

dr. Slavoj Žižek

## DER »STEPPUNKT«: DAS KONZEPT EINER FUNDAMENTALEN IDEOLOGISCHEN OPERATION

0. In folgenden geht es uns darum, durch die von Jacques Lacan in seiner Interpretation der Psychoanalyse entwickelten Konzepte eine Art Verfremdung durchzuführen, das selbstverständliche Auffassen von zwei miteinander verbundenen Gemeinplätzen der marxistischen Ideologietheorie in Frage zu stellen: Ideologie als »falsches Bewusstsein«, womit gemeint wird, dass wir »nicht wissen, was wir tun«, dass wir eine verkehrte Vorstellung von der eigenen Wirklichkeit haben; Ideologie als »imaginäre Ergänzung«, als Illusion, die uns ermöglicht, die unerträgliche Wirklichkeit zu ertragen.

I.1. Nehmen wir also als Ausgangspunkt die Marxsche Formel »sie wissen es nicht, aber sie tun es«, um an sie eine durchaus naive Frage zu stellen: wo ist hier der Ort der ideologischen Illusion, im »Wissen« oder im »Tun«, in der Wirklichkeit selbst? Auf den ersten Blick liegt die Antwort auf der Hand: Ideologie steht für ein Bewusstsein, das seine eigenen wirklichen Voraussetzungen verkennt, die Illusion steckt also im »Wissen«, die Ideologie ist ein gesellschaftlich-notwendiges falsches Bewusstsein, eine Verkennung, die als notwendige Bedingung und notwendiger Effekt der Reproduktion von entfremdeten, klassenspezifischen usw. gesellschaftlichen Verhältnissen aufzufassen ist. Nehmen wir das Beispiel des Geldfetischismus: die Geldfunktion ist eine gesellschaftliche Funktion, keine Eigenschaft des Geldes als Dinges — diese Funktion, die Funktion des allgemeinen Äquivalents aller Waren, erscheint den Individuen als Eigenschaft eines Naturdinges — so, als stellte das Geld schon an sich, als Ding, die Verkörperung von Reichtum dar. Hier beginnt das grosse Thema der »Reifikation«: hinter den Verhältnissen zwischen den Sachen ist ein Verhältnis zwischen Menschen, sind gesellschaftliche Verhältnisse zu erkennen.

Doch verliert diese Leseart so manches aus den Augen — nehmen wir das bekannte Marxsche Thema der spekulativen Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen: das Universelle ist bloss eine Eigenschaft von partikulären, wirklich existierenden Dingen, im Geldverhältnis schlägt aber ihr Verhältnis um, der ganze partikuläre Inhalt, der konkrete Reichtum (der Gebrauchswert) erscheint als Ausdruck, als Entäusserung des abstrakten Allgemeinen (des Tauschwertes) als der einzig wahren Substanz. Bei Marx wird dieser Sachverhalt als »Warenmetaphysik«, »Religion des alltäglichen

Lebens« bezeichnet: der philosophische Idealismus wurzelt in der Wirklichkeit des Warenuniversums, dieses Universum selbst verhält sich »idealistisch«:

»Diese *Verkehrung*, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Werthausdruck. Sie macht zugleich sein Verständniss schwierig. Sage ich: Römisches Recht und deutsches Recht sind beide Rechte, so ist das selbstverständlich. Sage ich dagegen: *Das* Recht, dieses Abstraktum, *verwirklicht sich* im römischen Recht und im deutschen Recht, diesen konkreten Rechten, so wird der Zusammenhang mystisch.«<sup>1</sup>

Wo liegt aber hier die Illusion? Wir dürfen die wesentliche Tatsache nicht vergessen, das nämlich das bürgerliche Individuum in seiner Alltagsexistenz durchaus kein Hegelianer ist, sondern vielmehr ein braver englischer Nominalist, für dessen Denken das Universelle bloss als Eigenschaft des Partikulären auftritt; das Problem liegt darin, dass es selbst *in seiner Praxis* so handelt, als wäre das Partikuläre bloss eine Erscheinungsform des Universellen. Um Marx zusammenzufassen: das bürgerliche Individuum weiss ganz genau, dass römisches und deutsches Recht beide Rechte sind — aber es handelt trotzdem in der Wirklichkeit so, als ob sich das Recht, dieses Abstraktum, im römischen und im deutschen Recht verwirklicht. In der Theorie ist es aufgeklärter Nominalist, in der Praxis spekulativer Mystiker. Wir haben es also hier mit einer Illusion zu tun, die in der sozialen Wirklichkeit, im Handeln der Individuen tätig ist, eine Illusion, die als eine Art »Postulat« ihr Tun bestimmt: für die spontane Ideologie von Individuen, die in Geldverhältnisse eingebunden sind, ist das Geld keineswegs etwas Magisches usw., sie sehen vielmehr im Geld ein einfaches konventionelles Zeichen, das ihnen ihr Recht auf einen Anteil des gesellschaftlichen Produkts zusichert; das Problem liegt darin, dass sie handeln, als stelle das Geld, dieses natürliches Ding, die unmittelbare Verkörperung des Reichtums dar. Was die Individuen »nicht wissen«, was sie verkennen, ist die fetischistische Illusion, die ihr Tun regelt, die Wirklichkeit des Tauschakts. Der Ort der Illusion ist also der wirkliche gesellschaftliche Prozess: die Illusion hat sich verdoppelt, sie besteht darin, das wir die Illusion verkennen, die unsere Wirklichkeit regelt.

