

Zur Problematik von Ideologie und Alltagsleben

Autor(en): **Fillinger, Willi**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie =
Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia =
Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **40 (1981)**

PDF erstellt am: **15.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883181>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

WILLI FILLINGER

Zur Problematik von Ideologie und Alltagsleben

Aufsatz

Einleitung

«Der marxistische Alltagsbegriff zielt auf die Ideologie, auf die ideologische Verfassung des Alltagslebens.»¹

Das folgende ist ein Versuch, mein eigenes Verständnis dieser Verbindung von Alltags- und Ideologiebegriff zu formulieren. Dabei nehme ich vor allem auf einige Ausführungen von J.-P. Sartre und L. Althusser bezug, ohne eine systematische Interpretation geben zu wollen. Auch kann hier weder die marxistische Diskussion über diese Problematik noch die Diskussion zwischen Marxismus und Phänomenologie dargestellt werden.

Im Verhältnis zur implizierten Intention, Konkretes zu begreifen, bleiben meine Thesen gewiss noch abstrakt. Trotzdem ermöglichen sie vielleicht, einige Fragen, die mir philosophisch und politisch relevant erscheinen, genauer zu stellen.

I. Ideologie – bezogen auf Alltag

Zuerst will ich angeben, was unter «Ideologie» verstanden werden soll. Dabei gehe ich vom marxischen Ideologiebegriff aus, der im wesentlichen die folgenden Bestimmungen enthält:

¹ H. Holzhey: Alltag und Philosophie. In: Studia philosophica, Vol. 39, 1980, 20f.

1. In jeder Gesellschaftsformation gibt es bestimmte Bewusstseinsformen, die «Ausdruck» der materiellen Verhältnisse sind.
2. Diese Bewusstseinsformen sind in Klassengesellschaften, insbesondere der kapitalistischen Gesellschaft, «falsches Bewusstsein».
3. Die herrschende Ideologie in einer Gesellschaft ist jeweils die Ideologie der herrschenden Klasse.
4. Die Ideologie (in der kapitalistischen Gesellschaft) ist ein «objektiver Schein», der durch die materiellen Verhältnisse produziert wird.

Beispiel: Der Arbeitsvertrag, angeblich ein Tauschvertrag Arbeit gegen Lohn unter Gleichen, ist in Wirklichkeit (gesamtgesellschaftlich gesehen) Ausbeutung, weil Arbeitskraft, die mehr Wert schafft als der Wert des Lohnes, getauscht wird.

Zu diesen Bestimmungen kann festgestellt werden: Marx setzt die Falschheit des ideologischen Bewusstseins, seine Inadäquatheit mit der (begrifflich fassbaren) Realität gleich mit der Differenz zwischen der Oberfläche, der Erscheinungsweise und der inneren Struktur der Gesellschaft bzw. der Produktionsweise. Obwohl Marx im Zusammenhang mit Ideologie von Bewusstsein spricht, meint er (etwa im Beispiel des Arbeitsvertrages) nicht ein von der Realität abgehobenes Bewusstsein, sondern eine reale Handlung, die als wesentliches Moment eine praktische, phänomenale Interpretation ihrer selbst und der sie bedingenden Situation enthält. Erscheinungsweise oder Oberfläche der Gesellschaft kann demnach nichts anderes heissen als die in solchen Situationen gemachte Erfahrung. Die ideologiekritische Analyse solcher Erfahrung setzt theoretisch einen bestimmten Begriff von Gesellschaft bzw. Geschichte voraus, in dem (nach neuerer Diskussion) der Begriff «Gesellschaftsformation» als konkrete Totalität verstanden wird. Von diesem und den daraus abzuleitenden Bedingungen der Reproduktion einer Gesellschaftsformation wird schliesslich Ideologie als solche erst bestimmbar.

Da Marx fast nur die ökonomische Struktur der kapitalistischen Produktionsweise untersucht hat, wäre seine Analyse der Ideologie auszudehnen auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Phänomene unter der Hypothese, dass das Alltagsleben der Individuen, Gruppen und Klassen eine strukturierte Totalität von in sich praktisch definierten Situationen darstellt, in der Ideologie funktioniert.

