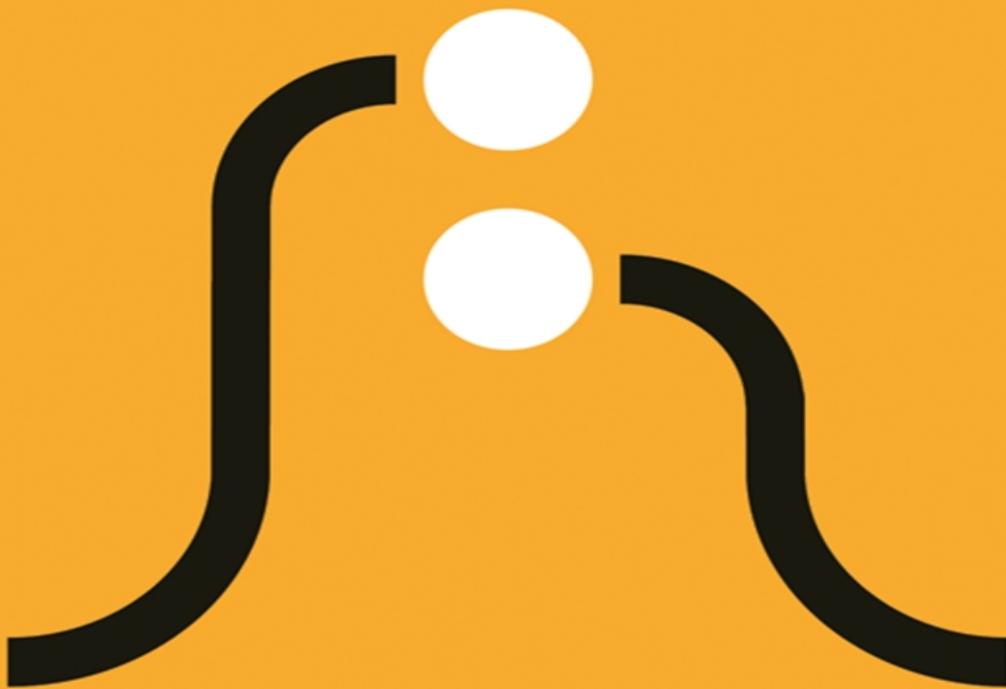


Isolde Charim

Die Qualen des Narzissmus

Über freiwillige Unterwerfung

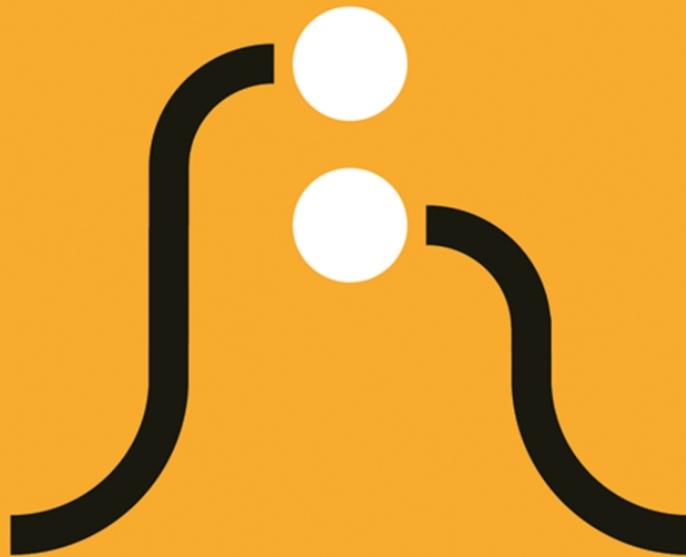


ZSOLNAY

Isolde Charim

Die Qualen des Narzissmus

Über freiwillige Unterwerfung



ZSOLNAY

Über das Buch

Nach »Ich und die Anderen« geht die Philosophin Isolde Charim in ihrem neuen Buch der Spaltung der Gesellschaft auf den Grund.

Wie kommt es, dass wir uns den Verhältnissen unterordnen? Oder mit Spinoza gefragt: Wie kommt es, dass »die Menschen für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil«? Diese Frage gilt es zu allen Zeiten neu zu stellen, erst recht jedoch in Zeiten von Krisen und Verunsicherungen. Die Antwort heute muss lauten: Es ist der Narzissmus, der Narzissmus als gesellschaftliche Forderung an jeden Einzelnen: Du musst mehr werden, als du bist, du musst zu deinem Ideal werden. Was aber bedeutet es für die Gesellschaft, wenn dieses antigesellschaftliche Prinzip zur herrschenden Ideologie wird? Mit beeindruckender Klarheit erklärt die Philosophin Isolde Charim, was uns dazu bringt, uns freiwillig den »Qualen des Narzissmus« zu unterwerfen.



Isolde Charim

Die Qualen des Narzissmus
Über freiwillige Unterwerfung

Paul Zsolnay Verlag

Kapitel 1

Woher rührt unsere Freiwilligkeit?

Vorrede

Ausgangspunkt ist ein altes Erstaunen: Warum sind wir mit dem Bestehenden einverstanden? Ob dieses uns zum Vorteil gereicht oder nicht. Wir mögen hie und da murren — aber im Großen und Ganzen willigen wir in die Verhältnisse ein. Freiwillig. Woher rührt diese Freiwilligkeit?

Die Corona-Pandemie, die mit dem Beginn dieses Schreibens zusammenfiel, hat dem alten Erstaunen einen neuen Schauplatz eröffnet. Und auch wenn dies kein Buch über die Pandemie ist, können wir unsere Fragestellung doch von dieser aus aufspannen.

