

Post-Marxismus und Ideologiekritik:
eine Untersuchung dreier Aspekte von Ideologie

Magisterarbeit
zur
Erlangung der Würde
des Magister Artium
der Philologischen, Philosophischen und Wirtschaft- und
Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät der
Albert-Ludwig-Universität
Freiburg i. Br.

Vorgelegt von

Tommy Ardian Pratama
aus Jakarta, Indonesien

Sommersemester 2009
Hauptfach Philosophie

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	1
1. Ideologiekonzeptionen im Marxismus.....	5
1.1. Marx.....	5
1.2. Ideologiediskurse im Marxismus.....	14
1.2.1. Lukács.....	15
1.2.2. Gramsci.....	21
1.2.3. Althusser.....	29
1.3. Zwischenfazit.....	36
2. Post-Marxismus und Ideologiekritik.....	41
2.1. Der diskursive Aspekt von Ideologie.....	42
2.1.1. Der theoretische Hintergrund.....	44
2.1.1.1.Rekurs auf die foucaultsche Konzeption des Diskurses.....	44
2.1.1.2.Unterschiede zur foucaultschen Diskurstheorie.....	46
2.1.2. Die Diskurstheorie nach Laclau und Mouffe.....	48
2.1.3. Diskurs und post-marxistische Ideologiekonzeption.....	52
2.2. Der emanzipatorische Aspekt von Ideologie.....	59
2.2.1. Der Antagonismus und die Gesellschaft als leerer Signifikant.....	60
2.2.2. Die Äquivalenz- und Differenzlogik.....	64
2.2.3. Die (unentschlossene) Emanzipation.....	68
Schlussbemerkung.....	77
Literaturverzeichnis.....	85

Einleitung

Über den Begriff Ideologie ist bereits viel geschrieben worden. Trotz der Vielzahl der Veröffentlichungen gibt es jedoch noch keine eindeutige Definition für Ideologie. Autoren wie Karl Marx, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Slavoj Žižek und Ernesto Laclau, die sich mit diesem Thema beschäftigen, verstehen den Begriff unterschiedlich (Eagleton 1991:1). Marx¹ und Lukács behaupten, Ideologie sei ein Produkt des kontemplativen Bewusstseins, das übersieht, dass es von sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen abhängt. Gramsci hingegen ist der Meinung, dass sie ein Glaubenssystem sei, woran sich die Handlung und Praxis der Menschen orientiert. Im Unterschied dazu wird Ideologie bei Althusser als Medium verstanden, worin das Subjekt seine Beziehung zu sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen erlebt. Andere, wie Laclau und Žižek, begreifen Ideologie als rationalisierte Ideen, welche die Hegemonie der herrschenden Klasse legitimieren (vgl. Žižek 1994:3).

Der Ausdruck Ideologie stammt aus dem Griechischen *ιδεολογία* (Deutsch: Lehre von Ideen) (Hoffmeister 1955:319). Ideologie als Begriff wird zum ersten Mal in dem Werk „*Traité de l'idéologie*“ (Seliger 1977:14) von Destutt de Tracy, einem der letzten Denker der französischen Aufklärung, verwendet (Kolakowski 1981:175 und Márkus 1981:89). Darunter versteht er eine Wissenschaft, die die Herkunft und Gesetze der Ideen sowie ihre Beziehung zur Sprache untersucht (Kolakowski 1981:176). In Übereinstimmung mit Francis Bacon (Brugger 1976:178) ist er der Meinung, dass Ideologie als Wissenschaft der Ideen Lebensbedingungen der Menschen verbessern und Menschen mittels Rationalität vor Vorurteil schützen soll. Ihm zufolge ist Ideologie von abstrakten Gedanken zu trennen, welche keine positive bzw. materielle Basis besitzen. De Tracy und seine Zeitgenossen insistieren darauf, dass Philosophie auf der objektiven Wirklichkeit beruhen soll. Dazu aber muss die naturwissenschaftliche Methode in der Philosophie verwendet werden. De Bonald, einer der Zeitgenossen de Tracys – der aber anscheinend unter keinem direkten Einfluss von de Tracy stand – fordert, dass Ideologie die Metaphysik ersetzen soll (Seliger 1977:14). Denn letztere habe mit der Realität, also mit Menschen, weniger zu tun als erstere. Er kritisiert, Philosophie als Metaphysik sei: „*a sterile study, the working of the thought upon itself, incapable of being*

1 Marx' Ideologiekonzeption ist ambivalent. In „*Die deutsche Ideologie*“ konstatiert er Ideologie als Produkt des Bewusstseins, das von den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen entfremdet ist. Aber in „*Zur Kritik der politischen Ökonomie*“ erfasst er Ideologie als Produkt des Denkens, worin man sich des Konflikts bewusst ist und diesen durch kämpft (siehe erster Teil dieser Arbeit).

creative“ (ebd.)². Er prophezeit sogar, dass Ideologie letztendlich Philosophie untergraben wird; die Verwirklichung dieser Prophezeiung fand später unter Marx statt, da er – wie ich später zeigen werde – Philosophie aufgrund ihres illusorischen Aspekts für tot proklamierte.

Hier ist zu sehen, dass Marx und die späteren (von ihm beeinflussten) Autoren Ideologie anders verstehen als de Tracy. Bei diesen Autoren hat Ideologie sozusagen mehrere Definitionen, die bei de Tracy und seinen Zeitgenossen nicht zu finden sind: Unter Marx und seinen Nachfolgern gibt es drei Aspekte von Ideologie. Ohne diese Aspekte, oder wenn einer von diesen Aspekten fehlt, hat Ideologie keinen Sinn. Diese Aspekte stehen in so einem engen Zusammenhang, dass sich kein Aspekt von den anderen isolieren lässt. Dies bedeutet, dass der Perspektivenwechsel eines Aspekts zur Modifikation der anderen Aspekte führt. Diese drei Aspekte sind der illusorische, emanzipatorische und diskursive Aspekt. Die ersten zwei Aspekte sind in Werken von Marx und den Marxisten Georg Lukács, Antonio Gramsci und Louis Althusser zu finden, wobei der letzte Aspekt der Ideologie erst später von Ernesto Laclau (und Chantal Mouffe), den Post-Marxisten, entwickelt wird.

In dieser vorliegenden Arbeit argumentiere ich, dass der von Laclau vorgeschlagene diskursive Aspekt der Ideologie die anderen zwei Aspekte der Ideologie erheblich verändert. Um meine Argumentation zu unterstützen, werde ich zuerst die Existenz der illusorischen und emanzipatorischen Aspekte in dem marxistischen Ideologiediskurs beweisen. Dazu werde ich die Werke von Marx, Lukács, Gramsci und Althusser in Betracht ziehen. Diese Autoren sind wichtig, weil ihre Ideologiekonzeptionen den Diskurs von Ideologie in der marxistischen Tradition stark prägen. Sie haben nicht nur die Ideologiekonzeption von Marx reinterpretiert, sondern diese auch neu gestaltet. Dies trifft besonders die Ideologiekonzeption von Gramsci und Althusser. Im Anschluss an den marxistischen Ideologiediskurs werde ich die Kritikpunkte des Post-Marxismus am Marxismus, die die Abweichung des ersteren von letzterem markieren, zeigen. Dies ist m. E. ein wichtiger Übergangspunkt, weil diese Kritikpunkte die Basis für das post-marxistische Theoriegebäude darstellt. Als nächstes werde ich die von Laclau vertretenen post-marxistischen Theorien in Zusammenhang mit der drei Aspekte der Ideologie beleuchten. Dort werde ich begründen, warum und wie Laclaus Diskurstheorie sowohl den illusorischen als auch den emanzipatorischen Aspekt der Ideologie modifiziert.

Die Kritik des Post-Marxismus weist nicht nur auf die theoretische Problematik der

2 Seliger bezieht sich auf Larousse: *Grand Dictionnaire universel du XIXe siècle*, IX Paris, 1873, unter dem Begriff 'idéologie' (Seliger 1977:14).

marxistischen Ideologiekonzeption hin, sondern auch auf das Problem der Aktualität der marxistischen Ideologiekonzeption in Bezug auf den jüngsten Gesellschaftszustand und der weiter fortgeschrittenen Entwicklung des Kapitalismus. Letzteres steht im engen Zusammenhang mit der politischen Strategie der sozialistischen Partei(en), Arbeiterbewegung(en) bzw. sozialistisch orientierten Gruppe(n), die darauf insistieren, dass das Problem der wirtschaftlichen Ungerechtigkeit in der jetzigen Gesellschaft in der Wirtschaft, nämlich in der ungerechten Produktionsweise des Kapitalismus, bestehe. Ihnen zufolge lässt sich dieses Problem lösen, indem der Kapitalismus abgeschafft wird und durch den Sozialismus ersetzt wird, wobei die Arbeiterklasse als die historisch privilegierte Klasse die Macht und die (staatlichen) Produktionsmittel kontrolliert³. Solch eine Sicht ist problematisch, weil heutzutage die Arbeiterbewegung nicht die einzige Massenbewegung ist. Es gibt zudem die Frauenbewegung, Studentenbewegung, nationalistische Bewegung, religiöse Bewegung, Umweltbewegung usw. Diese Bewegungen haben ihre eigenen Forderungen und vor allem ihre eigenen Ideologien, die keiner Klassenideologie unterstehen. Was diese Bewegungen repräsentieren ist nicht die Arbeiterklasse, sondern neue Subjekte in der Gesellschaft. Diese neuen Subjekte sind anhand der traditionellen marxistischen Konzeption unerklärlich, weil das Subjekt (und somit dessen Ideologie) in der marxistischen Konzeption durch dessen Klassenposition in den Produktionsverhältnissen betrachtet wird. Anders gesagt, die marxistische Ideologiekonzeption geht immer von der Subjektposition im Produktionsverhältnis aus. Diese Problematik wird besonders in der Kritik der Post-Marxisten als ökonomischer Determinismus bezeichnet.

Von diesem Standpunkt aus gesehen ist m. E. die Kritik des Post-Marxismus an der marxistischen Ideologiekonzeption wichtig. Denn durch seine Kritik zeigt der Post-Marxismus nicht nur die Schwachstelle der marxistischen Ideologiekonzeption, sondern entwickelt auch eine neue, auf dem Marxismus basierende Ideologiekonzeption, die den ökonomischen Determinismus des Marxismus negiert, aber den emanzipatorischen Aspekt dieser Ideologie (wenn man den Marxismus so bezeichnen kann) beibehält.

Für die Analyse der konzeptionellen Weiterentwicklung vom Marxismus zum Post-

³ Beispiele für solche Gruppen sind die Marxistisch-Leninistische Partei Deutschlands und Perhimpunan Rakyat Pekerja Indonesia (Deutsch: die Arbeiterassoziation Indonesiens). Die MLPD macht z.B. deutlich, dass die Unterdrückung und Ausbeutung, die für den Kapitalismus charakteristisch sind, nur durch die Verwirklichung des Sozialismus beseitigt werden können, und dass dieser „nur mit einer proletarischen Denkweise erkämpft und erhalten werden [kann]“ (MLPD 2008). Eine ähnliche These ist auch bei der PRP zu finden: Ihr zufolge liegt die Ursache des gesellschaftlichen Widerspruchs in der kapitalistischen Produktionsweise. Aus diesem Grunde besteht das Ziel dieser Assoziation, den Kapitalismus durch Klassenkampf, den das Proletariat durchführen soll, abzuschaffen (PRP 2008).

Marxismus gliedert sich die Arbeit in zwei Hauptteile. Im ersten Teil werden die Ideologiekonzeptionen der klassischen Marxisten (Marx, Lukács, Gramsci und Althusser) dargestellt, um das Vorhandensein des illusorischen und emanzipatorischen Aspekts der Ideologie in Werken dieser Autoren nachzuweisen. Die Ideologiekonzeption von Marx fungiert für Lukács, Gramsci und Althusser zwar als Bezugspunkt, aber – wie ich später zeigen werde – diese Autoren beziehen sich auf unterschiedliche Punkte von Marx. In meiner Anmerkung am Ende des ersten Teils werde ich einige theoretische Probleme in diesen Konzeptionen darstellen. Dort wird auch argumentiert, dass die Ideologiekonzeptionen des klassischen Marxismus trotz ihrer Probleme die Grundlage für den Post-Marxismus bilden. Im zweiten Teil der Arbeit werden die drei Aspekte der Ideologie vom Standpunkt des Post-Marxismus aus erklärt. Dieser zweite Teil gliedert sich in zwei Kapitel. Im ersten Kapitel werde ich auf den diskursiven Aspekt der Ideologie anhand der post-marxistischen Theorie von Ernesto Laclau (und Chantal Mouffe) eingehen. Es wird konstatiert, dass die in Ideologie vertretene bzw. offenbarte Wahrheit keine absolute und objektive Wahrheit ist. Laclau (und Mouffe) zufolge ist Ideologie ein Diskurs, der nur eine partikuläre Wahrheit offenbart bzw. vertritt. Hier werde ich argumentieren, dass die von Laclau (und Mouffe) vertretene Ideologiekonzeption nicht nur einen neuen Aspekt von Ideologie einbringt, sondern auch den illusorischen Aspekt prägend verändert. Im letzten Kapitel werde ich den Einfluss des von Laclau eingebrachten diskursiven Aspekts auf den emanzipatorischen Aspekt erläutern. Hier wird konstatiert, dass aufgrund des diskursiven Aspekts der Ideologie die Proletarier nicht (mehr) die privilegierten Agenten der Massenbewegung sind. In diesem letzten Kapitel werde ich argumentieren, dass aufgrund der verschiedenen emanzipierten Subjekte die Politik und Strategie der sozialistischen Bewegung neu konzipiert werden muss.

1. Ideologiekonzeptionen im Marxismus

Wie der Titel suggeriert, werde ich im ersten Teil meiner Arbeit die Konzeption der Ideologie in der marxistischen Tradition darstellen. Diese Darstellung der Entwicklung ist wichtig, um einen Überblick über den Diskurs von Ideologie in der marxistischen Tradition zu gewinnen. Dazu werde ich zuerst die marxsche Konzeption erklären. Ergänzt wird dies mit der Darstellung der theoretischen Weiterentwicklung von Georg Lukacs, Antonio Gramsci und Louis Althusser. Diese sind die Hauptautoren in der marxistischen Tradition, deren Werke den Diskurs von Ideologie stark prägen. Denn in ihren Werken wird die marxsche Konzeption von Ideologie nicht nur interpretiert, sondern auch vertieft und neu konzipiert. Aber trotz Weiterentwicklung der marxschen Konzeption sind in den Werken dieser Autoren noch einige Probleme zu finden. Dies werde ich am Ende des ersten Teils zeigen.

1.1. Marx

Man kann festhalten, dass Marx den Begriff der Ideologie ambivalent erfasst. In „*Zur Kritik der politischen Ökonomie*“ postuliert er den Begriff im breiteren Sinne (Márkus 1981:87): Er versteht den Begriff als „*Produkt des Denkens*“, das in Politik, Religion, Kunst oder Philosophie Gestalt annimmt (Marx 1947:258). Diese sind Gebiete, „*worin sich Menschen des Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten*“ (ebd.:13). Daher hat der Terminus eine gewisse neutrale Bedeutung. Im Unterschied dazu hat der Terminus Ideologie in „*Die deutsche Ideologie*“ eine pejorative Bedeutung. In diesem Werk betrachtet Marx Ideologie als eine Illusion, welche die wahre Realität der Gesellschaft verschleiert. Ich werde dieses Buch als Ausgangspunkt verwenden, weil darin der Begriff Ideologie systematisch und ausführlich erklärt wird.

1846 haben Karl Marx und Friedrich Engels „*Die deutsche Ideologie*“ verfasst; das Buch wurde jedoch nicht veröffentlicht. Erst 1932 erschien das Werk in der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) (Kolakowski 1981:175). Dieses Buch kritisiert Ludwig Feuerbach, Max Stirner und den sogenannten ‚wahren Sozialismus‘. Dabei stellt Marx die Frage, wie die Ideen der herrschenden Klasse die herrschenden Ideen der Gesellschaft sein können. Zur Beantwortung dieser Frage geht er als erstes auf die Ansichten der Philosophen, Theologen und Historiker ein. Diesen Gelehrten zufolge seien die Verhältnisse der Menschen, das ganze

Tun und Treiben, Produkte des menschlichen Bewusstseins. Jede Veränderung dieser Verhältnisse sei das Resultat des sich verändernden Bewusstseins. Folgerichtig treibe das menschliche Bewusstsein die geschichtliche Entwicklung der Menschen an.

Diese Ansicht hält Marx für illusorisch⁴. Dabei erscheinen „*in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt*“ (MEW 3:28). Denn diese Ansicht nehme keinen Bezug auf die Realität und ignoriert den wahren Antrieb der gesellschaftlichen Entwicklung. Marx stellt seine Gegenthese auf: Die Verhältnisse der Menschen werden nicht vom Bewusstsein bestimmt, sondern anders herum: Die Verhältnisse bestimmen das Bewusstsein. Ideen sind somit Produkte des Bewusstseins, das wiederum ein gesellschaftliches Produkt ist (vgl. MEW 3:30-31). Der Entwicklungsprozess des Bewusstseins ist nach der Auffassung von Marx auf die Entwicklung der Gesellschaft, genauer auf die gesteigerte Produktivität, die Vermehrung der Bedürfnisse und die Vermehrung der Bevölkerung zurückzuführen. Diese Faktoren führen zur Entwicklung der Arbeitsteilung, welche in diesem Buch eine besondere Rolle spielt: Im Zuge der Entwicklung der Gesellschaft hat sich die Arbeitsteilung von einer Arbeitsteilung nach Geschlecht hin zur Arbeitsteilung nach Bedürfnissen, natürlichen Anlagen, Zufällen usw. bis zur modernen Arbeitsteilung entfaltet. In der letzteren wird die materielle von der immateriellen Arbeit abgetrennt. Marx behauptet, dass bei der immateriellen Arbeit das menschliche Bewusstsein in der Lage ist, sich etwas Anderes ohne Bezug auf die Praxis bzw. das konkrete Leben vorzustellen. Dies trägt sozusagen zur Entstehung der 'reinen' Ideen wie z. B. der reinen Theorie, Philosophie, Theologie oder Moral bei (vgl. MEW 3:31). Intellektuelle, die sogenannten Ideologen, die sich mit ihrer geistigen Kraft beschäftigen, konzipieren diese Ideen und verdienen damit ihren Lebensunterhalt (vgl. MEW 3:46-47)⁵. Im Unterschied dazu muss sich die Gruppe der Arbeitenden mit der materiellen Arbeit beschäftigen, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Deswegen verhält sich diese Gruppe tendenziell passiv und unkritisch zu den vorherrschenden Ideen.

Marx zufolge besteht in der Arbeitsteilung, die sich im Laufe der Geschichte entfaltet, ein Widerspruch. Hierbei geht es um eine sowohl quantitativ als auch qualitativ ungerechte Verteilung der Arbeit. Die ungerechte Verteilung ist bereits in der Arbeitsteilung innerhalb der

4 Es ist allerdings anzumerken, dass Marx Ideologie nicht als falsches Bewusstsein bezeichnet. Die Verwendung eines solchen Ausdrucks kommt nur bei Engels in seinem Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1893 und später in seinem Buch „*Ludwig Feuerbach*“ vor (Kolakowski 1981:176 und Márkus 1981:90).

5 Gramsci hat diese Rolle der Intellektuellen zur Kenntnis genommen. In seinen Werken wird die Rolle der Intellektuellen mit der Verbreitung der Hegemonie der herrschenden Klasse in Zusammenhang gebracht. Siehe dazu das zweite Kapitel im ersten Teil.

Familie zu finden, wo die Ehefrau und Kinder als Sklaven des Ehemannes fungieren (vgl. MEW 3:32). Deren produktive Tätigkeit wird nicht als Arbeit betrachtet, da sie immer unentgeltlich erfolgt. Ein solches Verhältnis bleibt in der kapitalistischen Gesellschaft bestehen. Im kapitalistischen Produktionsverhältnis extrahiert eine Gruppe, die die Produktionsmittel besitzt, den Profit der Arbeit der produzierenden Gruppe. Allgemein betrachtet entsteht aus dieser ungleichen Arbeitsteilung der Widerspruch zwischen dem Interesse der einzelnen Individuen bzw. einer bestimmten Gruppe und dem gemeinschaftlichen Interesse aller Individuen. In der kapitalistischen Produktionsweise zeigt sich dieser Widerspruch deutlicher: Die Logik des Kapitals, also Gewinnmaximierung durch Kostensenkung, widerspricht dem Interesse der Arbeiterklasse, die einen höheren Lohn verlangt.

Die unterschiedlichen materiellen Lebensbedingungen dieser zwei Klassen, welche durch die Arbeitsteilung und die Produktionsverhältnisse bedingt werden, führen zu unterschiedlichen Bewusstseinsformen. Von daher ist es selbstverständlich, dass das jeweilige Interesse widersprüchlich ist, obwohl es auf den ersten Blick scheint, dass beide Klassen voneinander abhängig sind. Ideen, die sich auf das gesellschaftliche Leben beziehen, also in Philosophie, Theologie und Moral sowie in juristischen, ökonomischen und politischen Ansichten zum Ausdruck kommen, sind Ausdrücke des Bewusstseins, das von wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen beeinflusst wird. Als solche gehören sie zum Überbau der Gesellschaft. Der Kern des marxischen Ansatzes der Ideologie lautet somit folgendermaßen: Die Ideen der von Marx kritisierten Philosophen und Denker sind illusorisch, insofern diese Ideen Produkte des Bewusstseins sind, das mit der materiellen Arbeit wenig zu tun hat. Weil diese Ideen illusorisch sind, d.h. weil sie den realen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen nicht entsprechen, signalisieren sie, dass es einen Widerspruch in der Basisstruktur der Gesellschaft gibt. Diese Ideen hängen in der Luft, weil sie die materielle Basis für ihre Existenz, nämlich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, übersehen. Solche Ideen lassen sich beispielsweise in der Philosophie Hegels und dessen Nachfolger betrachten, in der die geistige Kraft der Menschen in der Geschichte und Entwicklung der Gesellschaft überzeichnet wird. Ideologie ist Marx zufolge ein Produkt materieller Lebensbedingungen; Philosophen, die dies übersehen, konzipieren ihre Ideen nur vom Standpunkt ihrer eigenen (meist privilegierten) Lebensbedingungen aus und deshalb einseitig und letztlich falsch.

Allerdings ist die falsche Kondition nicht der Hauptgrund des illusorischen Aspekts der

Ideologie. Marx macht darauf aufmerksam, dass diese Illusion nicht bloß das Resultat der verkehrten Reflexion der Realität ist. Für ihn spielt das (falsche) Bewusstsein ebenso wenig eine Rolle wie die Frage, ob die menschliche Wahrnehmung falsch oder richtig sei. Er schreibt: *„Wir haben gesehen, dass das ganze Problem, vom Denken zur Wirklichkeit und daher von der Sprache zum Leben zu kommen, nur in der philosophischen Illusion existiert, d.h. nur berechtigt ist für das philosophische Bewusstsein“* (ebd.:435 [sic!]). Marx versteht den illusorischen Aspekt der Ideologie im doppelten Sinne. Einerseits ist Ideologie illusorisch, wenn sie die Funktion hat, die wirklichen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse zu verschleiern. Sie lässt somit den gesellschaftlichen Zustand unangetastet, indem sie eine verfälschte Realität über den gesellschaftlichen Zustand wiedergibt. In diesem Zusammenhang konstatiert Marx: *„Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende **materielle** Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht“* (MEW 3:46; Hervorhebung im Original). Die herrschende geistige Macht, die die wirtschaftliche und soziale Realität verschleiern, ist notwendig, um die ganzen Produktionsmittel, -bedingungen und -verhältnisse zu reproduzieren (vgl. Marx 1967:51). Wird Ideologie demaskiert, ist die ganze Gesellschaftsformation in Gefahr. Auf dieser Weise vertritt die herrschende Ideologie die Interessen der herrschenden Klasse und legitimiert indirekt die Herrschaft der herrschenden Klasse (vgl. Eagleton 1991:30).

Andererseits ist Ideologie illusorisch, indem sie als Lüge fungiert: Um die Herrschaft zu legitimieren, muss die Ideologie der herrschenden Klasse so fungieren, als ob sie das allgemeine Interesse repräsentiere. Damit hängt der illusorische Aspekt der Ideologie mit Hegemonie zusammen. Individuen haben ihre eigenen besonderen Interessen, die mit dem allgemeinen Interesse nicht korrespondieren. Diese besonderen Interessen manifestieren sich in Ideen, die Individuen äußern. Im Falle der herrschenden Klasse werden ihre besonderen Interessen zu allgemeinen Interessen gemacht, um Legitimität herzustellen, obwohl anderen Individuen diese Ideen bzw. Interessen fremd und diese Ideen von den Interessen der anderen Individuen bzw. Klassen unabhängig sind (vgl. MEW 3:34 und 37). Die herrschenden Ideen stehen im Einklang mit der Änderung der Produktionsweise. Begriffe wie z. B. Demokratie, Freiheit, Gleichberechtigung usw. werden in der kapitalistischen Gesellschaft verwendet, während Treue, Ehre usw. in der aristokratischen Gesellschaft eine Rolle spielen, die die gemeinschaftlichen Interessen bilden. Was z. B. den Begriff ‚Freiheit‘ im Kapitalismus betrifft, so ist das Individuum frei, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen. Aber sobald es seine

Arbeitskraft an den Kapitalisten verkauft, entsteht – wie oben dargestellt wird – ein Interessenkonflikt, weil der Kapitalist nach Gewinnmaximierung durch Kostensenkung strebt, während die Arbeiter höheren Lohn verlangen. Der Arbeiter sind frei, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, sie sind jedoch zugleich nicht frei, da sie ihre Arbeitskraft zum Überleben verkaufen müssen. Der Interessenkonflikt wird unterdrückt, indem das angeblich gemeinschaftliche Interesse, nämlich Freiheit, zur Ideologie gemacht wird, während die implizite Unfreiheit verschleiert wird. Ideologie ist in diesem Zusammenhang illusorisch, insofern sie das eigentliche allgemeine Interesse des Individuums nicht repräsentiert. In diesem verschleierte allgemeinen Interesse geht es um den Kampf um Hegemonie, der sich in der politischen Sphäre z. B. im Kampf zwischen Demokratie, Aristokratie, Monarchie usw. zeigt. Hierbei indiziert Marx die Wichtigkeit der Politik: „[...] [J]ede nach der Herrschaft strebende Klasse, wenn ihre Herrschaft auch, wie dies beim Proletariat der Fall ist, die Aufhebung der ganzen alten Gesellschaftsform und der Herrschaft überhaupt bedingt, [muss] sich zuerst die politische Macht erobern, um ihr Interesse wieder als das Allgemeine, wozu sie im ersten Augenblick gezwungen ist, darzustellen.“ (MEW 3:34). Dazu „[sind ihre Gedanken] als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen“ (MEW 3:47). In der Politik ist die Beziehung zwischen illusorischer Ideologie und Hegemonie am deutlichsten. Hier kann man sagen: Ideologie fungiert in diesem Zusammenhang als politisches Hilfsmittel sowohl zur Aufrechterhaltung der Macht als auch zur Machtübernahme.

In „Die Deutsche Ideologie“ und in anderen politischen Schriften erklärt Marx Ideologie und ihren illusorischen Aspekt in Zusammenhang mit politischer Macht. Ideologie sieht er als verfälschte Realität. In „Das Kapital“ wechselt Marx aber sein Paradigma: Er untersucht, wie diese verfälschte Realität in realen sozialen Verhältnissen fungiert und wie die ganzen sozialen Verhältnisse solch einer verfälschten Realität unterliegen. In diesem Buch nimmt Marx zufolge die Verschleierung der Realität nicht die Gestalt der Ideen in Bezug auf Klassenbewusstsein an, sondern die Gestalt einer Gedankenform, die scheinbar autonom fungiert.

Die Illusion steht im Zusammenhang mit der Warenform. Ein Gegenstand als das Produkt der menschlichen Arbeit ist zuerst ein rein materielles Objekt, dessen Funktion es ist, menschliche Bedürfnisse zu befriedigen. Daher bekommt es einen Gebrauchswert. Es hört aber auf, ein bloßes Objekt zu sein, sobald es als Ware auf der Ebene der gesellschaftlichen Praxis (vgl. Schwengel 1978:261), d. h. auf dem Markt, auftritt, worauf es gegen andere Arbeitsprodukte

getauscht wird. Dazu schreibt Marx:

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Aspekte ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Aspekte der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dieses quid pro quo [diese Vertauschung] werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge [...] [D]ie Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, [hat] mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit einem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist (Marx 1959:77-8).

Arbeitsprodukte werden durch verschiedene Arten der unabhängigen Privatarbeiten geschaffen. Indem sie ausgetauscht werden, bekommen Arbeitsprodukte ihren Wert und verwandeln sich dabei in Waren. Der Wert entsteht aus der Beziehung zwischen Arbeitsprodukten. Das Arbeitsprodukt erhält seinen Wert, weil man es einem anderen Produkt gegenüberstellt. Hiermit werden die produktiven Arbeiten, durch welche Waren geschaffen werden, auf Wertzuschreibungen, eine bloße Abstraktion, reduziert. Der Wert repräsentiert Arbeitsprodukte im Bewusstsein der Menschen. Daher erscheinen den *Produzenten* die Beziehungen zwischen Privatarbeiten und die Beziehungen zwischen Sachen im Austausch nur als sachliche Beziehungen. Die Repräsentation der ganzen Arbeit in Form von Wert bzw. der Glaube an den Wert eines Produkts bezeichnet Marx als Warenfetischismus.

In der kapitalistischen Gesellschaft drückt der Warenfetischismus eine doppelte Entfremdung aus: Einerseits haben Arbeiter keine Kontrolle über ihre Produkte, weil der Kapitalist die Produkte ihrer Arbeit aneignet und den Mehrwert seinem Gewinn hinzufügt. Andererseits wird diese produzierende Arbeit beim Warenaustausch nicht berücksichtigt. Was im Austausch augenscheinlich wird, ist nicht die Arbeit, sondern der bloße Wert des Produktes. Während des Warenaustausches auf dem Markt liegt das Interesse der Menschen nicht in Privatarbeiten, durch welche Arbeitsprodukte geschaffen werden, sondern darin, was und wie viele fremde

Produkte er gegen *seine* Produkte tauschen kann (vgl. ebd.:80). Noch abstrakter ist dieser Wert des Arbeitsprodukts, wenn dieser durch Austausch in Geld verwandelt wird. So wie Marx in einer anderen Stelle in „*Das Kapital*“ erklärt, ist Geld eine Ware (ebd.:96). Der Wert entsteht durch Austausch, da Waren im Tauschprozess mit anderen Waren in Verbindung gesetzt werden. Nun manifestiert sich dieser Wert, worin sich wiederum Privatarbeiten der Menschen manifestieren, in einer spezifischen Wertform: Geld. Hierdurch erhält die Ware ihre spezifische Wertform. „*In diesem Sinn wäre jede Ware ein Zeichen, weil als Wert nur sachliche Hülle der auf sie verausgabten menschlichen Arbeit*“ (ebd.:96-7; Hervorhebung im Original). Die Illusion besteht in diesem Zusammenhang darin, dass sich die Arbeit der Menschen in dieser bloßen Erscheinungsform, d. h. in bloßen Zeichen, verbirgt.

Damit will Marx nicht behaupten, dass der Markt, in dem Austauschprozesse stattfinden, eine Illusion ist. Denn der Markt ist in dem Sinne konkret, dass Subjekte diesen tatsächlich im Alltag erleben und ihre eigenen Interessen auf der Basis „Freiheit“, „Gleichheit“, „Eigentum“ und „Individualität“ im Austauschprozess verfolgen. Die falsche Realität, die Marx in „*Das Kapital*“ darstellt, besteht vielmehr in einer inadäquaten Erklärung eines Prozesses (Hall 1984:111). Dabei ist die Realität im Austauschprozess falsch oder illusorisch, weil sie *pars pro toto* fungiert, nämlich weil beim Austauschprozess ein Teil – das Geld bzw. der Wert – den ganzen Arbeitsprozess repräsentiert.

Die marxsche Konzeption von Ideologie in „*Das Kapital*“ ist jedoch weiter entwickelt. Ideologie besteht nicht nur aus Ideen, die von Philosophen, Juristen, Theoretikern usw. generiert und die vom materiellen Leben abgekoppelt sind. Vielmehr ist sie eine erlebte Realität. Obwohl diese von Ideologie generierte Realität eine imaginäre ist, weil sie die realen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse verschleiert, beruht das gesamte Gesellschaftsleben auf ihr. Ideologie ist in diesem Sinne zwar eine Lüge, aber sie fungiert als Orientierungspunkt der menschlichen Praxis.

