

**Technische Universität Darmstadt**  
**Fachbereich 02: Gesellschafts- und Geschichtswissenschaften**  
**Institut für Philosophie**  
**Wintersemester 2002/2003**

**Schriftliche Arbeit zur Erlangung des akademischen Grades eines Magister  
Artium im Fach Philosophie.**

**Thema:**

**Subjekt und Ideologie**  
**Althusser – Lacan – Žižek**

**Prüfer:**

**Prof. Dr. Gerhard Gamm**  
**Prof. Dr. Petra Gehring**

**Vorgelegt von:**

**Reinhard Heil**  
**Frankfurter Str. 6**  
**64293 Darmstadt**  
**Matrikel-Nummer: 501457**  
**E-mail: heil@phil.tu-darmstadt.de**

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>2</b>
<b>2</b>	<b>Anrufung</b>	<b>7</b>
2.1	Althusser und Lacan . . . . .	7
2.2	Die deutsche Ideologie (Marx und Engels) . . . . .	9
2.3	Ideologie und ideologische Staatsapparate (Louis Althusser) . . . . .	12
2.4	Das Subjekt jenseits der Anrufung (Mladen Dolar) . . . . .	21
2.5	Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen (Judith Butler) . . . . .	25
2.6	Das Subjekt als Fehler . . . . .	29
<b>3</b>	<b>Der Graph des Begehrens</b>	<b>33</b>
3.1	Untere Ebene des Graphen . . . . .	36
3.2	Obere Ebene des Graphen . . . . .	41
<b>4</b>	<b>Ideologiekritik</b>	<b>54</b>
4.1	Žižeks ideologiekritischer Ansatz . . . . .	54
4.2	Zima vs. Žižek . . . . .	60
<b>5</b>	<b>Schluss</b>	<b>68</b>
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>71</b>

# 1 Einleitung

“[...] Ideologie [ist] wie Mundgeruch immer das, was die anderen haben.” (Eagleton 1993:8)

Ziel dieser Arbeit ist die Rekonstruktion des ideologiekritischen Ansatzes von Slavoj Žižek unter besonderer Berücksichtigung seiner subjektivitätstheoretischen Überlegungen, die er im Anschluss an den französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan entwickelt. Žižek entfaltet seine ideologiekritischen Überlegungen ausgehend von Lacans *Graph des Begehrens*, der im Mittelpunkt des Textes *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im freudschen Unbewußten* steht. Der Graph verdichtet die fundamentalontologischen Grundlagen der lacanschen Psychoanalyse, die Eingang findet in die Konzeption Žižeks. Lacan wie Žižek affirmieren den absoluten Unterschied Hegels, die paradoxe Unterscheidung des Subjekts von sich selbst, das Identität nur erreichen kann in der Anerkennung seiner vollständigen Dezentrierung, indem es in der absoluten Zerrissenheit sich selbst erkennt.

Die Laibacher Lacan-Schule, als deren Vordenker Žižek gelten kann, konzentriert sich in der Rezeption Lacans auf die theoretischen Aspekte seiner Lehre und blendet den klinischen Teil der Psychoanalyse weitgehend aus. Das Besondere an dieser Rezeption ist die Loslösung der Psychoanalyse aus ihrem begrenzten institutionellen Rahmen, vor allem ihre Öffnung gegenüber der Philosophie und der politischen Theorie. Die Autorinnen und Autoren der Laibacher Lacan-Schule interessieren sich für die gesellschaftstheoretische Seite der Psychoanalyse, die zum Beispiel in der amerikanischen Freud-Rezeption weitgehend verdrängt wurde.

Žižek sieht sich als Vertreter des Diskurses der radikalen Demokratie<sup>1</sup> im Sinne Laclaus und Mouffes, das heißt einer Demokratietheorie, die von der konstitutiven Unmöglichkeit des Sozialen ausgeht. Die Gesellschaft wird unter Anerkennung eines "Traumas", eines unmöglichen Kerns, der jeder Symbolisation widersteht, analysiert. Jeder Versuch der Symbolisierung ist ein Versuch, diese Kluft zu überbrücken, den Antagonismus, der die Gesellschaft ausmacht, auszusetzen, und ist notwendig zum Scheitern verurteilt. Das ist die Bedeutung von "radikal" im Begriff der Radikaldemokratie: sie ist nicht radikal im Sinne von reiner und echter Demokratie; radikal steht vielmehr für die Erkenntnis, dass wir die Demokratie nur retten können, wenn wir ihre inhärente Unmöglichkeit in Rechnung stellen. (Vgl. Žižek

---

<sup>1</sup>Zum Diskurs der radikalen Demokratie vergleichen Laclau/Mouffe 1993.

1992a:6) Die Gestalt der Gesellschaft bleibt notwendig unvollständig, von keinem Ort aus kann *die* Gesellschaft in den Blick genommen werden. Der Diskurs der radikalen Demokratie trägt auf dem Gebiet der Gesellschaftstheorie einer Akosmologie Rechnung, die als wesentliche Erfahrung der Moderne beschrieben werden kann.

Der teilweise bis ins Extrem getriebene Radikalismus Žižeks ermöglicht ihm auf der einen Seite, immer wieder neue Aspekte an vermeintlich altbekannten Theorien aufzuzeigen, führt aber auf der anderen Seite leider dazu, dass er im Feuilleton auf ein enfant terrible der Philosophenszene reduziert und die Wirkung seines Sprechens dadurch stark eingeschränkt wird. Seine Versuche, so heterogene Positionen wie die Lenins (vgl. Žižek 2002) und Paulus' wieder salonfähig zu machen, sowie seine politische Theorie, die auf der Wiederaneignung des Begriffs der Revolution fußt, haben seine Reputation nicht verbessert.<sup>2</sup> Žižek tritt, wie etwa Peter Bürger schreibt, wie ein Ritter auf, "der die die gegenwärtige philosophische Debatte bestreitenden Parteien auf einmal herausfordert, Dekonstruktivisten, Kommunikationstheoretiker, Seinsdenker, Ökologen, Marxisten und Feministinnen" (Bürger 2000:477).

Die gesamte Theorie Žižeks ist eine Theorie der Abwehr, der Abwehr eines fundamentalen Mangels, der das Subjekt daran hindert, mit sich und der Welt ins Reine zu kommen. Subjektsein ist der ständige Kampf, die prekären Identifikationen und Bindungen des Subjekts, die ihm minimale Konsistenz garantieren, aufrecht zu erhalten. Für Žižek stellt sich – wie für Hegel – demnach weniger die Frage, wie es dazu kommen kann, dass ein Subjekt dem Wahnsinn verfällt, sondern die weitaus interessantere Frage: Wie gelingt es den meisten Subjekten, den Wahnsinn abzuwehren? Die Ideologie ist eine Antwort auf diese Frage, sie ermöglicht es dem Subjekt, sich zumindest zeitweise zu stabilisieren und den Schrecken des Realen unter Kontrolle zu bekommen. Die Abwehr des Realen ist konstitutiv für alle Welt- und Selbstzugänge, das heißt Ideologie ist die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität überhaupt. Verbunden mit der Annahme, dass alle Welt- und Selbstzugänge ideologisch verfasst sind, ist nicht nur die Aufgabe einer wahren Welt hinter der scheinbaren Welt, sondern auch der Verlust der scheinbaren Welt, so wie ihn Nietzsche bereits in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts konstantiert hat: "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*"

---

<sup>2</sup>Die Folgen eines lacanianisch orientierten Politikverständnis für die politische Theorie entwickelt Žižek in Žižek 1999b, dort besonders: 125-244.

(Nietzsche:81)

Im ersten Kapitel der Arbeit wird die Anrufungstheorie Althusser's dargestellt. An ihr lassen sich die Schwächen einer Theorie aufweisen lassen, die mit der Reduzierung von Ideologie auf imaginäre und symbolische Identifikationen unter Auslassung des Raumes jenseits der Anrufung, das heißt unter Auslassung der Frage, aus welchem Grund das Individuum zur Anrufung disponiert ist, operieren. Das folgende Kapitel orientiert sich an der von Mladen Dolar und Slavoj Žižek durchgeführten Kritik an Althusser.

Žižek betrachtet die Achse Althusser-Lacan als wesentlich wichtiger im Hinblick auf die Entwicklung des Subjektbegriffs als die Achse Foucault-Habermas. Die von Habermas entwickelte Diskursethik, so Žižek, bezieht sich weiterhin auf die alte Vorstellung des Subjekts als Subjekt einer transzendentalen Versöhnung und verliert damit die eigentliche Logik der Subjektivierung aus den Augen. Ähnliches gilt für Foucault, dem Žižek unterstellt, dass sein (später) Subjektbegriff klassisch bleibt und das Subjekt als die Kraft der Selbstmeditation und der Harmonisierung der antagonistischen Kräfte aufgefasst wird. Dies führe zu einer Ästhetisierung der Ethik. Habermas und Foucault verkörpern für Žižek die zwei Seiten einer Medaille, der der Versöhnung. (Vgl. Žižek 1992a:2)

Althusser insistiert dagegen auf einem Bruch, der das Menschliche als solches charakterisiert. Žižek sieht in den Überlegungen Althusser's einen "heroism of alienation" (Žižek 1992a:2), einen Heroismus der Entfremdung: Wir müssen eine bestimmte Form des Wahns als konstitutive Bedingung unseres Handelns akzeptieren und die Rolle eines Agenten im historischen Prozess annehmen. Aus dieser Perspektive ist die Verkennung konstitutiv für das Subjekt; innerhalb der ideologischen Anrufung er- und verkennt sich das Subjekt und wird damit, was es ist.

Im Gegensatz zu Althusser's "Ethik der Entfremdung" vertritt Lacan laut Žižek eine "Ethik der Trennung". Lacan's berühmter Imperativ: "ne pas céder sur son desir" (in seinem Begehren nicht nachgeben) bedeutet, dass wir die Trennung zwischen dem Realen und seinen Symbolisierungen nicht auslöschen dürfen, da genau das "Surplus" des Realen gegenüber allen seinen Symbolisierungen die Objekt-Ursache des Begehrens ist. Der Rest des Realen widersteht der Symbolisierung. Lacan's "Zurück zu Freud" und die damit verbundene Affirmation des freud'schen Todestriebs sind für Žižek's Ansatz von Bedeutung. Žižek begreift den freud'schen Todestrieb nicht

als biologisches Datum, sondern als Aufweis dafür, dass der menschliche psychische Apparat einem blinden Automatismus der Wiederholung jenseits des Lustprinzips und der Selbsterhaltung unterworfen ist. Der Todestrieb, verstanden als Dimension einer radikalen Negativität, darf nicht als Ausdruck entfremdeter sozialer Bedingungen verstanden werden, sondern als "condition humaine": Man kann ihm nicht entkommen. Es geht nicht darum, den Todestrieb auszulöschen, sondern darum, sich mit ihm zu arrangieren, ihn in seiner Schrecklichkeit anzuerkennen. Alle Kultur ist eine Abwehrformation gegen diesen traumatischen Kern, diesen Antagonismus, der die Nabelschnur zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und tierischer Homöostasis zertrennt. Die Anerkennung der "Ex-zentrität" (Plessner) führt dazu, dass das Ziel nicht mehr die Abschaffung des Todestriebs sein kann. Das Streben nach der Abschaffung des Todestriebes ist vielmehr die Quelle der totalitären Versuchung: die großen Massenmorde der Geschichte wurden im Namen einer mit sich selbst versöhnten Menschheit durchgeführt, im Namen des neuen Menschen ohne antagonistische Spannung. (Vgl. Žižek 1992a:5)

Mladen Dolar wie auch Žižek weisen Althusser nach, dass er die Nichtidentität des Subjekts mit sich wie auch die Nichtidentität der Gesellschaft, das heißt die konstitutive Unmöglichkeit einer vollständigen Schließung der Gesellschaft, nicht in den Blick bekommt und so das subversive Potential verfehlt, das in der Mangelstruktur des Subjekts angelegt ist. Die Mangelhaftigkeit des Subjekts wird nicht als Malus begriffen, sondern radikal affirmiert. Gerade in der Unmöglichkeit der Schließung liegt die Möglichkeit dafür, dass das, was ist, nicht alles ist. Die Kritik Judith Butlers an der Anrufungstheorie Althussters und an der Position Dolars leitet über zu Lacans Graph des Begehrens.

Im zweiten Hauptkapitel wird Žižeks ideologiekritische Lektüre des Graphen des Begehrens rekonstruiert. Diese Lektüre versucht, die ideologiekritischen Implikationen der lacanschen Psychoanalyse zu entfalten und fruchtbar zu machen. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf dem Konzept des Phantasmas, der Konstruktion, die es dem Subjekt erlaubt, sein Begehren und damit seine Selbst- und Weltbezüge zu organisieren. Das Phantasma, verstanden als Konstruktion, ist eine erklärende logische Präsupposition, die im herkömmlichen Sinne nicht existiert, aber dennoch enorme Wirkung entfaltet, indem sie dem Begehren einen Rahmen gibt. Erschwert wird die Rekonstruktion dieser Lektüre durch den Umstand, dass sich, sowohl bei Lacan als auch bei Žižek die Begriffe gegenseitig aufrufen, sich stützen

und wechselseitig voraussetzen, so dass die Theorie sich gegenüber einer sukzessiven Entwicklung sperrt.

Anhand des diskurstheoretischen Ansatzes von Peter von Zima wird abschließend aufgezeigt, inwieweit die Annahme einer geschlossenen Ordnung und das Beharren auf der Trennung zwischen Ideologie und Nichtideologie Folgen für die Ideologiekritik haben. Das Schlusskapitel rekapituliert noch einmal den Verlauf der Arbeit.

## 2 Anrufung

Manchmal, wenn ich morgens ausgehe, höre ich Stimmen, die mich mit meinem Namen rufen. Bin ich wirklich ich? Ist das tatsächlich mein Name? Er ist es, wahrhaftig, er füllt den Raum, er ist auf den Lippen der Vorübergehenden. Alle sprechen ihn aus, sogar die Frau in der Nachbarkabine im Postamt.

Die schlaflosen Nächte verzehren unseren letzten Rest von Vernunft und Bescheidenheit, und sie würden uns dazu bringen, den Verstand zu verlieren, wenn uns nicht die Angst vor der Lächerlichkeit rettete. (Cioran 1996:50)

Es wurden zumindest zwei Versuche unternommen, den Graphen des Begehrens, wie er von Jacques Lacan in seinem 1957 gehaltenen Seminar entwickelt wurde, für die Ideologiekritik fruchtbar zu machen. Aus dem oben genannten Seminar entstand ein Vortrag, den Lacan 1960 auf dem von Jean Wahl abgehaltenen Kongress "Die Dialektik" hielt. Der Text liegt im zweiten Band der Schriften Lacans als Übersetzung ins Deutsche unter dem Titel *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im freudschen Unbewußten* vor.

Der erste Versuch, der indirekt auf Lacan bezogen ist, wurde von Louis Althusser unternommen; der zweite Versuch, den Graphen des Begehrens für die Ideologiekritik nutzbar zu machen, findet sich in Slavoj Žižeks 1989 erschienenem Buch *The Sublime Object of Ideology*.

Im folgenden wird die Position Althussters und die lacanianisch inspirierte Kritik Mladen Dolars (ein Mitglied der von Žižek initiierten Laibacher Lacan-Schule) vorgestellt, sowie die Kritik Judith Butlers an Althussters und Dolars Überlegungen.

### 2.1 Althusser und Lacan

Louis Althusser ist ein heute fast vergessener Autor, der in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts große Wirkung auf die intellektuelle Szene Frankreichs hatte. Er lehrte an der École Normale zusammen mit Foucault, Derrida und Merleau-Ponty. 1980 erwürgte er seine Frau Hélène und kam zum wiederholten Male in psychiatrische Behandlung. Spätestens mit diesem Mord verschwindet Althusser – m.E. zu Unrecht – von der intellektuellen Bühne.<sup>3</sup>

<sup>3</sup>Chantal Mouffe schreibt im Vorwort zu Isolde Charims Buch *Der Althusser-Effekt*, dass es seit einigen Jahren "ein wiedererstartetes Interesse für das Werk von Louis Althusser" (Charim 2002:11) gäbe. Auf Isolde Charims Ansatz wird in dieser Arbeit nicht eingegangen, da sich ihre Interpretation



Althusser's erster Kontakt mit den Überlegungen Lacans fand im November 1945 statt.<sup>4</sup> Lacan hielt an der École Normale Supérieure (ENS) einen Vortrag über den Ursprung des Wahnsinns. Althusser lehnte Lacans These ab, dass für das Cartesianische Cogito der Wahnsinn ein konstitutives Element sei. Er selbst war manisch-depressiv veranlagt und wurde mehr als zwanzigmal in geschlossenen Anstalten unter anderem pharmakologisch und mit Elektroschocks behandelt. 1963 nahm Lacan Briefkontakt zu Althusser auf, da er hoffte, über ihn einen Zugang zur ENS zu erhalten. Lacan interessierte sich laut seiner Biographin Roudinesco nur am Rande für das Denken Althusser's, wichtiger war ihm dagegen, dass Althusser die Studierenden der ENS mit seinen Konzeptionen vertraut machte. Althusser vermittelte Lacan 1964 einen Lehrauftrag an der ENS und ermöglichte ihm damit die Fortsetzung seiner Seminare. Die Relevanz Lacans sah Althusser unter anderem darin, dass dieser "einen unerbittlichen Kampf gegen den Humanismus, den Szientismus und den Personalismus" (zit. nach Roudinesco 1996:453) führe. Er machte allerdings auch auf den Stil Lacans aufmerksam, den er wie folgt beschreibt:

Man muß gehört haben, wie er spricht [...], um die glanzvolle Boshaftigkeit zu begreifen, in der er sich, durch den Surrealismus hindurchgegangen, als Individuum realisiert [...]. Wenn Sie ins Seminar gehen, werden sie alle Arten von Leuten zu sehen bekommen, ins Gebet versunken vor einem unverständlichen Diskurs. Das ist die Methode eines intellektuellen Terrorismus. (zit. nach Roudinesco 1996:453)

Diesem intellektuellen Terrorismus sieht man sich heute noch ausgesetzt, wenn man versucht, das Werk Lacans zu erschließen.

Roudinesco geht davon aus, dass Althusser's Artikel *Freud und Lacan* (Vgl. Althusser 1970) dazu führte, dass der "Althusser-Lacanianismus" eine Neubewertung des Strukturalismus innerhalb der intellektuellen Szene Frankreichs auslöste. Über Althusser lernte Lacan Jacques-Alain Miller kennen, der in der Folge zum wichtigsten und umstrittensten Lacaninterpreten wurde. Miller formalisierte die Logik Lacans, heiratete eine seiner Töchter und wurde – bzw. ernannte sich selbst – zum Nachlassverwalter Lacans.

Neben Lacan ist die marx'sche Theorie für Althusser die wichtigste Referenz. Seine Überlegungen zum Komplex der Ideologie, die im Folgenden dargestellt werden,

---

mehr an Foucault orientiert als an Lacan.

<sup>4</sup>Vgl. zu den folgenden Ausführungen Roudinesco 1996:437-459.

entwickelt er ausgehend von der marxistischen Staatstheorie. Zur besseren Kontrastierung geht dem Kapitel eine skizzenhafte Darstellung des ideologiekritischen Ansatzes von Karl Marx und Friedrich Engels voraus, der sich, im Gegensatz zu den Überlegungen Althusser's und Žižek's, auf die Idee eines falschen Bewusstseins gründet.<sup>5</sup>

## 2.2 Die deutsche Ideologie (Marx und Engels)

Der Begriff Ideologie<sup>6</sup> wurde von Antoine Destutt de Tracy 1796 in einem Vortrag zum ersten Mal in die Diskussion eingeführt. Ausgearbeitet hat er ihn in seinem Werk *Eléments d'idéologie* (1801-1815). De Tracy nutzt den Begriff im Wortsinn, das heißt, er dient ihm als Bezeichnung für eine Lehre von den Ideen. Ideen sind für den Sensualisten De Tracy sinnliche Wahrnehmungen, die als sicherer Ausgangspunkt aller Erkenntnis dienen. Ideologie wird verstanden als strenge Wissenschaft, die die Grundlage für alle anderen Wissenschaften bildet. Dieser positiv konnotierte Begriff von Ideologie wird in der Auseinandersetzung zwischen den "Ideologen" und Napoleon in sein Gegenteil umgekehrt. Der große Einfluß der "Ideologen" in Frankreich kollidiert mit den machtpolitischen Interessen Napoleons. Dieser bezeichnet die Ideologen als Metaphysiker und Fanatiker, die glauben, im Ausgang von realitätsfremden Spekulationen die Gesellschaft verbessern zu können. Napoleon verschiebt die Bedeutung des Begriffs Ideologie völlig, indem er Ideen nicht mehr als sinnliche Wahrnehmung faßt, sondern als realitätsfremde, von jeder Wirklichkeit weit entfernte bloße Theorie. "Ideologe" wird von Napoleon als diffamierende Bezeichnung des Gegners im politischen Kampf gebraucht. Auf diese pejorative Art und Weise wird der Ideologiebegriff bis in die Gegenwart zumeist verstanden und genutzt.

Ein wichtiger Beitrag zum Komplex der Ideologie wurde von Karl Marx und Friedrich Engels geleistet. Marx und Engels verstehen Ideologie als *falsches Bewusstsein*, dass gegründet ist in den noch nicht ausreichend entwickelten Produktivkräften und dem Missverhältnis zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Falsches Bewusstsein ist bedingt durch den Fehler, aus Prinzipien auf das Sein zu

---

<sup>5</sup>Die Überlegungen von Marx und Engels zum Komplex der Ideologie sind uneinheitlich. Marx hat im *Kapital* eine andere Position entwickelt. Vgl. MEW, Bd. 23, 85-98)

<sup>6</sup>Vgl. zur Begriffsgeschichte: Zima 1989:18-22. Eagleton 1993, Žižek 1997b und den sehr informativen Eintrag von U. Dierse im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*.

schließen, anstatt von den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen auszugehen.

Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte [...]. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen. (MEW 3:26)

In ihrer ideologiekritischen Konzeption gehen Marx und Engels, wie sie schreiben, nicht mehr von dem aus, was die Menschen sagen und sich einbilden, sondern "es wird von den wirklichen tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt" (MEW 3:26). Für Marx und Engels sind Moral, Religion, Metaphysik und andere Ideologeme geschichtslos, d.h. sie besitzen keine Selbstständigkeit, sondern können nur in Abhängigkeit von der bestehenden materiellen Produktion bestehen. Ideologien, Ideen, haben keine eigene Geschichte, das heißt, sie entwickeln sich nicht aus sich selbst heraus. Ändert sich die Grundlage der materiellen Produktion, so ändert sich auch die Form des Bewusstseins: das Denken und die Denkprodukte der Menschen. (Vgl. MEW 3:26f.) "Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." (MEW 3:27) Im ideologischen Selbstverständnis wird von der Idee auf das Leben des Menschen geschlossen, anstatt vom Leben auf das Bewußtsein. Das Leben des Menschen bestimmen Marx und Engels näher als deren "wirklichen, empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß unter bestimmten Bedingungen" (MEW 3:27). Aus der Abhängigkeit der Ideen von den ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft folgt, dass die

Gedanken der herrschenden Klassen [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken [sind], d.h. die Klasse welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. [...] Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft (MEW 3:46).

Innerhalb der herrschenden Klasse kommt es zur Teilung der Arbeit in geistige und materielle. Die Ideologen (Geistesarbeiter) der Klasse vertreten die herrschenden Ideen und stellen sie als ewige Prinzipien mit Universalitätsanspruch dar. Die beherrschten Klassen nehmen diese Ideen als adäquate Beschreibungen ihrer eigenen Situation an und täuschen sich damit in Bezug auf ihre eigene Position innerhalb des Produktionsprozesses. Klassenherrschaft und Ideologie bleiben bei Marx und Engels aufeinander verwiesen. Jede Klasse, die versucht, an die Macht zu gelangen, "ist genötigt [...] ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen" (MEW 3:47). Das heißt, die revolutionierende Klasse tritt als Vertreterin der gesamten Gesellschaft auf, die sich gegen die Unterdrückung derselben durch eine einzige Klasse zur Wehr setzt. So wie alle bisherige Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen ist, so ist alle Ideologie der Versuch der herrschenden Klasse, ihre Herrschaft zu legitimieren. Ideologie ist damit eine notwendige Folge des arbeitsteilig organisierten kapitalistischen Wirtschaftssystems. Ein Ende der Ideologie ist nur dann möglich, wenn "die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift ihre mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht" (MEW 23:94).