Für ein solches Projekt hat Louis Althusser wichtige Anregungen gegeben wie z. B. im folgenden Zitat, das allerdings nur einen Teil seiner Ideologietheorie zur Geltung bringt:

«Die Ideologie ist zwar ein System von Vorstellungen; aber diese Vorstellungen haben in den meisten Fällen nichts mit dem ›Bewusstsein‹ zu tun: sie sind meistens Bilder, bisweilen Begriffe, aber der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich vor allem als *Strukturen* auf, ohne durch ihr ›Bewusstsein‹ hindurchzugehen. Sie sind wahrgenommene-angenommene-ertragene kulturelle Objekte und wirken funktional auf die Menschen ein durch einen Vorgang, der ihnen entgeht. Die Menschen ›leben‹ ihre Ideologie . . . *keineswegs als eine Bewusstseinsform, sondern als ein Objekt ihrer ›Welt‹* – als ihre ›Welt‹ selbst.»²

«Die Ideologie ist dann der Ausdruck des Verhältnisses der Menschen zu ihrer ›Welt‹, das heisst die (überdeterminierte) Einheit ihres wirklichen Verhältnisses und ihres imaginären Verhältnisses zu ihren wirklichen Existenzbedingungen.»³

Da ich in den folgenden Ausführungen diesen Text – auf Umwegen und vielleicht nicht ganz Althusser-konform – interpretieren werde, vorläufig nur einige Bemerkungen. Relevant scheint mir die Aussage, dass die Menschen ihre Ideologie nicht als eine Form ihres Bewusstseins leben (auf deutsch wohl: leben und erleben), sondern als «Form» ihrer Welt, womit in diesem Zusammenhang eindeutig das gemeint ist, was wir als Lebenswelt oder Alltagswelt bezeichnen («Form» der Welt nenne ich hier eine historisch bestimmte Welt, weil mit «Objekt ihrer Welt» im Kontext nicht ein Objekt unter anderen gemeint sein kann, sondern nur die Welt als Objekt). Althusser meint ja schliesslich, «dass das ›gelebte‹ Verhältnis der Menschen zur Welt, einschliesslich das zur Geschichte (. . .), über die Ideologie geht, besser noch, *die Ideologie selbst ist*»⁴.

In anderen Worten: Gerade in der gelebten, d. h. alltäglichen Praxis und ihrer impliziten Definition der Welt müssten die Ideologie und ihre Funktionsweise aufgezeigt werden können.

² L. Althusser: Für Marx. Frankfurt 1968, 183f.

³ Ebd., 184.

⁴ Ebd.

II. *Wie kann das Alltagsleben ideologisch sein?*

Mit Bezug auf den Althusserschen Begriff von Ideologie, der sich nach meiner Interpretation auf das Alltagsleben bezieht, versuche ich zunächst zu zeigen, wie das Alltagsleben ideologisch sein *kann*. (Dabei spreche ich vom Alltagsleben in unserer Gesellschaft und lasse die Frage offen, wieweit diese Thesen auch auf das Alltagsleben in einer anderen Gesellschaft zutreffen.)

Ausgehend von einem (noch allgemeinen) Begriff von Alltagspraxis formuliere ich zwei Thesen:

Die erste These bezieht sich auf die «Objekte» der Alltagspraxis: In der Alltagspraxis und durch sie wird eine Alltagswelt inklusive Alltagsindividuen definiert. In dieser Alltagswelt erscheint Gesellschaft nur als Form der materiellen Welt. Die Gesellschaft und damit auch die Geschichte sind keine Objekte der Alltagswelt.

Die zweite These bezieht sich auf die «Ebenen» der Alltagspraxis: Es ist zu zeigen, dass die Alltagspraxis nicht nur eine «reale» Praxis ist (arbeiten, essen, lieben usw.), sondern gleichzeitig und ineins damit ein komplexes Spiel von Präsentation und Repräsentation. In der Alltagspraxis können und müssen – so lautet diese These – die drei Ebenen des «Realen», des Symbolischen und des Imaginären unterschieden werden.

II.1 *Gesellschaft als Form der materiellen Welt*

Die Alltagspraxis definiert implizit eine Alltagswelt. Diese ist eine räumliche Welt materieller Gegenstände, in der ich (als etwas Materielles) handle und andere Menschen handeln. Die Welt als Raum hat eine bestimmte Struktur: oben/unten, Himmel und Erde; und ich befinde mich in diesem Raum: nah/fern. Sie hat eine grobe zeitliche Struktur (Jahreszeiten, Tag und Nacht) und eine feinere, «individuelle» (arbeiten, essen, schlafen usw.). Wachsein (oder Bewusstsein haben) heisst dabei, (draussen) in der Welt sein. Das Alltagsleben vollzieht sich in der Regel in mehr oder weniger gewohnheitsmässigen Handlungen, die durch kurzfristige Ziele bestimmt sind (auch wenn diese partielle von längerfristigen sind) und die Mittel und Wege kennen, um diese Ziele zu erreichen.