I.2. Hier können wir den Marxschen und den Freudschen Fetischbegriff miteinander in Verbindung setzen, insofern die Logik des Warenfetischismus (»ich weiss ja, dass das Geld nur ein konventionelles Zeichen ist, dennoch aber...«) und die Logik des Fetischismus im analytischen Sinn der Verleugnung der Kastration (»ich weiss ja, dass die Mutter keinen Penis hat, dennoch aber...«) gewissermassen übereinstimmen — in beiden Fälle haben wir es mit einem Glauben zu tun, der in das Unbewusste verdrängt ist. Für gewöhnlich wird nur die fetischistische Verkennung als ein immanenter Konstituens der Warenverhältnisse hervorgehoben, d. h. es wird darauf verwiesen, dass die Warenverhältnisse ohne des in den Individuen festsitzenden Glaubens, das Geld als Ding sei eine Verkörperung des gesellschaftlichen Reichtums, überhaupt nicht funktionieren würden — die klassische Formulation Sohn-Rethels lautet:

»Die Vergesellschaftung kann hier nur unbemerkt erfolgen. Bewusstsein von ihr würde eine mit der Tauschhandlung unvereinbare Reflexion erfordern; die Beobachtung des Vergesellschaftungsvorgangs würde dem Vorgang selbst den Faden abschneiden. Das Nicht-Gewusstsein der Realität liegt im Wesen ihrer.«<sup>2</sup>

<sup>1</sup> K. Marx, *Das Kapital*, 1. Aufl., Die Werthform, Par. 3, c, B.

<sup>2</sup> A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, s. 119.

Wie wir aber gesehen haben, ist diese Formulierung noch wesentlich zu vervollständigen: es ist nicht nur notwendig, das die Individuen an den Fetisch glauben, ebenso notwendig ist es, dass sie diesen ihre Glauben in das Unbewusste verdrängen, sich auf ihn mit einem »ich weiss, dass dem nicht so ist...« beziehen. Der direkte Glaube würde die Wirklichkeit der Warenverhältnisse gleichermassen unmöglich machen wie der Unglauben: ein unmittelbarer Glaube wäre eine psychotische Position, er stellte eine direkte, das Begehren blockierende Fixierung an die materielle Gegenständlichkeit des Geldes dar — blockiert wäre jenes Begehren, das uns zu einem fortwährenden Aneignen treibt und gerade vom Wissen, »das ist es (noch) nicht«, erschlossen wird, vom Wissen, wie jedes materielle Quantum Geld, das wir in der Hand halten, noch nicht »dasjenige« ist, der »wahre« Reichtum.<sup>3</sup>

Hier können wir uns auch auf die analytische Unterscheidung zwischen dem Symptom und dem Phantasma stützen. Die traditionelle Ideologiekritik loziert den Irrtum in das Wissen: das ideologische Bewusstsein ist ein Bewusstsein, dass sich seiner eigenen Voraussetzungen nicht bewusst ist, sie verkehrt reflektiert; auf dieser Grundlage wird natürlich jenes Verfahren möglich, das von Althusser als »symptomales Lesen« des ideologischen Textes benannt wurde: durch ihre notwendigen Leerstellen, durch ihre Lapsuse usw. hindurch soll die Ideologie zu ihrem Verdrängten herangeführt werden. Nun, hierbei dürfen wir nur nicht vergessen, dass dieses »Verdrängte« neuerlich aus einer »Illusion« besteht, aus einem ideologischen Phantasma, das die soziale Wirklichkeit strukturiert: im symptomalen Funktionieren der Ideologie ist der Irrtum auf der Ebene des Wissens, während das ideologische Phantasma ein »Irrtum« ist, das unser Tun selbst determiniert.

