

**Zeitschrift:** Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik  
**Herausgeber:** Widerspruch  
**Band:** 32 (2013)  
**Heft:** 62

**Artikel:** Lacan und Marx : das Subjekt und die Ideologie  
**Autor:** Soiland, Tove  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-651985>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 11.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Lacan und Marx

### Das Subjekt und die Ideologie

Einer in der Tradition marxistischer Gesellschaftstheorie stehenden Auseinandersetzung mit Jacques Lacan stellt sich im deutschsprachigen Raum eine spezifische Herausforderung: Lacans Werk galt im Kontext deutschsprachiger marxistischer Theoriebildung als Wegbereiter des *linguistic turn*, der schliesslich zu jener kulturalistischen Wende des Postmarxismus mit all ihren Konsequenzen führte: Diskreditierung der Grundannahmen des historischen Materialismus als «essenzialistisch» und in der Folge deren weitgehende Preisgabe. Vergleicht man diese Einschätzung, die im deutschsprachigen Raum zur weitgehenden Aufgabe der Lacan-Rezeption im Rahmen gesellschaftstheoretischer Überlegungen geführt hat, mit der internationalen Lacan-Rezeption, so lässt sich feststellen, dass in diesem Umkreis gegenwärtig die inhaltlich fundierteste Kritik an dieser kulturalistisch-diskursiven Wende formuliert wird. Im Umfeld der hierfür wegweisenden Ljubljana School of Psychoanalysis wird heute nicht nur dezidiert der Lesart widersprochen, die Lacans Ansatz als eine weitere Version von «Diskursanalyse» versteht, sondern insbesondere dessen Inkompatibilität mit postmarxistischen Ansätzen wie beispielsweise der Hegemonietheorie Ernesto Laclaus hervorgehoben. Die Frage, welche Anschlüsse an Lacans Denken diese spezifische Verbindung einer Relektüre von Marx mit einer Lacan-Rezeption erlaubten, wie sie ursprünglich von der Ljubljana School of Psychoanalysis angeregt wurde, muss deshalb im Zentrum einer auf die Gegenwart bezogenen Auseinandersetzung mit Lacan stehen.\*

Ausgangspunkt dieser Verknüpfung von Lacanismus und Marxismus ist eine spezifische – von Lacan selbst angeregte – Interpretation der Ereignisse von 1968. In der Perspektive von Lacans Subjektverständnis erscheinen die im Zuge der Studentenrevolten erstrittenen Liberalisierungen und die sich daran anschliessende «postmoderne Wende», die weite Teile linker Theoriebildung erfasste, weniger als emanzipatorische Errungenschaft denn als Ausdruck von Veränderungen in den ideologischen Struk-

\* Dieser Text basiert auf einer stark gekürzten und in Teilen veränderten Textversion zum Stichwort «Lacanismus», die im Band 8.1 des *Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus* erscheint. Die Übersetzung der Zitate stammt von der Autorin.

turen selbst. Das veränderte Ideologieverständnis, das sich daran anschliesst, macht geltend, dass diese postmoderne Wende nicht lediglich vom Kapitalismus integriert wurde, sondern von Beginn an Teil seiner im Zuge der Fordismuskrise notwendig gewordenen Selbsterneuerung war.

Den revoltierenden Studenten, die im Vorfeld der 1968er-Unruhen an die Adresse ihrer linken Lehrer an eine Wandtafel in der Sorbonne schrieben: «Strukturen gehen nicht auf die Strassen!», antwortete Lacan, dass, wenn die Ereignisse des Mai etwas gezeigt hätten, dann doch genau dies, dass Strukturen sehr wohl auf die Strasse gingen (Roudinesco 1996, 506). Lacan verstand sich als wohlwollender, wenn auch kritischer Kommentator einer Bewegung, der er in seinen Seminaren nicht nur ausführliche Kommentare widmete, sondern die er von Grund auf reflektieren wollte. Lacans besorgte Frage war, welche neuen Formen von Herrschaft auf den Untergang der traditionellen patriarchalen Autorität folgen würden. Und ähnlich wie Michel Foucault dies tat, warnte er vor einer allzu naiven Vorstellung von Befreiung und thematisierte in seinen Seminaren die Fallstricke einer Liberalisierung, wie sie sich an den Universitäten abzuzeichnen begann (Lacan 1991, 196).

