

7. Ideologien der Anerkennung

Indem, so wurde in dem Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess II“ deutlich, die auf die individuelle Selbstverwirklichung ausgerichtete Anerkennungstheorie Honneths das Selbstverhältnis als Ergebnis einer selbstbezüglichen Identifikation fasst, vermag sie die Einbindung der Individuen in ihnen gegenüber vorgängige Machtverhältnisse nicht kritisch zu reflektieren. Denn eine handlungsermöglichende Identifikation mit eigenen Eigenschaften, Wünschen und Fähigkeiten ist auch dann möglich, wenn die Individuen deshalb eine bestätigende Anerkennung durch Andere erhalten, weil sie sich in ein bestehendes Gefüge festgelegter Positionen einfügen. Der Begriff der Anerkennung erscheint in dieser Perspektive allein als Element der Reproduktion der herrschenden sozialen Verhältnisse und droht somit, jede kritische Funktion zu verlieren. Eine solche kritische Perspektive auf bestimmte Anerkennungsverhältnisse ergibt sich aus der Ideologietheorie Althusser und den an sie anschließenden Ansätzen. Denn hier erscheint die bestätigende Anerkennung als Einordnung der Individuen in eine gegebene soziale Struktur und die Herausbildung ihrer Handlungsfähigkeit zugleich als eine Form der Unterwerfung.

Um die Ideologietheorie Althusser verstehen und beurteilen zu können, ist es zunächst notwendig, auf sein Philosophieverständnis und seine Bestimmung der gegenwärtigen Aufgaben der Philosophie kurz einzugehen; erst vor diesem Hintergrund lässt sich verstehen, welches Problem Althusser in der Theorie der Ideologie zu lösen versucht und wie er dabei vorgeht. Über diese Theorie soll demnach geklärt werden, wie es möglich ist, dass eine gegebene soziale Struktur durch die Handlungen der Subjekte reproduziert wird. Nach Althusser kommt der Ideologie eine solche Reproduktionsfunktion innerhalb jeder gesellschaftlichen Ordnung zu. Gegenübergestellt werden dementsprechend nicht eine ideologische und eine nicht-ideologische Form der Vergesellschaftung, sondern Ideologie und Wissenschaft. Allein aus der Perspektive der Wissenschaft können die in einen gegebenen Strukturzusammenhang eingelassenen Ideologien erkannt werden. Die Theorie der Ideologie setzt einen scharfen Bruch, oder, mit Althusser formuliert, einen rigorosen wissenschaftstheoretischen Einschnitt zwischen der Perspektive des wissenden phi-

losophischen oder soziologischen Beobachters und der des in der Ideologie befangenen Akteurs voraus.¹ Nur durch die radikale Distanzierung von den im Alltags Handeln angelegten und vorausgesetzten Vorurteilen des common sense kann der Beobachter bestimmen, was die Akteure, die selbst nicht wissen, was sie tun, tatsächlich tun. Nur für ihn zeigt sich, welchen vorgängigen sozialen Zwängen und Prägungen sie in ihrem alltäglichen und scheinbar selbstbestimmten Handeln unterliegen und welche sozialen Verhältnisse sie darin reproduzieren.² Die soziale Bedeutung des Tuns kann in diesem Rahmen also allein aus einer externen Perspektive bestimmt werden.³ Hier wird insbesondere zu fragen sein, inwiefern es möglich ist, eine solche Trennung widerspruchsfrei zu entwickeln und vor dem Hintergrund einer solchen Trennung den kritischen Anspruch der eigenen Theoriebildung zu rechtfertigen (1).

Ausgehend von der Bestimmung der Problemstellung, die über die Theorie der Ideologie gelöst werden soll, will ich in einem zweiten Schritt auf Althusser's Rekonstruktion der Funktionsweise der Ideologie eingehen. Entsprechend dieser Rekonstruktion ist die Reproduktion einer gegebenen sozialen Struktur durch die Ideologie deshalb möglich, weil die Individuen erst durch die Identifikation mit den an sie gestellten Erwartungen eine bestimmte Identität ausbilden und diese ihnen zugewiesene Identität als eine ihnen immer schon zukommende verkennen. Damit jedoch wird eine bestimmte Ausprägung des Verhältnisses zwischen sozialer Struktur und den unter ihr befassten Individuen zum Grundmodell einer jeden Vergesellschaftung; die Möglichkeit der gemeinsamen Gestaltung von Ansprüchen und Anforderungen ist so schon begrifflich ausgeschlossen. Eine solche Konzeption muss aber die Reflexions- und Strukturierungsleistungen unterschlagen, die für die Be-

-
- 1 Vgl. Althusser, Louis, Vorwort:Heute, in: Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 33.
 - 2 Vgl. Celikates, Robin, From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: On the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn, in: Constellations 13, No 1, 2006, S. 23f.
 - 3 Deshalb wurde Althusser auch vorgeworfen, mit dieser Differenzierung in politischer Hinsicht die beanspruchte Führungsrolle der Kader der kommunistischen Partei gegenüber den revoltierenden Arbeitern und Studenten des Mai 68 zu rechtfertigen. (Vgl. Ranciere, Jaques, On the Theory of Ideology. The Politics of Althusser, in: Quelle: <http://www.radicalphilosophy.com/article/on-the-theory-of-ideology>, letzter Zugriff: 08.10.2013) Zwar lassen sich gegen eine solche Einschätzung Althusser's selbstkritische Einschränkungen der eigenen Perspektive anführen. „To become [...] ‚organic intellectuals of the proletariat‘ (Gramsci), intellectuals have to carry out a long, painful and difficult re-education.“ (Althusser, Louis, Philosophy as a Revolutionary Weapon, in: New Left Review 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013) Allerdings muss dann auch gezeigt werden, wie sich ein solches Bekenntnis im Aufbau der Theorie niederschlägt.

wältigung der Probleme des Alltagshandelns selbst notwendig sind. So gerät aus dem Blickfeld, dass die Geschichte sozialer Kämpfe gerade auch als Geschichte des Widerstands gegen solche Zuweisungen von innerhalb einer gegebenen Struktur festgelegten sozialen Funktionen oder Positionen verstanden werden muss.

„Indem sie die Individuen allein als Funktionsträger verstehen, gehen „diese exaltierten Denker, ob „Bürgerliche“ oder „Marxisten“ von der gleichen latenten „Anthropologie“, von der gleichen Grundannahme vom „Menschen“ aus – daß nämlich alle Männer und Frauen (sie selbst ausgenommen) verdammt dämlich sind.“⁴

Indem also Althusser rigoros zwischen Wissenschaft und Alltagspraxis trennt, indem er, so der Vorwurf, Handlungsweisen direkt aus bestehenden sozialen Strukturen ableitet, unterschätzt er die Fähigkeiten der Akteure, die eigenen Handlungszusammenhänge kritisch zu erschließen und zu restrukturieren (2).⁵

Um dieses Problem zu vermeiden, ist es, so soll in einem dritten Schritt in Auseinandersetzung mit Butlers Versuch einer kritischen Erweiterung des Althusserischen Ideologieverständnisses gezeigt werden, nicht ausreichend, die Theorie der Ideologie um eine Konzeption des vordiskursiven Begehrens zu ergänzen. Denn mit einer solchen Konzeption stellen sich die Probleme, die sich in der Auseinandersetzung mit Mead ergeben hatten, nur erneut (3).

Zugleich jedoch bietet Althussters Ideologietheorie auch produktive Anschlussmöglichkeiten. Diesen will ich im anschließenden Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess III“ weiter nachgehen. Sie ermöglicht es, Ideologie als eine bestimmte Form der sozialen Praxis zu verstehen, in der den Akteuren die soziale Bedeutung ihres Tuns und damit auch dessen mögliche Reproduktionsfunktion selbst nicht transparent wird. In ein gesellschaftskritisches Ideologieverständnis lässt sich dieser Gedanke dann überführen, wenn Ideologeme innerhalb eines pragmatistischen Ar-

4 Thompson, Edward P., *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt am Main 1980, S. 207.

5 Der rigorose Einschnitt, den Althusser für die eigene Theorie in Anspruch nimmt, und der daraus folgende intellektuelle Elitismus sind, so Thompson, dann nur der unreflektierte Ausdruck der bestehenden Trennung zwischen Theorie und Praxis, zwischen universitär verankerten Intellektuellen und den praktischen Erfahrungen sozialer Widerstandsbewegungen. Die Subjektkritik, die jede Anerkennung, jeden Gewinn von Handlungsfähigkeit zugleich als undurchschaute Unterwerfung fasst, wäre somit weniger Ergebnis einer wissenschaftlichen Einsicht, sondern Ausdruck einer bestehenden Erfahrungslosigkeit, oder einer bestehenden Trennung zwischen verschiedenen Erfahrungshorizonten. Die Theorie Althussters reproduziert diese Trennung nur, anstatt sie zu reflektieren und schrittweise zu überwinden. (Vgl. ebd., S. 245f.)

gumentationsrahmens als operativ leitende normative Gewissheiten verstanden werden, die die Weiterentwicklung des Erfahrungsprozesses blockieren. Erst ein unter Bezugnahme auf Dewey, Castoriadis und Wittgenstein zu entwickelnder pragmatistischer Ansatz ermöglicht es demnach, zentrale Einsichten der Ideologietheorie Althusser's für eine Kritik bestimmter Anerkennungsverhältnisse fruchtbar zu machen. Der Pragmatismus begrenzt also nicht nur die Reichweite der Ideologiekritik Althusser's, er steht zu ihr auch in einem produktiven Ergänzungsverhältnis.

7.1 DIE WISSENSCHAFT VON UND IN DER GESCHICHTE

Zunächst soll jedoch auf das Philosophieverständnis Althusser's eingegangen werden. Philosophische Umwälzungen sind demnach stets nachträgliche Ereignisse; sie reagieren stets auf ihnen vorausgehende wissenschaftliche Entdeckungen. So folgt der Platonismus auf die Entwicklung der Mathematik und der Cartesianismus auf die der modernen Physik. „Transformations in Philosophy are always rebounds from great scientific discoveries.“⁶ Die zentrale wissenschaftliche Entdeckung der Gegenwart geht auf Marx zurück und sie besteht, so Althusser, in der Begründung der Wissenschaft von der Geschichte. Erst auf der Grundlage der späten Schriften von Marx, insbesondere dem Kapital und den Grundrissen, kann die Geschichte wissenschaftlich, und das heißt nicht ausgehend von den Handlungen einzelner, sondern ausgehend von der jeweils bestehenden „Gesellschaftsformation“⁷ begriffen werden. Die einzelnen Ereignisse sind demnach durch eine tieferliegende Struktur bestimmt.⁸ „Marx hat eine neue Wissenschaft begründet: die Wissenschaft von der Geschichte gesellschaftlicher Formationen oder die Geschichtswissenschaft.“⁹ Die damit verbundene theoretische Aufgabe ist jedoch bisher noch nicht erfasst und

-
- 6 Althusser, Louis, Philosophy as a Revolutionary Weapon, in: New Left Review 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013. Eine etwas ausführlichere Liste findet sich in: ders., Über die Reproduktion, Hamburg 2012, S. 38.
 - 7 Vgl. Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 44.
 - 8 Vgl. Honneth, Axel, Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus, in: Jaeggi, Urs und Honneth, Axel (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus. Band 1, Frankfurt am Main 1977, S. 407.
 - 9 Althusser, Louis, Über die Beziehung von Marx zu Hegel, in: Lenin und die Philosophie, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 48.

dementsprechend auch noch nicht bewältigt worden.¹⁰ Sie besteht darin, die zentralen Grundannahmen, Methoden und Zusammenhänge, die in den späten Marxschen Schriften implizit angelegt sind, oder sich allenfalls in metaphorischer Form finden, auf den Begriff zu bringen. Was also in der marxistischen Wissenschaft schon implizit angelegt ist, muss durch eine noch zu entwickelnde Philosophie expliziert und systematisiert werden. Notwendig ist die Entwicklung einer solchen Philosophie deshalb, weil ohne eine solche Explikation und Systematisierung die durch Marx eröffnete Möglichkeit der wissenschaftlichen Erforschung des Gebiets der Geschichte durch ideologische Rückschritte untergraben zu werden droht. Hier findet sich eine zweite Bestimmung der Aufgabe der Philosophie: Sie gilt als Klassenkampf auf dem Gebiet der Theorie; sie ist ein Kampfplatz, der nicht zu befrieden ist, solange antagonistische gesellschaftliche Klassen bestehen. Zentraler Gegenstand ihrer Auseinandersetzung sind demnach die jeweils hegemonialen gesellschaftlichen Ideologien.¹¹ In der ersten Hinsicht hat die Philosophie die produktive Funktion, für die bestehenden wissenschaftlichen Neuerungen eine allgemeine Theorie zu entwickeln; in der zweiten hat sie die kritische Funktion der Zurückweisung gesellschaftlich verbreiteter Ideologien. In der ersten Hinsicht betont Althusser beständig die Kontinuität zu den Marxschen Texten; die eigenen Überlegungen versteht er demnach als Auslegungen, die zu keinem Zeitpunkt den Anspruch erheben, die behandelten Referenztexte zu problematisieren.¹² In der zweiten Hinsicht arbeitet Althusser mit radikalen Abgrenzungen. „Wenn die Philosophie in letzter Instanz Klassenkampf in der Theorie ist [...], so nimmt dieser Kampf eine der Philosophie eigene Form an, nämlich die der theoretischen Abgrenzung, des Umwegs und der Arbeit an ihrer Differenz.“¹³

10 Vgl. Althusser, Louis, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in: *New Left Review* 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013.

11 Vgl. Althusser, Louis, *Über die materialistische Dialektik*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 109.

12 Ich werde hier nicht der Frage nachgehen, ob Althusser diesen Anspruch tatsächlich einzulösen vermag.

13 Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 52. Es ist jedoch nicht vollkommen klar, ob es möglich ist, beide Bestimmungen der Philosophie, die wissenschaftstheoretische und die politische, in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen. Nach Althusser hängen diese beiden Hinsichten insofern zusammen, als die Wissenschaft das Terrain bildet, das durch die Philosophie gegen die ideologischen Verzerrungen verteidigt wird; der Klassenkampf, d.h. auf dem Gebiet der Theorie die Auseinandersetzung zwischen Materialismus und Idealismus, jedoch den Inhalt und das Ziel dieser Kämpfe bestimmt. Der Verteidigung

Zunächst war jedoch offen geblieben, worin die zentrale wissenschaftliche Einsicht von Marx, die es durch die Philosophie zu begreifen und gegen ideologische Verzerrungen zu sichern gilt, genau besteht. Für die von Marx begründete Wissenschaft von der Geschichte ist es demnach kennzeichnend, dass hier die einzelnen gesellschaftlichen Phänomene durch ihre Stellung in einer übergreifenden Struktur bestimmt und allein auf ihrer Grundlage zu begreifen sind. Sie lassen sich nur erschließen, wenn sie als Elemente eines Gesamtzusammenhanges verstanden werden. „Die Einfachheit ist also nicht ursprünglich: Es ist im Gegenteil das strukturierte Ganze, das der einfachen Kategorie ihren Sinn gibt, oder die am Ende eines langen Prozesses und unter außergewöhnlichen Umständen die ökonomische Existenz gewisser einfacher Kategorien produzieren kann.“¹⁴ Diese strukturellen Bedingungen bestimmen auch den Rahmen für historische Entwicklungen; diese lassen sich allein im Ausgang von ihnen und nicht unter Bezugnahme auf die Handlungen und Intentionen einzelner Individuen verstehen. In der Durchführung der Rekonstruktion des Produktionsprozesses des Kapitals durch Marx zeigt sich in Bezug auf einen bestimmten gesellschaftlichen Teilbereich, den der Ökonomie, wie dabei das Verhältnis zwischen der Struktur und den unter ihr befassten Elementen sich jeweils bestimmt. Dieses Verhältnis ist jedoch, wie erwähnt, noch durch die Philosophie auf den Begriff zu bringen. Dies gilt dann auch als Voraussetzung dafür, die Marxsche Analyseperspektive auch auf andere Gebiete, die Kunst, die Politik und eben auch die Ideologie anzuwenden. Dafür ist ein allgemeiner Begriff der „strukturierten

der Wissenschaft kann jedoch nur dann eine bestimmte politische Bedeutung zukommen, wenn diese selbst politische Implikationen hat, wenn beiden, der Wissenschaft und der Ideologie, unter Umständen eine vergleichbare Funktion zukommen kann. In einigen Passagen behauptet Althusser auch explizit eine solche direkte politische Bedeutung der Wissenschaft. „In principle, true ideas always serve the people [...]“ (Althusser, Louis, *Philosophy as a Revolutionary Weapon*, in: *New Left Review* 1971, Quelle: <http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1968/philosophy-as-weapon.htm>, letzter Zugriff: 08.10.2013.) Diese These, die zudem nicht weiter begründet wird, ist jedoch höchst problematisch. So fördert etwa Taylors wissenschaftliche Analyse des Produktionsprozesses keinesfalls die Bedingungen der Emanzipation; vielmehr dient hier die Erzeugung des Wissens und ihre organisatorische Verankerung auf der Ebene des Managements umgekehrt der Durchsetzung von Kontrollansprüchen. Zudem werden damit die Unterscheidungskriterien zwischen Wissenschaft und Ideologie unklar und damit auch das Ideologiekonzept selbst fraglich. Auf diese Spannung zwischen dem wissenschaftlichen und dem politischen Anspruch Althusser und den unterschiedlichen Versuchen, sie zu bewältigen, werde ich im weiteren Verlauf noch zurückkommen.

14 Althusser, Louis, *Über die materialistische Dialektik*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 141.

ralen Kausalität¹⁵ zu entwickeln. „Mit welchem Begriff oder Begriffssystem lassen sich die Determination der Elemente einer Struktur, die strukturalen Beziehungen zwischen diesen Elementen und alle Auswirkungen dieser Beziehungen als das Wirken einer Struktur denken?“¹⁶ Die Formen, in denen bisher Kausalität gefasst wurde, können den damit formulierten Anforderungen nicht gerecht werden und somit die Spezifika der strukturalen Kausalität nicht erfassen. Das lineare Kausalitätsmodell, in dem Ursache und Wirkung einander im zeitlichen Verlauf folgen, ist hier deshalb unzureichend, weil im Falle der strukturalen Kausalität Ursache und Wirkung nicht nur nicht getrennt aufeinander folgen, sondern die Ursache (die Struktur) überhaupt nicht als eigenständige, unabhängig von ihren Wirkungen bestehende Entität erfasst werden kann; sie besteht vielmehr allein in der Gesamtheit ihrer Wirkungen. Das Hegelsche Modell des Ausdrucks muss hingegen, so Althusser, ein einheitliches Wesen unterstellen, das allen einzelnen Momenten zu Grunde liegt; sie gelten dann nur als dessen Erscheinung. Alle gesellschaftlichen Phänomene bringen dann nur ein ihnen gemeinsames inneres Prinzip zum Ausdruck.¹⁷ „Hinter dieser ganzen Konzeption steht eine Idee der expressiven Totalität, bei der alle Elemente totale Teile sind, die jeweils die innere Einheit der Totalität ausdrücken, welche in ihrer ganzen Komplexität immer nur die Vergegenständlichung-Entäußerung eines einfachen inneren Prinzips ist.“¹⁸ Ein solches Ausdrucksverhältnis ist mit dem Strukturbegriff, den Althusser zu entwickeln beansprucht, nicht vereinbar; dieser impliziert auch, dass einer gegebenen Gesellschaftsformation¹⁹ nie ein einziges einheitsstiftendes Prinzip zu Grunde liegt.

Althusser's Forderung, dass die wissenschaftliche Betrachtung der Geschichte diese als „Prozess ohne Subjekt“²⁰ zu begreifen hat, enthält demnach eine doppelte Stoßrichtung. Zum einen ist damit angezeigt, dass die Entwicklung der Gesellschaft nicht ausgehend von den handelnden Subjekten zu verstehen ist; sie sind nicht er-

15 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 251.

16 Ebd., S. 251.

17 Vgl. Althusser, Louis, *Widerspruch und Überdeterminierung*. Anmerkungen für eine Untersuchung, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 67.

18 Althusser, Louis, *Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: ders. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 64.