Die Unterscheidung der symptomalen und der phantasmatischen Ebene ist nicht nur theoretisch interessant, sie ermöglicht uns auch den Bruch zu begreifen, den die sogenannten »post-liberalen«, »totalitären« Ideologien eingeführt haben: Adorno<sup>4</sup> hat mit Recht hervorgehoben, dass hier das symptomale Verfahren der traditionellen Ideologiekritik versagt, hat aber daraus zu schnell auf einen völlig instrumentalen Status dieser Ideologien als eines reinen Manipulationsmittels geschlossen. Er hat verkannt, dass diese Ideologien ein Phantasma artikulieren, das in der sozialen Wirklichkeit selbst tätig ist.<sup>5</sup>

II. Dieser Begriff des Phantasmas als etwas, das die Realität selbst strukturiert, kann mit der Lacanschen Unterscheidung zwischen der Realität und dem Realen erklärt werden. Hier müsste die Lacansche Interpretation des berühmten Freudschen Traums hinzugezogen werden »Vater, siehst du denn nicht, dass ich verbrenne?«:<sup>6</sup> während der Wache am Sarg des Sohnes schläft der Vater ein und während dieses Schlafs fängt durch eine umgestürzte Kerze das Totentuch Feuer; um den Schlaf zu verlängern, baut der Vater die Traumgestalt des Sohnes auf, der ihm verzweifelt vorhält: »Vater, siehst du denn nicht, dass ich

<sup>3</sup> Hier knüpfe ich an die Intervention von Rado Riha »Das Subjekt der Wertformanalyse von Marx« an.

<sup>4</sup> Vgl. Th. W. Adorno, »Beitrag zur Ideologienlehre«, in *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, S. 457–477.

<sup>5</sup> Von hier lässt sich auch die Formel der »zynischen Vernunft«, wie sie von P. Sloterdijk vorgeschlagen wurde, schärfer fassen: »sie wissen, was sie tun, aber sie tun es« (*Kritik der zynischen Vernunft* I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, S. 37). Wenn nämlich die Illusion nur auf der Ebene des Wissens ihre Rolle spielte, würde diese Formel einfach ein unentfremdetes Bewusstsein bezeichnen, das mit seinem Gegenstand zusammenfällt, mit der Lebenspraxis der Individuen; sobald wir aber berücksichtigen, dass die Illusion in der Wirklichkeit selbst besteht, bekommt diese Formel einen vollkommen anderen Sinn: »sie wissen, dass sie in ihrem Tun der fetischistischen Illusion folgen, aber sie tun es«.

<sup>6</sup> Vgl. J. Lacan, *Le séminaire XI*, Seuil, Paris 1973, S. 56 ff.

verbrenne?« — doch das, was er ihm Traum sieht, diese grausige Erscheinung des Vorwürfe machenden Sohnes, ist noch schrecklicher als die Realität selbst, und der Vater wacht auf: nicht, weil der äussere Reiz (der Rauch) zu stark geworden wäre, sondern um diesem traumatischen Realen, das sich im Traum anmeldet, zu entfliehen. Man wacht auf, um noch weiter schlafen zu können, man flieht in die Realität, um nicht ins Reale des Traums zu erwachen. Und gerade das ist die Grundlogik der Ideologie: in der Ideologie ist man nicht auf der Flucht vor der Realität in die (ideologische) Illusion, die Ideologie ist die phantasmatische konstruierte Realität selbst, in die man sich vor dem Grauen eines traumatischen Realen flüchtet. — Diese Umdrehung wurde von Lacan als der »Steppunkt (*point de capiton*)« bestimmt; im *Seminar III*<sup>7</sup> entwickelte er die Logik dieses Schlüsselmoments des signifikanten Prozesses am Beispiel des Signifikanten »Gottesfurcht (*crainte de Dieu*)«, der am Anfang des Schauspiels *Athalie* von Racine auftaucht:

Abner, ein Offizier der tyranischen Königin Athalie, kommt zum Hohepriester Joad und bietet ihm als bekanntem Gegner der Königin kaschiert den Pakt gegen sie an. Er ist voller Furcht wegen der drohenden Gefahr, doch Joad antwortet ihm: »Ich fürchte Gotte, lieber Abner, und in mir gibt es keine andere Furcht (*je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte*)«. Mit dieser Antwort bekehrt er ihn, macht aus einem ungeduldigen und gerade deshalb unverlässlichen *Eiferer* einen ruhigen, überzeugten *Anhänger*. Wie kehrt diese Evokation der Gottesfurcht wie durch ein Wunder die ganze Situation um? Abner sieht einerseits eine Unmenge von drohenden Gefahren, die ihm Furcht einflössen, andererseits erwartet er vom Gegenpol, von Gott und seinen Vertretern, Unterstützung, Geborgenheit, Beruhigung, Hilfe, um allen diesen Gefahren trotzen zu können. Doch Joad beruhigt ihn keineswegs mit einer Versicherung, dass die Kräfte des Guten, die Kräfte Gottes trotz allem stark genug sind, um alle Gefahren zu überwinden, d. h. er versucht ihm nicht die entsetzlichen Gefahren, die in dieser Welt der Anhänger Gottes harren, als etwas Vorübergehendes hinzustellen, als etwas, das im unergründlichen Plan Gottes eine gewisse Rolle spielt, als untergeordnetes, vermitteltes Moment der Theodizee. Er handelt genau entgegengesetzt: er beruhigt die Vielfalt der Fürchte indem er den Gegenpol, Gott, als etwas unvergleichlich grausigeres als alle diese Fürchte darstellt, als jenes, was wirklich erst furchteinflössend ist. Damit — und das ist das »Wunder« dieser Operation — damit wurde nicht der Vielfalt der weltlichen Fürchte nur eine zusätzliche Furcht, die Furcht vor Gott hinzugefügt; diese letztere, zusätzliche Furcht hat vielmehr den Charakter aller anderen Fürchte umgekehrt, es gelingt ihr

»der Trick, dass im Handumdrehen alle anderen Fürchte zur völligen Tapferkeit verwandelt werden. Alle Fürchte — *in mir gibt es keine andere Furcht* — werden durch diese eine, sogenannte Gottesfurcht ersetzt, doch diese ist, bei aller Schmerzhaftigkeit, das genaue Gegenteil von Furchtsamkeit.«<sup>8</sup>

Hier muss die übliche marxistische Formulierung des religiösen Trostes als »imaginären Entschädigung« für das irdische Elend etwas komplexer aufgefasst werden: es ist die Schwäche dieser Formulierung, dass sie im Imaginären im Lacanschen Sinn bleibt — ein Dual-, Spiegelverhältnis, dem das Moment der symbolischen »Vermittlung« abgeht. Es genügt nicht, zu behaupten, dass die Re-

<sup>7</sup> Vgl. J. Lacan, *Le séminaire III*, Seuil, Paris 1981, s. 293—306.

<sup>8</sup> *Ibid.*, s. 303

ligion für die Vielfalt der diesseitigen Greuel und Mißstände damit entschädigt, dass sie Frieden und Seligkeit im Jenseits anbietet — alle jene berühmten Feuerbachschen Formeln über das religiöse Jenseits als entfremdete, umgekehrte Gestalt des menschlichen Wesens: wenn diese Operation erfolgreich sein soll, muss noch ein drittes, zwischen den beiden Polen vermittelndes Moment auftreten, hinter der Vielfalt der irdischen Greuel muss man das Grauen des göttlichen Zorns erblicken, so dass alle diesseitigen Bewährungsproben den Sinn der Zeugenschaft des göttlichen Zorns gewinnen und dass nur der Zorn Gottes wirklich zu fürchten ist. Das ist die Grundoperation der Ideologie: die Wirklichkeit wird nicht erträglich gemacht, indem ein imaginärer, ihre Grausamkeit erträglich machender Trost angeboten wird, indem also ein »tieferer Sinn« die Erfahrung ihrer Sinnlosigkeit annulliert; vielmehr wird ein unheimlicher, unerträglicher Punkt konstruiert, ein traumatisches »Reales«, das das Grauen der Realität tilgt. Wie verfährt Hitler im *Mein Kampf*, um den Deutschen die Vielfalt der Nöte jener Zeit zu erklären, die Wirtschaftskrise, die Kriegsniederlage, den moralischen Verfall . . . ? Hinter der Vielfalt dieser diesseitiger Unglücke konstruiert er einen einzigartigen Punkt, ein neues grauenvolles Subjekt, die »jüdische Verschwörung«, und plötzlich werden alle diesseitigen Unglücke zu einer Manifestation dieser Verschwörung, hinter ihnen steckt immer der Jude, der »alle Fäden in der Hand hat«. Der Jude ist der Steppunkt, womit Hitler seinen ideologischen Diskurs organisiert.