Welche Form von Kritik sich auf der Grundlage von Lacans Denken dennoch formulieren lässt, ist eine der zentralen Fragen, die heute nicht nur die internationale marxistische Lacan-Rezeption beschäftigt, sondern zu der Lacan selbst Stellung nahm. Wenn die aus traditionellen Bindungen entbettenden Momente des Kapitalismus die Pluralisierung von Lebensformen zum zentralen Kitt spätkapitalistischer Gesellschaften werden lassen, so kann Ideologiekritik nicht länger die von einer rigiden Über-Ich-Moral geforderten Entbehrungen skandalisieren. Vielmehr scheint eine neuartige Form von Biopolitik das Geniessen selbst zu einem Gegenstand der Politik zu erheben. Dieser Verschiebung in den ideologischen Strukturen trägt Lacan Rechnung, indem er den Fokus von Ideologiekritik auf den Gegenstandsbereich des unbewussten Geniessens des Subjektes richtet. Sein zentrales Konzept «Objekt klein *a*», mit dem er dieses Geniessen zu fassen sucht, ist damit auch der Eckpfeiler seines politischen Denkens.

### **Das Objekt *a* als Faktor des Politischen**

Ausgangspunkt dieses Denkens ist Lacans Annahme, dass das menschliche Geniessen von einer tiefen, dem sprachlichen Sein des Menschen geschuldeten Ambiguität gekennzeichnet ist. Während der Umstand der Sprachlichkeit für den Menschen zunächst die Unterbrechung einer Unmittelbarkeit bedeutet, findet dieser Verlust, da es sich hierbei zwangsläufig um eine Interpretation ex post eines angeblich allumfassenden Urzustandes handelt, gleichzeitig auch immer eine fantasmatische Auskleidung. Dieses Fantasma ist deshalb in Lacans Verständnis das Moment, das dem Subjekt ein

Geniessen auch nach dem Eintritt in die Sprache ermöglicht: Als eine Art Wissen, mit dem das Subjekt diesen Verlust einkleidet, ist dieser damit zugleich emotional hoch besetzt. Das Geniessen hat deshalb für Lacan diesen konstitutiven Bezug zu einer Unmöglichkeit: Es gibt Geniessen nur ausgehend von dieser Unterbrechung, und was Lacan das «Objekt klein a» nennt, ist für das Subjekt der fantasmatische Träger dieser unmöglichen Möglichkeit. Das Objekt *a* ist somit das, was wir gemeinhin gewohnt sind, in unserem Liebesobjekt zu suchen. Es ist dieses Strukturmerkmal – ein Verlust, dessen Effekt es ist, Welt zu konstituieren –, das Lacan dazu veranlasst, den Verlust des Geniessens, der mit dem Eintritt des Subjekts in die Sprache entsteht, in Anlehnung an *plus-value*, Mehrwert, *plus-de-jouir*, ein «Mehrgeniessen» zu nennen: mit seiner doppelten Konnotation eines «nicht mehr» und eines «darüber hinaus» (2006, 17, 19).

Diese von Lacan so bezeichnete «Homologie» zwischen dem Objekt der Psychoanalyse und dem Objekt von Marx' *Kapital* ist es denn auch, die seine Gegenwartsanalyse anleitet (2006, 16). Im Zentrum von Lacans Überlegungen steht dabei das, was er als den Übergang vom «Diskurs des Herrn» zum «Diskurs der Universität» (1991, 172–174, 92) als dem heute vorherrschenden *lien social* bezeichnet. Dieser Übergang ist weniger als historische Abfolge zu verstehen, als dass Lacan darin das spezifische Moment zu bestimmen sucht, worin Herrschaft in ihrer modernisierten Version subsistiert. Mit dem «Diskurs der Universität» interpretiert Lacan den Untergang der traditionell patriarchalen Autorität als eine für spätkapitalistische Gesellschaften konstitutive Verschiebung im Verhältnis von Signifikant und Geniessen, insofern darin der für das menschliche Geniessen konstitutive Bezug zu einer Unmöglichkeit verschwindet. Für Lacan hat deshalb das Verschwinden der väterlichen Autorität nicht einfach eine befreite Subjektivität zur Folge. Vielmehr tritt an die Stelle des väterlichen Verbotes ein Ideal, das sich nun seinerseits an dem vormals verbotenen Geniessen orientiert.

Man könnte auch sagen, dass das Ich-Ideal, das unser Über-Ich massgeblich prägt, sich nicht länger entlang von Verboten herausbildet, sondern sich unmittelbar mit dem Geniessen verbindet. Mit dem paradoxen Effekt, dass unsere Über-Ich-Struktur nun selbst an dieses Geniessen gekoppelt ist. Lacans Gegenwartsdiagnose besagt deshalb nicht einfach, dass wir in einer hedonistischen Gesellschaft leben, in der die Individuen, indem sie ihren Vorlieben nachgehen, ihre sozialen Pflichten vernachlässigen. Vielmehr ist es so, dass das Geniessen selbst zur vorrangigen sozialen Pflicht geworden ist. Und dies verstrickt die Menschen unweigerlich in eine Unmöglichkeit, deren Ursache sie scheinbar selbst sind: Wenn es kein Unmögliches gibt, wird alles Mögliche zur Pflicht. Was so entsteht, ist das Geniessen als Über-Ich-Gebot: «Geniesse!» ist deshalb Lacans Formel für diese veränderte



Über-Ich-Struktur (1986, 9), die uns paradoxerweise nicht an den genossenen Freuden, sondern an dem von uns unterlassenen Geniessen – den sozusagen verpassten Geniess-Chancen – schuldig werden lässt.