Nach Marx wird Ideologie durch die Aufhebung der kapitalistischen Gesellschaftsformation aufgelöst, sobald die Herrschaft von Klassen überhaupt endet und das Proletariat die Macht ergreift (vgl. MEW 3:48). Denn in diesen neuen Gesellschaftsformen wird die wirtschaftliche Basis 'korrigiert'. Daher reflektiert sie das 'richtige' Bewusstsein. Dazu ist die revolutionäre Praxis notwendig, welche im Falle der kapitalistischen Gesellschaft vom Proletariat getragen wird. Marx behauptet: „*Die Existenz revolutionärer Gedanken in einer bestimmten Epoche setzt bereits die Existenz einer revolutionären Klasse voraus*“ (MEW 3:47). Jedoch bezeichnet

Marx diesen revolutionären Gedanken, der wiederum die revolutionäre Praxis steuert, nicht als Ideologie⁶. Wenn man mit dem in „*Die Deutsche Ideologie*“ dargelegten illusorischen Aspekt der Ideologie konsistent bleibt, steht Ideologie für Marx im direkten Gegensatz zum objektiven Gedanken. Es geht um die epistemologische Konzeption von Ideologie: Dieser Gedanke ist objektiv, insofern er von empirischen Bedingungen ausgeht (ebd.:49). Anders ausgedrückt ist dieser Gedanke ein objektiver, insofern er Ideologie aller Formen entkleidet. Weil sich dieser Gedanke nicht aus der falschen Kondition der Basisstruktur ableitet, so wie es bei der Ideologie der Bourgeoisie der Fall ist, ist dieser objektive Gedanke daher keine Ideologie.

Der Gegensatz zwischen Ideologie als Illusion und dem objektiven Gedanken, einem Gedanken, der behauptet, dass er mit der Empirie übereinstimmt, bringt gewisse Schwierigkeiten mit sich. Das erste Problem besteht in der Behauptung, dass die aus den falschen materiellen Bedingungen resultierte Ideologie der Bourgeoisie illusorisch ist. Diese Behauptung ist deswegen problematisch, weil selbst in der Ideologie der Bourgeoisie auch Wahrheit zu finden ist (Eagleton 1991:11). Sowohl Ideologen der Bourgeoisie als auch Marxisten akzeptieren, dass z. B. Katzen vier Beine haben, weil das eine empirische Tatsache ist. Aus diesem Grund erntet die marxsche epistemologische Ideologiekonzeption viel Kritik. Das zweite Problem ist, dass diese epistemologische Ideologiekonzeption mit der non-pejorativen Ideologiekonzeption in „*Zur Kritik der politischen Ökonomie*“ inkompatibel ist. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass der illusorische Aspekt der Ideologie, den Marx in „*Die Deutsche Ideologie*“ postuliert, nicht alle Formen der Ideologie betrifft (Kolakowski 1981:199 und Wetter 1969:182). Dies bedeutet, dass nicht alle Bewusstseinsformen falsch sind. Marx unterscheidet Bewusstseinsformen nicht anhand ihres Inhalts, ob dieser wahr oder unwahr ist. Vielmehr liegt die marxsche Unterscheidung zwischen dem falschen und richtigen Bewusstsein in dem spezifischen Aspekt des Bewusstseins: Die Ideologie der Bourgeoisie ist nicht falsch, weil ihr Inhalt in erster Linie falsch ist, sondern weil sie die realen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse verschleiert. Wenn man dies so betrachtet, muss man Ideologie als Produkt des Denkens verstehen. Sie ist eine bestimmte Form des Bewusstseins, „*worin sich Menschen des Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten*“ (Marx 1947:13).

Darüber hinaus, wenn man die epistemologische Konzeption vernachlässigt und sich

6 Im Gegensatz dazu ist Lukács der Meinung, dass dieser revolutionäre Gedanke Ideologie des Proletariats ist (siehe unten S. 19).

hauptsächlich auf die non-pejorative Konzeption bezieht, ist der vermeintlich objektive, revolutionäre Gedanke auch Ideologie. Die Trennung von Ideologie und revolutionärem Gedanken ist deswegen nicht einleuchtend. Denn dieser Gedanke, ungeachtet davon, ob dieser wirklich objektiv ist, hat eine ähnliche Funktion wie die Ideologie der Bourgeoisie, nämlich die Praxis der Menschen zu koordinieren, die aber in diesem Zusammenhang revolutionär ist. Der spezifische Aspekt solcher Gedanken ergibt sich daraus, dass das Ziel dieses Gedankens, der sich in der revolutionären Praxis manifestiert, in der Umwälzung der gesamten kapitalistischen Gesellschaftsformation besteht. Daraus folgt, dass ein solcher Gedanke oder – wenn man will – eine solche Ideologie eher emanzipatorisch als illusorisch ist, weil Ideologie zum Akt der Befreiung führt. Ideologie in diesem Fall hat daher die Funktion, die falschen Konditionen aufzuzeigen und diese in der Praxis zu korrigieren, anstatt zu verbergen. Hierin liegt der emanzipatorische Aspekt der Ideologie.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in der marxschen Ideologiekonzeption zwei spezifische Aspekte von Ideologie zu erkennen sind. Der erste Aspekt ist der illusorische. In „*Die Deutsche Ideologie*“ konzipiert Marx Ideologie als Produkt des Bewusstseins, das aufgrund der Entstehung der immateriellen Arbeit die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse übersieht. Indem sie die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse übersieht, bleibt die Wahrheit über die ungerechten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im Kapitalismus unberührt. Solch eine Ideologie erzeugt daher eine Illusion über diese Verhältnisse und bringt einen Vorteil für den Kapitalisten. Die Erweiterung dieses Aspekts stellt Marx in „*Das Kapital*“ dar. Dort macht er deutlich, dass Ideologie eine spontane Gedankenform annimmt: Hier verbirgt Ideologie zwar die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, aber sie wirkt als Grundlage der menschlichen Verhältnisse in der kapitalistischen Gesellschaft.

Ferner ist festzustellen, dass der illusorische Aspekt von Ideologie im engen Zusammenhang mit Hegemonie steht. Hegemonie ist kein intrinsischer Aspekt von Ideologie, aber sie ist ein wichtiges Element, wenn man Politik und Macht ins Spiel bringt: Ideologie legitimiert die Herrschaft der Bourgeoisie in der kapitalistischen Gesellschaft, indem sie die wahren Intentionen und Interessen der Bourgeoisie verschleiert. Dies erfolgt dadurch, dass in der Ideologie diese Interessen zu allgemeinen Interessen gemacht werden. Die vorherrschenden Ideen sind deswegen illusorisch, weil sie nur den Interessen der Herrschenden entsprechen. Hierin liegt der Grund, warum die vorherrschenden Ideen die Ideen der herrschenden Klasse

sind.

Die Ideologiekritik von Marx besteht nun darin, den Widerspruch in der kapitalistischen Produktionsweise sowie dem daraus resultierenden Widerspruch der Interessen der verschiedenen Individuen zu demaskieren und die kapitalistische Gesellschaftsformation durch Revolution aufzuheben. Obwohl Marx behauptet, dass seine Ideologiekritik objektiv ist, ist diese nichtsdestoweniger ideologisch. Denn sie ist das Produkt des Denkens, durch welches man sich des Interessenkonflikts bewusst sein und somit die existierenden Verhältnisse verändern kann. Ideologie beinhaltet so betrachtet auch den zweiten Aspekt von Ideologie, den emanzipatorischen Aspekt.

1.2. Ideologiediskurse im Marxismus

An manchen Stellen seiner Werke betont Marx die Bedeutung des Klassenkampfes als treibende Kraft der historischen Entwicklung und als eines aktiven und kreativen Elements. An anderen Stellen hingegen begreift er die Entstehung des Klassenkampfes als einen inhärenten Prozess, d. h. als eine historische Notwendigkeit im Verlauf der Geschichte (Laclau und Mouffe 1981:17). Diese Ambivalenz führt zur Entstehung zweier widersprüchlicher Diskurse in der Geschichte des Marxismus. Der erste Diskurs wird von der zweiten Internationalen⁷ vertreten. Die zweite Internationale beschloss, dass der Untergang des Kapitalismus durch die Revolution des Proletariats eine historische Notwendigkeit sei. Ursache dieser unausweichlichen Revolution seien Widersprüche in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen selbst, die im Kapitalismus bereits enthalten seien. Kulminieren würden diese nämlich in der Proletarisierung der Gesellschaft, d. h. in der Vermehrung der Zahl der Proletarier durch die zunehmende Konzentration des Kapitals sowie in der Überproduktion der privaten Unternehmer. In der zweiten Internationalen vertrat man die Sichtweise, dass Demokratie zur Eigenschaft der Politik der Bourgeoisie gehöre. Sie wurde als Klassenideologie der Bourgeoisie bezeichnet. Die sozialistische Bewegung müsse mit allen Anstrengungen davon Abstand nehmen (Mouffe 1979: 172-3). Karl Kautsky, ein Vertreter dieser Sichtweise, betont, dass es eine Notwendigkeit im geschichtlichen Entwicklungsprozess gibt, die zwangsläufig zur Revolution des Proletariats führe. Genau aus diesem Grund spielen Ideologie und Politik keine Rolle in der Revolution. Nach dieser

⁷ Die Internationale ist eine Arbeiterassoziation, deren Ziel darin besteht, die globale sozialistische Arbeiterbewegung zu organisieren.

Ansicht sind sie bloße Reflexion der Produktionsverhältnisse und werden durch diese determiniert, d. h. Veränderungen der Produktionsverhältnisse ändern automatisch die vorherrschende Ideologie und Politik. Auf diese Weise wird die marxische Theorie auf bloßen Ökonomismus reduziert. Ideologie wird nur als Begleiterscheinung der Produktionsverhältnisse betrachtet, da sie die Produktionsverhältnisse reflektiert.

Die Thesen der zweiten Internationalen stehen jedoch im Widerspruch zur historischen Realität. Die bolschewistische Revolution in Russland widerlegt gerade diese Thesen. Denn diese Revolution wurde, wie Mouffe notiert, eher durch die politische Initiative bzw. Intervention als durch die von Kautsky prophezeite Notwendigkeit im geschichtlichen Entwicklungsprozess angetrieben (vgl. ebd.:176). Darüber hinaus gab es während der bolschewistischen Revolution einen Versuch von Lenin, Demokratie, die in der zweiten Internationalen als Ideologie der Bourgeoisie betrachtet wurde, in die sozialistische Bewegung zu integrieren. Dieser Versuch Lenins stellte eine Rückkehr zur Demokratie, welche auch der ‚junge‘ Marx noch für wichtig hielt, dar. Lenin weist damit auf die Bedeutung von Ideologie und Politik in der sozialistischen Bewegung hin. So gesehen ist die Revolution nicht nur das unausweichliche Resultat der historischen Entwicklung und des ökonomischen Determinismus, sondern sie kann durch eine politische Intervention angetrieben werden. Revolution ist eine Manifestation des menschlichen Bewusstseins.

Den zweiten Diskurs führen Autoren, die Ideologie und Politik für die sozialistische Bewegung für wichtig halten. Innerhalb dieses Diskurses gibt es zwei Hauptströmungen (vgl. Laclau und Mouffe 1981:17, Eagleton 1991:3). Eine Gruppe betrachtet Ideologie vom historischen Standpunkt aus. Ideologie ist in diesem Zusammenhang das Produkt einer bestimmten historischen Entwicklungsphase der Gesellschaft, welche, gerade weil diese historische Phase in sich widersprüchlich ist, notwendigerweise illusorisch ist. Diese Gruppe ist meinungsführend in der marxistischen Tradition nach der zweiten Internationalen. Zu ihr gehören Georg Lukács und Karl Korsch. Die andere Gruppe thematisiert die Funktion von Ideen, die – unabhängig davon, ob diese die falsche oder richtige Realität reflektieren – weiterhin in der Gesellschaft (re-)produziert werden. Antonio Gramsci und Louis Althusser lassen sich dieser zweiten Gruppe zuordnen.

Im Folgenden stelle ich den Ideologiebegriff in den Ansätzen von Georg Lukács, Antonio Gramsci und Louis Althusser dar. Diese sind wichtige Autoren, die die Ideologiediskurse im Marxismus stark prägen. Die Darstellung verfolgt zwei Ziele: Erstens will ich damit zeigen,

dass in Werken dieser Autoren die illusorischen und emanzipatorischen Aspekte der Ideologie von Marx weiter entwickelt, kritisiert und vertieft werden. Zweitens bilden die Ansätze dieser Autoren – besonders Autoren der zweiten Gruppe – die theoretische Grundlage für die Weiterentwicklung der marxistischen Theorie der Ideologie im Post-Marxismus.

1.2.1. Lukács

So wie in seinem früheren Werk *„Taktik und Ethik“* erklärt Lukács den Begriff des orthodoxen Marxismus in *„Geschichte und Klassenbewusstsein“* (Kolakowski 1981:289). Unter orthodoxem Marxismus versteht er weder eine unkritische Akzeptanz der marxschen Theorie noch einen Glauben im religiösen Sinne. Vielmehr bezieht sich die Orthodoxie im Marxismus auf die Methode (Lukács 1979:59). Es handelt sich um die feste Überzeugung, dass die materialistische Dialektik die einzige Methode ist, um die Wahrheit zu erkennen. Diese Methode ist nicht von bestimmten Regeln, die die Denkopration bestimmen, gekennzeichnet, sondern von einer bestimmten Denkweise. Diese Denkweise definiert Lukács so, dass man nicht nur über die Welt denkt, so wie sie ist, sondern so, wie sie sein soll. Diese Art zu Denken ist ein intellektueller Ausdruck des revolutionären Prozesses (vgl. Lukács 1979:59), weil sie nicht nur die wahre Realität enthüllt, sondern auch *ändert*.

Lukács kritisiert die empirische wissenschaftliche Methode, bei der Fakten nur aufgezählt werden. Gemäß dieser Methode ist es die Aufgabe des Subjekts, Fakten zu erkennen, diese als Realität darzustellen und zu verstehen. Hier macht Lukács darauf aufmerksam, dass Fakten, sobald sie im Bewusstsein wahrgenommen werden, aufhören, bloße Fakten zu sein. *„[D]ie einfachste Aufzählung, die kommentarlosste Aneinanderreihung von »Tatsachen« [ist] bereits eine »Interpretation«“* (ebd.:64). Fakten sind schon interpretierte Tatsachen. Damit kritisiert er die Methode der Naturwissenschaften, bei welcher Phänomene angeblich ‚pur‘ betrachtet werden können, d.h. auf bloße quantitative Daten reduziert und von anderen Daten isoliert werden, um diese 'objektiv' zu analysieren. Die Datenisolierung führt Lukács zufolge dazu, dass man die Totalität des gesamten Phänomens übersieht. Für solche Methodenfehler macht Lukács die gesamte gesellschaftliche Konstruktion verantwortlich:

„Der fetischistische Aspekt der Wirtschaftsform, die Verdinglichung aller menschlichen Beziehungen, die ständig wachsende Ausdehnung einer den Produktionsprozeß abstrakt-rationell zerlegenden, um die menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten der unmittelbaren Produzenten unbekümmerten

Arbeitsteilung usw. verwandeln die Phänomene der Gesellschaft und zugleich mit ihnen ihre Apperzeption. Es entstehen »isolierte« Tatsachen, isolierte Tatsachenkomplexe, eigengesetzliche Teilgebiete (Ökonomie, Recht usw.)“ (ebd.:66).

Der Mensch ist also in seiner eigenen Kreation gefangen. Kapitalismus hat dazu geführt, dass die Gesellschaft und menschlichen Verhältnisse in kleine Teilbereiche zersplittert und voneinander isoliert werden. Fakten sowie Menschen werden nur als isolierte Dinge ohne Zusammenhang betrachtet. Diese Isolation und die Betrachtungsweise von Fakten und Menschen als Dinge sind das, was Lukács Verdinglichung nennt. Verdinglichung herrscht in der Arbeitsteilung, Wissenschaft, Bürokratie usw. Aus der Verdinglichung kann nur das verdinglichte Bewusstsein und damit verdinglichtes Denken resultieren. Der Mensch kann folglich nur kontemplativ und passiv denken.

Bei einem solchen Bewusstsein und Denken besteht Lukács zufolge der Fehler darin, dass sich reale Phänomene nicht durch einzelne Fakten verstehen lassen. Die Wahrheit über solche Phänomene offenbart sich erst, wenn man die partikulären Fakten in einem konkreten Ganzen unterbringt (vgl. Kolakowski 1981:290). Demnach sind Zusammenhänge zwischen den Fakten in der Totalität zu finden. Lukács bezieht sich hier auf die marxsche Erklärung in „*Das Kapital*“: Eine Spinnmaschine an sich sei nur eine Spinnmaschine. Sie wird zu Kapital, wenn sie mit der Totalität der Produktionsweise der Gesellschaft in Zusammenhang gebracht wird (Lukács 1979:77). Hier ist die Spinnmaschine nicht das letzte Faktum, wenn auch Empirist und Naturwissenschaftler aufhören würden weiter zu forschen. Nach Auffassung von Lukács dagegen ist solch ein Faktum erst ein Ausgangspunkt, ein Moment des Ganzen.

Lukács ist der Meinung, dass sich die Totalität mit der Entwicklung der Geschichte ändert. Jedoch umfasst die Totalität nicht nur die vergangene und gegenwärtige Geschichte, sondern auch die zukünftige Entwicklung. Letztere ist aber keine Prophezeiung, wonach die Zukunft in der Totalität bereits enthalten und prognostizierbar ist, wenn man die Fakten als Ganzes erfasst. Die Zukunft in der Totalität ist vielmehr eine Zukunft, die auf der Basis der vergangenen und gegenwärtigen Tatsachen gestaltet werden soll. Totalität nimmt so eine antizipatorische Form an und steuert die Zukunft aktiv in eine bessere Richtung als dies in der vergangenen und gegenwärtigen Geschichte möglich war. Nur durch diesen antizipatorischen Bezug scheint sich der objektive Sinn der jetzigen Tatsachen zu manifestieren (vgl. Kolakowski 1981:291). Das ist es, was Lukács mit seiner Theorie als intellektuellen Ausdruck

des revolutionären Prozesses, dessen Ziel die Änderung der Realität ist, gemeint hat.

Bei Lukács findet man eine Wiederholung des illusorischen Aspekts der Ideologie, den Marx in „*Die Deutsche Ideologie*“ konzipiert: Die Formation der gesellschaftlichen Basisstruktur (hier die Entfremdung der Menschen in der kapitalistischen Produktionsweise) spiegelt sich in der Wissenschaft wider, was Marx als den Überbau bezeichnet. Methoden der Wissenschaft, die aus der kapitalistischen Gesellschaftsformation entstanden sind, werden als ungenügend betrachtet, da sie die Welt nur als partikuläre Realität darstellen, obwohl diese partikuläre Realität der erste Schritt zur Erkenntnis ist. Die Methode zur Erlangung von Wissen soll in der Lage sein, nicht nur Fakten aufzulisten, sondern auch diese in der Totalität zu erfassen und damit die Tatsachen, aus denen Fakten extrahiert werden, zu ändern. Etwas zu wissen bedeutet nach der Auffassung Lukács' gleichzeitig etwas zu verändern⁸. Der Fehler der bourgeoisen Wissenschaftler und Empiristen – oder Ideologen, wenn man so will – liegt nicht darin, dass sie die Realität falsch erkennen, sondern darin, dass sie in der falschen Realität leben, nämlich in der kapitalistischen Gesellschaft, worin Verdinglichung der Menschen und der menschlichen Verhältnisse das Lebensumfeld dominieren. In einer solchen Gesellschaftsform wird das Potential des Menschen, einen totalisierenden Blickwinkel einzunehmen, durch Verdinglichung behindert. Daraus folgt, dass Ideologen der Bourgeoisie bzw. deren Methoden die objektive Realität nicht erfassen können.

In Bezug auf die Totalität lehnt sich Lukács an das hegelsche Diktum an: Die Wahrheit ist das Ganze. Gleichzeitig bleibt er dem marxischen historischen Materialismus treu. Lukács zufolge mystifiziert Hegel seine Dialektik, indem er behauptet, dass der absolute Geist die Geschichte antreibt. Der Grund für diese Mystifikation liegt einerseits darin, dass die treibenden Kräfte der Geschichte in der Zeit Hegels noch nicht völlig sichtbar waren. Andererseits, so kritisiert er, bleibt Hegel in der platonischen und kantischen Dualität des Seins bzw. Bewusstseins und der Form bzw. Substanz gefangen, indem er insistiert, dass sich in der Substanz des Daseins das Konkrete finden lässt (vgl. Lukács 1979:83). Dadurch, dass Marx die Dialektik Hegels an die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse angepasst hat, korrigiert Marx die Methode Hegels. Für Lukács ist dies ein wichtiger Fortschritt: Auf diese Weise lässt sich erkennen, ob und wie weit die Gesellschaftsformation die Produktionsweise unterstützt. In Bezug auf die kapitalistische Gesellschaft stellt Lukács fest, dass die Abschaffung der Trennlinien zwischen

⁸ Eagleton meint hierzu, dass, wenn man diese Auffassung bis zum maximalen Punkt weiter denkt, man nichts mehr wissen kann. Der Akt des Wissens beinhaltet demnach den Akt des Änderns (Eagleton 1991:94). Eagleton zufolge: Wenn ich mich verstanden habe, stimmt mein Verständnis über mich mit dem vergangenen »Ich« überein, nicht mit dem gegenwärtigen. (ebd.:94)

Ländern und Ständen, welche im Feudalismus kennzeichnend waren und durch welche die sozialen Auswirkungen der Produktionsverhältnisse verhindert wurden⁹, dazu geführt hat, dass die Beziehung zwischen Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft entfesselt und aufs Maximum getrieben wurde. Die Bourgeoisie hat ihre Keimzelle im Feudalismus, den sie durch Revolution untergraben hat. Allerdings war sie sich über ihre Rolle in der Revolution nicht bewusst. Das Proletariat in der kapitalistischen Gesellschaftsform darf Lukács zufolge diesen Fehler nicht wiederholen. Dazu ist ein Bewusst-Sein notwendig: „*Das Bewußtwerden der Gesellschaft ist aber gleichbedeutend mit der Möglichkeit der Führung der Gesellschaft*“ (ebd.:363). Dieses kann das Proletariat nur gewinnen, indem es die Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft, seine Rolle in der Gesellschaft sowie seine Position in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen unter Zuhilfenahme des marxischen historischen Materialismus versteht (ebd.:89). Hier ist das Proletariat das Subjekt und gleichzeitig das Objekt des Wissens (ebd.:267-8). Lukács zufolge ist der Marxismus die Ideologie des Proletariats (ebd.:363), weil er das einzige Hilfsmittel für das Proletariat ist, um die objektive Wahrheit zu gewinnen. Mittels dieser Wahrheit ist das Proletariat in der Lage, sich selbst, die Gesellschaft und deren Entwicklungsgeschichte objektiv zu erkennen. Auf diese Weise kann es sie bewusst ändern.

Lukács Ideologiekonzeption beruht auf zwei Komponenten, nämlich dem Warenfetischismus, der der kapitalistischen Gesellschaft inhärent ist, und einer spezifischen Weltanschauung, die mit der Positionierung von Klassen in der Produktionsweise einer bestimmten historischen Phase zusammenhängt (Eagleton 1991:102). Beide sind nicht voneinander getrennt, sondern kausal verknüpft.

In Bezug auf die erste Komponente geht Ideologie von falschen Ideen aus, die die Realität verkennen. Denn Ideologie wird aus einem Bewusstsein heraus konzipiert, welches von Verdinglichung beeinflusst ist. Aus dieser falschen Kondition heraus kann nur eine falsche Konzeption entstehen. Diese im Alltagsleben erlebte Realität ist sozusagen der normale Zustand der Menschen, die – in Anlehnung an Platons Höhlengleichnis (Platon 1965:228-9) – in Höhlen leben und glauben, dass die von ihnen erlebte Realität die wahre Realität sei. Hier behindert also die Ideologie der herrschenden Klasse das Proletariat, die objektive Wahrheit zu erkennen. Obwohl er es nicht ausdrücklich erwähnt, steht Ideologie im Sinne von Lukács im Zusammenhang mit Hegemonie: Die Ideologie der Bourgeoisie, welche eine subjektive

9 Zur ausführlichen Analyse der sozialen und politischen Verhältnisse im europäischen Feudalismus siehe Immanuel Wallerstein. In seinen Werken, besonders in „*The Modern World-System: Capitalist Agriculture and The Origins of The European World-Economy in the Sixteenth Century*“ (1974), erklärt er, dass diese gesellschaftlichen Umstände die Produktionsverhältnisse und damit die Verbreitung des Markts abbremsten.

Wahrheit und ein spezifisches Interesse der Bourgeoise beinhaltet, wird durch die gesellschaftliche und historische Position verallgemeinert: Die subjektive wird zur allgemeinen Wahrheit gemacht. Anders formuliert: Die Weltanschauung der dominierenden Klasse bestimmt die Weltanschauung anderer Klassen und zwar so, dass es – mit den Worten von Herbert Marcuse (1989) – nur eine eindimensionale Weltanschauung gibt.

Die zweite Komponente der Ideologiekonzeption von Lukács besteht in der Position des Subjekts im Produktionsverhältnis: Lukács setzt Ideologie mit Klassenbewusstsein gleich (Mouffe 1979:176). Für die Bourgeoisie ist ihre Ideologie wahr, insofern sie der Ausdruck ihrer Interessen ist. Für das Proletariat hingegen ist eine solche Ideologie illusorisch, erstens weil sie nicht das Interesse des Proletariats vertritt und zweitens weil sie Lukács zufolge nicht objektiv ist. Das Proletariat ist in diesem Zusammenhang nur das passive Opfer der Verdinglichung bzw. der illusorischen Ideologie der Bourgeoisie. Die Verdinglichung knebelt das Potential der Menschen, sodass alles, was aus dem Denkvermögen des Menschen heraus entsteht, nur falsch sein kann. Ideologie ist eine strukturell an die materiellen wirtschaftlichen Verhältnisse gebundene Weltanschauung. Die Falschheit dieser Weltanschauung liegt aber nicht in dem Denkvermögen der Menschen begründet, sondern in den wirtschaftlichen Verhältnissen (vgl. Eagleton 1991:105); darin besteht die kausale Verbindung der beiden Komponenten der Ideologiekonzeption von Lukács. Um die objektive Wahrheit zu erkennen, muss Lukács zufolge das Proletariat die falsche Realität transzendieren, indem es sich seiner eigenen Geschichte und seiner sich im Laufe der Geschichte entwickelten Position in der Totalität der Gesellschaft bewusst wird. Anders ausgedrückt lässt sich die objektive Wahrheit enthüllen, indem das Proletariat sein Bewusstsein unter Zuhilfenahme des Marxismus als der Ideologie des Proletariats zurück gewinnt. So betrachtet reflektieren die zwei widersprüchlichen Ideologien, d.h. der Widerspruch im Überbau, unmittelbar den Widerspruch in den ökonomischen und sozialen Verhältnissen.

In dieser Überschreitung der von der falschen Ideologie erzeugten Realität und in der Selbsterkennung in der Totalität der Geschichte und Gesellschaft liegt der emanzipatorische Aspekt der Ideologie, weil durch sie Menschen von der subjektiven und daher falschen Realität befreit werden. In Bezug auf die historische Entwicklung und die strukturelle Funktion in der kapitalistischen Gesellschaft ist das Proletariat die einzige Klasse, die diese objektive Wahrheit erkennen kann, da es die produktivste Klasse in der kapitalistischen Produktionsweise ist.

In der Ideologiekonzeption von Lukács treten zwei Probleme auf: Erstens reduziert er Ideologie auf eine bloße Reflexion der wirtschaftlichen Verhältnisse bzw. der Basisstruktur der Gesellschaft. Zweitens neigt er in dieser Problematik dazu, die Bedeutung des menschlichen Bewusstseins zu überzeichnen: Wie Lukács argumentiert, ist nicht die elende materielle Kondition des Proletariats der Ausgangspunkt für die Umwälzung des Kapitalismus, sondern das Bewusstsein. Das Bewusstsein hat somit Vorrang vor den materiellen Lebensbedingungen. Auf diese Weise ist Lukács ironischerweise weniger orthodoxer Marxist als vielmehr Reformist, weil er vom Bewusstsein ausgeht, das im orthodoxen Marxismus als bloße Reflexion der materiellen Bedingungen und daher als unwichtig betrachtet wird.

Ferner sind in Bezug auf die Wahrheit, die das Proletariat erkennen soll, folgende Punkte zu hinterfragen: Wenn das Proletariat das Privileg besitzt, als einzige Klasse die Wahrheit erkennen zu können, wie lässt sich diese Wahrheit dann als ultimative Wahrheit rechtfertigen? Wenn angenommen wird, dass der Proletarier allein den Zugang zur Wahrheit hat, bedeutet dies nicht, dass man im Voraus weiß, was diese Wahrheit ist? (Parekh 1982:171-2). Wenn das Bewusstsein die Wahrheit liefern soll, wie kann man herausfinden, dass diese Wahrheit die objektive und gleichzeitig neutrale Wahrheit ist? Ist die (vom Proletariat erkannte) Wahrheit nicht schon 'befleckt' durch dessen Interessen und deswegen nicht mehr 'rein'? In der Ideologiekonzeption von Lukács ergibt sich aber noch ein weiteres Problem: Angenommen jede Klasse besitzt ihre eigene Ideologie, wie verhält es sich dann mit Phänomenen von Ideologie, die keiner Klassenideologie zuzuordnen sind, wie z.B. Faschismus und Nationalismus? (vgl. Laclau 1977 besonders S. 124-134)

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass, trotz vieler Probleme in Lukács' Konzeption, diese den ersten Schritt markiert, sich von der These der zweiten Internationalen zu emanzipieren, indem er die Bedeutung des Überbaus im Klassenkampf aufzeigt. Lukács leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Weiterentwicklung des Diskurses von Ideologie in der marxistischen Theorie, da er die Bedeutung des Überbaus unterstreicht.

1.2.2. Gramsci

Wie oben dargestellt, unterstreicht Lukács die Bedeutung des menschlichen Bewusstseins in der sozialistischen Bewegung. Ihm gelingt es zwar, sich vom ökonomischen Determinismus

zu trennen, indem er in seiner Theorie dem menschlichen Bewusstsein und damit der Ideologie Vorrang gibt. Der Fehler in seiner Konzeption liegt darin, dass er Ideologie mit Klassenbewusstsein gleichsetzt (Mouffe 1979:177): Ideologie wird durch die Position des Subjekts in den Produktionsverhältnissen des kapitalistischen Systems bestimmt. So betrachtet konzipiert Lukács Ideologie nicht nur essentialistisch, weil sie auf Klassenbewusstsein reduziert wird, sie bleibt auch von der wirtschaftlichen Basisstruktur der Gesellschaft determiniert. Lukács' Ideologiekonzeption stellt somit einen halbherzigen Bruch mit der zweiten Internationalen dar.

Im Unterschied dazu kann man feststellen, dass Gramscis Theorie des Überbaus einen endgültigen Bruch mit den Thesen der zweiten Internationalen markiert. *„Anspruch, jede Schwankung der Politik und der Ideologie als einen unmittelbaren Ausdruck der Basis darzustellen und zu erklären, muss theoretisch als ein primitiver Infantilismus bekämpft werden. Praktisch muss er mit den authentischen Belegen von Marx als Autor konkreter politischer und historischer Werke bekämpft werden.“* (vgl. Gramsci 1983:98). Ihm zufolge ist die Superstruktur einer Gesellschaft gewissermaßen autonom und von der Basis getrennt zu betrachten, sodass Ideologie nicht mit Klassenbewusstsein gleichzusetzen ist. Gramscis Theorie der Hegemonie stellt hiermit das in den Vordergrund, was der Marxismus bis dahin übersieht, nämlich die bedeutende Rolle von Politik und Ideologie.