III.1. Hier können wir genau die Logik des Steppunktes als desjenigen Punktes erfassen, der das unendliche Gleiten des Signifikats unter dem Signifikanten aufhält, des Punktes, der das Bedeutungsfeld stabilisiert: der Auftritt dieses Punktes verwandelt das Chaos in eine sinnvolle Ordnung — das, was noch kurz davor als ökonomisches, moralisches usw. unerklärliches Chaos erlebt wurde, bekommt plötzlich, durch die Hinzufügung des Signifikanten »Jude«, Sinn als Ausdruck der jüdischen Verschwörung, so wie bei Racine das irdische Leiden als Ausdruck des Zornes Gottes sinnvoll wird. Paradox dabei ist, dass sich dieser Wendepunkt innerhalb des ideologischen Textes am bündigsten in der Form der Tautologie ausdrückt: »Gott ist Gott«, »ein Gesetz ist ein Gesetz« usw. Die Tautologie funktioniert hier genau im Hegelschen Sinn, als Selbstidentität, die den höchsten Widerspruch offenbart: in »Gott ist Gott« ist der erste Gott der Gott des Friedens, der Gnade und der Liebe, der zweite aber der grausame Gott, der eine unerträgliche Furcht einflösst; genauso zeugt der Satz »ein Gesetz ist ein Gesetz« von der unlegalen, illegitimen Herausbildung der Herrschaft des Gesetzes, von einer aus dem Gesetz herausgerückten Gewalt, auf die sich das Gesetz stützt — Pascal (wohl nicht zufällig ein jansenistischer Kollege Racines) hat wahrscheinlich als erster diese subversive Seite der Tautologie »ein Gesetz ist ein Gesetz« detektiert:

»Die Gewohnheit allein macht das ganze Recht; dass es überliefert ist, ist sein einziger Grund; sie ist das mystische Fundament seiner Autorität. Wer es auf seinen wahren Grund zurückführen will, der hebt es auf. Nichts ist so fehlerhaft als jene Gesetze, die die Mängel abstellen wollen; wer ihnen folgt, weil sie gerecht seien, folgt einer Gerechtigkeit, die nur in seiner Einbildung besteht, nicht aber in der Wirklichkeit des Gesetzes: es ist gänzlich aus sich selbst erzeugt, es ist ein Gesetz, aber nicht mehr. . . . Deshalb sagte der weiseste Gesetzgeber, dass man die Menschen zu ihrem Wohl oft betrügen müsse, und ein anderer guter Politiker: Da das Volk die Wahrheit, die es befreien kann, nicht kennt, ist es ihm zuträglich, dass es getäuscht werde. Man darf die Wahrheit der gesetzlosen Setzung nicht

merken lassen, sie wurde einmal ohne Begründung gegeben, sie ist vernünftig geworden; man muss sie als massgeblich, ewig betrachten und ihr Herkommen verbergen, wenn man nicht will, dass sie bald ende.« (*Gedanken*, 294)

Der skandalöse Charakter dieser Sätze braucht wohl nicht hervorgehoben zu werden: sie subvertieren die Autorität der Herrschaft gerade im Moment, in dem sie diese Autorität zu schützen scheinen. Die gesetzlose Gewalt als Stützpunkt des Gesetzes muss um jeden Preis verdeckt bleiben, weil dieses Verdecktsein eine positive Bedingung des Funktionierens des Gesetzes bildet: das Gesetz funktioniert nur, insofern seine Untertanen betrogen werden, insofern sie seine Autorität als »massgeblich, ewig« erleben und »ihr Herkommen verbergen«, die »Wahrheit der gesetzlosen Setzung« nicht bemerken. Diese Exteriorität, die dem Gesetz als Grundlage dient und durch die Tautologie verraten wird, ist freilich (wie das Pascal selbst sagt) die Exteriorität der »Gewohnheit«, des symbolischen Rituals, worin die Ideologie ihre materielle Existenz findet. »Ein Gesetz ist ein Gesetz« bedeutet also: das Gesetz gründet in letzter Instanz in der »Gewohnheit«, in seinem eigenen Aussagensprozess, seine Herrschaft ist ein Effekt des symbolischen Rituals:

»Denn man darf sich nicht täuschen: wir sind ebensowohl Automat wie Geist... die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie stimmt den Automaten, der den Geist, ohne dass er es merkt, mit sich zieht.« (*Gedanken*, 252)