Erinnern wir uns: Mit den so genannten »Maßnahmen«, ob Händewaschen, Maskenpflicht oder Einschränkung der Sozialkontakte, kam die Frage auf: Warum befolgten viele, nicht alle, aber die Mehrheit, diese Vorgaben?

Die Antworten waren vielzählig. Man folge aus Angst. Angst vor den Strafen, vor den Sanktionen, die mit der Nichtbeachtung einhergingen. Das aber ist Gehorsam: Man erfüllt eine äußere Form — eine Vorschrift, einen Befehl, einen Erlass.

Man folge aber auch aus einer anderen Angst — aus Angst vor der Gefahr, vor dem Virus. Da kippt das Folgen —

von Gehorsam in Vernunft. Als rationales, abwägendes Wesen, als aufgeklärter Bürger hat man Einsicht in die Notwendigkeit der Einschränkungen. Man folgt also aus Überzeugung — nun nicht mehr einer vorgeschriebenen Form, sondern einem vorgegebenen Inhalt. Einem Inhalt, der einen überzeugt. Generell also gilt: Man folgt entweder einer Form, die sich durchsetzt, oder einem Inhalt, der einen überzeugt.

Meistens waren es wohl Mischformen. Wer ist schon gänzlich ein braver Bürger oder zu hundert Prozent ein autonomes Subjekt? Und trotzdem bleibt da etwas offen — etwas, das eben die Pandemie sichtbar gemacht hat. Man konnte nämlich, vor allem zu Beginn, kaum abschätzen, was vernünftig ist und was nicht. Was schützt und was nicht. Masken — erst nein, dann ja. Schmierinfektionen, Berührungen von Oberflächen — erst hochdramatisch, dann vernachlässigenswert. Zufällige Begegnungen auf der Straße — erst bedrohlich, dann gleichgültig. Und trotzdem folgte man. Mit Vernunft alleine war das nicht zu erklären. Denn man fügte sich auch dort ein, wo es nicht argumentierbar war. Und trotzdem war dies auch nicht reiner Gehorsam.¹

Ziel der Politik war es, das Verhalten der Menschen bis in die kleinsten Alltagshandlungen hinein zu verändern. Deshalb war sie darauf angewiesen, dass die Menschen mitwirkten. Woher rührte nun die Akzeptanz dieser Vorgaben? Manche Stimmen meinten, das Verhalten der Menschen ließe sich am besten durch positive Anreize regulieren. Also weder durch Zwang noch durch Überzeugung, sondern durch Manipulation. Aber so wie

unklar ist, was in solch einer Situation vernünftig ist, so ist auch unklar, was hier als positiver Anreiz funktioniert. Alle diese Möglichkeiten sind letztlich ungenügend. Auch eine Mischung ist unzureichend. Denn ihr entgeht das zentrale Moment: die Freiwilligkeit. Freiwillig — aber nicht aus Vernunftgründen.

Die Ausnahmesituation hat also über den Anlassfall hinaus gezeigt: Man muss die Frage anders stellen. Wenn für ein Geschehen, wenn generell für die gesellschaftlichen Verhältnisse die Freiwilligkeit einer großen Menge von Menschen zentral ist — woher rührt dann solche Freiwilligkeit? Woher rührt die Freiwilligkeit von aufgeklärten Subjekten des 21. Jahrhunderts? Das ist das Erstaunen. Und das ist unsere Frage.

La Boéties paradoxe Formel

Im Jahr 1546 oder 1548² hat der französische Autor Étienne de La Boétie eine »Abhandlung über die freiwillige Knechtschaft« geschrieben.³ Er hat damit eine vielzitierte Formel geprägt, die Freiwilligkeit mit Knechtschaft verbindet: die paradoxe Mischung eines freiwilligen Zwangsverhältnisses.

Wie kann es sein, fragt La Boétie, dass so viele Menschen, ganze Dörfer, Städte, Völker, einen einzigen Tyrannen erdulden? Und seine Antwort lautet: Der Herrscher hat nicht mehr Macht, als man ihm gibt. Auch der Tyrann nicht. Er hat nur so viel Macht, wie man ihm zugesteht. Er schadet den Menschen nur, soweit sie zu dulden bereit sind. Das Geheimnis der Herrschaft liege also

im Einverständnis der Beherrschten. Die Unterdrückten akzeptierten ihre Unterdrückung freiwillig. Das ist die paradoxe Lektion, die La Boétie seinen Zeitgenossen gibt. Und er ruft ihnen zu: Ihr seid es, die ihn mächtig macht! Die Macht der Tyrannen ist eure Freiwilligkeit!

Um frei zu sein, müssten die Völker nur aufhören zu dienen, so La Boétie. Denn es stünde in ihrer Wahl, Knecht oder frei zu sein. Aber sie willigen in ihr Unglück ein — mehr noch: Sie jagen diesem nach.

»Wahrlich ein höchst merkwürdiges und doch so gemeines Phänomen«, so La Boétie.⁴

Warum aber unterwerfen sich Menschen — unabhängig davon, ob dies ihren Interessen entspricht? Vor allem aber (und das ist die viel virulentere Frage): Warum unterwerfen sich Menschen, wenn dies ihren Interessen *nicht* entspricht?

La Boétie erklärt das paradoxe Phänomen so: Ursprünglich mag die Unterjochung eines Volkes gewaltsam gewesen sein. Sobald es aber unterjocht sei, würde es in eine »tiefe Vergessenheit seiner Freiheit verfallen« und willig dienen. Woher aber rührt dieses Vergessen? Wie kommt es zur Verkehrung von Zwang in Freiwilligkeit? La Boéties Antwort auf diese Frage ist eine ganze Auflistung.