19 Zum Begriff der Gesellschaftsformation: Vgl. Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 44.

20 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Beziehung von Marx zu Hegel*, in: ders., *Lenin und die Philosophie*, Reinbek bei Hamburg 1974, S. 64.

klärendes, sondern zu erklärendes Phänomen.²¹ Die Geschichte als „Prozess ohne Subjekt“ ist somit mit einem Theater zu vergleichen, bei dem die sozialen Akteure „zunächst gezwungenermaßen Schauspieler sind, Gefangene von Texten und Rollen, deren Autoren sie nicht sein können. Denn dieses Theater ist in seinem Wesen ein Theater ohne Autor.“²² Zum anderen heißt das auch, dass die Gesellschaft nicht als Einheit zu fassen ist, in der alle Teile auf ein gemeinsames Zentrum hin ausgerichtet sind; sie ist vielmehr ein Ensemble heterogener Praxisformen, deren jeweiliges Zusammenwirken stets gefährdet bleibt. Mit dieser doppelten Stoßrichtung sind auch die beiden Gegner benannt, gegen deren ideologische Verzerrungen Althusser das Marxsche Werk meint verteidigen zu müssen: Den „Ökonomismus“ und den „Humanismus“.

Mit dem Vorwurf des „Ökonomismus“ begegnet Althusser jenen Strömungen innerhalb des Marxismus, die unterschiedliche gesellschaftliche Praxisformen auf ein gemeinsames Zentrum, die Ökonomie, zurückführen und sie damit auf den Status unselbstständiger Erscheinungen eines ihnen zu Grunde liegenden Wesens reduzieren.²³ Die Hegelsche Bestimmung des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung wird hier zwar, so Althusser, materialistisch gewendet und damit etwa die Beziehung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft verkehrt; die Art der Beziehung und der verwendeten Begriffe bleibt dabei jedoch gleich. Das materielle Leben bildet nunmehr das Wesen, dem gegenüber alle anderen gesellschaftlichen Bereiche als bloße Erscheinungen gelten.²⁴ Diesen Fehler des Ökonomismus führt Althusser in dem von ihm nicht veröffentlichten Manuskript „Über die Reproduktion“ auch auf Marx selbst zurück. In der „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“ verwendet Marx demnach ein historisches Schema, dementsprechend die historische Entwicklung von der konstanten Entfaltung der Produktivkräfte ausgeht, der sich die jeweiligen Produktionsverhältnisse und der entsprechende Überbau vermittelt über revolutionäre Umwälzungen nur nachträglich anpassen. Dieses Schema entspricht hinsichtlich seines formalen Aufbaus der Geschichtsphilosophie Hegels, in der die Idee der Freiheit als treibende Kraft gilt, die sich innerhalb einer

21 Vgl. Althusser, Louis, Über Marx und Freud, in: ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 101.

22 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, Das Kapital lesen. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 260-61.

23 Es ist hier, wie häufig, nicht ganz eindeutig, welche Autoren Althusser hier konkret im Auge hat.

24 Althusser, Louis, Widerspruch und Überdeterminierung. Anmerkungen für eine Untersuchung, in: Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 75.

gegebenen politischen Form entwickelt, bis sie diese als beschränkende Hülle sprengt, um anschließend eine neue Form zu bilden.²⁵

Allerdings verweist gerade auch die Metapher von Basis und Überbau, die Marx hier verwendet, in Althussters Interpretation auf die Eigenständigkeit der unterschiedlichen gesellschaftlichen Instanzen; damit ist ein Gesellschaftsverständnis angezeigt, nach dem sich die unterschiedlichen Praxisformen auf irreduzible, zum Teil konfligierende Prinzipien beziehen. Sie wirken zwar wechselseitig aufeinander ein, ohne darin aber durch ein gemeinsames Zentrum koordiniert zu werden.

Die ökonomische Basis bleibt zwar auch in der Konzeption Althussters „in letzter Instanz“ determinierend; jedoch ist die Form, in der sich die Widersprüche und Konflikte der ökonomischen Basis äußern, stets durch die Gesamtheit der innerhalb einer Gesellschaft bestehenden Praxisformen, die etablierten Ideologien, politischen Traditionen, internationalen Konstellationen etc., bestimmt. Die Ökonomie ist zwar die Basis; der Überbau bestimmt jedoch die Form der Kämpfe. „Die einsame Stunde der ‚letzten Instanz‘ schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick.“²⁶ Ein ökonomischer Widerspruch macht sich also nie in reiner Form geltend; er ist zugleich „auch determiniert [...] durch die verschiedenen Ebenen und die verschiedenen Instanzen der Gesellschaftsformation, die er belebt: wir können ihn in seinem Prinzip überdeterminiert nennen.“²⁷

Dieser Begriff des gesellschaftlichen Ganzen soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden; wichtig ist jedoch, dass diese Kritik des Ökonomismus und die Weiterentwicklung des Begriffs der strukturalen Kausalität in zweierlei Hinsicht für Althussters Theorie der Ideologie bedeutsam sind. Zum einen verfügen die Staatsapparate,²⁸ in denen, wie noch zu zeigen sein wird, die Ideologien materiell verankert sind, selbst über kein einheitliches Zentrum. Die unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparate Schule, Kirche, Familie, das politische System, das kulturelle System usw.,²⁹ entstammen unterschiedlichen Traditionen; sie sind durch unter-

25 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 297.

26 Althusser, Louis, *Widerspruch und Überdeterminierung. Anmerkungen für eine Untersuchung*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 81.

27 Ebd., S. 66.

28 Soweit mir bekannt, rechtfertigt Althusser nicht, weshalb er den Begriff des Apparates anderen, z.B. dem der Institution, vorzieht. Vermutlich ist das dem Versuch geschuldet, ein ideologiefreies Vokabular zu entwickeln, das ohne den Bezug zu handelnden Akteuren, ihren Absichten, Zwecken usw. auskommt. (Vgl. auch: Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 146.)

29 Eine Liste findet sich in: Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 55.

schiedliche, zum Teil widersprüchliche Ausrichtungen und Arbeitsweisen geprägt und zudem innerhalb einer gemeinsamen Struktur nur lose vernetzt.

„Während der (repressive) Staatsapparat ein organisiertes Ganzes darstellt, dessen verschiedene Glieder unter einer Befehlseinheit zentral zusammengefasst werden [...], sind die Ideologischen Staatsapparate vielfältig, unterschiedlich, ‚relativ autonom‘ und dazu in der Lage, ein objektives Feld für Widersprüche zu liefern, in denen sich in manchmal begrenzten, manchmal auch extremen Formen die Zusammenstöße zwischen dem kapitalistischen und dem proletarischen Klassenkampf auswirken und ausdrücken können [...]“³⁰

Althusser bezeichnet deshalb auch eine Gesellschaftsformation als eine „Struktur von Strukturen.“ „Die Althusserische Konzeption der gesellschaftlichen Totalität als eines ‚komplexen Ganzen‘ begreift deren Teile, die Instanzen, also selbst wiederum als Ganzheiten.“³¹

Zum anderen sind die Ideologischen Staatsapparate in diesem Rahmen als Teil des Überbaus ein für die Gesamtstruktur notwendiges Element. „Jeder Widerspruch, jede wesentliche Gliederung der Struktur und das allgemeine Gliederungsverhältnis in der Struktur mit Dominante bilden ebenso viele Existenzbedingungen des komplexen Ganzen selbst.“³² Die Ideologie ist damit nicht bloß eine passive Abbildung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern für die Reproduktion des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs selbst konstitutiv.

Die Explikation des Begriffs der strukturalen Kausalität richtet sich jedoch nicht nur gegen die Ideologie des „Ökonomismus“, sondern auch gegen die selbst innerhalb des Marxismus vertretene Ideologie des „Humanismus“. Die Ideologie des „Humanismus“ wurde, so Althusser, auch von Marx selbst in dessen Frühschriften vertreten. Kennzeichnend hierfür ist der Ausgang von einer Wesensbestimmung des Menschen, die dem Einzelnen als Attribut zukommt und die als Berufungsinstanz der Kritik und als Grundlage für die Erklärung historischer Entwicklungen in Anspruch genommen wird. „Der Mensch als Zentrum seiner Welt im philosophischen Sinne des Wortes, als ursprüngliches Wesen und Zweck seiner Welt: dies läßt sich

30 Ebd., S. 61. Trotz dieser Differenzen bilden die unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparate und ihre jeweiligen Arbeitsweisen innerhalb einer gegebenen Gesellschaftsformation eine interne Struktur, in der jeweils ein bestimmter ideologischer Staatsapparat eine dominante Funktion einnimmt; im Falle der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ist dies die Schule.

31 Charim, Isolde, *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*, Wien 2002, S. 43.

32 Althusser, Louis, *Über die materialistische Dialektik*, in: *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 151.

wohl als ein theoretischer Humanismus im strengen Sinne bezeichnen.“³³ Allerdings brechen Marx und Engels in späteren Schriften mit einer solchen Vorstellung und entwickeln, so Althusser, einen theoretischen Antihumanismus. Wenn nämlich das Individuum als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“³⁴ bestimmt ist, kann nicht länger von einem allgemeinen Wesensbegriff ausgegangen werden; vielmehr sind umgekehrt die Bestimmungen des Individuums allein vor dem Hintergrund der bestehenden Produktionsweise zu verstehen.³⁵

„Marx zeigt, daß das, was eine Gesellschaftsformation in letzter Instanz determiniert und ihre Erkenntnis gibt, nicht das Gespenst eines menschlichen Wesens oder einer menschlichen Natur ist; es ist nicht der Mensch und nicht einmal „die Menschen“, sondern ein Verhältnis, das Produktionsverhältnis, das mit der Basis, dem Unterbau zusammenfällt.“³⁶

Wenn jedoch nach Althusser der dialektische Materialismus von einer gegebenen gesellschaftlichen Struktur ausgeht, innerhalb derer erst einzelnen Individuen spezifische Funktionen zugewiesen werden, dann muss geklärt werden, weshalb deren Handlungen in der Regel tatsächlich diesen Funktionszuweisungen entsprechen. Und genau in dieser Hinsicht ist die Theorie der Ideologie ein Element der Weiterentwicklung des Begriffs der strukturalen Kausalität.³⁷ Auf ihrer Grundlage soll verständlich werden, weshalb die Handlungen und das Selbstverständnis der Individuen in der Regel den Reproduktionsanforderungen des gesellschaftlichen Strukturzusammenhangs entsprechen. „Was uns hier interessieren muss, ist zunächst herauszufinden, wie der Ideologie dieser Kraftakt gelingt, der darin besteht, ganz allein

33 Althusser, Louis, Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?, in: ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 79. Mit dieser Kritik des Humanismus richtet sich Althusser u.a. gegen existentialistische, phänomenologische und anthropologische Marxdeutungen. (Vgl. Honneth, Axel, Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus, in: Jaeggi, Urs und Honneth, Axel (Hrsg.), Theorien des Historischen Materialismus. Band 1, Frankfurt am Main 1977, S. 425.)

34 Marx, Karl, Thesen über Feuerbach, in: MEW. Band 3, S. 534.

35 Vgl. Althusser, Louis, Marxismus und Humanismus, in: ders., Für Marx, Frankfurt am Main 1968, S. 178.

36 Althusser, Louis, Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?, in: ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 83.

37 Vgl. Althusser, Louis, Über Marx und Freud, in: ders., Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 101.

„die Dinge in Gang“ und die Leute auf Trab zu halten.“³⁸ Erst die Unterwerfung unter die herrschende Ideologie ermöglicht es, dass die Individuen „ganz von allein“³⁹ funktionieren. Den Individuen kommt hier keine konstitutive Funktion zu; ihre Rolle wird vielmehr von der gegebenen Struktur festgelegt. Die Zuspitzung, mit der Althusser hier arbeitet, um diese These zu plausibilisieren, kennzeichnet die gesamte Ideologietheorie: Entweder gilt, wie im Humanismus, das Subjekt als Ursprungskategorie, als souveräner Urheber der eigenen Praxis; dann aber werden bestehende Abhängigkeiten von vorgefundenen Umständen ausgeblendet. Oder aber diese Umstände werden anerkannt, dann aber ist das Handeln vollständig „durch den Mechanismus des Prozesses diktiert“⁴⁰. Entweder sind alle Regeln durch die Spieler erzeugt, oder aber die Regeln spielen die Spieler.⁴¹ Ein Drittes, etwa den eigenständigen Umgang mit vorgefundenen Umständen, gibt es nicht.

Der „Humanismus“ wird von Althusser also gerade deshalb als ideologisch zurückgewiesen, weil er das Subjekt, verstanden als Urheber seiner Handlungen, nicht als eine von einem gesellschaftlichen Strukturzusammenhang abzuleitende, sondern als ursprüngliche Kategorie versteht und damit die faktisch bestehende Abhängigkeit und Unterwerfung des Einzelnen verschleiert. Die Theorie der Ideologie thematisiert demgegenüber die Ideologie als notwendige Bedingung für die Reproduktion einer jeden gesellschaftlichen Struktur. Sie kann selbst in einer klassenlosen Gesellschaft nicht überwunden werden. Damit verliert aber der Begriff der Ideologie seine gesellschaftskritische Funktion; er ist vielmehr notwendig, um ein allgemeines gesellschaftstheoretisches Problem zu lösen - das der Erklärung der Reproduktion einer Gesellschaftsstruktur. Der Mensch ist, so Althusser, von Natur aus ein ideologisches Lebewesen.⁴² „Die Ideologie ist keine Verirrung oder ein zufälliger Auswuchs der Geschichte: sie ist eine für das historische Leben der Gesellschaften

38 Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 142.

39 Ebd., S. 111.

40 Ebd., S. 31.

41 Leicht variiert übernommen von: Thompson, Edward P., *Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung*, Frankfurt am Main 1980, S. 212. Leicht variiert, weil Thompson hier Regellosigkeit der Eigenaktivität der Regeln gegenüber stellt. Dies trifft m.E. die von Althusser suggerierte Alternative nicht ganz. Diese arbeitet, wie erwähnt, mit dem Gegensatz zwischen der durch das Subjekt erzeugten und der subjekterzeugenden Regel.

42 Vgl. Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 130.

wesentliche Struktur.⁴³ Ihr kommt innerhalb der Geschichte eine einheitliche Funktion und Struktur zu; allein deshalb ist überhaupt eine allgemeine Theorie der Ideologie möglich.⁴⁴ Gegen Kritiken gegenüber diesem „theoretischen Antihumanismus“ wendet Althusser ein, dass es die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind, die die Subjekte zu Trägern von Funktionen reduzieren, während die Marxsche Theorie diese Reduktion nur reflektiert. „Nicht der Theoretiker Marx behandelt sie so, sondern das kapitalistische Produktionsverhältnis!“⁴⁵ Dies ist zwar richtig, jedoch ist die Marxsche theoretische Reflexion dieser Reduktion zugleich ihre Kritik und ihre Kritik ist sie deshalb, weil eine alternative Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse als möglich gilt, in der die Subjekte nicht nur gegebene Funktionsanforderungen erfüllen, sondern dieses Verhältnis selbst gestalten. Diese Annahme teilt Althusser jedoch nicht; für ihn ist soziale Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich. In dieser Hinsicht kann die Ideologiekonzeption Althussters gerade nicht, wie von ihm beansprucht, als Weiterentwicklung der Marxschen verstanden werden. Denn sie fragt nicht nach den Formen, in denen die Interessen der Herrschenden verschleiert werden und als die der Allgemeinheit erscheinen, nicht nach den Formen der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse und nicht nach Blockierungen des Erfahrungsprozesses, die die Aufklärung praktischer Widersprüche verhindern, sondern nach den allgemeinen Bedingungen der Reproduktion einer gesellschaftlichen Struktur.

Der kritische Gegenbegriff zu dem der Ideologie ist dann nicht der einer alternativen Gesellschaftsordnung, in der die Ideologie überwunden werden kann, sondern der der Wissenschaft. Auf ihrer Grundlage allein ist es möglich, die Ideologie zu durchschauen und zu erklären. Dieser Versuch der Trennung zwischen der Praxis, von der gelten soll, dass sie nur durch eine Ideologie möglich ist und der Wissenschaft, die allein diese Funktionsweise der Ideologie zu durchschauen vermag, führt jedoch in Widersprüche. Denn einerseits soll die Ideologie als Voraussetzung jeder Praxis gelten; sie ermöglicht es, dass die Individuen durch ihr Handeln zur Reproduktion eines sozialen Zusammenhanges beitragen, ohne sich über diese soziale Bedeutung aufklären zu können. Die Einsicht in diese Funktionsweise ist nur aus einer externen Perspektive, der der Wissenschaft, möglich. Zugleich soll aber ande-

43 Althusser, Louis, *Marxismus und Humanismus*, in: ders., *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 183.

44 Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 74.

45 Althusser, Louis, *Ist es einfach in der Philosophie Marxist zu sein?*, in: ders. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 84.

rerseits die Wissenschaft selbst als ein Ideologischer Staatsapparat und damit als eine Praxis unter anderen begriffen werden.

Das Subjekt ist nach Althusser eine ideologische Kategorie und sogar, wie noch zu diskutieren sein wird, die grundlegende ideologische Kategorie schlechthin. Wenn vor diesem Hintergrund die Wissenschaft als Gegenbegriff zu dem der Ideologie eingeführt werden soll, dann muss es möglich sein, den wissenschaftlichen Forschungsprozess rekonstruieren zu können, ohne dabei die Kategorie des Subjekts einführen zu müssen. Den Versuch einer solchen Rekonstruktion unternimmt Althusser, indem er den Begriff der Praxis, unter den dann auch der der wissenschaftlichen Forschung fällt, anhand des Begriffs der Produktionsweise entwickelt. Eine Produktionsweise ist, so die klassisch-marxistische Interpretation, bestimmt als eine Einheit von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Praxisformen unterscheiden sich demnach zunächst hinsichtlich der Produktivkräfte, die in ihnen zum Einsatz kommen, d.h. danach, welche Arbeitsgegenstände ihnen zu Grunde liegen, welche Mittel sie für deren Umwandlung einsetzen und welche Resultate sie erzeugen. Den Individuen kommt hierbei deshalb nur eine untergeordnete Bedeutung zu, weil sie die in diesem Prozess eingesetzten Arbeitsmittel und die für ihre Anwendung notwendigen technischen Regeln schon als gegeben vorfinden. „Daraus ergibt sich die wichtige marxistische THESE, dass innerhalb der PRODUKTIVKRÄFTE, zu denen die Menschen als aktive Träger des Arbeitsprozesses gehören, nicht etwa diese Menschen, sondern die Produktionsmittel das determinierende Element bilden.“⁴⁶ Zudem sind innerhalb einer Produktionsweise die Produktionsverhältnisse gegenüber den Produktivkräften das determinierende Element. So ergibt sich aus der Ausrichtung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses auf die Mehrwertproduktion der Einsatz der technischen Mittel, wie etwa das Fließband, sowie die unterschiedlichen Aspekte der Teilung und Organisation der Arbeit, z.B. die Trennung zwischen Planungs-, Überwachungs-, und Ausführungsfunktionen.⁴⁷ Der einzelne Handelnde ist demnach also in jeder Praxis sowohl in Bezug auf die Mittel, die er einsetzt, als auch in Bezug auf die Funktion, die er darin erfüllt, durch die jeweilige Produktionsweise bestimmt.

Auch die theoretische Praxis der Wissenschaft wird demnach spezifiziert durch die Natur des Objekts, auf das sie sich bezieht, den konkreten Gegenstand der Forschung, durch die Produktionsmittel, die sie einsetzt, etwa die spezifischen For-

46 Althusser, Louis, *Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 50. Die Hervorhebung stammt vom Autor. Den berühmten Sperrdruck verwendet Althusser zumeist, jedoch, wie dieses Beispiel zeigt, nicht immer, für die Kennzeichnung technischer Termini. Vgl. die editorische Notiz von Jaques Bidet im selben Band.

47 Vgl. ebd., S. 75.

schungsmethoden, und das Ergebnis, das sie produziert, nämlich Erkenntnisse, sowie die interindividuellen Verhältnisse, unter denen sich dieser Prozess vollzieht. Dies scheint Althusser die Möglichkeit zu geben, in Bezug auf das Gebiet der Wissenschaft die Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis nicht in einem erkennenden Subjekt verankern zu müssen.⁴⁸

„Genaugenommen sieht nicht mehr das Auge (Auge des Geistes) eines Subjekts das, was auf dem von einer theoretischen Problematik bestimmten Feld erscheint: in den Objekten oder Problemen, die es bestimmt, sieht vielmehr dieses Feld sich selbst: Sehen ist also nichts anderes als die notwendige Reflexion der Objekte durch ihr Feld.“⁴⁹

Nicht der Forschende wendet bestimmte Methoden auf einen gegebenen Gegenstand an, um ein bestimmtes Resultat zu erzielen; vielmehr wird er selbst innerhalb der wissenschaftlichen Produktionsweise angewendet, so wie die Arbeitskraft innerhalb einer ökonomischen Produktionsweise angewendet wird.⁵⁰ In beiden Prozessen spielt das Subjekt zwar noch eine Rolle, jedoch nicht die, die es zu spielen vermeint.⁵¹

Fraglich aber ist, ob es mit diesem Vokabular gelingt, den Forschungsprozess der Wissenschaft als „Prozess ohne Subjekt“ zu rekonstruieren und damit die Wissenschaft rigoros von der Ideologie zu trennen. Wird, so die These, die Althusser zu rechtfertigen sucht, die wissenschaftliche Forschung als eine Produktionsweise unter anderen gefasst, so kann gezeigt werden, dass in ihr den Produktionsverhältnis-

48 Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 77.

