselzuckend weitergehen, weil sie die Botschaft nichts angeht. Denkbar wäre auch, dass sie sich »umdrehen«, damit zeigend, dass sie durchaus verstanden haben, dass sie gemeint sind, aber dann eine negative, die »Wiedererkennung« verweigende Antwort geben – frei nach dem zweideutig-subversiven Spruch: »Ihr wollt nur unser Bestes, aber ihr bekommt es nicht.«

Ich habe im Sommersemester 2007 in einem Seminar über Armutsbewegungen (am Union Theological Seminary in New York) zusammen mit den Studierenden versucht, Althusser's Anrufungsmodell auf ein konkretes Schlüsselereignis anzuwenden, bei dem die Armen unterschiedlicher »Rassen« ihre »rassistische« Identifizierung zurückwiesen und sich selbstbe-

wusst als »Arme« definierten. Das Ereignis wird in Ashwin Desai's Studie über die Armenbewegung im Post-Apartheid-Südafrika, *We are the Poors* (Desai 2002), folgendermaßen geschildert: Im Zuge der Durchsetzung des Neoliberalismus hatte ein vom ANC geführter Gemeinderat beschlossen, ein Armenviertel zu räumen, um das Land für Investoren freizumachen. Nachdem den Haushalten bereits in mehreren Anläufen Wasser und Strom gesperrt wurden, ging man dazu über, die Armen mithilfe privater Sicherheitskräfte aus ihren Hütten zu vertreiben. Doch diese wehrten sich erfolgreich mit Besetzungen und Blockaden gegen ihre Evakuierung, so dass die ANC-Vertreter sich vom Ort zurückzogen. Dass ein Großteil der Protestierenden indischer Herkunft war, ermöglichte es der Gegenseite, die soziale Auseinandersetzung rassistisch zu artikulieren. Eine Vertreterin des ANC war so aufgebracht, dass sie während des Rückzugs begann, die Menge als privilegierte Inder zu beschimpfen, die nur ihre eigenen Interessen verfolgten. Eine ältere Frau schrie zurück: »We are not Indians, we are the poors«, und sofort wurde die Antwort von der Menge als Slogan aufgegriffen und breitete sich auf die schwarzen Viertel aus: »We are not Africans, we are the poors« (44). Diese Antwort konnte in dieser Situation nicht mehr in die Teile-und-herrsche-Politik der herrschenden neoliberalen Politik integriert werden. »Identities were being rethought in the context of struggle and the bearers of these identities were no respecters of authority.« (Ebd.)

Es geht hier nicht darum, das Ereignis im Sinne eines totalen Identitätswechsels zu interpretieren. Die Subjekte bleiben weiterhin heterogen und widersprüchlich zusammengesetzt. Sie waren bereits vor diesem Ereignis nicht *nur* durch »ethnische« Anrufungen bestimmt und werden auch danach nicht *nur* »Arme« sein, sondern weiterhin auch »Inder« oder »Afrikaner«, Männer oder Frauen, Jüngere oder Ältere. Was sich in einer solchen Antwort manifestiert, sind Umakzentuierungen des Kräfteverhältnisses im Alltagsverstand, und es gibt keinerlei Garantie, dass es so bleiben wird. Es kann auch nicht das Anliegen linker Politik sein, eine einzige neue Identität, z.B. als homogenes Klassensubjekt, zu propagieren, die an die Stelle der früheren Identitätsvielfalt treten würde. In der Perspektive der Zapatista-Lösung »eine Welt, in der viele Welten Platz haben«, geht es um ein Kohärenz-Arbeiten, das die multiple Zusammensetzung der Subjekte anerkennt und zur kritischen Erkenntnis ihrer Widersprüche befähigt.

Ich beschränke mich also im Folgenden auf den Moment der Anrufungsverweigerung. Eine Besonderheit der Konstellation besteht darin, dass es sich um eine Beschimpfung, also um eine Art »negative« Anrufung handelt, die zudem in eine versuchte aber dann gescheiterte Gewaltaktion eingebettet ist. Sie erfolgt sozusagen »zu spät«, nachdem vorangegangene positive Anrufungen schon gescheitert waren, der Gewaltrahmen offen in den Blick trat und aus »guten« bereits »schlechte« Subjekte geworden waren. Eine weitere Spezifik liegt darin, dass die anrufende Instanz, die ANC-Regierung,

selbst im Rahmen der »Befreiung«, des Anti-Apartheid-Kampfes, der sozialen Emanzipation spricht.

Es sind aber v.a. drei Eigentümlichkeiten, die über Althusser's Ideologietheorie hinausgehen: zum einen weist die Menge die Anrufung kollektiv zurück; sie verweigert es, sich im großen ANDEREN (Lacan) bzw. im großen SUBJEKT (Althusser) wiederzuerkennen und zerbricht damit das ideologische »Spiegelverhältnis« zwischen diesem und den kleinen Subjekten; zweitens erfolgt die Wiedererkennung nicht »vertikal«, sondern »horizontal«: die Individuen wiedererkennen sich wechselseitig in Ihrem Gleichen, und es ist auch nicht einsichtig, warum dies notwendig ein »Verkennen« sein soll. Und schließlich setzen die Individuen der ideologischen Anrufung positiv eine widerständige Identität entgegen, die sich aus der gemeinsamen Erfahrung der »Rassen«-übergreifenden Armut speist.