So gesehen sind die Liberalisierungsforderungen der Studentenbewegung selbst als Teil dieses historischen Wandels in der Über-Ich-Struktur zu betrachten. Wenn im psychoanalytischen Verständnis das menschliche Geniessen um eine Unmöglichkeit kreist, so ist das Hindernis – in Lacans Verständnis der Signifikant – dessen konstitutive Bedingung oder, anders gesagt, das das menschliche Geniessen erst ermöglichende Element. Der Slogan der 1968er-Bewegung: «Jouir sans entrave!» ist damit letztlich ein «Geniessen ohne Geniessen», insofern es das Geniessen jener Unmöglichkeit beraubt, «welche es strukturiert und ihm damit erst seine Form verleiht» (Zupančič 2006, 172). Es ist diese von Lacan so bezeichnete «symbolische Kastration», die der Diskurs der Universität vorgibt aufzuheben, indem er einen durch das richtige Wissen angeleiteten unmittelbaren Zugang zum Geniessen verspricht. Lacan spricht deshalb von diesem Wandel in den ideologischen Strukturen in dieser Doppeldeutigkeit als vom «Diskurs der Universität», weil die Universität als Ort, wo diese «Befreiung» begann, gleichzeitig auch der Ort ist, der dieses Wissen in einem biopolitischen Sinn produziert. Folgt man Lacan, so ist die Kehrseite davon dieser Über-Ich-Charakter des Geniessens.

Man könnte deshalb sagen, dass es im Kapitalismus neben der Trennung des Arbeiters von seinem Wissen und der Aneignung seiner Arbeit eine dritte Form der Ausbeutung gibt, die paradoxerweise in der Ausbeutung eines Negativen, in der Exzirpation des für das menschliche Geniessen konstitutiven Hindernisses liegt. Es ist diese Enteignung an einer Negativität, die schliesslich zu dieser Möglichkeit einer Inwertsetzung des Mehrgeniessens führt, wie sie Lacan in seinem Seminar XVII beschreibt (Zupančič 2006, 173; Copjec 2006, 109). Lacan formuliert, dass der Mehrwert der «Erinnerungsträger des Mehrgeniessens» ist (1991, 92). Damit will er sagen, dass der Kapitalismus es versteht, aus dem Umstand, dass der Diskurs vom Subjekt einen Verzicht an Geniessen verlangt, etwas Akkumulierbares und damit das Prinzip seines Funktionierens zu machen.

Lacans Beitrag zur Ideologiekritik kann in Abgrenzung zur Diskursanalyse dahingehend zusammengefasst werden, dass das Subjekt bei Lacan zwar «Effekt» des Diskurses ist, nicht aber dessen «Verwirklichung» (Copjec 2004, 37). Der Diskurs produziert diesen Überschuss des *plus-de-jouir*, das für Lacan die zentrale Anschlussstelle im Subjekt ist, an die politische Führung anschliessen kann. Deshalb kreisen seine späten Seminare um die Frage, was es mit diesem Geniessen auf sich hat. Es ist eine Ideologiekritik, die Ideologie nicht ausgehend von einem falschen Bewusstsein versteht, sondern die Wirkungsweise von Ideologie in der Ge-

staltung des unbewussten Geniessens aufsucht. Was traditionellerweise im Marxismus als «falsches Bewusstsein» bezeichnet wird, fasst Lacan somit auf der Ebene der Subjektformation.

### **Althussers Lacan**

An dieses Element der Subjektformation schliesst die früheste marxistische Rezeption Lacans, diejenige Louis Althussers, an. In seinem einflussreichen Konzept der «ideologischen Anrufung» fasst Althusser das Verhältnis von Ideologie und Subjekt dahingehend, dass der Ideologie die Funktion zukommt, «konkrete Individuen zu Subjekten zu «konstituieren» (1977, 140). Althusser formuliert, dass die Ideologie ihr Subjekt aus der «Masse der Individuen «rekrutiert», womit er sagen will, dass diese sie allererst zu Subjekten macht oder «in Subjekte «transformiert» (142). Dabei betont Althusser, dass dieser Prozess der Anrufung nicht so vorzustellen ist, dass ein quasi vorgängiges Individuum zum Subjekt wird: «Die Ideologie hat immer-schon (toujours-déjà) die Individuen als Subjekt angerufen.» (144) Dieses «ehemalige zukünftige-Subjekt», das werden muss, was «es bereits zum vornherein ist» (144), führt Althusser zu der Aussage, dass die «Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen als Subjekte ein und dasselbe» sind (143): «Es gibt Ideologie nur durch das Subjekt und für das Subjekt.» (140)