49 Ebd., S. 28.

50 Damit werden aber nicht nur wissenschaftliche Neuerungen, also auch die von Marx ausgehende, unverständlich. Die Erzeugung von Erkenntnissen ist dann allein vor dem Hintergrund einer gegebenen, den Forschungsprozess bestimmenden Struktur zu erklären. Das zentrale erkenntnistheoretische Problem, das Althusser noch aufwirft, lautet dann auch nicht mehr, welche Voraussetzungen für die Möglichkeit gültiger Erkenntnisse in Anspruch genommen werden müssen, sondern unter welchen Umständen der Produktionsprozess der theoretischen Praxis einen Erkenntniseffekt produziert. „Der Mechanismus, den wir erhellen möchten, ist also der Mechanismus, der in den besonderen, ‚Erkenntnisse‘ genannten Produkten diesen ‚Erkenntniseffekt‘ erzeugt.“ (Althusser, Louis und Balibar, Etienne, *Das Kapital lesen*. Band 1, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 82.) Es ist aber nicht zu sehen, wie es möglich sein soll, von einem Mechanismus der Erzeugung von Erkenntnissen zu sprechen, ohne die Unterscheidung zwischen Ursachen und Gründen einzuziehen.

51 Ebd., S. 31.

sen sowie den Produktivkräften und nicht dem erkennenden Subjekt die entscheidende Rolle zukommt. Wenn aber für den ökonomischen Prozess gilt, dass dessen Reproduktion nur gelingt, wenn die herrschende Ideologie garantiert, dass die Individuen die ihnen zugewiesene Funktion „wie von selbst“ erfüllen und zugleich die Arbeitskraft des Forschenden innerhalb des Forschungsprozesses genau so angewendet wird, wie die des Arbeitenden innerhalb des ökonomischen Produktionsprozesses, dann muss auch für den Bereich der Wissenschaft erklärt werden, weshalb bestimmte Individuen bestimmten Funktionszuweisungen, hier die zu forschen, freiwillig und „ganz von selbst“ entsprechen und dies kann nach Althusser nur die Theorie der Ideologie leisten.⁵² Dann aber ist es nicht länger möglich, wie von Althusser beansprucht, Ideologie und Wissenschaft rigoros zu trennen; vielmehr muss innerhalb der Wissenschaft von einer Ideologie, von der Ideologie als Möglichkeitsbedingung der Wissenschaft gesprochen werden.

Und auch in einer anderen Hinsicht führt dieser Versuch der Trennung in einen Widerspruch. Wenn nämlich die Ideologie als die notwendige Voraussetzung einer jeden Praxis gilt und zugleich die Wissenschaft rigoros von ihr getrennt werden soll, weil nur diese Trennung eine Einsicht in ihre Funktionsweise ermöglicht, dann bleibt unklar, wie die eigene Theoriebildung zugleich als praktischer Eingriff, nach Althusser als „Klassenkampf in der Theorie“ verstanden werden kann.⁵³ Denn ist sie ein solcher Eingriff, dann ist es nicht möglich, beide Bereiche, die Wissenschaft

52 „Es gibt Praxis nur durch und unter einer Ideologie.“ (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 84.) Diese Zuspitzung ist, wenn jede Praxis als Produktion begriffen wird, nur konsequent. Denn Produktion vollzieht sich nur innerhalb einer bestimmten Produktionsweise; in dieser ist, wie gezeigt, die Arbeitskraft ein untergeordnetes, durch die gegebene Struktur bestimmtes Moment. Für jede Praxis ist dann aber zu fragen, wie es in ihr gelingt, dass die Individuen in ihr „wie von selbst“ funktionieren. Wäre die ideologische Praxis eine Praxis neben anderen, dann würde sich das Problem auch für sie selbst stellen oder sie könnte das Funktionieren der anderen nicht erklären. Das aber heißt, dass die ideologische Praxis nicht einem bestimmten gesellschaftlichen Teilbereich, also einzelnen Institutionen des Überbaus zugeordnet werden kann; sie thematisiert dann nur einen bestimmten Aspekt, der für jedwede Praxis erfüllt sein muss. Jede Praxis also muss, was auch immer sie im Besonderen produziert, ob Bauklötzchen, Wahlsiege oder Erkenntnisse, auch Subjekte produzieren, die sich mit ihren Handlungen in die durch Rituale geregelten Praktiken der ideologischen Staatsapparate einzufügen vermögen. Die Theorie der Ideologie muss sie dann so rekonstruieren können, dass deutlich wird, wie das gelingt. Der Schritt, mit dem poststrukturalistische Autoren die Grundfigur der Ideologietheorie aus dem Marxschen Gesellschaftsverständnis lösen, ist damit bei Althusser selbst schon angelegt.

53 Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 132.

von der Geschichte und die Ideologie als der Form, in der die den Geschichtsverlauf prägenden kämpfenden Klassen ihre Kämpfe erfahren und deuten, voneinander zu trennen. Diese Spannung rührt m.E. daher, dass Althusser zwei heterogene sozial-theoretische Traditionslinien zu verknüpfen sucht: eine, die auf Durkheim und eine, die auf Marx zurückgeht. In Kontinuität zur ersten muss er, um die eigene Perspektive als wissenschaftliche ausweisen zu können, zwischen den Vorurteilen des common sense und den Begriffen der Theorie, die gerade durch die Enthaltung von Parteinahmen gewonnen werden, zwischen dem Selbstverständnis der Handelnden und der tatsächlichen sozialen Bedeutung ihres Tuns trennen.⁵⁴ In einem solchen

54 In den methodologischen Reflexionen Durkheims wird der Bruch mit der Akteursperspektive damit gerechtfertigt, dass die alltagspraktischen Begriffsbildungen, die sich auf soziale Phänomene beziehen, einem grundsätzlichen Zweifel zu unterziehen sind. Zwar entwickeln auch die Akteure ein Verständnis der Gesellschaft und ihrer zentralen Institutionen; der Soziologe bewegt sich also scheinbar auf einem Gebiet, das durch ein schon bestehendes Vorverständnis erschlossen wurde, zumal dieses Vorverständnis, so könnte weiter gefolgert werden, da nämlich die sozialen Phänomene das Werk der handelnden Individuen sind, in diesem Fall sogar für den Gegenstand selbst eine konstitutive Bedeutung hat. Dieser letzte Punkt wird jedoch von Durkheim deshalb in Zweifel gezogen, weil die zentralen, den Alltag prägenden Institutionen von vorhergehenden Generationen tradiert wurden, die Ursachen ihres Entstehens also nicht unmittelbar präsent sind und die Akteure schon für ihr individuelles und erst recht für ihr soziales Handeln über die tatsächlich bestimmenden Motive sich nicht Rechenschaft zu geben wissen. Und dies liegt, so lautet das zentrale Argument, das Durkheim in diesem Text entwickelt, daran, dass das jeweilige Vorverständnis ohne eine hinreichende, wissenschaftlichen Kriterien genügende Methode gebildet wurde. (Vgl. Durkheim, Emile, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt am Main 1984, S. 90.) Es ist nur notwendiges Mittel für den unmittelbaren Lebensvollzug; sein Nutzen liegt in der erfolgreichen Bewältigung bestehender Umweltaforderungen. Es erfasst deshalb allenfalls die Aspekte des Gegenstandes, die sich auf das eigene Handeln unmittelbar auswirken; keinesfalls jedoch, oder zumindest nicht zwingend, seine zentralen Bestimmungen. Die schon bestehenden Vorverständnisse gelten deshalb nicht als Mittel, um sich einen zu untersuchenden Gegenstandsbereich zu erschließen, sondern als zu überwindende Vorurteile; sie verhindern gerade eine unvoreingenommene Untersuchung der das soziale Leben prägenden Gesetzmäßigkeiten. „Diese Begriffe sind im Gegenteil wie ein Schleier, der sich zwischen die Dinge und uns legt und sie desto mehr verhüllt, je durchsichtiger man ihn glaubt.“ (Ebd., S. 116.) Insofern die Ausschaltung der Vorurteile – und damit der Bruch mit der Akteursperspektive – als die zentrale Bedingung gilt, um zu gesichertem Wissen über die soziale Welt gelangen zu können, müssen hier alle Vorbegriffe systematisch ausgeschaltet werden. „Der Soziologe muß also, sowohl bei der Bestimmung des Gegenstandes seiner Forschung als auch im

Rahmen jedoch ist es nur schwer möglich, die eigene theoretische Arbeit, wie in der marxistischen Tradition, zugleich als praktischen Eingriff, als Teil der Selbstaufklärung der Akteure über die in ihrem Handeln auftretenden praktischen Widersprüche zu begreifen.

Eine Alternative dazu besteht darin, die strikte Gegenüberstellung zwischen Wissenschaft und Ideologie, zwischen Außen- und Innenperspektive aufzugeben und die Kritik der Ideologie als schrittweise zu vollziehenden Selbstaufklärungsprozess zu konzipieren. Wenn aber ein solcher Selbstaufklärungsprozess als möglich angesehen wird, dann besteht auch kein Grund mehr für die Behauptung, dass die ideologische Verknennung in allen denkbaren gesellschaftlichen Formationen in gleicher Weise unüberwindbar und notwendig ist. Auf die Möglichkeit einer solchen Selbstaufklärung und eine damit verbundene gesellschaftskritische Funktion zielt, wie im Abschnitt „Anerkennen als Erfahrungsprozess I“ herausgearbeitet, der Marxsche Begriff der Ideologiekritik. Die Ideologiekritik zeigt hier, dass und wie die bisherige Realisierung spezifischer praktischer Prinzipien ihre eigene Verkehrung hervorbringt und damit auch, inwiefern diese Prinzipien und das damit verbundene Selbstverständnis der Handelnden künftig reformuliert werden müssen. Eine solche Rekonstruktion der bisherigen Situation, die die leitenden normativen Prinzipien, die Formen der Handlungsvernetzung und die Weiterentwicklung der zentralen praktischen Prinzipien umgreift, ist in der Konzeption Althusser kaum denkbar. Dies nicht nur, weil hier die Akteure allein durch die Anforderungen der bestehenden Struktur bestimmt sind, sondern auch, weil die jeweiligen praktischen Prinzipien allein hinsichtlich ihrer Reproduktionsfunktion in die Untersuchung einbezogen werden; sie gelten nie als wie immer unzureichende, vorläufige Vorschläge für die Lösung praktischer Konflikte, sondern als direkte Antwort auf die Reproduktionsanforderungen einer gegebenen Struktur. Wird in dieser Weise der Sinn,

Verlaufe seiner Beweisführung, sich des Gebrauchs von Begriffen entschieden entschlagen, die außerhalb der Wissenschaft und für Bedürfnisse, die nichts Wissenschaftliches an sich haben, gebildet wurden. Er muß sich von falschen Selbstverständlichkeiten befreien, die den Verstand des naiven Menschen beherrschen, und ein für allemal das Joch dieser empirischen Kategorien abschütteln, die durch lange Gewöhnung schließlich zu einer tyrannischen Macht werden.“ (Ebd., S. 129.) Gerade für die Soziologie ist ein solcher Schritt notwendig, denn ihre Gegenstände prägen die Lebensvollzüge der Einzelnen unmittelbar und evozieren so Parteinahmen, die eine nüchterne Untersuchung verhindern. „Was die Emanzipation der Soziologie so schwierig macht, ist der Umstand, dass das Gefühl häufig Partei ergreift.“ (Ebd. S. 129.) Dieses Modell war, wie Robin Celikates zeigt, für die Entwicklung der kritischen französischen Soziologie insgesamt und auch für Althusser von entscheidender Bedeutung. (Vgl. Celikates, Robin, Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie, Frankfurt am Main 2009.)

den praktische Prinzipien für die Akteure haben können, ausgeblendet, wird auch die Entstehung und Entwicklung der Ideologie zum Rätsel.⁵⁵⁵⁶

-
- 55 Althusser schreibt: „Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Atmung, für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind.“ (Althusser, Louis, *Marxismus und Humanismus*, in: ders., *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 182.) Die funktionalistische These, dass die Ideologie für das geschichtliche Leben einer Gesellschaft unerlässlich ist, ersetzt jedoch noch nicht den Nachweis, wie konkrete Ideologien entstehen.
- 56 Gegen diese Rekonstruktion lassen sich jedoch zwei Einwände erheben. 1. betont Althusser, dass den unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparaten auch, wie erwähnt, unterschiedliche, zum Teil konfligierende Praktiken zu Grunde liegen. Die Struktur erzeugt also keineswegs, wie das vorangegangene Zitat aus „*Marxismus und Humanismus*“ nahe legt, quasi automatisch die Bedingungen ihrer Reproduktion; vielmehr basiert letztere stets auf einem prekären, keineswegs langfristig gesicherten Gleichgewicht zwischen unterschiedlichen Instanzen. „Jede strukturelle Kausalität ist der notwendige Effekt einer irreduziblen Kontingenz, in der jederzeit die latente Möglichkeit der Krise steckt.“ Balibar, Étienne, Adieu, in: ders., *Für Althusser*, Mainz 1994, S. 39.) Diese Heterogenität der unterschiedlichen Praktiken ermöglicht 2. auch Konflikte, genauer: Klassenkämpfe, innerhalb der Ideologischen Staatsapparate. Gegen Einwände, die den latenten Funktionalismus der Ideologietheorie beklagen, betont Althusser, die Arbeit der Ideologischen Staatsapparate sei gerade deshalb notwendig, weil es Widerstand gibt. (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 106.) In der Ideologie, oder genauer: zwischen den verschiedenen Ideologien werden also auch die zentralen Konflikte einer Gesellschaft ausgetragen. Die Ideologischen Staatsapparate sind dementsprechend Orte des Klassenkampfes, in denen sowohl ehemals herrschende Klassen ihre Position bewahren als auch ausgebeutete Klassen Widersprüche ausnutzen und Terrain gewinnen können. Dies zeigt sich etwa im Übergang von der feudalen zur kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Weil in der feudalen Gesellschaft die Kirche den zentralen Ideologischen Staatsapparat bildet, der schulische, informationelle, kulturelle und religiöse Funktionen vereint, konzentriert sich der Kampf von der Reformation bis zur Aufklärung auf diese Institution und die von ihr vertretenen religiösen Dogmen. Die Eroberung der Staatsmacht durch die Bourgeoisie in der französischen Revolution hatte neben der Aneignung, Zerschlagung und Neuformung der repressiven Staatsapparate auch das Ziel der Zerschlagung der Kirche. Mit der Schule schafft die Bourgeoisie einen neuen Staatsapparat, der zwar Teile der ehemals kirchlichen Funktionen übernimmt, aber in erster Linie dem Ziel dient, ihre Hegemonie zu sichern. Eine solche Lesart hat insbesondere Étienne Balibar entwickelt. Die Ideologie ist demnach die Form, in der die Klassenkämpfe einer Gesellschaft geführt werden und damit auch politisch stets umstritten. Deshalb behauptet die Ideologietheorie auch keine einfache Manipulation durch die herrschenden

Gedanken und eine dementsprechende Beschränktheit der Beherrschten. (Vgl. Balibar, Étienne, Das Nicht-Zeitgenössische, in: ders., Für Althusser, Mainz 1994, S. 73.) Die Ideologie ist eine von den Beherrschten selbst ausgehende Konstruktion eines bestimmten Selbstverständnisses, in denen deren zentrale Konflikte und Hoffnungen verarbeitet werden. „Die herrschende Ideologie in einer gegebenen Gesellschaft ist immer eine spezifische Universalisierung des Imaginären der Beherrschten: die von ihr ausgearbeiteten Begriffe lauten Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit, Arbeit, Glück usw. [...]“ (Ebd., S. 75)

Allerdings lässt sich gegen diese Lesart einwenden, dass die Heterogenität der unterschiedlichen Staatsapparate durch den Rückbezug auf die ökonomische Basis zugleich auch eingeschränkt wird; die unterschiedlichen Ideologischen Staatsapparate werden durch die herrschende Ideologie, die aufgrund der „Determinierung in letzter Instanz“ die der Herrschenden ist, vereinheitlicht. Diesen beiden spannungsvollen Tendenzen innerhalb der Ideologietheorie zwischen der Heterogenität der Ideologischen Staatsapparate und ihrer Vereinheitlichung durch die herrschende Ideologie, bleibt in der Durchführung der Ideologietheorie die letztere dominant. (Vgl. Schweicher, Reinhard, Epistemologie bei Althusser. Einige Bemerkungen zu Althussters Versuch einer „Theorie der Ideologie“, in: Sandkühler, Hans-Jörg (Hrsg.), Betr.: Althusser. Kontroversen über den Klassenkampf in der Theorie, Köln 1977, S. 152.) Denn hier werden gegenwärtige Ideologien allein als Bedingungen der Reproduktion der bestehenden ökonomischen Struktur thematisiert, mögliche Konflikte zwischen ihnen ausgeblendet und vielmehr ihr wechselseitiges Ergänzungsverhältnis herausgearbeitet. Mit einer solchen funktionalistischen Deutung reduziert er die Komplexität gesellschaftlicher Institutionen „auf den Status bloßer Unterstützung anderer Institutionen und verlegt ihre Bedeutung außerhalb ihrer selbst.“ (Eagleton, Terry, Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart 2000, S. 173.) Dies zeigt sich u.a. in Althussters Diskussion des Rechts. Er versucht hier zu zeigen, inwiefern die juristisch-moralische Ideologie die freiwillige Befolgung der Rechtsnormen ermöglicht und damit den Bestand einer gegebenen strukturierten Praxis garantiert. „Damit die juristische Praxis ‚funktioniert‘ reicht es aus, auf die juristisch-moralische Ideologie zurückzugreifen und die Dinge funktionieren „ganz von alleine [...]“ (Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 111.) Die Funktion der durch die juristisch-moralische Ideologie garantierten Rechtsnormen besteht ihrerseits darin, dass Zusammenspiel der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu regulieren. Die behauptete Eigenständigkeit der unterschiedlichen Instanzen schlägt sich also in der Analyse des Rechts nicht nieder; sämtliche Charakteristika des Rechts, die Althusser diskutiert - Abstraktion, Universalität und Formalität - sind vielmehr aus dieser Funktionsbestimmung abzuleiten. Das Recht oder die juristisch-moralische Ideologie gilt damit nicht als ein zwischen unterschiedlichen Ansprüchen umkämpftes Feld und in keiner Hinsicht als mögliche Berufungsinstanz der Kritik; ihre Bedeutung be-

7.2 EIN BILD HÄLT UNS GEFANGEN: IDEOLOGIE UND IDENTITÄT

„An uns ist es, den tiefen theoretischen Grund für diese Behauptung zu suchen.“⁵⁷

Die Ideologietheorie versteht sich dementsprechend als ein Element der Weiterentwicklung des in den Marx'schen Schriften implizit angelegten Begriffs der „strukturellen Kausalität“; ihr Ausgangspunkt ist die Frage nach den Bedingungen der Reproduktion einer gegebenen Produktionsweise, wie es möglich ist, dass eine Gesellschaft in ihrer Produktion die Bedingungen dieser Produktion selbst mit reproduziert. Die Antwort hierauf ist auf verschiedenen Ebenen zu entwickeln. Marx bestimmt im Kapital den kapitalistischen Produktionsprozess als Einheit von Arbeitsprozess und Verwertungsprozess; Arbeit überhaupt, der „Stoffwechsel mit der Natur“ ist demnach eine allgemeine Naturbestimmung des Menschen; die Eigenschaft, wertbildend zu sein, kommt ihr jedoch nur unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen zu. Die Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise beinhaltet demnach nicht nur die Reproduktion der allgemeinen Voraussetzungen des Arbeitsprozesses überhaupt,⁵⁸ sondern auch die der Voraussetzungen des Verwertungsprozesses. Dafür muss sie die Trennung zwischen den Eigentümern der Produktionsmittel auf der einen und den zum Verkauf gezwungenen Eigentümern der

schränkt sich vielmehr darauf, das reguläre Funktionieren des kapitalistischen Produktionsverhältnisses zu ermöglichen. Ebenso entspricht die Ideologie, die durch den dominanten Ideologischen Staatsapparat bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften, die Schule, vermittelt wird, exakt den Anforderungen, vor die die Individuen entsprechend ihrer Position innerhalb des ökonomischen Produktionsprozesses gestellt werden. (Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 68.) „Die strukturelle Geschichtstheorie hat ihre Grundbegriffe so radikal von Bestimmungen sozialen Handelns gereinigt, daß sie auch nachträglich nicht in der Form der Geschichtsschreibung einzelne historische Vorgänge im Interaktionsnetz von sozialen Kämpfen und kollektiven Verständigungsprozessen wahrnehmen kann [...].“ (Honneth, Axel, *Geschichte und Interaktionsverhältnisse*. Zur strukturalistischen Deutung des Historischen Materialismus, in: Jaeggi, Urs und Honneth, Axel (Hrsg.), *Theorien des Historischen Materialismus*. Band 1, Frankfurt am Main 1977, S. 435.)