Darin wäre also der Skandal Pascals: das Innerste, der Glaube, tiefer als jedes rationale Argumentieren, stützt sich auf das Aussen des toten Buchstaben, auf die Unterstellung unter eine unerfasste »Gewohnheit«. Der Glaube ist in letzter Instanz die Sache eines »Automaten, der den Geist, ohne dass er es merkt, mit sich zieht« (was die Lacansche Definition des Unbewussten als Buchstaben ansagt) — vielleicht können wir von hier aus Lacans Satz verstehen, die Theologen seien die grössten Materialisten, wenn wir sie nur buchstäblich fassen. Es genügt also nicht, aus diesen Sätzen Pascals das Motiv der Performativität des ideologischen Rituals herauszuarbeiten, was heute ja schon eine Binsenwahrheit ist; wesentlich an ihnen ist, dass diese Performativität eine notwendige Verkenning des Automatismus des »Buchstabens« im Sinn-Erleben impliziert: gerade diese Verkenning ist vielleicht die Weise, wie es zur ideologischen »Vergesellschaftung von oben« kommt — so, dass die performative Dimension des Rituals verkannt wird, das »von unten« das Oben selbst konstituiert.

Freilich handelt es sich hier um ein Problemfeld, das Althusser (der sich auch selbst auf Pascal bezieht) unter der Bezeichnung »ideologische Staatsapparate« entwickelt hat. Als Musterbeispiel einer kritischen Anwendung dieser Theorie der ISA kann gerade die Faschismustheorie des PIT gelten, die zeigte, wie die Abwesenheit von »rationalen Argumentieren« im Faschismus schon an sich eine Anwesenheit von performativen Akten ist, die die ideologische *servitude volontaire* erzeugen: es ist leicht, die faschistische Idee der Volksgemeinschaft als eine ideologische, die Klassenausbeutung verdeckende Lüge lächerlich zu machen, viel schwerer ist es, zu entwickeln, wie der faschistische Diskurs »das Schweigen über die Klassengrundlage als eine Folge performativer Akte organisiert«:<sup>9</sup> durch seine ideologische Rituale, durch das Wiedereinschreiben

\* W. F. Haug, »Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen«, in *Faschismus und Ideologie* 1, AS 60, s. 74.

von sportlichen, karitativen usw. Praxen in sein Feld *praktiziert*, »materialisiert« er die Volksgemeinschaft . . .

III.2. Wo aber liegt in all dem der Steppunkt? Gehen wir von Laclau aus, von seiner Analyse der faschistischen Ideologie:<sup>10</sup> die Ideologie des Faschismus ist offenbar ein *bricolage* von äusserst heterogenen Motiven und Elementen, wir werden aber zu seiner Klassengrundlage nie durch die Analyse der »Klassenbedeutung« dieser einzelnen Elemente (des nationalistischen Populismus, der Blut-und-Boden-Verwurzelung, der aristokratisch-militärischen elitistischen Ethik usw.) kommen — diese Elemente sind in sich selbst letztendlich neutral, ihren »Klassenwert« verleiht ihnen erst ihre Einordnung in das jeweils spezifische ideologische Feld. In verschiedenen ideologischen Wirkungszusammenhängen können dieselben Elemente, z. B. der Populismus, eine völlig verschiedene klassenspezifische Bestimmung bekommen: diese Bestimmung ist als Wirkung ihrer Anordnung, des Netzes ihrer gegenseitigen Verhältnisse innerhalb einer spezifischen Totalität aufzufassen, d. h. ihrer *Überdeterminierung* durch ihre jeweils spezifische Strukturrolle, sie ist keine Funktion der Bedeutung (oder der Bedeutungskombination) von einzelnen Momenten.

Hier ist aber eine entscheidende Vervollständigung dieses Sachverhaltes angebracht: diese Vereinheitlichung der Elemente eines ideologischen Baus in ein spezifisches ideologisches Feld kommt so zustande, dass ein als Ausnahme wirkendes Element (Lacan würde ihn als Herrensignifikanten [*le signifiant-maitre*] bezeichnen) das Ganze dieses Feldes »durchstept« und somit seinen Sinn stabilisiert — so wird z. B. die »Gottesfurcht« hinzugefügt, die allem irdischen Leiden Sinn gibt, die »Judenverschwörung« wird hinzugefügt, die den diesseitigen Schwierigkeiten ihren »eigentlichen Sinn« verleiht . . . Der Steppunkt ist also genau jenes Eine, jenes Ausnahms-Element, das alle anderen totalisiert, aus ihnen ein einheitliches ideologisches Feld schafft, ihre Dimension »verdoppelt«, insofern es erreicht, dass alle anderen eine Art »Transsubstantion« erleben, zum Ausdruck des vereinheitlichenden Prinzips werden.