So betrachtet sind Ideologien in ihrer je spezifischen Ausformung zwar historisch bedingt, nicht aber die «Ideologie im Allgemeinen». Dieser spricht Althusser eine «omnihistorische Realität» (132) zu: «Die Ideologie ist ewig, ebenso wie das Unbewusste ewig ist.» (133) Althusser schliesst deshalb, dass nur «eine ideologische Weltanschauung Gesellschaften ohne Ideologien erdenken und die utopische Idee einer Welt zulassen konnte, in der die Ideologie [...] ohne Spuren zu hinterlassen verschwinden würde.» (2011, 295f.; 1968, 182)

Althussers Konzept der ideologischen Anrufung ist in seinem Einfluss auf das Ideologieverständnis insbesondere der englischsprachigen Cultural Studies kaum zu überschätzen. Althussers These, dass «der Mensch von Natur aus ein ideologisches Wesen» sei (1977, 140), hat allerdings auch weitreichende Kritik hervorgerufen, u. a. die Kritik am «Funktionalismus» (Rehmann 2007, 105). Autoren aus dem Umfeld der Zeitschrift *Das Argument* führen diese «Grundannahme [...], dass Subjektivität und menschliche Handlungsfähigkeit mit der «Subjektion», der Unterordnung unter eine vorgegebene symbolische Ordnung» zusammenfallen, auf Lacans Einfluss zurück (Kaindl/Rehmann 2008, 235f.). Gleichwohl ist Althussers Subjektkonzeption, verstanden als ideologische Anrufung, kaum mit Lacans eigener Perspektive zu vereinen. Wenn Althusser in seiner Ideologietheorie auch die zentrale Grundannahme Lacans aufnimmt, dass das Subjekt

aufgrund einer ihm vorgängigen Struktur entsteht (und er damit Lacans Aussage folgt, dass es nicht genüge, die Produktionsmittel zu verstaatlichen, wenn nicht verstanden werde, auf welchen Strukturen das kapitalistische Subjekt beruht (1991, 124; 2006, 17), so ist doch Althusser's Vorstellung, dass das Subjekt vollständig in seiner Anrufung aufgeht, kaum mit Lacans Subjektkonzeption zu begründen.

Bei Lacan ist das Subjekt nicht primär Effekt der Übernahme seines symbolischen Mandates, sondern das Korrelat des Überschusses, der bei dieser Anrufung entsteht. So betont Mladen Dolar, dass das Objekt *a* als dieses «kleine Stück des Realen», das als *jouissance* erst das Subjekt bildet, der eigentliche Brennstoff jedes ideologischen Gebäudes ist, das gleichwohl nicht in dieses integriert werden kann (Dolar 1991, 25; Žižek 1989, 44f.). Dieses Objekt und damit auch das Element, das in Lacans Subjektkonzeption nicht einfach eine Verwirklichung gesellschaftlicher Anforderungen darstellt, hat keinen Eingang in Althusser's Theoriebildung gefunden. Die mit dem Konzept der ideologischen Anrufung einhergehende und für die Althusser-Rezeption konstitutive Gleichsetzung von Subjektivierung und Imaginärem, welche auch das deutschsprachige Lacan-Verständnis prägt (Rehmann 2007, 116; PIT 1978 118–120, 124; Kaindl/Rehmann 2008, 235), ist deshalb streng genommen nicht mit Lacans eigenem Subjektverständnis vereinbar. Um diese Diskrepanz zu verdeutlichen, formulieren Alenka Zupančič und Mladen Dolar, dass das Lacan'sche Subjekt gerade «die Unmöglichkeit ist, das (Althusser'sche) Subjekt zu werden»: «Für Althusser ist das Subjekt das, was die Ideologie funktionieren lässt; für die Psychoanalyse entsteht das Subjekt, wo die Ideologie scheitert.» (Dolar 1991, 12; Zupančič 1995, 39)

Es lässt sich deshalb sagen, dass Lacan gegenüber der Frage des Determinismus eine dritte Position einnimmt: Lacans Subjekt ist nicht einfach das funktionale Abbild der es determinierenden Struktur. Gleichwohl verfügt es nicht frei über diese. Und deshalb führt das Scheitern der ideologischen Anrufung auch nicht per se ins Reich der Freiheit.