Diese «phänomenologische» Beschreibung könnte im Anschluss an A. Schütz u. a. weitergeführt und verfeinert werden. Im folgenden halte ich mich aber an das erste Buch von Sartre «Kritik der dialektischen Vernunft», weil sich daran (aufgrund einer anderen Intention und Methode) meine These demonstrieren lässt bzw. darin zum Ausdruck kommt⁵.

In einer ersten Stufe beschreibt Sartre die individuelle Praxis als Totalisierung. Mich interessiert daran vor allem die (noch abstrakt gefasste) individuelle Erfahrung der Alltagswelt: sie stellt sich in einem sich verändernden praktischen Feld dar, in dem sich die Materialität der Welt in bezug auf den praktischen Plan als Widerstand oder Gebrauchsmittel enthüllt. Für die Beschreibung der Alltagswelt kommt es nicht so sehr darauf an, dass die individuelle Praxis ihren Ursprung in einem Bedürfnis (z. B. nach Essen) hat, sondern darauf, dass der unmittelbare Umgang mit Gegenständen einerseits die unaufhebbare Materialität der Welt (inklusive meiner selbst) manifestiert und andererseits eine praktische Einsicht in die Formen der Materialität konstituiert. Sartres Beschreibung der menschlichen Arbeit gilt m. E. für jeden Umgang mit materiellen Gegenständen:

«Ihre (der Arbeit) erste Bewegung und ihr wesentliches Merkmal werden durch eine doppelte widersprüchliche Umwandlung bestimmt: die Einheit des Plans verleiht dem praktischen Feld eine quasi-synthetische Einheit, und der entscheidende Moment der Arbeit ist der, da der Organismus sich inert macht (der Mensch drückt auf den Hebel usw.), um die umgebende Trägheit umzuwandeln. . . . Indessen ist der Sinn der Arbeit durch einen Zweck gegeben. . . . Schliesslich lässt die Aktion die materielle Umgebung real als ein Ganzes existieren, auf dessen Grundlage eine Zweckmittelorganisation möglich ist.»⁶

In einem zweiten Schritt spricht Sartre von den menschlichen Beziehungen als Vermittlung zwischen den verschiedenen Sektoren der

⁵ Es liesse sich m. E. zeigen, dass Sartre im 2. Buch (Von der Gruppe zur Geschichte) nicht mehr wie im 1. Buch unmittelbar auf die alltägliche Praxis bzw. Erfahrung rekurrieren kann.

⁶ J.-P. Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft. Reinbek 1967, 95.

Materialität. Dazu heisst es u.a.: « . . . il s'agit de savoir au niveau le plus simple – celui de la dualité et de la trinité – si la relation des hommes entre eux est spécifique et en quoi elle peut l'être. Ceci, comme le reste, doit se découvrir *dans la simple praxis quotidienne.*»⁷

Sartre versucht hier zu zeigen, dass die menschlichen Beziehungen ein permanentes Faktum darstellen, d.h. die gegenseitige Anerkennung als Menschen ein notwendiges Moment jeder Praxis ist, auch wenn diese Anerkennung innerhalb bestimmter historischer Gegebenheiten statthat und darin positiv oder negativ sein kann. Es scheint mir, dass sich auf dieser Stufe zwei für die Beschreibung der allgemeinen Strukturen des Alltagslebens wichtige Bestimmungen ergeben, nämlich 1. dass die anderen Menschen (in den verschiedenartigsten menschlichen Beziehungen, die jeder im Prinzip mit allen hat) als Menschen anerkannt (worden) sind und sich 2. in der alltäglichen Praxis ein bestimmtes Verständnis der anderen Menschen (ihres Umgangs mit materiellen Gegenständen, mit anderen Menschen oder mir selbst) bildet. Verständnis heisst hier allerdings nicht völlige Transparenz, sondern eine praktisch definierte Problematik, innerhalb derer sich Probleme stellen oder Lösungen und Selbstverständlichkeiten konstituieren.