Gramscis Theorie zu verstehen ist nicht ganz einfach. Seine Gedanken sind zum großen Teil in kleinen Notizen verstreut, da er diese während seiner Gefangenschaft konzipiert hat. Diese Gedanken, wie Kolakowski kommentiert, sind weniger Elemente einer systematisch konzipierten Theorie als vielmehr ein *„verschwommen umrissene[r] Embryo“* (Kolakowski 1981:243). Damit vergrößert sich die Möglichkeit für unterschiedliche Interpretationen. Eine weitere Schwierigkeit für das Verständnis von Gramscis Werken besteht darin, dass sich seine Gedanken wegen seines dichterischen Schreibstils und seiner reichhaltigen Lexika schwer in andere Sprachen übersetzen lassen (Bochmanns editorische Bemerkung in Gramsci 1991:15)¹⁰.

Gramsci geht es in seinen Werken weniger um Ideologie als vielmehr um Hegemonie. Letztere schließt Ideologie ein, lässt sich aber nicht auf Ideologie reduzieren. Er betrachtet Ideologie als eine Reihe von systematisch aufgebauten Ideen bzw. Gedanken, die einer

¹⁰ In diesem Teil der Arbeit beziehe ich mich trotzdem auf die Übersetzung und Kommentare der Sekundärliteratur, da ich keinen direkten Zugang zu Gramscis Original auf Italienisch habe. Daraus ergeben sich einige Probleme, da eine Übersetzung prinzipiell schon eine Interpretation darstellt.

bestimmten gesellschaftlichen Klasse zuzuordnen sind. Solche Ideen, die Gramsci als organische Ideologien bezeichnet, besitzen die Kraft einer »psychologischen« Wirksamkeit (vgl. Gramsci 1983:95)¹¹. So spielt es für Gramsci keine Rolle, ob Ideologie illusorisch ist oder nicht.

Ideologie ist kein Produkt des isolierten Bewusstseins, sondern ein Produkt der gesellschaftlichen Interaktion. Sämtliche Einflüsse einer Ideologie sind im gesellschaftlichen Leben zu finden. Sie lassen sich in der spontanen, alltäglichen Praxis als „ungeschriebene Gesetze“ beobachten sie finden sich aber auch im abstrakten Denken, wie z. B. Philosophie. Ideologie existiert in der Gesellschaft, sie bestimmt die menschliche Verhaltensweise und Praxis. Eine Ideologie ist vorherrschend, insofern sie von allen Medien, die die Meinung der Masse beeinflussen können, propagiert und aufrecht erhalten wird. Die herrschende Ideologie prägt die öffentliche Meinung durch Presseerzeugnisse wie Zeitungen, wissenschaftliche, politische und auch literarische Zeitschriften oder kirchliches Mitteilungsblatt, sowie durch direkte Kommunikationsformen wie Gespräche in Clubs, Schulunterricht oder Vorlesungen in Universitäten.

Im Unterschied zu Lukács, der einen großen Wert auf das Bewusstsein legt und Ideologie als das Einsickern des individuellen Bewusstseins in den Geschichtsverlauf¹² ansieht, unterstreicht Gramsci die Bedeutung der politischen Praxis. Er ist der Meinung, dass das aufgeklärte Bewusstsein unzureichend ist, um Einfluss auf die Geschichte zu nehmen. Um den Geschichtsverlauf zu ändern, muss politisch interveniert werden. Für eine solche politische Intervention spielt Ideologie eine zentrale Rolle, denn Ideologien „*formen das Terrain, auf dem die Menschen in Bewegung geraten, Bewusstsein ihrer Lage erlangen, kämpfen usw.*“ (ebd.:95). Somit kann man bei Gramsci die Gleichung Philosophie = Ideologie = Politik aufstellen (vgl. Mouffe 1979:186).

Da diese Gleichung für das Ideologieverständnis von Gramsci eine besondere Rolle spielt, soll sie hier ausführlicher betrachtet werden: Die vorherrschende Ideologie ist nicht unparteiisch. Die Interessen der herrschenden Klasse sind in der dominierenden Ideologie überrepräsentiert. Diese Interessen spiegeln sich in der politischen Intervention wieder. Gramsci bezeichnet die politische Intervention der herrschenden Klasse mithilfe der vorherrschenden Ideologie als

11 Später wird der Begriff der »psychologischen« Wirksamkeit von Althusser weiterentwickelt (vgl. Kapitel 4 des ersten Teils).

12 Althusser hat missverstanden, dass der Historismus und die Rolle des Bewusstseins bei Gramsci so stark sind, dass sie die hegelianische Lesart des Marxismus repräsentieren, so wie es bei Lukács der Fall ist (vgl. Althusser 1970). Zu einem Kommentar hierzu siehe Mouffe 1979:186.

intellektuell-moralische Reform. Er schreibt: „[T]hough hegemony is ethical-political, it must also be economic, must necessarily be based on the decisive function exercised by the leading group in the decisive nucleus of economic activity“ (zitiert nach Jessop 1997, siehe auch Gramsci 1983:151)¹³. Getrieben wird eine solche intellektuell-moralische Reform von wirtschaftlichen Interessen, den Leitmotiven der Ideologie. Es handelt sich also bei der intellektuell-moralischen Reform in erster Linie um ein ökonomisches Reformprogramm, welches sich in politischen Auseinandersetzungen manifestiert. Durch das ökonomische Reformprogramm lassen sich Produktionsverhältnisse ändern. Dies weist einerseits auf eine wechselseitige Beziehung zwischen der (wirtschaftlichen) Basisstruktur und der (politischen) Superstruktur sowie andererseits auf eine gewisse Autonomie des (intellektuellen) Überbaus hin. Durch ein ökonomisches Reformprogramm, ein Element des Überbaus, lässt sich die Basisstruktur ändern, ohne dass diese vorher umgestürzt werden muss. Damit widerspricht Gramsci der These der Zweiten Internationalen, die behauptet, dass Ideologie von der Basisstruktur abhängt. Die Basis kann durch den politischen Kampf geändert werden; hierbei ist der politische Kampf der konkrete Inhalt, während Ideologie die zu füllende Form darstellt (vgl. Gramsci 1983:95).

Hegemonie ist Gramsci zufolge nicht nur die dominierende Ideologie, die passiv besteht (vgl. Williams 1977:112). Sie bezeichnet vielmehr eine Front, die es aufrecht zu erhalten, zu verteidigen und weiterzuentwickeln gilt (vgl. Gramsci 1983:96), damit die vorherrschende Ideologie in der Gesellschaft weiter dominieren kann. Die Konzeption der Hegemonie taucht zum ersten Mal 1926 in „*Notes on the Southern Question*“ auf (vgl. Mouffe 1979:178). Hier steht die Konzeption der Hegemonie (noch) im engen Zusammenhang mit der Kampfstrategie der Proletarier. Die Proletarier sollten sich nicht von anderen Gruppen isolieren. Sie müssen ein Bündnis mit anderen potenziell antikapitalistisch eingestellten Klassen bilden und dieses Bündnis anführen. Allein sind die Proletarier nicht dazu fähig, den Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung zu gewinnen. Hierfür müssen die Proletarier ihre korporativen Interessen zurückstellen und ihre Interessen ausweiten, indem sie die Interessen der Bauern mit ihren eigenen verknüpfen. Unter korporativen Interessen werden hier unmittelbare und egoistische Interessen einer bestimmten sozialen Gruppe verstanden (ebd.:111). Hegemonie ist in diesem Zusammenhang als die politische Führung des Proletariats anzusehen.

Die Konzeption der Hegemonie konstatiert er in „*Gefängnishefte*“ wieder. Diesmal aber

¹³ Bob Jessop bezieht sich auf die Übersetzung der Werke Gramscis von Quintin Hoare und Geoffrey Nowell-Smith in *Selections from Prison Notebooks*, Lawrence & Wishart Verlag, 1971, S. 161 (Jessop 1997).

verwendet er Hegemonie, um die Führungsrolle der Jakobiner, der Gruppe der Bourgeoisie, in der französischen Revolution zu verdeutlichen. Gramsci sieht Ähnlichkeiten in der Strategie, die die Jakobiner während der französischen Revolution für ihre politischen Programme anwendeten, und der Kampfstrategie der Moderaten Partei Italiens „*[Sie] stellen also eine einzige Partei der Revolution dar, insofern sie [...] nicht allein die [Interessen] jener bestimmten physischen Personen, sondern die der anderen sozialen Schichten des Dritten Standes [sehen], die morgen bürgerliche sein werden, weil sie von der égalité und der fraternité überzeugt sind*“ (Gramsci 1991:111-2). Den Jakobinern ist es gelungen, durch den Verzicht ihrer korporativen Interessen ein Bündnis mit Gegnern des alten monarchischen Systems zu bilden und schließlich dieses anzuführen. Dieser Verzicht auf korporative Interessen weist darauf hin, dass die Bourgeoisie die Unterstützung der populären Masse braucht, ohne die sie den Kampf gegen das alte monarchische System hätte nicht gewinnen und ihre Herrschaft somit nicht etablieren können. Die Konzeption der Hegemonie wird damit in „*Gefängnishefte*“ präzisiert. Hegemonie wird nicht nur als Kampfstrategie des Proletariats konzipiert, sondern allgemein als Praxis einer herrschenden Klasse. Hegemonie ist gekennzeichnet durch die Führung einer Gruppe oder Klasse. Diese Führung verzichtet auf eigene korporative Interessen, um Interessen anderer sozialen Gruppen zu integrieren.

Bei Gramsci hat Hegemonie zwei Dimensionen, nämlich Führung und Herrschaft. Eine Klasse herrscht über die verbündeten Klassen, führt aber im Kampf gegen die antagonistischen Klassen. Bevor sie die Machtposition einnimmt, muss sie eine führende Rolle übernehmen. Sobald sie die Macht ergreift, ist sie herrschend, bleibt aber weiterhin führend (vgl. ebd.:101). In seinem Hegemoniekonzept geht es Gramsci in erster Linie um Führung, nicht um Herrschaft. Allerdings können Klassen, die sich in der kapitalistischen Produktionsweise asymmetrisch gegenüber stehen, nämlich Bourgeoisie und Proletariat, Hegemonie ausüben. Diese werden als fundamentale Klassen bezeichnet.

Die Herrschaftsdimensionen der Hegemonie entwickelt Gramsci in seinen späteren Werken weiter. Dabei ist ihm klar geworden, dass Politik nicht bloß eine Reflexion der Produktionsweise bzw. der gesellschaftlichen Basis ist, sondern aus komplexen Verhältnissen zwischen den sozialen Gruppen besteht. Hegemonie als Kampfstrategie, wie sie Gramsci bei Jakobinern und der Moderaten Partei Italiens analysiert, weist ein Momentum des politischen Bewusstseins auf, bei dem eine Gruppe sowohl ihre gegenwärtigen als auch zukünftigen korporativen Interessen erkennt. Diese Interessen müssen dann transzendiert werden, indem

Gemeinsamkeiten zwischen den Interessen der fundamentalen Klasse und den Interessen anderer, potenziell verbündeter Klassen ausfindig gemacht werden. Damit fühlen sich andere Gruppen an die herausgefilterten Interessen einer fundamentalen Klasse, die Hegemonie ausübt, gebunden (ebd.:112). In diesem Momentum des politischen Bewusstseins geht es in erster Linie um den Kampf der Ideologien. In diesem Kampf wird versucht, Unterstützung der alliierten Gruppen für eine Ideologie, sprich für bestimmte Interessen, zu gewinnen. Ideologie ist hier nicht mehr als falsches Bewusstsein oder bloße Reflexion der Basis zu verstehen, sondern als Weltanschauung zu begreifen, in der wirtschaftliche, juristisch-politische sowie intellektuelle Ziele integriert sind (ebd.:119). Die hegemoniale Klasse ist demnach eine fundamentale Klasse, welche im Kampf der Ideologien in der Lage ist, die Interessen anderer Gruppen in ihre eigenen zu integrieren (vgl. Mouffe 1979:181).

Zwei Punkte bedürfen einer weiteren Analyse: die Anerkennung der Interessen anderer Gruppen durch den Verzicht auf eigene korporative Interessen und die politische Führung. Letztere wird von Intellektuellen angeführt. In seiner Analyse über die Moderate Partei Italiens macht Gramsci darauf aufmerksam, dass die Moderaten die Avantgarde der Oberklasse sind, *„weil sie selbst ökonomisch den Oberklassen angehörten: sie waren Intellektuelle und politische Organisatoren und zugleich Betriebsleiter, Großgrundbesitzer und -verwalter, Handels- und Industrieunternehmer usw.“* (Gramsci 1991:102). Sie propagieren ihre (übereinstimmenden) Ideen auf 'spontane' Art und Weise, d. h. durch individuelle, private Initiative, und nicht durch das offizielle Parteiprogramm. Diese Intellektuellen sind deswegen organisch, weil sie einen direkten Einfluss auf die öffentliche Meinung ausüben. Dazu schreibt Gramsci:

„[E]s gibt keine unabhängige Klasse von Intellektuellen, sondern jede Klasse hat ihre Intellektuellen; aber die Intellektuellen der historisch progressiven Klasse üben eine solche Anziehungskraft aus, dass sie sich letztlich die Intellektuellen der anderen Klassen unterordnen und eine Atmosphäre der Solidarität aller Intellektuellen mit Bindungen psychologischer (Eitelkeit, usw.) und häufig kastenmäßiger (technisch-rechtlicher, korporativer) Art schaffen.“ (ebd.:102).

Durch die Führung der organischen Intellektuellen werden Interessen anderer alliierten Gruppen aufgenommen und gleichzeitig derart neutralisiert, dass letztere sich nicht gegen die Interessen der hegemonischen Klasse erheben. Auf diese Weise bildet sich ein Konsens zwischen der hegemonischen Klasse und den alliierten Gruppen. Hegemonie als solche wird als transformative Hegemonie bezeichnet. Der Konsens, den Gramsci als Revolution ohne

Revolution bezeichnet, ist eher passiv, weil die Interessen der alliierten Gruppen nur aufgenommen und nicht als zentraler Bestandteil der hegemonischen Interessen angesehen werden (ebd.:102).

Transformative Hegemonie ist von expansiver Hegemonie zu unterscheiden. Im Unterschied zur transformativen Hegemonie, deren Ziel darin besteht, die untergeordneten Gruppen zu führen, hat expansive Hegemonie das Ziel, die Gesellschaft zu beherrschen. Der hegemoniale Anspruch wird hier nicht mehr auf untergeordnete Gruppen beschränkt, sondern auf die populäre Masse ausgedehnt.

Die expansive Hegemonie funktioniert durch Erfassung und Reartikulation der Interessen der populären Klassen. Die Aufnahme der populären Interessen resultiert aus einem aktiven Konsens zwischen der fundamentalen Klasse und den populären Klassen. Dieser Konsens konstruiert sozusagen die kollektiven Interessen, oder – wie es Gramsci nennt – den national-volkstümlichen Willen (vgl. Gramsci 1983:147). Darin überlappen, verschmelzen und fusionieren Ideologien derart, dass der volkstümliche Wille als ideologischer Block nicht mehr auf eine bestimmte Klasse reduzierbar ist.

In der expansiven Hegemonie geht es nicht um die totale Ablehnung der bestehenden ideologischen Elemente der alliierten Gruppen oder der populären Klassen. Dies würde dazu führen, dass in der Hegemonie die einzige existierende Ideologie die Ideologie der hegemonischen Klasse ist. Vielmehr werden ideologische Elemente der populären Klassen transformiert und in den kollektiven Willen integriert. Hierbei spielen, wie oben ausgeführt, Intellektuelle der hegemonischen Klasse eine zentrale Rolle. Sie übernehmen eine doppelte Aufgabe: Erstens analysieren bzw. ordnen sie bestehende ideologische Elemente und geben ihnen neue Bedeutungen, damit diese Elemente dem kollektiven Willen und der gegenwärtigen Situation entsprechen. Diese neu artikulierten Elemente werden dann in den kollektiven Willen integriert. Zweitens werden mögliche Ursachen von Interessenskonflikten reartikuliert und somit neutralisiert, sodass man sie im Vergleich zum kollektiven Willen für unwichtig bzw. sekundär hält. Hierbei ist zu betonen, dass dieser hegemonische Block, also der neue kollektive Wille, zwar viele ideologische Elemente der alten Ideologien enthält. Ihre Reartikulation im hegemonischen Block wird aber von der fundamentalen Klasse bestimmt und dominiert. Dies erklärt, warum Lenins Aufnahme demokratischer Elemente im Klassenkampf möglich war: Unter der intellektuell-moralischen Reform der bolschewistischen Intellektuellen verliert diese ursprünglich bourgeoise Ideologie ihre

klassenspezifischen Elemente, während neue Elemente hinzugefügt werden (vgl. Mouffe 1979:193).

Die expansive Hegemonie setzt eine Balance zwischen den Interessen der fundamentalen Klasse und den Interessen der populären Klassen voraus (vgl. Gramsci 1983:151). Dabei ist die fundamentale Klasse zwar gegenüber den populären Klassen führend; sie muss aber einige ihrer Interessen preisgeben, damit ein Gleichgewicht der in der Hegemonie enthaltenen Interessen erzeugt werden kann (siehe Gramsci 1991:120). Die hegemoniale Klasse würde jedoch niemals auf ihre grundlegenden Interessen verzichten, weil dies das Hauptziel der Hegemonie selbst negieren würde. Gramsci schreibt hierzu: *„Wenn die herrschende Klasse ihre Funktion erschöpft hat, neigt der ideologische Block zum Zerfall, und auf die »Spontanität« folgt dann der »Zwang«, in immer weniger verhüllten und indirekten Formen bis hin zu regelrechten Polizeimaßnahmen und Staatsstreichen.“* (ebd.:102-3). Im Endeffekt müssen gerade die grundlegenden Interessen der hegemonischen Klasse beibehalten werden. Sobald die populären Klassen diese bedrohen, löst sich die Hegemonie auf und es folgt zwangsläufig eine neue Hegemonie.

Hegemonie unterscheidet sich von politischer Herrschaft, da letztere Zwang und Unterdrückung einschließt. Repression wird dann angewendet, wenn Vorkehrungen, durch welche die grundlegenden Interessen der herrschenden Klasse geschützt werden, und präventive Maßnahmen im politischen System, durch welche das Gleichgewicht zwischen den grundlegenden Interessen der herrschenden Klasse und den Interessen der populären Klassen aufrecht erhalten wird, unwirksam erscheinen (ebd.:120). Hegemonie funktioniert hingegen nur in 'normalen alltäglichen Situationen'. Unter dem gramscischen Begriff der Hegemonie versteht man die Art und Weise, durch welche die Ideologie der führenden Klasse unbewusst von anderen Klassen in der kapitalistischen Gesellschaftsformation akzeptiert wird. Hegemonie wirkt unbewusst, weil sie sich als herrschende Meinung verkleidet, die dem direkten Einfluss der Intellektuellen des hegemonischen Blocks untersteht. Dieser Einfluss wird durch jedes verfügbare Medium, mit dem man die öffentliche Meinung manipulieren kann, ausgeübt und ist in allen Lebensaspekten präsent. Die öffentliche Meinung wird durch Presse, Kirche, Schule, Universität usw. geprägt. So betrachtet ist Hegemonie die praktizierte Ideologie im Alltag, die sich in gesellschaftlichen Prozessen und Kultur manifestiert (vgl. Raymond Williams 1977:108, Eagleton 1991:113, Poulantzas 1975:135 und Mouffe 1979:178).

Ideologie als solche ist nicht auf eine bestimmte Klasse reduzierbar. Denn die herrschende Ideologie ist Ausdruck des kollektiven Willens, die Verschmelzung von unterschiedlichen Interessen verschiedener sozialer Gruppen. Angehörigen von Klassen, welche die korporativen Interessen ihrer Klasse auf ökonomischer Ebene repräsentieren, werden auf politischer Ebene bzw. im hegemonischen Block aufgelöst. Gerade weil sie in diesem Block den kollektiven Willen vertreten, bildet sich eine Interklasse (Mouffe 1979:189).

Gramscis Beitrag zum Diskurs von Ideologie besteht erstens in seiner Feststellung, dass der Überbau von der Basis autonom ist. Ideologie ist bei ihm nicht mehr bloß als Reflexion der materiellen Basis zu verstehen. Vielmehr ist Ideologie in der Lage, die Basis durch Hegemonie zu verändern. Dieser Beitrag ist wichtig, weil er die vollständige Abkehr von der These der Zweiten Internationalen markiert.

Gramscis zweiter Beitrag zur Weiterentwicklung der marxistischen Theorie der Ideologie besteht darin, dass er Ideologie materiell erfasst, d. h. nicht nur als abstrakte Idee, sondern als Ideen, die sich in der Praxis manifestieren. Diese Konzeption weist einen engen Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Aspekt der Ideologie auf: Ideologie ist emanzipatorisch, insofern sie Menschen dazu bringen kann, etwas zu ändern. Dies bedeutet, dass der emanzipatorische Aspekt der Ideologie die Konzeption einer organischen Ideologie voraussetzt. Dieser Aspekt lässt sich besser verstehen, wenn man Ideologie mit der politischen Praxis in Zusammenhang bringt.

Sein dritter und m. E. wichtigster Beitrag leistet Gramsci, indem er darauf hinweist, dass Ideologie nicht mit Klassenbewusstsein gleichzusetzen ist. Man kann zwar behaupten, dass Klassen im Überbau existieren, indem sie Ideologien postulieren, Ideologien lassen sich aber nicht auf Klassen reduzieren (vgl. Laclau 1977:161). Gramscis Begriff der Hegemonie begründet gerade, dass Ideologie eine oder mehrere Aspekte beinhalten kann, die nicht klassenspezifisch sind.

Nichtsdestotrotz ist Gramscis Konzeption der Ideologie nicht unproblematisch. Zwar lassen sich Phänomene wie z. B. Nationalismus und Faschismus in Deutschland und Italien sowie Demokratie in der bolschewischen Revolution anhand Gramscis Begriff der Hegemonie erklären. Es stellt sich allerdings die Frage: Unter welchen Bedingungen funktioniert diese »psychologische« Wirksamkeit? Oder genauer: Unter welchen Bedingungen ist Hegemonie möglich, sodass Klassen und soziale Gruppen mögliche Ursachen von Interessenskonflikten außer Acht lassen, um dem kollektiven Willen Vorrang einzuräumen? Auf diese Frage bietet

Althusser eine Antwort.

1.2.3. Althusser

Die Konzeption der materiellen Manifestation von Ideologie, die aktiven Einflüsse der Ideologie in allen Lebensaspekten und ihre Rolle auf das Subjekt, sind bei Gramsci implizit zu finden. Es war aber Althusser, der diese Themen explizit äußert und weiterentwickelt. Dennoch finden sich einige Unterschiede in Althussters und Gramscis Ideologiekonzeptionen.

Althusser ist der Auffassung, dass Ideologie, ebenso wie Ökonomie und Politik, zu den zentralen Elementen gehört, welche auf eine Gesellschaft einwirken. Als solche ist Ideologie wichtig, da eine Gesellschaft, ob kapitalistisch oder kommunistisch, ohne sie nicht existieren kann. Ideologie im althussterschen Sinne ist als System der Repräsentation (Althusser 1997:231) und somit als Spiegel der gesellschaftlichen Lebensbedingungen konzipiert. Sie ist – im Unterschied zur Ideologiekonzeption von Lukács – keine Form des Bewusstseins. Vielmehr fungiert sie unbewusst. Ideologie spiegelt die Welt wider, wie diese vom Subjekt wahrgenommen und erlebt wird. Damit wird Ideologie als die erlebte Beziehung zwischen Menschen und ihrer (realen) Welt angelegt (ebd.:233).

Althusser zufolge besitzt Ideologie eine Struktur und Funktion. Von der Struktur her unterscheidet Althusser Ideologie im generellen Sinne von den partikulären Ideologien. Letztere treten in Form von Religion, Politik, Ethik, Gesetze usw. auf. Althusser zufolge drücken partikuläre Ideologien bestimmte Klasseninteressen aus (vgl. Althusser 1971:159). Ideologien sind untrennbar mit der Geschichte der Gesellschaftsformation und der historischen Entwicklung der Produktionsverhältnisse verbunden. Dabei besteht die Funktion solcher Ideologien darin, die herrschende Ordnung aufrecht zu erhalten und zu reproduzieren (vgl. S. 36 dieser Arbeit).

Ideologie im generellen Sinne besitzt hingegen keine Geschichte, gerade weil sie immer das Menschsein begleitet, solange Menschen existieren. Mit Ideologie im generellen Sinne will Althusser zeigen, wie Ideologie funktioniert und wie Menschen durch Ideologie strukturiert sind. Ideologie repräsentiert die Welt, diese Repräsentation stellt aber ein imaginäres Weltbild dar. Dieses imaginäre Weltbild ist in Religion, Philosophie, Politik usw., also in den partikulären Ideologien, zu finden. Studien, wie z.B. von Feuerbach und Marx, haben versucht, den Grund für dieses verkehrte Bild von Ideologie zu erklären. Sie behaupten, der

Grund liege in der Entfremdung der Menschen unter realen Lebensbedingungen. Diese Entfremdung zeigt sich z. B. in der Religion als Verbannung der Menschen vom Paradies. Um dieser Entfremdung zu entkommen, d. h. um in Gottes Paradies zurück zu kehren, sollen Menschen Dogmen, die Priester ihnen predigen, folgen. Feuerbach und Marx behaupten, dass ein solches Bild der Entfremdung in der Religion eine Lüge sei, weil hinter den religiösen Dogmen und der Rolle der Priester politische Interessen der Despoten stecken, und zwar um die Masse zu dominieren. Die Priester stehen demnach im Komplott mit den Despoten. Die Entfremdung der Menschen, welche in der Religion reflektiert wird, ist dann die Form von Herrschaft, welche mit Hilfe der Priester durch Despoten ausgeübt wird. Marx behauptet ferner, dass die Entfremdung der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft nicht mehr der Form von Herrschaft gleicht, die von Priestern ausgeübt wird, sondern ein direktes Resultat ihrer Entfremdung in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen darstellt. Dies führt dazu, dass Menschen aus ihren entfremdeten Lebensbedingungen eine imaginäre Repräsentation ideologisch (re)konstruieren. Der Grund für diese imaginäre Repräsentation, die sich in einer partikulären Ideologie äußert, liegt somit in der Entfremdung im realen Leben.

Althusser geht es allerdings nicht um die Erklärung für das in Ideologie repräsentierte imaginäre Weltbild – so wie es diese Studien versuchen – sondern um das in Ideologie repräsentierte imaginäre Weltbild selbst. Er fragt: Warum ist das in Ideologie repräsentierte Weltbild notwendigerweise imaginär? Oder präziser: Warum braucht man dieses imaginäre Weltbild in Ideologie, um die realen Lebensbedingungen aufzuzeigen? (ebd.:163). Althusser's Antwort darauf besteht folgendermaßen: Das Imaginäre in Ideologie ist nicht das in Ideologie repräsentierte Weltbild und somit die Lebensbedingungen der Menschen, sondern vielmehr der Bezug der Menschen zu diesen Lebensbedingungen. Althusser schreibt:

*„To speak in a Marxist language, if it is true that the representation of the real conditions of existence of the individuals occupying the posts of agents of production, exploitation, repression, ideologization and scientific practice, does in the last analysis arise from the relations of production, and from relations deriving from the relations of production, we can say the following: all ideology represents in its necessarily imaginary distortions not the existing relations of production (and other relations that derive from them), but above all the (imaginary) relationship of individuals to the relations of production and the relations that derive from them. What is represented in ideology is therefore not the system of the real relations which govern the existence of individuals, **but the imaginary relation** of those individuals to the real relations in which they live.“ (ebd.:165-6; Hervorhebung T. A. P.)*

Ideologie als solche ist keine abstrakte Idee. Sie ist vielmehr eine materielle Manifestation (ebd.:165), denn sie schließt bestimmte rituelle Praktiken ein und bestimmt die Weltanschauung sowie die Verhaltensweise der Menschen. Wenn z.B. jemand an eine Religion glaubt, ist zu erwarten, dass dieser betet, der Predigt im Gebetshaus zuhört und sich der Lehre jener Religion entsprechend verhält. In einer solchen Praxis manifestiert sich Religion als Ideologie. Und ferner: Gerade weil die Verhaltensweise des Subjekts durch Ideologie bestimmt wird, gibt es keine Handlungsanweisung des Subjekts, die außerhalb der Ideologie steht. „*[T]he category of the subject is constitutive of all ideology, but at the same time and immediately I add that **the category of the subject is only constitutive of all ideology insofar as all ideology has the function (which defines it) of 'constituting' concrete individuals as subjects***“ (ebd.:171; Hervorhebung im Original).

Ideologie beinhaltet hier eine Wahrheit, woran wenigstens das Subjekt der Ideologie glaubt. Von diesem Standpunkt aus betrachtet setzt die Existenz der Ideologie die Existenz eines Subjekts voraus. Ideologie existiert somit nur durch und für das Subjekt (ebd.:170). Ideologie kann ohne Subjekt nicht existieren und, umgekehrt, das Subjekt kann ohne Ideologie alle Vorgänge, die es registriert, nicht verstehen. Ideologie ist in diesem Zusammenhang der vorgegebene Rahmen, worin wahrgenommene Vorgänge eingeordnet werden, um sie zu verstehen.

Die Unterscheidung des Subjekts vom Individuum ist für diese Konzeption zentral. Unter dem Individuum versteht Althusser ein Subjekt ohne Ideologie. Ideologie konstituiert das Subjekt aus dem Individuum, indem Ideologie das Subjekt interpelliert. Dies lässt sich anhand eines Beispiels erklären. Wenn einem Individuum auf der Straße von einem Polizisten hinter ihm zugerufen wird, ist es Althusser zufolge sehr wahrscheinlich, dass ersteres das Gefühl hat, Adressat dieses Zurufs zu sein. Er wird sich umdrehen, um auf den Zuruf zu reagieren (gleichgültig ob er dies mit einem schlechten Gewissen tut oder nicht). Dieses Individuum (oder auch andere Individuen, die sich als Adressat dieses Zurufs fühlen) ist Subjekt geworden, weil er sich in dem Zuruf wiedererkennt; er glaubt, dass der Polizist tatsächlich ihm zugerufen hat. Diese Entstehung des Subjekts aus dem Individuum ist, was Althusser als Interpellation bezeichnet. In diesem Beispiel wird der Prozess der Interpellation Schritt für Schritt aufgezeigt, in Wirklichkeit passiert Althusser zufolge die Interpellation des Individuums aber synchron (ebd.: 175-6). Folglich ist das Individuum immer schon das Subjekt, was bedeutet, dass jedes Individuum das ideologische Subjekt ist. Dies schließt die

Ablehnung von Ideologie ein: Das ideologische Subjekt will sich nicht eingestehen, dass es in Ideologie verhaftet ist, d. h. durch sie strukturiert und bestimmt wird. „*Ideology never says, 'I am ideological' [...] As is well known, the accusation of being in ideology only applies to other; never to oneself*“ (ebd.:175). Dies ist genau das, was Althusser meint, wenn er Ideologie als die erlebte (imaginäre) Beziehung zwischen dem Menschen und seinen existierenden Lebensbedingungen definiert (vgl. ebd.:162).

Um auf die oben aufgestellte These zurück zu kommen, Ideologie repräsentiere die imaginäre Beziehung der Menschen zu ihren Lebensbedingungen, so ist es Althusser zufolge gleichgültig, ob Ideologie die wahre oder unwahre Realität repräsentiert. Denn das Subjekt glaubt an die Realität, die Ideologie darstellt; in ihr erkennt es seine eigene Realität wieder. Das imaginäre Element in diesem Zusammenhang ist, dass Ideologie die realen Lebensbedingungen der Menschen repräsentiere. Mit anderen Worten, Ideologie gibt die Realität des Subjekts wieder. Ideologie als solche ist aber nicht auf die Beschreibung der realen Lebensbedingungen einzuschränken. Gerade weil sie eine imaginäre Beziehung zur realen Welt führt, impliziert Ideologie vielmehr einen (konservativen, konformistischen, reformistischen oder auch revolutionären) Willen. Ideologie als solche drückt eine Hoffnung oder Nostalgie aus (Althusser 1997:234). Indem man sich der Ideologie bewusst ist, wird es möglich, aktiv auf ideologischer Ebene zu agieren.