### **Mit Lacan zu Marx: Die Schule von Ljubljana**

Es ist diese Dimension eines «Jenseits der Anrufung» (Dolar 1991; Žižek 1989, 139–144), die die TheoretikerInnen der Ljubljana School of Psychoanalysis einen grundlegend anderen Weg gehen liess als die westlichen Anschlüsse an Althusser, wie sie sich in der Diskursanalyse der US-amerikanischen Cultural Studies oder in der Hegemonietheorie von Laclau/Mouffe weiterentwickelten. Um diesen anderen Weg zu verstehen, ist es wichtig, sich die spezifische Situation im ehemaligen Jugoslawien vor Augen zu halten. Anders als in sonstigen realsozialistischen Staaten gehörten die marxistischen Intellektuellen zur Dissidenz. In Slovenien war für linke Regimekri-

tiker unter der Herrschaft Titos Lacan neben Marx der wichtigste theoretische Referenzpunkt (Osborne 1996a, 22f.). So unterstützte die Laibacher Schule die Opposition der neuen sozialen Bewegungen in den 1980er-Jahren respektive war selber Teil von ihr. Seit der Wende gehen von dieser Schule wichtige Impulse für ein an Lacan orientiertes Verständnis der gegenüber dem Fordismus veränderten Funktionsweise spätkapitalistischer Gesellschaften aus. Die von Slavoj Žižek herausgegebene Publikationsreihe *Wo Es war* formuliert als ihre Prämisse, «dass die explosive Kombination aus Lacanscher Psychoanalyse und marxistischer Tradition eine dynamische Freiheit freisetzt, welche es uns ermöglicht, die Grundlagen der Zirkulation des Kapitals infrage zu stellen.» (Klappentext) Kennzeichen dieser Schule heute ist ihre internationale Verflechtung. Einer ihrer Stützpunkte ist die in New York ansässige und 1996 gegründete Zeitschrift *lacanian ink* mit ihrer Website [lacan.com](http://lacan.com).

Žižek hebt hervor, dass im Unterschied zu einer mehrheitlich klinisch orientierten französischen und einer eher kulturtheoretisch orientierten Lacan-Rezeption im deutschen und englischen Sprachraum die slovenische Lacan-Rezeption von einer «unmittelbaren ›Politisierung‹ bestimmt ist, die sowohl Versuche zur Herausbildung einer Lacanschen Ideologie- und Machttheorie als auch aktives Mitwirken in den politischen Kämpfen» während der Zusammenbruchsperiode beinhalteten (Žižek 1991a, 7). Damit stellt sich diese Richtung gegen zwei Fronten: Aus der Erfahrung heraus, dass auch in realsozialistischen Gesellschaften massive Formen der Entfremdung weiterbestanden (Osborne 1996a, 24), war eine humanistische Marx-Interpretation nicht länger möglich und trug das in Lacans Theorie angelegte Moment einer notwendigen Entfremdung dazu bei, solche Erfahrung theoretisch zu verarbeiten. Gleichwohl wendeten sich diese TheoretikerInnen auch gegen den westlichen antimarxistischen Reflex, wie er sich im Poststrukturalismus-Verständnis der Cultural Studies findet und dort schliesslich in einen allgemeinen Postmarxismus mündete. So betont Žižek, dass Lacan nicht unter den Poststrukturalismus subsumiert werden kann (1989). Vielmehr wird hier die Möglichkeit postuliert, mithilfe von Lacan zu einem nicht essenzialistischen Verständnis von Marx zurückzukehren, das sich aber in wesentlichen Punkten auch vom Antiessenzialismus Althusser unterscheidet (ebd.). Dies macht sich an einer veränderten Konzeption von Ideologie fest.

I. Ausgangspunkt dieses Ideologieverständnisses ist die Feststellung, dass der Kapitalismus über eine immense Metamorphosefähigkeit verfügt. Während Marx davon ausging, dass der Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften letztlich zur Selbstüberwindung des Kapitalismus führen würde, sehen Vertreter der Laibacher Schule in



diesem Widerspruch das eigentliche Element, aufgrund dessen sich der Kapitalismus fortwährend weiterentwickelt. Der Kapitalismus, so Žižek, verstehe es nicht nur, «seine Grenzen, seine eigentliche Impotenz, in die Quelle seiner Macht zu verwandeln», sondern «diese immanenten Grenzen, dieser «innere Widerspruch»» (1989, 53f.) sei konstitutiv für eine Produktionsweise, die sich «durch ständige Selbstrevolutionierung reproduziert» (2006, 395). Žižek gibt deshalb Marx' Formulierung: «Die wahre Schranke der kapitalistischen Produktion ist das Kapital selbst, das heisst, die kapitalistische Produktionsweise» (MEW 25, 260) einen anderen Sinn: Das Kapital basiert auf seiner Grenze, der Widerspruch zwischen Form und Inhalt ist in seiner Konzeption mit enthalten und die eigentliche Quelle seiner Selbsterneuerung (1989, 51–53; 2002a, 106f.). Wenn Žižek von diesem System, «dessen Dynamik von der unaufhörlichen Produktion und (Wieder-)Aneignung eines Exzesses angetrieben wird», als von einem «sozialtranszendentalen Apriori» spricht oder auch von einer «Matrix», «welche die Totalität sozialer und politischer Beziehungen hervorbringt», so gibt er damit, in seinen eigenen Worten, dem Ökonomischen seine ««ontologische» Würde» zurück.