Blickt man von hier auf Althusser's Subjekttheorie zurück, fällt auf, dass diese keinerlei Hinweise auf *Erfahrungen* enthält, die sich dem Ideologischen entgegenstellen könnten. Die Rede von der Subjekt-»Konstitution« wird zur abstrakten Phrase, wenn man es versäumt, die Anrufungen im Verhältnis zu einem widersprüchlich zusammengesetzten Alltagsbewusstsein zu konzipieren, das ihnen sowohl entgegenkommen als auch widersprechen kann. Es liegt auf der Hand, dass auch die Einbeziehung des lacanschen »Realen« als eines schlechthin »Unsagbaren« und »Unmöglichen« uns hier nicht weiterhilft: »we are the poors« entzog sich eben nicht der Symbolisierung, war nicht nur »sagbar«, sondern wurde sogar laut gerufen und begründete konstruktiv eine rebellische Gegen-Identität, die in lacanschen Kategorien nicht gedacht werden kann. Hieran zeigt sich, dass Gramscis Unterscheidung von *sensu comune* und *buon senso* theoretisch weitaus geeigneter ist, weil sie unterschiedliche und potenziell gegensätzliche Dimensionen zu denken erlaubt.

7. »Feld«, »Habitus« und »symbolische Gewalt« bei Bourdieu

Da sich v.a. in der Soziologie die Tendenz beobachten lässt, ideologische Phänomene eher mit den Kategorien Bourdieus als mit denen expliziter Ideologietheorien zu analysieren⁶⁵, möchte ich im Folgenden versuchen, seinen Ansatz mit den bislang diskutierten Ideologiebegriffen in Dialog zu bringen. Es geht nicht um eine Gesamtauswertung der bourdieuschen Soziologie, sondern um den Versuch, einige ihrer Zentralbegriffe auf ihre ideologietheoretische Relevanz hin abzuklopfen.

Das Vorhaben erscheint auf den ersten Blick paradox, denn Bourdieu hat den Ideologiebegriff, den er in seinen früheren Arbeiten häufig benutzt hatte, in den neunziger Jahren schließlich fallengelassen. Eine der Begründungen bezieht sich auf Althusser, dem er vorwirft, die Ideologie als eine Art religiösen Begriff verwendet zu haben, mit dessen Hilfe der marxistische Philosoph die empirische Arbeit der »sogenannten Sozialwissenschaften« als »ideologisch« diskreditieren und sich »aristokratisch« vom Rest der Welt absondern konnte: »indeed, one of the reasons why I don't like the word ›ideology‹ is because of the aristocratic thinking of Althusser«, meint er in einem Interview mit Eagleton (Bourdieu/Eagleton 1994, 267).⁶⁶ Tatsächlich geht es in Bourdieus Aufgabe des Ideologiebegriffs nicht zuletzt um die Abgrenzung von einem theoretischen »Antihumanismus«, bei dem die Subjekte als bloße Effekte von Sozialstrukturen und ideologischen Apparaten erscheinen.⁶⁷

Gerade diese Abgrenzung von Althusser's Ideologietheorie überschneidet sich mit unserer eigenen Kritik im vorangegangenen Kapitel und spricht für den Versuch, Bourdieus Ansatz für die Weiterentwicklung einer herrschaftskritischen Ideologietheorie auszuwerten. Dies ist auch deshalb gerechtfertigt, weil seine empirischen Untersuchungen zu bestimmten sozialen »Feldern« kaum anders als als ideologiekritische Bereichsstudien gelesen werden können: So kündigen z.B. die *Feinen Unterschiede* schon auf der ersten Seite an, eine sozioanalytische Kritik an der »charismatischen Ideologie« zu formulieren, die den Geschmack für legitime Kultur zu einer Naturgabe stilisiert (1982, 17); der *Homo academicus* legt die im universitären Feld verankerten Selbsttäuschungen von Intellektuellen bloß, die mehr mit der Akkumulation symbolischen »Kapitals« beschäftigt sind als mit der gedanklichen Durchdringung der gesellschaftlichen Wirklichkeit

65 Z. B. Peter 2004, Herkommer 2004, Schultheis/Schulz (Hg.) 2005.

66 In diesem Zusammenhang kritisiert er auch den Marxismus als eine kartesische Philosophie mit einem bewussten, gelehrten Agenten und den Bewusstlosen drum herum (Bourdieu/Eagleton 1994, 268).

67 Z. B. Bourdieu 1990, 39 Anm. 31; Bourdieu/Wacquant 1996/1992, 40, 132.