Marx und Engels gehen in der *Deutschen Ideologie* noch von der Möglichkeit eines Selbst- und Weltbezuges aus, der nicht notwendig auf Ideologie verwiesen ist. Ein Ende der Ideologien ist denkbar, da in einer vernunftgemäßen (klassenlosen) Gesellschaft keine Notwendigkeit besteht, die Mitglieder der Gesellschaft über ihre Rolle im Produktionsprozess zu betrügen. Die Vorstellung einer möglichen versöhnten Gesellschaft, das heißt einer Gesellschaft, zu der die Subjekte nicht in einem durch den arbeitsteiligen Produktionsprozess entfremdeten Verhältnis stehen, wird von Louis Althusser abgelehnt. Althusser entwirft im Ausgang von der marxschen Staatstheorie ein Ideologiekonzept, das die intrinsische Verbindung von Ideologie und Subjektbildung deutlich macht.

### 2.3 Ideologie und ideologische Staatsapparate (Louis Althusser)

“Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an.”

(Althusser 1977:140)

Im Ausgang von der marxischen Gesellschaftstheorie stellt Althusser fest, dass jede Gesellschaftsform gezwungen ist, um existieren zu können, ihre Produktionsbedingungen, das heißt die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse, zu reproduzieren. (Vgl. Althusser 1977:108, 109) Innerhalb der Reproduktion der Produktivkräfte kommt der Reproduktion der Arbeitskraft große Bedeutung zu. Diese wird ermöglicht durch den Lohn, der mindestens dem entsprechen muß, was notwendig ist, um die Arbeitskraft wiederherzustellen und “Aufzucht und Erziehung der Kinder, in denen sich der Proletarier reproduziert” (Althusser 1977:111) zu gewährleisten. Im Hinblick auf die Ideologie ist wichtig zu bemerken, “daß die Arbeitskraft (verschieden) qualifiziert sein und also als solche reproduziert werden muß” (Althusser 1977:111). Diese Qualifizierung erfolgt nicht mehr an Ort und Stelle, sondern findet größtenteils außerhalb der Produktion statt, in den Schulen und in anderen Institutionen. Die Schule vermittelt (berufliche) Fertigkeiten und die Regeln, wie man sich sozial-/systemkonform verhält. Die Reproduktion der Arbeitskraft ist verbunden mit der Unterwerfung unter das bestehende System. Kurz,

“die Schule (aber auch andere Institutionen des Staates [...]) lehren ‘Fähigkeiten’, aber in Formen, die die *Unterwerfung unter die herrschende Ideologie* oder die Beherrschung ihrer ‘Praxis’ sichern [...]”. Die “*Reproduktion der Qualifikation der Arbeitskraft erfolgt in und unter den Formen der ideologischen Unterwerfung*” (Althusser 1977:112).

Für die Ideologiekritik, wie auch für die marxistische Theorie der Produktionsweise, ist die Frage nach der Reproduktion der Produktionsverhältnisse von großer Relevanz. Um diese Frage beantworten zu können, muss Althusser eine andere Frage stellen: Was ist eine Gesellschaft? (Vgl. Althusser 1977:113) Nach Althusser – der hier Marx folgt – ist die Struktur einer Gesellschaft konstituiert durch die ökonomische Basis<sup>7</sup> und den Überbau, der sich aufteilt in das Juristisch-Politische (Recht und Staat) und die Ideologie. Der Überbau ist in letzter Instanz (Marx) determiniert durch die Basis, besitzt jedoch eine “relative Autonomie gegenüber der Basis” (Al-

<sup>7</sup>Einheit der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse. (Vgl. Althusser 1977:113)

thusser 1977: 114) und wirkt auf diese zurück. Die Determination in letzter Instanz muss nicht notwendig als ökonomischer Essenzialismus gelesen werden, sondern sie besagt lediglich, dass Überbauphänomene nicht in völliger Trennung von der ökonomischen Grundlage existieren können.

Der Staat wird verstanden als Staatsapparat<sup>8</sup>, als “repressive Ausführungs- und Interventionsmacht – ’im Dienste der herrschenden Klassen’ – im Klassenkampf, den die Bourgeoisie und ihre Verbündeten gegen das Proletariat führen [...]” (Althusser 1977:115). Althusser möchte eine konkrete Theorie des Staates entwickeln, die nicht gezwungen ist, sich auf empirische “Evidenzen” zu stützen, und damit lediglich beschreibend verfahren würde. Die Beschreibung steht für Althusser notwendig am Anfang einer jeden Theorie, sie muss jedoch im Verlauf der Entwicklung aufgehoben werden. (Vgl. Althusser 1977:116, 117)

Der Staat hat seinen Sinn in der Staatsmacht, die gleichzeitig auch der Dreh- und Angelpunkt des politischen Klassenkampfes ist. Eine oder mehrere Klassen haben diese Macht erobert und verteidigen sie. Es muss unterschieden werden zwischen Staatsmacht und Staatsapparat, da mit einer Übernahme der Staatsmacht nicht notwendig die Zerschlagung des Staatsapparates verbunden sein muss. Althusser fasst zusammen:

Um in dieser Frage die ’marxistische Staatstheorie’ zusammenzufassen, können wir sagen, daß die Klassiker des Marxismus immer behauptet haben: 1) der Staat ist der repressive Staatsapparat; 2) man muß die Staatsmacht vom Staatsapparat unterscheiden; 3) das Ziel des Klassenkampfes betrifft die Staatsmacht [...]; und 4) das Proletariat muß die Staatsmacht erobern, um den bestehenden bürgerlichen Staatsapparat zu zerschlagen; es muß ihn in einer ersten Phase durch einen völlig anderen proletarischen Staatsapparat ersetzen und dann in den späteren Phasen einen radikalen Prozeß einleiten, nämlich den der Zerstörung des Staates (Ende der Staatsmacht und jedes Staatsapparates). (Althusser 1977:118)

Althusser führt eine zusätzliche Instanz ein, die auf Seiten des Staatsapparates steht, aber nicht mit diesem identisch ist, die ideologischen Staatsapparate (im folgenden im Text abgekürzt: ISA). (Vgl. Althusser 1977:119) Die ISA unterscheiden sich vom repressiven Staatsapparat, da sie nicht unmittelbar Gewalt ausüben. Althusser

---

<sup>8</sup>Das sind z.B. die Polizei, die Gerichte, die Gefängnisse, die Armee, der Staatschef, die Regierung und die Verwaltung.

führt eine (unvollständige) Liste von ISA an: religiöse, schulische, familiäre, juristische, politische, gewerkschaftliche, kulturelle und den ISA der Information. (Vgl. Althusser 1977:119, 120). Die ISA unterscheiden sich vom repressiven Staatsapparat erstens durch ihre Anzahl und zweitens durch den Anteil, den sie am privaten Sektor haben. Althusser nimmt die Frage vorweg, wie private Institutionen ideologische *Staatsapparate* sein können, indem er darauf verweist, dass der Staat selbst die Ermöglichungsbedingung der Trennung von privat und öffentlich ist und deswegen die Bestimmung einer Institution lediglich von ihrer Funktion abhängt und die Frage nach privat/öffentlich nur sekundäre Bedeutung hat. (Vgl. Althusser 1977:120) Das Hauptcharakteristikum der ISA ist, dass sie *“auf der Grundlage der Ideologie”* (Althusser 1977:121) funktionieren und nicht auf der der Gewalt. Althusser räumt ein, dass sich diese Trennung nicht distinkt aufrechterhalten lässt, dass es weder einen rein repressiven noch einen rein ideologischen Staatsapparat gibt, vielmehr beide Formen in Verbindung stehen. Die Vielfalt der ISA ist der Hegemonie der herrschenden Ideologie unterworfen. Ohne diese Hegemonie über die ISA *“kann keine herrschende Klasse dauerhaft die Staatsmacht innehaben”* (Althusser 1977:122). Für Althusser bedeutet dies, dass die ISA nicht nur Einsatz, sondern auch Ort des Klassenkampfes sind. Die Herrschaft über den repressiven Staatsapparat (z.B. in der Form eines Putsches) ermöglicht noch nicht die Herrschaft über die ISA, sondern diese können im positiven wie im negativen Sinne zu Orten des Widerstands werden.

Wie genau funktionieren die ideologischen Staatsapparate? Althusser wendet sich hier wieder seiner Ausgangsfrage zu: *“[W]ie erfolgt die Reproduktion der Produktionsverhältnisse?”* (Althusser 1977:123)

Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse erfolgt durch die Ausübung der Staatsmacht innerhalb des repressiven Staatsapparats und der ISA. Die Ausübung der Staatsmacht innerhalb des repressiven Staatsapparates ist durch dessen meist zentralisierte Form relativ einfach, die ISA dagegen sind nicht zentralisiert und können sogar miteinander in Widerspruch stehen; sie sind jedoch alle mehr oder weniger durchtränkt von der herrschenden Ideologie. Die beiden Staatsapparatsformen arbeiten bei der Reproduktion der Produktionsverhältnisse zusammen, indem der repressive Apparat die politischen Bedingungen für die Arbeit der ISA erzeugt. Geschützt durch den repressiven Staatsapparat können die ISA die Produktionsverhältnisse reproduzieren. Die herrschende Ideologie liefert den Kitt, der den re-

pressiven Staatsapparat und die ISA, sowie die ISA untereinander verbindet. (Vgl. Althusser 1977:124) Althusser stellt fest, dass es ISA von unterschiedlicher Wichtigkeit gibt. Für das Mittelalter waren die wichtigsten die Familie und die Kirche. Die Kirche kontrollierte durch Schulung, kulturelle Vermittlung etc. das öffentliche Leben. Aus diesem Grund richteten sich die ideologischen Kämpfe zwischen dem 16. und 18. Jhd. vor allem gegen die Kirche als Hauptgarantin der herrschenden Ideologie. (Vgl. Althusser 1977:125) Welche Institution löste den ideologischen Staatsapparat Kirche ab? Althusser's Antwort ist einfach, eindringlich und gut marxistisch: Die *Schule*. Für Althusser hat die Kombination Familie/Schule die Kombination Familie/Kirche abgelöst. Die Schule ist derjenige ISA der, neben der Familie, den größten Einfluss auf das Subjekt ausübt; bereits das Kleinkind im Kindergarten ist ihm ausgesetzt. Die Schule vermittelt die Fähigkeit, innerhalb der Gesellschaft weiterzukommen oder, falls dies scheitert, sich mit der eigenen Position abzufinden, das heißt, sie weist, unter Zurschaustellung weltanschaulicher bzw. ideologischer Neutralität, den Menschen einen Ort in der Gesellschaft zu und versieht sie mit einer Legitimationsbasis. Sie steht demnach in der ersten Reihe der Produzenten der kapitalistischen Produktionsverhältnisse. (Vgl. Althusser 1977:128, 129)

Der ISA Schule ist mit Sicherheit auch heute noch von extremer Wichtigkeit, der ISA der Information oder besser, der Medien, dürften ihn jedoch abgelöst haben.

Im Folgenden versucht Althusser, eine "Theorie *der Ideologie im Allgemeinen*" (Althusser 1977:131) zu entwickeln, die keine besondere Klassenposition zur Grundlage haben soll. Seine Absicht:

Wenn ich demgegenüber das Projekt einer Theorie *der Ideologie im Allgemeinen* formulieren kann und wenn diese Theorie tatsächlich eines der Elemente ist, von denen *die Theorien der Ideologien* abhängen, so impliziert dies eine scheinbar paradox anmutende Behauptung, die ich folgendermaßen formulieren möchte: *Die Ideologie hat keine Geschichte*. (Althusser 1977:131)

Althusser entnimmt diese letzte Behauptung der *Deutschen Ideologie*, reinterpretiert sie und befreit sie von ihrem positivistisch-historizistischen Hintergrund. Laut Althusser ist für Marx die Ideologie ein "purer Traum", und die Behauptung, dass die Ideologie keine Geschichte habe, beziehe sich darauf, "daß sie keine *eigene* Geschichte hat", sondern nur ein "leerer und verkehrter Reflex der realen Geschichte" (Althusser 1977:132) sei. Für Althusser haben "konkrete" Ideologien sehr wohl ei-



ne Geschichte, die abhängig vom Klassenkampf ist, die *Ideologie im Allgemeinen* dagegen nicht. Sie ist eine “*omnihistorische Realität*” (ebd.), da sie in der gesamten Geschichte der Klassenkämpfe in immer derselben Form auftritt. Althusser parallelisiert seine Theorie mit der Behauptung Freuds aus der Traumdeutung, dass “*das Unbewußte ewig ist*” (Althusser 1977:133).

Wenn unter “ewig” verstanden wird, nicht jede (zeitliche) Geschichte transzendierend, sondern allgegenwärtig, transhistorisch, also der Form nach unveränderlich über die gesamte Geschichte sich erstreckend, dann greife ich den Freudschen Ausdruck Wort für Wort auf und sage: *Die Ideologie ist ewig*, ebenso wie das Unbewußte ewig ist. Und ich füge hinzu, daß diese Bezugnahme mir theoretisch gerechtfertigt zu sein scheint durch die Tatsache, daß die Ewigkeit des Unbewußten nicht ohne Beziehung ist zur Ewigkeit der Ideologie im Allgemeinen. (ebd.)

Althusser verbindet die Entwicklung seines Ansatzes mit einer interessanten Kritik am Verständnis der Ideologie im Rahmen einer Subjekt-Objekt-Dichotomie. Er faßt diese Position in eine – zu widerlegende – These: “Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.” (ebd.) Hinter der Vorstellung eines “imaginären Verhältnisses” steckt die Annahme, dass sich hinter dieser Vorstellung eine Art “Wirklichkeit” verbirgt, das heißt, dass es möglich ist, mittels Interpretation zu dieser vorzudringen. Althusser stellt die einfache Frage: “Warum ‘brauchen’ die Menschen diese imaginäre Transposition ihrer realen Existenzbedingungen, um sich ihre realen Existenzbedingungen ‘vorzustellen’?” (Althusser 1977:134). Zwei Antworten lassen sich, Althusser zufolge, problemlos aufweisen: Erstens, die Menschen werden durch die Priester und Despoten betrogen, die sie der Ideologie unterwerfen, um sie beherrschen zu können; zweitens, die Feuerbachsche These, “daß sich die Menschen eine entfremdete (= imaginäre) Vorstellung ihrer Existenzbedingungen bilden, weil diese Existenzbedingungen selbst entfremdet sind [...]” (Althusser 1977:135). Beide Antworten weist Althusser zurück, da sie davon ausgehen, dass das, was sich in der Ideologie “widerspiegelt”, die realen Existenzbedingungen der Menschen sind. Althusser nimmt seine These aus *Für Marx* wieder auf und behauptet, dass sich in der Ideologie nicht das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen ausdrückt, sondern “die Art, wie sie ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen leben [...]”. Ideologie ist “kein einfaches Verhältnis, sondern ein Verhältnis von Verhältnissen, ein Verhältnis zweiten Grades” (Althusser 1968:184).

Ideologie drückt demnach nicht die bestehenden Produktionsverhältnisse aus, sondern das imaginäre Verhältnis der Individuen zu den Produktionsverhältnissen. (Vgl. Althusser 1977:135) "In der Ideologie ist also nicht das System der realen Verhältnisse, die die Existenz der Individuen beherrschen, repräsentiert, sondern das imaginäre Verhältnis dieser Individuen zu den realen Verhältnissen, unter denen sie leben." (Althusser 1977:135f.) Althusser fragt im Folgenden nicht mehr nach der Ursache der imaginären Verzerrung, sondern wirft die tiefer gehenden Fragen auf: Warum ist dieses Verhältnis imaginär? Was zeichnet das Imaginäre aus? (Vgl. Althusser 1977:135f.)

Althusser führt an dieser Stelle die These von der materiellen Existenz der Ideologie ein: "Eine Ideologie existiert immer in einem Apparat und dessen Praxis oder dessen Praxen. Diese Existenz ist materiell." (Althusser 1977:137) Das Standardbeispiel hierfür ist natürlich der Glaube. Das gläubige Subjekt geht in eine Kirche, betet, kniet nieder, beichtet usw., es fügt sich in bestehende Praxen, von denen "seine bei vollem Bewußtsein freigewählten Ideen 'abhängen'" (ebd.). Die Idee muss verkörpert werden, sie muss materiell werden, um wirken zu können. Die These, dass sich Ideologien verkörpern müssen, oder genauer: Verkörperungen sind und dass diese Verkörperung in Form von Praxen, das heißt von Handlungen stattfindet, ist zentral.

Materiell bedeutet hier m.E. dasselbe wie Hegels "In der Tat". Eine Ideologie, die sich – als Idee – nur in einem Kopf befindet, hat keine Relevanz, sie muss sich in die symbolische Ordnung einschreiben. Es geht nicht darum, was ein Subjekt meint, sondern darum, was es sagt, was es tut.

Althusser fasst zusammen:

In bezug auf ein Subjekt [...] werden wir also sagen, daß die Existenz der Ideen seines Glaubens materiell ist, *insofern seine Ideen seine materiellen Handlungen sind, die in materiellen Proxen [sic] eingegliedert und durch materielle Rituale geregelt sind, die ihrerseits durch den materiellen ideologischen Apparat definiert werden, dem die Ideen dieses Subjekts entstammen.* (Althusser 1977:139)

Damit verlieren die Ideen ihre ideale, geistige Existenz, da diese eingeschrieben ist in die Handlungen der Praxen.

Zum Zentralbegriff avanciert das Subjekt. Aus dem oben Gesagten ergeben sich für Althusser zwei zusammenhängende – vorbereitende – Thesen: "Es gibt Praxis

nur durch und unter einer Ideologie” und “Es gibt Ideologie nur durch das Subjekt und für Subjekte.” (Althusser 1977:140). Die zweite These transformiert Althusser in ihre berühmte Form: “*Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an*” (ebd.). Die Kategorie des Subjekts ist konstitutiv für die Ideologie und die Ideologie konstitutiv für das Subjekt. “Aus diesem Spiel einer doppelten Konstituierung besteht die Funktionsweise jeder Ideologie; denn die Ideologie ist nichts anderes als ihre Funktionsweise in den materiellen Existenzformen dieser Funktionsweise.” (ebd.) Ein weiterer Punkt besteht darin, dass jedes Subjekt per se ideologisch verfasst ist. Althusser vollzieht hierdurch den Schritt, demgegenüber sich viele Ideologietheorien verweigern: er stellt fest, dass jeder Weltzugang ideologisch ist. Die Aussage “ein ideologisches Subjekt” wäre für Althusser eine Tautologie.<sup>9</sup>

Ideologien sind dafür verantwortlich, dass wir “Evidenzen” wahrnehmen. Wir alle verstehen uns z.B. als freie, moralische Subjekte und kämen wohl kaum auf die Idee, unseren eigenen “evidenten” Subjektstatus zu verneinen. Für Althusser sind die gesamten quasitranszendentalen Bedingungen einer Kommunikationsgemeinschaft ideologisch. All das, was wir für “evident”, für selbstverständlich halten, ist Ideologie. Im Moment des “Das ist evident! Genau so ist es! Das ist wahr!”, in “dieser Reaktion findet die Funktion der ideologischen *Wiedererkennung/Anerkennung* [reconnaissance] ihren Ausdruck, die eine der beiden Funktionen der Ideologie als solcher ausmacht (ihr Gegenstück ist die Funktion der Verkennung [méconnaissance])” (Althusser 1977:141). Wir sind immer schon Subjekte und bestätigen uns das in ideologischen Wiedererkennungsritualen<sup>10</sup>.

’Durch die Funktionsweise der Kategorie des Subjekts *ruft jede Ideologie die konkreten Individuen als konkrete Subjekte an.*” (Althusser 1977:142) Hier wird deutlich, dass die Frage nach dem, was der Anrufung vorangeht, ohne Relevanz ist, da sie je immer schon stattgefunden hat. Die Trennung zwischen konkretem Individuum und konkretem Subjekt ist nur notwendig, um deutlich zu machen, dass die Subjektposition wechseln kann. Das Subjekt ist bestimmt durch seine Position in der symbolischen Ordnung, und diese Position ist verschiebbar. Entscheidend hierfür ist die *Anrufung*, die “aus der Masse der Individuen Subjekte ’rekrutiert’ (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte ’transformiert’ (sie trans-

<sup>9</sup>Althusser schreibt: “[...] daß ’der Mensch von Natur aus ein ideologisches Wesen ist.’” (Althusser 1977:140)

<sup>10</sup>z.B.: “der Händedruck, das Sich-beim-Namen-nennen, das Wissen, daß sie einen eigenen Namen ’haben’” (Althusser 1977:142) usw.

formiert sie alle)” (ebd.). Wie aus den Klammern deutlich wird, ist ein konkretes Subjekt ohne Anrufung nicht denkbar, d.h. Ideologie ist ewig:

Die Ideologie hat immer-schon (toujours-déjà) die Individuen als Subjekte angerufen, was wiederum auf die Präzisierung hinausläuft, daß die Individuen immer schon durch die Ideologie als Subjekte angerufen werden. [...]: *Die Individuen sind immer-schon Subjekte.* (Althusser 1977:144)

Selbst das Ungeborene ist bereits diesem Anrufungsprozess ausgesetzt, da es “erwartet” wird, ihm bereits ein Ort zugewiesen ist.

Woher aber bezieht die Anrufung ihre Macht, anzurufen? Althusser konkretisiert dies am Beispiel der christlichen Religion (Ideologie). In dieser Ideologie wird die Instanz der Anrufung besonders deutlich: Gott. Dieses eine Subjekt ist es, das alle anderen anruft. “Es wird deutlich, daß die Anrufung der Individuen als Subjekte die ‘Existenz’ eines Anderen, Einzigen und zentralen SUBJEKTS voraussetzt, in dessen *Namen* die religiöse Ideologie alle Individuen als Subjekte anruft.” (Althusser 1977:146) Das heißt, ein empirisches Subjekt benötigt, um eine wirksame Anrufung herbeizuführen, eine Stütze, einen Rückhalt in der symbolischen Ordnung, im großen Anderen<sup>11</sup>, es muss sich am richtigen Ort befinden, ein symbolisches Mandat inne haben, in einem Namen sprechen. Dieses SUBJEKT – der große Andere – unterwirft sich die Individuen und macht sie gleichzeitig zu Subjekten.<sup>12</sup> Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an, das heißt sie sind immer-schon als Subjekte angerufen, die eine persönliche Identität besitzen. Das Subjekt antwortet mit “Ich bin es!” und anerkennt damit seinen Ort und die anrufende Instanz als berechtigt, einen Ort anzuweisen. (Vgl. Althusser 1977:146)

Im Zentrum der Ideologie befindet sich ein Ordnungsgeber, ein Etwas, das “Evidenzen” produziert, das “Ordnung” gibt.

Fassen wir zusammen, was wir über die Ideologie im Allgemeinen erfahren haben. [...]

- 1) die Anrufung der “Individuen” als Subjekte,
- 2) ihre Unterwerfung unter das SUBJEKT,
- 3) die wechselseitige Wiedererkennung zwischen den Subjekten und

<sup>11</sup>Die Begriffe *symbolische Ordnung* und *der große Andere* werden im Folgenden synonym gebraucht.