«Und diese Mehrdeutigkeit (die unbestimmte Verinnerung der Verbindungen dispersiver Exteriorität . . . (ohne) . . . totalisierende Überschreitung) gibt genügend Aufschluss über unsere privaten Beziehungen zu Freunden, Bekannten, vorübergehenden Kunden, «Begegnungen» und sogar zu unseren Mitarbeitern (im Büro, in der Fabrik), *insofern* sie wohl eben das lebendige Medium sind, das uns mit allen vereinigt, *als auch* jene mechanische Gleichgültigkeit, die sie nach Beendigung der Arbeit von uns trennt. Aber sie kann nicht die strukturierten Beziehungen erklären, die in allen Bereichen aktive Gruppen, Klassen und Völker bilden, ebensowenig wie die Institutionen oder wie jene komplizierten Gebilde, die man *Gesellschaften* nennt.»⁸

Auf einer dritten Stufe der Analyse spricht Sartre von der Materie

⁷ J.-P. Sartre: Critique de la raison dialectique. Paris 1960, 182.

⁸ J.-P. Sartre: Kritik . . . 128.

als totalisierter Totalität und bestimmt einerseits die bearbeitete Materie als entfremdete Objektivierung der individuellen und kollektiven Praxis und andererseits das gesellschaftliche Sein als Materialität. Für die Analyse des Alltagslebens scheint mir vor allem die letzte Bestimmung entscheidend.

Tatsächlich erscheint uns ja alltäglich die materielle Welt nie als reine Materie, sondern als immer schon bearbeitete, als kristallisierte Praxis. Dies ist völlig offensichtlich für städtische Verhältnisse, gilt aber nicht weniger für ländliche, wo die Natur ebenfalls immer schon als bearbeitete oder zu bearbeitende auftaucht, als eine nämlich, die mit gewissen Werkzeugen in einer bestimmten sozialen Organisation auszubeuten oder zu bekämpfen ist.

Damit werden die Bestimmungen der ersten Stufe konkreter: Auch der isolierte Arbeiter, den es ja unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen gibt, steht einer bereits bearbeiteten Materie gegenüber, seine Instrumente und Techniken und schliesslich auch sein Produkt machen seinen gesellschaftlichen Zusammenhang aus, der aber eben nur in der Form der Materialität erscheint.

Auch die zwischenmenschlichen Beziehungen sind nie rein. Sie bauen ebenfalls auf Spuren vergangener Praxis auf, vollziehen sich wesentlich innerhalb einer bearbeiteten materiellen Welt und gravieren sich selbst in die materielle Welt ein. Dies gilt aber auch besonders für die verschiedenen Verhältnisse des einzelnen zur Gesellschaft etwa in der Arbeit, der Konsumtion oder im Verhältnis zur Umgebung als be- und verbauter Landschaft.

Sartre hat dies für die Arbeit am Beispiel einer Fabrik beschrieben und kommt zu dem Schluss:

«All das, was ich gerade beschrieben habe, ist *ins Sein eingeprägt*. Die inerte Idee der Arbeit als Ehre, die technischen Operationen, die Differenzierung der Menschen, diese Hierarchie, die Spannung, die daraus folgt, all das ist ein Produkt der Maschine, oder, wenn man vorzieht, es ist in einer beliebigen Fabrik das praktisch-inerte Sein der Arbeiter selbst, insofern ihre Beziehungen untereinander *die Maschine selbst* in ihren Bedienern sind.»⁹

⁹ Ebd., 257.

Gesellschaftliche Verhältnisse sind im Alltagsleben also nur erfahrbar als materialisierte Formen in materiellen Komplexen wie einer Fabrik, einer Schule, einer Stadt, eines Quartiers, von Geld, einer «Beizenstruktur» usw., die mir in der Regel als Forderungen in der Form eines hypothetischen Imperativs¹⁰ entgentreten: «Wenn du essen willst, musst du . . .». In diesem Sinn erhält die Materie Bedeutungen, oder anders gesagt, gesellschaftliche Verhältnisse und Forderungen erscheinen als Bedeutungen materieller Komplexe.

Sartre meint: «. . . la matière seule *compose* les significations»¹¹, d. h. nur in einem materiellen Produkt welcher Art auch immer setzen sich die Bedeutungen, die die Praxen der einzelnen Individuen haben, zusammen und werden zu einem gesellschaftlichen Faktum.

Auch das Klassen-sein (die Klassenzugehörigkeit) realisiert sich durch die (gesellschaftlichen) Bedeutungen der materiellen Welt:

«Jeder macht sich zum Bedeutenden, indem er in einer freien Option die Bedeutung verinnert, durch die die materiellen Forderungen ihn als *bedeutetes Wesen* hervorgebracht haben. Das Klassen-sein als praktisch-inertes Sein geschieht den Menschen durch die Menschen vermittelt der passiven Synthesen der bearbeiteten Materie.»¹²

Diese Bedeutungen sind zwar interpretierbar, aber nicht «in Erkenntnis aufzulösen»¹³.