Althusser zufolge steht Ideologie in einem engen Zusammenhang mit der Reproduktion der Produktionsbedingungen, welche für die Gesellschaftsformation von zentraler Bedeutung sind¹⁴. Die Reproduktion der Produktionsbedingungen erfolgt einerseits durch die Reproduktion der Produktionsmittel und der Arbeitskräfte und andererseits durch die Reproduktion der bestehenden Produktionsverhältnisse (ebd.:128). In der kapitalistischen Gesellschaft findet die Reproduktion der Produktionsmittel im Unternehmen statt, dies wird durch die gesamte Struktur des Markts unterstützt. Arbeitskräfte hingegen reproduzieren sich außerhalb des Unternehmens, in dem sie ihren Lohn verdienen. Dieses System garantiert aber nur, dass es in der Gesellschaft genügend Arbeitskräfte für die Produktion gibt; sie müssen aber zusätzlich für die Arbeit qualifiziert sein. Hier spielt das Bildungssystem eine wichtige Rolle. In der Schule lernen zukünftige Arbeitskräfte und Kapitalisten nicht nur technische Zusammenhänge, die sie am Arbeitsplatz brauchen werden. Sie lernen auch die Ordnung der Gesellschaftsformation kennen, d.h. die Produktionsverhältnisse, wie sie die herrschende Klasse etabliert(e) (ebd.:132-3). Diese Information, wie das Sozial- und Wirtschaftssystem der

14 Althusser bezieht sich auf den Brief Marx' an Kugelmann vom 11. Juli 1868 (Althusser 1971:127).

herrschenden Ordnung funktioniert, dient dazu, dass man diese Ordnung (im Fall der Kapitalisten) ausnützen, oder (im Fall der Arbeiter) sich dieser Ordnung anpassen bzw. unterwerfen kann. „*In other words, the school (but also other State institutions like the Church, or other apparatuses like the Army) teaches 'know-how', but in forms which ensure **subjection to the ruling ideology** or the mastery of its 'practice'*“ (ebd.:133; Hervorhebung im Original).

Wir haben hier eine Darstellung der Wechselbeziehung zwischen Basis und Superstruktur: Althusser, wie auch Gramsci, ist zwar der Meinung, dass die Superstruktur gewissermaßen von der Basis autonom ist. Die ökonomische Basis einer Gesellschaft ist aber in letzter Instanz die Determinante des Überbaus und damit der gesamten Gesellschaftsformation. Denn die Basis kann ohne Unterstützung vom Überbau nicht dauerhaft funktionieren. Althusser insistiert, dass man die Determination der Basis mit Blick auf die Nachhaltigkeit der gesamten ökonomischen Struktur, also der gesamten Produktionsverhältnisse, betrachten muss. Die Unterstützung vom Überbau bedeutet hier die Reproduktion der Unterwerfung unter die herrschende Ideologie, diese Unterwerfung wird durch den Staat gesichert.

Der Staat liefert die Mittel, mit Hilfe derer die herrschende Klasse und ihre alliierten Klassen herrschen. Dies geschieht durch Staatsapparate wie z. B. Polizei, Gerichte, Gefängnis usw., welche die soziale Ordnung aufrecht erhalten, aber auch durch Streitkräfte, welche die soziale Ordnung mittels Zwang und Gewalt wiederherstellen. Hierbei ist anzumerken, dass sich Staatsapparate durch Staatsmacht auszeichnen: es geht um politische Macht, für welche sich politische Gruppen bzw. Klassen bekämpfen, und um Etablierung der Macht, sobald die Staatsmacht übernommen wird. Staatsapparate sind somit Instanzen, wodurch sich die Staatsmacht manifestiert. Althusser ist der Auffassung, dass die Unterscheidung von Staatsmacht und Staatsapparaten notwendig ist, weil die Machtübernahme oder die Umwälzung der ganzen Gesellschaftsformation nicht automatisch die Änderung der Staatsapparate oder gar deren Untergang bedeutet (ebd.:140).

Er behauptet ferner, dass es zwei Arten von Staatsapparaten gibt, nämlich die repressiven und ideologischen Staatsapparate. Beide können nicht strikt voneinander getrennt werden, weil es durchaus möglich ist, dass ein Staatsapparat repressiv und gleichzeitig ideologisch fungiert. Repressive Staatsapparate sind Polizei, Streitkräfte, Gerichte usw. Sie operieren in der öffentlichen Sphäre, dabei ist die Präsenz des Staates deutlich zu sehen. Ideologische Staatsapparate gehören hingegen zur privaten Sphäre. Sie umfassen Familie, Kirche,

Ausbildungs- und Justizsystem (letzteres gehört beiden Dimensionen der Staatsapparate an), das gesamte politische System, Gewerkschaften, Presse (dem sog. vierten Stand) und kulturelle Instanzen (Literatur, Kunst, Sport usw.) (ebd.:143).

Ideologische Staatsapparate haben die Funktion, die Reproduktion der Unterwerfung unter die herrschende Ideologie aufrecht zu halten, was wiederum die ökonomische Struktur der Gesellschaft absichert. Deswegen sind sie entscheidend für die Aufrechterhaltung der gesamten Gesellschaftsformation. Während repressive Staatsapparate, wie Militär und Polizei, in Notsituationen eingesetzt werden, operieren ideologische Staatsapparate im alltäglichen Leben und offenbaren dabei nicht ihr wahres Gesicht. Sie präsentieren sich als neutral und frei von jeglichen Interessen. Dies ist am deutlichsten (und auch am effektivsten) anhand des Schul- und Ausbildungssystems zu demonstrieren: Kinder ab sechs Jahren, also in dem Alter, in dem sie am anfälligsten für Ideologie(n) sind, besuchen die Schule jeden Tag, fünf Tage die Woche. Vier bis fünf Stunden pro Tag lernen sie die vorherrschende Ideologie in verschiedenen Formen kennen, von Sprachwissenschaft, Geschichte, Literatur bis hin zu Ethik, Philosophie und gesellschaftlichen Verhaltensregeln. Mit achtzehn Jahren beenden sie die Schule und sind reif für die Arbeitswelt. Der größte Teil von ihnen, d. h. Kinder von Bauern und Arbeitern, suchen sich direkt eine Arbeitsstelle, während ein kleiner Teil die Ausbildung fortsetzt. Die Mehrheit der Auszubildenden und Studierenden wird für mittlere Positionen, z.B. als Fachkräfte, Büroangestellte oder kleine bis mittlere Geschäftsführer eingesetzt. Nur ein winziger Teil hat die Gelegenheit, Führungsfunktionen als Kapitalisten, Manager, Ausbeutende oder auch als professionelle Ideologen, Intellektuelle, Politiker, Administratoren, Polizeipräsidenten, Generäle usw. zu übernehmen (vgl. ebd.:155). Das Ausbildungssystem garantiert, dass Kinder und Jugendliche die richtige Ideologie für ihre passende Rolle in der Gesellschaft annehmen:

„The mechanism which produce this vital result for the capitalist regime are naturally covered up and concealed by a universally reigning ideology of the School, universally reigning because it is one of the essential form of the ruling bourgeois ideology: an ideology which represents the School as a neutral environment purged of ideology“ (ebd.:156).

Von diesem Punkt aus betrachtet ist klar, dass die vorherrschende Ideologie die Ideologie der herrschenden Klasse ist. So sichert sich die herrschende Klasse ab, dass diese Ideologie vorherrschend bleibt.

Der illusorische und emanzipatorische Aspekt der Ideologie sind auch bei Althusser zu finden. Dabei setzt Althusser den Akzent auf die Rolle des Subjekts in der Gesellschaft und die Auswirkung der Hegemonie auf das Subjekt. Ideologie als solche ist kein bloßes Resultat der kapitalistischen Produktionsweise, so wie Lukács argumentiert. Ideologie hat die Aufgabe, das ganze kapitalistische System abzusichern und zu reproduzieren. Sie wirkt als die vom Menschen erlebte Welt. Die Welt als solche ist im doppelten Sinn illusorisch: Die erste Illusion besteht in der Subjektinterpellation, die auf dem Glauben des Subjekts (und nicht auf materiellen Fakten) beruht. Das Subjekt glaubt, dass die in Ideologie repräsentierte Welt die Welt ist, wie das Subjekt sie haben möchte. Die zweite Illusion besteht in der Tatsache, dass die in Ideologie repräsentierte Welt mit der realen Welt nicht übereinstimmt.

Ideologie ist somit keine bloße Weltbeschreibung, sondern impliziert eine Hoffnung oder Nostalgie. Hierin liegt der emanzipatorische Aspekt der Ideologie: Wenn die Welt, die in Ideologie repräsentiert wird, von der Realität abweicht, motiviert Ideologie, die gesellschaftliche Praktiken sich selbst anzugleichen, um die präsenste Welt zu ändern. Die ideologische Interpellation schließt hier die absolute Konformität bzw. Unterwerfung des Subjekts ein.

Althusser's strukturalistische Ideologiekonzeption zieht viel Kritik auf sich. Seine Konzeption betont zu sehr die herrschende Ideologie als Faktor, der prägend auf das Subjekt wirkt. Das althusser'sche Subjekt ist passiv, untätig und unkritisch gegenüber der Ideologie, die es interpelliert. Dies bedeutet, dass es keinen Raum mehr für das freie Subjekt bzw. für den freien Willen gibt, weil die herrschende Ideologie alles bestimmt. Dennoch ist dies eine temporäre Schlussfolgerung. Ich werde dies am Ende meiner Arbeit diskutieren.

Ferner ist Althusser's Ansatz, dass das Subjekt von den ideologischen Staatsapparaten umgeben ist, nicht ohne Wert: Diese ideologischen Staatsapparate zeigen gerade, dass Macht sich nicht auf ein bestimmtes Zentrum konzentriert. Sie ist vielmehr verstreut und nimmt verschiedene Formen an¹⁵. Die verschiedenen Formen der Macht haben ein gemeinsames Ziel: die Reproduktion des bestehenden Systems abzusichern. Diese Reproduktion funktioniert so unbemerkt, dass das Subjekt, das glaubt, es sei frei, nicht die leiseste Ahnung hat, dass es und seine Verhaltensweise von dem reproduzierenden System kontrolliert werden. Dies deckt sich mit der Auffassung Goethes: „Niemand ist hoffnungsloser versklavt, als die, die

¹⁵ Michel Foucault, ein Student von Althusser, übernimmt diese Machtkonzeption und entwickelt sie weiter. Unter ihm hat diese Konzeption (und andere Konzeptionen Althusser's) eine ganz andere Bedeutung und wird so transformiert, dass sie von Althusser zu unterscheiden ist (vgl. Althusser 1997:257).

fälschlicherweise glauben, sie seien frei.“

Althusser's Konzeption, dass Macht durch Staatsapparate gestreut wird, ist m. E. ein wichtiger Beitrag für die marxistische Ideologiekonzeption. Er beweist, dass Ideologie eine wichtige Rolle bei der Reproduktion der Macht spielt. Dies weist erstens darauf hin, dass eine Klasse in Form von Ideologie im Überbau präsent sein kann. Diese Existenz im Überbau nimmt aber keine unitäre, sondern verschiedene Formen an. Die Ideologien der herrschenden Klasse zeigen sich in dem Ausbildungs- und Justizsystem sowie in der Wissenschaft, Philosophie, Religion, Familie usw. Zweitens repräsentieren diese Ideologien die verschiedenen Formen der Macht der herrschenden Klasse materiell in allen Lebensaspekten. Das Wort „verschieden“ ist das Schlüsselwort für die post-marxistische Ideologiekonzeption. In Hinblick darauf ist Althusser's Ideologiekonzeption ein Embryo, der im Post-Marxismus weiter vertieft wird.

1.3. Zwischenfazit

In diesem Teil der Arbeit habe ich die Konzeption der Ideologie von Marx selbst und von Vertretern der zwei Hauptströmungen in der marxistischen Tradition dargestellt. In den vorgestellten Ansätzen können zwei Aspekte der Ideologie identifiziert werden, nämlich der illusorische und emanzipatorische Aspekt.

Darüber hinaus konnte gezeigt werden, dass sich aus diesen Konzeptionen der Ideologie Probleme ergeben: Bei der historischen Betrachtungsweise der Ideologie ist die Quelle des Problems auf die Dichotomie zwischen Basis und Überbau zurückzuführen. Ideologie und Politik werden als Begleiterscheinungen der Basis angesehen, die aufgrund des in der Basis inhärenten Widerspruchs illusorisch sind. Demgemäß ist die zweite Internationale, die die Arbeiterbewegung koordiniert, apolitisch. Ihrer Meinung nach ist die proletarische Revolution, die alle Widersprüche zwischen Basis und Überbau auflöst, eine historische Notwendigkeit. Die Aufgabe der Arbeiter besteht folglich darin, auf die 'reife' Zeit für die proletarische Revolution zu warten. Doch weist die bolschewistische Revolution in Russland darauf hin, dass die Konzeption der zweiten Internationalen mangelhaft ist. Die bolschewistische Revolution zeigt gerade, dass es keine historische Notwendigkeit gibt, die eine Revolution vorher bestimmt. Man wartet nicht auf das reife Momentum für die Revolution, sondern man sollte aktiv dieses Momentum ergreifen. Ferner demonstriert der

Leninismus, dass jede Klasse nicht notwendigerweise eine spezifische Ideologie vertritt. Es ist möglich, dass mehrere Klassen dieselbe Ideologie haben. Damit markiert der Leninismus einen Bruch mit der zweiten Internationalen: Für die sozialistische Bewegung sind Politik und Ideologie kein Tabu. Beides spielt eine zentrale Rolle, wenn man Sozialismus verwirklichen will. Allerdings müssen Politik und Ideologie anders konzipiert werden, wenn sie in den Marxismus integriert werden sollen. Sie dürfen nicht länger als Eigenarten der Bourgeoisie betrachtet werden.

Den ersten theoretischen Versuch, Ideologie und Politik im Marxismus neu zu begreifen, unternimmt Lukács. In seiner Konzeption ist der Marxismus zur Ideologie des Proletariats geworden. Diese Konzeption hat aber noch Schwachstellen, weil in der Konzeption Ideologie als Folge des ökonomischen Determinismus 'in letzter Instanz' betrachtet wird. Darüber hinaus geht Lukács davon aus, dass es eine objektive Realität gibt, die nur durch den Marxismus bzw. historischen Materialismus zugänglich ist. Dieser Anspruch auf Objektivität wird später zum Kritikpunkt des Post-Marxismus. Weil in Lukács' Konzeption der Ideologie die Position des Subjekts im Produktionsverhältnis entscheidend ist, kann eine solche Konzeption nicht die Frage beantworten, warum ideologische Phänomene wie z. B. Faschismus oder Nationalismus zustande kommen können. Charakteristisch für diese Phänomene ist erstens, dass sie durch Unterstützung der populären Masse die Macht ergreifen und das herrschende System bzw. die herrschende Ideologie ersetzen können und zweitens, dass sie keine Klasseneigenschaften besitzen. All dies beweist, dass die Konzeption Lukács', Ideologie sei eine bloße Erscheinung der Basis im Überbau, fruchtlos bleibt.

Ein weiterer Versuch, Ideologie und Politik in den Marxismus zu integrieren, unternehmen Gramsci und Althusser. Trotz einigen gemeinsamen Themen haben beide Autoren unterschiedliche Meinungen über Ideologie. Man kann aber sagen, dass diese Meinungsunterschiede zueinander komplementär sind. Bei Gramsci und Althusser spielt der illusorische Aspekt der Ideologie keine bestimmende Rolle mehr. Ihnen geht es nicht darum, ob Ideologie die objektive Realität verschleiert oder offenbart, sondern vielmehr darum, dass Ideologie eine Funktion besitzt, durch welche die gesellschaftlichen Praktiken der Menschen koordiniert werden.

Für Gramsci und Althusser ist die Staatskontrolle unzureichend, um die Macht der herrschenden Klasse sicher zu stellen. Dies muss durch Ideologie erfolgen, die alle Lebensaspekte der Gesellschaft durchdringt und steuert. Ideologie hat demgemäß eine

organische Funktion. Diese Funktion stützt sich auf Medien, welche die öffentliche Meinung beeinflussen können. In diesem Zusammenhang hält Gramsci die Rolle der führenden Intellektuellen bei der Aufrechterhaltung der herrschenden Ideologie in der Zivilgesellschaft für wichtig, während bei Althusser staatliche und private Institutionen wie z. B. Gerichtshof, Gefängnis, Kirche und Schule für die Aufrechterhaltung sorgen. Ideologie ist dabei nicht nur eine Illusion, die die Realität verschleiert. Ideologie ist vielmehr eine Illusion, die dem Subjekt eine 'objektive' Wahrheit vorspielen kann, an der das Subjekt seine Verhaltens- und Handlungsweisen orientiert.

Die Ansätze von Gramsci und Althusser weisen auf die bedeutende Rolle von Ideologie hin: Die Führung und Herrschaft einer Klasse müssen ständig reproduziert werden, und zwar nicht nur in der wirtschaftlichen Basis, sondern auch im Überbau. Dies kann nur durch Ideologie erfolgen. Zwecks Reproduktion der Hegemonie ist die Form vom Inhalt der Ideologie zu unterscheiden, dabei hat letzteres mehr Einfluss auf den Reproduktionsprozess. Der Inhalt der Ideologie darf sich nicht nur auf die Interessen und Eigenschaften einer Klasse beziehen. Er sollte verschiedene ideologische Elemente und Themen wie z. B. Religion, spezifische Weltanschauungen oder auch politische Programme beinhalten, durch welche andere Klassen oder Gruppen in die herrschende Ideologie einbezogen werden können. Wichtig ist nur, dass der Inhalt der Ideologie das Subjekt anderer Klassen oder Gruppen interpelliert.

Für die sozialistische Bewegung bedeutet dies, dass man auf Klassenideologie verzichten und stattdessen eine populäre Ideologie begründen muss, durch welche die nach Hegemonie strebende Klasse eine Verbindung mit anderen Klassen oder Gruppen eingehen und somit eine Koalition bilden kann (vgl. Laclau 1977:141). Dies führt zur Erweiterung der politischen Arena. Man kann nicht mehr von einem Klassenkampf auf der Basis der Ökonomie bzw. Produktionsweise, also vom Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie, sprechen, weil andere Klassen oder Gruppen bei den Hegemoniebestrebungen berücksichtigt werden müssen. Dieser Kampf muss nun auf der Ebene der Gesellschaftsformation betrachtet werden, als ein Kampf zwischen der populären Masse und dem Machtblock.

Wenn die Ideologie einer Klasse zwecks Hegemonie und politischer Strategie in eine Art populäre Ideologie transformiert werden soll, stellt sich nun die Frage: Wie soll diese Transformation funktionieren? Diese Frage lässt sich anhand der Hegemoniekonzeption von Gramsci und Klasseninterpellation von Althusser beantworten, insofern die politische Strategie einer nach Hegemonie strebende Klasse betrifft. Es gibt aber noch ein weiteres

theoretisches Problem: Sowohl bei Marx und Lukács als auch bei Gramsci und Althusser hat das Subjekt der Ideologie eine bestimmte Position in den Produktionsverhältnissen inne. Diese Ansicht ist gerade mit der Entstehung neuer sozialen Bewegungen inkompatibel. Solche sozialen Bewegungen, wie z.B. Frauenbewegung, Atomkraftgegner, Umweltbewegung, Indigenenbewegung, Studentenbewegung usw. opponieren gegenüber einer bestimmten Macht in der Gesellschaft, aber diese Macht ist nicht dieselbe, die die Produktionsweise bestimmt (Laclau und Mouffe 1981:21). Was diese Bewegungen repräsentieren, ist nicht die Arbeiterklasse, sondern neue Subjekte in der Gesellschaft. Diese neuen Subjekte sind anhand der traditionellen marxistischen Konzeption unerklärbar, weil das Subjekt in der marxistischen Konzeption durch dessen Klassenposition in den Produktionsverhältnissen betrachtet wird. Aus der marxistischen Konzeption folgt, dass ein Widerspruch in der Gesellschaft auf einen Widerspruch in den Produktionsverhältnissen zurückzuführen ist. Die neuen Subjekte hingegen lassen sich nur verstehen, wenn man akzeptiert, dass es auch andere Antagonismen im sozialen Bereich gibt.

Genau wegen dieser Kluft zwischen der sozialen Realität und der marxistischen Theorie, oder besser wegen der Unfähigkeit der marxistischen Theorie der Ideologie, neue soziale Phänomene adäquat zu erklären, muss die marxistische Theorie der Ideologie weiterentwickelt werden. Es reicht nicht, Ideologie anhand ihres illusorischen oder emanzipatorischen Aspekts zu verstehen. Ein dritter Aspekt muss in die marxistische Theorie der Ideologie eingeführt werden, auch wenn dies bedeutet, dass auf einen Teil des Marxismus verzichtet werden muss, weil dieser Aspekt mit der traditionellen marxistischen Konzeption der Ideologie inkompatibel ist. Der dritte Aspekt der Ideologie ist der diskursive. Dieser Aspekt ist wichtig, weil er mit dem Begriff der Hegemonie und dem emanzipatorischen Aspekt der Ideologie in engem Zusammenhang steht. Insofern Ideologie diskursiv begriffen wird und die Antagonismen im sozialen Bereich akzeptiert werden, ist das Proletariat nicht mehr die privilegierte Klasse, die die avantgardistische Rolle – so wie im traditionellen Marxismus – übernimmt. Die sozialistische Bewegung *kann* diese Rolle übernehmen, *wenn* sie fähig ist, ein politisches Programm zu entwickeln, das von anderen Klassen oder Gruppen als fundamental für die Verwirklichung ihrer eigenen Forderung akzeptiert werden kann. Diese Aspekte der Ideologie werde ich im nächsten Teil der Arbeit aus der Perspektive des Post-Marxismus darstellen.

2. Post-Marxismus und Ideologiekritik

Perry Anderson bemerkt, dass marxistische Intellektuelle Diskurse über Ideologie in einer „extrem schwierige[n] Sprache“ führen (Anderson 1978:83 zitiert in Hall 1984:98). Der Diskurs sei so abstrakt geworden, dass Proletarier ihn nicht mehr verstehen können. Ohne Zweifel hat er recht. Studien in anderen wissenschaftlichen Disziplinen eröffnen nun neue Möglichkeiten für die Erforschung von Ideologie. Fächer ohne direkten Bezug zum Thema Ideologie, wie z. B. Sprachwissenschaft, Psychoanalyse, Genderstudie oder sogar Quantenphysik (Žižek 2005:14), bieten zahlreiche neue Ansätze. Dies führt zu einer Wiederbelebung der Diskurse über Ideologie in den letzten vier oder fünf Jahrzehnten durch marxistische Intellektuelle (Hall 1984:97), obwohl manche Autoren wie Francis Fukuyama (1992) oder Samuel Huntington (1993) eine post-ideologische Ära proklamieren.

Bemerkenswert in der Diskussion über Ideologie ist die Entstehung des Post-Marxismus, der „auf den Schultern gerade derjenigen [marxistischen] Theorien“ (Hall 1984:97) aufbaut, aber diese so gerne dekonstruiert, um sie zu überwinden und gleichzeitig zu bewahren (ebd.). In der Tat ist der Post-Marxismus bezeichnend für die Kontinuität und Diskontinuität des Marxismus (Hetzl 2004:185). In post-marxistischen Theorien werden einige Konzepte des (klassischen) Marxismus beibehalten, während verschiedene Gedanken, Prinzipien, Theorien von Marx und anderen klassischen Marxisten abgelehnt werden. John Lechte (1998:175-200) zufolge fallen Werke von Autoren wie Theodor Adorno, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Ernesto Laclau und Alain Touraine unter diese Kategorie. Aber von den Autoren, die Lechte als Post-Marxisten klassifiziert, war Laclau derjenige, der den Begriff in seinem Buch „*Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*“ (2001), das er gemeinsam mit Chantal Mouffe verfasst, konkret verwendet.

Laclau wird unter anderem von Autoren wie Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Louis Althusser und Ludwig Wittgenstein beeinflusst. In seinen Werken, worin er vehement den marxistischen ökonomischen Determinismus ablehnt (Beverungen 2006), halbiert er das marxische Theoriegebäude und baut seine eigene Theorie auf der verbliebenen Hälfte auf. In seinen Werken werden Begriffe wie z. B. Diskurs, Antagonismus, Äquivalenzlogik, Hegemonie, Reale, Populismus usw. neu definiert.

In diesem Teil der vorliegenden Arbeit werde ich zeigen, wie die drei Aspekte von Ideologie sowie die Funktion von Ideologiekritik unter Ernesto Laclau inhaltlich neu gestaltet werden.

Darüber hinaus werde ich argumentieren, dass der von Laclau neu vorgestellte Aspekt von Ideologie die anderen zwei Aspekte, die in der marxistischen Ideologiekonzeptionen zu finden sind, radikal ändert.

2.1. Der diskursive Aspekt von Ideologie

Im ersten Teil habe ich die Problematik der marxistischen Ideologiekonzeption dargestellt. Diese Konzeption kann aber keine adäquate Erklärung über neue Massenbewegungen mit ihren jeweiligen eigenen Ideologien, die keiner Klassenideologie zuzuordnen sind, anbieten. Auf diese Problematik hat Gramsci immerhin eine potenzielle Antwort: Eine Klasse kann andere Klassen oder Gruppen mittels Hegemonie führen, indem diese Klasse ihr korporatives Interesse verschleiert. Das hegemoniale Projekt, das andere Klassen oder Gruppen effektiv einbindet, muss aber populäre Interessen anderer Klassen oder Gruppen in ihre eigenen integrieren. Auf diese Weise präsentiert sich die nach Hegemonie strebende Klasse, als ob sie für die allgemeinen Interessen kämpft. Nach Laclau lässt sich die Entstehung des Faschismus und Nationalismus anhand des Ansatzes Gramscis erklären: Faschismus und Nationalismus resultieren aus einer doppelten Krise, nämlich der Krise im Machtblock, der inhärente ideologische Widersprüche nicht auflösen kann, und der Krise der sozialistischen Bewegung, die unfähig war, die Krise im Machtblock zugunsten ihres eigenen politischen Projekts auszunutzen. Im Gegensatz zu der sozialistischen Bewegung war die Bourgeoisie in der Lage taktisch klug zu manövrieren. Sie hat partikuläre Interessen anderer Klassen oder Gruppen (Sozialismus, Nationalismus, christliche Religion usw.) erkannt und diese mit ihren eigenen Interessen und ihrem politischen Programm so verknüpft, dass dieses politische Programm mit anderen Interessen übereinstimmend erscheint. In der Hegemonie werden die partikulären Interessen bzw. Ideologien anderer Klassen neu formuliert, sodass sie den Eindruck erwecken, mit der Ideologie der Bourgeoisie konform zu sein. Dies führt beispielsweise dazu, dass der Faschismus bzw. Nationalismus als der populäre Wille entsteht (vgl. Laclau 1977:113-4).

Dieser Ansatz Gramscis hat allerdings ein Problem: Obwohl er indiziert, dass Ideologie eine relative Autonomie gegenüber der Basis hat, ist Gramsci der Meinung, dass ein hegemoniales Projekt noch immer von ökonomischen Interessen einer Klasse determiniert wird (Mouffe 1979:200). Gramsci berücksichtigt die Industrialisierung und deren Effekte nicht als Folge des Kapitalismus. Industrialisierung führt einerseits zur Fragmentierung der Arbeiterklasse: Neue

Gattungen von Arbeiternehmern, wie z. B. die sogenannten Hilfsarbeiter (*unskilled labour*), Vertragsarbeiter (*contract labour*) oder ‚ausgelagerte‘ Arbeiter (*outsourced worker*) sind zum Vorschein gekommen. Diese neuen Typen von Arbeitern stimmen aufgrund neuer Merkmale nicht mehr mit dem traditionellen marxistischen Typus des Arbeiters überein (Laclau und Mouffe 1981:21). Andererseits resultieren infolge der Industrialisierung neue, marginalisierte soziale Gruppen, die sich gegen den Machtblock erheben.

„In comparison with the traditional struggle of the working class for the democratisation of the existing social system, the struggles and demands of these new subjects appear far more radical, since they put in question the very model of industrial development, the sum total of values that are bound up with this, and every system of power whatsoever.“ (ebd.)

Neue Massenbewegungen zeigen, dass sich die Gesellschaft nicht in zwei widersprüchliche Klassen getrennt hat, wie der Marxismus prophezeite. Neue Massenbewegungen repräsentieren nicht die Arbeiterklasse, die für ihre Klasseninteressen und gegen den Kapitalismus kämpft. Sie sind neue Subjekte in der Gesellschaft, die gegen eine partikuläre vorherrschende Macht kämpfen. Dieses Phänomen weist auf eine Krise in der marxistischen Ideologiekonzeption hin, da sie das Phänomen der neuen Massenbewegungen nicht adäquat erklären kann.

Dieses Problem steht im engen Zusammenhang mit dem illusorischen und emanzipatorischen Aspekt von Ideologie. Die Ideologiekritik des klassischen Marxismus an allen anderen Ideologien besteht in der Illusion von sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, die Ideologien erzeugen. Indem der Marxismus die objektive Wahrheit hinter den bestehenden Verhältnissen aufzeigt, demaskiert er die Illusion. Allerdings erzeugt diese objektive Wahrheit wiederum eine neue Illusion, nämlich die Illusion der Totalität. Dies liegt erstens an der Behauptung, dass sich alle Identitäten in der Gesellschaft anhand des Klassenbegriffs kategorisieren lassen, und zweitens, dass alle Konflikte in der Gesellschaft in der Regel auf den Klassenkonflikt zurückzuführen sind. Damit werden Identitäten, Charaktere, Interessen und Konflikte in der Gesellschaft auf den Klassenbegriff reduziert und positiv definiert. Demgemäß hat das emanzipierte Subjekt eine einzige Identität, nämlich die des Proletariers. Diese Illusion der Totalität begründet, warum der Marxismus andere Identitäten, die sich gegen *andere* Formen von Repression erheben, nicht anerkennen kann, nämlich, weil sich diese neuen Identitäten, ihre Charaktere und ihre Interessen nicht in Klassenbegriff und Klasseninteressen subsumieren lassen.

Es lässt sich beobachten, dass der Anspruch auf die objektive Wahrheit am Beispiel des Marxismus zur Entstehung einer neuen Illusion führt. In diesem Zusammenhang ist es nutzlos zu behaupten, dass alle Ideologien illusorisch sind. Vielmehr muss man die Frage stellen, wie dieser Anspruch auf Wahrheit zur Geltung kommt. Denn in Ideologie ist der Anspruch auf Wahrheit immer vorhanden. Um diese Frage zu beantworten, muss ein dritter Aspekt von Ideologie, nämlich der diskursive Aspekt, eingeführt werden.

Der diskursive Aspekt der Ideologie steht im Zentrum dieses Kapitels. Das Kapitel gliedert sich in drei Unterkapitel. Im ersten Unterkapitel werde ich die Diskurstheorie Michel Foucaults als Basis für die Theorie von Laclau und Mouffe kurz darstellen. Im zweiten Unterkapitel werde ich auf die Diskurstheorie von Laclau und Mouffe näher eingehen und mich mit den zentralen Aussagen dieser Theorie befassen, um den diskursiven Aspekt von Ideologie herauszuarbeiten. Im dritten Unterkapitel werde ich argumentieren, dass das Vorhandensein des diskursiven Aspekts in der Ideologiekonzeption zwangsläufig den illusorischen Aspekt von Ideologie modifiziert.

2.1.1. Der theoretische Hintergrund

In ihrem Buch *„Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics“* wollen Ernesto Laclau und Chantal Mouffe anhand ihrer Diskurstheorie die Grenze der Objektivität zeigen. In Anlehnung an Michel Foucaults Konzeption des Diskurses entwickeln Ernesto Laclau und Chantal Mouffe ihre Diskurstheorie. Wie Foucault finden auch Laclau/ Mouffe die Frage *„wie eine Wahrheit zu Stande gekommen ist“* interessanter, als die Frage *„was die objektive Wahrheit ist“*. Diesen Autoren geht es darum zu zeigen, wie ein Diskurs konstruiert wird, damit er als Wahrheit akzeptiert wird. In diesem grundlegenden Teil der Arbeit werden die Kritik von Laclau/ Mouffe an der foucaultschen Diskurstheorie dargestellt und die Unterschiede der beiden Ansätze herausgearbeitet.