<sup>12</sup>Der Übersetzer merkt dazu an: “Man beachte im folgenden die Doppelbedeutung des Französischen ‘assujétir’ im Sinne von ‘unterwerfen’ und ‘zum Subjekt machen’ [...]” (vgl. Althusser 1977:146).

dem SUBJEKT sowie der Subjekte untereinander und schließlich die Wiedererkennung des Subjekts durch sich selbst,  
 4) die absolute *Garantie*, daß alles in Ordnung ist und daß alles gut gehen wird, solange die Subjekte nur wiederkennen, was sie sind, und sich dementsprechend verhalten [...] (Althusser 1977:147, 148).

Diese Struktur führt dazu, dass Ideologie von ganz alleine funktioniert. Für Althusser sind die beiden ersten Punkte die entscheidenden, da hier deutlich wird, dass das Individuum als freies angerufen wird, es sich freiwillig dem SUBJEKT unterwirft. *“Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung.”* (Althusser 1977:148). Der hier dargestellte Prozess ist für Althusser nichts anderes als die Reproduktion der Produktionsverhältnisse oder, mit anderen Worten, der Erhalt des status quo.

Die Wirklichkeit, um die es bei diesem Mechanismus geht und die in den Formen der Wiedererkennung notwendig *verkannt* wird (Ideologie = *Wiedererkennung/Verkennung*), ist in der Tat letzten Endes die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der aus ihnen abgeleiteten Verhältnisse. (Althusser 1977:149)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Subjekte für Althusser per definitionem ideologisch sind, da sie von Geburt an der Anrufung durch unterschiedliche Gesellschaftsformationen ausgesetzt sind. Die Anrufung weist dem Individuum als Subjekt einen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung zu. Mit anderen Worten: Das Subjekt existiert nicht außerhalb seiner gesellschaftlichen Bezüge, es wird bzw. ist durch den Ort, den es innerhalb der Ordnung einnimmt, bestimmt. Es kann überhaupt nur Subjekt sein, indem es festgestellt wird. Jedes Subjekt ist gezwungen, um sein zu können, sich in die Ordnung einzuschreiben und es ist je immer schon in diese Ordnung eingeschrieben. Im Gegensatz zur marxischen Konzeption basieren Althusser's Überlegungen nicht auf der Annahme eines falschen Bewusstseins, sondern darauf, dass jeder Weltzugang ideologisch verfaßt ist. Althusser schreibt in *Für Marx*:

Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind. Nur eine ideologische Weltanschauung konnte Gesellschaften *ohne Ideologien* erdenken und die utopische Idee einer Welt zulassen, in der die Ideologie [...], ohne Spuren zu hinterlassen, verschwinden würde, um durch *die Wissenschaft* ersetzt zu werden. (Althusser 1968:182)

Althusser geht im Gegensatz zu Marx nicht davon aus, dass es jenseits des ideologisch verfaßten Weltzugangs noch eine andere, vorgängige Welt gibt, die als Korrektiv dienen könnte. Wie anhand von Mladen Dolars Kritik deutlich werden wird, greift seine Konzeption zu kurz, da sie weiterhin auf eine geschlossene symbolische Ordnung referiert, in die sich das Subjekt erfolgreich entfremden kann.

## 2.4 Das Subjekt jenseits der Anrufung (Mladen Dolar)

In seinem Aufsatz *Jenseits der Anrufung* unterzieht Mladen Dolar den althusserischen Begriff der Anrufung einer an der psychoanalytischen Theorie Lacans orientierten Kritik. Er weist darauf hin, dass es für Althusser einen klaren Schnitt gibt zwischen dem prä-ideologischen Individuum und dem Subjekt, wie er sich in der Anrufungsformel "Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an" ausdrückt. Subjekt wird man durch die Erkenntnis, dass man immer schon Subjekt gewesen ist. Das prä-ideologische Individuum ist ein retroaktiver Effekt, das heißt, die Selbstwertung "basiert auf einer notwendigen Illusion, einer Extrapolation, einer illegitimen Erweiterung eines späteren Zustands auf ein früheres Stadium. Es gibt hier einen Sprung, einen Moment des plötzlichen Auftauchens." (Dolar:10) An diesem plötzlichen Auftauchen, diesem Setzen der Ursache, hält Dolar fest, da es sich dabei um einen "zutiefst materialistischen Gedanken" (Dolar:11) handelt. Dieser plötzliche Übergang wird von Dolar im Sinne einer *creatio ex nihilo* aufgefasst: Das Subjekt wird aus dem Nichts geschaffen. "Die Struktur entsteht immer plötzlich aus dem Nichts, ohne irgendwelche Übergangsstadien, wie Lévi-Strauss in den Pioniertagen des Strukturalismus schon ganz richtig erkannt hat." (Dolar:11) Die Anrufung ist für Dolar dann erfolgreich, wenn dem prä-ideologischen Individuum der Übergang in die Ideologie gelingt. Gelingt der Übergang, so werden seine Spuren, die Spuren des Anrufungsprozesses, ausgelöscht. Der gelungene Übergang in die Ideologie ist verantwortlich für den Glauben des Subjekts an seine Autonomie. Die Auslöschung des Übergangs ist verantwortlich dafür, dass das Subjekt je immer schon angerufen ist.

Dieser klare Schnitt geht für Dolar nicht ohne Rest auf. Der Übergang vom prä-ideologischen Individuum zum ideologischen Subjekt hinterlässt etwas, das nicht in das Subjekt mitaufgenommen werden kann: "es ist dies ein Element einer prä-

ideologischen und präsubjektiven *materia prima*<sup>13</sup>, das die konstituierte Subjektivität heimzusuchen beginnt" (Dolar:12).

Die Anrufung funktioniert demnach niemals vollständig, es gelingt ihr zwar, dem Subjekt einen Ort anzuweisen, aber es ist niemals mit diesem Ort identisch.

In eine kurze Formel gepreßt, *das Subjekt ist genau das Scheitern, das Subjekt zu werden*, das psychoanalytische Subjekt ist das Scheitern, ein Althusser'sches Subjekt zu werden. Für Althusser ist das Subjekt das, was die Ideologie funktionieren läßt; für die Psychoanalyse entsteht das Subjekt, wo die Ideologie scheitert. (Dolar:12)

Das Subjekt der Psychoanalyse ist diejenige Instanz, die der Übernahme eines symbolischen Mandats durch die ideologischen Anrufung vorhergeht und in dieser nicht vollständig aufgeht. Für Dolar liegt die Unzulänglichkeit des Ansatzes von Althusser darin begründet, dass sie nicht in der Lage ist, dieses Fehlgehen der Anrufung zu erklären. In Althusser's Theorie ist für das Fehlschlagen der ideologischen Anrufung kein Platz, da er auf der Dichotomie Materialität/Subjektivität besteht, ohne Einsicht in deren paradoxe Struktur zu erlangen. Dolar ergänzt die Anrufungstheorie Althusser's, indem er den von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe entwickelten Begriff des Antagonismus einführt. Vereinfacht gesagt, ist ein Antagonismus der Punkt, an dem sich die beiden Pole einer Dichotomie überlappen. Dieser Punkt lässt sich keinem der beiden Pole zuschreiben, er ist aber ebensowenig ein Drittes, das als Medium fungiert, in dem sich die Dichotomie beruhigen könnte.

Der Rest, der der Anrufung entgeht, befindet sich weder im Äußeren noch im Inneren, er ist, mit Lacan gesprochen, *ex-tim*. Der Rest "ist der Punkt der Äußerlichkeit gerade im Kern der Innerlichkeit, der Punkt, an dem das Innerste das Äußerste berührt und wo eine Art Materialität sich im Intimsten befindet. Die Konstitution der Subjektivität ist nicht ohne diesen intimen äußeren Kern zu denken" (Dolar:13). Dolar weist darauf hin, dass es nicht darum gehen kann, die Spaltung in Inneres und Äußeres aufzuheben, sondern dass genau diese Trennung den Rest hervorbringt, der die Spaltung selbst destabilisiert.

Das nicht völlige Aufgehen des Subjekts in der ideologischen Anrufung ist abhängig von der Unvollständigkeit der symbolischen Ordnung, die die Individuen anruft. Die Struktur dieser anrufenden Instanz ist im folgenden zu klären. Althusser bezeichnet diese Instanz – wie weiter oben dargestellt – als ideologische Staatsapparate. Die

---

<sup>13</sup>Auf die *materia prima* wird im folgenden noch eingegangen.

ideologischen Staatsapparate konstituieren die Subjekte, weisen ihnen ihre Rollen zu, rufen sie an. Althusser verdeutlicht den Vorgang anhand der "christlich religiösen Ideologie" (Vgl. Althusser 1977: 145-149). Das religiöse Subjekt wird in der der Anrufung durch den Herrn, durch Gott, konstituiert. Wie kommt es nun dazu, dass diese Instanz in der Lage ist, Individuen als Subjekte anzurufen? Wie weiter oben deutlich wurde, ist die Struktur des Subjekts zerrissen: In seine Innerlichkeit schreibt sich etwas Äußeres ein, das es daran hindert, zur Selbsttransparenz zu gelangen, ihm den Weg zur reinen Intelligibilität verstellt. Der Riss, der das Subjekt ausmacht, findet sich nicht nur auf der Seite des Inneren, sondern auch auf der Seite des Äußeren, das heißt die anrufende Instanz existiert nur, weil es die durch sie angerufenen Subjekte gibt.

Dolar erläutert die Art und Weise, wie das SUBJEKT (die symbolische Ordnung) zur Existenz kommt, auf dem Umweg über die psychoanalytische Behandlungspraxis. Für ihn sind in der Perspektive Althussters beide Subjekte (Subjekt und SUBJEKT) problemlos präsent. Das SUBJEKT ist die Instanz der Anrufung und dem angerufenen Individuum bleibt keine andere Möglichkeit, als sich in dieser Anrufung zu erkennen und sich in ein Subjekt zu verwandeln. (Vgl. Dolar:22)

Dieser einfache Übergang vom Individuum zum Subjekt ist für Dolar ein Kurzschluss. Er führt eine dritte Ebene ein, die sich zwischen Individuum und Subjekt schiebt: die Eröffnung des symbolischen Raums selbst. Dieser leere, noch nicht durch die Subjektivität ausgefüllte, Raum stellt "einen Sprung in der Kontinuität des Seins" (Dolar:23) dar. Dieser Raum verlangt danach, ausgefüllt zu werden, mit anderen Worten: Das SUBJEKT ist dem Subjekt nicht vorgängig, sondern es ist gleichursprünglich. Dolar erläutert dies an der Urszene der psychoanalytischen Behandlungspraxis, an dem Analytiker als Subjekt, dem unterstellt wird zu wissen (Lacan). Althussters Diskurs beziehe sich lediglich auf den Anderen (SUBJEKT) des Regierens und des Erziehens<sup>14</sup>, vernachlässige aber den analytischen Diskurs.

Der Andere, wie er in der psychoanalytischen Behandlungspraxis vorkommt, ist keine anrufende Instanz in dem Sinne, dass er einen expliziten Anspruch stellen würde, auf den das Individuum antworten und sich dabei subjektivieren könnte. Der Analytiker (als Idealtypus) sitzt hinter dem Patienten, er bleibt unsichtbar und fordert den Analysanden lediglich auf, frei zu assoziieren. Dabei unterbricht er die-

---

<sup>14</sup>Dolar bezieht sich hier auf die drei unmöglichen Berufe, Berufe denen ihr Scheitern inhärent ist, wie sie Freud darstellt: Erziehen, Regieren und Psychoanalysieren.



sen Vorgang nicht, um irgendwelche Deutungen anzubieten, sondern schweigt; er folgt der Freudschen Abstinenzregel. Das Subjekt kann dem Ruf des Anderen, des Analytikers nicht antworten, da es einen solchen Ruf nicht gibt. Genau durch die Abwesenheit des Rufes ist der Andere um so präsenter. Der Analysand ist es, der den Anderen zur Existenz bringt, in dem er ihm unterstellt zu wissen, die Antwort auf die Probleme des Analysanden zu besitzen, nach der es diesem verlangt. Der Andere, der die symbolische Kohärenz garantiert, wird vom Subjekt hervorgebracht und gleichzeitig erkennt sich das Subjekt als von dieser von ihm selbst produzierten Instanz angerufen. Das Subjekt muss unterstellen, dass es überhaupt einen Sinn gibt, es muss daran glauben, dass es etwas gibt, woran es glauben kann. Das Subjekt muss "den Anderen erst zur Existenz bringen, es muß mit seinem eigenen Sein das zum Leben erwecken, was nur eine unsinnige Kette von Praxen und Signifikanten ist" (Dolar:24). Dolars Vorwurf gegenüber Althusser ist, dass dieser den Anderen der symbolischen Ordnung als materiell auffasse und mit seiner Rede über die Materialität von Institutionen und Praxen verdecke, dass der Andere nicht existiert, dass die symbolische Ordnung selbst inkonsistent ist. Für ihn folgt daraus, dass dem Subjekt und dem SUBJEKT ein Mangel inhäriert und dass Althusser's Theorie dem nicht gerecht wird. (Vgl. Dolar:24) Zwischen dem imaginären Subjekt der Anrufung und dem SUBJEKT gibt es das symbolische Subjekt, "das durch einen leeren Raum, durch eine mit der Einführung der symbolischen Ordnung geschaffene Lücke, durch eine metonymisch [an] der Signifikantenkette entlanggleitende Leere definiert ist" (Dolar:24).

Althusser formuliert innerhalb seiner Theorie als Anspruch der Ideologie das lückenlose Aufgehen des Subjekts im SUBJEKT, aber genau diesem Anspruch kann Ideologie nicht gerecht werden, da die anrufende Instanz selbst nicht geschlossen, sondern von einem Mangel durchzogen ist. Der Ansatz Althusser's geht von einer stabilen, geschlossenen Ordnung auf Seiten der Anrufungsinstanz, wie auch auf der Seite des angerufenen Subjekts aus. Dolar definiert Ideologie über den von Althusser formulierten Anspruch, damit besteht "Ideologie [...] genau darin, *ein Element in diesen leeren Raum einzusetzen*. Ideologie ist also ein Versuch, die unmögliche Verbindung zweier minimaler Elemente herzustellen, die auf Grund ihrer Natur nicht zusammenpassen" (Dolar:25).

Hier liegt der antiideologische Einsatzpunkt der lacanschen Psychoanalyse: Sie zeigt erstens auf, dass genau diese Verbindung zweier heterogener Elemente schei-

tern muss, dass die Schließung unmöglich ist, und zweitens setzt sie der ideologischen Schließung kein eigenes Heilmittel entgegen, das dem Subjekt ein Leben in Harmonie ermöglichen würde. Dies ist "eine paradoxe Abhilfe, da sie ein größeres Übel anbietet, um ein kleineres zu heilen [...], sie zeigt, daß die Krankheit, an der das Subjekt leidet, unheilbar ist, daß aber diese unheilbare Krankheit ein anderer Namen für das Subjekt ist" (Dolar:25).

Der Status des Subjekts ist in der Konzeption Dolars ein anderer als in der Konzeption Althusers. Althusers Absicht ist es, aufzuzeigen, dass Ideologie total ist, dass sie sich nicht hintergehen lässt, da die Ideologie das Subjekt überhaupt erst konstituiert. Dolar zeigt dagegen auf, wie es trotzdem, unter Anerkennung der Tatsache, dass alle Subjekte ideologisch verfasst sind, möglich bleibt, ein Subjekt aufzuweisen, dass vor der Subjektivierung/Ideologisierung liegt und in dieser nicht vollständig aufgeht; das heißt er weist nach, dass der Anrufungsprozess nicht vollständig aufgeht, dass ihm etwas entgeht. Dolar bezeichnet damit eine legitime Position der Ideologiekritik. Zwar ist es unmöglich Ideologien unter Bezugnahme auf ein nicht-ideologisches Weltverhältnis zu kritisieren, das Subjekt kann jedoch Einsicht in die Art und Weise gewinnen, wie es geschaffen wurde. Dieses Wissen ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der Möglichkeit, sich der ideologischen Anrufung zu entziehen.

## **2.5 Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen (Judith Butler)**

Butler versteht Althusers Anrufung primär als die Übernahme einer Schuld und den damit verbundenen "Eintritt in die Sprache der Selbstzuschreibung" (Butler 2001:101). Die Anrufung verlangt, sich dem Gesetz anzuschließen, sich ihm zu unterwerfen. Butler wirft die Frage auf, warum die Subjektwerdung abhängig ist von der Übernahme einer Schuld. "Wie und weshalb wendet sich das Subjekt in Erwartung der Verleihung einer Identität durch die Selbstzuschreibung von Schuld um? Welche Art von Beziehung bindet diese beiden bereits, so daß das Subjekt weiß, wie es sich umzuwenden hat, weiß, daß es etwas dabei gewinnen kann?" (Butler 2001:102) Der Angerufene hat in Althusers Perspektive keine Chance, sich die Frage zu stellen, wer spricht/anruft und warum er auf den Anruf reagieren soll. Butler sieht hier eine "leidenschaftliche Komplizenschaft" des Individuums mit dem Gesetz. Das Ich muss, um sich dem Gesetz gegenüber kritisch verhalten zu können, akzeptieren, dass sein Begehren des Gesetzes die Grundlage seiner eigenen Existenz

ist. Diese "leidenschaftliche Komplizenschaft" geht der Übernahme einer konkreten Schuld im Prozess der Anrufung voraus. Die "Hinwendung" ist die Bedingung der Subjektivierung und entgeht ihr zugleich. Die Interpellation setzt für Butler ein Gewissen in der Form einer allgemeinen Bereitschaft "Schuld zu akzeptieren, um Identität zu gewinnen" (Butler 2001:103) voraus. Sie sieht dadurch die Möglichkeit von Kritik stark eingeschränkt. Althussers Theorie leide daran, dass sie implizit religiöse Institutionen zum Paradigma der Ideologie mache. Als Belege führt sie die "vermeintliche 'Ewigkeit' der Ideologie; die ausdrückliche Analogie zwischen der 'Offensichtlichkeit der Ideologie' und Paulus' Begriff des 'Logos' in dem wir 'leben, weben und sein' sollen; Pascals Gebet als Ritual, in dem die Einnahme der knienden Haltung mit der Zeit zum Glauben führt; der Glaube selbst als institutionell reproduzierte Bedingung der Ideologie; und die trotzige Großschreibung von 'Familie', 'Kirche', 'Schule' und 'Staat'" (Butler 2001:104) an.

Althussers Theorie der Ideologie erlaubt in der Interpretation Butlers zwar das Offenlegen der Funktion der Ideologie, bietet aber keine Möglichkeit der Kritik derselben an. Althusser macht selbst darauf aufmerksam, dass sein eigener Text über die Ideologie ideologisch verfasst ist. (Vgl.: Althusser 1977:140ff.) Damit verbaut er für Butler den "aufgeklärten Weg aus der Ideologie durch deren Artikulation" (Butler 2001:104). Sein Beispiel für die ideologische Anrufung, die Anrufung durch Gott, ist für sie mehr als nur ein Beispiel, da Althussers gesamte Konzeption "die soziale Anrufung dem göttlichen Performativ" (Butler 2001:104) annähert. Das paradigmatische Beispiel für die religiöse Anrufung ist die Taufe. Durch die Taufe erhält z.B. "Petrus" seinen Namen und seinen Ort, seine Identität ist gewährleistet durch Gott. Doch auch die Taufe setzt eine Bereitschaft des Individuums zur Annahme des Rufs voraus. "Soweit die Benennung eine Anrede ist, gibt es schon vor der Anrede einen Angeredeten; ist die Anrede jedoch ein Name, der erst erschafft, was er benennt, dann scheint es 'Petrus' ohne den Namen 'Petrus' nicht zu geben." (Butler 2001:105)

Zur Subjektivierung gehört demnach eine der Subjektivierung vorausgehende Bereitschaft, sich anrufen zu lassen, d.h. es gibt eine Beziehung zwischen dem Individuum und der Autorität vor der Subjektivierung. Diese vorgängige Beziehung entzieht sich der narrativen Darstellung, da diese, gebunden an die Grammatik, das Subjekt als grammatisches, bereits voraussetzen muss, um seine Genese aufzuzeigen. Die vorgängige Unterwerfung unter die Autorität ist die "nicht narrativierbare

Vorgeschichte des Subjekts" (Butler 2001:106). Butler folgert, dass "man perverterweise vielleicht (immer schon) dem Gesetz" nachgegeben hat, um die "eigene Fortexistenz zu sichern" (Butler 2001:106f.) Für die Vorgeschichte des Subjekts steht bei Althusser das Individuum. Dieses Individuum geht dem Subjekt voraus und alle Versuche, seine Genese zu erläutern, setzen es notwendig bereits als Subjekt voraus.

Diese Voraussetzung steht für Butler in enger Verbindung mit der Reproduktion der gesellschaftlichen Beziehungen (der Produktionsverhältnisse) und damit mit der Reproduktion der Subjektivität selbst. Die Reproduktion der Arbeitskraft ist für sie zentral, da das Subjekt hier lernt, seine Aufgaben gewissenhaft zu erfüllen und sich damit ihrer zu entledigen. Butler fasst das Beherrschen von Fähigkeiten als Entschuldigung/Verteidigung des Subjekts gegenüber den Forderungen/Anschuldigungen (Anrufungen) der herrschenden Ideologie. Die Unterwerfung, der sich das Subjekt unterzieht, lässt sich als Versuch eines Unschuldsbeweises verstehen.

Ein "Subjekt" werden heißt somit, für schuldig gehalten, vor Gericht gestellt und für unschuldig erklärt worden zu sein. Da dieser Spruch nun kein Einzelakt ist, sondern ein unaufhörlich *reproduzierter* Status, heißt "Subjekt" werden, permanent damit beschäftigt zu sein, sich eines Schuldvorwurfs zu entledigen. (Butler 2001:112)

Das Beherrschen von Fähigkeiten bedeutet das Verkörpern von Regeln im eigenen Handeln und damit die Reproduktion dieser Regeln. Ähnlich wie Dolar begreift Butler diese Form der Reproduktion nicht behavioristisch oder voluntaristisch, sondern in der performativen Wiederholung entsteht eine Überzeugung, die in die Durchführung integriert wird. Die entscheidende Frage für Butler lautet: "Lässt sich nun die psychische Dimension dieser rituellen Wiederholung von den 'Akten' trennen, die sie immer aufs neue beleben?" (Butler 2001:113) Gegenüber Dolars Interpretation der Theorie Althussters erhebt sie den Vorwurf des Idealismus, da dieser darauf bestehe, dass Althusser nicht in der Lage sei, die Psyche zu erklären und auf der Trennung von Psyche und gesellschaftlicher Praxis insistiere. Diese Insistenz verstärke die religiöse Metaphorik des althussterschen Textes und laufe auf eine Idealisierung der Psyche hinaus, die damit einen seelenartigen Status erlange. (Vgl. Butler 2001:113).

Wie weiter oben dargestellt, beharrt Dolar auf einem Rest, der dem Mechanismus der Anrufung entgeht, der sich nicht subjektiveren lässt. Diesen Rest bezeichnet Do-

lar etwas unglücklich als eine Art "präsubjektive *materia prima*", die nicht aufhört, das Subjekt heimzusuchen. An diesem Begriff richtet Butler nun ihre Kritik aus, da Dolar damit Althusser's gesellschaftliche Erklärung der Materialität bestreite. Im Sinne Althusser's ist Dolars *materia prima* immateriell, da sie sich nicht in gesellschaftlichen Praxen und Ritualen verkörpert. Für Dolar sind die Anrufungspraxen eine Möglichkeit, diesen Rest zu umgehen, ihn auszublenden, also schlicht eine Schließung zu ermöglichen. Butler interpretiert Dolar nun so, als ob es ihm darum ginge, die Distinktion zwischen dem Symbolischen (dem Gesellschaftlichen) und dem "Bereich des Psychischen, der ontologisch vom Gesellschaftlichen unterschieden und definiert ist als der Rest, den der Begriff des Gesellschaftlichen nicht mehr berücksichtigen kann" (Butler 2001:114), zu vertiefen. Dolar betrachte die Subjektivität als eine innerliche Instanz und das dem Subjekt Äußere als materiell. Althusser dagegen verstehe die Subjektivität "als gelebte und imaginäre Erfahrung des Subjekts" (Butler 2001:115), die gebunden ist an die die Subjekte konstituierenden Rituale.