Erstens durch Betrug und Verführung. Also durch die List der Tyrannen, die sich geschickt mächtiger Hilfsmittel bedienten: Huren- und Spielhäuser, öffentliche Spiele und Ergötzlichkeiten, Feste mit Fleischverteilung. »So betrogen sie den Pöbel, dessen Herr immer der Bauch ist.«⁵ Man könnte auch sagen: Es handelt sich um einen Tausch —

aber einen schlechten Tausch. Denn der Preis ist die Freiheit.

Zweitens aber wirke die Herrschaft durch alles, was die Leichtgläubigkeit befördert. Vor allem durch das Brimborium der Macht — die Pracht, die Lügen, die Religion. Durch alles also, was die Menschen blendet.

Drittens würde die Freiwilligkeit durch Gewohnheit und Erziehung befördert: Diese würden die Natur des Menschen, der doch »zur Freiheit geboren ist«, deformieren. Freiwilligkeit wäre also nichts als die Deformation der natürlichen Tendenz der Menschen zur Freiheit. Erziehung und Gewohnheit würden diese Natur verschütten, verderben — so dass sich die Menschen mit dem Ersatz der Freiheit, nämlich der Freiwilligkeit, begnügen. Ein Ersatz, der ihnen durch Gewohnheit und Erziehung natürlich wird — gegen ihre angeborene »unverdorbene Natur«. Freiwilligkeit wäre demnach also der zur zweiten Natur gewordene Ersatz der wahren Freiheit.

Trotzdem er meint, der Eigensinn zu dienen würde tiefe Wurzeln schlagen — trotzdem die (Selbst-)Versklavung zur zweiten Natur geworden ist — trotzdem schreibt La Boétie seinen Text als Aufruf, als Manifest, als Appell: »Seid entschlossen, nicht mehr zu dienen, und ihr seid frei.« Sobald man nicht mehr einwillige, Sklave zu sein, wäre man demnach befreit. Als ließe sich die zweite Natur einfach abschütteln. La Boéties Aufruf an seine Zeitgenossen beruht auf zweierlei: Zum einen denkt er die Knechtschaft als ein äußerliches Verhältnis — vor allem dort, wo sie auf Zwang und Betrug beruht. Und zum

anderen führt die Freiwilligkeit ein erstaunliches Dasein in seinem Text: Sie ist nämlich abwesend. Erstaunlich für einen Text, der doch von ihr handelt. Vielleicht ist die Freiwilligkeit deshalb so abwesend in diesem Text, da sie ihm nur ein Mangel ist: die Abwesenheit der wahren, unverfälschten, natürlichen Freiheit. Freiwilligkeit ist ihm nur die deformierte, die korrumpierte menschliche Natur.

La Boéties Paradoxon ist ein ebenso anhaltendes wie veränderbares Phänomen. Anhaltend ist es, weil wir auch heute noch in freiwilligen Zwangsverhältnissen leben. Veränderbar aber ist es, weil sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen auch das verändert, was freiwilliges Unterordnen jeweils ist.

Freiwilliges Fügen gibt es nach wie vor — aber die *Art*, sich zu fügen, und das, wozu man sich fügt, verändern sich. Es ist also ein konstantes Phänomen — mit unterschiedlichen Ausprägungen, unterschiedlichen Intensitäten, unterschiedlichen Arten des Zustandekommens und mit unterschiedlicher Theoretisierung. So geht es heute nicht um freiwillige Knechtschaft, sondern um freiwillige Unterwerfung. Ein wichtiger Unterschied. Denn der Unterworfene ist nicht der Knecht eines Herrn — er fügt sich vielmehr in die Verhältnisse. Er fügt sich ein. Im Unterschied zur Knechtschaft ist dies eine Unterwerfung, die sich selbst nicht als eine solche versteht. Sie wird vielmehr als Einverständnis erlebt — als Einverständnis mit dem Bestehenden, als Akzeptanz der Gesellschaftsordnung. Mehr noch. Die Freiwilligkeit dieses verkappten Zwangsverhältnisses erscheint als ihr Gegenteil: Eine

Unterwerfung, die als Ermächtigung erlebt wird. Die Wirkmächtigkeit solcher freiwilligen Unterwerfung kann gar nicht überschätzt werden. Denn diese ist die weitreichendste, effizienteste Form, wie eine bestehende Ordnung, wie bestehende Verhältnisse gestützt, getragen, perpetuiert werden. Mit und gegen die eigenen Interessen.

Wenn die freiwillige Unterwerfung aber ebenso anhaltend wie veränderbar ist, dann stellt sich die Frage: Was bedeutet eigentlich Freiwilligkeit? Und wo kommt diese her?

Erweiterung der Formel

Wir sind also auf der Suche nach jener Freiwilligkeit, die bei La Boétie abwesend ist. Die bei ihm ein Aschenputtel-Dasein führt. Weil sie ihm nur eine Verfallsform des »Triebes« zur Freiheit ist. Eine zivilisatorische Deformation, die die Natürlichkeit des Freiheitsimpulses verschüttet.

Diese Suche ist aber keine archäologische, die im Schutt der Zivilisation gräbt. Denn dann würden wir ja La Boéties Annahme bestätigen. Diese Suche begibt sich vielmehr auf einen Umweg — ein Umweg, der das Gesellschaftliche nicht als Deformation, sondern als Möglichkeit, ja als Bedingung jener ominösen Freiwilligkeit versteht.