2.1.1.1. Rekurs auf die foucaultsche Konzeption des Diskurses

Im foucaultschen Sinne sind Diskurse Aussagen, die einen Anspruch auf Wahrheit enthalten. Mit dem hier verwendeten Wort *„Anspruch“* ist gemeint, dass es mehrere Aussagen in Bezug auf die Wahrheit geben könnte, die aber nicht als Wahrheit akzeptiert werden. Um als

Wahrheit anerkannt zu werden, muss sie aber bestimmten Regeln unterliegen, damit sie in einem bestimmten Kontext und zu einem bestimmten Zeitpunkt als sinnvoll und wahr akzeptiert wird. Diese Regeln gründen auf der Regelmäßigkeit der verbreiteten Aussagen und können nach der Ansicht Foucaults empirisch beobachtet werden. Foucault versteht diese Regeln auch als Normen, weil sie in der diskursiven Praxis diktieren, welche Voraussetzungen erfüllt werden müssen, damit eine Aussage als Wahrheit anerkannt wird. Ein „wahrer“ Diskurs kann aber auch seinen Anspruch auf Wahrheit verlieren: Plötzliche Brüche in der Ordnung des Diskurses können den konstituierten Diskurs destabilisieren und verändern (Fontana und Pasquale 1978:25). Weil ein Diskurs sich immer auf Zeit und Kontext bezieht, ist es unmöglich, seine Bedeutung zu fixieren. Demgemäß versteht man unter dem Begriff Diskurs eine kontingente und temporäre Fixierung von Bedeutung(en) (Glasze 2007).

Ein anderes Merkmal des Diskurses ist, dass nicht jeder solch eine Aussage äußern darf (Foucault 2003:9-10). Eine Legitimation ist dafür notwendig; und diese steht im engen Zusammenhang mit der Macht, welche die Diskurse kontrolliert und organisiert.

„Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird - und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishafte zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen“ (ebd.:11).

Hier ist es wichtig anzumerken, dass die Konzeption der Macht nicht als ein Innehaben der Macht durch Subjekte verstanden wird. Foucault sowie auch Laclau/ Mouffe verstehen Macht als etwas, was die temporäre diskursive Fixierung der Bedeutung ermöglicht. Der Diskurs ist also die Wissens- bzw. Sinn(re)produktion, die von Macht abhängt.

Foucault gibt zu, dass beispielsweise der Diskurs der klinischen Behandlung mit anderen bestimmten Elementen der Klinik vernetzt ist und von diesen beeinflusst wird: „[I]t is this, as a practice, that establishes between them all a system of relations that is not „really“ given or constituted *a priori*“ (Foucault 1972 zitiert in Laclau und Mouffe 2001:107; Hervorhebung im Original)¹⁶. Allerdings gibt es ihm zufolge Elemente innerhalb des Diskurses der klinischen Behandlung, die im Verlauf der Geschichte wenig Bedeutung haben; diese Elemente sind die Nicht-Diskursiven. Das sind Aussagen oder Elemente, die außerhalb eines bestimmten Diskurses liegen. Politische Ereignisse, wirtschaftliche Phänomene oder die

¹⁶ Foucault: „*Archaology of knowledge*“ (dt. „*Archäologie des Wissens*“), zitiert in Ernesto Laclau und Chantal Mouffe: „*Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*“, zweite Ausgabe, London, Verso Verlag, 2001, S. 107.

Diskussion über die Lohnerhöhung der Krankenpfleger gehören beispielsweise nicht zum Diskurs der klinischen Behandlung (Torfing 1999:90-91). Diese stehen Foucault zufolge in keinem Zusammenhang mit dem Diskurs der klinischen Behandlung. Im Unterschied dazu wird das Diskursive als eine Formation von vernetzten Elementen bezeichnet, die den Diskurs bzw. dessen Sinn bestimmen. Die diskursiven Elemente befinden sich innerhalb eines Feldes der Diskursivität. Auf diesen Punkt komme ich im nächsten Teil der Arbeit zurück.

2.1.1.2. Unterschiede zur foucaultschen Diskurstheorie

Bei der Trennung des Diskursiven vom Nicht-Diskursiven stellt sich folgende Frage: Wenn es im Diskurs um die Formation der regelmäßig vertretenen Elemente geht, wie wird die Grenze der Formation, die das Diskursive vom Nicht-Diskursiven trennt, bestimmt? Laclau/ Mouffe zufolge ist das Diskursive vom Nicht-Diskursiven nicht mehr zu trennen, gerade weil die diskursiven Elemente mit anderen Elementen vernetzt sind. Dies bedeutet, dass alles diskursiv ist. Deswegen halten Laclau/ Mouffe die foucaultsche Trennung des Diskursiven vom Nicht-Diskursiven für inkonsistent. Hierin liegt der erste Unterschied zwischen dem Diskursbegriff von Foucault und dem von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.

„Our analysis rejects the distinction between discursive and non-discursive practices. It affirms: a) that every object is constituted as an object of discourse, insofar as no object is given outside every discursive condition of emergence, and b) that any distinction between what are usually called the linguistic and behavioral aspects of a social practice, is either an incorrect distinction or ought to find its place as a differentiation within the social production of meaning, which is structured under the form of discursive totalities“ (Laclau und Mouffe 2001:107).

Der Punkt b) des Zitats bestätigt die materielle Dimension des Diskurses: Tatsache ist, dass das Wort ein Objekt im Gedanken des Menschen repräsentiert. Dabei kann man die Frage stellen, ob »die Realität« außerhalb des Gedanken wirklich existiert. Diese Frage hat für Laclau/ Mouffe aber wenig Bedeutung. Für sie ist viel wichtiger, dass erstens das Wort, das das Objekt repräsentiert, tatsächlich besteht, und zweitens wie der Sinn des Objekts sowie des Wortes konstituiert wird (ebd.:108). Somit steht ihre Diskurstheorie in keinem Zusammenhang mit der Debatte um Realismus und Idealismus.

Die Konzeption des Diskurses im Sinne von Laclau/ Mouffe schließt auch Handlung ein. Denn aus dieser können verschiedene Bedeutungen entstehen.

„[I]f I kick a spherical object in the street or if I kick a ball in a football

*match, the **physical** fact is the same, but **its meaning** is different. The object is a football only to the extent that it establishes a system of relations with other objects, and these relations are not given by the mere referential materiality of the objects, but are rather socially constructed. This systematic set of relations is what we call discourse.*“ (Laclau und Mouffe 1987:82)

Dies markiert also den zweiten Unterschied zu Foucault: Weil die foucaultsche Trennung des Diskursiven vom Nicht-Diskursiven nicht mehr gültig ist, halten Laclau/ Mouffe alles für diskursiv, sei es ein Phänomen, ein Objekt oder eine Handlung. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass das Nicht-Diskursive - oder, um den Terminus von Laclau/ Mouffe zu verwenden, „das Außen des Diskurses“ - nicht existiert, sondern darin, dass dieses Außen nicht artikulierbar ist (vgl. Laclau 1996:39).

Das Außen ist hier ein Begriff, den Laclau/ Mouffe von Jacques Lacan, einem französischen psychoanalytischen Theoretiker, entleihen. Der Begriff markiert das Unterbewusstsein oder – in der lacanschen Terminologie – das Reale. Ein Diskurs steht in engem Zusammenhang mit der Sprache, also der symbolischen Ordnung. Diese Ordnung gehört zum menschlichen Bewusstsein. Dagegen bildet das Reale eine unsagbare Realität, die sich wegen eines Traumas in der Kindheit nicht in die symbolische Ordnung aufnehmen lässt. Das Reale konstituiert somit das Außen, das Territorium außerhalb der Sprache. Hingegen ist alles, was sich symbolisieren lässt und eine Bedeutung hat, das Diskursive.

Die Bedeutung eines Diskurses kann nie fixiert werden, sie unterliegt stattdessen ständiger Veränderung. Diese Auffassung der Unfixierbarkeit des Diskurses von Laclau/ Mouffe geht auf die Linguistiktheorie von Ferdinand de Saussure (1931) zurück. Seine Theorie besagt, dass es eine Beziehung zwischen materiellen und rein sprachlichen Elementen gibt: Das Bezeichnende (der Signifikant) ist von dem Bezeichneten (dem Signifikat) zu unterscheiden. Der Signifikant ist die Ausdrucksseite der Sprache. Er ist das verwendete Wort, um ein Konzept bzw. ein Signifikat zu bezeichnen, zum Beispiel bezieht sich das Wort „Hund“ in der deutschen Sprache auf eine bestimmte karnivore Tierart mit vier Beinen. Saussure zufolge ist erstens die Verbindung zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat arbiträr. Für die Verbindung gibt es keine Rechtfertigung. Denn das Signifikat könnte theoretisch durch einen anderen Signifikanten repräsentiert werden. So betrachtet ist die Fixierung der Beziehung zwischen dem Signifikanten und Signifikat rein kontingent. Zweitens ist es möglich, dass ein Signifikant auch eine andere Bedeutung hat. Die Bedeutung eines Wortes ändert sich je nach Kontext, z. B kann das Wort „Hund“ in einem ganz anderen Kontext als Schimpfwort

verwendet werden.

Auf der Linguistiktheorie von Saussure beruhend ist nach der Auffassung von Laclau/ Mouffe der Diskurs zwar ein geschlossenes System, aber die Bedeutung der Signifikanten ist darin nicht vorbestimmt oder fixiert. Laclau/ Mouffe definieren den Diskurs als ein Ensemble differenzieller Aussagen, die Bedeutungen auf dem Feld der Diskursivität hervorbringen (vgl. ebd.:106, Torfing 1999:91, Moebius 2003:1 ff.).

Nun möchte ich auf die Bedeutung der Handlung zurückkommen. Eine Handlung hat zwar – wie bereits erklärt – eine Bedeutung, aber ist die Handlung selbst nicht von deren Bedeutung zu trennen? In der klassischen Linguistik gibt es drei Teilgebiete, nämlich Semantik, Syntaktik und Pragmatik. Semantik ist eine Lehre, die sich mit der Bedeutung des Wortes beschäftigt; in der Syntaktik geht es um die übliche Verbindung von Wörtern zu Wortgruppen und Sätzen; in der Pragmatik wird die Art und Weise, wie ein Wort in einem bestimmten sprachlichen Kontext normalerweise verwendet wird, beleuchtet. Der springende Punkt besteht hier in der Trennung zwischen der Semantik und Pragmatik, das heißt zwischen Bedeutung und Verwendung des Wortes. Seit der Sprachtheorie Ludwig Wittgensteins wird allgemein anerkannt, dass diese Trennung nicht mehr aufrecht zu halten ist (vgl. Laclau/ Mouffe 1987:83). Folgerichtig hat das Wort keine feste Bedeutung und die Bedeutung ändert sich je nach sprachlichem Kontext. Dies zeigt, dass sich die Bedeutung eines Wortes aus dessen Verwendung in einem bestimmten Sprachkontext ableitet. In diesem Sinne ist die Semantik völlig von der Pragmatik abhängig. Die Verwendung eines Wortes ist in diesem Zusammenhang schon eine Handlung, weil man ein bestimmtes Wort in einem bestimmten Kontext auswählt. Darüber hinaus wird die Bedeutung des verwendeten Wortes durch den Kontext, in dem das Wort verwendet wird, konstituiert (vgl. das oben genannte Beispiel mit dem Wort „Hund“). Kurz: die Handlung bestimmt die Bedeutung. Andererseits hat aber jede (auch non-linguistische) Handlung bereits eine Bedeutung. Auch hier ist das Problem zwischen Handlung und Bedeutung vorhanden. Allerdings ist die Trennung zwischen Handlung und Bedeutung nicht mehr notwendig, gerade weil die Handlung die Bedeutung konstituiert.

2.1.2. Die Diskurstheorie nach Laclau und Mouffe

Aus der Kritik von Laclau und Mouffe an der faucaultschen Diskurstheorie heraus

entwickelten diese ihr eigenes Theoriegebäude. In diesem Unterkapitel sollen die Ansätze der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe, die für die vorliegende Arbeit von Bedeutung sind, dargestellt werden.

Laclau und Mouffe stimmen mit ihren Vorgängern überein, dass der Diskurs den Sinn eines Dinges, Phänomens sowie einer Handlung herstellt. Der Prozess der Sinnproduktion lässt sich anhand der Begriffe „Element und Moment“ erklären. Man kann z. B. einen Vulkanausbruch unterschiedlich, entweder als Zeichen göttlichen Zorns oder als ein bloßes Naturphänomen, interpretieren. „Göttlicher Zorn“ oder „natürliches Phänomen“ sind Signifikanten, die den Vulkanausbruch bezeichnen. Aber als bloße Wörter sind „Vulkanausbruch“, „göttlicher Zorn“ und „natürliches Phänomen“ bloße, frei flottierende Signifikanten und haben deswegen keinen Sinn, weil sie keinen Bezug zu einem Signifikat haben und für sich alleine stehen. Laclau/Mouffe bezeichnen diese frei flottierenden Signifikanten als Elemente. Elemente sind jede differenzielle Position, die nicht diskursiv artikuliert ist. Der Sinn entsteht, wenn ein Signifikat – also in diesem Fall das Phänomen Vulkanausbruch – mit einem Signifikanten – also dem Signifikanten Vulkanausbruch – und mit anderen Signifikanten – Zorn, Gott, Schicksal usw. – in Beziehung gesetzt wird. So betrachtet kann der Sinn nicht vom Signifikat aus entstehen. Vielmehr wird der Sinn durch Zusammensetzung (re-)produziert, wenn das Signifikat als Element mit anderen Elementen verknüpft wird¹⁷.

Nach der Ansicht von Laclau und Mouffe gibt es unterschiedliche und verschiedene Elemente, die rund um das Signifikat stehen. Indem ein Element mit anderen Elementen zusammengesetzt wird, werden diese in Momente transformiert. Das sind „*the differential positions, insofar as they appear articulated within a discourse*“ (Laclau und Mouffe 2001:105). Momente bezeichnen die Formation von bestimmten Elementen, die das Signifikat Vulkanausbruch charakterisieren und dessen Sinn damit bestimmen. Mit differenziellen Positionen sind hier die unterschiedlichen Bedeutungen gemeint, die aus der Formation der zusammengesetzten Elemente hervorgehen.

Jene Praktiken, welche Elemente zu Momenten transformieren, bezeichnen Laclau/Mouffe als Artikulation. Die artikulatorische Praxis verbindet die frei flottierenden Elemente so, dass diese geändert werden, indem jedes zusammengesetzte Element eine (neue) Bedeutung bekommt. Die Bedeutung, die sich aus der artikulatorischen Praxis ergibt, definieren Laclau/

¹⁷ Ein ähnliches Beispiel gibt Laclau in seinem Buch „*New reflections on the revolution of our time*“. Dort erklärt er, dass das frei flottierende Element „Demokratie“ einen bestimmten Sinn erhält, wenn dieses Element mit dem Element „Antifaschismus“ in Zusammenhang gestellt wird. Der Sinn ändert sich jedoch, wenn „Demokratie“ mit dem „Antikommunismus“ verbunden wird (vgl. Laclau 1990:28).

Mouffe als Diskurs. Nehmen wir erneut das Phänomen Vulkanausbruch als Beispiel. Für manche bezeichnet dieses Phänomen den Zorn Gottes, aber für Andere ist es ein bloßes Naturphänomen. Dabei sieht man verschiedene Elemente rund um das Signifikat Vulkanausbruch, nämlich Diskurs (1): Der Vulkanausbruch ist die Folge des göttlichen Zorns und Diskurs (2): Der Vulkanausbruch entsteht durch den hohen Druck und die hohen Temperaturen in den Magmakammern und äußert sich mit dem Ausstoß von Lava und Gasen. Differenzielle Positionen, die rund um den Signifikat „Vulkanausbruch“ entstanden sind, bilden das Feld der Diskursivität.

Da die Diskurstheorie von Laclau/ Mouffe im Zusammenhang mit Sprache steht¹⁸, ist diese Theorie leicht misszuverstehen. Man kann z. B. (miss)verstehen, dass in der Diskurstheorie die Realität auf bloßen Text reduziert wird, was wiederum bedeutet, dass für Laclau/ Mouffe die objektive Realität keine Rolle spielt. Hierbei muss daran erinnert werden, dass die Existenz eines Objekts unabhängig von seiner diskursiven Artikulation ist. Laclau/ Mouffe interessieren sich in erster Linie nicht für die Frage, ob z. B. ein Stein oder Gott außerhalb der Gedanken des Subjekts wirklich existieren. Vielmehr ist ihnen der Diskurs über das Objekt wichtig, d. h. wie die Bedeutung des Objekts konstituiert wird. In diesem Zusammenhang kann ein Stein außerhalb jeglicher gesellschaftlicher Verhältnisse existieren. Fraglich bleibt, was der Stein für eine Gesellschaft bedeutet (er könnte ein ästhetisches Objekt, eine Waffe oder Gott sein). Die Bedeutung eines Objekts ist nie von Natur aus gegeben, sie ist vielmehr Produkt der sozialen Konstruktion. Das Subjekt ist zwar Ursprung des Diskurses, da das Subjekt dem Objekt eine Bedeutung gibt. Aber die Bedeutung bzw. der Diskurs des Objekts konstituiert wiederum die Identität des Subjekts in Beziehung zum identifizierten Objekt, genauso wie z. B. der Fußball ein Subjekt als Fußballspieler konstituiert (vgl. Laclau/ Mouffe 1987:82).

Die differenziellen Positionen innerhalb des Feldes der Diskursivität zeigen die Unmöglichkeit, die Bedeutung eines Objekts oder einer Handlung vorzubestimmen und/ oder endgültig zu fixieren. Diese differenziellen Positionen nennen Laclau/ Mouffe die Überdeterminierung der Bedeutung bzw. Identität eines Objekts oder einer Handlung. Eine

¹⁸ Anzumerken ist hier, dass sich die Unfixiertheit der Bedeutung und die Diskurstheorie von Laclau/ Mouffe mit der poststrukturalistischen Lehre von Jacques Derrida überschneiden. Laclau/ Mouffe schrieben ihr Buch „*Hegemony and Socialist Strategy*“ in einer Zeit, in der ein bestimmter Trend in der Philosophie seinen Höhepunkt erreicht. Dieser Trend, der sich seit Søren Kierkegaard, durch F. W. Nietzsche, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein bis zu Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze und Jacques Derrida weiterentwickelt, stellt die Autorität, welche die Bedeutung von Normen, Religion usw. bestimmt, in Frage. Dieser Trend spielt m. E. eine zentrale Rolle in der Diskurstheorie von Laclau. Es ist anzunehmen, dass Werke dieser Autoren Laclau/ Mouffe inspiriert haben.

endgültige Fixierung würde ein Objekt oder Phänomen einseitig erfassen und es damit auf nur eine Bedeutung reduzieren. Wie das Beispiel des Vulkanausbruchs zeigt, hat das Objekt bzw. Phänomen aber mehrere Bedeutungen als nur die fixierte.

Ein anderes Beispiel ist der Begriff Gesellschaft: Die Bedeutung der Gesellschaft hängt mit den in ihr enthaltenen Identitäten zusammen. Der Marxismus z. B. definiert die Gesellschaft als Arena des Klassenkampfes zwischen zwei sozialen Identitäten, nämlich dem Proletariat und der Bourgeoisie. Diese Einteilung basiert auf dem Eigentum von Produktionsmitteln, es geht um die Frage, wer die Produktionsmittel besitzt und wer seine Arbeitskraft verkauft. Eine solche Einteilung scheitert, weil es tatsächlich noch andere soziale Identitäten gibt, die nicht in die marxistischen fixierten Identitäten einer Gesellschaft integrierbar sind. Dies zeigen neue Typen von Arbeiter, wie z. B. Hilfsarbeiter, Vertragsarbeiter oder ‚ausgelagerte‘ Arbeiter, die sich infolge der Industrialisierung entwickeln. Diese neuen Arbeitertypen führen zur Entstehung neuer sozialer Identitäten, weil diese neuen Typen nicht mit der alten Kategorie der Arbeiter übereinstimmen. Es gibt aber auch Büroangestellte, Professoren, Manager der mittleren Führungsebene, Piloten usw., die von den Produktionsverhältnissen her betrachtet Arbeiter sind, aber deutlich mehr Lohn bekommen als Arbeiter in einer Manufaktur. Um mit Saussure zu sprechen, hat das Signifikat „Gesellschaft“ viel zu viele Signifikanten im Sozialen, so dass eine Fixierung seiner Bedeutung nicht möglich ist.

„The incomplete character of every totality necessarily leads us to abandon, as a terrain of analysis, the premise of 'society' as a sutured and self-defined totality. [...] This field of identities which never manage to be fully fixed, is the field of overdetermination“ (Laclau und Mouffe 2001:111; Hervorhebung im Original)

Die vielfältigen Identitäten der Gesellschaft führen dazu, dass die Gesellschaft zersplittert ist und sich nicht anhand einer bestimmten positiven Identität identifizieren lässt. Auf dieses Thema werde ich später zurückkommen.

Die Transformation von bestimmten Elementen zu Momenten durch die artikulatorische Praxis ist wegen der überschüssigen differenziellen Positionen nie vollständig. Gleichzeitig ist solch eine Transformation aber notwendig, damit ein Objekt bzw. ein Phänomen überhaupt eine Bedeutung bekommt. Dies setzt eine partielle Fixierung voraus:

„The impossibility of an ultimate fixity of meaning implies that there have to be partial fixations – otherwise, the very flow of differences would be impossible. Even in order to differ, to subvert meaning, there has to be a meaning“ (ebd.:112).

Laclau/ Mouffe nennen die partielle Fixierung der Signifikat-Signifikant Beziehung den Knotenpunkt¹⁹ (ebd.:112). Der Knotenpunkt sorgt dafür, dass ein Objekt durch die partielle Fixierung eine (temporäre) Bedeutung haben kann, damit es nicht von differenziellen Positionen der Momente 'überschwemmt' wird. Der Knotenpunkt ist als eine partielle Fixierung zu verstehen, weil die daraus resultierende Bedeutung nicht die gesamten differenziellen Positionen innerhalb des Felds der Diskursivität abdecken kann. Er konstituiert vorübergehend die Bedeutung bzw. Identität des Objekts, bevor diese durch einen anderen Diskurs ersetzt wird. Denn im Hinblick auf die differenziellen Positionen innerhalb des Feldes der Diskursivität ändert sich die Bedeutung je nach dem, welche Elemente im Diskurs zusammengesetzt werden. Ohne den Knotenpunkt ist es unmöglich, von einem diskursiven Objekt zu sprechen, weil dann das Objekt bzw. Phänomen gar keine Bedeutung hat. Demzufolge lässt sich der Diskurs als ein Versuch neu definieren, das Feld der Diskursivität durch die Konstituierung des Knotenpunktes zu dominieren (vgl. ebd.:112).

2.1.3. Diskurs und post-marxistische Ideologiekonzeption

Ich habe bis jetzt anhand der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe gezeigt, dass die Realität nur partikulär erfasst werden kann. Dies ist ein Resultat der artikulatorischen Praxis, worin man Zusammenhänge zwischen Elementen herstellt. Dadurch konstruiert die Praxis die Bedeutung der erfassten Realität. Dabei ist zu beachten, dass es immer andere Elemente gibt, die außerhalb des Diskurses, also der partiell fixierten Bedeutung, stehen. Die Unmöglichkeit, alle Elemente als eine Totalität in den Diskurs zu integrieren, garantiert somit, dass der Diskurs in einer instabilen Situation, in der er mit anderen Diskursen kontrastiert, immer kritisiert und abgelehnt werden kann.

Diese Situation weist auf die Unmöglichkeit einer objektiven Betrachtungsweise hin. Ähnlich verhält es sich bei Ideen und Theorien: Die Bedeutung einer Idee oder einer Theorie hängt völlig davon ab, worauf deren Argumentation beruht. Eine Idee ist apodiktisch, wenn ihre Argumentation keine Widerlegung duldet. Solche essentialistischen und autoritativen Argumentationen sind beispielweise bei Religionen und Ideologien wie dem Marxismus zu finden. Letzterer ist aufgrund seiner Insistenz auf den ökonomischen Determinismus als

¹⁹ Der Begriff Knotenpunkt deckt sich mit dem Begriff *point de capiton* von Jacques Lacan. Nach Auffassung Lacans bezeichnen *point de capiton* einen privilegierten Signifikanten, der die Strömung der Signifikanten fixiert.

Grundlage der gesamten menschlichen Verhältnisse apodiktisch. Eine Idee steigert hingegen die Wahrscheinlichkeit ihrer Akzeptanz, wenn ihre Argumentation auf mehreren anderen Argumentationen beruht und die Idee so einen Zusammenhang zwischen Argumentationen konstruiert (Laclau und Mouffe 1987:102). Die Zusammenstellung der Argumentation bzw. die argumentative Praxis einer Idee ermöglicht es, kritisiert oder abgelehnt zu werden. Dies bedeutet aber nicht, dass die Idee bzw. der Diskurs nicht versucht, eine „Totalität“²⁰ zu konstruieren. Jeder Diskurs hat den Anspruch, die „Totalität“ oder – wenn man will – die objektive „Wahrheit“ zu repräsentieren.

Nun, was hat dies mit der marxistischen Ideologiekonzeption zu tun? Wie ich im ersten Teil der Arbeit erkläre, hat die marxistische Ideologiekonzeption einen Anspruch auf Wahrheit. In der marxistischen Ideologiekonzeption gibt es zwei Sichtweisen von Ideologie: Die erste sieht Ideologie als Struktur, worauf soziale Identitäten und Verhältnisse beruhen; die zweite Sichtweise betrachtet Ideologie als falsches Bewusstsein (Laclau 1983b:24 und 2006b:103).

Bei ersterer geht man davon aus, dass jede Gesellschaft ihre eigene positive und objektiv erkennbare Wirklichkeit hat. Dabei werden die gesamten sozialen Verhältnisse als eine strukturelle Totalität dargestellt. In dieser Sichtweise geht es jedoch nicht um Historizismus oder Strukturalismus. Beide Hauptströmungen haben denselben oben genannten Ausgangspunkt: Die Gesellschaft wird als eine strukturelle Totalität definiert, worin ein Widerspruch zwischen zwei Klassen, nämlich dem Proletariat und der Bourgeoise, besteht. Diese Sichtweise wird mithilfe der ökonomischen Verhältnisse begründet. Der Klassenbegriff bringt die Positionen aller sozialen Akteure in der Produktionsweise zum Ausdruck. Dadurch, dass diese Sichtweise von den ökonomischen Verhältnissen ausgeht, werden die Identitäten der sozialen Akteure festgelegt. Dieser Sichtweise zufolge hat jede Klasse ihre Ideologie, die ihrer Position in den Produktionsverhältnissen entspricht und die Interessen der entsprechenden Klasse vertritt.

Vom Standpunkt der Diskurstheorie von Laclau/ Mouffe aus betrachtet ist diese Sichtweise essentialistisch, weil darin die Gesellschaft nur vorbestimmte und fixierte soziale Identitäten und Verhältnisse hat. In dieser totalisierten Ordnung wird die Vielfalt der Identitäten von sozialen Akteuren auf Proletarier und Bourgeoise reduziert. Solch eine angeblich objektive Sichtweise übersieht die Unmöglichkeit, die Identität der sozialen Akteure und die darin

²⁰ Der Begriff Totalität steht hier in Anführungszeichen, um diese als eine partiell fixierte Bedeutung, also als Diskurs, zu bezeichnen. Die „Totalität“ unterscheidet sich somit von der Totalität als eine positive und objektive Realität, wie z. B. im Marxismus.

enthaltenen menschlichen Verhältnisse absolut zu fixieren. Die Diskurstheorie hingegen sieht die Gesellschaft als eine überdeterminierte Entität, worin es immer Identitäten gibt, die in diese strukturelle Totalität nicht integrierbar sind. Ein klassisches Beispiel für diese Unmöglichkeit bietet die Debatte zwischen marxistischen Intellektuellen über die Klassenzugehörigkeit und Ideologie der mittleren Schicht. Debattiert wird um die Frage, ob man die mittlere Schicht dem Proletariat oder der Bourgeoisie zuordnen soll. Das Problem besteht darin, dass die mittlere Schicht zwar in die kapitalistische Produktionsweise eingebunden ist, d. h. sie wird von der Bourgeoisie ausgebeutet (obwohl auch sie das Proletariat unterdrückt). Ihre Ideologie reflektiert jedoch nicht ihre Position in den Produktionsverhältnissen. Denn sie *könnten* entweder vom Klassenkampf oder von der Ideologie der Bourgeoisie interpelliert werden (vgl. Laclau 1977:114). Dies lässt sich an den Beispielen des Nationalismus und des Faschismus erkennen, wobei die mittlere Schicht auf deren Interpellation antwortet, indem sie die Ideologie als ihre Wahrheit akzeptiert. Dabei ist anzumerken, dass weder der Nationalismus noch der Faschismus typische Klassenideologien sind. Sie sind vielmehr durch Hegemonie konstruierte Ideologien, die die verschleierte Interessen einer bestimmten Klasse beinhalten. So betrachtet ist die mittlere Schicht nicht fähig, ihren eigenen ideologischen Diskurs zu artikulieren, sondern muss sich in den ideologischen Diskurs einer der fundamentalen Klassen, die sich in der kapitalistischen Produktionsweise asymmetrisch gegenüber stehen, integrieren.

Im Hinblick auf die marxistische Ideologiekonzeption, in der Ideologie notwendigerweise durch die ökonomischen Verhältnisse determiniert wird (der Überbau wird also von der Basis determiniert), beweist die Problematik der mittleren Schicht folgendes: Erstens führt der Widerspruch in den Produktionsverhältnissen, also in der Basis, nicht notwendigerweise zum Widerspruch im Überbau. Der bestehende Widerspruch in der Basis zwischen der mittleren Schicht und der Bourgeoisie zeigt sich nicht im Überbau, wie z. B. beim Nationalismus bzw. Faschismus. In diesem Zusammenhang muss Ideologie nicht unbedingt eine klassenspezifische Eigenschaft haben, sie ist vielmehr von ihrer Hegemonie bzw. ihrer Fähigkeit zur Interpellation abhängig. Dies zeigt wiederum, dass die ideologische Interpellation durch Hegemonie viel wichtiger ist als die Interpellation der Klassenideologie. Zweitens weist die flottierende Position der mittleren Schicht im Überbau darauf hin, dass der Klassenbegriff zu eng ist, um alle sozialen Identitäten zu erfassen. Denn diese Sichtweise geht von der ökonomischen Basis als der Determinanten des Überbaus in letzter Instanz aus, was die Konsequenz hat, dass alle sozialen Identitäten auf Klassen reduziert werden (ebd.:114).

Die Unfähigkeit dieser Sichtweise, alle Identitäten einer Gesellschaft anhand des Klassenbegriffs zu erfassen, demonstriert, dass sich keine Gesellschaft als eine Totalität unter Zuhilfenahme des marxistischen Klassenbegriffs begreifen lässt (vgl. Laclau 1987:25). Allerdings ist diese Sichtweise nicht ganz nutzlos. Denn:

*„[I]f we maintain the relational character of any identity and if, at the same time, we renounce the **fixation** of those identities in a system, then the social must be identified with the infinite play of differences, that is, with what in the strictest sense of the term we can call **discourse** – on the condition, of course, that we liberate the concept of discourse from its restrictive meaning as speech and writing.“* (ebd.:25; Hervorhebung im Original).

In der Gesellschaft lassen sich (Interessen-)Konflikte nicht nur aus dem Konflikt in der Basis ableiten. Dies zeigen neue Identitäten wie z. B. Frauenbewegung, Anti-Faschismusbewegung, Studentenbewegung, Indigenenbewegung, Umweltbewegung usw., die sich organisieren und sich jeweils gegen eine spezifische Repression erheben. Jede Bewegung sieht ihre Interessen von anderen isoliert; jede Bewegung definiert, gegen wen sie kämpft. Sie hat ihre eigene Wahrheitsversion, ihre eigene Ideologie, mit Hilfe derer die „Gesellschaft“ und die darin bestehenden sozialen Identitäten definiert werden. Jede Definition von „Gesellschaft“ schließt zwangsläufig andere Identitäten und ihre spezifische Auslegung von Gesellschaft aus. So gesehen besteht der Widerspruch nicht nur in der ökonomischen Basis, sondern kann – unabhängig vom Interessenkonflikt in der Basis – auch im Überbau bestehen. Daher muss akzeptiert werden, dass keine Gesellschaft nur anhand des Klassenkampfes erklärt werden kann und dass außer dem Marxismus noch andere Ideologien ihre Berechtigung haben, da auch diese eine gewisse „Wahrheit“ enthalten. Wenn diese Pluralität der Wahrheiten akzeptiert und beibehalten wird, dann ist der Begriff Gesellschaft nicht mehr als einheitliche Totalität zu halten. Zieht man Ideologie in Betracht, die der Gesellschaft Bedeutung verleiht, ist festzustellen, dass die Gesellschaft von der Überschwemmung ihrer Bedeutungen überdeterminiert ist.