Dieses Ausnahms-Element, das Eine, befindet sich mit Bezug auf das Verhältnis zwischen der erlebten Bedeutung eines ideologischen Feldes und der Exteriorität des symbolischen Apparates, worauf sich dieses Feld stützt, genau am Kreuzpunkt von Innen und Aussen: das Aussen ist immer im Innen vertreten, d. h. unter den Elementen eines ideologischen Feldes ist immer »zumindest Eins«, das in seinem Inneren dasjenige vertritt, dessen Verkennung für die Herausbildung dieses Feldes konstitutiv ist, »zumindest Eins«, das im Innern des Bedeutungsfeldes den Un-Sinn, den un-sinnigen Automatismus, der dieses Feld stützt, vertritt. Das ist also die fundamentale Paradoxie des Steppunktes: das Element der Kette, das ein Bedeutungsfeld totalisiert, das ihr metonymisches Gleiten aufhält, ist nicht das »sinn-vollste«, nicht jenes, das als eine Art Garant des Sinnes die volle, aus dem differentiellen Spiel der Elemente ausgeschlossene Anwesenheit verkörpert, er ist vielmehr jenes Element, das innerhalb der Aussagestruktur den Prozess des Aussagens selbst vertritt, das innerhalb des Signifikats den Automatismus des Signifikanten vertritt. Es ist also die »reine Differenz«: ein Element, das eine reine Strukturrolle spielt, dessen Charakter völlig performativ ist, d. h. dessen »Bedeutung« mit dem eigenen Akt des Aussagens zusammenfällt — lacanisch gesprochen, es ist ein »Signifikant ohne Signifikat«. Wesentlich für eine ideologiekritische Analyse ist sonach ihr Vermögen, hinter der faszinierenden Pracht des Elementes, das einen Diskurs

<sup>10</sup> Vgl. Ernesto Laclau, *Ideology and Politics in the Marxist Theory*, NLB, London 1976.

strukturiert bzw. totalisiert, diesen performativen tautologischen, sich auf sich selbst beziehenden Inhalt zu erkennen: der »Jude« ist letztendlich derjenige, dem wir diese Bezeichnung aufkleben, er ist eine reine strukturelle Funktion, die »Gottesfurcht« ist ein reiner Produkt der signifikanten Wendung usw.

IV.1. Von hier aus können wir näher die Verkenning bestimmen bzw. lokalisieren, die konstitutiv für die ideologische Verkehrung ist: die ideologische Dimension ist die Wirkung einer strukturell-notwendigen »perspektivischen Illusion« — ein Moment, das innerhalb des Bedeutungsfeldes den unsinnigen signifikanten Automatismus vertritt, das Moment der Selbstbeziehung, der Signifikant ohne Signifikat, dieses Moment wird von der ideologischen Erfahrung als Herrensignifikant, als Garant des Sinnes perzipiert, das sein Feld schliesst; das Moment, das in der Aussagestruktur die *Immanenz* ihres eigenen Aussagensprozesses vertritt, dieses rein performative, tautologische Moment wird von der ideologischen Erfahrung als *transzendenter* Garant des Sinnes wahrgenommen. Das Moment, das nur den Mangel repräsentiert, das bloss seine Positivierung ist, wird als Punkt der höchsten Fülle erfahren. Diese »perspektivische Illusion« können wir auch als »ideologische Anamorphose« bestimmen: Lacan nimmt mehrmals Bezug auf das Holbeinsche Bildnis *Die Ambassadeure*:<sup>11</sup> der längliche Makel am unteren Rand des Bildes lässt sich dem Blick aus dem rechten Winkel als Totenkopf erkennen. Eine ähnliche Operation muss die Ideologiekritik ausführen (nur dass hier freilich der Blick von links benötigt wird): der Garant des Sinnes, dieses längliche, erigierte, »phallische« Moment zeigt sich der richtigen Perspektive als Markierung des leeren Ortes der Bedeutung.

IV.2. Von hier aus könnten wir auch das Verhältnis des Steppunktes als »reinen«, »phallischen« Signifikanten (in den Mathemen Lacans:  $S_1$ ) zum Realen als traumatischen, unsymbolisierbaren Kern genauer bestimmen: jedes ideologische Feld strukturiert sich um einen realen/unmöglichen Kern, um eine unbeherrschbare Spaltung, von der die gesamte gesellschaftliche Struktur durchzogen wird, etwa um den Klassenkampf. Der Klassenkampf ist also nicht der letzte Signifikat, die letzte Bedeutungsreferenz der Interpretation der gesellschaftlichen Erscheinungen, er funktioniert vielmehr als das Unmögliche, desentwegen die ideologische Totalisierung der Gesellschaft immer fehlschlägt und ein Symptom hervorbringt. Der Klassenunterschied hätte also dieselbe Rolle wie die Geschlechtsdifferenz bei Lacan: ein »unmögliches«, nicht-totalisierbares Verhältnis — betonen wir hierbei, dass auch die Ideologisierung in beiden Beispielen, im Klassenreduktionismus wie auch im ideologisch-freudistischen »Pansexualismus«, gleich verfährt: es wird versucht, aus diesem unmöglichen Kern den letzten Signifikat, den Referenzpunkt, den Garant des Sinnes zu schaffen.