57 Althusser, Louis, *Marxismus und Humanismus*, in: ders., *Für Marx*, Frankfurt am Main 1968, S. 138.

58 Dazu gehören etwa Rohstoffe und Arbeitsmittel.

Ware Arbeitskraft auf der anderen Seite stets erneut erzeugen.⁵⁹ Eine solche Unterscheidung lässt sich auch in Bezug auf ein spezifisches Element des Produktionsprozesses, die Arbeitskräfte oder das variable Kapital, treffen. Deren Reproduktion beinhaltet demnach zum einen spezifische materielle Bedingungen, die Versorgung mit bestimmten Gütern, und den Erhalt bestimmter, den Produktivkräften entsprechender technischer Fähigkeiten und Qualifikationen. Zum anderen impliziert ihre Reproduktion als Bestandteil des kapitalistischen Verwertungsprozesses auch ihre Unterwerfung unter die spezifischen Regeln der durch die Klassenherrschaft etablierten Ordnung. Wenn die Reproduktion einer Produktionsweise stets auch als Reproduktion eines bestimmten sozialen Verhältnisses zu verstehen ist, verlangt diese Reproduktion von den Individuen auch die Befolgung von Regeln, die entsprechend ihrer Position innerhalb dieser sozialen Verhältnisse an sie gestellt werden. „Die Reproduktion der Arbeitskraft lässt also deutlich in Erscheinung treten, dass ihre *conditio sine qua non* nicht nur in der Reproduktion ihrer ‚Qualifikation‘ besteht, sondern auch in der Reproduktion ihrer Unterwerfung unter die herrschende Ideologie oder auch der ‚Praxis‘ dieser Ideologie.“⁶⁰ Und so wie der Arbeitsprozess innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise zugleich Verwertungsprozess ist, so wird auch die Qualifikation der Arbeitskraft in bzw. unter den Formen der ideologischen Unterwerfung vollzogen.

Die Theorie der Ideologie ist also notwendig, um zu erklären, wie es möglich ist, dass sich dieses spezifische soziale Verhältnis durch deren Handlungen reproduziert. Für eine solche Theorie muss dann auch der klassische marxistische Staatsbegriff erweitert werden. Dessen zentrales Defizit besteht nach Althusser darin, dass hier der Staat nur als Repressionsinstanz begriffen wurde. Der Staatsapparat als repressive Gewalt der herrschenden Klassen umfasst dann in erster Linie Polizei, Gerichte, Armee, Regierung und Verwaltung. Die Repression allein gewährleistet jedoch noch nicht die Reproduktion der Produktionsverhältnisse – dafür ist auch die Unterwerfung unter die herrschende Ideologie notwendig. Um die Reproduktion der Produktionsverhältnisse begreifen zu können, muss also das bisherige marxistische Staatsverständnis erweitert werden; der Begriff der repressiven Staats-

59 Nach Marx reproduziert die Mehrwertproduktion ihre eigenen Voraussetzungen. Insofern der Eigentümer der Ware Arbeitskraft nur erhält, was zu seiner Reproduktion erforderlich ist, obwohl er selbst mehr Werte produziert, erzeugt er den Mehrwert, den sich der Kapitaleigner aneignet; das Ergebnis dieses Prozesses ist dann aber dessen Ausgangsbedingung: die Trennung zwischen Arbeit und Kapital.

60 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 43.

apparate ist zu ergänzen durch den der ideologischen Staatsapparate.⁶¹ Beide Bereiche sind für die Reproduktion der Produktionsverhältnisse notwendig; jedoch erfüllen sie diese Funktion mit jeweils unterschiedlichen Mitteln. Der repressive Staatsapparat „funktioniert durch den Rückgriff auf Gewalt“, während die Ideologischen Staatsapparate „*durch den Rückgriff auf Ideologie*“ funktionieren.“⁶² Zumindest funktionieren, so wird einschränkend hinzugefügt, die repressiven Staatsapparate überwiegend auf der Grundlage der Repression und umgekehrt die ideologischen Staatsapparate überwiegend auf der Grundlage der Ideologie. So verlangen auch die interne Struktur und die Wirkungsweise des repressiven Staatsapparats der Armee entsprechende Ideologien, etwa über die wesentlichen soldatischen Tugenden, die Notwendigkeit des Gehorsams etc.; und ebenso verfügt der ideologische Staatsapparat der Schule über Formen des Zwangs, etwa Maßnahmen der Bestrafung, des Ausschlusses etc.

Die ideologischen Staatsapparate erscheinen zunächst als System unterschiedlicher, spezialisierter Institutionen: religiöse, schulische, familiale, juristische, politische, kulturelle und interessenverbandliche ideologische Staatsapparate. Dem unter eine einheitliche Befehlsgewalt subsumierten repressiven Staatsapparat steht also eine Vielzahl ideologischer Staatsapparate gegenüber. Diese arbeiten auf je verschiedene Weise: Der politische ideologische Staatsapparat unterwirft die Subjekte unter die herrschende Staatsideologie, der kulturelle verbreitet funktionale Ressentiments, der religiöse lehrt die Nichtigkeit des Menschen etc.. Vereinheitlicht werden sie zum einen, insofern sie eine ihnen gemeinsame Funktion, die Reproduktion der Produktionsverhältnisse erfüllen und zum anderen, insofern sie in ihren unterschiedlichen Arbeitsweisen der zentralen Ideologie der herrschenden Klassen unterworfen sind. „Nach unserem Wissen kann keine Klasse dauerhaft die Staatsmacht in Besitz halten, ohne zugleich ihre Hegemonie über und in den Ideologischen Staatsapparaten auszuüben.“⁶³ Die Herrschaft in den ideologischen Staatsapparaten ist somit entscheidend für die Stabilität der Klassenherrschaft.

Die Schule versteht Althusser als den zentralen ideologischen Staatsapparat der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Bedeutung kommt ihr deshalb zu, weil sie über einen langen Zeitraum über eine zwangsverpflichtete Zuhörerschaft verfügt und so übergreifend und nachhaltig das Erlernen von Fähigkeiten und spezifischen Selbst-

61 Vgl. Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 54. Explizit verweist Althusser hier auf Antonio Gramsci, der vergleichbare Überlegungen entwickelt; er unterscheidet zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft, zwischen Hegemonie und Zwang als den Mitteln der Reproduktion der Klassengesellschaft.

62 Ebd., S. 56.

63 Ebd., S. 58.

verständnis vermitteln kann. Sie sorgt damit wesentlich dafür, dass der Einzelne seine Rolle im bestehenden Funktionszusammenhang übernehmen kann und will und damit auch zu dessen Reproduktion beizutragen vermag. „Jede Gruppe, die unterwegs ‚herausfällt‘, ist praktischerweise bereits mit derjenigen Ideologie ausgestattet, welche ihrer Rolle in der Klassengesellschaft entspricht.“⁶⁴ So verfügen die künftigen Lohnabhängigen am Ende ihrer Schullaufbahn über ein professionelles, apolitisches und patriotisches Bewusstsein, die künftigen Ausbeuter über die Fähigkeit zu befehlen und zu kooperieren, die künftigen Agenten des repressiven Staatsapparats über die Fähigkeit zur Durchsetzung von Gehorsam, die angehenden Berufsideologen über die Fähigkeit zur Beeinflussung usw.

„Derart vermittelt über das Erlernen von einigem Know-how, das seinerseits eingebettet ist in die massive Eintrichtung der Ideologie der herrschenden Klasse, werden die *Produktionsverhältnisse* einer kapitalistischen Gesellschaft zu einem großen Teil reproduziert, d.h. die Verhältnisse von Ausbeuteten und Ausbeutern und von Ausbeutern zu Ausbeuteten.“⁶⁵

Bisher wurden das wissenschaftliche Selbstverständnis Althusser, der Kontext, in dem die Theorie der Ideologie auftritt und das Problem, das sie lösen soll, diskutiert. Die Ideologietheorie ist demnach ein Beitrag zur Wissenschaft des Dialektischen Materialismus; sie dient der Weiterentwicklung der marxistischen Staatstheorie und soll erklären, wie es möglich ist, dass sich eine den Individuen gegenüber vorgängige Struktur durch deren Handlungen reproduziert. Bisher war jedoch offen geblieben, wie die Ideologie diese Funktionsbestimmung konkret erfüllt. Dafür formuliert Althusser drei Thesen. Den ersten beiden kommt dabei, so mein Interpretationsvorschlag, in erster Linie die Funktion zu, die bezüglich Struktur und Funktionsweise der Ideologie zentrale dritte These vorzubereiten.

Ich werde hier mit der zweiten These beginnen, weil sich an ihr die Unterschiede zu bisherigen Ideologiekonzeptionen am deutlichsten herausarbeiten lassen und zudem die erste und die dritte These am Besten auf ihrer Grundlage verstanden werden können. Sie lautet: „Die Ideologie hat eine materielle Existenz.“⁶⁶ Althusser grenzt sich damit von Konzeptionen ab, die Ideologien ausschließlich als eine bestimmte Form des Bewusstseins verstehen. So beschreiben etwa Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ die Ideologie als Ergebnis einer arbeitsteiligen Trennung zwischen Theorie und Praxis, durch die sich das Bewusstsein einbilden kann, wirk-

64 Ebd., S. 68.

65 Ebd., S. 69.

66 Ebd., S. 79.

lich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen.⁶⁷ Die Ideologie gilt damit zum einen als passiver Reflex der bestehenden Formen der Arbeitsteilung und zum anderen als bloße Vorstellung, die in die bestehende Wirklichkeit nicht eingzugreifen vermag.⁶⁸ Demgegenüber zielt die These Althusserers darauf, die Ideologie als eine eigenständige und für die Reproduktion einer Gesellschaftsformation entscheidende Praxisform zu verstehen. „Eine Ideologie existiert immer in einem Apparat und in dessen Praxis oder Praktiken. Diese Existenz ist materiell.“⁶⁹ Die für die Ideologie kennzeichnende materielle Existenz ist also bestimmt als eine spezifische Praxis; für die Rekonstruktion des Althusserischen Ideologiebegriffs ist also dieser Begriff der Praxis genauer zu bestimmen.

Ausgangspunkt ist dabei ein bestimmter Ideologischer Staatsapparat, in dessen Rahmen bestimmte Rituale festgelegt sind. Diese innerhalb des ideologischen Apparats festgelegten Rituale schreiben vor, wie und unter welchen Umständen bestimmte Praktiken zu vollziehen sind. Die einzelnen Handlungen sind in diese durch Rituale geregelten Praktiken eingebettet und damit Vollzug allgemeiner Praxisformen. „[W]ir werden von Taten sprechen, die in *Praktiken* eingebettet sind. *Und* wir werden bemerken, dass diese Praktiken durch *Rituale*, in die sie sich einschreiben, geregelt sind, im Rahmen der *materiellen Existenz eines ideologischen Apparates* [...]“.⁷⁰

Ein Ritual lässt sich als Inbegriff von sozialen Regeln verstehen, die vorschreiben, wann und wie sich bestimmte Praktiken zu vollziehen haben. So enthalten die von Foucault untersuchten Disziplinarinstitutionen Vorschriften über den Ablauf der einzelnen Tätigkeiten. Sie weisen den Individuen bestimmte Funktionsstellen innerhalb eines Raumes zu und machen sie so der Überwachung zugänglich; sie untergliedern ihre Tätigkeiten in einzelne Elemente, unterwerfen sie exakten zeitlichen Vorgaben und machen so Entwicklungsfortschritte der Individuen und Unterschiede zwischen ihnen sichtbar.⁷¹ Die Rituale eines Ideologischen Staatsapparats

67 Vgl. Marx, Karl und Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW. Band 3, S. 31.

68 Die „Deutsche Ideologie“ ist zwar, wie zuvor gezeigt, für Althusser das Werk, in dem der Bruch mit der „humanistischen Ideologie“ vollzogen und der Kontinent der Geschichte für die Wissenschaft entdeckt wird, gleichzeitig aber gilt ihm die in diesem Werk entwickelte Ideologiekonzeption noch als mechanistisch-positivistisch und noch nicht als marxistisch. (Vgl. Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 244.)

69 Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 80.

70 Ebd., S. 82.

71 Vgl. Foucault, Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1994, S. 173ff. Foucaults Analyse der Disziplinen in „Überwachen und Strafen“

sind dann die Gesamtheit von Regeln, die vorschreiben, unter welchen Umständen und wie die Individuen bestimmte Praktiken zu vollziehen haben. Die Wiederholung der so regulierten Praktiken führt zur Ausbildung von Handlungsgewohnheiten. So ist auch die Herausbildung leistungsfähiger Arbeitskräfte das Resultat eines solchen Disziplinierungsprozesses.⁷²

Althusser schreibt jedoch nicht nur, dass die Rituale der Ideologischen Staatsapparate bestimmte Praktiken regulieren, sondern auch, dass die Handlungen der Individuen in diese Praktiken „eingebettet“ sind. Das lässt sich so verstehen, dass die einzelnen Handlungen ihre Bedeutung erst innerhalb des Gesamtzusammenhanges der Praktiken eines Ideologischen Staatsapparats erhalten. So beschränken sich die Disziplinarinstitutionen in der Analyse Foucaults nicht darauf, die einzelnen Handlungen zu zergliedern, zeitlich zu regulieren und auf eine einheitliche Norm zu beziehen; sie umfassen auch die Synthetisierung, die Zusammensetzung der zuvor getrennten Handlungen. „Die Disziplin ist [...] die Kunst der Zusammensetzung von Kräften zur Herstellung eines leistungsfähigen Apparates.“⁷³ In der Armee werden die einzelnen gedrillten Soldaten zu Teilen eines Ganzen, zu einem einheitlich auf Befehle reagierenden Körper. Somit wirken die einzelnen Handlungen erst als Teil der Praktiken eines Ideologischen Staatsapparats so zusammen, dass sie auf ein übergeordnetes Ziel ausgerichtet sind und sich im Hinblick auf dessen Erfüllung wechselseitig ergänzen. Und so wie in Marx' Kapital die Arbeitskräfte an die „große Maschinerie“⁷⁴ angeschlossen werden, der Rhythmus ihrer Tätigkeit, ihr Zusammenwirken und ihr Produkt von dieser diktiert wird, so „erleiden“⁷⁵ die Individuen innerhalb der Ideologischen Staatsapparate ihre Einheit;⁷⁶ diese kann nicht

wird von verschiedenen Autorinnen als Konkretisierung und Weiterentwicklung dieses von Althusser selbst als „vorläufige Hypothese“ bezeichneten Verständnisses der Ideologischen Staatsapparate interpretiert. (Vgl. Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, insbesondere S. 91f. und Lindner, Urs, Alles Macht, oder was? Foucault, Althusser und die kritische Gesellschaftstheorie, in: PROKLA, Heft 145, Jg. 6, 2006, S. 583-590.) Umgekehrt versteht auch Althusser die Werke Foucaults als Versuche der Weiterentwicklung des allgemeinen Begriffs der strukturalen Kausalität.

72 Vgl. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 65.

73 Foucault Michel, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1994, S. 212.

74 Marx, Karl, Das Kapital. Band 1, in: MEW. Band 23, S. 391ff.

75 Vgl. Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, S. 101.

76 Auch dieser Querverweis auf das Kapital stammt von Charim. Auch wenn sich damit sehr gut erläutern lässt, wie Althusser den Zusammenhang zwischen Praxis und Hand-

ausgehend von den einzelnen Individuen, sondern nur unter Bezugnahme auf die durch Rituale geregelten Praktiken verstanden werden. Die Handlungen enthalten ihre sozialen Bedeutungen erst innerhalb übergreifender Praktiken; diese soziale Bedeutung scheint hier zudem von ihrem Verständnis dieser Bedeutung unabhängig zu sein.

„Es tritt also klar hervor, dass das Subjekt handelt, insofern dies durch das folgende System bewirkt wird (das wir hier in seiner realen Ordnung von Bestimmungen aufführen): durch eine Ideologie, die innerhalb eines materiellen ideologischen Apparats existiert, materielle Praktiken vorschreibt, welche durch ein materielles Ritual geregelt sind, wobei diese Praktiken wiederum in den materiellen Taten eines Subjekts existieren, das mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend agiert.“⁷⁷

Offen ist aber, wie dieses System das Handeln der Subjekte bewirkt und welche Bedeutung dem Selbstverständnis der Handelnden hier noch zukommen kann.

In der ersten These präzisiert Althusser, wie die Theorie der Ideologie das Selbstverständnis der Handelnden einbezieht und inwiefern sie diesem widerspricht: „Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.“⁷⁸ Damit grenzt sich Althusser auch kritisch von traditionellen Ideologiekonzeptionen ab. Diese fassen Ideologien zumeist als Weltanschauungen, die die Realität verzerren, also als falsche Vorstellungen, denen aber zugleich bestimmte Elemente in der Realität entsprechen. Dabei sind verschiedene Varianten des Verständnisses des Charakters dieser Verzerrung zu unterscheiden. In der mechanistischen Variante entspricht die Struktur der Ideologie der der sozialen Welt, etwa wenn der Glaube an einen göttlichen Herrscher auf die weltliche Herrscherfigur des Königs zurückgeführt wird. In der hermeneutischen Variante wird ideologische Verkehrung aus dem Wesen des Menschen abgeleitet; so gilt etwa in der Religionskritik Feuerbachs der Glaube an Gott als Ergebnis der Projektion der noch nicht als solche erkannten Wesenseigenschaften des Menschen auf eine externe In-

lung bestimmt, so wirft er doch für das Vorhaben der Ideologietheorie ein Problem auf. Denn Marx erläutert hier nicht den allgemeinen Mechanismus einer durch Apparate geregelten Praxis, sondern einen bestimmten Abschnitt in der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, der von anderen, etwa dem der Manufaktur, im Hinblick auf genau die hier relevanten Kennzeichnungen deutlich abgesetzt wird und auch von modernen Formen der subjektivierten Arbeit deutlich abzusetzen ist.

77 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 83-84.

78 Ebd., S. 75.

stanz. In beiden Fällen gilt der Glaube an Gott als falsche Vorstellung, deren konkrete Ausgestaltung jedoch zugleich ihre Entsprechung in der Realität hat; Ideologien repräsentieren hier „die Existenzbedingungen des Menschen in einer imaginären Form [...]“. ⁷⁹ Zudem wurden auch unterschiedliche Erklärungsvarianten entwickelt, woher die imaginären Verzerrungen der realen Existenzbedingungen stammen und weshalb die Menschen ihrer bedürfen. So erklären bestimmte Varianten der Religionskritik der Aufklärung Ideologien daraus, dass gesellschaftliche Eliten Andere bewusst betrügen, um ihre Herrschaft zu sichern. Die Marxsche Entfremdungstheorie hingegen sieht die Ursache für Ideologien in der herrschenden materiellen Entfremdung. Aber trotz dieser Unterschiede eint sie eine zentrale Gemeinsamkeit: „All diese Interpretationen nehmen [...] die These wörtlich [...], dass nämlich das, was man in der Ideologie als imaginäre Vorstellung von der Welt widergespiegelt findet, die Existenzbedingungen der Menschen, einfach deren reale Welt sind.“ ⁸⁰ Althusser begreift jedoch entsprechend der zweiten These Ideologien nicht in erster Linie als Vorstellungssysteme, sondern zunächst als Praxis. Die Theorie der Ideologie bestimmt das Verhältnis zwischen den innerhalb eines ideologischen Staatsapparats festgelegten Ritualen, der Praxis und den einzelnen Handlungen. Entscheidend ist nun, dass diese Darstellung dem Selbstverständnis der Subjekte, die nach Althusser in der Ideologie leben, widerspricht. Diese gehen vielmehr davon aus, dass sie über Überzeugungen verfügen, die sie frei gebildet haben, und dass sie aufgrund dieser Überzeugungen handeln. So scheint die Teilnahme an den Praktiken der religiösen ideologischen Staatsapparate von bestimmten Glaubensvorstellungen abzuhängen: Wenn das Subjekt an Gott glaubt, geht es in die Kirche, betet, beichtet und pilgert es usw. Der eigene Glaube, und das heißt auch ein bestimmter Glaube bezüglich der Bedeutung der eigenen Handlung, erscheint als die Grundlage für die Teilnahme an bestimmten Praktiken. Von dieser Darstellung lösen sich auch die von Althusser kritisierten traditionellen Konzeptionen der Ideologie nicht; die imaginären Repräsentationen der Realität, die jeweiligen Überzeugungen des Subjekts, sind auch hier die Grundlage der Handlungen.