Ich habe erklärt, dass Laclau/ Mouffe zufolge alles diskursiv ist. Der Begriff Gesellschaft ist in diesem Zusammenhang keine Ausnahme, sie ist im Sinne von Laclau/ Mouffe auch ein Diskurs. Allerdings ist das Signifikat Gesellschaft kein gutes Objekt des Diskurses, weil es – wie gezeigt wurde – viel zu viele Signifikanten hat. Aus diesem Grunde bezeichnen Laclau/ Mouffe die Gesellschaft als leeren Signifikanten. Der Signifikant „Gesellschaft“ ist deswegen leer, weil es erstens zu viele verschiedene Bedeutungen gibt, die von den vielfältigen sozialen Identitäten und ihren jeweiligen Ideologien festgelegt werden, und weil zweitens keine dieser

Bedeutungen alle anderen Definitionen der Gesellschaft einschließen kann; damit ist die Totalisierung der Bedeutung von Gesellschaft unmöglich.

Hier ist allerdings eines anzumerken: Insofern jede bestehende soziale Identität ihre eigene Ideologie bzw. eigene Version der Wahrheit hat, ist die Gesellschaft als Schauplatz zu betrachten, worauf diese unterschiedlichen Identitäten kämpfen, um auf der Basis ihrer eigenen Ideologie die Bedeutung der Gesellschaft zu fixieren. Als Diskurs ist die Bedeutung sowie Identität der Gesellschaft notwendigerweise gespalten. Denn diese hängt davon ab, welche soziale Identität die Bedeutung der Gesellschaft artikuliert.

Auch bei der zweiten marxistischen Sichtweise von Ideologie, nämlich Ideologie als falsches Bewusstsein, findet man die essentialistische Argumentation: Die grundlegende Argumentation dieser Sichtweise geht erstens davon aus, dass die Identitäten der sozialen Akteure fixiert sind; im Marxismus sind diese Akteure die Bourgeoisie und das Proletariat. Das letztere ist aufgrund ihres falschen Bewusstseins in der illusorischen Ideologie der Bourgeoisie gefangen und kann sich deswegen seiner wahren Identität und seinen wahren Interessen nicht bewusst sein. Zweitens, da ein falsches Bewusstsein existiert, muss es ein richtiges Bewusstsein geben. Diese Behauptung ist sozusagen die Basisargumentation für die zentrale Rolle der sozialistischen Partei, die die objektiven Interessen des Proletariats vermittelt. Die Partei muss dann dem Proletariat erklären, es sei in der Illusion gefangen und müsse aus diesem Grund die Wahrheit über seine objektive Identität sowie ihrer Interessen (er)kennen. Demzufolge ist anzunehmen, dass die Illusion demaskiert wird, indem sich die absolute Wahrheit offenbart. Die Partei repräsentiert das Proletariat, formuliert dessen angeblich objektive Interessen, spricht in dessen Namen und übt eine totalitäre Kontrolle auf dieses aus. Hervorzuheben ist bei dieser Sichtweise von Ideologie die Annahme, dass das Proletariat eine homogene Identität aufweist, die darauf gründet, dass es keine eigenen Produktionsmittel besitzt, und gleichzeitig gehen aus ihm die wichtigsten Produktionskräfte hervor, die sogenannten Träger der geschichtlichen Entwicklung.

Aus der Darstellung in diesem Kapitel lässt sich ableiten, dass die Annahme der homogenen Identität des Proletariats in der fortgeschrittenen Entwicklungsphase des Kapitalismus mehr und mehr in Frage gestellt wird. Laclau zufolge ist, insofern der Signifikant Identität als Diskurs verstanden wird, die Identität jedes Subjekts gespalten (vgl. ebd.:26). Der partiell fixierte Diskurs „Identität“ hängt davon ab, welche diskursiven Elemente durch die artikulatorische Praxis in Zusammenhang gesetzt und in Momente transformiert werden, um

eine Bedeutung oder einen Sinn der „Identität“ zu konstruieren. Eine Proletarierin kann eine von dem patriarchalischen System unterdrückte Hausfrau sein, sie kann aber auch Mitglied einer ethnischen Gruppe sein, deren traditionelle Wirtschafts- und Lebensform durch Industrialisierung gefährdet ist. Gleichzeitig kann sie Kundin, Christin oder Bürgerin eines Staates sein und sich den entsprechenden Gesetzen und Regelungen unterwerfen. Die Identität dieser sozialen Akteurin verändert sich somit je nach Zusammenhang. Dieselbe Überdeterminierung wie in der sozialen Sphäre ist im Bereich der Subjektivität erkennbar. Wenn der soziale Akteur bzw. der Proletarier mehrere Identitäten hat, stellt sich die Frage, wie man behaupten kann, dass der Akteur sich selbst erkennt. Verkennung setzt eine einzig wahre Realität voraus. Aber weil das Subjekt mehrere Identitäten hat und jede Identität genauso wahr ist wie seine anderen Identitäten (da das Subjekt seine Identitäten täglich erlebt), kann nicht behauptet werden, dass eine Identität 'wahrer' ist als die anderen. Damit wird die grundlegende Annahme der marxistischen Sichtweise der Ideologie widerlegt. Man kann dies aber auch anders sehen: Die marxistische Behauptung, soziale Akteure seien homogen, ist in sich eine Illusion, da – wie gezeigt wurde – soziale Akteure mehrere Gesichter haben.

In diesem Kapitel taucht der illusorische Aspekt der Ideologie wieder auf. Hier kommt im Zusammenhang mit dem diskursiven Aspekt eine andere Argumentation zum Tragen: Die Illusion von Ideologie besteht in der essentialistischen Behauptung, die sozialen Akteure seien homogen. Diese Behauptung ist eine Illusion *par excellence*, weil sie darauf insistiert, sie erfasse die Realität positiv und objektiv. Die marxistische Ideologiekritik, die die Illusion der Ideologie der Bourgeoisie demaskieren will, führt somit zur Konstituierung einer anderen Illusion. Allerdings ist die von der marxistischen Ideologiekonzeption erzeugte Illusion die Voraussetzung und der Ausgangspunkt für die post-marxistische Ideologiekritik. Nur weil die marxistische Ideologiekonzeption illusorisch ist, ist die post-marxistische Kritik möglich. Weil jede Ideologie notwendigerweise eine verkannte Realität erzeugt, lässt sich Ideologie dann als das definieren, was der objektiven Tatsache etwas hinzufügt oder diese so verschleiert, dass diese Tatsache als etwas anderes erscheint. Ideologie ist dann die Entstellung (Distortion) der objektiven Realität (Laclau 1997:303).

Der Post-Marxismus stellt fest, dass Ideologie ein untrennbarer Aspekt des sozialen Lebens ist. Dies deckt sich mehr oder weniger mit der Auffassung von Žižek²¹, der Ideologie als

21 Es ist anzumerken, dass Žižek in bestimmten Punkten mit Laclau übereinstimmt: Erstens sind beide der Meinung, dass die Illusion bzw. Verkennung der inhärente Aspekt von Ideologie ist (Žižek 1989:45). Zweitens vertreten beide die Ansicht, dass Ideologie die Illusion der absoluten Totalität erzeugt (ebd.:49). Drittens unterstreichen beide die Bedeutung einer ideologischen Führung in der „Gesellschaft“ (ebd.:88). Bei

Medium begreift, das die illusorische Wahrheit vermittelt (vgl. Žižek 1989:45). Aber vom Standpunkt der Diskurstheorie aus betrachtet ist die ideologische Betrachtungsweise keinesfalls als falsches Bewusstsein zu verstehen (Laclau 2006a:114 und 2006b:651), das die positive und objektive Realität verkennt. Im Gegenteil: das Ideologische besteht in der Aberkennung jeglicher essentiellen Behauptung, dass die Realität positiv und objektiv erfasst werden kann. Im Sinne von Laclau/ Mouffe konstituiert das Ideologische eine partiell fixierte Realität von mehreren existierenden Realitäten. Insofern Ideologie eine fragmentarische „Wahrheit“ konstituiert, kann man Ideologie für illusorisch halten. Aber diese Behauptung bringt uns m. E. nicht weiter; denn diese fragmentarische „Wahrheit“ ist nicht die absolute Wahrheit und deswegen schon eine Illusion. Anders ausgedrückt: weil einerseits die objektive Realität unzugänglich ist und andererseits die durch Ideologie erzeugte „Realität“ an sich schon eine getäuschte Realität ist, ist es nutzlos, die pejorative Bedeutung von Ideologie beizubehalten. Wenigstens dem interpellierten Subjekt offenbart Ideologie eine gewisse „Wahrheit“. Sie ist zwar keine absolute Wahrheit. Aber sie konstituiert die „Realität“ einer „Gesellschaft“, worin soziale Akteure und ihre Verhältnisse zusammenfinden. Aus diesem Grund sollte man auf die pejorative Bedeutung von Ideologie, wonach Ideologie ein falsches Bewusstsein ist, verzichten. Dieser Verzicht bedeutet allerdings nicht, dass man den gesamten illusorischen Aspekt der Ideologie preisgibt. Dieser Aspekt bleibt als ein intrinsischer Aspekt der Ideologie behalten. Wenn dieser Aspekt auch abgelehnt wird, dann würde dies die Rückkehr des Absolutismus bedeuten.

In Bezug auf den diskursiven Aspekt lässt sich Ideologie als ein vergeblicher Versuch betrachten, die soziale Realität in ihrer Totalität zu konstruieren. Es ist deshalb ein vergeblicher Versuch, weil die von ihm konstruierte partielle Totalität von anderen Ideologien und sozialen Identitäten destabilisiert wird. Aber gerade dieser Versuch ermöglicht die Konstituierung der „Gesellschaft“.

Weil jeder Diskurs ein Versuch ist, einen Knotenpunkt, eine „totalisierte“ Ordnung bzw. eine Bedeutung festzuzurren, werden bestimmte partikuläre Identitäten in den Diskurs

Laclau markiert die Hegemonie, die andere Elemente bzw. partikuläre Identitäten im Sozialen zusammenbindet, die Dominanz einer Ideologie im Knotenpunkt; solch eine Dominanz wird bei Žižek durch den Hauptsignifikanten (den lacanschen *Master-Signifier* oder *point de capiton*) ausgedrückt, der dem Widerstand Sinn verleiht (Žižek 2002a:21). Žižek behauptet: „[T]he ideological struggle is which of the 'nodal points', *points de capiton*, will totalize, include in its series of equivalences, these free floating elements“ (Žižek 1989:88; Hervorhebung im Original). Aber während Žižek der Meinung ist, dass der Klassenkampf – d. h. das Proletariat – der Hauptsignifikant für andere Identitäten sein muss, bleibt bei Laclau unbestimmt, wer die Führungsrolle übernehmen soll. Laclau (sowie auch Mouffe) lehnt jede Form von Vorbestimmung ab, die einer partikulären Identität die Führungsrolle zuspricht.

eingeschlossen. Wenn akzeptiert wird, dass es andere Identitäten bzw. Diskurse in der Gesellschaft gibt, darf die Konstruktion dieser Ordnung nicht mehr auf einer essentialistischen Sichtweise basieren. Da jede Ideologie eine partikuläre Wahrheit enthält, muss dies bei der Gestaltung der „Gesellschaft“ berücksichtigt werden. Aber wenn die verschiedenen sozialen Identitäten und ihre Ideologien in der Gesellschaft existieren und jede soziale Identität der Gesellschaft eine Bedeutung nach ihrer eigenen Wahrheitsversion zu geben versucht, stellt sich hier die Frage, ob die Gesellschaft nicht wie eine Psychose fungiert, die die Bedeutung eines Signifikanten nicht fixieren kann? Wenn nicht, wer hat dann das Privileg, diesem leeren Signifikanten eine Bedeutung zu geben und auf welche Weise? Mit dieser Frage komme ich zum emanzipatorischen Aspekt der Ideologie.

2.2. Der emanzipatorische Aspekt von Ideologie

Im vorherigen Kapitel habe ich den diskursiven Aspekt von Ideologie erklärt. Dort wird gezeigt, dass die von Ideologie offenbarte Wahrheit das Resultat einer artikulatorischen Praxis ist. Die Wahrheit ist ein Diskurs und als solche stellt sie keine objektive Wahrheit, sondern nur eine partikuläre Wahrheit dar.

Die partikuläre Wahrheit drückt Laclau zufolge die Forderungen einer sozialen Identität aus (Laclau 2006a:73). Diese Forderungen sind hier der Ausgangspunkt der Emanzipation. Nun gibt es in der Gesellschaft unterschiedliche partikuläre Wahrheiten, die Forderungen der partikulären Identitäten beinhalten. Aufgrund der Differenz der partikulären Diskurse lässt sich keine Totalität festlegen. Hier muss klar sein: Jeder Versuch, die Totalität der Gesellschaft zu bestimmen, bedeutet, alle partikulären Wahrheiten und sozialen Forderungen einer Gesellschaft in einer Einheit zu erfassen. Wir haben gesehen, dass dies unmöglich ist. Aber jede Ideologie strebt genau nach dieser Totalität, nach der vollständigen Repräsentation von Forderungen und Identitäten in Ideologie. Dazu schreibt Laclau: „*[F]ullness can only be touched through a radical investment in a partial object—which is not a partiality **within** the totality but a partiality which **is** the totality.*“ (Laclau 2006b:651; Hervorhebung im Original). Anders formuliert geht es in Ideologie um den Versuch, das Universale durch das Partikuläre zu repräsentieren. Dies ist eine Unmöglichkeit hinsichtlich der bestehenden partikulären Wahrheiten sowie Forderungen in der Gesellschaft. Weil es keine Totalität geben kann, ist die Totalität, die in Ideologie angestrebt wird, somit eine Illusion; als solche ist sie aber eine

notwendige Illusion, weil Ideologie ohne diese Illusion der Totalität keine Bedeutung hat.

In diesem letzten Kapitel der vorliegenden Arbeit werde ich den emanzipatorischen Aspekt von Ideologien und dessen Zusammenhang mit dem illusorischen und dem diskursiven Aspekt aufzeigen. Dazu gliedert sich dieses Kapitel in drei Teile. Im ersten Teil wird die antagonistische Beziehung zwischen Identitäten in einer Gesellschaft erklärt. Im Anschluss dazu werde ich im zweiten Teil des Kapitels anhand des Ansatzes von Laclau zeigen, wie die „Gesellschaft“ durch Hegemonie konstruiert wird. Dort demonstriere ich, dass diese Konstruktion durch die Logik der Differenz und Äquivalenz operiert. Im letzten Teil des Kapitels werde ich den Zusammenhang zwischen dem emanzipatorischen Aspekt und den anderen beiden Aspekten von Ideologie (re)konstruieren.

2.2.1. Der Antagonismus und die Gesellschaft als leerer Signifikant

Der Begriff Antagonismus ist ein üblicher Terminus in der Soziologie und historischen Wissenschaft. Mit diesem Begriff will man einen Widerspruch in der Gesellschaft darstellen. Der Marxismus z.B. betrachtet die Gesellschaft als ein Feld, in dem sich zwei Klassen gegenüberstehen, nämlich Proletariat und Bourgeoisie. Die Ausbeutung des Proletariats durch das kapitalistische Wirtschaftssystem sei der Faktor, der diese widersprüchliche Beziehung verursacht. Die marxistische Klassenanalyse kann den Widerspruch in der Gesellschaft *darstellen*. Sie ist aber nicht fähig zu erklären, was der Antagonismus und was die antagonistische Beziehung *sind*.

Laclau/ Mouffe zufolge ist der Begriff Antagonismus nicht mit den Begriffen reale Opposition und Widerspruch zu verwechseln (Laclau und Mouffe 2001:122). Reale Opposition ist ein Begriff der physischen Welt, er resultiert aus einem Vergleich der Eigenschaften zweier Dinge. Hierbei ist die Existenz des einen völlig unabhängig von der des anderen und beide koexistieren trotz ihrer Unterschiede.

Während der Begriff Unterschied in der physischen Welt anzusiedeln ist, kommt der Begriff Widerspruch auf einer abstrakten Ebene zum Tragen. Am Beispiel der marxistischen Analyse des Widerspruchs in der Gesellschaft zeigt sich, dass die Logik des Kapitals, also Gewinnmaximierung durch Kostensenkung, dem Interesse der Arbeiterklasse widerspricht, da diese ein höheres Einkommen fordert. Betrachtet man die marxistische Analyse der Gesellschaft genauer, stellt man fest, dass die Ursache des Widerspruchs in diesem

Zusammenhang außerhalb der beiden Klassen zu finden ist, nämlich in der Ausbeutung der Arbeiter im kapitalistischen Wirtschaftssystem, die aus der Beziehung dieser zwei Klassen resultiert. Ohne diese Beziehung gibt es nur zwei diametrale, sich gegenüberstehende Klassen: Arbeiter und Kapitalisten.

Sowohl der Begriff des Unterschieds als auch der des Widerspruchs geht von zwei positiven Identitäten aus. Bei dem Begriff des Unterschieds sind beide Parteien aufgrund ihrer unterschiedlichen Eigenschaften voneinander ausgeschlossen. Die Grenzen zwischen beiden Parteien sind deutlich definiert; dadurch wird die Existenz beider Parteien objektiv konstituiert. Dasselbe gilt auch für den Begriff Widerspruch: Weil die Logik der Kapitalisten nach der marxistischen Auffassung deutlich zu erkennen ist, grenzt sie sich unmittelbar von der Logik der Arbeiter ab. Im Gegensatz zu diesen beiden Begriffen bezeichnet der Begriff Antagonismus eine negative Beziehung zwischen zwei Parteien, in der die Existenz des Einen die vollständige Existenz des Anderen verhindert.

„[T]he presence of the 'Other' prevents me from being totally myself. The relation arises not from full totalities, but from the impossibility of their constitution. The presence of the Other is not a logical impossibility: it exists; so it is not a contradiction. [...] Insofar as there is antagonism I cannot be at full presence for myself. But nor is the force that antagonizes me such a presence; its objective being is a symbol of my non-being and, in this way, it is overflowed by a plurality of meanings which prevent its being fixed as full positivity.“ (ebd.:125)²².

Die antagonistische Beziehung ist keine Beziehung zwischen zwei Identitäten, die objektiv definiert werden und deren Identitäten positiv existieren. Der Antagonismus zeigt hingegen die Unmöglichkeit der Konstituierung solcher positiven Identitäten. Im Marxismus werden Arbeiter als diejenigen definiert, die ihre Arbeitskraft verkaufen. Arbeiter als solche sind dem Kapitalisten nicht antagonistisch, insofern sie für den Kapitalisten arbeiten und letzterer den Mehrwert der Arbeit von ersteren abschöpfen kann. Der Antagonismus markiert die Beziehung zwischen Arbeitern und Kapitalisten, wenn Arbeiter einer solchen Ausbeutung ihrer Arbeitskraft widerstehen (Laclau 2007:149). Ihr Widerstand destabilisiert die Identität der Arbeiter und Kapitalisten, indem die Arbeiter ihre Identität als Ausgebeutete (und die kapitalistischen Produktionsverhältnisse) ablehnen und indem sie die Kapitalisten als ihre Feinde identifizieren. Der Antagonismus resultiert somit nicht aus den kapitalistischen

²² Hier sieht man die Übereinstimmung mit der Konzeption des Anderen, der die Konstitution des Ichs verhindert, bei dem psychoanalytischen Begriff des Realen von Lacan sowie Slavoj Žižek (vgl. Žižek 1989:161-164).

Produktionsverhältnissen selbst, sondern aus der Entscheidung der Arbeiter, diesen ausbeutenden Produktionsverhältnissen zu widerstehen. Dasselbe Phänomen lässt sich bei der Beziehung zwischen Kleinbauern und Landbesitzern beobachten: Der Kleinbauer kann nicht mehr als Bauer arbeiten, wenn der Grundbesitzer ihn von seinem Land vertreibt. Insofern der Kleinbauer sich dem Grundbesitzer beugt und sein Land verlässt, ist die Beziehung zwischen Kleinbauer und Grundbesitzer keinesfalls antagonistisch. Aber wenn der Kleinbauer die Vertreibung verweigert, wird die antagonistische Beziehung zwischen beiden etabliert, gerade weil er dem Grundbesitzer und seiner Vertreibung resistent ist. Aufgrund seines Widerstandes ist der Kleinbauer nicht mehr als Kleinbauer in der üblichen Bauer-Grundbesitzer-Beziehung zu verstehen, sondern als Kleinbauer, der solch eine Beziehung ablehnt.

Hier ist klar, dass der Antagonismus zwischen zwei Identitäten zustande kommt, wenn etwas die Struktur der beiden Identitäten unterbricht: Die Identität der Arbeiter und der Kapitalisten in der üblichen kapitalistischen Produktionsweise wird in Frage gestellt, wenn die Arbeiter der Extraktion des Profits aus ihrer Arbeit widerstehen. Der Widerstand markiert somit eine Dislokation in der kapitalistischen Arbeiter-Kapitalisten-Beziehung. Dasselbe gilt auch für die Kleinbauer-Grundbesitzer-Beziehung: Indem der Kleinbauer sich nicht seiner Vertreibung fügt, destabilisiert er die Identität des Kleinbauers in der üblichen Kleinbauer-Grundbesitzer-Beziehung. An den genannten Beispielen ist zu sehen, dass der Antagonismus auf etwas außerhalb – statt innerhalb – der beiden Identitäten zurückzuführen ist (vgl. Laclau und Mouffe 2001:125). Wegen der vorhandenen antagonistischen Beziehung kann die Identität des Subjekts nie vollständig fixiert werden. Da der Antagonismus beide Identitäten ständig destabilisiert, zeigt er also die Unmöglichkeit einer objektiven Identität.

Der Antagonismus ist der Grund, warum sich die Gesellschaft niemals mittels einer vorbestimmten Identität erfassen lässt. Verschiedene soziale Gruppen in der Gesellschaft, die sich gegen Repression erheben, stellen durch ihre Ideologie und politischen Ziele differenzielle Bedeutungen der Gesellschaft dar. Dies führt dazu, dass die Identität der Gesellschaft ständig redefiniert werden muss. Diese sozialen Gruppen, die die 'eine' Identität der Gesellschaft negieren, markieren die „Fluchtlinien“ der Identität der Gesellschaft²³, die

23 Zu dem Begriff Fluchtlinie siehe Gilles Deleuze und Felix Guattari in „*A Thousand Plateaus*“ (2004) besonders S. 10. Die Fluchtlinie bezeichnet eine Abweichung von einer festgelegten Identität. Die Abweichung ergibt sich aus der Modifikation bzw. Deterritorialisierung der Identität so, dass eine neue Identität daraus entsteht. Die Modifikation lässt sich durch das Beispiel des afroamerikanischen Englisch²³ deutlich machen. Diese Sprache ist im Wesentlichen englisch, hat aber einen anderen Wortschatz und Aussprache als das Englische in Großbritannien oder als das übliche amerikanische Englisch. Aufgrund dieser Unterschiede hat diese Sprachvariante eine bestimmte Identität, die sich vom britischen und amerikanischen Englisch auszeichnet.

wiederum auf die Überdeterminierung der Gesellschaft, also die Unmöglichkeit einer Fixierung, verweist²⁴.

Gewiss kann man behaupten, die Gesellschaft bestehe aus Individuen, die innerhalb bestimmter Regionen leben und ihre eigene Kultur haben. In dem Zusammenhang lasse sich dann die Gesellschaft nach den Regionen und Kulturen definieren. Vertreter dieser Behauptung sind Francis Fukuyama und Samuel Huntington. Sie gehen davon aus, dass erstens Gesellschaften mehr oder weniger voneinander isoliert sind und zweitens dass sie sich durch ihre Ideologie und Kultur voneinander abgrenzen. Solch ein Identitätskonstrukt der Gesellschaft gerät aber in eine Krise, wenn andere Aspekte einer Gesellschaft aufgezeigt werden, die in der Identität dieser Gesellschaft nicht enthalten sind. Es ist unbestritten, dass die westliche Gesellschaft durch ihr neoliberales Marktsystem geprägt ist. Aber diese Identifizierung der westlichen Gesellschaft übersieht die Tatsache, dass es erstens andere Identitäten in der westlichen Gesellschaft gibt, die nicht in dieses Identifizierungsschema passen²⁵. Zweitens ist diese Identifizierung unzutreffend, weil es selbst innerhalb der westlichen Gesellschaft soziale Gruppen gibt, die dieses Marktsystem kritisieren und sich bemühen, Alternativen zu diesem System zu finden²⁶ und drittens weil solch ein Marktsystem nicht nur von westlichen Industrieländern adoptiert wird, sondern auch - trotz unterschiedlicher Charakteristika - von afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Entwicklungsländern. Letzteres weist auf die Unmöglichkeit hin, die Gesellschaft als Territorium zu betrachten, das sich durch Kultur, Ideologie oder irgendein besonderes Merkmal von anderen Territorien bzw. Gesellschaften abgrenzt:

„The limit of the social must be given within the social itself as something

24 Der Begriff Überdeterminierung ist ein von Freud geprägter Begriff. Althusser entlehnt den Begriff und verwendet ihn, um die Komplexität der sozialen Verhältnisse zwischen Identitäten in der Gesellschaft zu erklären. Ihm zufolge ist der Widerspruch in der sozialen Struktur inhärent, allerdings ist dieser nicht das einzige Charakteristikum der sozialen Verhältnisse. Die sozialen Identitäten (d. h. Klassen bei Althusser) widersprechen sich und bedingen sich gleichzeitig gegenseitig. Genau deswegen ist Althusser der Meinung, dass das revolutionäre Momentum nicht nur auf den Widerspruch in der Gesellschaft zurückzuführen ist, sondern auf die komplexe Situation, worin die sozialen Identitäten gegenseitig bedingt sind. Mit anderen Worten, das soziale und politische Geschehen (hier die Revolution) lässt sich nicht auf nur eine spezifische Ursache zurückführen. Das soziale Geschehen ist vielmehr eine Kulmination einer komplexen Situation (vgl. Althusser 1997:100-108).

25 Die kirchliche Gemeinde lässt sich nicht als die neoliberalen Gemeinde betrachten, obwohl vielleicht Mitglieder dieser Gemeinde in dem neoliberalen Marktsystem tätig sind. Die kirchliche und neoliberale Gesellschaft beziehen sich auf zwei differenzielle Systeme, die trennbar und somit nicht auf eine einheitliche Identität reduzierbar sind.

26 Proteste gegen das neoliberale Marktsystem zeigen sich nicht nur durch die Demonstrationen während der G-8 Gipfel seit 1994. Es findet außerdem ein alternatives Forum zum G-8 Gipfel, nämlich das World Social Forum, statt. In diesem Forum wird über die Neustrukturierung der globalen Institutionen diskutiert, die das neoliberale Marktsystem steuern (vgl. Stiglitz 2006).

subverting it, destroying its ambition to constitute a full presence. Society can never manage fully to be society, because everything in it is penetrated by its limits, which prevent it from constituting itself as an objective reality.“ (ebd.:S. 127 ff.)

Aufgrund des im Sozialen bestehenden Antagonismus ist die Gesellschaft kein gutes Objekt des Diskurses. Allerdings, wenn auch eine absolute Fixierung des Gesellschaftsdiskurses unmöglich ist, muss dessen relative und temporäre Fixierung möglich sein. Nach der Ansicht von Laclau (und Mouffe) wird solch eine Fixierung durch Hegemonie konstituiert (Laclau 1987:25). Hegemonie lässt sich als ein Versuch verstehen, andere Diskurse und Identitäten in einen (gemeinsamen) Diskurs einzuschließen. Es stellt sich nun die Frage: Wenn die sozialen Verhältnisse durch Antagonismus gekennzeichnet sind, wie können die partikulären sozialen Identitäten mit ihren Interessen und Ideologien in einen gemeinsamen Diskurs integriert werden? Laclau zufolge: durch die Konstituierung der Äquivalenz- und Differenzlogik.

2.2.2. Die Äquivalenz- und Differenzlogik

Ich habe gezeigt, dass es partikuläre Wahrheit(en) – anstatt der absoluten Wahrheit – gibt. Diese partikulären Wahrheiten bestehen in der Gesellschaft und konstruieren soziale Gruppe, die an ihre jeweilige Wahrheit glauben. Es wurde auch erklärt, dass der Antagonismus in der Gesellschaft inhärent ist. In diesem Unterkapitel werde ich mittels Laclaus Ansätzen zeigen, wie eine partikuläre Wahrheit andere Wahrheiten zusammenschließen und so den Sinn der Gesellschaft bestimmen kann.

Die Logik der Differenz operiert innerhalb einer diskursiven Ordnung. Sie ist der Grund, warum unterschiedliche und verschiedene Elemente bzw. Identitäten rund um den Signifikanten vorhanden sind: „*[E]ach element of the system has an identity only insofar as it is different from the others: difference = identity.*“ (Laclau 1996:38). Hier geht es um reine Differenz, die partikuläre soziale Identitäten voneinander trennt. Um differenzierte partikuläre Identitäten als eine temporär und partiell fixierte „Totalität“ (Laclau 2007:69) erfassen zu können, muss ihre Differenz vereinfacht werden, ohne bestehende partikuläre Identitäten auf eine Einheit zu reduzieren. Dies funktioniert, indem die Differenz der partikulären Identitäten einer anderen Differenz gegenübergestellt wird. Laclau schreibt:

„[T]o grasp the totality conceptually, we have to grasp their limits – that is

*to say, we have to differentiate it from something **other** than itself. This other, however, can only be another difference, and since we are dealing with a totality that embraces **all** differences, this other difference – which provides the outside that allow us to constitute the totality – would be internal, not external, to the later – that is to say, it would be unfit for the totalizing job“ (Laclau 2007:69 ff.; Hervorhebung im Original).*

Die Vereinfachung der ersten Differenz funktioniert durch die Logik der Äquivalenz. Darunter versteht Laclau die Verkettung von partikulären Identitäten, die zur Konstruktion eines Oppositionsblocks führt. Diese Verkettung führt dazu, dass, von außen betrachtet, partikuläre Identitäten zu einer Einheit zusammengefasst werden. Zu unterstreichen ist hier aber: Die Äquivalenzverkettung wird nicht aufgrund von Gemeinsamkeit konstituiert, die den partikulären Identitäten innewohnen. Im Gegenteil: Die Äquivalenzverkettung beruht darauf, dass sich diese Identitäten auf einen gemeinsamen negativen Bezugspunkt beziehen, der außerhalb ihrer Ordnung steht (Laclau und Mouffe 2001:127). Der Bezugspunkt wird hier durch eine antagonistische Beziehung jeder partikulären Identität zum Machtblock konstruiert. Infolge dieses negativen Bezugs fungiert die zweite Differenz, also der Machtblock oder – wenn man will – das repressive System als das konstitutive Außen. Denn nur durch dieses repressive System kann der erste Block der partikulären Identitäten, also der Oppositionsblock, gebildet werden, der seinen gemeinsamen negativen Bezugspunkt im abzulehnenden System findet.

Zur Veranschaulichung möchte ich die Logik der Differenz und Äquivalenz anhand des Beispiels der sozialen Bewegungen erklären: Seit Mitte des 20. Jahrhunderts kann man die Entstehung neuer Massenbewegungen beobachten (z. B. Frauenbewegung, ethnische Bewegung, Antifaschismus-Bewegung, Umwelt-Bewegung, ferner Abtreibungsgegner, Atomkraftgegner usw.). Diese sozialen Bewegungen sind allerdings nicht aufgrund von Fragmentierung entstanden, die sich aus den repressiven kapitalistischen Produktionsverhältnissen ergibt, so wie Marxisten der zweiten Internationalen argumentieren würden. Vielmehr sind sie entstanden, weil in der Gesellschaft verschiedene Formen von Unterdrückung stattfinden und gegensätzliche Interessen bestehen. Die o.g. Bewegungen bilden eine Äquivalenzverkettung, indem sie eine negative Beziehung zum herrschenden System herstellen: Jede von ihnen kämpft gegen eine spezifische Form der Unterdrückung, die auf den Machtblock zurückzuführen ist. Die Verkettung ist äquivalent, weil sich jede Bewegung als Gegner des herrschenden Systems präsentiert. Dadurch wird die Gesellschaft in zwei Teile gespalten. Auf der einen Seite steht eine Reihe von Bewegungen, die sich gegen

Repressionen der anderen Seite, des Machtblocks, auflehnen.

Man darf aber nicht vergessen, dass all diese Bewegungen hinsichtlich ihrer Interessen, Forderungen und Ideologien verschiedene Positionen und Formen annehmen und infolgedessen nicht auf eine Identität reduziert werden können; jede Bewegung vertritt ihre eigenen Interessen und kämpft gegen eine spezifische Unterdrückung in der Gesellschaft. Hier operiert die Logik der Differenz: Sie zeigt, dass sich die Differenzen, die sich in den Interessen und Zielen jeder Bewegung manifestieren, innerhalb des diskursiven Felds des gegnerischen Systems ausbreiten.