II.2 «Reales», *Symbolisches und Imaginäres im Alltagsleben*

Im folgenden versuche ich zu zeigen, dass die alltägliche Praxis in sich die Ebenen des «Realen», des Symbolischen und des Imaginären enthält. Die drei Begriffe stammen in dieser Kombination von J. Lacan und werden auch von Althusser, Barthes, Baudrillard und anderen gebraucht, ohne je genau definiert zu werden. Ich erlaube mir deshalb

¹⁰ Vgl. ebd., 201 ff., wo Sartre allerdings von materiellen Forderungen spricht, die als kategorische Imperative anzusehen sind.

¹¹ J.-P. Sartre: *Critique* . . . 245.

¹² J.-P. Sartre: *Kritik* . . . 254.

¹³ Ebd., 189.

auch, sie in einer vielleicht etwas eigenwilligen Bedeutung zu verwenden.

Die alltägliche Praxis ist unbezweifelbar real: man arbeitet, spricht, liebt, isst usw. Real heisst in diesem Zusammenhang materiell: die Praxis ist eine materielle, sie verändert die Materie, graviert sich in das materielle Universum ein.

Gerade als alltägliche ist die Praxis aber auch strukturiert bzw. in eine Struktur eingebettet: man kann z. B. an einer Maschine nur arbeiten, wenn man ihre Funktion usw. bis zu einem gewissen Grad kennt, wenn man die Bedeutungen, die die Maschine von einer früheren oder anderen Praxis bekommen hat, versteht. Ebenso kann man nur sprechen, wenn man eine Sprache versteht und aktiv beherrscht, man kann nur lieben, wenn man sich in einer bestimmten erotischen Ordnung bewegt, ja man kann im Prinzip auch nur essen, wenn man weiss, was essbar ist. Die alltägliche Praxis (als allgemeine und repetitive) vollzieht sich in diesem Sinn innerhalb von symbolischen Systemen. Lévi-Strauss hat in seiner Definition der Kultur diesen Aspekt in den Vordergrund gestellt, deren Hierarchie ich allerdings nicht akzeptiere: «Jede Kultur lässt sich als eine Gesamtheit symbolischer Systeme betrachten, in deren vorderster Reihe die Sprache, die Heiratsregeln, die ökonomischen Beziehungen, die Kunst, die Wissenschaft, die Religion stehen.»¹⁴ Alltäglich oder kulturell heisst hier also eine bestimmte historische Kombination symbolischer Systeme.

Ein symbolisches System aktualisiert sich jedoch nicht von selbst. Zwar bestimmen sich die Individuen selbst (oder werden bestimmt) innerhalb symbolischer Systeme, in ihrer jeweils besonderen Praxis können sie jedoch m. E. nicht als Effekte derselben begriffen werden. Was macht denn die Besonderheit der Praxis aus, und was macht die Besonderheit der jeweils besonderen Praxis aus? Im folgenden möchte ich zeigen, dass es das Imaginäre ist, wobei ich diesen Begriff vorläufig neutral brauche, um später zu sehen, was darin impliziert ist. «Diese Kategorie (das Imaginäre) ist gekennzeichnet durch die Prävalenz der Beziehung zum Bild des Ähnlichen.»¹⁵ Mir scheint, dass bereits auf

¹⁴ C. Lévi-Strauss: Introduction zu: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris 1950. Zitiert nach J. Laplanche/J.-B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt 1973, 488.

¹⁵ J. Laplanche/J.-B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, 228.

einer einfachen Stufe der Aktualisierung eines symbolischen Systems, z. B. dem Lesen einer Schrift, das Imaginäre unabdingbar ist, um ein Wort in seinen verschiedenen Schriftbildern durch Vergleichen der Ähnlichkeiten als dasselbe wahrzunehmen. In diesem Beispiel ist auch bereits enthalten, dass das Imaginäre etwas mit der Praxis als Verzeitlichung zu tun hat: verglichen wird ein Wortbild ja in der Regel mit einem, das man in der Vergangenheit wahrgenommen hat. Die Praxis als Verzeitlichung, als Durchlaufen der Gegenwart von der Vergangenheit auf die Zukunft hin ist jeweils imaginierte Dehnung der Gegenwart in Vergangenheit und Zukunft. Imagination ist als notwendiges Moment jeder Praxis jeweils Überschreiten des Präsenten oder, umgekehrt formuliert, Appräsentation von Nicht-Präsentem. So ist das Imaginäre äusserst vielschichtig und bezieht sich nicht nur auf die beiden anderen Ebenen des «Realen» und des Symbolischen, sondern schliesslich auch auf das handelnde Subjekt selbst, das sich als solches nicht ohne weiteres präsent ist: es muss sich ein Bild seiner selbst in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft machen.