Gleichwohl ist dies kein Ökonomismus. Denn Žižek betont – und dies richtet sich gegen den französischen Postmarxismus ebenso wie gegen die angelsächsischen Cultural Studies –, dass «das Feld des Ökonomischen *seiner Form nach*» nicht auf Politik reduzierbar ist (2006, 395f.). An dieser *Form* hebt Žižek zwei Dinge hervor: Mit Marx geht er davon aus, dass die Warenform nicht nur einer – nicht existenten – Abstraktion, dem Wert, Körper verleiht, sondern darin auch Realität schafft. Diese Form ist deshalb einer hegemonialen Aushandlung, wie sie das Politikverständnis der Cultural Studies leitet, nicht zugänglich, weil sie sich in einer sozialen Praxis materialisiert, die weder dem Bewusstsein zugänglich noch als Feld umkämpfter Bedeutungen adäquat verstanden ist. Sie geht darin aber auch nicht einfach in einer den westlichen Marxismus leitenden Kulturkritik auf, die bezüglich des Warenfetischismus auf die Verlockungen der Konsumgesellschaft abhebt (2006, 386). Žižek fasst den Warenfetischismus vielmehr mit dem Begriff eines «unbewussten Glaubens» (1991c, 119; 2006, 74; 1989, 42) und damit Ideologie auf der Ebene dessen, was Lacan das Fantasma nennt (2006, 384; 1991c, 120; 2002, 114f.). Das Fantasma des sich selbst verwertenden Wertes hat, weit davon entfernt, lediglich eine Fantasie zu sein, die Fähigkeit, sich zu realisieren (2006, 384), weshalb Žižek sagt: «Die grundlegende Ebene der Ideologie [...] ist nicht die einer Illusion, die den wahren Sachverhalt maskiert, sondern diejenige eines (unbewussten) Fantasmas, welche unsere soziale Realität selbst strukturiert.» (1989, 30)

Die Menschen verkennen also nicht die Realität, sondern sie übersehen, dass die Realität selbst von einer Illusion strukturiert wird: Die Realität

selbst ist ideologisch (1989, 15f.). Mit dieser Denkfigur eines unbewussten Glaubens reagiert Žižek auf die Situation der Moderne, in der die gesellschaftliche Realität weiterexistiert, auch wenn die Menschen verstanden haben, dass sie von einem Fantasma getragen wird. Žižek fügt deshalb Marx' Aussage: «Sie wissen das nicht, aber sie tun es» (MEW 23, 88) ihre modernisierte Variante hinzu, indem er, dem Umstand Rechnung tragend, dass der aufgeklärte Mensch an keine ideologische Wahrheit mehr glaubt, formuliert: «Sie wissen sehr wohl, wie die Dinge sind, aber gleichwohl handeln sie, wie wenn sie es nicht wüssten. [...] Auch wenn wir die Dinge nicht ernst nehmen oder sogar eine ironische Distanz zu ihnen haben, wir fahren fort, sie zu tun.» (1989, 30)