Diese Logik operiert aber nicht nur auf der Ebene, auf der sich Bewegungen als Einheit im Kampf gegen das vorherrschende System zeigen. Am Beispiel des Feminismus wird ersichtlich, dass es hinsichtlich der Frauenemanzipation verschiedene Positionen gibt. Die auf Essentialismus basierende feministische Behauptung, dass eine bestimmte Ursache oder ein Mechanismus in der Gesellschaft für Frauenunterdrückung jeglicher Art verantwortlich ist, steht in der Kritik. Viele FeministInnen behaupten, Frauenunterdrückung sei nicht nur im Haushaltsbereich der Familie zu finden. Sie finde auch am Arbeitsplatz, in öffentlichen Bereichen, in der Kultur, Politik usw. statt (Laclau und Mouffe 2001:117). Ein konkretes Beispiel für Frauenunterdrückung sind mexikanische Indiofrauen, die unter dreierlei Formen von Unterdrückung leiden (Harvey und Halverson 2000:152). Sie werden als Arme, als Indigene und als Frauen unterdrückt. Da jede dieser Repressionen ihre eigene Ursache hat, ist es unmöglich, eine gemeinsame Ursache zu benennen.

In diesem Zusammenhang haben M. Molyneux (zitiert in Harvey und Haverson 2000: 154) zufolge Frauen in Lateinamerika aufgrund ihres Geschlechts gemeinsame Interessen, die als strategische und praktische Geschlechtsinteressen (*gender interests*) betrachtet werden können. Nach der Auffassung Molyneuxs sind die strategischen Interessen theorieorientiert und stellen die patriarchalische Struktur der Gesellschaft in Frage. Auf der anderen Seite beziehen sich die praktischen Geschlechtsinteressen der Frauen auf die konkreten Lebensbedingungen. Lynn Stephen (ebd.) ist aber anderer Meinung. Indem die Frauen die Dominanz von Männern in allen Bereichen der Gesellschaft in Frage stellen und indem sie aufgrund dieser Überlegung die Verbesserung ihrer Lebensumstände fordern, sind Stephen zufolge die strategischen Geschlechtsinteressen nicht mehr von den praktischen zu trennen (ebd.). Andere feministische Theoretikerinnen unterstreichen gerade die Bedeutung einer objektiven Erkenntnis über den Status der Frauen und ihre Rechte und grenzen sich damit von

männerorientierten Erkenntnistheorien ab. Diese unterschiedlichen Meinungen im Feminismus zeigen, dass der Feminismus als ein diskursives Feld nicht positiv definiert ist (vgl. Laclau und Mouffe 2001:168). Es gibt heute noch keinen Kernpunkt im Feminismus, von dem aus man die Ursache von Frauenunterdrückung bestimmen und eine Lösung dafür finden kann.

Allerdings lässt sich die Logik der Differenz und Äquivalenz nicht strikt voneinander abgrenzen. Zwischen ihnen besteht eine Wechselwirkung, die dazu führt, dass die Ausbreitung der einen durch die Logik der anderen unterbrochen wird. Dies ist ein gemeinsames Charakteristikum aller sozialen Bewegungen: Die symmetrischen Risiken (*symmetrical dangers*) zwischen Universalismus und Partikularismus muss jede soziale Bewegung in Kauf nehmen. Das Risiko des Universalismus besteht darin: Eine Bewegung verliert an Bedeutung, wenn sie sich für generelle bzw. universelle Ziele einsetzt, so dass nicht mehr eindeutig bestimmt werden kann, wofür oder wogegen sie kämpft. Das Risiko des Partikularismus ist, dass die Identität einer Bewegung oder die von einer Bewegung vertretenen Interessen zu spezifisch sind, sodass diese Bewegung von außenstehenden Bewegungen marginalisiert wird. Deshalb muss die Logik der Differenz an einem bestimmten Punkt durch die Logik der Äquivalenz unterbrochen werden. Wenn eine Gruppe auf ihren spezifischen, sich von anderen Gruppen unterscheidenden Interessen und Zielen besteht, muss sie gleichzeitig anerkennen, dass andere Gruppen auch ihre Besonderheiten haben und für ihre besonderen Ziele kämpfen. Eine Gruppe kann demnach nicht behaupten, dass ihre Bewegung so spezifisch ist, dass sie sich nicht anderen Bewegungen in einem gemeinsamen Kampf anschließen kann. Das würde die Isolierung jener Bewegung zur Folge haben.

Ein gutes Beispiel für die Wechselwirkung zwischen der Logik der Differenz und der Äquivalenz ist der EZLN-Aufstand in Mexiko. Die Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN, deutsch: „Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung“) ist eine Guerillaorganisation, die 1994 ihren Aufstand im Bundesstaat Chiapas, Mexiko, begann. Obwohl diese Guerillaorganisation zu Beginn ihres Aufstandes Waffen einsetzte, hat sie schließlich den politischen Weg für ihren Aufstand gewählt. In ihrer ersten (Kriegs-) Erklärung wurde mitgeteilt, dass mexikanische Indigene unter wirtschaftlicher Ausbeutung - besonders aufgrund des Freihandelsabkommens (NAFTA) - sowie unter kultureller Unterdrückung, Marginalisierung usw. leiden, wofür nach EZLN die mexikanische Regierung und das mexikanische politische System verantwortlich sind. Obwohl sie gegen die

mexikanische Regierung rebelliert, besteht das Ziel der EZLN nicht in der politischen Machtübernahme, sondern vielmehr in einer Demokratisierung der Basis, also der Macht von unten (EZLN 1993).

Schon am Anfang ihres Aufstands erklärt die EZLN, dass sie nicht nur für die Anerkennung der Rechte der indigenen Bevölkerung kämpft, sondern auch für alle, die von der Unterdrückung durch die mexikanische Regierung und der neoliberalen Politik betroffen sind. Dazu gehören alle Menschen unabhängig von ethnischer Herkunft, sexueller Orientierung, Geschlecht, Alter und sozialer Herkunft, eventuell auch „Religion“ oder „Glaubensrichtung“. Es ist interessant, dass die Zapatisten andere Unterdrückte nicht dazu auffordern, in die zapatistische Bewegung einzutreten, sondern vielmehr dazu, sich zu organisieren und eine gemeinsame Bewegungsfront zusammen mit der zapatistischen Bewegung ins Leben zu rufen. Somit wird die Logik der Differenz (dass die Zapatisten sich für die mexikanischen Indigenen einsetzen) durch die Logik der Äquivalenz unterbrochen, indem die Zapatisten auch andere Unterdrückte als Opfer des politischen und wirtschaftlichen Systems anerkennen. Schon durch diese Anerkennung wird eine Äquivalenzverkettung zwischen der zapatistischen Bewegung und anderen Gruppen gebildet. Auf diese Weise entgeht die zapatistische Bewegung dem Risiko, in die Bedeutungslosigkeit einer partikulären Bewegung abzurutschen.

2.2.3. Die (unentschlossene) Emanzipation

Emanzipation entsteht aus sozialen Forderungen, die auf unerfüllte Wünsche einer partikulären sozialen Identität zurückzuführen sind (Laclau 2007:73). Anzumerken ist, dass Wünsche und Forderungen an das herrschende System gerichtet sind. Jede soziale Identität hat ihre eigenen Forderungen; diese variieren von Gleichberechtigung der Frauen über Lohnerhöhung und Abschaffung der Studiengebühren bis hin zu homosexuellen Lebensgemeinschaften. Wenn das System diese unterschiedlichen Forderungen nicht handhaben oder erfüllen kann, wird eine äquivalente Beziehung zwischen ihnen konstruiert. Zwei Punkte sind im Zusammenhang mit diesen Forderungen und der Äquivalenz- und Differenzlogik zu unterstreichen: Erstens etablieren partikuläre Identitäten durch ihre unerfüllten Forderungen eine antagonistische Beziehung zum herrschenden System; diese antagonistische Beziehung markiert unterbrochene Räume innerhalb des Sozialen. Zweitens wird die Heterogenität sowohl der Identität als auch ihrer Forderungen in der

Äquivalenzverkettung beibehalten, weil diese voneinander isoliert sind und sich nicht auf eine allumfassende Identität und Forderung reduzieren lassen. Die Äquivalenzverkettung bildet Laclau zufolge eine vage Solidarität zwischen Identitäten in der Verkettung (ebd.:74) und konstruiert damit einen populistischen Oppositionsblock (ebd.:139). In einer weiteren Entwicklungsphase kann sich diese Solidarität transformieren. Voraussetzungen dafür sind: (1) die Erweiterung der Verkettung, so wie es die EZLN gemacht hat, sodass mehrere Forderungen und partikuläre Identitäten in die Verkettung eingeschlossen werden, und (2) das Vorhandensein eines hegemonialen Diskurses, der die lange Äquivalenzverkettung von Forderungen und Identitäten in einem Knotenpunkt verbindet und artikuliert. Der hegemoniale Diskurs konstruiert somit den Knotenpunkt und verleiht der Verkettung von partikulären Identitäten Sinn. Durch den Diskurs wird die Bedeutung der Gesellschaft in dem Sinne festgelegt, dass das repressive System und dessen Gegner erkannt und definiert werden. Auf diese Weise kommt die Spaltung der Gesellschaft deutlich zu Tage. Mit dem hegemonialen Diskurs transformiert sich die vage Solidarität in eine politische Mobilisierung: den Populismus (ebd.:120).

Man muss sich hier daran erinnern, dass der Diskurs im Prinzip eine Abgrenzung darstellt, die die Illusion der Totalität erzeugt. Durch diese Abgrenzung gibt es einige Identitäten und Forderungen, die nicht im Diskurs artikuliert oder repräsentiert werden. Wie bereits im vorhergehenden Kapitel erklärt, verbindet ein Diskurs bestimmte, frei flottierende Elemente und produziert damit den Sinn eines Signifikanten. Im Falle der populistischen Bewegung werden bestimmte Forderungen in einem gemeinsamen Diskurs artikuliert und so der populistischen Bewegung bzw. der gemeinsamen Front einen bestimmten Sinn verliehen, der diese Front charakterisiert. In diesem populistischen Diskurs werden nur einige soziale Forderungen aufgenommen, während andere Forderungen aus dem Diskurs ausgeschlossen werden. Die sozialistische Bewegung kann beispielsweise die Forderungen der Frauenbewegung, der Umweltbewegung, der Studentenbewegung oder der marginalisierten indigenen Gruppe in den sozialistischen Diskurs aufnehmen. Hier operiert die Äquivalenzlogik. Aber trotzdem kann der sozialistische Diskurs nicht die Forderungen aller Bewegungen einbeziehen. Einige Forderungen müssen ausgeschlossen werden. Die Äquivalenzlogik muss durch Differenzlogik unterbrochen werden. Die artikulatorische Praxis oder die Aufnahme von spezifischen Forderungen in den Diskurs hängt von der Rhetorik (ebd.:72) ab, die die sozialistische Bewegung anbieten kann. Je mehr Bewegungen sie überzeugen kann, dass sie alle einen gemeinsamen Feind haben, desto dominanter ist der

sozialistische Diskurs.

In diesem Zusammenhang ist aber Folgendes anzumerken: Erstens, obwohl ein Diskurs andere Diskurse dominieren kann, bedeutet dies keineswegs, dass dieser Diskurs ein universaler Diskurs ist oder dieser Diskurs die Totalität darstellt. Der dominierende Diskurs ist wie immer ein partikulärer Diskurs, der die Illusion von Universalität erzeugen kann, indem er durch seine Rhetorik andere Identitäten überzeugt. Zweitens kann Laclau zufolge jeder Diskurs die Äquivalenzverkettung dominieren. In „*Hegemonie and Socialist Strategy*“ behauptet Laclau (und Mouffe), dass die Dominanz eines Diskurses den hegemonialen Prozess innerhalb der Verkettung markiert (Laclau und Mouffe 2001:136). Wie das o.g. Beispiel zeigt, ist es für die sozialistische Bewegung strategisch notwendig, andere Identitäten und Unterdrückte sowie ihre Bewegungen, die mit dem sozialistischen Diskurs prinzipiell nicht kompatibel sind, anzuerkennen und diese in den sozialistischen Diskurs einzubinden, anstatt alleine zu kämpfen. So betrachtet ist die Position Laclaus (und Mouffes) nicht so weit weg von Gramsci. Aber während Gramsci darauf insistiert, dass die sozialistische Bewegung alle anderen Identitäten führen (und beherrschen) muss, kann bei Laclau (und Mouffe) jede soziale Identität mit ihrer Ideologie diese Führungsrolle übernehmen. Dies bedeutet: Die Führungsrolle ist prinzipiell unbesetzt. Auch wenn eine Identität mit ihrem dominierenden Diskurs die Führungsrolle übernimmt, muss die Frontlinie des Oppositionsblocks ständig neu definiert werden, damit dieser dominierende Diskurs vorherrschend bleibt. Im Unterschied zum Marxismus gibt es im Post-Marxismus keine vorbestimmte Identität, die das Privileg hat, die Führungsrolle einzunehmen. Die Hegemonie kommt nach dem demokratischen Prinzip zustande: Jede soziale Identität hat die gleiche Chance, den emanzipatorischen Diskurs von anderen zu dominieren, es kommt aber darauf an, ob sie dazu fähig ist.

Hier ist der enge Zusammenhang der drei Aspekte von Ideologie besonders deutlich: Ideologie ist ein Diskurs, eine partikuläre Wahrheit. Als solche erzeugt die partikuläre Wahrheit die Illusion von Totalität; die Illusion wirkt so, als wenn eine spezifische Ideologie, die eine partikuläre Wahrheit darstellt, Subjekte bzw. andere partikuläre Identitäten interpelliert und die Emanzipation dieser Identitäten leitet.

Laclau zufolge ist der emanzipatorische Aspekt allerdings problematisch, weil dieser durch zwei widersprüchliche Logiken konstituiert wird. Die Schwierigkeit bei der Emanzipation besteht in dem, was Laclau in „*Emancipation(s)*“ Unentschlossenheit nennt (Laclau 1996:8). Dort erklärt Laclau, dass der Diskurs der Emanzipation rund um sechs Dimensionen

konstituiert wird. Die erste Dimension umfasst die Dichotomie: Diese markiert die antagonistische Spaltung in der Gesellschaft. Die zweite Dimension ist die holistische: Daraus wird abgeleitet, dass Emanzipation alle Lebensaspekte im gesellschaftlichen Bereich beeinflussen soll. Die dritte Dimension ist die transparente Dimension. Sie verweist auf die ideale Kondition, wonach Emanzipation strebt: die Aufhebung aller Widersprüche und aller Arten von Repressionen, inklusive der Abschaffung von Privateigentum, Macht, Subjekt-Objekt-Trennung usw. Diese Dimension stellt das eigentliche Ziel der Emanzipation dar. Die vierte Dimension ist die Voraussetzung der Emanzipation selbst: die Präexistenz des repressiven Systems in der Gesellschaft, gegen das man sich erhebt. Ohne dieses repressive System macht Emanzipation keinen Sinn: „*Emancipation is not, in this sense, an act of creation but instead of liberation of something which precedes the liberating act*“ (ebd.:1; Hervorhebung im Original). Die fünfte Dimension nennt Laclau die Dimension der Basis. Laclau schreibt:

*„If the act of emancipation is truly radical, if it is really going to leave behind everything preceding it, it has to take place at the level of the 'ground' of the social. If there is no ground, if the revolutionary act leaves a residue which is beyond the transforming abilities of the emancipatory praxis, the very idea of a **radical** emancipation would become contradictory“* (ebd.:2 ff.; Hervorhebung im Original)

Diese Dimension, die Laclau zufolge in jeder radikalen Emanzipation inhärent ist (ebd.:2), bezeichnet die Konstituierung eines neuen Regimes, das sich vom alten so radikal trennt, dass keine Spur des alten Systems mehr im neuen zu finden ist. Die sechste und letzte Dimension nennt Laclau die rationalistische Dimension. Darin geht es um die Bemühungen, den Grund für Emanzipation und den emanzipatorischen Akt vernünftig zu erklären. In dieser Dimension unterscheidet sich die säkularisierte Emanzipation von der religiösen: Während bei letzterer Gott als Garanten fungiert, der die Wahrheit seinen maskenhaften Kreaturen offenbart, muss die säkularisierte Emanzipation die Widersprüche des repressiven Systems unter Zuhilfenahme der Rationalität begreiflich machen (ebd.:2).

Nach Ansicht Laclaus ist die Dimension der Dichotomie mit den anderen Dimensionen inkompatibel, insofern es um die wahre Emanzipation geht: Einerseits setzt die Dimension der Dichotomie das 'Andere' voraus, das die vollständige Konstituierung der emanzipierten Identität(en) blockiert. Der emanzipatorische Diskurs und der Diskurs der repressiven Ordnung müssen zueinander so antagonistisch sein, dass beide nicht auf einer gemeinsamen Ebene koexistieren können. Dies indiziert, dass sich auf keine Weise beide Diskurse

verbinden und vergleichen lassen. Beide sind so unterschiedlich, dass es sich entweder um den einen Diskurs oder um den anderen handelt. Auf der anderen Seite ist bei den anderen fünf Dimensionen genau dieses Vorhandensein einer gemeinsamen Ebene anzunehmen. Bei der Dimension der Präexistenz des repressiven Systems ist auszumachen, dass dieses repressive System die objektive Ursache der Emanzipation ist. Diese Annahme ist sinnvoll, denn ohne Repression verliert die Emanzipation an Bedeutung: man emanzipiert sich, *weil* es eine spezifische Form von Repression des herrschenden Systems gibt, die man tatsächlich erlebt. Wenn allerdings diese Repression als der objektive Grund für die Entstehung der Emanzipation angenommen wird, kann solch eine Emanzipation nicht radikal sein. Denn die objektive Ursache zeigt die Tatsache, dass sich die Emanzipation aus dem Vorhandensein des repressiven Systems ergibt. Wenn das der Fall ist, dann ist das repressive System nicht das radikale Andere, das der Diskurs der emanzipierten Identität ausschließt. Kommen wir zurück auf das Beispiel der Frauenemanzipation: Der Diskurs des Feminismus distanziert sich strikt von dem des patriarchalischen. Hier ist die Dimension der Dichotomie deutlich zu sehen. Wenn man aber behauptet, dass der Feminismus auf die objektive Ausbeutung und Repression von Frauen im Alltagsleben zurückzuführen ist, verliert die Dichotomie an Bedeutung. Denn diese angeblich objektive Erklärung verrät, dass sich der Feminismus innerhalb des repressiven Systems befindet und dass dieser nur die Folge der Differenzierung innerhalb des repressiven Systems ist. Hier muss man die Dimension der Dichotomie und die Dimension der Präexistenz unterscheiden: Entweder hält man das vorher bestehende repressive System als die objektive Ursache der Emanzipation, was bedeutet, dass die Emanzipation nicht radikal ist, oder man hält die Emanzipation für eine radikale Dichotomie, was bedeutet, dass die Präexistenz des repressiven Systems keineswegs die objektive Erklärung für die Entstehung der Emanzipation bietet (ebd.3).

Eine andere Inkompatibilität in der Emanzipation ist zwischen der Dimension der Dichotomie und der Dimension der Basis zu finden. Die Inkompatibilität steht hier in engem Zusammenhang mit dem abgelehnten System der Vergangenheit. Bezüglich der Dimension der Basis repräsentiert das neue System den Triumph über das alte System. Am Beispiel der Aufklärung kann man behaupten, die Ära der Aufklärung markiere den Sieg der Vernunft über die alte Ära des Irrationalismus. Aber dies zeigt, dass beide Systeme vergleichbar sind, in dem Sinne, dass die Aufklärung besser ist als die alte irrationalistische Ära. Dieser Vergleich verweist darauf, dass es eine gemeinsame zugrunde liegende Basis gibt, worauf beide Epochen beruhen, ohne diese gemeinsame Basis ist ein Vergleich unmöglich. Gibt es eine

gemeinsame Basis, ist Emanzipation keineswegs radikal. Wenn Emanzipation radikal ist, dann steht das abgelehnte System in einer antagonistischen Beziehung zu dem neuen. Was die Dimension der Dichotomie angeht, ist das neue System als ein absoluter Umbruch, eine Diskontinuität zu betrachten, d. h. beide Systeme lassen sich keinesfalls miteinander verbinden oder vergleichen. Die strikte Trennung wiederholt sich hier: Entweder man hält an der Dimension der Dichotomie fest, was bedeutet, dass die Emanzipation ein neues, unvergleichbares System repräsentiert, oder man geht davon aus, dass es eine gemeinsame zugrunde liegende Basis gibt, worauf beide Systeme beruhen und so miteinander verglichen werden können.

Diese Inkompatibilität wiederholt sich auch bei den anderen Dimensionen. Die holistische Dimension setzt ebenso eine einheitliche Basis voraus, worauf antagonistische Identitäten, der emanzipatorische Prozess und die Dichotomie selbst gründen. Dies passt nicht zur Dimension der Dichotomie, weil man keine strikte Trennlinie zu dem anderen (repressiven) System ziehen kann, wenn Emanzipation holistisch ist. Eine ähnliche Inkompatibilität ist auch bei der Dimension der Transparenz und letztlich bei der Dimension der Rationalität zu finden. Bei der Dimension der Transparenz wird eine Situation nach der Konstituierung eines neuen Systems angenommen, worin alle Formen von Repression aufgelöst werden. Hier muss man daran denken, dass Emanzipation durch einen bestimmten Diskurs konstituiert wird. Da der Diskurs eine Abgrenzung, eine metaphorische 'Totalität', ist, kann der Diskurs der Emanzipation nicht alle Formen von Repression repräsentieren. Bei der Dimension der Rationalität, ähnlich wie bei der Dimension der Transparenz, ist zu beachten, dass eine säkularisierte Emanzipation alle Formen von Repression vernünftig erklären muss. Dies bedeutet, dass sowohl Emanzipation als auch alle Phänomene der Repression auf Rationalität reduziert werden; beide Diskurse gründen somit auf der gleichen Ebene, nämlich auf der Rationalität (ebd.:5).

Laclau demonstriert somit, dass der Diskurs der Emanzipation durch zwei widersprechende Denkweisen konstruiert wird. Einerseits will man im emanzipatorischen Diskurs die Emanzipation auf der Basis der Objektivität und der totalen Anerkennung aller Formen von Repression aufbauen. Andererseits will man mit der Emanzipation eine Diskontinuität, eine endgültige Trennung vom alten System erreichen, indem man ein neues System erschafft. In dem Fall ist Emanzipation keine objektive Notwendigkeit und nur bloßes Kontingent. Als solches kann Emanzipation allerdings nicht als Befreiung angesehen werden (ebd.:4).

Ferner behauptet Laclau, dass es nicht um die eine oder die andere Denkweise geht:

*„Emancipation means **at one and the same time** radical foundation and radical exclusion; that is, it postulates, at the same time, both a ground of the social and its impossibility. It is necessary that an emancipated society is fully transparent to itself and at the same time that this transparency is constituted through its demarcation from essential opaqueness, with the result that the demarcating line cannot be thought from the side of transparency and that transparency itself becomes opaque. It is necessary that a rational society is a self-enclosed society which subordinates to itself all its partial processes; but the limits of this holistic configuration – without which there can be no holistic configuration at all – can only be established by differentiating the latter from an exterior which is irrational and formless. We have to conclude that the two lines of thought are logically incompatible and yet require each other: without them the whole notion of emancipation would crumble“ (ebd.:6).*

Trotz der Inkompatibilität sind beide Denkweisen für die Emanzipation notwendig; wenn eine fehlt, hat Emanzipation keine Bedeutung. Dabei ist es einfach zu beweisen, dass beide Denkweisen notwendig für die Emanzipation sind. Die Emanzipation hat keinen Sinn, wenn sie keinen absoluten Bruch oder keine absolute Distanzierung vom repressiven System darstellt. Wenn Emanzipation ohne direkten Bezug auf das repressive System entsteht, dann würde Emanzipation aus dem Kontext gerissen. Diese Notwendigkeit, beide inkompatiblen Denkweisen zu berücksichtigen, ist das, was Laclau als die Unentschlossenheit der Emanzipation bezeichnet. Emanzipation muss das repressive System strikt negieren und jede Beziehung zum repressiven System ablehnen, während gleichzeitig proklamiert wird, dass Emanzipation auf der objektiven Notwendigkeit und totalen Ablehnung jeglicher Form von Repression beruht.

Eine andere Schwierigkeit der Emanzipation besteht in der Wechselbeziehung von Partikularität und Universalität: Es ist anzumerken, dass Emanzipation direkt mit Universalität verbunden ist (ebd.:14). Hierbei wird Emanzipation durch eine bestimmte universale Identität symbolisiert, die beansprucht, alle anderen menschlichen Identitäten in der Gesellschaft zu vertreten. Die unterschiedlichen Versionen der universalen Identität der Menschen sind in verschiedenen Ideologien zu finden. Im Christentum z.B. symbolisiert der gläubige Christ die universale Identität der Menschen, während im Sozialismus das Proletariat die universale Natur der Menschen vertritt. Partikuläre Identitäten erheben sich gegen eine spezifische Repression und so etablieren sie antagonistische Beziehungen zum repressiven System. Hier ist zu sehen, dass die Identität des Widerstands gespalten ist. Aber: *„[I]f that which opposes them is the universal form of negativity as such, these contents have to express, through their equivalential relation, the universal form of fullness or identity“ (ebd.:14).* D. h. wenn die

Widerstandsbewegungen die Äquivalenzverkettung bilden und ein Solidaritätsgefühl zwischen ihnen entsteht, dann beginnen sie zu verstehen, dass sie gegen einen gemeinsamen Feind kämpfen. Die Identität dieses gemeinsamen Feindes wird in diesem Zusammenhang aber noch nicht definiert. Die Identifizierung des Feindes hängt davon ab, welcher Diskurs bzw. welche Ideologie die Widerstandsbewegungen dominieren kann. Wenn z. B. der Sozialismus die Widerstandsbewegungen dominiert und der antagonistischen Spaltung in der Gesellschaft gemäß seiner Ideologie Sinn verleiht, dann übernimmt das Proletariat die Rolle der universalen Identität und definiert somit die Identität des Feindes, nämlich die Bourgeoise.

Hier ist deutlich zu sehen, dass das Universale aus dem Partikulären entsteht (ebd.:14). Sobald eine partikuläre Identität den antagonistischen Gegenpol beherrscht, schließt diese partikuläre Identität andere partikuläre Identitäten in ihre eigene ein und negiert den Rest. Dadurch konstruiert das Partikuläre (hier der Sozialismus) die 'Totalität'. Die 'Totalität', worin die beiden antagonistischen Identitäten (bzw. Identitätspole) definiert werden, wird so konstruiert. Allerdings sind die Identitätspole instabil und unschlüssig. Denn das Partikuläre ist nur ein spezifisches Partikuläre in der Vielzahl anderer partikulären Identitäten, das mit ihren partikulären Eigenschaften versucht, die universale Identität zu übernehmen. Im Hinblick darauf ist die Sinnggebung der universalen Identität mit einem Partikulären (hier das Proletariat) an sich eine unmögliche Aufgabe, weil es als eine partikuläre Identität nicht dazu fähig ist, die Forderungen aller anderen partikulären Identitäten zu erfüllen. Wenn dies der Fall ist, dann hat das Universale keinen vorbestimmten Inhalt, weil dessen Inhalt erst bestimmt wird, nachdem eine partikuläre Identität bzw. ein Diskurs vorherrscht. Das Universale als solches ist ein leerer Signifikant, eine leere Fülle (vgl. ebd.:17). Das Partikuläre, das behauptet, es habe die Fähigkeit, die leere Fülle mit Inhalt zu füllen, ist hier Ideologie. Laclau zufolge ist Ideologie: *„[T]he belief that there is a particular social arrangement which can bring about the closure and transparency of the community. There is ideology whenever a particular content shows itself as more than itself. Without this dimension we would have ideas or system of ideas, but never ideologies“* (Laclau 1997:303) Ideologie ist demnach als Glaube zu verstehen, dass eine partikuläre Wahrheit mehr sein kann als was sie eigentlich ist.

Es stellt sich die Frage, wie eine partikuläre Identität die universale Identität für sich beanspruchen kann. Man muss sich daran erinnern, dass Ideologie zusätzlich zum emanzipatorischen Aspekt den illusorischen Aspekt aufweist. Dieser inhärente Aspekt der

Ideologie stellt den ideologischen Anspruch auf die absolute Wahrheit bzw. Totalität dar. Subjekte, die von einer bestimmten Ideologie interpelliert werden, glauben an die in Ideologie enthaltene Wahrheit. Dabei versuchen sie, andere von ihrer Wahrheitsversion zu überzeugen, indem sie Elemente der Forderungen von anderen potenziell alliierten Identitäten mit ihren eigenen Forderungen in Verbindung setzen, oder anders formuliert, indem sie ihre partikuläre Interessen zu allgemeinen Interessen machen.

Es lässt sich hier sehen, dass der Begriff des Partikulären die Totalität benötigt und gleichzeitig negiert. Das Partikuläre drückt die Differenz der partikulären Identitäten und ihrer jeweiligen Interessen aus. Die partikulären Identitäten in der Gesellschaft sind so unterschiedlich, dass man weder die gesamten partikulären Identitäten als eine Einheit betrachten, noch diese durch eine bestimmte Identität, die alle vertreten, ersetzen kann. Totalität, in der die Differenz zwischen partikulären Identitäten aufgelöst wird, ist unmöglich. Jedoch ist Totalität als solche oder besser der Anspruch auf Totalität notwendig für das Partikuläre. Denn darin liegt der Sinn von Ideologie, nämlich *alle* Subjekte bzw. Identitäten in der Gesellschaft zu interpellieren. Ideologie, die keinen Anspruch auf Totalität hat, ist sinnlos. So betrachtet ist der Anspruch auf Totalität in jeder Ideologie vorhanden, indem (wahre) Totalität an sich abwesend ist. Es gibt keine Totalität, weil diese in Ideologie nur als Illusion vorkommt. Totalität ist als ein Anspruch zu verstehen, der versucht, die gesamten partikulären Identitäten in einer einzigen Identität zu vereinheitlichen. Dieser Anspruch, oder die 'Totalität' ist das, was die Illusion in Ideologie erzeugt.

Was den emanzipatorischen Aspekt von Ideologie betrifft, sind aus Laclaus Argumentationen folgende Konsequenzen zu ziehen: Erstens ist eine radikale Emanzipation aufgrund der beiden o.g. Probleme unmöglich. Einerseits ist die Logik der Emanzipation in sich widersprüchlich. Laclau behauptet, dass Emanzipation auf dem repressiven System gründet und gleichzeitig dieses negiert. Beide Denkweisen brauchen sich und machen sich gleichzeitig zunichte. Akzeptiert man die Denkweise, dass Emanzipation einen vollständigen Bruch vom repressiven System darstellt, ist Emanzipation willkürlich. Sie entsteht aus reinem Zufall und wird so aus dem Kontext gerissen. Lehnt man aber diese Denkweise ab und behauptet, Emanzipation entstehe gerade wegen des repressiven Systems, ist Emanzipation nicht dazu fähig, sich vom repressiven System abzugrenzen. Dies führt dazu, dass Emanzipation keine radikale Emanzipation sein kann. Andererseits ist Emanzipation problematisch, weil es prinzipiell keine universale Identität gibt, die alle anderen emanzipierten Identitäten vertreten

kann. Zweitens führt die Problematik zwischen dem Partikulären und Universalen zwar dazu, dass Emanzipation nie vollständig sein kann. Dies eröffnet der Politik aber viele Möglichkeiten (Laclau 1991:59): Weil es keine universale Identität gibt, die Emanzipation führen kann, hat jede Identität die gleiche Chance, die Richtung der Emanzipation zu bestimmen. Emanzipation kann somit zwar an einem bestimmten Punkt als Klassenkampf charakterisiert sein, sie kann sich aber auch in eine andere Richtung entwickeln, wie z. B. gegen Antisemitismus, Frauenunterdrückung oder Kolonialismus.