La Boétie kommt das Verdienst zu, den Begriff geliefert zu haben: die paradoxe Formel der freiwilligen Unterwerfung. Aber er hat keine gültige Definition hinterlassen. Seine Vorstellung ist die Vorstellung eines entscheidungsfähigen Subjekts, das dem Tyrannen gegenübersteht. Ob dieses durch Zwang, der zur

Gewohnheit wird, durch Betrug oder durch Verführung zur freiwilligen Unterwerfung gebracht wird — in jedem Fall greift dies zu kurz. Denn es bleibt in all diesen Fällen ein äußerliches Verhältnis. Die freiwillige Unterwerfung aber bedarf, ja sie beruht, mehr noch: sie *ist* ein innerliches Verhältnis.

Wir müssen also die Frage stellen: Wie kann man sich ein solches vorstellen? Und wo kommt dieses her?

Für eine Antwort auf diese Frage müssen wir uns vom Frankreich des 16. Jahrhunderts in die Niederlande des 17. Jahrhunderts wenden. Dort findet man bei Baruch de Spinoza eine andere Formulierung für die freiwillige Unterwerfung: Die Menschen würden »für ihre Knechtschaft kämpfen, als sei es für ihr Heil«. ⁶

Damit verwechseln sie nicht nur ihre Knechtschaft mit ihrem Heil — sie kämpfen auch noch für diese. Warum?

Auf den ersten Blick würde man sagen: Knechtschaft bedeutet Zwang und Heil das, was man erhofft, wonach man trachtet. Freiwillig. Nun zeigt aber Spinoza, dass die Herrschaft des Staates sich nicht darauf beschränkt, Gehorsam zu erzwingen. Sie umfasst auch alle Mittel, die Menschen dazu bringen, aus freien Stücken zu gehorchen. Entscheidend ist, dass das für Spinoza keinen Unterschied macht. Ob man nun aus Angst vor Strafe, aus Hoffnung auf Gewinn, aus Liebe zu Gott oder zum Vaterland die Anordnungen des Souveräns befolgt, ist egal. Denn »nicht *weshalb* man gehorcht, sondern *dass* man gehorcht, macht nämlich einen zum Untertan«. ⁷

Die Freiwilligkeit des Handelns alleine garantiert noch nicht, dass es nicht um unsere Knechtschaft, sondern

tatsächlich um unser Heil geht. Denn freiwillig mag man zwar *aus eigenem Ermessen* handeln — aber das bedeutet noch nicht, dass man auch nach *eigenem Recht* handelt und nicht nach dem des Staates, so Spinoza. Die Freiwilligkeit verändert also nicht die Tatsache, dass es sich um eine Unterwerfung handelt. Entscheidend ist nämlich, so Spinoza, dass Gehorsam nicht das äußerliche Handeln, sondern »die innere Haltung des Gemüts« ist. Hier ist es — das innere Verhältnis, das wir gesucht haben. Und dieses besagt: Freiwilligkeit bedeutet, die Anordnungen nicht nur zu befolgen, sondern dies auch mit »ganzem Herzen« zu tun. Deshalb muss man weiter gehen und sagen: Die Freiwilligkeit mindert nicht die Tatsache der Unterwerfung. Ganz im Gegenteil: Sie steigert diese vielmehr. So kommt Spinoza zu dem Schluss: Die größte Herrschaft übt aus, »wer über die Herzen seiner Untertanen regiert«.

Über die Herzen regieren heißt aber, die Affekte lenken — Leidenschaften wie Liebe, Hass, Verachtung ausrichten. Etwa auf den Kampf für die eigene Knechtschaft, die uns als Heil erscheint. Die wesentliche Richtung für die Leidenschaften aber ist die auf den Souverän.

Und hier nähern wir uns dem, was Spinoza »das letzte Geheimnis einer monarchischen Regierung« nennt: Die Untertanen verwechseln nicht nur ihr Heil mit ihrer Knechtschaft. Sie verwechseln nicht nur ihre Unterwerfung mit ihrer Freiwilligkeit. Sie verwechseln auch ihren Monarchen mit Gott.

Und das gibt uns — nach dem inneren Verhältnis — das nächste entscheidende Stichwort für die freiwillige Unterwerfung. Denn Prototyp einer solchen Unterwerfung ist für Spinoza die Religion. Insbesondere der Glaube an den monotheistischen Gott. Abstrakt, als reine Notwendigkeit verstanden, kann dieser unsichtbare Gott die Herzen nicht bewegen. Er ergreift die Gemüter nur, wenn er zu einer Vorstellung wird — wenn er also in eine Form gebracht wird, die das Gemüt fassen kann. Wenn er als Regent, als König, als Gesetzgeber vorgestellt wird, »mitleidig, gerecht« — mit menschlichen Eigenschaften also. Kurzum — Gott rührt die Herzen, wenn er als Mensch, als idealisierter Mensch, gefasst, und damit fassbar wird. Erst diese anthropomorphe, diese menschliche Gestalt der Autorität spricht zu den Herzen. Erst die Vorstellung des alten Manns mit weißem Bart bewegt die Gemüter und befördert den Gehorsam, um den es geht: den Gehorsam aus vollem Herzen — jene Unterwerfung, die man nicht als solche empfindet. Denn diese menschliche Vorstellung erzeugt das zentrale Moment der Freiwilligkeit: das »persönliche Verhältnis«⁸ zur Autorität. Nur zu einem personalisierten Gott hat man ein persönliches Verhältnis von Liebe. Nur ein solcher Gott liebt mich. Und nur ein solcher liebt *mich*. Das bedeutet: Nur er liebt mich »vor allen anderen«, wie Spinoza es nennt. Ein entscheidender Punkt. Denn das bedeutet: Er sieht *mich*. Er meint *mich*. Und dieses Gemeint-Sein ist die Triebkraft der freiwilligen Unterwerfung, des Folgens aus ganzem Herzen — die weit über alle rein äußerlichen Vorstellungen von Betrug oder Verführung hinausgeht.