III. Ideologie im heutigen Alltagsleben

Im ersten Teil habe ich behauptet, dass der Begriff «Ideologie» in Erweiterung des marxschen sinnvollerweise auf die Gesamtheit des Lebens in unserer Gesellschaft, was ich als Alltagsleben bezeichne, bezogen werden kann und muss.

Im zweiten Teil habe ich in zwei Thesen die Möglichkeit von Ideologie im Alltagsleben aufzuzeigen versucht; 1. Gesellschaft erscheint im Alltagsleben nur als Form der materiellen Welt; 2. Alltagspraxis enthält in sich die Ebenen des «Realen», des Symbolischen und des Imaginären.

Nun möchte ich in einem dritten Teil einige unsystematische und noch abstrakte Linien einer Kritik des Alltagslebens als Ideologiekritik zeichnen. Dabei halte ich mich noch einmal an die drei angegebenen Ebenen, wobei sich zeigen wird, dass sie getrennt nicht gedacht werden können. Die Frage nach der jeweils spezifischen Einheit sowie diejenige nach der Einheit einer Ideologie (z. B. der bürgerlichen) muss hier noch offen gelassen werden.

III.1 *Das Faktische als Ohnmacht der Individuen*

Innerhalb von Sartres Konzept einer strukturalen Anthropologie¹⁶ bilden die Gruppe und das Kollektiv «die beiden sozialen Realitäten»¹⁷. Auch wenn man die Möglichkeit einer solchen formalen Anthropologie bezweifelt, könnte man m. E. doch die beiden Begriffe für die Beschreibung und Kritik des Alltagslebens in unserer Gesellschaft brauchen.

Serialität ist nach Sartre die Struktur, die das Kollektiv im Gegensatz zur Gruppe charakterisiert. Während sich die Gruppe durch ihr Unternehmen konstituiert, definiert sich das Kollektiv

«... durch sein Sein, das heisst, insofern sich durch es jede Praxis als einfache Hexis konstituiert; es ist ein anorganischer, materieller Gegenstand des praktisch-inerten Feldes, insofern eine gesonderte Vielheit von handelnden Individuen sich *in ihm*, unter dem Zeichen des Anderen, als *reale Einheit im Sein*, das heisst als passive Synthese hervorbringt und insofern der konstituierte Gegenstand sich als wesentlich setzt und seine Trägheit jede Einzelpraxis durchdringt als ihre grundlegende Bestimmung durch die passive Einheit, das heisst durch die vorherige und gegebene gegenseitige Durchdringung aller als Anderer».¹⁸

Sartre demonstriert diese Aussagen an – wie er selber sagt¹⁹ – alltäglichen Beispielen: einer auf einen Bus wartenden Gruppierung von Personen, den Radiohörern, der Aufstellung des momentanen Preises in der freien Marktwirtschaft, Situationen also, in denen eine Anzahl Individuen zwar ein gemeinsames Interesse haben, aber eben durch dieses getrennt und austauschbar werden. Charakteristisch dabei ist die «Erfahrung der Ohnmacht als reale Verbindung zwischen den Gliedern der Serie»²⁰.

Aufzuzeigen in einer Kritik des Alltagslebens wäre in erster Linie die um sich greifende Serialisierung in unserer Gesellschaft, die fast

¹⁶ J.-P. Sartre: Kritik . . . 866.

¹⁷ Ebd., 272.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 273 und 299.

²⁰ Ebd., 295.

die gesamte alltägliche Praxis in Hexis verwandelt, und zwar nicht nur die Arbeit, sondern tendenziell alle Lebensäußerungen vom Wohnen, Essen, Lieben, Sich-Bewegen bis zu den Formen der Kommunikation und des Amusements. Das Alltagsleben ist eine Praxis unter Menschen in dieser bestimmten materiellen Welt, eine Praxis, die jeweils weitgehend bestimmt ist von dieser materiellen Welt. Was jedoch dem Alltagsbewusstsein als einem Moment der Alltagspraxis entgeht, ist eben dies, dass diese materielle Welt in ihren Formen ein *gesellschaftliches* Faktum darstellt, und dass dieses gesellschaftliche Faktum sowohl die Ohnmacht der einzelnen Individuen produziert (z. B. durch Isolierung in der Wohnsituation oder in der Arbeitssituation am Arbeitsplatz und zu Hause) als auch in seiner Faktizität auf eben dieser Ohnmacht beruht.