Mit diesem «glauben, ohne es zu wissen» (1989, 39), «dem Gefangensein in einem Glauben, den man verleugnet und/oder anderen zuschreibt» (2006, 77), kommt Žižek zum zweiten Aspekt dieser Form, dass nämlich in der Säkularisierung des Herrschaftsverhältnisses zwischen Personen, die die Warenform darstellt, eine Form formaler Gleichheit entsteht, die in sich selbst und als diese Gleichheit eine Art Überschuss generiert (1989, 31, 22). Die Intuition der Marx'schen Warenanalyse, dass die formale Freiheit und Gleichheit der Tauschsubjekte die eigentliche Voraussetzung der Ausbeutung ist – was sich in dieser Verquickung von Kapitalismus und Demokratie fortsetzt, in welcher die «Abstraktion von Macht- und Wirtschaftsbeziehungen in die Wirklichkeit des demokratischen Prozesses eingeschrieben» ist (Žižek 2006, 395) –, diese paradoxe Bewahrung von Herrschaft in einer formalen Gleichheit findet im Lacan-Marxismus folgende Begründung: Was Lacan dem aufgeklärten Verständnis des Subjekts als eines rein formalen Selbstverhältnisses hinzufügt, ist, dass diese Entbettung aus traditionellen Banden, in welcher das Subjekt um sich selbst zu kreisen beginnt, in seinem Innern ein ihm fremdes Element entstehen lässt (Žižek 1991b, 169). Dass der grosse Andere nicht existiert, wie Lacan sagt (1986, 123f.), dass dem symbolischen Gesetz keine ihm inhärente Wahrheit zukommt, lässt die symbolische Anrufung für das Subjekt zunächst als das erscheinen, was sie ist: eine «traumatische, sinnlose Verfügung». Und diese Verfügung muss vom Subjekt mit Sinn ausstaffiert werden, und zwar, wie Žižek sagt, «durch ein Geheimnis, das zu haben es dem grossen Anderen unterstellt»: «Es ist genau dieses nicht-integrierte Mehr eines sinnlosen Traumas, welches auf das Gesetz seine bedingungslose Autorität überträgt; mit andern Worten, welches – insofern es dem ideologischen Sinn entgeht – das unterhält, was wir die ideologische *jouis-sense*, das Geniessen-in-Sinn (den Geniess-Sinn), welches der Ideologie eignet, nennen können.» (1989, 43f., 88)

Während im klassisch-marxistischen Ideologieverständnis Ideologie eine soziale Realität verstellt, Ideologiekritik folglich die Aufklärung der



dem eigenen Denken zugrunde liegenden sozialen Verhältnisse anstrebt, zielt dieses an Lacan orientierte Ideologieverständnis auf einen als Fantasma strukturierten «Kern des Geniessens», der von der Ideologie produziert wird (1989, 140; 1991b, 142), um eine grundsätzliche Unmöglichkeit, letztlich die Grundlosigkeit des symbolischen Gesetzes, welches die Gesellschaft zusammenhält, zu verstellen. Während jedoch im Anschluss an die Althusser-Schule und insbesondere an die Hegemonietheorie Laclaus in den Cultural Studies daraus abgeleitet wurde, dass Ideologiekritik den Nachweis der Kontingenz jedwelcher sozialen Setzung zum Ziel habe, fokussiert dieser Lacan-Marxismus auf die fantasmatische Bindung, die diese Kontingenz notwendig auf sich zieht. Ideologiekritik zielt deshalb in diesem Verständnis nicht, wie in den Cultural Studies, auf die «dekonstruktive» Offenlegung der von der Ideologie verstellten Bedeutungsvielfalt und Kontingenz, sondern auf die Konfrontation mit «einem unerträglichen, unmöglichen Kern des Realen». (1989, 45, 47–50) Diese Konfrontation mit einer «Logik des Geniessens» (1989, 140), die dem ideologischen Funktionieren zugrunde liegt, nennt Žižek «Durchquerung des Fantasma» (1991b, 136–140; 2000, 121f.).

II. In der Auseinandersetzung mit den «poststrukturalistischen» respektive «diskursanalytischen» Ansätzen der Cultural Studies, wie sie exemplarisch zwischen Žižek und Laclau ausgetragen wird (Žižek 2005, 246–252; 2004, 88–102; 2000, 95–106; Laclau 2005, 232–239), spielt deshalb nicht nur ein grundsätzlich anderes Diskursverständnis (MacCannell 2006, 197f.), sondern damit verbunden auch eine andere Vorstellung der Wirkweise von Ideologie in der Subjektivierung eine zentrale Rolle. In Anlehnung an Lacans Diskursbegriff, worin «Diskurs» nicht die Aufforderung zur Identifikation mit einer symbolischen Position meint, sondern als *lien social* eine spezifische Formierung des Verhältnisses des Subjekts zum Objekt *a* bezeichnet, ist für diese Theoretiker das Subjekt gerade das, was der Subjektivierung, verstanden als symbolische Anrufung, entgeht. Die Unterscheidung zwischen Subjekt und Subjektivierung (Copjec 2004, 241/36f.; Žižek 1990, 254; 1989, 197; Dolar 1991, 12) hat weitreichende politische Implikationen, denn mit ihrer Hilfe kann verstanden werden, warum Machtverhältnisse auch in liberalen Gesellschaften und somit nach dem Untergang traditional-patriarchaler Autorität fortbestehen.