„Bei diesem ganzen Schema stellen wir also fest, dass die ideologische Vorstellung von der Ideologie sich selbst dazu gezwungen sieht anzuerkennen, dass jedes ‚Subjekt‘, das mit einem ‚Bewusstsein‘ ausgestattet ist und an die ‚Ideen‘ glaubt, welches sein ‚Bewusstsein‘ ihm eingibt und freiwillig akzeptiert, auch ‚seinen Ideen entsprechend handeln‘ muss, also seine eigenen Ideen als freies Subjekt in die Taten seiner materiellen Praxis einschreiben muss.“ ⁸¹

79 Ebd., S. 76.

80 Ebd., S. 77.

81 Ebd., S. 81.

Weil die traditionellen Ideologiekonzeptionen davon ausgehen, dass sich die Überzeugungen auch in Handlungen umsetzen müssen, jedoch dabei das Verhältnis von Überzeugung und Handlung verkennen, bleiben sie selbst in der Ideologie befangen. Denn genau diese Bestimmung des Verhältnisses von Überzeugung und Handlung wird in der Ideologietheorie Althusser's umgekehrt. Diese Umkehrung ist vorgebildet in der Formulierung Pascals: „Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst Glauben.“⁸² Der Glaube ist hier nicht der Grund für eine entsprechende Handlung, sondern er wird umgekehrt erst durch das Knien erzeugt. Zudem ist der durch das Knien erzeugte Glaube nicht nur, wie Charim überzeugend erläutert, der Glaube an Gott, sondern zugleich auch der Glaube an ein bestimmtes Verhältnis von Glaube und Handlung, nämlich der Glaube daran, nur zu knien, weil man glaubt. Die Ursache, das Knien, „bringt etwas hervor, in dem sie nicht als Ursache, sondern als Wirkung vorkommt.“⁸³ Die Begriffe des Glaubens und der Handlung bleiben in dieser Konzeption zwar erhalten, jedoch ergibt sich hier der Glaube aus der Handlung und nicht umgekehrt die Handlung aus dem Glauben.

Die Handlung ist hier, wie erwähnt, ein Element der dem Subjekt gegenüber vorgängigen sozialen Strukturen, den ideologischen Staatsapparaten, die Rituale festlegen, die wiederum Praktiken regeln, in die sich die einzelnen Handlungen einschreiben. Der Glaube besteht nur innerhalb solcher in bestimmte Praktiken eingebetteten Handlungen. Charim unterscheidet hier zwischen zwei Ebenen, dem Primär- und dem Sekundärvorgang der Ideologie. Im Rahmen des Primärvorgangs wird der Einzelne in den Rahmen der durch bestimmte Rituale geregelten Praktiken eingepasst; er „wird gekniet“⁸⁴. Im Sekundärvorgang geht die Bewegung demgegenüber vom Handelnden selbst aus, er kniet, und das aufgrund des eigenen Glaubens. „[D]er kleinere Kreislauf des ‚Glaubens‘ (‚Subjekt‘, ‚Ideen‘, ‚Handlungen‘) ist eingeschrieben in den größeren Kreislauf von Praxen, Ritualen und Ideologischen Staatsapparaten.“⁸⁵ Weil es ein zentraler Effekt des Primärvorgangs ist, dass er den Individuen selbst nicht bewusst wird, dass ihnen also ihre Handlungen nicht als das erscheinen, was sie sind, nämlich Ergebnis einer Einpassung in bestimmte Praxisformen, sondern als Realisierung eines freien Entschlusses auf der Grundlage der eigenen Überzeugungen, sind es weniger „ihre realen Existenzbedingungen, ihre reale Welt, welche sich die ‚Menschen‘ in der Ideologie ‚vorstellen‘, sondern [...] vor allem ihr *Verhältnis* zu diesen Existenzbedingungen, [...]“⁸⁶ Nicht die Produk-

82 Zitiert nach Althusser; ebd., S. 82.

83 Charim, Isolde, Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie, Wien 2002, S. 80.

84 Ebd., S. 85.

85 Ebd., S. 82.

86 Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 77.

tionsverhältnisse, die die Existenzbedingungen der Individuen beherrschen, sondern das Verhältnis der Individuen zu diesen Produktionsverhältnissen wird von den Individuen verkannt. Imaginär ist das Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen innerhalb der Ideologie deshalb, weil die heteronome Einpassung der Individuen in bestehende soziale Verhältnisse von diesen umgedeutet wird; sie selbst verstehen ihre Handlung als Ausdruck eines Entschlusses, den sie auf der Grundlage ihrer eigenen Überzeugungen fällen.

Die Theorie der Ideologie sollte klären, weshalb die Individuen in der Regel „wie von selbst“ funktionieren, also in ihren Handlungen eine gegebene Struktur reproduzieren. Die Thesen, die bis jetzt entwickelt wurden, besagen nur, dass ihre Handlungen das Ergebnis einer Einpassung in regulierte Praktiken sind und dass sie selbst ihre Handlungen nicht als Ergebnis einer solchen Einpassung deuten. Das gestellte Problem ist damit jedoch noch nicht gelöst, denn bisher ist unklar geblieben, weshalb diese Einpassung⁸⁷ überhaupt erfolgreich ist. Offen ist demnach noch, weshalb sich das Individuum überhaupt „knien lässt“ und weshalb diese Unterwerfung gerade dann, wenn sie erfolgreich ist, nicht mehr als solche thematisiert werden kann. Warum also lässt sich das Subjekt knien und weshalb glaubt es, wenn es sich schon knien lässt, nicht, dass es gekniet wurde, sondern dass es kniet, weil es glaubt? Die Antwort auf diese Fragen soll die für das Verständnis der Funktionsweise der Ideologie zentrale 3. These geben.

Hierfür werden die Begriffe des Subjekts und der Anrufung eingeführt: „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an.“⁸⁸ Die Kategorie des Subjekts ist demnach konstitutiv für jede Ideologie. Althusser unterscheidet hier zwei Bedeutungsebenen. Das Subjekt ist sowohl freier Autor der eigenen Handlungen und zugleich ein unterworfenen Wesen.

„Die geläufige Bedeutung des Wortes ist 1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner eigenen Taten ist; 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist und daher keine andere Freiheit hat als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.“⁸⁹

Diese beiden Bedeutungsebenen, die im Begriff des Subjekts zusammen gedacht werden sollen, sind durch die beiden zuvor entwickelten Thesen schon vorbereitet. Das Subjekt ist einmal das Resultat einer Unterwerfung, die sich durch die Einpas-

87 Charim spricht hier vom repressiven Moment innerhalb der Ideologischen Staatsapparate.

88 Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 84.

89 Ebd., S. 98.

sung in die regulierten Praktiken der ideologischen Staatsapparate vollzieht; zugleich jedoch verkennt es dieses Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen, indem es sich als Autor der eigenen Handlungen versteht. In diesem Sinne ist die Subjektkonstitution die zentrale Leistung einer jeden Ideologie.

„Wir sagen: Die Kategorie des Subjektes ist konstitutiv für jede Ideologie. Aber gleichzeitig fügen wir sogleich hinzu, dass die Kategorie des Subjektes nur insofern konstitutiv für jede Ideologie ist, als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu konstituieren.“⁹⁰

Zwischen den Individuen als Trägern der Subjektfunktion und den Subjekten selbst ist also zu unterscheiden; erst die Ideologie macht aus den Individuen Subjekte. Allerdings wird dabei der Begriff des Individuums nicht weiter bestimmt. Darauf wird zurückzukommen sein, denn dies ist ein wesentlicher Grund dafür, dass der Prozess der Subjektkonstitution bei Althusser stets reibungslos zu gelingen scheint. Die Konstitution des Subjekts vollzieht sich durch die „Anrufung“. Diese erläutert Althusser durch das bekannte Beispiel des Polizistenrufs auf der Straße: „He, sie da!“ Indem der Angerufene sich umdreht, nimmt er den Ruf an, er erkennt an, dass er ihm galt und damit wird das Individuum zum Subjekt. „Durch diese einfache physische Wendung um 180 Grad wird es zum Subjekt. Warum? Weil es damit anerkennt, dass der Anruf ‚genau‘ ihm galt und dass es ‚gerade es war, das angerufen wurde‘ (und niemand anderes).“⁹¹

Dieses Beispiel zeigt einerseits, dass sich die Anrufung stets in einem komplexen, vielfältig gegliederten sozialen Kontext vollzieht. So bewegt sich das angerufene Individuum in einem öffentlichen Raum, in dem der anrufenden Instanz eine besondere Autorität und Amtsgewalt zukommt etc. Die anrufende Instanz sind dabei stets andere Subjekte. Andererseits ist jedoch dieses Beispiel zugleich in zweierlei Hinsicht einzuschränken. Zum einen ist die hier implizierte zeitliche Folge problematisch; die Individuen, so präzisiert Althusser später, sind immer schon als Subjekte angerufen. Damit ist u.a. gemeint, dass schon vor der Geburt des Individuums eine soziale Einordnung und Identitätszuweisung erfolgt. Der Familienname, die ethnische Zugehörigkeit, die Staatsbürgerschaft etc. sind schon festgelegt. Das Individuum bewegt sich also von Beginn an in bestimmten Formen der Anrufung. Zum anderen erfolgt die Anrufung nicht nur, wie das Beispiel suggeriert, in der Form der sprachlichen Anrede. Sie erfolgt in allen Formen, in denen die Individuen in gemeinsamen Praktiken mit bestimmten Erwartungen konfrontiert werden. Von einer Anrufung lässt sich also dann sprechen, wenn den Individuen eine bestimmte

90 Ebd., S. 85.

91 Ebd., S. 89.

Position innerhalb der regulierten Praktiken der Ideologischen Staatsapparate zugewiesen wird.

Entsprechend der beiden Ebenen, die den Begriff des Subjekts kennzeichnen, die der Handlungsurheberschaft und die der Unterwerfung, sind auch für die subjektkonstituierende Anrufung zwei Ebenen zu unterscheiden: die der Wiedererkennung und die der Verkennung. Die Wiedererkennung kennzeichnet das Verhältnis des Subjekts zur Anrufung; die Verkennung, die darin liegt, kann nur aus der wissenschaftlichen Perspektive der Theorie der Ideologie als solche erkannt werden. Die Anrufung weist den Individuen eine bestimmte Identität und damit zugleich eine feste Rolle in den gemeinsamen Praktiken zu. Sie bezeichnet sie als Arbeiter, Unternehmer oder Soldat oder eben als Arbeiterin, Unternehmerin oder Soldatin; mit dieser Zuweisung gehen auch bestimmte Verpflichtungen einher. In der Annahme des Rufes, indem sie sich als Gemeinte verstehen, erkennen sie an, dass sie dieses Subjekt sind, dass ihnen diese Identität zukommt. Sie erkennen sich in der Identität, mit der sie angerufen werden, wieder. Das heißt aber nach Althusser auch, dass sie diese Zuschreibungen nicht nur übernehmen, sondern sich zugleich als solche verstehen, denen diese Zuschreibungen immer schon zukommen. Die jeweilige Identität wird ihnen in der Anrufung so angeboten, als ob sie ihnen schon zukommen würde, als Inbegriff schon bestehender Eigenschaften; die Ideologie verdeckt so ihre performative Funktion. Die Annahme der Anrufung erscheint damit den Individuen als Wiedererkennung. Die Individuen werden zwar erst durch die Anrufung in Subjekte transformiert; jedoch werden sie als immer schon bestehende Subjekte angerufen. Die Anrufung verdeckt also für die, die in der Ideologie leben, ihre zentrale Leistung: die Konstitution des Subjekts; ihnen scheinen die ideologischen Vorstellungen selbst natürlich zu sein. Es gilt ihnen als selbstverständlich, dass sie diese bestimmten Subjekte sind; und in der Durchsetzung dieser Evidenz, darin, dass diese Zuschreibung selbst nicht fragwürdig wird, besteht der für das Funktionieren der Ideologie entscheidende ideologische Effekt. „Es ist eine der Wirkungen der Ideologie, dass durch die Ideologie der ideologische Charakter der Ideologie *geleugnet* wird.“⁹² Erst die wissenschaftliche Theorie der Ideologie erkennt die Differenz zwischen Individuum und Subjekt und damit das ideologische Wiedererkennen als ein Verkennen. Indem aber die Individuen als immer schon bestehende und nicht als erst durch die Anrufung konstituierte Subjekte angerufen werden und indem sie die ihnen zugewiesene Identität als Abbild verkennen, muss auch verkannt werden, worin die Funktion der Anrufung besteht: in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse. Sie verkennen also, dass ihre Subjektposition auf ihnen gegenüber vorgängige soziale Strukturen bezogen, als funktionales Moment für deren Reproduktion gedacht werden muss. Die Erfüllung der ihnen zugewiesenen Aufga-

92 Ebd., S. 89.

ben erscheint ihnen nicht als etwas, wozu sie durch die ideologischen Staatsapparate erst gebracht werden müssen, sondern als etwas, das sich aus ihrer Identität ergibt. Die Erfüllung sozialer Erwartungen wird als freier Handlungsentschluss verkannt. Was den Individuen als Ausdruck ihrer Identität erscheint, erweist sich somit für die Theorie der Ideologie als Einpassung in einen unabhängig von ihnen bestehenden Funktionszusammenhang. „Die Wirklichkeit, um die es in diesem Mechanismus geht und die in den Formen dieser Wiedererkennung notwendig *verkannt* wird (Ideologie = *Wiedererkennung/Verkennung*), ist in der Tat in letzter Instanz die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der Verhältnisse, welche sich aus ihnen ableiten.“⁹³

Die grundlegende Struktur, die diesen Effekt ermöglicht, erläutert Althusser am Beispiel der religiösen Ideologie. Die Anrufung der einzelnen Subjekte durch die religiösen ideologischen Staatsapparate erfolgt hier im Namen Gottes, des „absoluten SUBJEKTS“. Dieses SUBJEKT gilt innerhalb der religiösen Ideologie als selbstständig und von den anderen unabhängig; es bildet das Zentrum, um das sich alle anderen Subjekte versammeln. Nach Althusser ist jede Ideologie zentriert um ein solches absolutes SUBJEKT.⁹⁴ Durch die in seinem Namen erfolgende Anrufung der jeweiligen ideologischen Staatsapparate und indem sich die Individuen als Angerufene in ihm wiedererkennen, werden sie ihm unterworfen. Durch diese Bindung an ein gemeinsames Zentrum werden sie auch untereinander gleich; weil sie alle als nach seinem Bilde geschaffen sind, können sie sich auch untereinander wiedererkennen.

Zwischen dem SUBJEKT und dem Subjekt besteht in dieser Struktur eine doppelt spiegelhafte Beziehung.⁹⁵ Zum einen erkennt sich das Subjekt in dem SUBJEKT; es versteht sich als nach seinem Bilde geschaffen und sieht damit sich in ihm. Das SUBJEKT ist ihm die Mitte, durch welche es sich mit sich zusammenschließt. Die Annahme dieses Bildes als Selbstbild ist zugleich eine Unterwerfung; sie beinhaltet die Übernahme der damit verbundenen Aufgaben und Pflichten. Zugleich gehen die Subjekte davon aus, dass das SUBJEKT sie wiedererkennen wird, d.h., dass es garantiert, die zu erlösen, die sich in ihm wiedererkannt haben. Beide Spiegelungen gewährleisten das Funktionieren der Ideologie.

„Resultat: Gefangen in diesem vierfachen System der Anrufung als Subjekte – der Unterwerfung unter das SUBJEKT, der allgemeinen Wiedererkennung und der absoluten Garantie, ‚funktionieren‘ die Subjekte in der riesigen Mehrzahl der Fälle ‚ganz von selber‘ – mit Aus-

93 Ebd., S. 98-99.

94 Vgl. ebd., S. 96.

95 Vgl. ebd., S. 96.

nahme der ‚schlechten Subjekte‘, die gelegentlich ein Eingreifen dieser oder jener Abteilung des (repressiven) Staatsapparats auslösen.“⁹⁶

Die Individuen werden erst deshalb durch die Übernahme der Erwartungen anderer Subjekte zu Subjekten, weil sie erst auf der Grundlage einer solchen Übernahme überhaupt einen Selbstbezug herstellen können. Indem sie sich mit bestimmten Zuschreibungen identifizieren, indem sie sich als Arbeiter, Unternehmer oder Soldaten, oder eben Arbeiterinnen, Unternehmerinnen oder Soldatinnen verstehen, können sie sich überhaupt evaluierend auf die eigenen Eigenschaften beziehen; also die Eigenschaften wertschätzen, die diesen Zuschreibungen entsprechen, andere zu verbessern oder zu verwerfen suchen etc. Erst durch eine solche Identifikation werden sie auch handlungsfähig, denn erst auf dieser Grundlage verfügen sie über bestimmte Kriterien, um zwischen verschiedenen Handlungsoptionen begründet entscheiden zu können. Sie tun, was in der jeweiligen Handlungssituation entsprechend ihrer Position in den regulierten Praktiken getan werden muss. Die Annahme der Anrufung ist hier also die Bedingung dafür, um ein positives Selbstverhältnis ausbilden zu können und dies impliziert, dass jedes positive Selbstverhältnis eine Unterwerfung voraussetzt. Die Subjekte, die sich mit diesen vorgegebenen Zuschreibungen identifizieren, verkennen, worum es in diesem Prozess letztlich geht, nämlich die Reproduktion der Produktionsverhältnisse. Wenn Honneth schreibt, dass sich das Urteil über den ideologischen Charakter bestimmter Selbstverständnisse und Rollenbilder, wie das der guten Hausfrau oder des tapferen Soldaten, dann abschwächt, wenn gesehen wird, dass eine Identifikation mit diesen Zuschreibungen den Betroffenen unter den gegebenen Umständen ein positives Selbstverhältnis ermöglicht, verfehlt er genau diesen Punkt von Althusser's Ideologietheorie. „Jedesmal [...] kann sich ein bestimmtes Dispositiv der Wertschätzung, das wir retrospektiv für pure Ideologie halten, bei näherer Berücksichtigung der historischen Umstände als eine Bedingung für die gruppenspezifische Erlangung von erhöhtem Selbstwert erweisen.“⁹⁷ Das positive Selbstverhältnis, das die Grundlage für die Handlungen des Subjekts bildet und das sich erst aus der Identifikation mit sozialen Erwartungen ergibt, bildet für Althusser aber gerade den Kern der ideologischen Verkennung.

Die Annahme der Anrufung ist jedoch nur die notwendige, noch nicht die hinreichende Bedingung für die Ausbildung eines positiven Selbstverhältnisses, denn es ist natürlich möglich, dass es nicht gelingt, dem Bild, an dem man sich ausrich-

96 Ebd., S. 97.

97 Honneth, Axel, Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht, in: ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Frankfurt am Main 2010, S. 107.

tet, auch tatsächlich zu entsprechen. In diesem Falle produziert die Annahme der Anrufung eher eine Form des unglücklichen Bewusstseins. Nicht die Ebenbildlichkeit zwischen SUBJEKT und Subjekt ist dann zentral, sondern die Auffassung, dass das Subjekt gerade nicht das SUBJEKT ist, sondern eben nur nach dessen Bilde geschaffen wurde, es also dessen Eigenschaften stets nur unvollkommen zu realisieren vermag. Auch wenn die Annahme der Anrufung in diesem Sinne kritische Selbsteinschätzungen ermöglicht, sind die in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen selbst davon nicht betroffen; vielmehr ermöglichen sie erst eine solche Selbstkritik.