Der von Dolar beschriebene Rest, der der Symbolisierung entgeht, der Fels, an dem alle Versuche der vollständigen Symbolisation letztlich scheitern, ist das lacansche Reale. Butler verschiebt in ihrer Interpretation Dolars Begriff des Restes, indem sie ihn als "Kern der Innerlichkeit" (Butler 2001:115) bezeichnet und den von Lacan und Dolar gewählten Begriff der Ex-timität vermeidet.

Butler wirft Dolar vor, dass er in seiner Interpretation von einem zustimmenden Subjekt vor der Subjektivierung, vor dem Vollzug des Rituals, ausgehe. Dieses Subjekt muss der Subjektwerdung als Bedingung vorausgehen. Der damit verbundene Zirkel ist unübersehbar. Sie stellt die Frage, ob es ein Fehler Althusser's gewesen sei, kein Subjekt vor der Subjektivierung anzunehmen oder ob das Auslassen einer solchen Instanz, wie schon weiter oben ausgeführt, der Unmöglichkeit der Narration der Subjektbildung geschuldet sei.

Die Grammatik der Narration von der Subjektbildung setzt voraus, daß es den grammatischen Platz des Subjekts bereits gibt. In wichtiger Hinsicht ergibt sich also die von der Narration erforderte Grammatik erst aus dieser Narration selbst. Die Darstellung der Subjektbildung ist somit eine doppelte Fiktion, die ihren eigenen Zwecken zuwiderläuft und immer wieder symptomatisiert, was der Narration entgeht. (Butler 2001:117)

Butler leitet daraus ab, dass das Subjekt nicht an den Sinn seines Sprechens und

Handelns glauben muss, sondern nur daran, dass dieses Sprechen und Handeln "Sinn in und durch die Artikulation" (Butler 2001:117) erhält.

In Butlers Lesart erhebt Dolar einen theologisch gefärbten Einwand gegen Althusser's Reformulierung des Begriffs der Materialität. Materialität sei in der Definition Althusser's zu umfassend und lasse keinen Platz für das, was sich nicht symbolisieren lässt. (Vgl. Butler 2001:117). Butler bezieht sich auf Dolars Einwand, dass Althusser die Nichtmaterialität des Anderen, der symbolischen Ordnung, durch seine Rede von der Materialität von Institutionen und Praxen verdecke. (Vgl. Dolar:24).

## 2.6 Das Subjekt als Fehler

Butlers Kritik an Mladen Dolar greift in den Augen Žižeks zu kurz. Dolars Hauptkritikpunkt an der Konzeption Althusser's ist, dass dieser nicht berücksichtige, was der Symbolisierung entgeht und durch sein Insistieren auf der Materialität der ideologischen Staatsapparate den "idealen" Status der symbolischen Ordnung verkenne.

Butler unterstellt Dolar cartesianischen Idealismus, da sie die Materialität als verbunden mit den aktuellen ISAs und ihren Ritualen versteht. Sie beschreibt den Rest als "ideal", als einen Teil der innerpsychischen Realität, der nicht auf den Effekt von Anrufungsritualen reduziert werden kann. Da Dolar auf dem Realen qua materiellem Rest bestehe, wiederhole er gegenüber Althusser die klassische idealistische Geste des Insistierens darauf, dass die innere (Selbst-)Erfahrung der Subjektivität nicht auf den Effekt externer materieller Praktiken und Rituale reduziert werden kann: das lacansche *objet petit a* qua Realem wird zum Codenamen eines idealen psychischen Objekts jenseits dessen, was die materiellen Praktiken erreichen können. Butler unterstellt Dolar, dass er den Großen Anderen idealisiere, das bedeutet den Wechsel von den materiellen ISAs und ihren Ritualen hin zum Begriff einer immateriellen/idealen symbolischen Ordnung. (Vgl. Žižek 2000:115)

Žižek wendet ein, dass die (Im-)Materialität des großen Anderen materialistisch gedacht ist: Dolar behauptet nicht, dass ein idealer großer Anderer wirklich existiert, sondern, dass für das Funktionieren der Anrufung die bestehenden Praktiken und Rituale der existierenden sozialen Institutionen nicht ausreichen. Das Subjekt muss die symbolische Institution als eine ideale Struktur von Differenzen voraussetzen. Diese "ideale" Funktion des großen Anderen erläutert Žižek mittels des Begriffs der *Interpassivität*, dem Verschieben *passiver* Erfahrung auf den großen Anderen.

Diese Verschiebung wird im folgenden Beispiel deutlich: Ein Junge, der vor einem Fernseher sitzend ein Basketballspiel verfolgt und dabei imaginiert, er wäre ein großer Basketballspieler, identifiziert sich mit seinem *ideal ego*. Lacans *ego ideal* ist dessen exaktes Gegenteil: Was ist mit dem Basketballspieler selbst? Was ist, wenn er nur so gut sein kann, weil er sich dem faszinierenden Blick eines anderen ausgesetzt fühlt? Er sieht, wie er von diesem Blick gesehen wird und imaginiert, wie der Blick des Anderen fasziniert ist von dem, was er tut. Dieser *dritte Blick*, der Punkt von dem aus ich mich selbst als liebenswert sehe ist das *ego ideal*, der Punkt meiner symbolischen Identifikation. An dieser Stelle treten wir ein in die Struktur der *Interpassivität*: Ich kann nur aktiv sein, wenn ich mich mit einem passiven Blick identifiziere, für den ich aktiv bin, indem ich die passive Erfahrung des Fasziniertseins von dem, was ich tue, auf einen anderen verschiebe in der Form, dass ich imaginiere, dem Anderen, der meine Aktionen in das symbolische Netz einträgt, zu erscheinen. Kurz gesagt, die *Interpassivität* ist eine reflexive Struktur, in der der Blick verdoppelt wird: *Ich sehe mich selbst gesehen* als liebenswert. (Vgl. Žižek 2000:116f.)

Žižek weist darauf hin, dass Dolar, wenn er vom Rest spricht, nicht den idealen großen Anderen, sondern den kleinen Anderen, den "Knochen in der Kehle" meint, der der symbolischen "Idealisierung" widersteht. Dieser Rest ist nicht intern/ideal, sondern *ex-tim*, völlig kontingent, ein fremder Körper in "meinem Herzen", der das Subjekt dezentriert. Er ist weit davon entfernt, ein "ideales-immaterielles-internes" Objekt im Gegensatz zur Externalität zu sein; der Rest, von dem Dolar spricht, ist der Rest der kontingenten Externalität, der jeder Internalisierung/Idealisierung widersteht und die klare Linie zwischen innen/außen untergräbt. Der lacansche Name für diesen Rest ist *objet petit a*, es ist der Rest, der nicht in der Bewegung der Symbolisierung aufgehoben werden kann. Dieser Rest ist also kein internes Objekt, das sich nicht auf externe Materialität reduzieren lässt, sondern die irreduzible *Spur* der Externalität im Zentrum der Internalität, deren Unmöglichkeitsbedingung (der fremde Körper verhindert die Schließung des Subjekts) und gleichzeitig deren Möglichkeitsbedingung.

Um Lacan nicht misszuverstehen, muss die Äquivalenz zwischen der Materialität und der sogenannten "äußeren Realität" zurückgewiesen werden. Žižek führt dazu aus: Das *objet petit a* ist nicht materiell im Sinne eines Objektes in der "äußeren Realität", sondern im Sinne eines undurchdringlichen/dichten Flecks in der "idea-

len" inneren Sphäre des psychischen Lebens selbst. Echter Materialismus besteht nicht in der einfachen Operation des Reduzierens inner-psychischer Erfahrung auf Effekte der in der "externen" Realität stattfindenden Prozesse, sondern es geht darum, einen materiellen traumatischen Kern/Rest im Herzen des "psychischen Lebens" selbst auszumachen. (Vgl. Žižek 2000:117f.)

Wenn Althusser sich auf Pascals "Handle so, als würdest du glauben, bete, knie nieder und der Glaube kommt von allein" bezieht, dann hat das für Žižek nichts mit der simplen behavioristischen Behauptung zu tun, dass innerer Glaube abhängig ist von externen sozialen Beziehungen, sondern es geht um den reflexiven Mechanismus der "retroaktiven autopoietischen" Kausalität, das heißt darum, wie externe Rituale performativ ihre eigene ideologische Grundlage erzeugen: Knie nieder und du wirst glauben, dass du deines Glaubens wegen kniest, dass dein Knien der Effekt deines inneren Glaubens ist.

Žižek nimmt die Kritik Butlers an Dolar auf, dass dieser mit seiner Behauptung, dass das Subjekt immer schon glauben muss, den entscheidenden Punkt in Althusser's Theorie verfehle und in einen arche-typischen ideologischen Zirkel gerate, da er für den Prozess der Subjektivierung das Subjekt selbst schon voraussetzen muss. Dieser Zirkel steht in Zusammenhang mit der Bedeutungstheorie Lacans, in der Bedeutung immer retroaktiv auftritt<sup>15</sup>, und zeigt, dass der Begriff des "Je immer schon" die wahre imaginäre "illusion-misrecognition" ist. Der Glaube, der da sein muss, wenn wir ein Ritual ausführen, ist für Žižek ein *leerer Glaube*. Wir sind gezwungen, Handlungen "on faith", auf Vertrauen auszuführen. Der Glaube daran, dass später Sinn auftauchen wird, ist genau die Voraussetzung, von der Dolar spricht. Es muss zwischen zwei Formen des Glaubens unterschieden werden: Erstens gibt es den *leeren Glauben*, das Handeln im Vertrauen auf einen späteren Sinn, und zweitens den vollen Glauben an einen Grund. (Vgl. Žižek 2000:118) Wir müssen, um überhaupt handlungsfähig zu sein, die Existenz des großen Anderen, der symbolischen Ordnung, voraussetzen. Lacan interpretiert die Freudsche "Bejahung" in dieser Form als die primordiale Akzeptanz der symbolischen Ordnung. Das Gegenteil davon ist nicht die "Verneinung", sondern die "Verwerfung". Das Verwerfen der symbolischen Ordnung findet sich im Krankheitsbild der Psychose. Diese Verwerfung, die Zurückweisung des Engagiertseins innerhalb der symbolischen Ordnung, beweist für Žižek ex negativo das Vorhandensein eines primordia-

---

<sup>15</sup>Zur retroaktiven Erzeugung von Bedeutung vergleiche das folgende Kapitel.



len Vertrauens in die Sinnhaftigkeit der Ordnung.

Dolar kritisiert Althusser demnach nicht dafür, dass er die Dimension des selbsttransparenten Subjekts auflöst, sondern dafür, dass er das Subjekt als imaginär auffasst, als einen Effekt der "reconnaissance/méconnaissance" und damit das verfehlt, was am Subjekt über die Symbolisierung hinausgeht. Für Lacan, Dolar und Žižek ist genau das, was sich der Symbolisierung entzieht, das eigentliche Subjekt. Dieses Subjekt vor der Subjektivierung (Dolar) hat nichts mit einer idealistischen pseudo-cartesianischen Selbstpräsenz zu tun, die den Anrufungspraktiken und Apparaten vorausgeht, sondern es ist die Lücke in der Struktur, die durch die "imaginary (mis-)recognition" in der ideologischen Anrufung gefüllt werden soll. Das Subjekt wird wie die symbolische Ordnung selbst durchquert von einer Unmöglichkeit, die niemals vollständig symbolisiert werden kann. Das ständige Fehlgehen der Symbolisierung, also die Unfähigkeit des Subjekts, mit sich selbst identisch zu werden, lässt sich nicht damit begründen, dass externe, materielle soziale Rituale und/oder Praktiken den inneren Kern des Subjekts auf ewig verfehlen, dass es also ein internes Objekt gäbe, das sich nicht auf die soziale Praxis reduzieren lässt, sondern das Gegenteil ist der Fall: Das Subjekt ist nicht mehr als das Fehlgehen der Symbolisation, die Unmöglichkeit seiner eigenen symbolischen Repräsentation. Das Subjekt ist nichts hinter diesem Fehler, es erscheint durch diesen Fehler und das objet petit a ist lediglich eine Positivierung/Verkörperung dieses Fehlers.

### 3 Der Graph des Begehrens

Diese *Écrits*, es ist genug bekannt, dass sie sich nicht leicht lesen. Ich kann Ihnen ein kleines autobiographisches Geständnis machen – das ist sehr genau das, was ich dachte. Ich dachte, das geht vielleicht sogar bis da, ich dachte, daß sie nicht zu lesen wären. Das ist ein guter Start. (Lacan 1991:31)

Anhand der Darstellung und Kritik des Althusser'schen Modells der Subjektivierung durch Anrufung ist deutlich geworden, dass die Annahme einer geschlossenen Ordnung und eines in sich ruhenden Subjekts, die sich ihre Existenz wechselseitig versichern, nicht ausreicht, um die Subjektbildung in den Blick zu bekommen. Das Subjekt ist mehr als ein Bündel symbolischer Mandate, es geht in ihnen nicht vollständig auf. Zwar bezieht sich Althusser in seiner Fragment gebliebenen Untersuchung *Ideologie und ideologische Staatsapparate* niemals direkt auf Lacan, doch ist die strukturelle Ähnlichkeit bzw. teilweise Übereinstimmung der beiden Ansätze nicht zu übersehen. Lacan geht über den Ansatz Althusser's hinaus und bekommt einen weiteren Aspekt der Subjektbildung in den Blick, der es ermöglicht, aus der geschlossenen, kreisförmigen Beziehung zwischen angerufenem Subjekt und anrunder Instanz auszuberechnen.

Der von Lacan entwickelte Graph des Begehrens ist in zwei Ebenen aufgeteilt: Die untere Ebene entwickelt, homolog zu Althusser's Überlegungen, eine Theorie der Anrufung im Rahmen eines konstitutiven Aufeinanderverwiesenseins von Subjekt und sozialer (symbolischer) Ordnung. Die zweite Stufe entwickelt den Riss, der die erfolgreiche Anrufung im Sinne Althusser's verhindert.

Im folgenden wird der Graph des Begehrens rekonstruiert. Die Darstellung entfaltet den Graphen nicht in seiner gesamten Komplexität, sondern konzentriert sich vor allem auf die Überlegungen, die für den ideologiekritischen Ansatz Žižeks von Bedeutung sind. Die vier Stufen des Graphen sind am Ende des Kapitels abgedruckt.

Wie bereits dem Titel *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im freud'schen Unbewußten* zu entnehmen ist, versucht Lacan, die Fragilität des Subjekts deutlich zu machen, die Vorstellung einer Einheit des Subjekts zu zerstören. Lacan richtet sich in seinem Text vor allem gegen die, in seinen Augen, revisionistischen Strömungen der Psychoanalyse, insbesondere der amerikanischen Ich-Psychologie und gegen die Psychologie, deren einziges Ziel Anpassungserfolge,

das heißt die "Normalisierung" des Patienten sei. Lacan dagegen möchte das Unbewusste befragen, bis es Antwort gibt, bis "es sagt warum" (Lacan 1975:169). Das Unbewusste fasst er als Signifikantenkette auf, die sich ständig wiederholt und versucht, sich in der Form von Versprechern oder während der freien Assoziation in den Diskurs einzutragen. Der Begriff des Signifikanten wie er in der strukturalistischen Linguistik (Saussure/Jakobson) gebraucht wird, ist von zentraler Bedeutung für den Ansatz Lacans. Lacan sieht eine Verbindung zwischen dem freudschen Primärprozess, das heißt der Verdichtung und Verschiebung im Unbewussten, und den Funktionen von Metapher und Metonymie in der strukturalistischen Linguistik. Der Primärprozess ist verantwortlich "für die Effekte der Substitution und der Verbindung des Signifikanten in den Dimensionen, in welchen sie im Diskurs auftauchen: in Synchronie und Diachronie" (Lacan 1975:173). Durch diese funktionale Identität des Primärprozesses mit der Metapher/Metonymie wird die Behauptung Lacans, dass das Unbewusste verfasst sei wie eine Sprache, erhellt.

"Ist die Struktur der Sprache im Unbewußten erkannt, stellt sich die Frage nach ihrem Subjekt." (Lacan 1975:173), also danach "[w]er spricht? wenn es um das Subjekt des Unbewußten geht." (Lacan 1975:174) Das Subjekt des Unbewussten macht Lacan in dem Spalt zwischen Signifikantem und Signifiziertem aus. Das Subjekt des Unbewussten taucht dort auf, wo der Diskurs strauchelt, wo die Kette der Signifikanten unterbrochen wird. Dieser Einschnitt, dieses Straucheln weist das Subjekt aus als die Instanz des Realen, die Einschreibung der Diskontinuität des Realen in das Symbolische. An dieser Stelle zeigt sich das Subjekt als Riss, der die Schließung, die Beruhigung des Symbolischen in sich selbst, verhindert. Dieses Subjekt des Unbewussten zeigt sich niemals direkt, es lässt sich nur an seinen Effekten aufweisen. Lacan sieht dies ausgedrückt in Freuds berühmtem Satz "Wo Es war, soll Ich werden". Er reformuliert Freuds Aussage wie folgt:

Da, wo Es im Augenblick noch war, wo Es gerade noch war, zwischen diesem Erlöschen, das noch nachleuchtet, und jenem Aufgehen, das noch zögert, kann Ich zum Sein kommen, indem ich aus meiner Aussage verschwinde. Ein Ausgesagtes, das sich anzeigt, eine Aussage, ein Ausgesagtes, das sich verleugnet, ein Nichtwissen, das sich zerstreut, einen Gelegenheit, die vorübergeht – was bleibt hier wenn nicht die Spur von etwas, das wohl sein muß, wenn es aus dem Sein fallen soll.  
(Lacan 1975:175f.)

Dieses Subjekt, das aus dem Sein fällt, ist gleichzeitig das Subjekt, welches das

Sein überhaupt erst ermöglicht, indem es die Trennung zwischen Symbolischem und Realem erzeugt. Es ist dieser Riss selbst. Dolar bezeichnet es als das "Subjekt vor der Subjektivierung". Dieser Riss ist paradoxal verfasst, da er das, was er ermöglicht, sogleich verhindert. Die Symbolisierung scheitert daran, das zu symbolisieren, was sie selbst erst ermöglicht: Sie zielt auf die vollständige Erfassung des Seins, kann jedoch ihre eigene Ermöglichungsbedingung nicht einholen. Das Reale entzieht sich der Symbolisierung. Dieser Überschuss des Realen, der sich in alle symbolischen Bestimmungen einschreibt, bleibt dem Subjekt zu nahe. Die Symbolisierung wäre abgeschlossen, wenn das Subjekt sich vollständig in die symbolischen Bestimmungen entlassen könnte, wenn es sich vollständig entfremden könnte, wenn es sich vollständig objektivieren könnte. Mit anderen Worten: Die Symbolisierung wäre genau dann abgeschlossen, wenn die Anrufung des Individuums als Subjekt vollständig aufgehen würde, es keine Trennung mehr gäbe zwischen dem symbolischen Mandat und seinem Träger. (Vgl. Žižek 1992b:154)

Das Fehlgehen der Symbolisierung ist dafür verantwortlich, dass das Subjekt niemals genau wissen kann, wie die Forderung des großen Anderen wirklich lautet. Er stellt einen Anspruch, der aber nicht absolut ist. Das Subjekt kann sich zu dieser Forderung in ein Verhältnis setzen und danach fragen, was der Andere wirklich will. Mit anderen Worten: Das Subjekt bezieht sich nicht mehr auf den Anspruch des Anderen, sondern auf sein Begehren. Die Frage wird noch ein zweites Mal gestellt, in der Form des "Warum ich?". Da das Subjekt nicht in seinen Prädikaten aufgeht, da sich immer etwas der Symbolisierung entzieht, ist das Subjekt von dem Anspruch, der an es gestellt wird, überfordert. Der große Andere scheint davon auszugehen, dass das Subjekt mehr ist, als es selbst von sich weiß. Er begehrt etwas im Subjekt, was dieses überhaupt nicht besitzt. Dieses Begehren ist es, das das Subjekt selbst begehrt; Begehren ist reflexiv verfasst, es ist immer das Begehren des Anderen. Lacans Bezeichnung für das, was der Symbolisierung entgeht ist "objet petit a", die Objekt-Ursache des Begehrens. (Vgl. Žižek 1992b:154) Die reflexive, an die paradoxe Verfasstheit des objet petit a gebundene Struktur des Begehrens wird im Folgenden entfaltet.

### 3.1 Untere Ebene des Graphen

Die Aufgabe des Graphen des Begehrens definiert Lacan wie folgt: "Er [der Graph] wird uns hier eine Vorstellung davon verschaffen, wo das Begehren sich situieren läßt in bezug auf ein Subjekt, das definiert ist durch seine Artikulation durch das Signifikante." (Lacan 1975:179) Der Graph soll die "im weitesten Sinne praktische Struktur unserer Erfahrungsdaten" (ebd.) aufweisen. Žižek weist darauf hin, dass die Entwicklung des Graphen zum Graphen gehört, das heißt, dass die letzte Stufe des Graphen nicht vollständig ist, wenn man ihre Entstehung im Durchgang durch die vorhergehenden Stufen ausblendet und sich auf diese letzte Stufe konzentriert. (Vgl. Žižek 1992a:100)

In der ersten Stufe des Graphen findet die retroaktive Entstehung der Bedeutung ihren Ausdruck. Von entscheidender Bedeutung ist der Steppunkt (*point de capiton*)<sup>16</sup>. Lacans Überlegungen nehmen ihren Ausgang von der Frage, wie innerhalb eines Satzes der Bedeutungseffekt erzielt wird. Bedeutung erhält eine Aussage erst durch den Steppunkt, durch dessen diachrone Funktion im Satz. Der Satz fixiert seine Bedeutung erst mit dem letzten Term<sup>17</sup>. Der Steppunkt stoppt das Gleiten der Bedeutung, das sonst unbegrenzt wäre. Die Kette der Signifikanten wird durchstept von einer "mythical, pre-symbolic intention" (Žižek 1992a:101), die im Graphen die Bezeichnung  $\Delta$  trägt. Es handelt sich hierbei um eine Setzung, die einsteht für die Möglichkeit von Referenz überhaupt. Diese "mythical, pre-symbolic intention" hat im Graphen eine ähnliche Funktion wie das Individuum in der Anrufungstheorie Althusers, sie ist etwas, das vorausgesetzt werden muss. Wir können uns aus dem Feld der Bedeutung nicht herausreflektieren, um aufzuzeigen, wie genau das Gleiten der Signifikanten gestoppt wird. Das Steppen ist eine retroaktive Bewegung, eine Bewegung der rückwärtigen Setzung. Durch das Steppen wird die Bedeutung der gesamten Signifikantenkette festgelegt. Bedeutung entfaltet sich also nicht von einem Punkt aus in die Zukunft, sondern sie entsteht rückwirkend auf einen Schlag und zentriert die Kette der Signifikanten auf sich.<sup>18</sup>

The *point de capiton* is the point through which the subject is 'sewn' to the signifier, and at the same time the point which interpellates individu-

<sup>16</sup>Vgl. hierzu *Der Steppunkt* (Lacan 1956).

<sup>17</sup>Die Begrenzung der Entstehung von Bedeutung auf die Satzebene greift zu kurz. Die dahinterstehende Logik der Bedeutungsproduktion wird davon jedoch nicht tangiert.

<sup>18</sup>Diese "mythical, pre-symbolic intention" ist meines Erachtens der Punkt, in dem sich die Unmöglichkeit der Schließung des Graphen (als Symbolisierung) in diesen selbst einträgt.

al into subject by addressing it with the call of a certain master-signifier ('Communism', 'God', 'Freedom', 'America') – in a word, it is the point of the subjectivation of the signifiers chain. (Žižek 1992a:101)

Die Funktion des Steppens ist verwiesen auf das, was es selbst erst erzeugt, auf das Subjekt. Das Steppen, die Erzeugung von Bedeutung, ist zirkulär verfasst.