Wir halten fest: Im Zentrum der freiwilligen Unterwerfung steht also dieses innere Verhältnis — das persönliche Verhältnis zu Gott, zu einer Autorität. Der französische Philosoph Louis Althusser hat dieses Verhältnis in den 1970er Jahren in einen nüchternen Begriff übersetzt: Er nannte es eine Anrufung.⁹

Was ist das?

Anrufungen gibt es sowohl im religiösen Zusammenhang als auch außerhalb — in allen Fällen aber meint es dasselbe: die Ur-Szene der freiwilligen Unterwerfung. Auch wenn sie verallgemeinert, säkularisiert ist, bleibt doch die Religion das Modell für eine solche Anrufung.

Üblicherweise sagt man: Der Gläubige ruft Gott an. Dazu aber muss man schon an diesen glauben. Muss glauben, dass dieser einen erhören kann. Man muss also schon ein Glaubender sein. Das ist also eine sekundäre Anrufung. Die primäre Anrufung aber ist der Vorgang, die solcher Hinwendung zu Gott vorausgeht. Diese ist der Ruf, der *an uns* ergeht. Im genannten Fall wäre es der Ruf Gottes, der den Gläubigen erreicht.

Es ist dies ein zugleich höchst imaginärer und ein höchst realer Vorgang. Imaginär ist er, weil er von einer vorgestellten, imaginierten Autorität ausgeht — diese kann Gott, der Souverän, der Staat, die Nation, der Vater (als Instanz) oder auch ein abstraktes Prinzip sein. Diese sind alle von unterschiedlicher Natur, aber in der Anrufung werden sie alle zu einer vorgestellten, imaginären Autorität — zu einem anthropomorphen großen Subjekt, dessen Ruf an all die kleinen Subjekte ergeht, die wir sind — ob Gläubige, Staatsbürger oder Kinder. Die

Autorität wird jeweils zum SUBJEKT.¹⁰ Dieses SUBJEKT ruft seine Subjekte. Wie der alte Mann mit dem weißen Bart seine Schäfchen.

Dieser Ruf ist nicht nur ein wörtlicher Ruf, sondern ein gesamtes institutionelles Arrangement, eine gesamte praktisch-ideologische Anordnung — ein Ganzes von Institutionen, Symbolen, Praxen, Ritualen, Zeremonien, Formen, Traditionen, durch die hindurch der Ruf sich bahnt, artikuliert, zirkuliert, bis er das Subjekt trifft. Ein ganzes Universum, das man als Ideologie bezeichnen kann.

Dieser Ruf beginnt mit der Geburt (oder schon davor), wenn in den Familien Name, Platz und Identität des Neugeborenen als erste Einführungen in die Gesellschaft bestimmt werden. Der Ruf setzt sich dann fort — in Schulen und Ausbildungsstätten. Er weitet sich aus zu einem ganzen Chor von Rufen: zum Ruf der religiösen Institutionen, zum Ruf der politischen Organisationen, zum Ruf der kulturellen Formen und Instanzen. Jeder Ruf ist das Angebot, die Möglichkeit, die Ausstattung mit einer konkreten Identität, mit einem konkreten Platz. Manchmal ergänzen sie sich. Manchmal widersprechen sie sich aber auch. Was beim Einzelnen dann eine Lebenskrise auslösen kann. Solche Rufe können von überallher kommen.

James Joyce hat diese Vielstimmigkeit der Rufe beschrieben, wenn dem Künstler als jungem Mann »unentwegt die Stimmen seines Vaters und seiner Lehrer in den Ohren (klangen), die ihn ermahnten, vor allem immer ein Gentleman zu sein, und ihn ermahnten, vor allem immer ein guter Katholik zu sein. (...) Als der Turnsaal eröffnet worden war, hatte er eine weitere Stimme gehört,

die ihn ermahnte, stark und männlich und gefeit zu sein, und als die nationale Erweckungsbewegung langsam auch im College spürbar geworden war, hatte noch eine weitere Stimme ihn beschworen, seinem Vaterland treu zu sein und daran mitzuwirken, ihrer hingegesunkenen Sprache und Tradition wieder aufzuhelfen. In der profanen Welt würde, wie er es voraussah, eine weltliche Stimme ihn beschwören, mit all seinem Streben und Tun dem gesunkenen Stand seines Vaters wieder aufzuhelfen, und in der Zwischenzeit mahnte die Stimme seiner Schulgefährten ihn, ein anständiger Kamerad zu sein, andere vor Blamage zu bewahren oder sie rauszuhauen und sich nach besten Kräften dafür einzusetzen, schulfreie Tage zu erwirken.«¹¹