Allerdings basiert diese Argumentation auf verschiedenen, noch nicht weiter ausgewiesenen Voraussetzungen. Die Subjektconstitution ermöglicht nur dann die reibungslose Reproduktion der Produktionsverhältnisse, wenn das, womit die Subjekte sich identifizieren, als vollkommen statisch gedacht wird; nicht zufällig also spricht Althusser hier von einem „Bild“. Wird hingegen, wie im Kapitel „Anerkennen als Erfahrungsprozess II“ vorgeschlagen, die Ausbildung von Selbstverhältnissen als ein beständiger Konstruktionsprozess gedacht, in dessen Verlauf auf der Grundlage der bisherigen Erfahrungen die impliziten Voraussetzungen und Maßstäbe des eigenen Handelns expliziert, reflektiert und verändert werden, gilt also die Ausbildung eines Selbstverhältnisses als eine durch Selbstkritik vermittelte Selbsterzeugung, in deren Verlauf auch die Maßstäbe einer solchen Kritik verändert werden, so ist ein solcher notwendiger Zusammenhang zwischen Subjektconstitution und Reproduktionsfunktion keineswegs selbstverständlich. Die Handelnden hätten dann die Möglichkeit, sich im Verlaufe eines solchen Prozesses vermittelt über die Kritik Anderer und die Widersprüche, die sich in ihren Handlungszusammenhängen ergeben, schrittweise über die soziale Bedeutung ihres Tuns aufzuklären; sie könnten dann erfahren, welche Konsequenzen dieses Tun für Andere und die gemeinsamen Handlungszusammenhänge insgesamt hat, welche Handlungszusammenhänge also verfestigt und welche abgebrochen oder destabilisiert werden; auf dieser Grundlage können sie dann auch ihr bisheriges Selbstverständnis korrigieren. Wenn diese Möglichkeit zugestanden wird, so gilt keineswegs, dass das, worum es in den ideologischen Zuschreibungen geht – die Reproduktion der Produktionsverhältnisse – von den Akteuren notwendig verkannt werden muss. Die Theorie der Ideologie kann also nur deshalb die Handlungsfähigkeit als Resultat einer vorgängigen und verkannten Unterwerfung verstehen, weil ihr erfahrungsresistente identitäre Fixierungen als Grundmodell für Selbstverhältnisse überhaupt gelten.

Die implizite Beschränkung auf ein solches Grundmodell wird Althusser auch deshalb erleichtert, weil der Begriff des Individuums, also der Entität, die durch die Anrufung zum Subjekt werden soll, vollkommen unbestimmt bleibt; das Individuum erscheint so als leere Fläche, in die sich die Zuschreibungen der ideologischen

Staatsapparate widerstandslos und ohne Verzerrung einschreiben lassen.⁹⁸ Dieses Vorgehen ist nicht zufällig, denn jede Bestimmung dieses Begriffs läuft Gefahr, die Rede von „dem Menschen“ wieder einzuführen, die die Theorie der Ideologie gerade überwinden wollte.⁹⁹

Allerdings scheint auch Althusser nicht davon auszugehen, dass es selbstverständlich ist, dass die jeweiligen Zuschreibungen von den Individuen auch angenommen werden, dass also die Subjektconstitution tatsächlich gelingt. Denn für die Funktion der Ideologie ist es, wie erwähnt, auch notwendig, dass das SUBJEKT die Erlösung derer garantiert, die sich in ihm wiedererkennen. Eine solche Garantie des SUBJEKTS für die Subjekte scheint aber nur dann notwendig zu sein, wenn auch die Möglichkeit der Ablehnung der Anrufung besteht, denn sie formuliert ja die Konsequenzen, die aus der Annahme oder der Ablehnung folgen. Ist nicht damit die Annahme der Anrufung nur als Handlung beschreibbar und setzt dies nicht Fähigkeiten voraus, die nur einem Subjekt zugesprochen werden können?¹⁰⁰ Wie lässt sich die Möglichkeit des Scheiterns der Anrufung begründen, wenn sich die Handlungsfähigkeit erst aus der Unterwerfung ergeben soll? Wie sind die „schlechten Subjekte“, von denen Althusser spricht, möglich? Folgt nicht daraus, dass eine konkrete Anrufung abgelehnt werden kann, dass der Konstitutionsprozess des Subjekts und damit die Differenz zwischen Individuum und Subjekt erfahrbar ist? Ist es dafür nicht notwendig, die bisherige Leerstelle des Begriffs des Individuums weiter zu bestimmen? Zudem gilt Althusser die religiöse Ideologie als ein Beispiel, an dem die Struktur einer jeden Ideologie erläutert werden soll. Was aber entspricht der Figur des SUBJEKTS in der politischen, juristischen oder moralischen Ideologie? Zwar lassen diese sich so beschreiben, dass sie bestimmte Bilder, also Zuschrei-

98 Zwar schreibt Althusser in der nachträglichen „Notiz über die ISA“, die Anrufung durch die herrschenden Ideologischen Staatsapparate sei nur deshalb notwendig, weil es Widerstand gibt; allerdings wird der in der vorherigen Rekonstruktion der Funktionsweise der ideologischen Staatsapparate mit keiner Silbe erwähnt. Vielmehr wird herausgearbeitet, dass sich die Handlungsfähigkeit erst aus der mit der Annahme der Anrufung einhergehenden Unterwerfung ergibt und dass deshalb auch das Handeln der Subjekte nichts anderes ist „als die lebendige Verkörperung des bewunderungswürdigen Wortes ihres Gebetes [Amen!]: So sei es!“ (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 97.)

99 Jedoch unterliegt er selbst an den Stellen, an denen er die Notwendigkeit der Ideologie begründen will, selbst dieser Gefahr. (Vgl. Berthold, Jürgen, *Althusserlektüren*. Lektüre/Ideologie/Dialektik in Althusser's Diskurs, Würzburg 1992, S. 89.) „[D]er Mensch [ist] von Natur aus ein ideologisches Lebewesen [...]“ (Althusser, Louis, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. 1. Halbband, Hamburg 2010, S. 85.)

100 Vgl. Eagleton, Terry, *Ideologie*. Eine Einführung, Stuttgart 2000, S. 168.

bungen enthalten, mit denen sich die Individuen identifizieren können und dass diese Bilder insofern eine zentrierende Funktion haben, als die Individuen damit auf sie hin ausgerichtet sind und sie den Bezugspunkt bilden, von dem aus die unterschiedlichen Praktiken der Ideologischen Staatsapparate überhaupt erst eine sinnvolle Einheit bilden. Was aber wird in diesen Ideologien garantiert? Und wie wird es garantiert? Was entspricht hier der zweiten spiegelhaften Beziehung, der Wiedererkennung des SUBJEKTS in den Subjekten?

7.3 RUF MICH AN!

Die späten Schriften Butlers und insbesondere „Psyche der Macht“ lassen sich als Versuche verstehen, eine Antwort auf die zuvor aufgeworfenen Fragen zu entwickeln.¹⁰¹ Ich diskutiere ihre Arbeiten hier deshalb, weil sie zentrale Annahmen der Althusserschen Konzeption der Subjektwerdung teilt, zugleich aber innerhalb dieses Rahmens die Möglichkeit des Widerstands und der Kritik aufzeigen will. Um meine These zu begründen, dass für die Möglichkeit der Kritik an konkreten Ideologien der Anerkennung Althusser Verstandnis der Subjektivierung und des Selbstverhältnisses aufzugeben ist, muss ich also auch zeigen, inwiefern ihre Antwortvorschläge für das gestellte Problem nicht hinreichen.

Im Anschluss an Althusser bezeichnet Butlers Begriff der Subjektivation den Prozess der Unterwerfung und den der Subjektwerdung.¹⁰² Die Handlungsfähigkeit

101 Ich diskutiere Butlers Überlegungen allein in dieser Hinsicht. Das heißt natürlich nicht, dass sich Butler nicht auch kritisch von Althusser abgrenzt. Die entscheidenden Differenzen liegen hier m.E. darin, dass Butler 1. die Prozesse der Subjektivierung nicht mehr einem einheitlichen Institutionengefüge, den ideologischen Staatsapparaten, zuordnet; wobei diese Konsequenz, wie gezeigt, auch durch Althusser eigene Überlegungen nahe gelegt wird; dass sie 2. im Anschluss an Foucault den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Ideologie aufgibt und eine Konzeption entwickelt, nach der die kritische Distanz zu den etablierten Formen der Subjektivierung nicht nur dem wissenschaftlichen Beobachter, sondern den Subjekten selbst zukommt; und dass sie 3. die einzelnen Handlungen nicht mehr als einfache Realisierungen eines übergeordneten, in den Ritualen der ideologischen Staatsapparate festgeschriebenen Handlungstypus begreift; vielmehr geht sie davon aus, dass jede Umsetzung einer Handlung auch die sie regulierenden Rituale verändern kann. Auf die zuletzt genannten Punkte werde ich noch zurückkommen; den ersten glaube ich vernachlässigen zu können, weil sie trotz dieser Differenz an der grundlegenden Struktur des Prozesses der Subjektwerdung festhält.

102 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht*. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 8.

der Subjekte ist damit abhängig von einer vorgängigen Unterwerfung. In Althusser's Konzeption der Anrufung blieb jedoch, wie gezeigt, letztlich unklar, weshalb und unter welchen Umständen die Anrufung erfolgreich ist, unter welchen Umständen sich also die Individuen mit den an sie gestellten Erwartungen identifizieren. Denn dafür müsste auch gezeigt werden, weshalb die in der Anrufung angebotene Anerkennung von den Individuen angenommen und nicht etwa zurückgewiesen wird. Vor diesem Hintergrund versucht Butler, die Konzeption der Anrufung durch eine Theorie der Psyche zu ergänzen. Auf dieser Grundlage soll, so der Anspruch, gezeigt werden, weshalb das Individuum sich umwendet und damit zum Subjekt wird und weshalb es die eigene Unterwerfung sogar aktiv unterstützt. Im Anschluss an die Althusser-Kritik Mladen Dolars ist dafür ein Teil des Individuums anzunehmen und näher zu bestimmen, der der Subjektivierung vorgeordnet ist und nicht in ihr aufgeht. „There is a sudden and abrupt transition from an individual- a pre-ideological entity, a sort of *materia prima* - into the ideological subject.“¹⁰³ Trotz der zuvor benannten Schwierigkeiten scheint eine solche Ergänzung auch Althusser's eigenem Selbstverständnis zu entsprechen; so deutet er die Psychoanalyse als die Wissenschaft, die die psychischen Verluste des Subjektivierungsprozesses thematisiert.¹⁰⁴ Nach Althusser thematisieren die Theorie der Ideologie und die Psychoanalyse mit dem Prozess der Subjektivierung denselben Gegenstand; allerdings untersuchen sie ihn aus unterschiedlichen Perspektiven: einmal aus der des gesellschaftlichen Strukturzusammenhangs und einmal aus der des in ihn eingebundenen Individuums. Deshalb können dann auch die Erkenntnisse der einen Wissenschaft die der anderen erweitern und stützen. „It must be clear that this [der Erkenntnisfortschritt der Psychoanalyse, S.B.] has opened up one of the ways which may perhaps lead us some day to a better understanding of this *structure of ideological misrecognition*, which is of particular concern for all investigations into ideology.“¹⁰⁵

Butler verwendet die Kategorie der Psyche, um diese prä-ideologische Entität des Individuums zu erfassen; ohne sie kann weder die erfolgreiche Subjektkonstitution, noch der Widerstand gegen bestimmte Formen der Anrufung verständlich

103 Dolar, Mladen, *Beyond Interpellation*, in: *Qui Parle* 6, No. 2, 1993, S. 74.

104 Vgl. Althusser, Louis, *Freud and Lacan*, *New Left Review* 55, 1, May-June 1969, S. 57. Die Psychoanalyse zählt demnach für ihn auch zu den zentralen wissenschaftlichen Ereignissen des 19. Jahrhunderts; Lacan wird als Autor gedeutet, der versucht die in den einzelnen Untersuchungen verwendeten Begriffe der Psychoanalyse theoretisch zu fassen und gegen ideologische Fehldeutungen zu schützen. Nach Althusser entspricht also das eigene Verhältnis zu Marx dem Lacans zu Freud.

105 Ebd., S. 65.

werden.¹⁰⁶ Die Theorie der Psyche klärt demnach auch nicht nur die Bedingungen des Erfolgs der Anrufung, sondern zugleich die Möglichkeit ihres Scheiterns. Die Psyche ist also nicht nur das, aus dem das Subjekt hervorgeht, sondern auch das, was in dem Subjekt nie aufgeht; sie beinhaltet auch Formen des in der Subjektkonstitution verdrängten Begehrens.

Damit ist eine weitere Hinsicht benannt, in der die Theorie der Psyche¹⁰⁷ die der Anrufung erweitern und korrigieren soll. Zwar betont auch Althusser, dass die jeweiligen Formen der Subjektivierung stets umkämpft, ja überhaupt nur aufgrund eines vorgängigen Widerstandes notwendig sind; jedoch erscheinen sie in der Rekonstruktion der Funktionsweise der Ideologie allein als Bedingungen der Reproduktion der Produktionsverhältnisse, die reibungsfrei Subjekte erzeugen, die den jeweiligen Anforderungen entsprechen. „Althusser's Auffassung [bleibt], so nützlich sie auch ist, implizit durch den Begriff eines zentralisierten Staatsapparates beschränkt, dessen Wort, wie das der göttlichen Autorität, Tat ist.“¹⁰⁸ Weil hier das Subjekt allein als Ergebnis einer vorgängigen Unterwerfung gefasst wird, erscheint das individuelle Bewusstsein als Teil einer Herrschaftstechnik.¹⁰⁹ Demgegenüber ist über eine Theorie der Psyche zu bestimmen, wie sich die Macht, die dem Subjekt

106 „Das Begehren aus dem Subjekt zu vertreiben heißt, seine potentiell auführerischen Forderungen zum Schweigen zu bringen und die Wege zu ignorieren, auf denen es den ihm zugewiesenen Platz in der sozialen Ordnung nur vieldeutig und unsicher erreichen kann. (Eagleton, Terry, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, S. 169.)

107 Aufgrund dieser unterschiedlichen Funktionen ist es schwer, den Begriff der Psyche gerade in dem Werk „Psyche der Macht“ eindeutig zu bestimmen. Der Begriff bezeichnet hier einmal das, was der Subjektwerdung vorhergeht und sie erklären soll. Zugleich wird er verwendet, um eine Differenz zwischen dem Individuum und dem konstituierten Subjekt bezeichnen zu können; er entspricht hier dem psychoanalytischen Begriff des Unbewussten. In einer weiteren Verwendungsweise begründet dieser Begriff die eigene Identität des Individuums, die kritisch gegen bestehende soziale Erwartungen gewendet werden kann. Dabei hat der Begriff der Psyche jeweils auch einen unterschiedlichen methodischen Status. In der ersten Verwendungsweise ist er als eine Annahme zu verstehen, die vorausgesetzt werden muss, wenn die faktisch erfolgreiche Subjektkonstitution erklärt werden soll; in der zweiten wird die Psyche über die Techniken der Psychoanalyse erschlossen; in der dritten nehmen die sozialen Akteure selbst explizit auf sie Bezug.

108 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 11.

109 Vgl. Butler, Judith, *Subjekt*, in: Gosepath, Stefan; Hirsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hrsg.), *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Band 2, Berlin 2008, S. 1302.

vorhergeht und es erzeugt, von der unterscheidet, die das Subjekt ausübt. Über sie soll ein Ansatz entwickelt werden, der die Abhängigkeit und die eigenständige Handlungsfähigkeit des Subjekts zusammen zu denken vermag. Er soll es ermöglichen, die Wirkmächtigkeit der dem Einzelnen gegenüber vorgängigen Normen der Anerkennbarkeit zu erfassen, ohne aber dabei das Handeln auf die Reproduktion bestehender Machtbeziehungen zu reduzieren.

In Althussers Konzeption kann die Anrufung die Umwendung des Individuums nicht erzwingen. Auch in ihr wird somit implizit bei den Adressaten der Anrufung eine Bereitschaft zur Übernahme sozialer Erwartungen vorausgesetzt.¹¹⁰ „In den Begriffen der Althusserschen Beispiele lässt sich diese Benennung jedoch nicht ohne eine gewisse Bereitschaft oder ein vorwegnehmendes Begehren seitens des Angesprochenen vollbringen.“¹¹¹

Die Minimalbestimmung, die den Individuen zugesprochen werden muss, damit sie die Umwendung vollziehen und einen Subjektstatus erlangen können, ist die „Begierde, in seinem Sein zu bestehen“.¹¹² Diese Bestimmung versteht Butler auch als Ausgangspunkt oder Voraussetzung des eigenen Ansatzes.¹¹³ Das „Sein“, in dem sie zu verharren begehren, ist hier zu verstehen als „soziales Sein“.¹¹⁴ Die in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen gelten in der Konzeption Butlers als Inbegriff der Normen und gesellschaftlichen Bedingungen, deren Befolgung die Anerkennbarkeit des Subjekts sichert. Die Unterordnung unter diese Normen ist deshalb die Bedingung des sozialen Überlebens. „Das Subjekt ist genötigt, nach Anerkennung seiner eigenen Existenz in Kategorien, Begriffen und Namen zu trachten, die es nicht selbst hervorgebracht hat, und damit sucht es das Zeichen seiner eigenen Existenz außerhalb seiner selbst – in einem Diskurs, der zugleich dominant und indifferent ist.“¹¹⁵ Damit lässt sich nun bestimmen, was die anrufende Instanz den Angerufenen garantiert, was also die nach Althusser die Subjektconstitution bestimmende doppelte Spiegelstruktur kennzeichnet: Denen, die die Anrufung an-

110 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 106.

111 Ebd., S. 105.

112 Butler, Judith, *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, S. 593.

113 Vgl. ebd., S. 593.

114 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 31.

115 Ebd., S. 25.

nehmen, die sich also nach Butler an den gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit ausrichten, wird die Fortdauer der eigenen sozialen Existenz garantiert.¹¹⁶

Umgekehrt zeigt sich darin eine grundsätzliche Abhängigkeit und Verletzlichkeit des einzelnen Subjekts gegenüber den gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit. „Wo gesellschaftliche Kategorien eine anerkennungsfähige und dauerhafte soziale Existenz gewährleisten, werden diese Kategorien, selbst wenn sie im Dienst der Unterwerfung stehen, oft vorgezogen, wenn die Alternative darin besteht, überhaupt keine soziale Existenz zu haben.“¹¹⁷ Diese Abhängigkeit arbeitet Butler insbesondere an frühen Phasen der Eltern-Kind Beziehungen heraus. Hier legen die Eltern die Bedingungen fest, an denen das Kind sich ausrichten muss und aus dem Begehren des Kindes, in seinem Sein zu verharren, ergibt sich dessen Unterordnung unter die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit.¹¹⁸ Die hier benannte „Gründungsunterordnung“ wird in späteren Entwicklungsphasen verdrängt, in denen sich das Subjekt als souveränen Urheber der eigenen Handlungen zu begreifen lernt. Die Macht erscheint dann nicht mehr als Ursprung, aus dem das Subjekt hervorgeht, sondern als Wirkung des Subjekts. Indem es selbst Macht ausübt, verkennt es seine ursprüngliche Unterordnung. Mit der Subjektwerdung geht somit stets auch eine Verschleierung der es hervorbringenden Macht einher. „Die Sache ist nicht einfach die, daß man die Anerkennung des anderen braucht, und daß Unterordnung eine Form der Anerkennung gewährt; vielmehr [...] besteht die Haltung des erwachsenen Subjekts eben in der Verleugnung und Wiederholung dieser Abhängigkeit.“¹¹⁹ Das Verhältnis zu den eigenen Existenzbedingungen ist hier also deshalb

116 Jedoch ist das Begehren im Gegensatz zum Trieb dadurch gekennzeichnet, dass die erhoffte Befriedigung nie erreicht wird und sich somit kein Objekt als das wahre, eigentlich begehrte erweist. (Vgl. Žižek, Slavoj, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt am Main 2010, S. 357.) Wenn Butler also von einem „Begierde, im Sein zu verharren“ spricht, lässt sich das so verstehen, dass sich das Subjekt nie dessen gewiss sein kann, dass es die gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit tatsächlich erfüllt. Dies muss es vielmehr beständig erneut handelnd unter Beweis stellen. Die Subjektwerdung ist somit auch beständig von einem Scheitern bedroht. (Vgl. Dolar, Mladen, *Beyond Interpellation*, in: *Qui Parle* 6, No. 2, 1993, S. 75f.)

117 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 24.