Die Kreuzungspunkte der Intention mit der Kette der Signifikanten (SS') haben folgende Funktion: Der von Lacan mit A bezeichnete Punkt, "bildet den Hort des Signifikanten" (Lacan 1975:180). An diesem Ort sind, bildlich gesprochen, die Signifikanten versammelt, die sich lediglich synchronisch voneinander unterscheiden, das heißt jeder Signifikant ist definiert durch seine Differenz zu allen anderen Signifikanten oder, wie Lacan schreibt: "das Signifikante [...] konstituiert [sich] in einer synchronischen und abzählbaren Ansammlung von einzelnen Gliedern, deren jedes nur durch seine prinzipielle Opposition zu allen anderen von Bestand ist" (Lacan 1975:180). Der Kreuzungspunkt s(A) "steht für das, was man die Interpunktion nennen könnte, in der sich die Bedeutung als Fertigprodukt konstituiert" (ebd.). Die gängige Bezeichnung für A ist der große Andere, während s(A) das Signifikat in Abhängigkeit vom großen Anderen bildet. (Vgl. Žižek 1992a:102f.) Diese beiden Punkte sind voneinander abhängig; dies wird auf der zweiten Stufe des Graphen deutlich. Die Unterwerfung des Subjekts (seine Anrufung) findet zwischen den beiden Punkten A und s(A) statt. Lacan macht darauf aufmerksam, dass dieser kreisförmige Prozess der Anrufung in sich ruhen würde, wenn A vollständig wäre, das heißt wenn der signifikanten Kette nach dem Steppen nichts entginge. Die Bedeutung s(A) wäre dann total, da das Individuum vollkommen in der Anrufung (der Unterwerfung unter den Herrensignifikanten) aufginge.

Gleichwohl ist diese Quadratur [des Kreises, das heißt der vollständigen Entfremdung, RH] unmöglich, jedoch allein aus dem Grund, daß das Subjekt, um sich konstituieren zu können, sich ihr entziehen und an ihre Vollständigkeit entscheidend rühren muß, muß es doch gleichzeitig sich einerseits dazu rechnen und andererseits als Mangel fungieren. (Lacan 1975:181)

Wie Hegel, so schreibt auch Lacan dem Subjekt einen absoluten Unterschied ein, einen Unterschied, der keiner ist, da das Subjekt etwas von sich trennt, was es zugleich selbst ist. Das Subjekt ist Objekt unter Objekten und weiß doch gleichzeitig, dass es "mehr" ist als bloßes Objekt. Hegel schreibt in der Phänomenologie des Geistes:

Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem sie das *Bewegende* zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. (Hegel 1984[1807]:39)

Für Lacan verweist das Subjekt, genauso wie die symbolische Ordnung (der große Andere), in seiner Struktur auf ein Negatives. Dieses Negative, die Unmöglichkeit, sich vollständig zu verobjektivieren, Selbstidentität zu erlangen, traumatisiert das Subjekt. Der Wunsch des Subjekts ist es, einen Zustand vor dem Sündenfall zu erreichen, das heißt einen Zustand der Versöhnung des Subjekts mit der Substanz. Dieser Zustand vor dem Sündenfall ist eine retroaktive Setzung, man kann ihn verstehen als eine Abwehr des Subjekts gegen die konstitutive Unmöglichkeit der Schließung. Das, was im Subjekt "mehr" ist, als es selbst, ist ein Mangel, keine Fülle, es ist der Riss, der das Reale vom Symbolischen trennt.

Für Lacans und Žižeks Ansatz ist die Verschiebung von einer vorgängigen Fülle, die unseren Erkenntnisapparat überfordert, hin zu einem Mangel, dessen Abwehr Fülle erzeugt, von großer Bedeutung. Žižek verdeutlicht diese Verschiebung anhand des Hegelschen Begriffspaares Verstand/Vernunft. Der Verstand wird oftmals aufgefasst als die Instanz, die die lebendige Totalität der Dinge auf abstrakte, stillgestellte Momente reduziert. "Die Vernunft hingegen übersteige die Ebene des Verstandes, indem sie den lebendigen Prozeß der subjektiven (Selbst-)Vermittlung aufzeige; die Kategorien des Verstandes seien dessen abstrakte, 'tote', starre Momente, dessen 'Objektivierungen'." (Žižek 1992b:18f.) Žižek sieht nun in der Vernunft nicht ein "mehr", sondern er fasst sie als den "Verstand selbst, insofern ihm nichts fehlt, insofern es nichts jenseits von ihm gibt [...]" (Žižek 1992b:19). Die Ebene des Verstandes wird nicht verlassen, solange man denkt, dass es jenseits des Verstandes etwas gibt, was sich ihm entzieht. Der Übergang vom Verstand zur Vernunft ist ein Verlust, kein Gewinn. Dem Verstand wird etwas abgezogen: das "Phantom" eines Objekts, das ihm vorausgeht. Žižek spricht sich gegen eine Auffassung der Dialektik als Möglichkeit, "den ganzen Reichtum des konkreten Lebendigen wieder einzuholen" (Žižek 1992b:19), aus. Sobald man sich in den Raum des Logos begeben hat, ist dieses konkrete Lebendige verloren. Der Abstand zwischen dem Realen und dem Symbolischen bleibt irreduzibel. Die Fähigkeit, das Ganze aufzulösen, ist die

Kraft des Verstandes, wie Hegel sie in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes beschreibt:

Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr absoluten Macht. Der Kreis der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentielle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. (Hegel:1984[1807]:36)

Žižek sieht die dialektische Bewegung nicht als den Versuch der Wiederaneignung einer vorgängigen Fülle, sondern sie wird zur Erfahrung der grundsätzlichen Nichtigkeit dieser Fülle. Der Verstand ist in der Lage, dieses Negative zu ertragen: "Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches vom Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt." (Hegel:1984[1807]:36)

Das Subjekt bleibt jedoch auf die Halt gebende Funktion des großen Anderen angewiesen. Der große Andere ist der Zeuge, der dem Sprechen seine Gültigkeit verleiht. Nur durch den Bezug auf die symbolische Ordnung kommt es zu einem bedeutungsvollen Sprechen. (Vgl. Lacan 1975:182)

In der zweiten Stufe des Graphen wird die Verwiesenheit von Subjekt und symbolischer Ordnung noch deutlicher. Im Signifikanten entfremdet sich das Subjekt, es trennt sich von sich selbst, es macht sich zum Ding unter Dingen, indem es sich mit seinem eigenen Bild identifiziert. Diese Primäridentifikation des Subjekts mit einem Bild von sich selbst, macht das Subjekt zu dem, was es je immer schon gewesen ist. Aus diesem Grund wechselt das Subjekt (\$) in der zweiten Stufe des Graphen vom Endpunkt der Bewegung zu deren Anfangspunkt. Der Endpunkt des Vektors ist nun I(A), die Identifizierung mit dem Ichideal. Diese Identifizierung mit dem Ichideal bekommt das Subjekt nicht in den Blick. (Lacan 1975:183) In die Selbsterkenntnis des Subjekts ist immer eine Verkennung miteingeschrieben: Das Subjekt bekommt nicht sich selbst in den Blick, sondern das Bild, das es sich von sich selbst macht. Mit diesem Bild identifiziert sich das Subjekt. Diese "konstituierte" (Jacques-Alain Miller) Identifikation bleibt abhängig von der symbolischen



(konstitutiven) Identifikation mit dem Ichideal. Die imaginäre Identifizierung (mit dem Idealich) verdeckt die symbolische Identifikation (mit dem Ichideal) und verleiht so dem Subjekt das Gefühl der Autonomie. Diese Autonomie ist dem Subjekt jedoch nicht immanent, sondern sie transzendiert es, da die einzige Stütze dieser Autonomie die Identifikation mit einem signifikanten Zug im großen Anderen ist. Dieser Prozess der Subjektivierung wird im Graphen durch den Vektor  $\overrightarrow{i(a).m}$  dargestellt, wobei  $i(a)$  für das Bild (image) des andern und  $m$  für Ich (moi) steht. Dieser Vektor verläuft einbahnig, er wird aber zweimal artikuliert: zum einen im Rahmen der imaginären Identifizierung über  $\$$  nach  $I(A)$  und zum anderen im Rahmen der symbolischen Identifizierung über  $s(A)$  nach  $A$ , wobei die imaginäre Identifizierung dem Subjekt die Möglichkeit eröffnet, seine Abhängigkeit vom großen Anderen zu verdecken. (Vgl. Lacan 1975:184)

Der Unterschied zwischen der imaginären und der symbolischen Identifizierung ist der zwischen Bild und Blick. In der imaginären Identifizierung kommt es zur Identifikation mit dem Bild, das für das einsteht, was wir gerne wären, eben unser ideales Ich. In der symbolischen Identifikation nehmen wir hingegen den Platz ein, von dem aus wir uns selbst als liebenswert erscheinen. (Vgl. Žižek 1992a:105) Für Lacan ist von Bedeutung, dass das Symbolische das Imaginäre beherrscht (vgl. Lacan 1975:185), da die imaginäre Identifikation die symbolische verdeckt, aber von dieser bestimmt wird.

Žižeks Beispiel für eine imaginäre Identifikation ist der österreichische Präsidentschaftswahlkampf von 1986. Die Linken gingen davon aus, dass der Kandidat der Zentrumsparterie Waldheim durch sein "Image" eines großen Staatsmanns Erfolg haben würde, und versuchten deshalb, dieses Bild zu zerstören, indem sie aufzeigten, dass Waldheim eventuell in Kriegsverbrechen verwickelt war und sich der Durcharbeitung der Vergangenheit verweigerte. Waldheim gewann trotzdem oder, wie Žižek behauptet, gerade deswegen, da die Mehrheit der Wähler sich genau mit dieser Verweigerung identifizieren konnte, das heißt die imaginäre Identifikation kann auch über eine negative Eigenschaft erfolgen. (Vgl. Žižek 1992a:105)

Die imaginäre Identifikation findet immer für einen bestimmten Blick des Anderen statt, sie ist immer der symbolischen Identifikation unterworfen, das heißt, man kann die Frage stellen: Für wen spielt das Subjekt seine Rolle? Für wen wird diese imaginäre Identifikation aufgeführt? Žižek verdeutlicht dies anhand des "hysterischen Theaters". Im hysterischen Ausbruch bietet sich das Subjekt dem Anderen

als Objekt seines Begehrens an. Die Analyse muss dann ergeben, für welchen anderen genau dieses Theater aufgeführt wird. Beim hysterischen Theater versteckt sich, so Žižek, hinter der imaginären Identifizierung mit einem äußerst femininen Bild, meist die symbolische Identifikation mit dem väterlichen Blick, für den das Subjekt liebenswert erscheinen möchte.<sup>19</sup> Das Subjekt begehrt also das Begehren, das es hofft, mit seinem Verhalten erzeugen zu können.

Mit anderen Worten, auch in die imaginäre Identifikation schreibt sich die symbolische Ordnung ein. Das Subjekt ist in seiner Selbstbildung immer schon konstitutiv auf den großen Anderen, die symbolische Ordnung verwiesen. Die Subjektkonstitution bei Lacan ist intersubjektiv verfasst. Das Subjekt ist, um sich konstituieren zu können, immer auf den betrachtenden Blick verwiesen.

Die bisher dargestellte untere Ebene des Graphen des Begehrens ist der Althusser'schen Theorie der Anrufung, als Anrufung von Individuen/Subjekten, die einem ideologischen Staatsapparat unterworfen sind und sich in dieser Unterwerfung konstituieren, homolog.

Althusser's Überlegungen gehen nicht über die untere Ebene des Graphen hinaus und rufen so die Kritik von Butler, Dolar und Žižek auf den Plan.

### 3.2 Obere Ebene des Graphen

Die kreisförmige Bewegung der Anrufung geht nicht vollständig auf, das Subjekt kann in der Anrufung nicht vollständig subjektiviert werden, das heißt es ist ihm nicht möglich, sich vollständig im großen Anderen, in der symbolischen Ordnung, zu entfremden. A wurde definiert als der Ort des Signifikanten. Diese Instanz, die symbolische Ordnung, kann ihre Autorität nur aus sich selbst gewinnen. Sie lässt sich nicht an eine andere Instanz rückbinden, das heißt es ist nicht möglich sie objektiv – von außerhalb – zu beschreiben. Jede Beschreibung erhält ihre Gültigkeit nur aus dem Verweis auf einen Signifikanten, der sich wiederum am Ort des Signifikanten befindet.

Unsere Formel dafür: Es gibt keine Metasprache, die man sprechen könnte, oder aphoristischer: Es gibt keinen Anderen des Andern. Der Gesetzgeber, also der, der vorgibt, das Gesetz aufzurichten, stapelt hoch, wenn er sich darstellt als einer, der hier Abhilfe wüßte. (Lacan 1975:188f)

---

<sup>19</sup>Weitere Beispiele finden sich in Žižek 1992a:106f.

Der große Andere muss seinen Grund selbst setzen und diesen Akt der Setzung ausblenden.<sup>20</sup>

Über die dritte Stufen des Graphen wird die reflexive Struktur des Begehrens weiter entfaltet. Das Begehren wurde weiter oben definiert als das Begehren des Anderen, das heißt das Subjekt stellt sich die Frage nach der Ursache für das Begehren des Anderen. Warum begehrt der Andere gerade mich und was ist es, was er begehrt? An dieser Stelle trennt Lacan zwischen dem Anspruch (*demande*) und dem im Graphen mit *d* bezeichneten Begehren (*désir*). Die dritte Stufe des Graphen wölbt sich in der Form eines Fragezeichens über die untere Ebene des Graphen und stellt die gesamte Prozedur der Anrufung in Frage. Durch die reflexive, auf den Anderen verwiesene Form des Begehrens kommt es zu einer Trennung zwischen dem Anspruch des Anderen und dem ihm vom Subjekt unterstellten Begehren. Im Graphen findet sich an dieser Stelle die Frage nach dem Begehren des Anderen: "Che vuoi?". Žižek "übersetzt" diese Frage wie folgt: "You're telling me that, but what do you want with it, what are you aiming at?" (Žižek 1992a:111). Die Antwort auf die Frage "Che vuoi?" erfolgt durch das Phantasma ( $\$ \diamond a$ ). Das Phantasma sagt dem Subjekt, was der Andere wirklich will. Es versucht, das hysterische Fragen des Subjekts nach dem Begehren des Anderen zu beantworten, indem es ihm ein Objekt anbietet, durch welches das Begehren des Anderen verkörpert wird. Das Phantasma bietet die Antwort auf die Frage, was der Andere wirklich will und gibt dieser Antwort einen Körper, das *objet petit a*. Durch die Antwort des Phantasmas wird die Mangelhaftigkeit des Anderen verdeckt, er wird geschlossen, sein Begehren wird abgewehrt. (Vgl. Lacan:1975:191f.)

Das Phantasma bildet die Grundlage der Überlegungen Žižeks zur Ideologie. Es ist – wie fast alle Begriffe innerhalb seiner theoretischen Konzeption – paradoxal verfasst. In der Diktion Lacans wird das Phantasma mit dem *Mathem*<sup>21</sup>  $\$ \diamond a$  bezeich-

<sup>20</sup>Die klassische Vorstellung eines Anderen des Anderen findet sich in den Verschwörungstheorien und allgemein, wie später noch ausgeführt wird, in der Ideologie. Verschwörungstheorien versuchen, hinter der nur in sich selbst gründenden symbolischen Ordnung einen Anderen auszumachen, der die Fäden zieht. "Wir haben den Kapitalismus, der von der jüdischen Weltverschwörung als Werkzeug eingesetzt wird, um die Menschheit zu unterwerfen." Das heißt, die Erklärung, warum eine Ordnung ist, wie sie ist, wird aus der Ordnung heraus verlegt in eine Konsistenz garantierende zweite Ordnung hinter der offiziellen.

<sup>21</sup>"Das Wort *Mathem* tauchte am 4. November 1971 erstmal in Lacans Rede auf. Es war ausgehend vom *Mythem* von Claude Lévis-Strauss und vom griechischen Wort *mathēma* (Kenntnis) gebildet worden und gehörte nicht zum Feld der Mathematik. Lacan ging von Cantors Wahnsinn aus: wenn dieser Wahnsinn, so behauptete er der Sache nach, nicht durch objektive Verfolgung motiviert ist, so hat er einen Bezug zur Unverständlichkeit der Mathematik selbst, das heißt zu dem von einem

net. Das Phantasma ist mehr als eine Phantasie über die Erfüllung eines Wunsches und es lässt sich auch nicht auf ein Szenario reduzieren, das den wahren Schrecken einer Situation verdeckt. Vereinfacht gesagt ist das Phantasma eine Abwehrformation gegenüber dem Realen (der Unabgeschlossenheit der symbolischen Ordnung) und dem eigenen Begehren (der Unabgeschlossenheit des Subjekts). Die Beziehung zwischen dem Phantasma und dem Schrecken des Realen ist ambivalent; auf der einen Seite verdeckt es diesen Schrecken, auf der anderen Seite kommt es zu einer Hypostasierung des Realen durch diese Eskamotage. Das Reale wird Ding, es bekommt eine Gestalt, es wird fassbar. Žižek sieht die Funktion des Phantasmas ähnlich bestimmt, wie die des kantischen transzendentalen Schematismus. In Kants Kritik der reinen Vernunft vermittelt der transzendental Schematismus zwischen den empirischen Objekten und den transzendentalen Kategorien. Der Schematismus bestimmt die Art und Weise, wie wir Objekte wahrnehmen,<sup>22</sup> während das Phantasma bestimmt, welche Objekte wir begehren.

Das Phantasma eröffnet einen Raum, in dem wir begehren können, das heißt, es konstituiert unser Begehren: "teaches us how to desire" (Žižek 1999a:191). Žižek erläutert dies an dem berühmten Satz Lacans "Es gibt keine sexuelle Beziehung". Dieser Satz besagt nicht mehr, als dass es keine allgemeine Matrix, die eine harmonische Beziehung zwischen den Partnern garantieren würde, gibt. Jedes Individuum ist gezwungen, sein Begehren auf seine eigene Art und Weise zu organisieren, ihm eine Form zu geben. Dies gilt nicht nur für die sexuelle Beziehung, sondern für jede Beziehungsform: Alles, was ich sage und tue, erhält seine Bedeutung durch den Ort, den es innerhalb der symbolischen Ordnung einnimmt. Der direkte, unmittelbare Kontakt zwischen zwei Subjekten ist unmöglich.

Das Phantasma verbindet zwei einander ausschließende Funktionen: Auf der einen Seite stabilisiert es den Welt- und Selbstzugang des Individuums bzw. ermöglicht diesen, auf der anderen Seite schreibt es gleichzeitig in die symbolische Ordnung des Subjekts einen Punkt ein, in dem die Unmöglichkeit dieser Stabilisierung Gestalt erhält. (Vgl. Žižek 1999a:192)

---

als unverständlich beurteilten Wissen hervorgerufenen Widerstand. Lacan verglich daraufhin seine Lehre mit der Cantors: ist das Unverständnis, das in bezug auf diese Lehre geäußert wird, selbst ein Symptom?" (Roudinesco 1996:531) Vgl. auch Lacan 1991:119).

<sup>22</sup>Vgl. hierzu die Arbeit von Bernhard Baas *Das reine Begehren* (Baas 1995) besonders 23-72. Baas macht eine Homologie zwischen Kants Kritik der reinen Vernunft, der Kritik der praktischen Vernunft und der von ihm sogenannten Kritik des reinen Begehrens Lacans aus.

Žižek erläutert beiden Funktionen des Phantasmas am Beispiel des Totalitarismus: Diejenigen, die behaupten, die stabilisierende Form des Phantasmas verwirklicht zu haben, z.B. in der Idee der Volksgemeinschaft, müssen sich auf den destabilisierenden Aspekt des Phantasmas berufen, um zu erklären, warum es letztendlich doch zum Scheitern kommt. Dieses Scheitern verdichtet sich in der paranoischen Obsession der Nazis für die "jüdische Verschwörung". Žižek sieht in diesen beiden Aspekten die beiden Seiten einer Münze: Insofern die Gemeinschaft ihre Realität als durch die stabilisierende Seite des Phantasmas reguliert erfahren will, muss sie die inhärente Unmöglichkeit, den Antagonismus des Sozialen verleugnen, indem sie die Verleugnung positiviert, ihr einen Körper gibt. Diese zweite Funktion des Phantasmas, also die Verkörperung der Unmöglichkeit der Schließung, ist notwendig, damit die erste Funktion greifen kann. In beiden Fällen ist das Phantasma eine Abwehrformation: Es ermöglicht die Symbolisierung und verdeckt innerhalb der Symbolisierung deren inhärente Unmöglichkeit, Vollständigkeit zu erlangen. Žižeks Unterscheidung zwischen der stabilisierenden und destabilisierenden Funktion des Phantasmas ist aus diesem Grund irreführend: Beide Funktionen wirken stabilisierend und nur ihr Zusammenspiel ermöglicht es, Gesellschaft als bestimmte wahrzunehmen.

Wo lässt sich nun das Subjekt selbst innerhalb des phantasmatischen Narrativs, das sein Begehren organisiert, verorten? Das Subjekt kann über den vom Phantasma eröffneten Selbst- und Weltzugang nicht frei verfügen, das heißt der Ort, den es einzunehmen, mit dem es sich zu identifizieren meint, muss nicht unbedingt mit seiner symbolischen Bestimmung übereinstimmen. Das Subjekt muss sich nicht notwendig mit sich selbst, mit seinem Idealich identifizieren, sondern es kommt weitaus häufiger zu einer Identifizierung mit dem Ichideal, also mit dem Blick oder dem Ort, mit oder von dem aus es als liebenswert erscheint.

Eines der wichtigsten Merkmale des Phantasmas ist seine intersubjektive Struktur. Das Phantasma lässt sich als eine Antwort auf die Frage "Che vuoi?" verstehen, die das Subjekt an den großen Anderen, die symbolische Ordnung richtet. In dieser Frage drückt sich der intersubjektive Charakter des Phantasmas und des Begehrens aus. Das im Phantasma realisierte Begehren ist das Begehren des Anderen. Žižek fasst mit Lacan das Phantasma als Antwort auf die Frage: "Was will der Andere von mir?", das heißt es geht um das Begehren des Anderen, nicht um den Anspruch, den er stellt. Die Frage lautet vollständig: "You are saying this, but *what is it that you*

*effectively want by saying it?*“ (Žižek 1999a:194). Das Phantasma gibt die Antwort, es sagt mir, was ich für den anderen wirklich bin.

Das Subjekt erhält minimale Konsistenz durch das phantasmatische *objet petit a*, durch das, was an ihm mehr ist, als es selbst, was ihm seinen Wert gibt für das Begehren des Anderen. Das Objekt des Begehrens ist das, was im Subjekt mehr ist, als es selbst. Das Objekt vermittelt nicht zwischen dem Begehren des Subjekts und dem Begehren des Anderen, sondern das Begehren des Anderen vermittelt zwischen dem gebarrten Subjekt und dem verlorenen Objekt, das das Subjekt ist. (Vgl. Žižek 1999a:196) Das heißt, das Begehren des Anderen verleiht dem Subjekt minimale Identität, eine Identität, die es ohne den Anderen nicht erreichen könnte. Diese Unterstellung eines Etwas, das mehr ist als das Subjekt selbst, ist es, die beim ”Durchqueren des Phantasmas” aufgegeben wird. In der Durchquerung des Phantasmas akzeptiert das Subjekt das Unmögliche: das *objet petit a*, das, was mehr ist als das Subjekt, existiert nicht, es gibt keine geheime Substanz, die das Subjekt ausmacht, sondern das, was das Subjekt konstituiert, ist ein reines Phantasma.