Der Ruf richtet sich also an uns. Er adressiert uns. Er erreicht uns, wenn wir ihn vernehmen. Wenn wir dem Ruf folgen. Wir folgen ihm aber nicht, wie wir einem Befehl folgen. Wir folgen ihm, indem wir ihm antworten. Indem wir sagen: Ja, das bin ich. Der bin ich. Genau der. Dann übernehmen wir unseren Namen, unseren Platz, unsere Identität. Dann übernehmen wir jenen Namen, den das SUBJEKT uns anbietet. Dann übernehmen wir jene Identität, die es uns präsentiert. Dem Ruf folgen heißt also zum Ich werden, zu einem bestimmten Ich. Heißt zum Subjekt eines SUBJEKTS werden — eines jeweiligen SUBJEKTS, denn dieses kann im Laufe des Lebens wechseln. Wir haben gesehen — Gott, der Souverän, der Staat, die Nation, der Vater, alle können die Position des Rufenden einnehmen. Aber ebenso auch die Revolution, die Tugend oder die Avantgarde. Der Anrufung ist es egal, welchen Namen das SUBJEKT trägt. So wie es ihr egal ist,

ob sie uns zum Gläubigen, zum Sohn, zur Tochter, zum Staatsbürger, zum Rebellen macht. In jedem Fall bildet eine Anrufung die jeweilige Ur-Szene unserer Identität und damit unserer freiwilligen Unterwerfung — einer Unterwerfung, die wir eben nicht als solche erleben. Sondern als einen Ruf, dem wir freiwillig folgen. Den wir übernehmen. Den wir als unseren erkennen. Von dem wir uns gemeint fühlen. Die Art kann wechseln, aber die Tatsache der Anrufung, die Tatsache, dass wir einem Ruf — irgendeinem — folgen, begleitet uns ein Leben lang. Ob in Kontinuität oder in Disruption mit früheren Anrufungen.¹²

Wenn wir uns an Spinozas paradigmatisches Beispiel der Religion erinnern, dann zeigt schon eine kursorische Betrachtung, wie sich die religiöse Anrufung im Laufe der Zeit verändert.

Als in unseren Breiten das Christentum als Staatsreligion vorherrschend war, waren sämtliche gesellschaftliche Institutionen Zirkulationssphären dieser religiösen Anrufung. Da erging der religiöse Ruf in den Familien ebenso wie in den Schulen. Da bestimmte er die Identität ebenso wie die Lebenswelt — etwa durch den Kalender: Er taktete die Zeit in heilige und profane, Arbeits- und freie Zeiten. Er begleitete die Lebensstationen: von der Taufe über Initiationsformen bis hin zur Ehe und zum Tod.

Heute, wo sich die religiösen Bekenntnisse und Formen vervielfachen, vervielfachen und spezifizieren sich sowohl die Rufe (sie zielen nicht mehr auf alle, sondern auf spezifische Gruppen) als auch deren institutionell-ideologische Zirkulationssphären. So versuchen etwa minoritäre religiöse Communitys, ihren Ruf in ihren

abgeschirmten Bereichen durchzusetzen — ebenso wie sie versuchen, sich als besondere Stimme an allgemeinen ideologischen Schauplätzen, etwa den Schulen, vernehmbar zu machen.

Aber die Tendenz, dass gesellschaftliche Anrufungen sich multiplizieren — und das nicht nur im religiösen, sondern in allen Bereichen —, tut dem Konzept selbst keinen Abbruch. Die Anrufung ist nach wie vor die Art, wie Identität, wie freiwillige Unterwerfung hergestellt wird. Anders gesagt: Die Anrufung ist ein steter Mechanismus und kennt zugleich unendliche Variationen.

So können sich auch abstrakte Prinzipien in einen Ruf verwandeln. Prinzipien wie Gerechtigkeit oder Liberté, Egalité, Fraternité. Aber auch Vernunft, Hedonismus oder Freiheit — alles kann zu einer Anrufung werden. In diesen Fällen zu einer säkularen Anrufung.

Wird ein abstraktes Prinzip zu einem Ruf, dann erfährt auch dieses eine anthropomorphe Wende: Es wird zu einem SUBJEKT. Es leiht sich also eine »menschliche« Form, beziehungsweise diese wird ihm verliehen. Es ist wie bei jenen antiken Göttern, die man »Themengötter« nennen könnte, wo einem Prinzip ein Gott, eine göttliche Gestalt zugeordnet wird — wie etwa Athene der Weisheit, Aphrodite der Liebe, Justitia der Gerechtigkeit. Diese stellen das Prinzip dar, sie »verkörpern« es gewissermaßen. Soweit man das von einer Gottheit sagen kann.

Es mag absurd klingen, die antiken Götter zur Erläuterung der säkularen Anrufung heranzuziehen. Aber

es hat durchaus ein Fundament in der Sache. Denn eine Anrufung ist nie gänzlich säkular. Auch ohne antike Götter.

Von einem abstrakten Prinzip kann nur dann ein Ruf ausgehen, wenn es zum Ideal wird — dem weltlichen Pendant der göttlichen Gestalt. Denn das Ideal ist eine säkulare Überhöhung. Selbst so grundlegend säkulare Prinzipien wie die Autonomie oder die Vernunft verwandeln sich dabei. Sie werden zum Glauben. Vernünftig sein ist etwas anderes als an die Vernunft glauben. Letzteres bedeutet: Die Vernunft wird in ein imaginäres SUBJEKT verwandelt, von dem ein Ruf ausgeht. Ein solches SUBJEKT ist das Prinzip in seiner Reinform: das Ideal der Vernunft. Als solches ist es zugleich Maßstab und Vorstellung eines idealen Typus.

Es gibt Prinzipien, deren Ideale fordernd für das Subjekt sind — etwa die Pflicht. Und es gibt Prinzipien, deren Ideale ein Versprechen bergen — etwa die Autonomie oder der Hedonismus. In jedem Fall aber erreichen sie das Subjekt als Ruf. Das heißt: Das Ideal eröffnet ein persönliches Verhältnis zu einem abstrakten Prinzip. Nicht nur fühlt sich das Subjekt, das den Ruf vernimmt, gemeint: Du bist ein vernünftiges Subjekt. (Eher: Du sollst ein vernünftiges Subjekt sein.) Oder: Du bist ein genießendes Subjekt. Das persönliche Verhältnis hat auch eine affektive Dimension: Liebe und Hass werden hier zu Lob und Tadel. Die Wirkung ist nicht geringer.