Eine reale (und nicht nur theoretisch realistische) Kritik dieser Serialisierung ist die Gruppenbildung, die das serielle Paar Ohnmacht/materielles gesellschaftliches Faktum zumindest tendenziell aufhebt (von den traditionellen Kampforganisationen der Arbeiterklasse bis zu den Alternativ-, Frauen- und Jugendbewegungen). Hegelisch formuliert sind in diesem Sinn die Gruppen die «Wahrheit» der Kollektive: sie enthüllen Möglichkeiten, die von der Struktur des Kollektivs ausgeschlossen worden sind.²¹

Wenn die Gruppenbildung so eine reale Ideologiekritik darstellt, so heisst das noch keineswegs, dass die Gruppen ideologiefreie Gebilde wären. Vielmehr wären auch sie daraufhin zu untersuchen, wieweit sie in ihrem Unternehmen (Ziel, Mittel und Organisation) zur Reproduktion des Systems beitragen oder eben nicht.

Die komplexen Prozesse innerhalb von Gruppen, die nach Sartre grundsätzlich darauf beruhen, dass die Gruppe ihre Einheit nicht wie die Serie in einem transzendenten Objekt findet, sondern sich selbst durch einen Eid als Einheit und damit als Faktum schaffen muss, kön-

²¹ Auf dieser Grundlage erhalten auch scheinbar absurde Forderungen wie die nach «Wiederaufforstung der Stadt» einen Sinn, weil sie sich auf die Gesellschaft als materialisierten Komplex beziehen. Von daher ist es auch einsichtig, dass Henri Lefèbvre, der die ganze Problematik gewissermassen eröffnet hat, von der Kritik des Alltagslebens auf das Problem der Urbanität gestossen ist. Vgl. z. B. H. Lefèbvre: Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt 1972.

nen hier nicht dargestellt werden. Meiner Auffassung nach manifestiert sich jedoch die Ideologie einer Gruppe nicht in erster Linie im Bewusstsein ihrer Mitglieder, sondern in den realen Prozessen innerhalb der Gruppe, die schliesslich die reale Situation der Individuen (in unterschiedlicher Weise) bestimmt.

III.2 *Die übliche Ordnung als Normalität*

Die symbolische Ordnung bezieht sich auf das Subjekt als ein allgemeines. Damit ein Individuum überhaupt ein Subjekt werden kann, muss es sich in die symbolischen Systeme einordnen. Das heisst nicht nur, dass es symbolische Systeme wie die Sprache lernen, sondern auch, dass es sich selbst als Element von symbolischen Systemen definieren muss: Mann/Frau; Arbeiter/Angestellter/Unternehmer usw.; Kind/Erwachsener/Alter usw.

Die symbolischen Systeme sind daher notwendiges Moment für das Funktionieren des «realen» insofern, als sie die gesellschaftliche Ohnmacht der Individuen mitkonstituieren, auf der die gesellschaftliche «Realität» beruht. Trotzdem können m.E. die «realen» Verhältnisse nicht in die symbolischen aufgelöst werden.

Die gelungene Aneignung der symbolischen Systeme konstituiert Normalität. Diese ermöglicht dem Subjekt, quasi autonom zu handeln. Sie verbirgt aber eben die Bedingungen dieses Handelns: die Integration in bzw. die Unterwerfung unter die herrschende symbolische Ordnung.

In einer Kritik des Alltagslebens müsste diese Unterwerfung unter eine bestimmte symbolische Ordnung «von unten her» untersucht werden, und hier drückt sie sich wiederum nicht so sehr in einem verbalisierten Bewusstsein als vielmehr in einem bestimmten Lebensstil aus: Der Arbeiter definiert sich in unserer Gesellschaft als solcher durch das, was er isst, durch die Art, wie er isst, durch seine Kleidung usw.; er definiert sich aber auch durch seinen Körper, durch seine praktische Geschicklichkeit oder auch durch seine angebliche «Dummheit»; er definiert sich schliesslich durch einen sozialen Bereich, in dem er handlungsfähig ist usw.

Die Kritik kann sich somit nicht auf den illusionären Charakter von

Subjektivität überhaupt richten (wie bei L. Althusser), sondern auf die bestimmten Formen von empirischen Subjekten aufgrund einer historisch bestimmten symbolischen Ordnung. Sie zielt wohl in einem prinzipiell unabschliessbaren Prozess auf eine andere Ordnung, die die empirische Handlungsfähigkeit der (aller) Subjekte erweitert (heute z.B. in den alltäglichen Themen der Frauenbewegung und ihrem Begriff von Befreiung).