Eine weitere Funktion des Phantasmas sieht Žižek in der Ermöglichung der ’primordialen Form der Narration’ (vgl. Žižek 1999a:196), die dazu dient, eine Sackgasse (Aporie) zu verdecken. Für Lacan erscheint die Narration als solche als Abwehr eines fundamentalen Antagonismus. Sie löst ihn auf bzw. verdeckt ihn, indem sie seine Momente in eine temporale Abfolge bringt. Die Narration verhindert damit, dass wir den Antagonismus (die Unmöglichkeit der Schließung) in den Blick bekommen. Der Preis dieser narrativen Auflösung ist eine *petitio principii* in Form einer temporalen Schleife, die das, was sie erläutern soll, immer schon voraussetzt. Jede Erzählung über die Entstehung des Subjekts setzt ein Subjekt vor der Subjektivierung voraus, jede Sprachursprungserzählung, die versucht die Geschichte des Übergangs vom Nichtsprachlichen zum Sprachlichen zu erzählen, setzt dieses Nichtsprachliche als Sprachliches.<sup>23</sup>

Das Objekt kommt durch seinen Verlust überhaupt erst zur Existenz. Die Koinzidenz von Auftauchen und Verlieren bezeichnet das fundamentale Paradox des *objet petit a*, das als immer schon verlorenes auftaucht. (Vgl. Žižek 1999a:198) Dieses immer schon verlorene Objekt lässt sich über den Begriff des Realen erläutern.

---

<sup>23</sup>Jacques Derrida hat dieses Paradox in seiner Rousseau-Lektüre entfaltet und für seine Schriftkonzeption fruchtbar gemacht. Vgl. Derrida 1996.

Das Reale vereint – ähnlich wie das Phantasma – widersprüchliche Eigenschaften: Das Reale ist die Ursache für die Symbolisierung, diese versucht es zu fassen, es vollständig in einer geschlossenen Ordnung aufgehen zu lassen. Der Prozess der Symbolisierung geht niemals ohne Rest auf und das was sich der Symbolisierung entzieht, ist wiederum das Reale. Das Reale ist damit auf der einen Seite die Bedingung der Möglichkeit von Symbolisierung, auf der anderen Seite steht es für die inhärente Unmöglichkeit der (vollständigen) Symbolisierung. Das was in der Symbolisierung erreicht werden soll, geht in ihr verloren, da sie das als vorgängig gedachte Reale im Zuge der symbolischen Erfassung zerstückelt, es in einzelne Bestimmungen auflöst. Der Status des Realen ist vor der Symbolisierung ein anderer, als nach ihr: Vor der Symbolisierung steht es für eine vorgängige leblose, positive Präsenz, das heißt mit anderen Worten, dass das Reale vollständig ist, ihm nichts fehlt. Nach der Symbolisierung steht das Reale für den Mangel im Symbolischen. (Vgl. Žižek 1992b:77) Als Ausgangspunkt ist es die Fülle ohne Mangel, als End- bzw. Restprodukt der Symbolisierung ist es eine vom Symbolischen umschlossene Leere, ein Mangel.<sup>24</sup> Das Reale ist der Fels, an der alle Symbolisierung scheitert, da es nicht aufhört, sich nicht zu schreiben; *cesse de ne pas s'écrire*. (Vgl. Lacan 1991:101; Žižek 1992b:79).

Im Gegensatz zum Realen ist die symbolische Realität instabil und ständig vom Zerfall bedroht, da sich jede Symbolisierung des Realen als Schein erweist. Die symbolischen Bestimmungen gruppieren sich um einen leeren Ort, der sich im Symbolischen nicht fassen lässt, aber als vorgängige Fülle gesetzt wird. Žižek sieht das Trauma als beispielhaft für diese Struktur:

Das traumatische Ereignis, dieser harte Kern, der der Eingliederung ins Symbolische widersteht, ist niemals in seiner Positivität gegeben, seine ganze Dignität besteht in der phantasmatischen Konstruktion, welche das Leere stopft; seine ganze Wirklichkeit liegt in seinen Effekten.” (Žižek 1992b:78)

Über das Trauma lässt sich eine weitere Bestimmung des Realen einführen: Es quert den Prozeß der Symbolisierung, es schreibt Kontingenz in die um Abschluß bemühte Symbolisierungsbewegung ein. Das Reale selbst lässt sich nicht positivie-

---

<sup>24</sup>“[...] the Real becomes a name for the very failure of the Symbolic in achieving its own fullness. The Real would be in that sense, a retroactive effect of the failure of the Symbolic. Its name would be both the name of an empty place and the attempt to fill it through that very naming of what, in De Man’s words, is nameless, *innommable*” (Laclau 2000:68).

ren, es lässt sich aber anhand seiner Effekte, die es im Symbolischen hervorruft, nachweisen; es wird nicht erkannt, sondern konstruiert. Es besitzt den Status eines Objekts, das nicht existiert, aber trotzdem Eigenschaften besitzt. Das Subjekt kann mit dem Realen nicht fertigwerden, es wird von ihm traumatisiert:

Das Trauma – als zutiefst schimärisch, als phantasmatische Projektion auf das Leere im symbolischen Anderen – ist sicherlich eine Entität, welcher man die Existenz verweigern muß, sie erträgt die "Realitätsprüfung" nicht, was sie aber nicht hindert, eine Vielzahl von Eigenschaften zu haben, welche an ihren Effekten im symbolischen Universum des Subjekts erkennbar sind. (Žižek 1992b:79)

Im Gegensatz zum common sense Begriff der Phantasie als das Befriedigungfinden in der halluzinatorischen Erfüllung der vom Gesetz verbotenen Wünsche, inszeniert das Phantasma nicht die Aussetzung/Überschreitung des Gesetzes, sondern es ist der Akt der Einsetzung des Gesetzes selbst: die symbolische Kastration. Was im Phantasma versucht wird zu inszenieren, ist die unmögliche Szene der Kastration. Damit ist das Phantasma nahe an der Perversion. Der Perverse inszeniert den Akt der Kastration, den ursprünglichen Verlust, der es dem Subjekt erlaubt in die symbolische Ordnung einzutreten. Im Gegensatz zum normalen neurotischen Subjekt, für das das Gesetz als Agent des Verbots erscheint, das den Zugang zu seinem Begehren, zum Objekt seines Begehrens, reguliert, ist das Objekt des Perversen das Gesetz selbst. Das Phantasma gibt also nicht nur Antwort auf die Frage, was der Andere von mir möchte, sondern es gibt auch Antwort auf die Frage, warum das Subjekt nicht mit sich identisch ist, warum es kastriert ist, in dem es eine Darstellung der Dinge vor dem Fall gibt. Eine weitere paradoxe Eigenschaft des Phantasmas besteht darin, dass es, um funktionieren zu können, implizit bleiben muss; es muss immer eine Differenz geben zwischen ihm und der von ihm gestützten expliziten symbolischen Textur. (Vgl. Žižek 1999a:204) Es ist eine Lüge, die eine fundamentale Unmöglichkeit abdeckt. Es gibt eine Lücke, die den phantasmatischen Kern des Subjekts von seinen imaginären und symbolischen Identifikationen trennt. Das Subjekt ist nicht in der Lage, den phantasmatischen Kern zur Gänze anzunehmen, ihn in sein Sein zu integrieren. Kommt das Subjekt seinem Phantasma zu nahe, so verliert es seine symbolische Konsistenz. Die erzwungene Realisierung des phantasmatischen Kerns des Subjekts ist die schlimmste und erniedrigendste Form der Gewalt, da sie die Grundfesten der Identität des Subjekts angreift.



Der oben ausgeführte Begriff des Phantasmas ermöglicht es, die Verbindung zwischen Phantasma, Trieb und Begehren aufzuzeigen. Das Durchqueren des Phantasmas ist der Übergang vom Begehren zum Trieb. Das Begehren lässt sich als Abwehr des Triebes auffassen. Das Auftauchen des Phantasmas steht für die Bändigung des Triebes in dem vitiösen Zirkel, in dem das Objekt nur erreicht werden kann, indem es verloren geht. Das ist Lacans Definition der symbolischen Kastration: Die *jouissance* (das volle Geniessen, die vorgängige, als Fülle maskierte Leere) muss abgewehrt werden, damit sie im Gesetz des Begehrens erreicht werden kann. Das Phantasma ist eine Erzählung über den vorgängigen Verlust, es stützt den Prozess der Entsagung, des Auftauchens des Gesetzes. Das Phantasma trennt das Begehren vom Trieb, es ermöglicht dem Subjekt, die Leere, um die der Trieb kreist als ursprünglichen Verlust wahrzunehmen, der konstitutiv für das Begehren ist. (Vgl. Žižek 1999a:209)

Das Phantasma gibt die Antwort auf die Aporie des Begehrens, auf die Frage "Warum gibt es keine sexuelle Beziehung?". Es ist nicht einfach die Vorstellung einer erfolgreichen sexuellen Beziehung, sondern eine Vorstellung über das, was die erfolgreiche Beziehung verhindert. Das Phantasma erzeugt eine Szene, in der die "jouissance", die uns geraubt wurde, sich im Anderen, demjenigen, der sie uns gestohlen hat, konzentriert. Dies lässt sich auf die Ideologiekritik übertragen: In der antisemitischen Phantasie ist es der Jude, der die "jouissance" gestohlen hat; er verhindert damit, aus der Sicht der Antisemiten, die Vollendung des Gesellschaftskörpers. Der Begriff des Phantasmas ist ambivalent: das beruhigende Phantasma (die Vision der Dinge vor dem Fall) wird unterstützt durch ein paranoisches Phantasma, das uns erklärt, warum das erste Phantasma sich nicht verwirklichen lässt. Das Durchqueren des Phantasmas besteht darin, dass wir den Zirkel des Kreisens um das Objekt akzeptieren und unsere "jouissance" darin finden. Das Durchqueren des Phantasmas läuft auf die Abwehr der Vorstellung hinaus, dass die "jouissance" irgendwo anders angesammelt ist, dass die Fülle erreichbar wäre. Das Phantasma ist aus psychoanalytischer Sicht eine Konstruktion. Zwischen Konstruktion und Interpretation muss unterschieden werden. Eine Interpretation ist immer eingebunden in die intersubjektive Dialektik der Anerkennung zwischen dem Analysand und dem interpretierenden Analytiker. Sie bringt die Wahrheit eines Symptoms, eines Traums, eines Versprechers usw. ans Tageslicht. Das Subjekt soll sich in der Interpretation erkennen, es soll sie als seine eigene annehmen. Der Erfolg einer Interpretati-

on liegt in diesem "Wahrheitseffekt", der die subjektive Position des Analysierten verändert. Eine Konstruktion ist ein Wissen, das niemals vollständig subjektiviert und niemals vollständig angenommen werden kann. (Vgl. Žižek 1999a:210) Konstruktionen sind reine erklärende logische Präsuppositionen. Die zweite Phase in in Freuds *Ein Kind wird geschlagen*<sup>25</sup> ist eine solche Konstruktion. Diese Phase "Ich werde von meinem Vater geschlagen" war niemals bewusst, besitzt keine Existenz und hat doch eine enorme Wirkung. Nimmt das Subjekt das Konstrukt an, so lösen sich beide auf. Ein Symptom wird interpretiert, eine Konstruktion (re)konstruiert. Die Konstruktion ist ein Wissen im Realen, das nicht subjektivierbar ist und der Dimension der Wahrheit vorausgeht. Wahrheit und Wissen stehen in Relation zu Begehren und Trieb. Die Wahrheit des Begehrens ist das Begehren der Wahrheit. Die Konstruktion dagegen zeigt das Wissen über den Trieb. (Vgl. Žižek 1999a:211) Dieses Wissen kann vom Subjekt nicht angenommen werden, da es sich um den Kern des Subjekts handelt, um die Wahrheit über das Subjekt. (Vgl. Žižek 1999a:214) Das Wissen des Triebes, das nicht subjektiviert werden kann, nimmt die Form des Wissens über das fundamentale Phantasma (die Art und Weise, wie der Zugang zur jouissance geregelt wird) an. Begehren und jouissance sind antagonistisch, sie schließen einander aus. Das Ziel des Begehrens ist es nicht, die volle Befriedigung zu finden, sondern sich selbst zu reproduzieren. Wie ist es möglich, Begehren und jouissance zu verbinden, damit ein Minimum an jouissance Einlass findet in den Raum des Begehrens? Das lacansche objet petit a, die Objektursache des Begehrens, vermittelt zwischen beiden. Das objet petit a ist nicht das, was begehrt wird, sondern das, was das Begehren in Bewegung setzt, es gibt den formalen Rahmen vor, der dem Begehren Konsistenz verleiht. Das Begehren ist metonymisch verfasst, es kann von einem Objekt zum anderen übergehen. Es bindet sich jedoch an ein Set von phantasmatischen Eigenschaften, die, wenn sie an einem Objekt vorgefunden werden, dafür sorgen, dass es begehrt wird. (Vgl. Žižek 1999a:214) Jedes Subjekt verweist in seinem Begehren auf ein solches unheimliches objet petit a.

Im Übergang von der dritten zur vierten Stufe des Graphen wird der Todestrieb<sup>26</sup> als Statthalter des Realen relevant. Der Todestrieb steht hinter dem Che vuoi, er muss

<sup>25</sup>Vgl. Freud 2000[1919], besonders 237: "Diese zweite Phase ist die wichtigste und folgenschwerste von allen. Aber man kann in gewissem Sinne von ihr sagen, sie habe niemals eine reale Existenz gehabt. Sie wird in keinem Fall erinnert, sie hat es nie zum Bewußtwerden gebracht. Sie ist eine Konstruktion der Analyse, aber darum nicht minder eine Notwendigkeit."

<sup>26</sup>Zu den unterschiedlichen Auslegungen, die der Todestrieb bei Lacan erfahren hat, vergleiche Žižek 1992b: 151-171.

abgewehrt werden. Žižek fasst den Todestrieb als "Ausdruck einer radikalen Negativität, die der Sprache, dem Feld des Symbolischen als solchen, eigen ist, er ist der Ausdruck des Verlusts des natürlichen Gleichgewichts, jenes 'pathologischen' Entgleisens, den das Auftauchen der Sprache im Lebenslauf des Menschen bewirkt" (Žižek 1992b:151). Der Todestrieb muss vorausgesetzt werden, um das Auseinanderfallen von Signifikat und Signifikant, also die Möglichkeit einer Symbolisierung, überhaupt zu motivieren. Mit dieser Trennung kommt gleichzeitig das vom Subjekt entfremdete Sein und das vom Sein entfremdete Subjekt in die "Welt". Dieser Akt verwandelt den Menschen in ein symbolisches Tier, bzw. hat ihn schon immer in ein solches verwandelt. Lacan verbindet, Žižek zur Folge, den Todestrieb mit der Kreation. Durchstößt das Subjekt die symbolische Ordnung auf den Todestrieb hin, so wird, verbunden mit der Aussetzung des Subjekts selbst, die symbolische Ordnung, die Art und Weise wie das Subjekt seinen Welt- und Selbstzugang organisiert, zerstört. Der Todestrieb "bezeichnet die nicht-historische Möglichkeit<sup>27</sup>, welche der Prozeß der Symbolisierung/Historisierung als seine äußerste Grenze selbst eröffnet: die Möglichkeit der radikalen Vernichtung des vorangehenden symbolischen Universums, die Öffnung eines reinen, leeren Raums, in welchem sich die neue symbolische Gliederung einfügen soll" (Žižek 1992b:158).

Mit der Aussetzung der bestehenden Ordnung ist die Auslöschung des von ihr konstituierten Subjekts verbunden. Das Subjekt wird neu geschaffen durch das Aufrichten einer neuen Abwehrformation, eines neuen Phantasmas.<sup>28</sup> Der Todestrieb unterliegt der Urverdrängung, er geht niemals innerhalb der symbolischen Ordnung auf und hindert sie damit an ihrer Schließung; er ist das Reale im lacanschen Sinn. Das durch das Phantasma konstituierte objet petit a positiviert/verkörpert diese Unmöglichkeit. Die symbolische Ordnung kann zwar nicht das Unmögliche (das Reale) selbst symbolisieren, sie kann jedoch sehr wohl die Unmöglichkeit der Symbolisierung symbolisieren, ihr eine Bedeutung, einen Körper verleihen. Die symbolische Ordnung selbst ist also unvollständig gelöchert, "gebarrt", sie ist nicht identisch mit sich selbst.

Lacans Mathem für diesen gebarrten großen Anderen ist  $S(A)$

<sup>27</sup> Der ahistorische Status des Realen, bzw. des Todestriebes, hat Kritik provoziert. Vgl. Butler 2000.

<sup>28</sup> Der lacanianische Begriff des Aktes, verstanden als die vollständige Aussetzung aller symbolischen Beziehungen ist für die politische Theorie Žižeks von grosser Bedeutung. Vgl. Žižek 1999b:171-244.

Die linke Seite des Graphen ist für die Ideologiekritik entscheidend. Ganz oben im Graphen steht  $S(\mathbb{A})$  das Mathem für die Unbeständigkeit, Unabgeschlossenheit der symbolischen Ordnung (des großen Anderen). Diese Unabgeschlossenheit der symbolischen Ordnung wird verdeckt durch das Phantasma ( $\$ \diamond a$ ). Das Phantasma ist verantwortlich dafür, dass die Unvollständigkeit der Ordnung sich nicht in die Bedeutung  $s(\mathbb{A})$  einträgt. Es gibt dem Subjekt einen Rahmen vor, der der Welt Bedeutung verleiht und es damit ermöglicht, sich in dieser zu orientieren.

Mit der Einführung des gebarrten, durchlöcherten, inkonsistenten großen Anderen überwindet Lacan die Grenze zwischen Epistemologie und Ontologie. Das Subjekt versucht die Lücke zwischen Symbolischem und Realem zu schließen und den Anschein ontologischer Konsistenz zu erzeugen. Das Subjekt durchbricht also nicht die ontologische Ordnung, sondern konstituiert sie mit. Das heißt, es ist nicht unser endlicher Erkenntnisapparat, der es verhindert die Struktur des Seins zu erkennen, sondern die "Begrenzung" des Erkenntnisapparats, ist die positive ontologische Bedingung der Realität selbst. Der Bezug auf eine objektive Realität, die als Grundlage für eine ideologiekritischen Position dienen könnte, ist damit nicht mehr möglich.





## 4 Ideologiekritik

### 4.1 Žižeks ideologiekritischer Ansatz

Was sind die Konsequenzen der oben dargestellten Art und Weise der Subjektkonstituierung für die Ideologiekritik? Wenn alle Welt- und Selbstzugänge auf einer konstitutiven Verkennung beruhen, erscheint es unmöglich, eine Position gegenüber einer anderen auszuzeichnen.

Ideologie versucht, die grundlegende Differenz zwischen dem Realen und dem Symbolischen zu verdecken, indem sie innerhalb der symbolischen Ordnung ein Element erzeugt, das den Blick auf diese Differenz verdeckt.

Žižek fasst mit Lacan das Subjekt wie die symbolische Ordnung (den großen Anderen) als gelöchert, gebarrt, unvollständig. Das heißt, weder der großen Andere noch das Subjekt können sich selbst abschließen, sie bleiben wechselseitig aufeinander verwiesen. Die ideologische Schließung bietet dem Subjekt die Möglichkeit, den Mangel im großen Anderen abzudecken, indem sie diesem einen Körper gibt. Dieser Mangel, die Unmöglichkeit der Schließung, wird in die Ideologie mit aufgenommen. Verdeutlichen lässt sich dies in Bezug auf Laclaus und Mouffes These "Die Gesellschaft existiert nicht". Das Soziale ist ein unbeständiges Feld, das um eine konstitutive Unmöglichkeit herum strukturiert ist, um einen Antagonismus. Die Aufgabe des ideologischen Phantasmas ist es, genau diesen Umstand zu maskieren. Eine Möglichkeit der Maskierung ist die korporatistische Vision der Gesellschaft als Körper, als klar strukturiertem sozio-symbolischem Universum, in welchem jedes Individuum seinen festen Platz hat, wie sie im Antisemitismus als Ideologie par excellence vorliegt. Diese Formation einer geschlossenen sozialen Identität muss notwendigerweise scheitern; die Gesellschaft scheint eine unbeständige, "unmögliche" Wesenheit zu sein, und die ideologische Antwort, die dies maskiert, ist die Gestalt des "Juden", der jüdischen Verschwörung. Durch die Figur des "Juden" nimmt der Faschismus seine eigene Unmöglichkeit in sich auf: "in its positive presence, it is only the embodiment of the ultimate impossibility of the totalitarian project – of its immanent limit" (Žižek 1992a:127). Davon auszugehen, dass dem totalitären Unterfangen, dem Versuch eine geschlossene Gesellschaft zu erzeugen, eine Unmöglichkeit inhäriert, dass der Versuch, eine völlig durchsichtige und homogene Gesellschaft zu erwingen, schlicht utopisch ist, reicht nicht aus. Die oben

dargestellten Überlegungen zur Ideologie haben deutlich gemacht, dass Ideologien sich gerade durch die Fähigkeit auszeichnen, das Moment des Scheiterns selbst in sich aufzunehmen. Verkörpert wird dieses Scheitern im Falle des Antisemitismus in der Figur des Juden, das heißt, der "Jude" ist, innerhalb dieser Ideologie, die Verkörperung der Unmöglichkeit von Gesellschaft. Die strukturelle Unmöglichkeit einer geschlossenen Gesellschaft, der Riss, der die Gesellschaft durchzieht, wird mittels der Verkörperung der Unmöglichkeit in der Gestalt des "Juden" abgedeckt. Dass heißt, an die Stelle einer strukturellen, nicht positiv fassbaren Unmöglichkeit wird ein Objekt gesetzt, dem die Schuld für die Unmöglichkeit gegeben wird. Der "Jude" "is just the embodiment of a certain blockage" (Žižek 1992a:127). An diesem Punkt kann die Ideologiekritik ansetzen: "Far from being the positive cause of social negativity, the 'Jew' is a point at which social negativity as such assumes positive existence" (Žižek 1992a:127). Die Aufgabe der Ideologiekritik besteht somit darin, "to detect, in a given ideological edifice, the element which represents within its own impossibility" (Žižek 1992a:127). Die antisemitische Ideologie schließt die Unmöglichkeit der Gesellschaft aus dem Symbolischen aus, doch "what is excluded from the Symbolic (from the frame of the corporatist socio-symbolic order) returns in the Real as a paranoid construction of the 'Jew'" (Žižek 1992a:127).

Eine solche ideologiekritische Position kann sich nicht mehr auf eine gegebene vorgängige Realität stützen, an der der Grad der ideologischen Verzerrung eines bestimmten Selbst- und Weltzugangs aufgezeigt werden könnte, sondern kann nur noch die Stelle aufzeigen, an der die symbolische Ordnung, durch die Verkörperung ihrer Unmöglichkeit, geschlossen wird. Diese Schließung ist notwendig, um überhaupt ein handlungsfähiges Subjekt zu ermöglichen, doch geht das Subjekt in dieser Schließung nicht auf.

Mit Hilfe der oben dargestellten Überlegungen zur konstitutiven Unabgeschlossenheit des Subjekts wie der symbolischen Ordnung lassen sich alle ideologiekritischen Ansätze in Frage stellen, die in irgendeiner Art und Weise auf eine vorgängig gedachte Realität verweisen. Das heißt, mit anderen Worten, Ideologie muss getrennt werden von der Repräsentationsproblematik. Sie hat nichts zu tun mit Illusionen oder der falschen Abbildung von sozialen Inhalten bzw. der Realität. Žižek setzt sich damit von aufklärerischen Positionen ab.