Schlussbemerkung

Seit Destutt de Tracy hat sich die Ideologiekonzeption weiterentwickelt. Ideologie, die bei de Tracy eine Wissenschaft markiert, die sich von abstrakten Gedanken deutlich distanziert, wandelt sich bei Karl Marx und seinen Nachfolgern in das Gegenteil. Bei diesen Autoren hat Ideologie eine pejorative Bedeutung. Georg Lukács und Marxisten der zweiten Internationalen bezeichnen Ideologie als Produkt des falschen Bewusstseins, das infolge der Entfremdung der Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft die objektive Betrachtungsweise verdreht. Wir sehen hier den ersten Aspekt von Ideologie: die Illusion. Dagegen – so behaupten diese Autoren – stellt sich der Marxismus als eine andere Ideologie dar, mit Hilfe deren man sich von der Illusion der bourgeoisen Ideologie befreit, um die Geschichte sowie die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse objektiv zu erkennen. Hier zeigt sich der zweite Aspekt von Ideologie: Emanzipation. Dieser Aspekt tritt in Erscheinung, indem sich der Marxismus von der illusorischen Ideologie der Bourgeoisie befreit (und dabei eine andere – angeblich objektive – Betrachtungsweise anbietet) und indem er sich als Kampfmittel gegen die kapitalistische Repression und Ausbeutung repräsentiert.

Sowohl bei der Ideologiekonzeption von Antonio Gramsci als auch bei der von Louis Althusser kann man diese beiden Aspekte von Ideologie nachweisen; der illusorische Aspekt nimmt aber eine andere Form an. Bei Gramsci liegt die Illusion von Ideologie nicht in der Ideologie an sich oder in dem falschen Bewusstsein, sondern in der Hegemonie, d. h. in der Fähigkeit der (herrschenden) Klasse, ihre partikulären Interesse bzw. Ideologie zu allgemeinen zu machen. Dies funktioniert, indem eine Klasse ihre Interessen in Ideologie so verschleiert, dass andere Klassen bzw. soziale Gruppen sich fühlen, als ob ihre Interessen in dieser dominierenden Ideologie vertreten werden. Althusser stellt die Hegemonie in Gramscis Konzeption in Zusammenhang mit dem Vorhandensein von Staatsapparaten. Wie Gramsci lehnt Althusser die Behauptung ab, dass die Illusion von Ideologie in den darin enthaltenen falschen sozialen Verhältnissen besteht. Dagegen ist Ideologie nach seiner Auffassung aufgrund der vorhandenen imaginären Beziehung des Subjekts zu Ideologie illusorisch. Die imaginäre Beziehung wird etabliert, indem Ideologie das Individuum interpelliert. Die ideologische Interpellation offenbart dem Individuum die Wahrheit über seine realen Lebensbedingungen. Insofern das Individuum glaubt, dass diese Wahrheit mit seinen realen Lebensbedingungen übereinstimmt, konstituiert dies die imaginäre Beziehung.

Althusser geht es in dem illusorischen Aspekt von Ideologie nicht um den Inhalt von Ideologie, sondern um die Anziehungskraft von Ideologie, um die Fähigkeit von Ideologie eine imaginäre Beziehung zu konstituieren. Genau die Beständigkeit dieser ideologischen Interpellation reproduzieren die ideologischen Staatsapparate durch Schulen, Gesetze, Gerichtshöfe, Massenmedien, Kirchen usw., um die imaginäre Beziehung und damit die Hegemonie der herrschenden Ideologie sicher zu stellen.

Im ersten Teil meiner Arbeit habe ich damit gezeigt, dass sich im Marxismus zwei Aspekte von Ideologie nachweisen lassen, nämlich der illusorische und der emanzipatorische Aspekt. Im zweiten Teil kann man sehen, dass diese zwei Aspekte als Hauptthemen im Post-Marxismus, hier in Werken von Ernesto Laclau, nicht nur aufgegriffen werden, sondern auch in radikaler Weise verändert werden.

Laclau argumentiert, dass die Realität diskursiv ist; sie wird durch den Diskurs, der in engem Zusammenhang mit dem symbolischen System steht, verstanden und kognitiv erfasst. Im symbolischen System bezeichnet das Wort, oder der Signifikant das Objekt bzw. Phänomen. Hierbei entsteht der Sinn des Objekts, indem man den Signifikanten mit bestimmten anderen Signifikanten so zusammenstellt, dass sie eine Formation bilden. Die gebildete Formation von Signifikanten markiert eine Abgrenzung bzw. Inklusion, durch welche Signifikanten innerhalb der Formation von anderen außerhalb der Formation abgegrenzt werden. Aus dieser Formation von Signifikanten heraus entsteht der Sinn, den Laclau Diskurs nennt. Zum Diskurs gehören nicht nur die Sprache, sondern alles, was Bedeutung oder Sinn hat.

Der Diskurs konstruiert die Realität eines Objekts oder eines Phänomens. Aber diese Realität ist einerseits nie vollständig, weil man nur bestimmte Signifikanten in die diskursive Formation einschließen kann, nicht die gesamten bestehenden Signifikanten im Sprachsystem. Dies begründet, warum das Objekt bzw. Phänomen mehrere Bedeutungen hat. Andererseits ist die Formation von bestimmten Signifikanten für den Sinn des Objektes bzw. Phänomens entscheidend. Denn ohne diese Abgrenzung kann das Objekt bzw. Phänomen keine (zumindest temporär fixierte) Bedeutung haben. Der Sinn hängt somit völlig von den im Diskurs eingeschlossenen Signifikanten ab.

Weil der Diskurs, durch welchen man Objekte und Phänomene versteht, das Fundament der Realität ist, lässt sich feststellen, dass es keine objektive Betrachtungsweise gibt. Denn eine solche Betrachtungsweise setzt voraus, dass sich Objekte bzw. Phänomene von einer transzendentalen, extra-diskursiven Position aus verstehen lassen. Aber gerade diese

Objektivität beansprucht Ideologie für sich.

In Ideologie stellt sich die 'objektive' Realität der Menschen als eine Realität dar, worin sich zwei Identitäten gegenseitig bekämpfen. In dieser 'objektiven' Realität werden Identitäten bzw. Akteure positiv definiert. Es wird erklärt, dass sich eine Identität von der Repression einer anderen Identität zu befreien versucht. Wie auch die Identitäten wird diese Repression in Ideologie bestimmt. Dies alles ist die sogenannte 'Wahrheit', die Ideologie offenbart.

Allerdings ist eine solche Wahrheit keineswegs objektiv, weil diese trotz ihres objektiven Anspruchs einseitig konstituiert wird. Die 'Wahrheit' ist hier der Sinn, den Ideologie den sozialen und geschichtlichen Phänomenen in der Gesellschaft verleiht. Ein Sinn entsteht, indem bestimmte Elemente in der Gesellschaft zusammengestellt werden und die diskursive Formation bilden. Am Beispiel des Marxismus sind diese u.a. Privateigentum, Klassengesellschaft, Produktionsverhältnisse, Ausbeutung, Proletarier, Entfremdung, Kapitalismus usw. Hier ist zu sehen, dass diese Elemente von einem bestimmten Standpunkt aus betrachtet werden, nämlich dem ideologischen Standpunkt des Marxismus. Dieser Standpunkt ist einseitig, weil man in der marxistischen diskursiven Formation kein diskursives Element einer anderen Ideologie findet. Der marxistische Diskurs spricht weder von Umweltverschmutzung noch von Sünden oder Studiengebühren. Im Marxismus geht es *in erster Linie* um die 'objektive' Realität in der Gesellschaft, die die 'natürliche' Identität der Menschen als Arbeiter offenbart, welche bisher durch die kapitalistische Produktionsweise in der modernen Gesellschaft unterdrückt wird. Die Identitäten, die sich gegenseitig bekämpfen, wurden als Proletarier und Kapitalisten identifiziert. Die Repression im marxistischen Diskurs ist eine spezifische Form der Repression, nämlich Ausbeutung in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen. Andere Formen von Repressionen und andere Identitäten werden im Marxismus nicht berücksichtigt; aber sie sind trotzdem in der Gesellschaft zu finden.

Dies zeigt: Die 'Wahrheit' in Ideologie ist in der Tat eine partikuläre Wahrheit. Sie präsentiert sich aber als universale Wahrheit, indem sie die Realität vom totalisierenden Standpunkt aus zu erklären versucht. Hier ist die radikale Veränderung des illusorischen Aspekts aufgrund des diskursiven Aspekts von Ideologie zu betrachten: Ideologie ist deswegen illusorisch, weil sie sich, obwohl immer partikulär, als etwas Universelles darstellt. Allerdings ist die ideologische Illusion notwendig, weil gerade sie die 'Realität' konstruiert. Die 'Realität' ist zwar nicht objektiv, aber sie fungiert als Bezugspunkt, woran der Mensch seine Betrachtungs- und Verhaltensweise orientiert. Genau dieser Punkt liefert den Nachweis, dass im Post-Marxismus

die ideologische Illusion keinerlei pejorative Bedeutung hat. Hier ist die ideologische Illusion vielmehr eine ontologische Notwendigkeit der Realität.

Der diskursive Aspekt verändert auch den emanzipatorischen Aspekt von Ideologie substanziell: In Ideologie hat der Mensch eine essentielle Identität, die einer totalisierenden Sichtweise entsprechend konzipiert wird. Vom Standpunkt des Marxismus aus ist die natürliche Identität der Menschen die des Arbeiters. Diese fixierte Identität ist das privilegierte Subjekt, das sich emanzipieren soll.

Dennoch wird aufgrund des diskursiven Aspekts jede totalisierende Sichtweise von Ideologie in Frage gestellt und somit die darin fixierte natürliche Identität des Menschen dekonstruiert: Wenn die Wahrheit in jeder Ideologie eine partikuläre ist, ist das von Ideologie vertretene, emanzipatorische Subjekt auch ein partikuläres. Dieses partikuläres Subjekt präsentiert sich aber als ein universales Subjekt. Hinsichtlich anderer partikulären Identitäten in anderen Ideologien ist dieser ideologische Anspruch auf Universalität problematisch. Denn aufgrund ihrer Differenz kann eine partikuläre Identität in einer Ideologie alle andere Identitäten sowie ihre Interessen prinzipiell nicht repräsentieren.

Dies bedeutet aber nicht, dass im Post-Marxismus der Gedanke einer universalen Identität keine Rolle mehr für Emanzipation spielt. Ganz im Gegenteil: Die universale Identität ist für Emanzipation notwendig, weil ohne sie Ideologie an Bedeutung verliert. Nur wird hier die universale Identität nicht als gegeben betrachtet. Vielmehr wird sie im Laufe des hegemonialen Prozesses festgelegt, indem eine partikuläre Ideologie bzw. ein bestimmter Diskurs andere Widerstandsbewegungen dominiert. Da solch eine Dominanz im diskursiven Prozess keineswegs stabil ist, stellt sich die 'universale' Identität, die sich aus dem hegemonialen Prozess resultiert, nur eine temporär fixierte Identität dar. Damit eröffnet die Abwesenheit einer vorbestimmten bzw. privilegierten universalen Identität geradezu die Möglichkeit für demokratische Politik und Hegemonie. Denn jede Identität (und ihre jeweilige Ideologie), die sich gegenüber einem repressiven System in der Gesellschaft emanzipiert, hat die gleiche Chance, Emanzipation anderer Identitäten anzuführen, es kommt aber darauf an, ob sie Diskurse bzw. Ideologien anderer Identitäten dominieren kann.

Es hat sich im zweiten Teil der Arbeit gezeigt, dass der neu eingeführte diskursive Aspekt von Ideologie neben dem emanzipatorischen Aspekt auch den illusorischen Aspekt stark beeinflusst. Ferner konnte nachgewiesen werden, dass sowohl der illusorische als auch der emanzipatorische Aspekt durch Einführung des diskursiven Aspekts angepasst und verändert

werden. Dies beweist wiederum, dass sich diese drei Aspekte nicht voneinander isolieren lassen. Damit kann festgehalten werden, dass zum gegenwärtigen Stand der Literatur diese drei Aspekte am besten Ideologie charakterisieren.

Hinsichtlich dieser drei Aspekte, die m. E. für Ideologie konstitutiv sind, habe ich bei der Studie über Althusser festgestellt, dass die Subjektinterpellation für Ideologie wichtig ist. Wenn es so ist, ist die ideologische Interpellation ein weiterer inhärenter Aspekt von Ideologie? Man kann annehmen, dass die Interpellation für Ideologie charakteristisch ist, weil ohne das interpellierte Subjekt – d. h. ohne die Fähigkeit von Ideologie das Individuum zu interpellieren – Ideologie keinen Sinn macht. Ideologie interpelliert zwar das Individuum, dennoch hängt diese Interpellation m. E. völlig von der in Ideologie postulierten Wahrheit ab. Denn in letzter Instanz determiniert eine solche ideologische Wahrheit, ob diese das Individuum *überzeugen* kann, bevor Ideologie überhaupt das Individuum interpellieren kann. Andernfalls wäre es reiner Zufall, dass jemand Sozialist oder Faschist ist. Es stellt damit fest, dass die Subjektinterpellation eine Begleiterscheinung des diskursiven Aspekts von Ideologie ist. Oder genauer: Der diskursive Aspekt ermöglicht erst die Subjektinterpellation, nicht umgekehrt.

Mit dieser Argumentation lässt sich m. E. die Konzeption der Freiheit des Subjekts (besonders bei der althusserischen Ideologiekonzeption) aufrecht erhalten. Wenn die Subjektinterpellation vom diskursiven Aspekt von Ideologie abhängt (was, wie ich glaube, in der Tat so ist), dann ermöglicht dies einen ideologischen Wechsel. Allerdings wird diese Freiheit dadurch beschränkt, dass eine extra-ideologische Position unmöglich ist. Das Subjekt bleibt somit in Ideologie gefangen. Dies bedeutet wiederum: Man kann nicht mehr behaupten, Ideologiekritik vertrete eine neutrale bzw. objektive Sichtweise. Es trifft zwar zu, dass durch Kritik die grundlegenden Behauptungen einer Ideologie beurteilt werden. Durch Kritik werden neue Konzepte eingebracht. Kritik stellt eine neue Identität vor. Aber weil die Ideologiekritik in sich ein Diskurs ist, bei dem man die Realität von einem spezifischen Standpunkt aus betrachtet, ergibt sich daraus, dass die Ideologiekritik nichtsdestoweniger eine andere Ideologie postuliert. Anders ausgedrückt, die Ideologiekritik ist möglich, aber nicht weil diese eine objektive bzw. extra-ideologische Position vertritt, sondern vielmehr, weil sie eine diskursive Position außerhalb der kritisierten Ideologie annimmt.

Laclaus Ideologiekonzeption wird scharf kritisiert, u.a. von Beverungen (2006), Flisfeder (2008:5), Eagleton (1991:215) und Žižek (1994:17 und 2006:544). Žižek z. B. behauptet, dass

es sich in Laclaus Ideologiekonzeption anstatt um Realität um reine Fiktion handelt, weil in seiner Konzeption alle Ideologien diskursiv behandelt werden. Ihm zufolge ist eine solche Konzeption eine typische postmoderne Konzeption:

„[W]hen we denounce as ideological every attempt to draw a clear line of demarcation between an ideology and actual reality, this inevitably seems to impose the conclusion that the only non-ideological position is to renounce the very notion of extra-ideological reality and accept that all we are dealing with are symbolic fictions, the plurality of discursive universes, never 'reality' – such a quick, slick 'postmodern' solution, however, is ideology par excellence“ (Žižek 1994:17; Hervorhebung im Original).

Es entsteht der Eindruck, dass Laclaus diskursiver Aspekt von Ideologie und der Verzicht auf eine universale Identität für Emanzipation zur Unbrauchbarkeit des Begriffs Ideologie führen könnten. Der diskursive Aspekt würde demnach alle Ideologien in dem Sinne verallgemeinern, als dass sie alle die gleiche (illusorische) Position einnehmen. Dies bedeutet m. E. jedoch nicht, dass Ideologie von dem neu eingeführten diskursiven Aspekt untergraben wird. Ideologie spielt immer eine zentrale Rolle in der Gesellschaft, da Ideologie Repressionen kritisiert und unbefriedigte Forderungen in der Gesellschaft artikuliert. Ideologie spricht von einer spezifischen Wahrheit, sie macht die erlebte Repressionen und unbefriedigte Forderungen deutlich und bewegt Menschen, um gegen diese Repressionen zu kämpfen. Ideologie ist auch notwendig, um die Nachhaltigkeit eines herrschenden Systems zu garantieren. Darüber hinaus ist Ideologie für jedes Subjekt wichtig, da sie eine Wahrheit offenbart, woran man seine Betrachtungs- und Verhaltensweise orientieren kann. Ohne diese Wahrheit würde das ganze Gesellschaftsleben zusammenbrechen.

Es stimmt, dass bei Laclau das Konzept einer universalen Identität fehlt. Aber wie gezeigt, geht es Laclau nicht um die Ablehnung einer solchen Identität, sondern vielmehr um die Ablehnung jeder vorbestimmten, privilegierten Identität in Ideologie. Trotz des Problems der Inkompatibilität zwischen der partikulären Identität in Ideologie und der universalen Identität bedeutet dies eben nicht, dass die partikuläre Identität in Ideologie abgelehnt werden soll. Wie argumentiert, ist die partikuläre Identität, die Ideologie repräsentiert, wichtig, weil ohne sie Ideologie und deren emanzipatorischer Anspruch bloß leere Behauptungen sein können. Laclau lehnt nur ab, dass eine partikuläre Identität in einer spezifischen Ideologie von allen anderen Identitäten als die universale Identität aller Menschen akzeptiert werden kann. Dies ist meiner Ansicht nach aber mehr ein Problem der Politik und Strategie als das der Ideologie. Gerade aufgrund des Verzichts auf die universale Identität kann jede Identität diese Rolle

übernehmen. Dazu ist die politische Fähigkeit einer Gruppe gefordert, damit ihre partikuläre Identität und Interessen sowie ihre Ideologie als die allgemein anerkannte Identität und Ideologie, die allgemeine Interessen vertreten, akzeptiert werden.

Dennoch bleiben folgende Fragen offen, die für weitere Studien über Ideologie von Bedeutung sind. Wie in der Arbeit erklärt wird steht der Begriff Emanzipation im Post-Marxismus einem weiteren Problem gegenüber. Dies liegt an der Unentschlossenheit im Diskurs der Emanzipation. Wie gezeigt, wird der Diskurs der Emanzipation durch zwei widersprüchliche Denkweisen konstruiert. Diese sind Antagonismus und Kontinuität in Bezug auf das repressive System, wogegen man sich emanzipiert. Die erste Denkweise bezeichnet Emanzipation als endgültige Trennung vom repressiven System. Mit dieser Trennung will die emanzipierte Identität verdeutlichen, dass sie sich strikt vom repressiven System distanziert und dass sie etwas Anderes repräsentiert. In der zweiten Denkweise geht es hingegen um eine gewisse Kontinuität zwischen Emanzipation und abgelehnten System. Diese Kontinuität ist in den fünf Dimensionen der Emanzipation begründet. Beide Denkweisen werden für den Begriff Emanzipation benötigt, aber sie sind widersprüchlich. Einerseits muss man proklamieren, dass sich ideologische Emanzipation streng vom repressiven System unterscheidet. Andererseits muss in ideologischer Emanzipation begründet sein, warum man sich gegen das repressive System erhebt; dies verdeutlicht die Kontinuität des abgelehnten Systems in Emanzipation. Dieses Problem der Unentschlossenheit ist zwar nur ein logisches Problem und kein konzeptionelles. Emanzipation ist notwendig für Ideologie, weil ohne sie Ideologie gar keine Bedeutung hat. Allerdings bleibt bei Laclau nach der Analyse der Aspekte offen, wie weit das Problem der Unentschlossenheit die Konstruktion einer populären Identität und die demokratische Hegemonie betrifft. Dies ist ein Ansatzpunkt für zukünftige Untersuchungen.

Ferner bringt Laclau ans Licht, wie Ideologie entsteht und funktioniert. Er demonstriert, dass der Anspruch auf eine totalisierende Wahrheit in Ideologie illusorisch ist, da solch eine Wahrheit diskursiv und deswegen eine partielle Wahrheit ist. In diesem Zusammenhang funktioniert Ideologiekritik, indem eine partikuläre Ideologie eine andere partikuläre Ideologie von einem Standpunkt außerhalb deren Diskurses – anstatt vom extra-diskursiven Standpunkt – kritisiert. Es stellen sich folgende Fragen: Indem er das Funktionieren von Ideologie vom Standpunkt der Diskurstheorie aus erklärt, nimmt der Post-Marxismus nicht eine extra-diskursive Position ein? Wenn ja, ist dies problematisch, da der Post-Marxismus

gerade diese extra-diskursive Position kritisiert. Wenn aber die Antwort negativ ist, welche Position nimmt der Post-Marxismus in Bezug auf den kritisierten Marxismus ein? Ist der Post-Marxismus somit eine andere, neue Ideologie? Wenn ja, dann muss man erstens zeigen, welche Illusion dem Post-Marxismus unterliegt und zweitens, welche Identität der Post-Marxismus (als Ideologie) interpelliert, um sich zu emanzipieren. Diese Fragen bedürfen zu deren Beantwortung weitere Studien. Damit bleibt Ideologieforschung auch weiterhin spannend.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Althusser, Louis (1971): Lenin and philosophy and other essays, übers. von Ben Brewster. Monthly Review Press, London

Althusser, Louis (1997): For Marx. Übers. von Ben Brewster. Verso, London. [Orig. Pour Marx 1965]

de Saussure, Ferdinand (1975): Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft. Hrsg. v. Bally, Charles/ Sechehaye, Albert. Übers. von Herman Lommel, de Gruyter (1931), Leipzig/Berlin. [Orig. Cours de linguistique générale]

Deleuze, Gilles und Guattari, Felix (2004): A Thousand Plateaus, Continuum, London

Engels, Friedrich und Marx, Karl (1969): Marx und Engels Werke (MEW). 3. Band. Dietz, Berlin

Fontana, Alessandro und Pasquino, Pasquale (1978): Wahrheit und Macht: Interview mit Michel Foucault. In Michel Foucault (1978): Dispositive der Macht – Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Merve, Berlin

Foucault, Michel (2003): Die Ordnung des Diskurses, 9. Ausgabe. Fischer Taschenbuch, Frankfurt/Main. [Orig. L'ordre du discours 1972]

Gramsci, Antonio (1983): Marximus und Kultur. Dt. Ausgabe. VSA, Hamburg. [Orig. Marxismo e letteratura 1975]

Gramsci, Antonio (1991): Gefängnishefte. 1. Band. Hrsg. vom Deutschen Gramsci-Projekt unter der wissenschaftlichen Leitung von Klaus Bochmann. Argument, Hamburg

Hall, Stuart (1984): Ideologie und Ökonomie – Marxismus ohne Gewähr. In Fritz, Wolfgang/

Haug/ Veikko Pietilä: Die Camera obscura der Ideologie: Philosophie, Ökonomie, Wissenschaft. Übers. von Thomas Weber, Band 70. Argument, Berlin. [Orig. The problem of ideology – Marxism without guarantees in Bety Matthews (Hrsg.) (1983): Marx – A hundred years on]

Jessop, Bob (1997) in seinem Vortrag: L'Economia Integrale, Fordism, and Post-Fordism. Gehalten auf der Tagung 'Italian-Japanese Conference on Gramsci'. 15-16th November 1997, Tokyo. Abrufbar über:
URL=http://members.jcom.home.ne.jp/katori/Jessop_on_Gramsci.html [letzter Zugriff: 02.09.2008]

Laclau, Ernesto (1983a): Transformations of Advanced Industrial Societies. In Hänninen, Sakari (Hrsg.) (1983): Rethinking ideology: a Marxist debate. Argument, Berlin

Laclau, Ernesto (1983b): The Impossibility of Society. In Canadian Journal of Political and Social Theory, 15 (1), Hiver/Printemps. S. 24-27

Laclau, Ernesto (1990): New Reflections on the Revolution of Our Time. Verso, London

Laclau, Ernesto (1991): God only knows. In Marxism Today. Abrufbar über
URL=http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/mt/pdf/91_12_56.pdf,
Dezember. S. 56-59

Laclau, Ernesto (1996): Emancipation(s). Verso, London

Laclau, Ernesto (1997): The death and resurrection of the theory of ideology. In MLN, 112 (3), German Issue April, The John Hopkins University

Laclau, Ernesto (2000): Identity and Hegemony: The role of universality in the constitution of political logics, in Butler, Judith, Laclau, Ernesto, und Žižek, Slavoj (2000): Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left. Verso, London

- Laclau, Ernesto (2006a): Ideology and post-Marxism. In Journal of Political Ideologies, 22 (2), S. 103-114
- Laclau, Ernesto (2006b): Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics. In Critical Inquiry Zeitschrift, 32 (Summer), The University of Chicago. S. 646-680
- Laclau, Ernesto (2007): On Populist Reason. 2. Ausgabe. Verso, London
- Laclau, Ernesto (2007): Philosophical roots of discourse theory. [17 Absätze] Online-Publikation, abrufbar über <http://www.essex.ac.uk/centres/TheoStud/papers/Laclau%20-%20philosophical%20roots%20of%20discourse%20theory.pdf> [letzter Zugriff: August 2007]
- Laclau, Ernesto und Mouffe, Chantal (1981): Socialist strategy: Where next?. In Marxism Today, Online-Publikation, abrufbar über: URL=http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/mt/pdf/81_01_17.pdf, Januar, S. 17-22
- Laclau, Ernesto und Mouffe, Chantal (1987): Post-Marxism without Apologies, in Ernesto Laclau (1990): New reflections on the revolution of our time. Verso, London. S. 97-132
- Laclau, Ernesto und Mouffe, Chantal (2001): Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. 2. Aufl. Verso, London
- Laclau, Ernesto (1977): Politics and Ideology in Marxist Theory. New Left Books, London
- Lukács, Georg (1979): Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik. 6. Aufl., Luchterhand, Darmstadt
- Marcuse, Herbert (1989): Der eindimensionale Mensch: Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt am Main

- Marx, Karl (1947): Zur Kritik der politischen Ökonomie. Volksausgabe, JHW Dietz Nachf., Berlin
- Marx, Karl (1959): Das Kapital. Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals. 8. Aufl., Dietz, Berlin
- Marx, Karl (1967): Briefe an Kugelmann. Zur russischen Ausgabe (1907), JHW Dietz Nachf. Verlag, Berlin
- Mouffe, Chantal (2005): Exodus und Stellungskrieg: Die Zukunft radikaler Politik. 2. Band der Reihe: Es kommt darauf an. Verlag Turia + Kant, Wien
- Mouffe, Chantal (Hrsg) (1979): Gramsci and marxist theory. Routledge and Kegan Paul, London
- Platon (1965): Der Staat. übers. vom August Horneffer. Alfred Kröner, Stuttgart. [Orig. Politeia]
- Poulantzas, Nicos, (1975): Politische Macht und gesellschaftliche Klassen. 1. dt. Aufgabe, Fischer Athenäum Taschenbücher, Frankfurt am Main. [Orig. Pouvoir politique et classes sociales, 1968]
- Sayer, Andrew (1984): Method in Social Science. Routledge, London
- Schwengel, Hermann (1978): Jenseits der Ideologie des Zentrums: strukturelle Revision des Marx'schen Gesellschaftstheorie. 1. Aufl., Guttandin und Hoppe, Marburg/Lahn
- Seliger, M. (1977): Marxist Conception of Ideology, Cambridge Univ Press, Cambridge
- Stiglitz, Joseph (2006): Making Globalization Work. Penguin Books, London
- Wallerstein, Immanuel (1974): The Modern World-System: Capitalist Agriculture and The Origins of The European World-Economy in the Sixteenth Century. Academic Press,

New York

Williams, Raymond (1977): *Marxism and literature*. Oxford University Press, Oxford

Žižek, Slavoj (1989): *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London

Žižek, Slavoj (1994): *The Spectre of Ideology*, in Slavoj Žižek (Hrsg.): *Mapping Ideology*. Verso, London

Žižek, Slavoj (2002): *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor*. 2. Aufl., Verso Verlag, London/ New York

Žižek, Slavoj: *Against The Populist Temptation*. In *Critical Inquiry*, 32 (3), The University of Chicago, 2006, S. 551-574

Sekundärliteratur

Anderson, Perry (1976): *The Antinomy of Antonio Gramsci*. In *New Left Review*, 1 (100), London, S. 5-80

Barret, Michael (1994): *Ideologie, Politics, Hegemony: From Gramsci to Laclau and Mouffe*. In Slavoj Žižek (Hrsg.): *Mapping Ideology*. Verso, London

Benton, Ted (1984): *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and his influence*. Macmillan, London

Beverungen, Armin (2006) in seinem Vortrag: *Laclau, Discourse, Ideology*. Gehalten auf der Tagung '7th International Conference on Organizational Discourse: Identity, Ideology, and Idiosyncrasy', 26th-28th July, Amsterdam

Böke, Henning/ Müller, Jens Christian/ Reinfeldt, Sebastian (Hrsg.) (1994): *Denk-Prozesse nach Althusser*. Argument, Hamburg

Brugger, Walter (1976): Philosophisches Wörterbuch. Sonderausgabe, Herder, Freiburg

Eagleton, Terry (1991): Ideology : an introduction. Verso, London

Flisfeder, Matthew (2008): Reading emancipation backward: Laclau, Žižek, and the critique of ideology in emancipatory politics. In International Journal of Žižek Studies, 2 (1) Special Graduate Issue, Online-Publikation, abrufbar über URL=
<http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/54/154> [letzter Zugriff: 22.04.2008]

Glasze, Georg (2007): Vorschläge zur Operationalisierung der Diskurstheorie von Laclau und Mouffe in einer Triangulation von lexikometrischen und interpretativen Methoden. In Forum Qualitative Sozialforschung, 8 (2) Art. 14. Mai 2007, Online-Publikation, abrufbar über URL= <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/2-07/07-2-14-d.htm> [Zugriff: 10.08.2007]

Harvey, Neil und Halverson, Chris (2000): The secret and the promise: Woman's struggles in Chiapas, in David Howard, Aletta J. Norval und Yannis Stavrakakis (Hrsg.) (2000): Discourse theory and political analysis -identities, hegemonies and social change. Manchester University Press, Manchester

Hetzl, Andreas (2004): Demokratie ohne Grund: Ernesto Laclaus Transformation der politischen Theorie. In Flügel, O./ Heil R./ Hetzel, A. (Hrsg.) (2004): Die Rückkehr des Politischen: Demokratietheorien heute. Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, Darmstadt

Hoffmeister, Johannes (1955): Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Felix Meiner, Hamburg

Howard, David/ Norval, Aletta J./ Stavrakakis, Yannis (Hrsg.) (2000): Discourse theory and political analysis – identities, hegemonies and social change. Manchester University Press, Manchester

Kolakowski, Leszek (1981): Die Hauptströmungen des Marxismus: Entstehung, Entwicklung,

Zerfall. 1. Band, 2. überarbeitete Aufl., Piper, München. [Orig. Główne nurty marksizmu 1976]

Lechte, John (1994): *Fifty Key Contemporary Thinkers: from structuralism to postmodernity*. Routledge, London

Márkus, György (1983): Concepts of ideology in Marx. In *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 15 (1), 1983, S. 87-106

Moebius, Stephan (2003) in seinem Vortrag: Diskurs – Äquivalenz – Differenz: Zur Bedeutung des Diskursbegriff in der Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe. Gehalten am 20.10.2003, Sektion Wissenssoziologie der DGS AK Diskursanalyse, Augsburg

Parekh, Bhikhu (1982): *Marx's Theory of Ideology*. Johns Hopkins University, Baltimore

Smith, Anna Marie (1998): *Laclau and Mouffe: The radical democratic imaginary*. Routledge, London

Stäheli, Urs (1995): Gesellschaftstheorie und die Unmöglichkeit ihres Gegenstandes: Diskurstheoretische Perspektiven. In *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 21 (2). S. 361-390

Stäheli, Urs (2000): *Poststrukturalistische Soziologien*. Transcript, Bielefeld

Torfig, Jacob (1999): *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Blackwell, Oxford

Wetter, Gustav A. (1969): The ambivalence of the Marxist concept of ideology. In *Studies in East European Thought*, 9 (3), S. 177-183

Internetseiten:

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1993): Die erste Deklaration der EZLN, URL = <http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/ezlnwa.html> [Zugriff: September 2007]

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994): Die zweite Deklaration der EZLN, URL = http://flag.blackened.net/revolt/mexico/ezln/ccri_2nd_dec_june94.html [Zugriff: September 2007]

Marxistisch-Leninistische Partei Deutschlands, URL = <http://www.mlpd.de/uber-uns> [Zugriff 18.12.2008]

Perhimpunan Rakyat Pekerja Indonesia (PRP Indonesia), URL=http://www.prp-indonesia.org/Brief_profile_of_The_Working_People_s_Association_PRP_.html [Zugriff 12.10.2008]