118 Unabhängig von der Frage, ob damit Eltern-Kind Beziehungen zutreffend charakterisiert sind, bleibt hier unklar, ob sie auf diese Beziehungen nur beispielhaft Bezug nimmt, um an ihnen die grundlegende Struktur des Subjektivierungsprozesses zu erläutern oder ob sie die Unterordnung im Rahmen dieser Beziehungen tatsächlich als einen auch spätere Entwicklungsstufen tragenden Gründungsakt des Subjekts versteht.

119 Ebd., S. 14.

imaginär, weil das erwachsene Subjekt die Abhängigkeit, aus der es hervorgeht, verdrängen muss, um seinem Selbstverständnis entsprechen zu können.

Diese These, nach der die für das soziale Überleben des Einzelnen notwendige Anerkennung dessen Unterordnung unter vorgängige Kriterien der Anerkennbarkeit verlangt, entwickelt Butler unter Bezugnahme auf die Überlegungen Hegels in der „Phänomenologie des Geistes“.¹²⁰ Diese sind für Butler deshalb interessant, weil hier das Subjekt gerade nicht als souveräne Instanz eingeführt wird. Vielmehr erfolgt eine Reflexion auf die unterschiedlichen Formen, in denen es sich einer sozialen Welt ausgesetzt sieht, die nicht auf es zurückgeht.¹²¹ Die Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht mündet entsprechend ihrer Interpretation auch nicht in eine Emanzipationsgeschichte, sondern in die Internalisierung der Gebote des Herrn; Hegel zeigt, wie sich das äußerliche Verhältnis zum Herrn zu einem innerlichen Verhältnis der Selbstkasteiung durch das Gewissen wandelt. „Bei Hegel befreit sich der Knecht vom anscheinend äußerlichen ‚Herrn‘ nur, um sich in einer ethischen Welt verschiedenen Normen und Idealen unterworfen zu finden.“¹²² Hegel thematisiert demnach die Mechanismen der Selbstreglementierung, die für die

120 Hier findet sich nach Butler eine kritische Reflexion der Abhängigkeit, der das Subjekt ausgesetzt ist, und der Grundlagen der Gewissensbildung. Die Sätze „Es [das Selbstbewusstsein, S.B.] [...] ist außer sich gekommen. [...] es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein anderes Wesen.“ (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 109.) interpretiert sie so, dass das Selbst den Anderen ausgeliefert ist, dass der Subjektwerdung ein ursprünglicher Selbstverlust zu Grunde liegt. (Vgl. Butler, Judith, *Die Macht der Geschlechternomen*, Frankfurt am Main 2009, S. 240.) Allerdings verfolgt Butler in dieser Passage den Hegelschen Gedankengang nicht weiter. Nach Hegel aber bestimmen die zitierten Sätze nur ein Element des Anerkennungsverhältnisses, das auch das Element der wechselseitigen Selbstfreigabe enthält. Butler verschenkt durch diese verkürzte Rezeption die Möglichkeit, die intersubjektive Konfliktdynamik des Anerkennens, in denen das Selbstverständnis des Subjekts und dessen Deutung durch Andere beständig in einen Gegensatz treten und sich wechselseitig korrigieren, produktiv weiter zu entwickeln. Ihre Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses bezieht sich dann auch zentral auf Ich-Wir Verhältnisse, d.h. auf Verhältnisse, in denen ein noch unbestimmtes und abhängiges Individuum einem schon bestehenden, durch gemeinsame Kriterien des Anerkennens geeinten, und letztlich aber anonymen Kollektiv gegenüber tritt.

121 Vgl. Butler, Judith, *Subjekt*, in: Gosepath, Stefan; Hirsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hrsg.), *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie*. Band 2, Berlin 2008, S. 1303.

122 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 35-36.

Prozesse der Subjektivierung notwendig sind; Befreiung ist in der Konsequenz nicht nur als Befreiung von äußeren Autoritäten zu denken, sondern auch als Befreiung vom eigenen Selbst.

Der Übergang vom äußeren Verhältnis zu einem Selbstverhältnis ergibt sich aus den Erfahrungen, die der Knecht in seiner Arbeit für den Herrn macht. Der Knecht bearbeitet Dinge für den Genuss des Herrn. Dabei kann er zwar an den Objekten seiner Arbeit die eigene gestaltende Macht erfahren, denn die Produkte seiner Arbeit sind durch ihn geprägt. „Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst.“¹²³ Insofern er jedoch für den Genuss des Herrn arbeitet, eignet sich jener die Produkte seiner Arbeit an. Der Knecht erfährt damit das Verschwinden dessen, worin er sich ausdrückt und reflektiert. Indem der Gegenstand durch den Herrn verbraucht wird, wird auch die Prägung, die er ihm gab, ausgelöscht.¹²⁴ Insofern der Knecht das, was er ist, nur in dem bestätigt findet, was er tut, droht ihm damit auch ein Selbstverlust. „Das bestimmte Ding, das der Knecht macht, widerspiegelt den Knecht selbst als bestimmtes Ding. Weil der Gegenstand jedoch weggegeben wird, wird der Knecht selbst zu etwas, das verwirkt und verloren werden kann.“¹²⁵ Damit erreicht ihn auch nach seinem Zurückschrecken vor dem Kampf auf Leben und Tod die Todesfurcht. Die auf die Auseinandersetzung zwischen Herr und Knecht folgenden Gestalten des Bewusstseins - Stoizismus, Skeptizismus und das unglückliche Bewusstsein - lassen sich dann als Versuche verstehen, diese Todesfurcht zu überwinden, indem das Bewusstsein die Bestimmungen für sich als Wesentliche setzt, die nicht der Vergänglichkeit unterstehen. Die Todesfurcht führt deshalb im unglücklichen Bewusstsein zu einer Identifikation mit den unveränderlich scheinenden Regeln, die durch den Herrn gesetzt werden.¹²⁶ Das Bewusstsein spaltet sich in eine Position des Herrn, die als unwandelbarer Teil des Selbst gilt, und eine des Knechts, die mit der Körperlichkeit verhaftet und somit sterblich bleibt; durch diese Verinnerlichung der Herrenposition wird eine Praxis der beständigen Selbstbeurteilung und der Selbstreinigung in der Andacht und anderen religiösen Ritualen etabliert.

Für Butler ist hier zum einen entscheidend, dass sich die normativen Reglementierungen, unter die der Knecht sein Leben stellt, aus der Todesfurcht ergeben. Zu einem Subjekt wird er erst, indem er die Regeln des Herrn verinnerlicht, und diese Verinnerlichung erfolgt, weil er hofft, so das eigene soziale Überleben zu können. Zum anderen, und darauf liegt ein weiterer Schwerpunkt ihrer Interpretation, misslingt dieser Versuch des Knechts, zwischen den wesentlichen und den unwesentli-

123 Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, GW. Band 9, S. 114.

124 Vgl. Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 41.

125 Ebd., S. 43.

126 Vgl. ebd., S. 44.

chen Teilen des eigenen Selbst zu trennen. Die Selbstkasteiung, in der, wie noch im äußerlichen Verhältnis zum Herrn, der eigene Körper als unwesentlich gesetzt und symbolisch aufgeopfert wird, bleibt an den Körper gebunden; das Selbst genießt sich selbst in dieser Selbstaufopferung; was seinen Verzicht ausdrücken soll, ist lustvolle Selbstbestätigung. Das in Andacht und Selbstkasteiung zu erreichende Selbstgefühl bleibt also eingebettet in die Körperlichkeit, die es zu überwinden sucht, die Aufgabe des eigenen Willens selbst ein Willensakt usw.¹²⁷

Dieser Grundgedanke wird von Butler weitergeführt in einer an Nietzsche und Freud orientierten Theorie des Gewissens. Auch diese Überlegungen Butlers lassen sich als Ergänzung und Weiterentwicklung von Althusser's Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses lesen. Denn Althusser selbst nimmt auf diesen Begriff Bezug, um zu erklären, weshalb die Individuen den an sie gestellten Aufgaben tatsächlich entsprechen. So ist etwa der Regelfall der Rechtsbefolgung nur möglich aufgrund der im Gewissen der Subjekte verankerten juristisch-moralischen Ideologie. „Sie sind anständig allein aufgrund ihres „professionellen Gewissens“ oder auch einfach ihres „moralischen Gewissens“, und sie leiten daraus gelegentlich einen gewissen Stolz ab [...].“¹²⁸ Allerdings hat Althusser diesen Gedanken nicht weiter ausgearbeitet. Nach Butler muss die Hinwendung an die anrufende Instanz zugleich als Ausbildung des Gewissens verstanden werden. Beide Wendungen, die Umwendung und die Wendung gegen sich selbst, werden zugleich vollzogen. „Die Reflexivität wird konstituiert durch diesen Moment des Gewissens, durch diese Rückwendung gegen sich selbst, die sich zugleich mit einer Hinwendung zum Gesetz vollzieht.“¹²⁹ Den Gedanken, wonach die Ausrichtung an den gegebenen Kriterien der Anerkennbarkeit nur erklärt werden kann, wenn dabei ein Begierde, im Sein zu verharren, vorausgesetzt wird, ergänzt Butler also durch die zusätzliche These, dass diese Ausrichtung nur dann langfristig stabil ist, wenn sie sich auch im Gewissen der Subjekte niederschlägt.

Schon bei Althusser war die Identifikation mit den in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen die Bedingung für den Selbstbezug des Subjekts; Butler versucht darüber hinaus, die psychische Dynamik zu bestimmen, die diesem Prozess zu Grunde liegt. Im Gewissen wendet sich demnach ein bestimmter Trieb, bei Nietzsche, an den Butler hier anschließt, die Lust an der Grausamkeit, gegen sich.¹³⁰

127 Ebd., S. 49f.

128 Althusser, Louis, Über die Reproduktion, Ideologie und ideologische Staatsapparate, 2. Halbband, Hamburg 2012, S. 107.

129 Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 108.

130 Nach Nietzsche ist die Bestrafung des Schuldners ein Lustgewinn, der für das geschuldete Gut entschädigen soll; diese Strafpraxis züchtet erst das Gedächtnis und damit den

Zwar ermöglicht dies erst die kritische Selbstprüfung des Subjekts, die Unterscheidung zwischen gebotenen, verbotenen und erlaubten Handlungen oder Begehrenen; jedoch gewinnt das Verbot seine Kraft nur aus dem Begehren, das es verbietet. Die Stärke des Gewissens entspricht damit der des von ihm unterdrückten Begehrens. Daran knüpft Butler an. „Mit anderen Worten wird das Verbot zum Anlaß, den Instinkt unter dem Zeichen des Verbotsgesetzes noch einmal auszuleben.“¹³¹ Weil damit aber das Gebot von dem Begehren gestützt wird, das es verbietet, und die Selbstreglementierung als eine eigene Quelle der Befriedigung erlebt wird, erzeugt die Wendung gegen sich das Begehren nach dieser Wendung.¹³² Daraus gewinnt das Gewissen seine Stabilität. Dies ist für den langfristigen Erfolg des Subjektivierungsprozesses entscheidend, denn diese Dynamik erklärt erst die Befriedigung, die aus der Annahme der jeweiligen Kriterien der Anerkennbarkeit und der damit einhergehenden Unterwerfung des eigenen Begehrens erwachsen kann. So kann gezeigt werden, wie die Unterwerfung des Begehrens ein Begehren dieser Unterwerfung hervorruft.

Gegebene Bedingungen der Anerkennbarkeit werden also deshalb angenommen, weil diese Annahme die Bedingung der sozialen Existenz ist. Die Annahme ist die Voraussetzung, um für andere ein Subjekt sein zu können. Weil die Kraft des mit dieser Annahme entstehenden Gewissens dem von ihm unterdrückten Begehren entstammt, wird die Selbstreglementierung selbst eine Form der Befriedigung der untersagten Lust. Die doppelte Spiegelstruktur, die der Subjektivierung zu Grunde liegt, ist zum einen also deshalb möglich und stabil, weil die, die sich nicht im Ruf des SUBJEKTS wiedererkennen, vom sozialen Tod bedroht sind; sie gelten nicht als intelligible Subjekte und werden deshalb ausgeschlossen. Zum anderen wird die Wiedererkennung mit dem Bilde des SUBJEKTS, das heißt die Anwendung der gegebenen Bedingungen der Anerkennung in der kritischen Selbstprüfung, zu einer eigenen Quelle der Befriedigung, der grausamen Lust an der Selbstbestrafung. Deshalb bleiben die Subjekte, so Butler, den Bedingungen ihrer eigenen Unterwerfung verhaftet.

Menschen als das Tier, das versprechen, und das heißt auch sich selbst bestrafen kann. Die Strafe, die zunächst das Versprechen-können vorauszusetzen scheint, erzeugt dieses erst, sie erzwingt die dafür notwendige Verinnerlichung des Triebes. „Diese zuvor dem Gläubiger zugeschriebene Lust wird dann unter dem Druck des Gesellschaftsvertrages zu einer verinnerlichten, zur Freude an der Verfolgung seiner selbst.“ (Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 74.)

131 Ebd., S. 79.

132 Vgl. ebd., S. 69.

Die Überlegungen Butlers in „Psyche der Macht“ zielen aber zugleich darauf, die Konsequenz, nach der jedes Handeln eines Subjekts nur die Bedingungen der Anerkennbarkeit wiederholt und verfestigt, aus denen es hervorgegangen ist, zu vermeiden und demgegenüber danach zu fragen, wie auf der Grundlage einer solchen subjektkritischen Position noch Widerstand und politische Handlungsfähigkeit gedacht werden kann. Es soll also bestimmt werden, wie eine oppositionelle Haltung des Subjekts zu der es hervorbringenden Macht möglich ist, weshalb die vom Subjekt ausgeübte Macht nicht auf die das Subjekt hervorbringende Macht reduziert werden kann.¹³³

Butlers These ist hier, dass die Macht in ihrer Aneignung verändert werden kann, und dass deshalb die Handlungsfähigkeit des Subjekts die es hervorbringenden Bedingungen übersteigt. Diese Diskontinuität zwischen der gegenüber dem Subjekt vorausgesetzten und der von ihm ausgeübten Macht ist möglich, so der erste Schritt für die Begründung dieser These, aufgrund einer „zeitbedingten Anfälligkeit“¹³⁴ der Bedingungen der Anerkennung. Die etablierten Bedingungen der Anerkennung regulieren zwar die Handlungen der Subjekte; jedoch bestehen sie umgekehrt nur durch die und in den auf sie Bezug nehmenden Praktiken. Sie müssen also beständig reinszeniert werden und in dieser Reinszenierung sind Verschiebungen und Umdeutungen möglich. „Diese Wiederholung oder besser Iterabilität wird so zum Nicht-Ort der Subversion, zur Möglichkeit der Neuverkörperung einer Subjektivationsnorm, die die Richtung ihrer Normativität ändern kann.“¹³⁵ Weil also die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit nur dann dauerhaft bestehen, wenn sie beständig in den Handlungen der Subjekte wiederholt werden, können sie sich insofern verändern, als diese für ihren Bestand notwendige Wiederholung scheitern kann. „Aber sie sind insofern verletzlich, als sie davon abhängig sind, ‚realisiert‘ zu werden. Darin liegt ihr Risiko: Sie können scheitern.“¹³⁶ Es ist möglich, diese Normen zu variieren, in andere Handlungsketten einzugliedern und ihnen so einen neuen Sinn zuzuweisen. Durch eine Variation der Praktiken, so lässt sich dieser Gedanke auf die Terminologie Althusser zurückbeziehen, können schrittweise auch die sie regulierenden Rituale verschoben und reformuliert werden.¹³⁷

133 Vgl. ebd., S. 21.

134 Ebd., S. 17.

135 Ebd., S. 95.

136 Butler, Judith, Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, S. 591.

137 Auch wenn Butler zunächst alternative Formen der praktischen Reinszenierung im Blick zu haben scheint, die sich erst nachträglich auf einer diskursiven Ebene niederschlagen, findet sich eine vergleichbare Verschiebung auch im Falle der zuvor geschilderten Kämpfen um Anerkennung. So würde nämlich auch die Forderung nach Aner-

Allerdings begründet diese Abhängigkeit der Kriterien der Anerkennung von ihrer Reinszenierung in den einzelnen Handlungen nur die objektive Möglichkeit der Veränderung. Soll sich diese Veränderung jedoch nicht nur aus einer Verdichtung zufälliger Fehldeutungen ergeben, so ist zu begründen, weshalb die Subjekte diese Möglichkeit in einer bestimmten Weise nutzen sollten. In einigen Passagen versucht Butler, auch dieses Problemfeld auf der Grundlage ihrer Theorie der Psyche zu bearbeiten. Denn hiernach geht das Subjekt zwar aus der Psyche hervor, diese jedoch umgekehrt nie in ihm auf. Um den Bedingungen der Anerkennbarkeit entsprechen zu können, muss sich das Subjekt selbst reglementieren und bestimmte Begehren verdrängen. „Die Psyche, die das Unbewusste einschließt, ist somit vom Subjekt ganz verschieden; sie ist genau das, was über die einkerkernden Wirkungen der diskursiven Forderung einer kohärenten Identität, über die diskursive Forderung, ein kohärentes Subjekt zu werden, hinausreicht.“¹³⁸

Die Bedingungen der Anerkennbarkeit schreiben Formen „lebbarer Gesellschaftlichkeit“¹³⁹ vor, sie lenken und erzeugen bestimmte Formen des Begehrens; weil die Psyche in diesen Kategorien jedoch nie ganz aufgehen kann, geht mit der Subjektbildung zugleich eine grundlegende „Entfremdung“¹⁴⁰ einher. Mit dieser Terminologie wird auch deutlich, dass Butler auf eine normative Kritik an bestimmten Bedingungen der Anerkennbarkeit zielt. Die Subjektivierung ist also nicht nur ein Prozess, in dem die Unterwerfung des Begehrens ein Begehren der Unterwerfung erzeugt, sondern auch ein Prozess, in dem die Möglichkeit der Kritik an dieser Unterwerfung entsteht. „Es gibt hier eine Produktivität des Begehrens, das nie mit einer bestimmten Anerkennung zu erfüllen ist.“¹⁴¹ Aufgrund dieser Differenz zwischen dem eigenen Begehren und den in der Anrufung enthaltenen Zuschreibungen und Erwartungen ist eine kritische Distanz gegenüber den bestehenden Bedingungen der Anerkennbarkeit möglich. Mit der Subjektwerdung geht also auch die Verwerfung bestimmter Formen des Begehrens einher.¹⁴² Der Einzelne geht in den Pro-

kennung der eigenen Leistungen die Leistungsnorm nicht bloß wiederholen, sondern auch diese Norm selbst verändern. Denn das, was überhaupt als Leistung gelten kann, müsste im Falle der erfolgreichen Durchsetzung der jeweiligen Ansprüche anders verstanden und reformuliert werden.

138 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 83.