In the Enlightenment tradition, 'ideology' stands for the blurred ('false') notion of reality caused by various 'pathological' interests (fear of



death and of natural forces, power interests, etc.); for discourse analysis, the very notion of an access to reality unbiased by any discursive devices or conjunctions with power is ideological. The 'zero level' of ideology consists in (mis)perceiving a discursive formation as an extra-discursive fact. (Žižek 1997:10)

Für Žižek ist einer der letzten Vertreter der aufklärerischen Position Jürgen Habermas. In dessen Theorie des kommunikativen Handelns wird Ideologie als systematisch gestörte Kommunikation verstanden. Neuere Formen der Diskursanalyse dagegen, z.B. der Ansatz von Michael Pêcheux (vgl. Pêcheux 1997), betrachten die Fehlkommunikation als konstitutives Moment von Kommunikation überhaupt. Für diesen diskurstheoretischen Ansatz ist der Versuch Habermas', aus der Ideologie herauszugelangen, der eigentliche Schritt in die Ideologie. (Vgl. Žižek 1997:10)

Ähnlich verortet Žižek auch die Faschismustheorie Ernesto Laclaus (Vgl. Laclau 1997). Deren Hauptkenntnis ist, dass nicht den Elementen einer Ideologie Bedeutung inhäriert, sondern dass diese als "free-floating signifiers" (Žižek 1997:12) fungieren. Der Begriff "Ökologie" zum Beispiel trägt je nach vorherrschendem Diskurs völlig unterschiedliche Bedeutungen. Nach Laclaus Theorie ist es unmöglich, einem Element eine "wahre" Bedeutung zuzusprechen; seine Bedeutung ist abhängig von dem Kampf um die Hegemonie innerhalb einer symbolischen Ordnung.

Man könnte den Schluss ziehen, dass, da die Ordnung der Diskurse selbst ideologisch ist, der Ideologiebegriff abgelehnt werden muss, da er zu stark ist, das heißt keinerlei Differenzierung mehr erlaubt. (Vgl. Žižek 1997:16) Man lehnt den Begriff einer "nichtideologischen Realität" ab und findet sich mit dem Schicksal, dass alle in symbolischen Fiktionen gefangen sind, ab. Diese "quick, slick 'postmodern' solution" (Žižek 1997:17) wird von Žižek abgelehnt. Auch wenn es keine klare Trennlinie zwischen Ideologie und Realität gibt und Ideologie in allem, was wir tun, immer schon am Werk ist, müssen wir doch die Spannung, die die Ideologiekritik am Leben hält, aufrecht erhalten. Žižek schlägt – in Anlehnung an Kant – vor, diesen Umstand als "antinomy of critico-ideological reason" (Žižek 1997:17) zu bezeichnen. Ideologie ist *nicht* alles. Es ist möglich, einen Ort auszuweisen, von dem aus Ideologiekritik möglich bleibt. Aber: "*this place from which one can denounce ideology must remain empty, it cannot be occupied by any positiveley determined reality*" (Žižek 1997:17). Wird dieser Platz besetzt, fällt man in Ideologie zurück.

Žižek verdeutlicht die oben entwickelte Konzeption an Marxens Begriff des Klas-

senkampfs. Zwar ist der Klassenkampf das totalisierende Element der Gesellschaft, doch ermöglicht er es nicht, die Gesellschaft als Totalität zu fassen. Das Paradox dieses Begriffs ist, dass die Gesellschaft durch den Klassenantagonismus zusammengehalten wird, der aber gleichzeitig verhindert, dass sie sich zu einem rationalen Ganzen schließt. Klassenkampf ist keine positive Entität, er funktioniert durch seine Abwesenheit als Referenzpunkt, der es uns erlaubt, alle gesellschaftlichen Phänomene zu verorten. Dies besagt jedoch nicht, dass der Klassenkampf die letzte Bedeutung aller sozialen Phänomene ist, sondern, dass diese Phänomene versuchen, den Riss, den der Klassenantagonismus produziert, zu verdecken. (Vgl. Žižek 1997:22) “What we have here is the structural-dialectical paradox of *an effect that exists only in order to efface the causes of its existence*, an effect that in a way resists its own cause.” (Žižek 1997:22) Klassenkampf bedeutet damit die Unmöglichkeit, eine Metaposition einzunehmen, die es erlauben würde, die Gesellschaft zu totalisieren.

Dieser Begriff des Klassenkampfs qua Antagonismus ermöglicht es, die Schwäche von Theorien aufzuweisen, die versuchen, Antagonismen auf Gegensätze zu reduzieren. Behandelt man einen Antagonismus so, stellt man zum Beispiel den maskulinen und den femininen Diskurs gleichberechtigt Seite an Seite, so muss als ein Drittes ein neutrales Medium vorausgesetzt werden, in welchem die beiden Pole koexistieren. Die Polarität ließe sich totalisieren, sie wäre in einer Metasprache beschreibbar. (Vgl. Žižek 1997:23) Für Žižek sind solche Theorien ideologisch und nicht radikal genug, er hält ihnen entgegen: “there are not two discourses, ‘masculine’ and ‘feminine’; there is *one* discourse split from within by the sexual antagonism – that is to say, providing the ‘terrain’ on which the battle for hegemony takes place” (Žižek 1997:23).

Mit diesem Ansatz glaubt Žižek, eine Möglichkeit gefunden zu haben, den Vorwurf auszuhebeln, dass es nur auf der Basis eines “God’s view” möglich sei, Ideologiekritik zu betreiben und diese damit unmöglich sei: “the extra-ideological point of reference that authorizes us to denounce the content of our immediate experience as ‘ideological’ – is not ‘reality’ but the ‘repressed’ real of antagonism” (Žižek 1997:25).

Ernesto Laclau analysiert den Ansatz Žižeks in seinem Aufsatz *Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie*. Er begreift mit Žižek die Annahme einer außerdiskursiven Realität als die Nullebene der Ideologie. Gibt man die Idee einer solchen

Realität als Letztinstanz auf, so folgt für Laclau daraus notwendig: "(1) Diskurse, die soziale Praktiken organisieren, sind sowohl inkommensurabel als auch gleich auf mit allen anderen; (2) Begriffe wie 'Verzerrung' und 'falsches Bewußtsein' verlieren alle Bedeutung" (Laclau 2002:176). Diesen Schluss hat bereits Althusser gezogen. Werden die Begriffe "Verzerrung" und "falsches Bewusstsein" aufgegeben, so erscheint das für die Ideologiekritik als fatal, denn die herkömmliche Ideologiekritik, wie zum Beispiel der klassische Marxismus, setzt, genau wie Habermas, einen Punkt voraus, der außerhalb der diskursiven Vermittlung liegt. (Vgl. Laclau 2002:176) "Die Kritik dieses Ansatzes [eines außerdiskursiven Punktes, RH] beginnt nun mit der Negation solch einer metalinguistischen Ebene, indem sie zeigt, daß die rhetorisch-diskursiven Mittel eines Textes irreduzibel sind und es folglich keinen extra-diskursiven Grund gibt, an dem Ideologiekritik ansetzen könnte." (Laclau 2002:176). Die Folge für die Ideologiekritik ist, auf der einen Seite, die Gefahr eines "neuen Positivismus oder Objektivismus" (Laclau 2002:176f.), denn gibt man die Annahme eines außerdiskursiven Punktes auf und geht in der Folge von einer Pluralität des diskursiven Feldes aus, dann ist in der Sicht Laclaus und Žižeks nichts gewonnen, da dies lediglich zu einer Übertragung der Idee der "vollen Positivität" auf das diskursive Feld führt. (Vgl. Laclau 2002:177) "So wie wir einen naturalistischen Positivismus haben, können wir einen semiotischen oder phänomenologischen haben." (Laclau 2002:177) Auf der anderen Seite geben Žižek und Laclau, wie deutlich geworden ist, den Begriff Verzerrung nicht vollständig auf, sondern verschieben ihn. Wenn die Voraussetzung eines außerdiskursiven Punktes Ideologie in Reinform ist, dann bleibt das Aufweisen einer Verzerrung für die Ideologiekritik weiterhin konstitutiv, da ideologische Schließung und Verzerrung dann in eins fallen. (Vgl. Laclau 2002:177) Die außerdiskursive Schließung steht dann für die verzerrte Repräsentation ein. Das Entscheidende an diesem Ansatz ist für Laclau, "daß diese Reformulierung der Ausgangspunkt für ein mögliches Neuerscheinen eines Ideologiebegriffs ist, der nicht von den Stolpersteinen einer essentialistischen Theoriesierung beeinträchtigt wird" (Laclau 2002:177).

Wie in den Ausführungen zu Althusser und Lacan deutlich wurde, ist die symbolische Ordnung, um sich stabilisieren zu können, auf die Funktion der Verkennung angewiesen. Das heißt, Verkennung und Verzerrung sind konstitutiv für die Schließung der Ordnung. (Vgl. Laclau 2002:178). "Konstitutive Verzerrung" ist für Laclau keine contradiction in adjecto, da sie den zwei Haupteigenschaften von Ver-

zerrung weiterhin genügt: "Für Verzerrung ist es essentiell, (1) daß eine Primärbedeutung anders präsentiert wird als in der Weise, wie sie ist; (2) daß die verzerrende Operation und nicht nur ihre Resultate irgendwo sichtbar sein müssen." (Laclau 2002:179) Die zweite Eigenschaft ist von Wichtigkeit, da man, bekäme man *nur* das Ergebnis der Verzerrung in den Blick, diese selbst nicht fassen könnte. (Vgl. Laclau 2002:179) Für Laclau liegt die "konstitutive Verzerrung" in dem Setzen einer "originären Bedeutung", die jedoch sofort wieder eingezogen wird. Dieses gleichzeitige Setzen und Aussetzen lässt sich nur denken, wenn "die ursprüngliche Bedeutung illusorisch ist und die verzerrende Operation genau in der Erzeugung dieser Illusion besteht – das heißt, in der Projektion von Fülle und Selbsttransparenz auf etwas, das essentiell gespalten ist und dem diese Dimension abgeht" (Laclau 2002:179). Laclau sieht die Begriffe "ursprüngliche Bedeutung", "Selbsttransparenz" und "Schließung" als notwendig miteinander verbunden. Ursprünglichkeit definiert er als die Fertigkeit einer Entität, sich zu konstituieren, ohne auf etwas außerhalb ihrer selbst zu verweisen. Selbsttransparenz bedeutet, dass die "internen Dimensionen untereinander in einem Verhältnis strikter Solidarität stehen" und die Geschlossenheit verweist darauf, dass das "Ensemble" ihrer "'Effekte' bestimmt werden kann, ohne über" ihre "ursprüngliche Bedeutung hinauszugehen" (Laclau 2002:179f.). Durch das Zusammenspiel dieser drei Dimensionen, so Laclau, müsste man die "volle Bedeutung" erreichen können. Die konstitutive Verzerrung stört jedoch die Schaffung der vollen Bedeutung. Die Ursprünglichkeit und die Internalität werden von der diskursiven/gesellschaftlichen Vermittlung quer geschrieben. Die Selbsttransparenz scheitert an der Undurchdringbarkeit der internen Dimensionen. (Vgl. Laclau 2002:180) Für Laclau ist die Dislokation für die Verzerrung konstitutiv, da diese den "eigentlichen Begriff einer metaphysischen Schließung in Frage" (Laclau 2002:180) stellt. Verzerrung lässt sich jedoch nicht auf Dislokation beschränken, sondern ihr muss eine Form des Verbergens inhärieren. Verborgenen wird die Dislokation selbst, das heißt, "der Akt des Verbergens besteht in der Projektion einer Dimension der Schließung auf diese Identität, die ihr in letzter Instanz abgeht" (Laclau 2002:180). Laclau schlussfolgert aus dem Obigen, dass die "Dimension der Schließung" abwesend ist. Würde die Schließung anwesend (= erfolgreich) sein, so gäbe es keine Verzerrung, da eine erfolgreiche Schließung, wie von Dolar und Žižek ausgeführt, zur Auslöschung der Spuren der Schließung führt. Das bedeutet, dass man die Schließung als "die Anwesenheit einer Abwesenheit" (Laclau 2002:180) denken muss. Die Ideologie setzt an die Stelle dieser Unmöglichkeit ein

Objekt, einen partikularen Inhalt ein, der die "unmögliche Rolle der Schließung" (ebd.) übernimmt, diese aber nicht vollständig ausfüllen kann. Laclau folgert: "Die Operation der Schließung ist unmöglich und doch zugleich notwendig; unmöglich aufgrund der konstitutiven Dislokation, die im Kern jedes strukturellen Arrangements liegt, und notwendig, da es ohne diese fiktive Bedeutungsfixierung überhaupt keine Bedeutung gäbe." (Laclau 2002:180f.) Für Laclau ist das der Grund für die "Ewigkeit" von Ideologie als Fehlrepräsentation. Es ist die Idee einer objektiven Bedeutung selbst, die die "eigentliche Form der Fehlrepräsentation ist, durch die jede Identität ihre fixe Kohärenz erreicht" (Laclau 2002:181).

Im folgenden wird der diskurstheoretische Ansatz Peter von Zimas mit Hilfe der weiter oben ausgeführten Konzeption Žižeks analysiert.

## 4.2 Zima vs. Žižek

Peter von Zima vertritt in seinem Buch *Ideologie und Theorie* (Zima 1989) einen diskurstheoretischen Ansatz. Die Ergebnisse dieser materialreichen Studie hat er in dem programmatischen Aufsatz *Ideologie: Funktion und Struktur* (Zima 1992) zusammengefasst. Das folgende Kapitel skizziert Zimas ideologiekritische Überlegungen und vergleicht sie mit der oben ausgeführten Konzeption Žižeks. Ziel ist es, die Probleme deutlich werden zu lassen, die mit der Aufrechterhaltung der Trennung zwischen Ideologie und Nichtideologie verbunden sind.

Zima geht davon aus, dass es um über Ideologie reden zu können, notwendig sei, eine Definition des Begriffs zu haben, der nicht total ist, vor allem um Ideologie von Religion, Kultur und Sprache trennen zu können. Er schreibt: "Indessen ist jedem klar, daß eine Ideologie wie der Anarchismus oder der Ökofeminismus nicht ohne weiteres mit einer Großreligion wie dem Christentum oder dem Islam zu vergleichen ist." (Zima 1992:64) Als Begründung dieser Evidenz gibt Zima an, dass sich Religionen wie der Islam oder das Christentum im Laufe der Zeit wandeln und die gesamte Kultur geprägt haben, während Ideologien Produkte der säkularisierten Marktgesellschaft sind. Den Hauptunterschied zwischen Ideologie und Religion sieht Zima darin, dass Ideologien "Konstrukte sind, die von Politikern, Philosophen und Bewegungen 'erfunden' und für bestimmte Zwecke eingesetzt werden" (Zima 1992:64). Kultur, Sprache und Religionen sind keine Ideologien, sie sind aber ideologisierbar. (Vgl. Zima 1992:65) Hier zeigen sich bereits die erste Differen-

zen zu dem Ansatz von Žižek. Wenn Religion, Kultur und Sprache ideologisierbar sind, dann müssen sie auch in unideologischer Form vorliegen und es ergäbe sich daraus die Möglichkeit, z.B. zwischen dem "wahren" Islam (Religion ohne gesellschaftlichen Anspruch) und einem fundamentalistischen Islam zu unterscheiden. Eine Trennung, die weder Althusser noch Žižek mittragen würden. Die Annahme, dass Ideologien bewusst geschaffene Bewegungen sind, die einen sich seiner Tätigkeit bewussten Träger haben, schränkt den Ideologiebegriff stark ein. Zima kommt zu folgender, vorläufigen Definition:

*Die Ideologie ist ein konstruiertes Wertsystem, das auf sprachlicher Ebene als Soziolekt darstellbar ist. Für diesen Soziolekt ist ein bestimmtes lexikalisches Repertoire (Vokabular) charakteristisch, das im Rahmen von mehr oder weniger variablen semantischen Taxonomien eingesetzt wird, die zugleich die Grundlage der diskursiven oder narrativen Abläufe des Soziolekts bilden. (Zima 1992:65)*

Zima stellt die wichtige Frage, wie sich im Bezug auf die oben stehende Definition Ideologie und Theorie unterscheiden lassen, erst einmal zurück, weist aber darauf hin, dass die Lösung im Übergang von der Betrachtung gesellschaftlicher und sprachlicher Merkmale auf die Beobachtung der diskursiven Verfahren liegt.

Ideologien sollen Individuen und Kollektiven "sprachliche Orientierung" ermöglichen, damit sie "die Wirklichkeit definieren, klassifizieren und erzählen können" (Zima 1992:67). Zima nimmt mit "die Wirklichkeit" einen außerdiskursiven Fakt in seinen diskurstheoretischen Ansatz mit auf, das heißt es gibt eine Welt jenseits der Ideologie, auch wenn diese sich nur in unterschiedlichen Diskursen fassen lässt. Die Orientierung in der Wirklichkeit erfolgt in der Form von Dichotomien bzw. semantischen Gegensätzen "wie *arisch/semitisch, bürgerlich/proletarisch* oder *männlich/weiblich*" (Zima 1992:67). Dies ist eine der grundlegenden Funktionen der Ideologie, die auch von Žižek konstatiert wird. Ideologie ermöglicht konsistente Narrationen und damit das Aufspannen eines Feldes, in dem konkrete Bezugnahmen möglich sind. Diese Definition kollidiert mit Zimas Anfangsannahme, dass Ideologie und Religion sich trennen lassen, da Religionen in besonderem Maße in der Lage sind, einem Lebensentwurf Kohärenz zu verleihen. Ideologie ist für Zima jedoch mehr als eine Ersatzreligion, sie ist auch als

*"eine dualistische und polarisierende Reaktion auf die Wertindifferenz des Marktes und auf andere Ideologien aufzufassen. Ihr Dualismus oder*

Manichäismus, den sie zum Teil von der Religion geerbt hat [...] ist im Zusammenhang mit diesen Reaktionen auf die Indifferenz und auf konkurrierende ideologische Diskurse zu verstehen". (Zima 1992:67f.)

Unter der Wertindifferenz des Marktes versteht Zima, dass dieser ausschließlich am Tauschwert orientiert ist und keinerlei "qualitativen oder kulturellen Wert" (Zima 1992:68) gelten lässt. Diese Wertindifferenz ist für ihn der Garant für Toleranz und Demokratie in der Marktgesellschaft. Politische Ideologie reagiert auf diese Indifferenz mit dualistischen Diskursen, "die die Gleichgültigkeit und manchmal auch die Toleranz von Individuen und Gruppen anprangern und versuchen, sie *für* oder *gegen* etwas zu mobilisieren"; damit "stellen sie implizit und oft explizit die Wertindifferenz der Marktgesellschaft in Frage" (Zima 1992:68). Ideologisch verhält sich nach Zima also derjenige, der sich gegen die Indifferenz des Marktes wendet. Zima erweitert seine Definition von Ideologie wie folgt:

In diesem Zusammenhang erscheint die Ideologie als eine *dualistische Sprachstruktur (als manichäischer Diskurs), die der Indifferenz der Marktgesellschaft und der Gleichgültigkeit der Konsumenten opponiert*. Sowohl die Diskurse des Nationalsozialismus als auch die des Marxismus-Leninismus könnten als dualistisch und marktfeindlich bezeichnet werden und als Beispiele für einen grundsätzlichen Antagonismus zwischen Marktindifferenz und Ideologie dienen. (Zima 1992:68)

Zima zeichnet die Marktindifferenz als nicht ideologisch, als ideologischen Nullpunkt aus. Die Annahme, dass die kapitalistische Wirtschaftsordnung unideologisch ist, wird von Žižek zurückgewiesen, da das Ideologem des gerechten Tausches darüber hinweg täuscht, dass die Gesellschaft antagonistisch verfasst ist und außerdem mit dieser Annahme auf ein außerdiskursives, der gesellschaftlichen Vermittlung entzogenes Datum verwiesen wird.

Im Folgenden wechselt Zima das Register und stellt im Anschluss an Althusser's Anrufungstheorie fest, dass der Hauptgrund dafür, dass Ideologien ihre Bedeutung nicht verloren haben, darin besteht, dass sie für die Konstituierung des Subjekts unentbehrlich sind: "Ohne ideologische Sprachen wären Individuen und Gruppen 'sprachlos' und würden zusammen mit ihrer Orientierung ihre Handlungsfähigkeit einbüßen", da "die Indifferenz der Marktgesellschaft [...] desorientierend und atomisierend" (Zima 1992:70) wirkt. Dass Althusser nicht zwischen Religionen, Mythen und Ideologien unterscheidet und Ideologie für "ewig" hält, ist für Zima ein Schwachpunkt, da sich die verschiedenen Subjektconstitutionen historisch-

funktional "von der ideologischen Subjektkonstitution moderner Gesellschaften unterscheide[n]" (Zima 1992:71). Dieser Einwand hat eine gewisse Berechtigung, wenn man von einer distinkten Trennung zwischen Religion und Ideologie ausgeht und nach den Verschiebungen fragt, die sich in den konkreten Welt- und Selbstverhältnissen der Menschen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung ergeben haben. Althusser, Lacan und Žižek weisen diese Trennung zurück, da es ihnen darum geht, die grundlegende Form der Subjektkonstituierung herauszuarbeiten. Lacan weist die Dimension aus, die es überhaupt erst ermöglicht, zu einer ideologischen Schließung zu gelangen, mit anderen Worten: Wie das Subjekt durch das Phantasma lernt zu begehren, ist von der historischen Konstellation abhängig, aber dass es überhaupt gezwungen ist, seine Selbst- und Weltzugänge zu stabilisieren, ist von diesen Konstellationen unabhängig.

Interessanterweise argumentiert Zima im Folgenden so, wie es auch Althusser, Lacan oder Žižek tun würden.

Das Individuum als physische Einheit ist sprachlos und sinnlos, es wird von uns nicht als Subjekt erkannt. Erst wenn es beredt wird und sich im Diskurs, das heißt in einer semantisch narrativen Struktur artikuliert, nehmen wir es als ideologisches Subjekt wahr. (Zima 1992:71)

Bricht eine solche Struktur, gerät das Subjekt in eine Krise und hat nur die Wahl, sich entweder "zu einer anderen Ideologie zu bekehren, oder die von allen Ideologien bekämpfte Marktindifferenz implizit oder explizit anzuerkennen und zugleich mit der Ideologie den Subjektbegriff zu verabschieden" (Zima 1992:72). Zima konstatiert hier, dass ein nichtideologisches Subjekt kein Subjekt ist. Da aber jedes konkrete Individuum gezwungen ist, sich diskursiv zu verorten, so müsste Zima der Aussage Althussters, dass die Bezeichnung "ideologisches Subjekt" eine Tautologie ist, zustimmen. Vor diesem Schritt schreckt er jedoch zurück. Als Beispiel für ein Subjekt, das seine bisherige ideologische Ausrichtung verloren hat und eine andere dafür annimmt, wählt Zima Paul de Man, der in seinen Augen von der Ideologie des Nationalsozialismus zur Beliebigkeit der Dekonstruktion wechselte. Zima sieht in den postmodernen Strömungen vor allem einen offensiv vertretenen Pluralismus, geht aber davon aus, "daß auch der Dekonstruktivist nicht jenseits der Ideologie steht" (Zima 1992:72), dass auch die Dekonstruktion in der Lage ist partikuläre Interessen zu artikulieren, wenn auch in einem widersprüchlichen Soziolekt. Postmoderne und Marktgesellschaft entsprechen sich weitgehend. Die "Vielfalt und



Heterogenität" der Marktgesellschaft wird "von der Indifferenz des Tauscherts gewährleistet [...], der kein Deutungsmonopol im politischen oder ästhetischen Sinne duldet". (Zima 1992:74) Der Tauschwert ist für Zima ambivalent, da er auf der einen Seite der Garant für "Toleranz, Pluralismus und Demokratie" (74) ist, auf der anderen Seite dem Einzelnen immer wieder "die Vertauschbarkeit aller Werte vor Augen" (Zima 1992:75) führt. Inwiefern der Tauschwert nun einen Garant für Toleranz, Pluralismus und Demokratie abgeben kann, lässt sich mit Zimas eigenem Ansatz nicht begründen, bzw. widerspricht diesem, da ein wertindifferentes System keinen Garant für Werte abgeben kann. Es verhält sich allen Wertsetzungen gegenüber indifferent, auch gegenüber der Toleranz, dem Pluralismus und der Demokratie.