Jetzt verstehen wir auch, dass die freiwillige Knechtschaft von La Boéties Subjekten bedeutet, dass sie dem Ruf ihres Tyrannen gefolgt sind, dass sie ihn erhört haben. Erst

dann, erst wenn man sich als Subjekt des SUBJEKTS versteht, erst wenn man in diese Art von persönlichem Verhältnis eingetreten ist — so persönlich, dass es uns durchdringt, dass es unsere Identität bildet —, erst dann kann man von Freiwilligkeit sprechen.

Wie ist nun dieses persönliche Verhältnis zu einem SUBJEKT zu denken, wenn dieses mein Gemüt nicht nur rührt, sondern gewissermaßen auch formt? Wenn diese Autorität meine Freiwilligkeit prägt? Ist die Freiwilligkeit dann Folge meiner Unterwerfung — oder ist die Unterwerfung Folge meiner Freiwilligkeit?

Tatsächlich lässt sich diese Frage so nicht beantworten. Denn es handelt sich um eine Schleife: Die Autorität anerkennen, ihrem Ruf folgen — also sich unterwerfen, verwandelt uns. Es macht uns zu Subjekten, die eine bestimmte Identität haben — die handeln können. Die Unterwerfung macht uns also zu Handelnden, die entscheiden können, ob sie einem Ruf folgen, sich also freiwillig unterwerfen, oder nicht (und damit einem anderen Ruf folgen). Man muss jemand sein, um sich zu unterwerfen — und man muss sich unterwerfen, um jemand Bestimmter zu werden (oder ebendies zu verweigern — dann aber wird man zu jemandem Anderen).

Die Freiwilligkeit ist also nicht »natürlich« — wie La Boéties Freiheitstrieb —, sondern muss hergestellt, gebildet werden. Durch eine Anrufung. Insofern ist sie ein gesellschaftliches Produkt — und eben keine gesellschaftliche Deformation. Freiwilligkeit ist nicht die Eindeutigkeit einer einfachen Zustimmung, sie ist die Zweideutigkeit eines paradoxen Verhältnisses — der

freiwilligen Unterwerfung. Darin folgen wir La Boétie. Aber das Verhältnis, auf dem die freiwillige Unterwerfung beruht, ist das persönliche Verhältnis zur Autorität. Dieses ist eine starke Bindung — geradezu eine Verstrickung.

Man ist über ein liebendes Verhältnis mit der Macht, die einen unterwirft, verbunden. Spinozas »Herrschaft über die Herzen« ist ein Zugriff, dem man nicht so leicht entgeht. Deshalb lässt sich auch nicht so leicht ein Ausgang aus solcher freiwilligen Unterwerfung finden. Freiwillige Unterwerfung — das ist eine Verstrickung, die sich nur sehr schwer auflösen lässt.

La Boétie konnte seinen Aufruf, die Ketten abzuwerfen, schreiben, weil er das Verhältnis zur Macht rein äußerlich gefasst hat. Ein äußerliches Verhältnis lässt sich abschütteln. Tatsächlich aber kämpfen die Menschen für ihre Ketten, »als sei es für ihr Heil« — weil sie diese Ketten verinnerlicht haben. Mehr noch: weil diese Ketten sie grundlegend an »ihr« SUBJEKT und damit an »ihre« eigene Subjektivität binden.

Ist das also die Formel der freiwilligen Unterwerfung: ein persönliches Verhältnis zu einer anthropomorphen, zu einer personalisierten Autorität?

Nicht ganz: Denn damit wäre ein Moment der freiwilligen Unterwerfung noch nicht benannt — ihre gesellschaftliche Funktion.

Die vollständige Formel der freiwilligen Unterwerfung ist — leider — noch etwas komplizierter. Sie lautet:

»Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.«

Ein Ungetüm von einem Satz. Dieser steht wie ein Monolith in einem Fragment, in einem Textfragment.¹³ Dieser Satz ist eine Zumutung. Und doch ist er nichts anderes als die behäbige Formel der freiwilligen Unterwerfung. Es bleibt also nichts übrig, als den Monolithen abzutragen, den Satz zu zerlegen.

Dazu muss man zuerst festhalten: Der Gegensatz von real und imaginär entspricht nicht dem Gegensatz von Wirklichkeit und Schein, von Realität und Illusion. Ebenso wie er nicht den Gegensatz von materiell und ideell meint.

»Reale Existenzbedingungen« (die eigentlich als »reelle« zu übersetzen wären) meint vielmehr das Ganze der Gesellschaftsordnung — ohne jede anthropomorphe Übersetzung. Ohne vorgestellte Form. Ideologisch nackt. Ohne personalisierende Gestalt aber ist dies die anonyme Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse. Hier ist das Individuum de-zentriert. Es steht nicht in deren Zentrum. Mehr noch: Es sind jene Verhältnisse, in denen die Menschen nur Agenten sind. Agenten von Verhältnissen, die sie übersteigen und beherrschen. Hier kann man nicht einmal von Unterwerfung sprechen, denn so betrachtet sind die Individuen nur Rädchen. Und als Rädchen kann man *sich* nicht unterwerfen — man kann nur angeschlossen *werden*. An die Gesellschaftsmaschine. An die Produktionsmaschine.

Das aber ist subjektiv nicht lebbar. So wie es auch nicht wirklich zu erfüllen ist. Man kann sich nicht als Agent seines Lebens fühlen. Man kann sich nicht als Rädchen eines Systems erleben. Beziehungsweise wenn man sich so fühlt, ist es nicht lebbar. Es braucht also ein *lebbares*

Verhältnis. Ebendas meint das Wort vom »imaginären Verhältnis« in unserem monolithischen Satz — »das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen«. Nun ist dieses imaginäre Verhältnis ein doppeltes.