139 Vgl. ebd., S. 25.

140 Vgl. ebd., S. 31.

141 Butler, Judith, *Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001, S. 594.

142 Zugespißt wird diese These in den Überlegungen Butlers zur Melancholie. Demnach können, soll das Subjekt den bestehenden Bedingungen der Anerkennbarkeit entspre-

zessen der Subjektivierung nicht auf; er erleidet durch sie Verluste, die zum Widerstand motivieren können. Die Subjekte sehen sich also deshalb genötigt, die gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit in einer bestimmten Weise zu reinszenieren und zu verschieben, weil die Unbegrenztheit ihres Begehrens stets in einem Konflikt mit den Grenzen der anerkehbaren Formen der Subjektivität steht. Diese Differenz gibt ihnen die Möglichkeit, zu diesen Formen auf Distanz zu gehen. „Wir können vielleicht wirklich spekulieren, daß der Moment des Widerstandes, der Opposition eben dann entsteht, wenn wir uns an unsere Beschränkung verhaftet finden,

chen, bestimmte Formen des Begehrens nicht realisiert, sogar noch nicht einmal bewusst werde. Ein diesen Bedingungen entsprechendes Selbstverständnis des Subjekts gründet darauf, nie in dieser Weise begehrt zu haben. Deshalb darf dieser Verlust der eigenen Möglichkeiten des Begehrens auch nicht bewusst und betrauert werden. Das betreffende Begehren wird, so die hier verwendete Terminologie, verworfen. „Weil das Subjekt über diesen Verlust nicht reflektiert, nicht reflektieren kann, markiert dieser Verlust die Grenze der Reflexivität, markiert er, was deren Zirkularität übersteigt (und bedingt).“ (Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 28.) Insofern die Gründung des Subjekts erst aus dieser Verwerfung hervorgeht, entsteht das Subjekt zusammen mit dem Unbewussten. Dieser Verlust darf selbst nicht bewusst und betrauert werden kann und aus dieser nicht abgeschlossenen Trauer entsteht die Melancholie. Die aufgegebenen Objekte des Begehrens, so Butler im Anschluss an die Psychoanalyse, werden verinnerlicht; die Identität des Subjekts bildet sich als Niederschlag der aufgegebenen Objektbesetzungen. „Das Objekt aufzugeben, wird nur unter der Bedingung einer melancholischen Verinnerlichung möglich, oder, was sich für uns als noch wichtiger erweisen könnte, unter der Bedingung einer melancholischen Inkorporation oder Einverleibung.“ (Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 127.) Weil die Geschlechtszugehörigkeit des Einzelnen erst durch dessen heterosexuelle Positionierung erreicht wird, erfolgt die Ausbildung männlicher oder weiblicher Subjektivität durch die Verwerfung des homosexuellen Begehrens; die Verwerfung der Homosexualität ist somit konstitutiv für heterosexuelle Form der Subjektivität; deren Selbstverständnis ist gerade dadurch geprägt, nie jemanden gleichen Geschlechts geliebt und nie eine solche Liebe verloren zu haben. Die Performanz der Geschlechtszugehörigkeit ist dann aber als Versuch zu verstehen, die verlorenen Liebesobjekte, deren Verlust nicht betrauert werden kann, in sich aufzunehmen. Wenn gilt, dass Identifizierungen sich erst aus der Verinnerlichung verlorener Liebesobjekte ergeben, dann verweist, so die Pointe dieser Überlegung, die heterosexuelle Identität auf ein vorgängiges homosexuelles Begehren. (Vgl. ebd., S. 137.)

wenn wir uns gerade in unserem Verhaftetsein beschränkt finden.¹⁴³ Diese Distanz ist jedoch nicht nur die des Subjekts gegenüber einer ihm äußerlichen Macht, sondern zugleich auch eine Distanz innerhalb des Subjekts selbst; der Widerstand ist somit stets auch ein Versuch, die bisherige Form der eigenen Subjektivität zu überwinden¹⁴⁴ und etwas anderes zu werden, als man ist.¹⁴⁵ In der widerständigen Praxis beginnt jemand etwas zu werden, wofür es im bisherigen Feld, das die anerkennbaren Formen der Subjektivität definiert, keinen Platz gibt. Wenn aber die Erfüllung der gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit die Voraussetzung für das soziale Überleben des Subjekts ist, dann muss ein solcher Widerstand auch die eigene soziale Existenz gefährden. Wer dem Willen folgt, nicht dermaßen regiert zu werden, also Foucaults Tugend der „Entunterwerfung“¹⁴⁶, auf die Butler hier verweist, prak-

143 Butler, Judith, Noch einmal: Körper und Macht, in: Honneth, Axel und Saar, Martin (Hrsg.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Adorno-Konferenz 2001, Frankfurt am Main 2003, S. 64.

144 Vgl. Butler, Judith, Subjekt, in: Gosepath, Stefan; Hirsch, Wilfried und Rössler, Beate (Hrsg.), Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie. Band 2, Berlin 2008, S. 1302. Auch diese Wendung schließt an eine bestimmte Linie der Hegelrezeption an. So hatte schon Kojève in seiner Auslegung der Dialektik zwischen Herr und Knecht argumentiert, der Knecht könne sich nur dann vom Herrn befreien, wenn er das Risiko des Todes eingeht, vor dem er in der ursprünglichen Auseinandersetzung noch zurückgeschreckt war. (Vgl. Kojève, Alexandre, Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der Phänomenologie des Geistes, in: Fulda, Hans-Friedrich und Henrich, Dieter (Hrsg.), Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, Frankfurt am Main 1979, S. 128.) Die zentrale Figur, an der diese Widerständigkeit und das damit einhergehende Todesrisiko erläutert wird, ist die der Antigone. Sie gilt für Butler gerade nicht als Vertreterin des Verwandtschaftsprinzips, sondern, indem sie ihren Bruder inzestuös begehrt, als Vertreterin einer vorsozialen Sittlichkeit. Sie lebt ein unlebbares Begehren, ein Begehren, das in der bestehenden Ordnung nicht anerkannt werden kann. Darin zeigt sie, dass keine unhintergehbare Ordnung von Verwandtschafts- und Liebesbeziehungen besteht; dass die Norm, indem sie von ihrer Anwendung abhängig ist, auch verletzlich bleibt. Damit riskiert sie jedoch auch ihre gesamte soziale Existenz. (Vgl. Butler, Judith, Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod, Frankfurt am Main 2001.)

145 Vgl. Foucault, Michel, Was ist Aufklärung?, in: ders., Dits et Ecrits. Schriften 4. 1980-88, Frankfurt am Main 2005, S. 703.

146 Vgl. Foucault, Michel, Was ist Kritik?, Berlin 1992, S. 15.

tiziert, riskiert nicht mehr als anerkanntes Subjekt zu gelten und setzt damit die Bedingungen seiner sozialen Existenz aufs Spiel.¹⁴⁷

„Eine solche Möglichkeit würde eine andere Art von Wendung erfordern, eine Wendung, die, durch das Gesetz ermöglicht, eine Abwendung vom Gesetz ist und den Identitätsverlockungen widersteht, eine Handlungsfähigkeit gegen und über ihre eigenen Entstehungsbedingungen hinaus. Eine solche Wendung erfordert die Bereitschaft, nicht zu sein [...]“¹⁴⁸

Allerdings kritisiert Butler selbst in anderen Passagen einen solchen Lösungsvorschlag. Denn mit der Bezugnahme auf die unbegrenzte Produktivität des Begehrens kann nur das Unterlaufen bestimmter Normen, nicht jedoch deren Außerkraftsetzung und Neuartikulation erklärt werden. „Der Widerstand ist somit in einem Bereich angesiedelt, der praktisch keine Macht hat, das Gesetz zu verändern, zu dem er in Opposition steht.“¹⁴⁹ Es bleibt hier unklar, wie das Subjekt in die Lage gelangen kann, die Formen der Selbstreglementierung durch das eigene Gewissen zu hinterfragen; denn die im Gewissen verinnerlichten Bedingungen der Anerkennbarkeit galten ja gerade als die Grundlage der kritischen Selbstprüfung. Die Kritik und die Neuartikulation der etablierten Bedingungen der Anerkennbarkeit müsste, so will ich diesen Gedanken hier weiterführen, diese Bedingungen begründet zurückweisen können; dafür aber reicht die Bezugnahme auf ein noch unerfülltes Begehren nicht aus. In der Konsequenz müssten dann nämlich alle Forderungen nach der Veränderung dieser Bedingungen als in gleicher Weise berechtigt gelten, was wiederum nur heißt, dass von berechtigt und unberechtigt nicht mehr gesprochen werden kann. Die Probleme, die sich hier stellen, entsprechen letztlich denen, die sich aus dem Versuch Honneths ergeben hatten, die Veränderung der Anerkennungsordnungen aus den noch unrealisierten Möglichkeiten des Meadschen I zu erklären und zu rechtfertigen. In beiden Fällen kann nicht geklärt werden, wie es möglich ist, sich von den Bewertungen des eigenen Gewissens kritisch zu distanzieren und zwischen berechtigten und unberechtigten Anerkennungsforderungen zu unterscheiden.

Eine Alternative zu dieser Argumentation liegt in der Bezugnahme auf eine „ursprüngliche Freiheit“¹⁵⁰ oder „Zwecksetzungsfähigkeit“ des Subjekts, die durch die

147 Vgl. Butler, Judith, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2002, Jg. 50, S. 257-58.

148 Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 122.

149 Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S. 94.

150 Butler, Judith, Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50, 2002, S. 263.

bestehenden Machtbeziehungen nicht kontrolliert werden kann. „Man könnte sagen, die Zwecke der Macht sind nicht immer die der Handlungsfähigkeit.“¹⁵¹ Diese Zwecksetzungsfähigkeit kommt dann zum Ausdruck, so setzt Butler diesen Gedanken fort, wenn sich das Subjekt der Grenzen bewusst wird, die die Formen anerkannter Subjektivität festlegen¹⁵² und ihnen gegenüber auf der eigenen Identität beharrt. So schildert sie den Widerstand einer transsexuellen Person wie folgt: „Ausgehend von genau dieser Lücke, dieser Deckungsungleichheit zwischen der Norm, die angeblich sein Mensch-Sein begründet, und dem ausgesprochenen Beharren auf sich selbst, das er vorführt, entwickelt er seinen Wert und spricht seinen Wert aus.“¹⁵³ Butler zeigt jedoch weder, wie es möglich ist, sich über diese Grenzen aufzuklären, noch, wie die eigene Identität gegen bestehende soziale Zuschreibungen entwickelt und behauptet werden kann. Die nach Althusser die Ideologie kennzeichnende „doppelte Spiegelstruktur“ liegt auch ihrer Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses zu Grunde. Demnach bildet sich die Identität und damit die Möglichkeit des Selbstbezuges erst durch die Identifikation mit den bestehenden sozialen Zuschreibungen; mit dieser Identifikation geht auch eine Verkenning der Differenz zwischen Individuum und Subjekt einher. Butler ergänzt diese Rekonstruktion nur durch die Einbeziehung der psychischen Dynamiken, die diesem Prozess zu Grunde liegen. Die Zuschreibungen des SUBJEKTS werden demnach angenommen, weil dies die Bedingung für die Erfüllung des Begehrens ist, im Sein zu verharren und weil die Selbstreglementierung durch das Gewissen zu einer eigenen Quelle des Lustgewinns wird. Der Bezug auf eine ursprüngliche Freiheit und Zwecksetzungsfähigkeit widerspricht damit den Grundlage der eigenen Theorie.¹⁵⁴

151 Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2001, S. 20.

152 Vgl. Butler, Judith, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 2002, S. 259.

153 Butler, Judith, *Jemandem gerecht werden. Geschlechtsangleichungen und Allegorien der Transsexualität*, in: *Das Argument* 242, 2001, S. 682.

154 Butler spricht auch davon, auf diesen Begriff der Freiheit nur in einem „Wagnis“ Bezug nehmen zu können. Ein Wagnis ist damit nicht nur deshalb verbunden, weil mit der praktischen Inanspruchnahme dieser Freiheit der eigene Subjektstatus gefährdet ist, sondern auch, weil er verwendet wird, ohne dass seine begriffliche Grundlage ausgewiesen werden könnte. (Vgl. Butler, Judith, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2002, Jg. 50, S. 264.) Butler scheint in ihrer Interpretation von Foucaults „Was ist Kritik?“ anzudeuten, dass diese beiden Aspekte des „Wagnisses“ letztlich zusammenfallen: Indem Foucault diesen Begriff verwendet, bewegt er sich an den Grenzen eines epistemischen Feldes, überschreitet er die vom „Macht-Wissen“ gezogenen Beschränkungen. (Vgl. ebd., S. 263.) Dann wäre das

Auch dieses Dilemma hatte sich in dieser Arbeit schon ergeben. Das Paradox der Gegenwartsdiagnose der „Dialektik der Aufklärung“ bestand darin, dass in dem Maße, in dem davon ausgegangen wird, dass die Diagnose zutrifft, dass also tatsächlich die blinde Selbsterhaltung das zentrale Movens geschichtlicher Entwicklungen bildet, begrifflich-diskursive Vermögen als ideelle Werkzeuge zur Verwirklichung dieses Zwecks gelten müssen und das einheitliche Selbst als Ergebnis der Verinnerlichung gesellschaftlicher Repressionsinstanzen zu verstehen ist, unverständlich werden muss, wie sie möglich ist.¹⁵⁵ In beiden Fällen stellt sich das Problem, dass unklar wird, wie das eigene kritische Selbstverständnis mit den Mitteln der eigenen Theorie rekonstruiert und gerechtfertigt werden kann.

Der zentrale Beitrag, der sich durch die Bezugnahme auf Althusser für eine Konzeption und Kritik ideologischer Formen der Anerkennung gewinnen lässt, besteht darin, die Ideologie nicht nur als ein falsches Bewusstsein, sondern auch als eine bestimmte Praxis und ein bestimmtes Verhältnis der Akteure zu dieser Praxis fassen zu können. Diese Praxis ist demnach dadurch gekennzeichnet, dass sie zur Reproduktion einer sozialen Ordnung beiträgt und dass den in ihr handelnden Akteuren diese Bedeutung ihres eigenen Tuns selbst nicht bewusst ist. Sie sind auch dort, wo sie sich als selbstständig begreifen, untergeordnetes Element einer gesellschaftlichen Struktur. Weil hier gezeigt werden kann, inwiefern sich bestimmte Selbstverhältnisse erst aus der Identifikation mit bestimmten sozialen Erwartungen ergeben, die innerhalb eines verfestigten Strukturzusammenhanges an die Individuen gestellt

Insistieren auf diesem Begriff auch in Butlers Text schon die praktische Durchführung der „Entunterwerfung“, von der er und sie sprechen. Ein „Wagnis“ ist dies jedoch nur innerhalb des eigenen epistemologischen Feldes; es ist also für die zu entwickelnde Position keineswegs notwendig. Zudem ist ein solches „Wagnis“ keineswegs die einzige Form, um die Grenzen eines epistemologischen Feldes zu überschreiten; dies ist etwa auch möglich, indem gezeigt wird, inwiefern es nicht in der Lage ist, die Phänomene, auf die es sich bezieht, und dazu kann auch die eigene theoretische Praxis der Entunterwerfung zählen, adäquat zu erfassen. Der Ausweg über die Behauptung einer Position, die den eigenen Argumentationszusammenhang unvermittelt überschreitet, lässt sich zwar als ein „Wagnis“ beschreiben; er ist es aber auch deshalb, weil in der Konsequenz beliebig zu werden droht, was behauptet wird. So finden sich etwa auch entgegengesetzte Positionen, die das „Wagnis“ eingehen, die Gegenthese aufzustellen und etwa behaupten, die Praxis der Entunterwerfung sei selbst ein bestimmtes Regime der Subjektivierung. (Vgl. Schäfer, Thomas, Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults anti-totalitäre Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt am Main 1995, S. 60.)

155 Vgl. Habermas, Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988, S. 155.

werden, kann in der Konsequenz die Bezugnahme auf ein individualistisch gefasstes positives Selbstverhältnis nicht mehr hinreichen, um die normative Grundlage einer kritischen Theorie der Anerkennung zu bestimmen. Die erfahrungsresistente Behauptung der eigenen Identität kann, so wird hier deutlich, in Unfreiheit umschlagen. Butler macht darüber hinaus darauf aufmerksam, dass diese Erwartungen stets auch den Umkreis dessen beschränken, was als anerkehbare Form der Subjektivität gilt; die, die sich nicht mit ihnen identifizieren und in ihrem Handeln nicht an ihnen ausrichten, sind in letzter Konsequenz von sozialen Ausschlüssen bedroht. Damit wird deutlich, dass sich eine kritische Theorie der Anerkennung nicht auf eine normative Rekonstruktion der gegenwärtigen Anerkennungsmuster beschränken kann, denn damit läuft sie Gefahr, diese Formen des Ausschlusses selbst nicht thematisieren zu können.

Allerdings ist die ideologische Verkenning für Althusser ein notwendiges Element einer jeden Praxis. Für jede Gesellschaftsordnung gilt, dass die Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist. In der Konsequenz kann Althusser die Einsicht in die Struktur und Funktionsweise der Ideologie nicht als Teil dieser Praxis verstehen, sondern muss sie einem von ihr getrennten Bereich der Wissenschaft zuordnen. Wenn also der Ideologie ein solch umfassender und geschlossener Charakter zukommt, kann sie nur aus einer externen Perspektive als Ideologie thematisiert und kritisiert werden. Die zentralen zuvor diskutierten Schwierigkeiten der Ideologietheorie Althussters ergeben sich aus dieser Zuspitzung und aus der durch sie notwendigen Trennung. Denn damit wird unklar, inwiefern die von der Ideologie getrennte Wissenschaft zugleich als Praxis und die eigene Theoriebildung, wie beansprucht, als Teil einer innergesellschaftlichen Auseinandersetzung gelten kann. Gerade dann, wenn sich die Theorie als Kritik an einem bestimmten gesellschaftlichen Zustand und als Beitrag zu dessen Überwindung versteht, muss sie selbst als ideologisch gelten. „But what motivates a critique if not an interest, an interest in emancipation, an interest in liberation, something which pulls a critique necessarily into the ideological sphere?“¹⁵⁶

Die Behauptung der Notwendigkeit der ideologischen Verkenning ist aber nur dann plausibel, wenn davon ausgegangen wird, dass die starre Identifizierung mit sozialen Zuschreibungen die einzige Form der Ausbildung eines Selbstverhältnisses ist, denn nur dann fügt sich die jeweilige Identität der Akteure reibungslos und ohne dass ihnen das bewusst wäre in den gesellschaftlichen Strukturzusammenhang ein. Die Theorie der Ideologie kann also nur deshalb davon ausgehen, dass die Praxis nur durch und unter einer Ideologie möglich ist, weil sie von Subjekten ausgeht, die in Verkenning ihrer ursprünglichen Unterwerfung den jeweiligen Strukturzusammenhang blind reproduzieren. Die einzige eigenständige Funktion, die Althusser

156 Ricoeur, Paul, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, S. 152.

dem Bewusstsein der Akteure zuspricht, ist die, die unterschiedlichen Identitätszuweisungen der verschiedenen Staatsapparate zu vereinheitlichen und selbst diese Vereinheitlichung ist von der bürgerlichen Ideologie selbst gefordert.¹⁵⁷ Damit verhält sich das für mich zentrale Problem der Ideologietheorie Althusserers genau umgekehrt zu dem von Honneths Anerkennungstheorie: Während es hier unmöglich war, auf der Grundlage der in Anspruch genommenen normativen Prinzipien das gesellschaftliche Problem der Ideologie zu thematisieren, ist es hier vor dem Hintergrund der zentralen gesellschaftstheoretischen Annahmen (es gibt keine Gesellschaft ohne Ideologie, das Subjekt ist die Grundkategorie jeder Ideologie, die Bedeutung jeder Ideologie beschränkt sich auf ihre Reproduktionsfunktion) unmöglich, die Ideologie in normativer Hinsicht zu kritisieren.

Entsprechend der doppelten Spiegelstruktur der Ideologie erhält das Individuum erst durch die Anrufung des SUBJEKTS eine bestimmte Identität und bleibt fortan auf diese festgelegt, ohne sich selbst auf diese Unterordnung kritisch zurückbeziehen zu können. Diese Struktur wird auch von Butler in ihrer Rekonstruktion des Subjektivierungsprozesses in Anspruch genommen. Die Theorie der Psyche bestimmt darüber hinaus die psychischen Grundlagen, die dem Individuum zukommen müssen, damit die Annahme der Anrufung möglich und stabil ist. Butler gibt zwar die Althusserische Trennung zwischen Wissenschaft und Ideologie auf und versucht, die kritische Distanz zu den jeweiligen Formen der Subjektivierung auf die Akteursebene zurückzuverlagern. Der Bezug auf den Begriff des Begehrens reicht jedoch nicht aus, um zu begründen, weshalb bestimmte Identitätszuweisungen zurückgewiesen werden können. Denn auch wenn es damit möglich ist, eine Differenz zwischen den gegebenen Bedingungen der Anerkennbarkeit und dem eigenen Begehren zu erfahren, so wird doch nicht verständlich, weshalb dies zu einer Kritik dieser Bedingungen und einer Hinterfragung des eigenen Gewissens und nicht zu einer Verschärfung des Unglücks des unglücklichen Bewusstseins führen soll, das darüber verzweifelt, dass die eigenen Begehren den akzeptierten Normen nicht entsprechen. Indem sie an der doppelten Spiegelstruktur festhält, nach der sich die Identität des Subjekts erst durch die Wiedererkennung mit dem Bilde des SUBJEKTS und die damit einhergehende Verkennung bildet, ist auch in dieser Konzeption die unterwerfende Subjektivierung als solche, wie bei Althusser die Ideologie im Allgemeinen, ewig und notwendig. „Ich denke, dass sich politische Gemeinschaften in dem Maße produzieren und reproduzieren, wie sie durch Grenz-

157 Vgl. Althusser, Louis, Über Marx und Freud, in: ders., ders. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, S. 99.

ziehungen das nicht-ganz-Lesbare, das-nicht-ganz-Lebbare als Teil ihrer Gemeinschaft produzieren, als verleugneten, aber konstitutiven Teil der Gemeinschaft.“¹⁵⁸

158 Butler, Judith, Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001, S. 597.