Der »Trick« des Steppunktes im Verhältnis zum realen-unmöglichen Kern besteht darin, dass das Element, das gewissermassen bloss diese Unmöglichkeit positiviert, sie bloss markiert, dass dieses Element als ihre Bewältigung wirkt: sobald wir anstatt vom Klassenkampf von der »Judenverschwörung« sprechen, ist die Sache bewältigt, die Spaltung, von der die gesamte Gesellschaft durchzogen wird, ist symbolisiert, sie bekommt Sinn, ist in einem positiven Moment lokalisiert. Der »Jude« ist im genauen Freudschen Sinn der Fetisch, der den Klassenkampf positiviert-verkörpert, der ihn zugleich verleugnet und vertritt (so wie in der Psychoanalyse der Fetisch die »Kastration« der Mutter zugleich verleugnet und vertritt). Worauf es also bei der

<sup>11</sup> Vgl. J. Lacan, *Le séminaire XI*, s. 75 ff.



ideologiekritischen Analyse wesentlich ankommt, ist, aufzuzeigen, wie das Element, das die Totalisierung des ideologischen Feldes besorgt, bloss das Unmögliche, den realen/unmöglichen Kern positiviert, der konstitutiv aus diesem Feld ausgeschlossen ist.

IV.3. An diesem Punkt können wir schliesslich versuchen, die Antwort auf das ungelöste Problem des Subjektes bei Althusser und seinen Anhängern wenigstens zu umreissen: Althusser wird zu Recht vorgeworfen, dass er das Subjekt auf die performative Wirkung der ideologischen Anrufung reduziert, auf die Erkennung/Verkennung in der Anrufung des Anderen: das Subjekt ist die imaginäre Wirkung einer asubjektiven Struktur, ihres »Prozesses ohne Subjekt«. *Wen* ruft also die Anrufung zum Subjekt an? — die »Individuen«, deren Status völlig unexpliziert bleibt. Deshalb tritt z. B. bei Pêcheux die Lacansche Problematik des nicht-imaginären Subjektes des Signifikanten, der Struktur, als ein »idealistisches« Moment auf, das kritisch zu verwerfen ist.<sup>12</sup> Wir meinen aber, dass sich uns gerade durch das soeben entwickelte Moment der Selbstbeziehung, des performativen Punktes des Signifikanten ohne Signifikat«, die Möglichkeit eröffnet, ein Subjekt des Signifikanten zu konzeptualisieren, das nicht auf die Wirkung einer imaginären Erkennung/Verkennung reduzierbar ist: durch dieses Moment der Selbstbeziehung ist nämlich schon die Struktur selbst subjektiviert. Etwas schematisch gesprochen: im Augenblick, wo dieses Moment der Selbstbeziehung der Struktur, der Steppunkt, als Garant des Sinnes wirkt, wo es also zum umrissenen Perspektivenwechsel kommt, haben wir es mit dem ideologischen Subjekt zu tun, von dem Althusser spricht, mit dem Subjekt, der vom grossen Anderen in der Gestalt des Herren angerufen wird; das »Subjekt des Signifikanten« entspricht aber dem Moment, wo der Steppunkt noch als Signifikant ohne Signifikat wirkt, wo es also noch nicht zu der erwähnten perspektivischen Illusion kommt: dieser Signifikant, der paradoxe Signifikant ohne Signifikat, repräsentiert das Subjekt für alle anderen, für die Bedeutungs-Elemente (wir alludieren hier natürlich auf die Lacansche Definition des Signifikanten als desjenigen, der das Subjekt für alle anderen Signifikanten repräsentiert). Dieses Subjekt ist daher nicht die Fülle des Sinnes, das imaginäre »Subjekt des Signifikats«, das sich in der Sprache »ausdrückt«, es ist gewissermassen die Leere, der leere Ort der Struktur, der vom paradoxen Moment der Selbstbeziehung positiviert wird.

<sup>12</sup> Vgl. M. Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, Maspero, Paris 1975.