III.3 *Die imaginäre Veränderung*

Ich habe versucht zu zeigen, dass die Imagination notwendiges Moment jeder Praxis und darin Überschreiten des Präsenten bzw. Appräsentation von Nicht-Präsentem ist. Als solches ist sie sowohl die Ebene, auf der sich die Ideologie im klassischen Sinn lokalisieren lässt, als auch diejenige, auf der durch das Überschreiten des Bestehenden Ideologiekritik ermöglicht wird.

Ideologisch scheint mir vor allem die Repräsentation von Gesellschaft im alltäglichen Bewusstsein. Ich vermute, dass man sich unter Gesellschaft in der Regel «viele Menschen» vorstellt. Das bedeutet aber, dass eine strenge Trennung vorgenommen wird zwischen den «vielen Menschen», die Subjekte sind wie ich, einerseits, und den materiellen Gegebenheiten, die nicht gesellschaftlich sind andererseits. Eine grundsätzliche Veränderung der Gesellschaft ist aber in dieser Vorstellung nicht denkbar. Die Imagination als überschreitendes Moment bleibt daher systemimmanent: imaginiert wird ein besseres Leben als privates Glück (im Beruf oder in der Liebe), die Freiheit als Distinktion von anderen, eine Veränderung als technische (science-fiction) oder natürliche (Horoskope) oder moralische . . . Sie bleibt oft alltags-transzendent und von vorneherein imaginär = illusionär.

Das Imaginäre ist jedoch keine unabhängige Instanz: es ist eingebettet in die «reale» und symbolische Ordnung, wie sie sich im Alltagsleben manifestieren. Vom Alltagsleben her und dem, was in diesem veränderbar ist, wären seine Formen zu begreifen. Im gewöhnlichen bürgerlichen Alltag bleibt das Imaginäre individualistisch (im Bild der Gesellschaft wie auch der Zukunft und schliesslich auch im Bild, das die Individuen von sich selbst haben); es schiesst über diese Gesell-

schaft erst hinaus, wenn sich Gruppen bilden, die den Lebensstil ihrer Mitglieder verändern: sie eröffnen die Perspektive eines anderen Alltags, d. h. einer anderen Welt.

IV. Schlussbemerkung

Die ideologiekritische Betrachtung des Alltagslebens bewegt sich zwischen den Punkten des unmittelbaren Alltagslebens, des gelebten Lebens (phänomenologisch) einerseits und der Reproduktion eines gesellschaftlichen Systems, einer Gesellschaftsformation (begrifflich-konstruktivistisch) andererseits. Mit den Begriffen des «Realen», des Symbolischen und des Imaginären, kombiniert mit der These, dass die Gesellschaft im Alltagsleben nicht präsent ist, habe ich versucht, einen (noch abstrakten) Schnittpunkt zu finden. An der Einheit dieser drei Ebenen in der alltäglichen Praxis könnte m. E. aufgezeigt werden, in welchem Sinn eben diese Praxis ideologisch, d. h. gleichzeitig Anerkennung *und* Verkennung der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Allerdings müsste diese Analyse sowohl gegen unten wie gegen oben konkretisiert werden.

Für die Bestimmung des Ideologischen als Instanz ergibt sich aus dem bisherigen, dass es, das Ideologische, zwar nach den angegebenen marxischen Bestimmungen, aber nicht (mehr) nach der marxischen Metapher von Basis und Überbau gedacht werden kann. Vielmehr wäre das Ideologische zu denken als spezifische Unbewusstheit bzw. Undurchsichtigkeit der jeweiligen Praxis. Dabei zeigt allerdings der Zusammenhang mit dem Begriff des Alltagslebens auch auf, dass die systematischen Analysen des Ökonomischen und Politischen auch auf das ausgedehnt werden müssen, was weder als ökonomisch noch als politisch gilt.

Zum Schluss muss noch auf die Einseitigkeit dieser Ausführungen aufmerksam gemacht werden. Das Alltagsleben ist selbstverständlich nicht nur ideologisch, sondern vielmehr Ausgangspunkt und Kriterium jeder ideologiekritischen Besinnung. Das gelebte Leben ist schliesslich alles, was wir «haben», und die hier dargelegten Reflexionen setzen wohl solche auf unsere je eigene Existenz voraus. Das Engagement für die Wahrheit, auch als subjektive Aufrichtigkeit, kann sich den Umweg über die Ideologiekritik aber nicht sparen.