Es ist zum einen ein Selbstverhältnis: dass man *jemand* ist. Jemand wird. Jemand Bestimmter. Jemand Unverwechselbarer. Ein Verhältnis, wo man einem Ruf folgt, ein Ich wird. Wo man also nicht Agent, sondern Subjekt ist. Nicht Rädchen, sondern Handelnder.

Das imaginäre Verhältnis ist aber nicht nur ein Selbst — es ist auch ein Weltverhältnis: das persönliche Verhältnis zur Welt.

Wie soll man sich ein persönliches Verhältnis zur Welt vorstellen? In etwa so wie der Spinozist die Sonne erlebt: »Wenn wir zum Beispiel die Sonne anschauen, stellen wir uns vor, sie sei ungefähr 200 Fuß von uns entfernt«, schreibt Spinoza.¹⁴ Das prägt unsere Vorstellung von der Sonne — unabhängig von unserem Wissen über ihre wahre Entfernung. Auch wenn wir nachher ihre wahre Entfernung erkennen oder erfahren, »so werden wir sie uns nichtsdestoweniger noch immer als nah vorstellen«. Das bedeutet: Wir erleben die wahrgenommene Sonne nicht als etwas, das in unserem Bewusstsein ist. Wir erleben sie vielmehr als unsere »Welt«, so Althusser.¹⁵

Es geht also nicht darum, den Irrtum aufzuklären. Es geht nicht darum zu sagen: Eigentlich, in Wahrheit, ist eure kleine Sonne so und so groß — belegt mit Zahlen. Und ihr — also wir — erliegen einer perspektivischen Illusion, wenn wir glauben, die Sonne sei tatsächlich die kleine

Sonne, die wir von unserem Fenster aus wahrnehmen. Es geht nicht um Aufklärung. Es geht nicht um den Gegensatz von Illusion und Wahrheit, von Verkennen und Erkennen. Es geht vielmehr darum, die perspektivische Illusion als solche zu verstehen. Nicht als nichtig oder falsch — sondern als Notwendigkeit dieser »inadäquaten Idee«, wie Spinoza das genannt hat: als notwendige Illusion, als wirksamer Schein. Anders gesagt: Es geht darum, deren »praktisch-gesellschaftliche Funktion«¹⁶ zu verstehen. Diese lässt sich klar benennen: Ihre Funktion ist es, die Welt für uns lebbar zu machen. Denn die gelebte Distanz zur Sonne bedeutet, dass unsere Position, unser Standort Teil dieser unserer Welt ist. Ja, dass sich uns die Welt von diesem unseren Standort aus erschließt. Dieser Standort mag eine perspektivische Illusion sein, eine inadäquate Idee — er ist dennoch nichts weniger als die Grundlage unserer »Welt«, unserer »Realität«. Unsere »Welt« — das ist das imaginäre Verhältnis, das gelebte Verhältnis, das lebbare Verhältnis. Das ist eine Welt, in der ich gemeint bin. In der ich vorkomme. Als Adressat. Eine Welt, die auf mich bezogen ist — so wie ich auf sie. Eine Welt, in deren Zentrum ich stehe. Das imaginäre Verhältnis meint eine Ordnung, in der ich einen Platz habe. Nicht als Rädchen, sondern als Subjekt. Anders gesagt: Das ist jenes Verhältnis, jene Ordnung, in der Freiwilligkeit überhaupt erst möglich wird.

Dass dieses Verhältnis imaginär ist, dass wir als Subjekte eine imaginäre Identität haben — das spricht nicht dagegen. Es geht nicht darum, den Schleier des Imaginären zu lüften, um eine darunter verborgene Realität zu erkennen. Es geht nicht darum, dem

handelnden Subjekt die Maske herunterzureißen, um den funktionierenden Agenten bloßzulegen. Es geht auch nicht darum, die reale gesellschaftliche Ohnmacht in eine Verherrlichung des handelnden, autonomen Subjekts zu verkehren, die aber leider eine Illusion ist. Es geht beim Imaginären weder um eine Verkehrung, noch um eine — reine — Illusion. Es geht vielmehr darum, die Notwendigkeit zu verstehen, die Funktionstüchtigkeit, die Wirksamkeit von dem, was man imaginär nennt. Es geht vielmehr darum, dass unsere imaginäre Subjektivität, unser imaginäres Verhältnis zur Welt die *Bedingung* unseres Funktionierens ist. Insofern ist sie illusionär und nicht illusionär zugleich. Es ist eine Illusion, die wirkt. Und als solche kommt ihr eine eigene Realität zu.

Der monolithische Satz vom »imaginären Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen« ist die behäbige Formel der freiwilligen Unterwerfung: Er besagt, dass man nur am Schauplatz des imaginären Verhältnisses, nur im Ideologischen, mit dem ausgestattet wird, was man braucht. Hier erhält man das Rüstzeug, um den Ansprüchen der realen Existenzbedingungen zu genügen. Denn nur als Akteur ist man ein guter Agent. Nur als Subjekt, also mit einer Identität als handelndes Subjekt, kann man gut funktionieren. Wir mögen in der großen Maschine der Produktionsverhältnisse nur Rädchen sein — selbst dann, wenn wir handeln. Aber wir können nicht als Rädchen funktionieren, wenn wir uns als solche vorstellen, erleben. Wir können nur dann als Agenten »handeln«, wenn wir keine solchen sind. Besser gesagt: wenn wir uns nicht als solche vorstellen. Wir müssen uns selbst — wie