Die Vertauschbarkeit aller Werte innerhalb der Marktgesellschaft führt zu einer Bedrohung der Subjektivität, und diese Bedrohung führt die Individuen in dualistisch strukturierte ideologische Diskurse: Marktgesellschaft ist immer Gesellschaft der Ideologien. Zima begreift die Marktproblematik als "die übergreifende Struktur, in deren Rahmen Konflikte ausgetragen werden. Denn gerade die Indifferenz des Tauscherts und der undifferenzierte Pluralismus des Marktes sind es, die die individuelle und kollektive Subjektivität in Frage stellen und mitunter extreme ideologische Reaktionen provozieren". (Zima 1992:76)

Wie Zima selbst feststellt,

könnte der Eindruck entstehen, als sei das menschliche Subjekt restlos von Ideologien, Religionen oder Mythen determiniert und außerstande, sich von diesem Determinismus zu befreien. Obwohl Ideologien in der modernen Gesellschaft sowohl die Entstehung als auch die Struktur der Subjektivität wesentlich mitbestimmen, so daß einige Gruppen und Individuen tatsächlich in der Ideologie 'aufgehen', ist die hier vorgeschlagene Ideologieauffassung weder deterministisch noch panideologisch. (Zima 1992:76)

Zima greift seine Anfangsfrage auf, wie sich Theorie und Ideologie trennen lassen. Theorie wie Ideologie bestehen aus einem oder mehreren Soziolekten, die es einem Individuum ermöglichen, sich zu subjektivieren. Vereinfacht gesagt: Die Theorie konstituiert den Wissenschaftler und die Ideologie alle anderen Subjekte. Auf sprachlicher Ebene lassen sich Theorie und Ideologie nicht unterscheiden. Feminismus, Marxismus, Psychoanalyse, Dekonstruktion usw. sind auf der sprachlichen Ebene sowohl Theorien, als auch Ideologien. Zima ergänzt nun seine Ideologiede-

inition, indem er sie enger fasst:

Nur eine negative oder restriktive Definition der Ideologie als falsches Bewußtsein kann eine Klärung herbeiführen: *Die Ideologie ist ein diskursives, mit einem bestimmten Soziolekt identifizierbares Wertsystem, das von der semantischen Dichotomie und den ihr entsprechenden narrativen Verfahren (Held/Widersacher) beherrscht wird und dessen Aussagesubjekt entweder nicht bereit oder nicht in der Lage ist, seine semantischen und syntaktischen Verfahren zu reflektieren und zum Gegenstand eines offenen Dialogs zu machen. Statt dessen stellt es seinen Diskurs und seinen Soziolekt als die einzig möglichen (wahren, natürlichen) dar und identifiziert sie monologisch mit der Gesamtheit seiner wirklichen und potentiellen Referenten.* (Zima 1992:77)

Das ideologische Subjekt bringt seine Wertsetzungen und semantisch-syntaktischen Verfahren als Abwehrmechanismen zum Einsatz und kann es sich – wie Zima schreibt – gar nicht leisten, seine Position zu reflektieren, da Reflexion zur Handlungsunfähigkeit führt. Eine Überlegung, die von Žižek mitgetragen würde. Zima versucht, Ideologie und Theorie auf der Ebene des Diskursverhaltens zu trennen.

Symmetrisch zum dualistischen und monologischen Diskurs der Ideologie kann nun die kritisch-theoretische Alternative definiert werden: *Der theoretische Diskurs geht – wie der ideologische – aus einem oder mehreren Soziolekten hervor und drückt als Wertsystem kollektive Standpunkte und Interessen aus. Im Gegensatz zum ideologischen Aussagesubjekt stellt das theoretische Subjekt den Dualismus der theoretischen Rede dialektisch in Frage und reflektiert seinen sozialen und sprachlichen Standort sowie seine semantischen und syntaktischen Verfahren, die es in ihrer Kontingenz zum Gegenstand eines offenen Dialogs macht: Dadurch strebt es eine Überwindung der eigenen Partikularität durch dialogische Objektivierung und Distanzierung an.* (Zima 1992:76f.)

Ideologie und Theorie haben unterschiedliche soziale Funktionen: Die Ideologie dient der Handlungsorientierung, während die Theorie der Erkenntnis dient. Aber: "Es ist jedoch bekannt, daß ideologische Anliegen – wie Identitätssuche und Handlungsbedarf – in die Sprache der Sozialwissenschaften eindringen und deren theoretische Verfahren schwächen." (Zima 1992:77f.) Aus diesem Grund ist es wichtig,

die diskursiven Verfahren der sozialwissenschaftlichen Theorien zu analysieren. Denn diese Theorien sind stets auch Ideologien im allgemeinen, oftmals sogar im restriktiven, negativen Sinn: Immer wieder machen sich ihre Aussagesubjekte die diskursiven Verfahren der Ideologen (Dualismus, Naturalismus, Monolog) zu eigen und führen uns vor

Augen, wie sehr auch der (sozial-)wissenschaftliche Bereich von ideologischen Antagonismen geprägt ist. (Zima 1992:78)

Ideologien besitzen laut Zima, folgende Eigenschaften: (1) sie werden von sozialen Cliques erzeugt, das heißt sie sind konstruiert; (2) daraus folgend: Sprache, Kultur und Religion sind keine Ideologien; (3) Ideologien sind Soziolekte, die es dem Subjekt ermöglichen, sich zu orientieren und handlungsfähig zu sein; (4) diese Fähigkeit der Ideologien ist an ihre manichäische Struktur gebunden; (5) Ideologien konstituieren die Subjekte, ohne Ideologien wären diese sprachlos und handlungsunfähig; (6) Ideologien verhalten sich der Marktindifferenz gegenüber feindlich; (7) die Marktgesellschaft produziert notwendig Ideologien, da sie desorientierend und atomisierend wirkt; (8) die Marktproblematik ist die übergreifende Struktur, in der die ideologischen Konflikte ausgetragen werden; (9) das ideologische Subjekt ist nicht willens oder nicht in der Lage, in einen offenen Dialog einzutreten; (10) Ideologie und Theorie haben unterschiedliche soziale Funktion: Ideologie = Handlungsorientierung, Theorie = Erkenntnis; (11) Der einzige Unterschied zwischen Ideologien und Theorien ist im Diskursverhalten zu finden.

Was folgt nun aus diesem Begriff von Ideologie? Ideologie als Konstrukt bzw. als Werkzeug in der Hand einer Clique zu verstehen, greift zu kurz. Zima selbst nimmt auf seine Erstdefinition auch keinen Bezug mehr, sie scheint lediglich der Rettung der Sprache, Kultur und Religion zu dienen. Die Reichweite eines solchen Ideologiebegriffs wäre sehr eingeschränkt. Außerdem müssten – um die Abgrenzung zur Religion aufrecht zu erhalten – sich die Konstrukteure einer Ideologie ihrer eigenen Funktion bewusst sein, das heißt wissentlich und willentlich gegen besseres Wissen handeln. Im Bezug auf Althusser verschwindet diese Einschränkung völlig, da Subjekte sich entweder durch Religion oder durch Ideologie konstituieren, bzw. es auf der strukturellen Ebene keine Differenz gibt: Für Althusser ist Religion Ideologie.

Zima formuliert auf der Ebene der Epistemologie einen panideologischen Ansatz. Die einzige Möglichkeit, die er sieht, um Theorie und Ideologie voneinander zu trennen, liegt auf der Ebene des Diskurses. Nur am Diskursverhalten lässt sich Theorie von Ideologie unterscheiden. Problematisch ist, dass der Text sich unreflektiert auf einen Dualismus zwischen gutem (dialogischem) und schlechtem (monologischem) Diskurs einlässt.

Hervorzuheben ist an diesem Ansatz der Versuch, das Ideologieproblem nicht auf der Ebene der Erkenntnis zu lösen, sondern eine Lösung im diskursiven Feld zuzu-

chen. Die Trennung zwischen Religion, Kultur und Ideologie lässt sich m.E. nicht aufrechterhalten, da sich kein distinkter Unterschied in ihren Strukturen ausfindig machen lässt. Folgt man Zimas Argumentation, dann könnte aus jeder Ideologie, insofern sie nur lange genug wirken kann, eine Religion oder Kultur werden und dies stünde wiederum im Widerspruch zu seiner Grundannahme, dass sich Religion und Kultur von Ideologie unterscheiden lassen. Die Charakterisierung der Theorie als Dienerin der Erkenntnis und der Ideologie als Wegweiserin im Leben bleibt fraglich. Theorie hätte dann, abgesehen vom Selbstzweck in der Form des Glasperlenspiels, nur dann einen Sinn, wenn sie ideologisiert wird und handlungsorientierend wirkt, aber damit natürlich nicht mehr der reinen Erkenntnis dient. Alle Theorie, die sich kritisch gegenüber dem Bestehenden verhält, ist Ideologie und, wie Zima am Ende seines Aufsatzes deutlich macht, nicht wissenschaftlich. Das heißt, mit anderen Worten, dass alle Theorie, die ihre Verwirklichung in der Tat sucht, ideologisch ist. Die etwas bemühte Trennung zwischen Ideologie und Theorie geht damit wieder verloren. Der diskurstheoretische Ansatz Zimas zwingt ihn zu Schlussfolgerungen, die seiner eigenen Absicht entgegenstehen. Bereits die Einführung einer ideologischen Nullebene lässt sich theorieintern m.E. nicht stützen.

## 5 Schluss

Ziel dieser Arbeit war die Rekonstruktion des ideologiekritischen Ansatzes von Slavoj Žižek. Im Ausgang von Louis Althussers Theorie der Subjektwerdung durch Anrufung wurde über die Kritiken von Mladen Dolar, Judith Butler und Slavoj Žižek an Althussers Konzeption zu Lacans subjektivitätstheoretischen Überlegungen übergeleitet, um im Anschluss die Position Žižeks darstellen zu können. Der panideologische Entwurf Althussers rekurriert nicht mehr auf eine von der Ideologie nicht betroffene Ebene innerhalb des Subjekts oder der Welt, wie sie sich in der von Marx und Engels entwickelten Konzeption vorausgesetzt findet, sondern Althusser fragt nach der wechselseitigen Verwiesenheit von Subjekt und symbolischer Ordnung. Einer logisch zu präsupponierenden Instanz, dem Individuum, werden durch die Anrufung symbolische Mandate übertragen, mit denen es sich identifiziert und durch diese Identifikation zum Subjekt wird. Ideologie wird nicht als Komplex von Ideen verstanden, sondern als Ensemble gesellschaftlicher Rituale und Praxen, die sich in ideologischen Staatsapparaten, wie der Schule, der Familie, den Medien etc. verkörpern. Jedes Subjekt findet sich eingebunden in soziale Verhältnisse, die ihm einen Ort in der Gesellschaft anweisen und damit verbunden, ihm eine Identität verleihen. Mladen Dolar richtet seine Kritik an dem völligen Aufgehen des Individuums in der Anrufung aus. Er affirmiert zwar Althussers Überlegungen in der Hinsicht, dass das Subjekt durch die Anrufung konstituiert wird, er geht jedoch nicht davon aus, dass die Anrufung vollkommen gelingt, sondern dass es ein paradoxes Element gibt, das das völlige Aufgehen des Subjekts in der Anrufung verhindert. Dieses paradoxe Element ist die Hypostasierung der Unmöglichkeit der symbolischen Schließung selbst. Dieses Objekt bleibt dem Subjekt zu nahe, es gelingt ihm nicht, sich von ihm zu entfremden. Dolar nimmt ein Subjekt vor der Subjektivierung an, das die Anrufung überhaupt erst ermöglicht, indem es den Raum des Symbolischen selbst öffnet.

Judith Butler kritisiert die Überlegungen Dolars dahingehend, dass sie das, was der Anrufung entgeht, idealistisch als eine der gesellschaftlichen Überformung vorhergehende, substantiell gedachte innere Instanz auffasst. Žižek wendet dagegen ein, dass Butler das lacansche objet petit a in ein Objekt jenseits dessen, was die materiellen Praxen erreichen können, transformiert und dabei aus den Augen verliert, dass das objet petit a und damit verbunden das Subjekt nicht dinghaft gedacht werden,

sondern als Verkörperungen von logischen Strukturen aufgefasst werden. Das Reale Lacans ist keine Substanz, die dem Symbolischen vorhergeht und sich nicht völlig erfassen lässt wie das kantische Ding an sich, sondern es verkörpert eine strukturelle Unmöglichkeit der Symbolisierung selbst. Symbolisches und Reales müssen auf einer Stufe gedacht werden, sie sind gleichursprünglich. Es ist schwer, ein passendes Bild für diese logische Formation zu geben. Das Symbolische kann man sich vielleicht als Decke vorstellen, die sich selbst völlig zu bedecken versucht und dabei immer wieder ein Aussen produziert, das sie nicht erreichen kann. Das Reale ist also abhängig von der Unmöglichkeit der symbolischen Schließung. Gleichzeitig bleibt das Symbolische selbst von dieser Unmöglichkeit abhängig, da die völlige Schließung der symbolischen Ordnung diese selbst auslöschen würde. Ohne die konstitutive Unabgeschlossenheit der symbolischen Ordnung wäre keine Bedeutung möglich. Diese wechselseitige Abhängigkeit führt dazu, dass die Konzeptionen Lacans und Žižeks nicht auf eine wie auch immer geartete und als vorgängig gedachte Realität angewiesen sind, die durch den beschränkten menschlichen Erkenntnisapparat verzerrt würde, sondern Realität, wie sie durch den Prozess der Symbolisierung erzeugt wird, ist intersubjektiv verfasst und hat keinerlei Stütze außerhalb ihrer selbst.

Lacan entwickelt nun im Ausgang von der psychoanalytischen Praxis ein Modell der Subjektbildung, das dieser konstitutiven Unabgeschlossenheit Rechnung trägt. Er schreibt der Ordnung wie dem Subjekt einen Riss ein, der beide am Erreichen der Identität hindert, dem Subjekt aber die Möglichkeit gibt, sich über seine Unabgeschlossenheit bzw. Zerrissenheit zu täuschen, indem es eine Stütze in der symbolischen Ordnung, im großen Anderen findet. Die symbolische Ordnung kann über ihre Unabgeschlossenheit hinwegtäuschen, indem sie die Unmöglichkeit der Schließung selbst in der Form eines paradoxalen Objekts, des *objet petit a*, mit in sich aufnimmt. Beide, Subjekt wie symbolische Ordnung, sind mangelhaft, gelöchert, gebarrt. Die untere Ebene des Graphen des Begehrens entwickelt eine Anrufungstheorie, die sich homolog zu Althussers Überlegungen lesen lässt und aufzeigt, wie Subjekte über imaginäre und symbolische Identifizierungen einen prekären Grad an Identität erreichen. Diese Identität wird jedoch immer wieder dadurch gestört, dass das Subjekt nicht in der Lage ist, den Anspruch, den die symbolische Ordnung an es stellt, fraglos anzunehmen. Da die Ordnung nicht geschlossen ist, hat das Subjekt Deutungsspielräume, es kann die Forderungen der symbolischen Ord-

nung hinterfragen. Es kann sich zum Anspruch des großen Anderen quer stellen, indem es nach dessen Begehren, nach dem, was hinter seinem Anspruch liegt, fragt. Dieses Infragestellen destabilisiert das Subjekt, da es dem hinter dem Anspruch des großen Anderen vermuteten Begehren nicht gerecht werden kann. Es ist allein durch die Möglichkeit der Infragestellung der Konsistenz des Bestehenden traumatisiert. Das Phantasma beantwortet diese Frage, indem es ein Objekt anbietet, das es dem Subjekt ermöglicht, der symbolischen Ordnung Vollständigkeit zu verleihen. Durch das Phantasma erhält die Unmöglichkeit der Schließung einen Körper, der für diese Unmöglichkeit einsteht. Der Antisemitismus, das von Žižek am häufigsten gebrauchte Beispiel, ist eine solche phantasmatische Abwehrformation. Das Phantasma bietet Konsistenz an, indem es eine Antwort darauf gibt, warum es nicht zu einer Schließung kommt. Im Falle des antisemitischen Phantasmas verkörpert sich die Unmöglichkeit in der Figur des "Juden". Es wird ein Schuldiger dafür angeboten, warum die Realität nicht ist, wie sie sein soll. Wir könnten in einer geschlossenen gesellschaftlichen Ordnung leben, wäre da nicht der "Jude", der uns an unserem Glück hindert. Das Phantasma ermöglicht damit nicht die vollständige Schließung, sondern bietet eine Erklärung dafür, warum sich die Ordnung nicht schließen lässt. Der "Jude" ist damit für die antisemitische Idee von Gesellschaft notwendig; ohne ihn gäbe es keine Antwort auf die Frage, warum die Welt ist, wie sie ist. Die Antwort wird nicht auf der Ebene der Struktur gesucht, sondern in einem Etwas, das der Struktur fremd gegenübersteht. An diesem Punkt setzen die Überlegungen Žižeks zur Ideologiekritik ein. Die Aufgabe der Ideologiekritik liegt darin, solche phantasmatischen Abwehrformationen aufzuweisen und in Frage zu stellen. Da es nicht möglich ist, auf eine vorgängige, lediglich durch die Ideologie verzerrte Realität zu referieren, kann diese Form der Ideologiekritik keinen eigenen nichtideologischen Gegenentwurf anbieten, sondern nur darauf beharren, dass die Differenz zwischen Realem und Symbolischem aufrecht erhalten wird. Verzerrung bleibt für die Ideologiekritik relevant, da Ideologie genau die Unmöglichkeit einer geschlossenen Ordnung negiert und ein Nichts (eine strukturelle Unmöglichkeit) zu einem Etwas verzerrt.

"Ich bin an dem Ort, von dem der Schrei aufsteigt, daß 'das Universum einen Fehler in der Reinheit des Nicht-Seins darstellt'. (Lacan 1975:196)

## 6 Literaturverzeichnis

**Althusser, Louis:**

– (1968) *Für Marx*. Aus dem Französischen von Karin Brachmann und Gabriele Sp-  
rigath. Frankfurt am Main 1968. [Franz. Originalausgabe: Pour Marx. Librairie François  
Maspero S.A. 1965.]

– (1970) *„freud und lacan“*. internationale marxistische Diskussion 10. Aus dem  
Französischen von Hanns-Henning Ritter und Herbert Nagel. Berlin 1970.

– (1977b) *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. (Anmerkungen für eine Un-  
tersuchung. [Franz. Originalausgabe: Idéologie et appareils idéologiques d’Etat (AIE).]  
In: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen  
Staatstheorie. Hrsg. von Peter Schöttler. Aus dem Französischen von Rolf Löper,  
Klaus Riepe und Peter Schöttler. Hamburg/Berlin 1977.

**Baas, Bernhard:** (1995) *Das reine Begehren*. Aus dem Französischen von Gerhard  
Schmitz. Wien 1995. [Franz. Originalausgabe: Le désir pur. Parcours philosophiques dans  
les parages de J. Lacan. Leuven 1992.]

**Butler, Judith:**

– (2000) *Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism*. In: Ju-  
dith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek: Contingency, Hegemony, Universality.  
Contemporary Dialogues on the Left. London/New York 2000. 11-43.

– (2001) *„Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen“*. In: Dies.: Psyche der  
Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Aus dem Amerikanischen von Reiner Ansén.  
Frankfurt am Main 2001. 101-124. [Amerikan. Originalausgabe: The Psychic Life of  
Power. Theories in Subjection. Stanford 1997.]

**Bürger, Peter:** (2002) *Slavoj rennt*. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Nr. 50.  
3. Heft 2002. 477-488.

**Charim, Isolde:** (2002) *Der Althusser-Effekt*. Entwurf einer Ideologietheorie. Vorw.  
von Chantal Mouffe. Wien 2002.

**Cioran, Emile Michel:** (1996) *Vom Nachteil, geboren zu sein*. Frankfurt am Main  
1996.

**Derrida, Jacques:** (1996) *Grammatologie*. Aus dem Französischen von Hans-Jörg  
Rheinberger und Hanns Zischler. 6. Aufl. Frankfurt am Main 1996. [Franz. Original-



ausgabe: De la Grammatologie. Paris 1967.]

**Dolar**, Mladen: (1991) *Jenseits der Anrufung*. In: Gestalten der Autorität. Seminar der Laibacher Lacan-Schule. Hrsg. von Slavoj Žižek. Wien 1991. 9-26.

**Eagleton**, Terry (1993): *Ideologie*. Eine Einführung. Aus dem Englischen von Anja Tippner. Stuttgart/Weimar 1993.

**Freud**, Sigmund: (2000[1919]) *„Ein Kind wird geschlagen“*. (Beitrag zur Kenntnis der Entstehung sexueller Perversionen). In: Ders.: Studienausgabe. Bd. 7. Herausgegeben von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt am Main 2000. 229-254.

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: (1984[1807]) *Phänomenologie des Geistes*. In: Ders.: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1984.

**Lacan**, Jacques:

– (1956) *Der Steppunkt*. In: Ders.: Die Psychose. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch III (1955-1956). Texterstellung durch Jacques-Alain Miller. Aus dem Französischen von Michael Turnheim. Weinheim/Berlin 1981. 305-319. [Franz. Originalausgabe: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les psychoses (1955-1956).]

– (1975) *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im freudschen Unbewußten*. Aus dem Französischen von Chantal Creusot und Norbert Haas. In: Ders.: Schriften II. Ausgewählt und herausgegeben von Norbert Haas. Olten/Freiburg 1975. 165-204.

– (1991) *Encore*. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XX (1972-1973). Texterstellung durch Jacques-Alain Miller. Hrsg. von Norbert Haas und Hans-Joachim Metzger. Aus dem Französischen von Norbert Haas, Vreni Haas und H-J. Metzger. 2. korr. Aufl. Weinheim/Berlin 1991. [Franz. Originalausgabe: Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore. (1972-1973).]

**Laclau**, Ernesto:

– (1977) *Politics and Ideology*. London/New York 1977.

– (2000) *Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics*. In: Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek: Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left. London/New York

2000. 44-89.

– (2002) *Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie*. In: Ders.: Emanzipation und Differenz. Wien 2002. [Engl. Originaltitel: Emancipation(s). London 1996.]

**Laclau, Ernesto/ Mouffe, Chantal:** (1993): *Hegemonie und radikale Demokratie : zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien 1993. [Engl. Originaltitel: Hegemony & socialist strategy. Towards a radical democratic politics.]

**Marx, Karl / Engels, Friedrich:** *Die deutsche Ideologie*. In: Dies.: Karl Marx Friedrich Engels Werke. Bd. 3. (Ost)Berlin 1958.

**Nietzsche, Friedrich:** *Götzen-Dämmerung*. In: Ders. Kritische Studienausgabe. Bd. 5. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Auflage. Berlin/New York 1988.

**Pêcheux, Michael:** (1997) *The Mechanism of Ideological (Mis)recognition*. In: Žižek 1997a. 141-151.

**Roudinesco Elisabeth:** (1996) *Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek. Köln 1996. [Franz. Originalausgabe: Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée. Librairie Arthème Fayard. 1993.]

**Zima, Peter von:**

– (1989) *Ideologie und Theorie*. Eine Diskurskritik. Tübingen 1989.

– (1992): *Ideologie: Funktion und Struktur*. In: Ideologie nach ihrem 'Ende'. Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne. Hrsg. von H. Bay, C. Hamann. Darmstadt 1992. 64-78.

**Žižek, Slavoj:**

– (1992a) *The Sublime Object of Ideology*. 3. Aufl. London/New York 1992.

– (1992b) *Der erhabenste aller Hysteriker*. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen (!) Idealismus. Aus dem Englischen von Isolde Charim. 2. erw. Aufl. Wien/Berlin 1992.

– (1997a) *Mapping Ideology*. Hrsg.: Slavoj Žižek. 3. Aufl. London/New York 1997.

– (1997b) *The Spectre of Ideology*. In: Žižek 1997a. 1-33.

– (1999a) *The Seven Veils of Fantasy*. In: Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis.

Edited by Dany Nobus. 2. Aufl. New York 1999. 190-217.

– (1999b) *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London/New York 1999.

– (2000) *Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!*. In: Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*. London/New York 2000. 90-135.

– (2002) *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Frankfurt am Main 2002.