Im Vergleich zu diskursanalytischen Ansätzen, in welchen der Distanz gegenüber dem symbolischen Mandat per se ein ideologiekritisches Potenzial zugemessen wird, ist in diesem Verständnis das Subjekt auch oder sogar vorrangig dort in Ideologie involviert, wo es seine Subjektivierung zurückweist. Folgt man dieser Einschätzung, dass es sich bei der in fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften vorherrschenden Ideologie

gerade nicht mehr um eine ideologische Anrufung im Sinne Althusser handelt, sondern dass die Ideologie der Gegenwart vielmehr bereits in sich den Aufruf zur Desidentifikation enthält (Žižek 2004, 112f.) – Recalcati spricht beispielsweise von einer «paradoxen Idealisierung der De-Idealisierung» (2007, 76/10) –, so hat dies geradezu konträre politische Konsequenzen: Während die den neuen sozialen Bewegungen nahestehenden Cultural Studies dem von ihnen dem Marxismus unterstellten «Essenzialismus» die Vielfalt entgegenhalten, macht die an Lacan orientierte Ideologiekritik geltend, dass diese Aufsplitterung eine neuartige Form der Biopolitik darstellt (Recalcati 2007, 66).

Das ideologiekritische Anliegen des Poststrukturalismus, welches auf die Dekonstruktion feststehender Bedeutungen zielt, kollidiert hier also mit der Diagnose, dass im Kapitalismus dieser Vorgang bereits aus sich selbst vollzogen wird. Diese dem Kapitalismus eignende Bewegung, Bedeutung zu «de-totalisieren», führt in Žižeks Worten zu einer «weltlosen» ideologischen Konstellation» (2005, 242), in welcher «eine Mehrheit der Bevölkerung gerade der Koordinaten einer bedeutungsvollen Orientierung verlustig geht» (Žižek 2005, 241). Wenn diese AutorInnen davon sprechen, dass die gegenwärtige hegemoniale Ideologie nicht länger auf der Ebene der Ideale und Identifikationen, sondern «unmittelbar auf der Ebene des Geniessens operiert» (Žižek 2004, 113), so knüpfen sie damit an Lacans Gegenwartsdiagnose an: An die Stelle traditionaler, an einem Ideal orientierter Wahrheit tritt das «akkumulierte Wissen» des «Diskurses der Universität», der die Opazität des Geniessens mit seinem Wissen durchdringt (Copjec 2006, 109; MacCannell 2006, 206). Diese objektive «Wahrheit-ausserhalb-der-Bedeutung» (Žižek 2005, 241) geht somit mit ihrer Kehrseite einer, wie Recalcati in Anlehnung an Jean-Claude Milner formuliert, «absoluten Herrschaft der Sache» einher: «ein durch das wissenschaftlich-technische Wissen und dessen Praktiken» angeleitetes, damit letztlich aber despotisches Gebot, das Leben gemäss der Objektivität eines Masses des Guten politisch zu verwalten und damit das Geniessen nicht nur zu objektivieren, sondern es im selben Zug gewissermassen zu optimieren (2007, 66, 79).

Im Lichte dieser Diagnose der Entstehung einer neuartigen Form von Biopolitik, die unmittelbar auf der Ebene des Geniessens, der «Verteilung oder Regulierung des Geniessens» operiert (Žižek 2004, 113), ist die im Zuge der Kulturalisierung der Linken zu beobachtende Hinwendung zu Politiken der Anerkennung differenter Lebensweisen selber als Bestandteil dieser Entwicklung zu betrachten. So macht Alenka Zupančič geltend, dass der Kapitalismus selbst der wichtigste Promotor differenter Lebensweisen ist. Sie spricht in diesem Zusammenhang von einem brisanten, für den Kapitalismus konstitutiven Nebeneinander einer fortwährenden Produktion

immer neuer Differenzen, die darin gleichzeitig laufend an Bedeutung verlieren (2006, 174f.). Die Charakterisierung der kapitalistischen Produktion als einer gigantischen Produktion von Andersheit, die in ihr gleichzeitig in Wert gesetzt und damit in ihrer Andersheit wieder neutralisiert wird, lässt verstehen, warum der Kapitalismus zum grössten Fürsprecher aller möglichen freiheitlichen Rechte, insbesondere des Rechts auf Andersheit, geworden ist; und warum er im selben Zug «der grösste Deaktivator eines tatsächlich befreienden oder subversiven Potenzials ebendieser Differenzen ist» (ebd.). Infrage gestellt wird damit das dem Multiplen, Kontingenten, Hybriden und Uneindeutigen von den Cultural Studies unterstellte subversive Potenzial, wie es als Vorstellung auch die «postmodernen Identitätspolitiken» leitet, die in den USA im Zuge der *sexual politics* an die Stelle traditioneller linker Thematiken getreten sind (Žižek 2000, 98).

Žižek hält dieser Vorstellung eines subversiven Gehalts multipler Subjektpositionen entgegen, dass wir es heute gerade mit dem Paradox einer «postmodernen ›De-Entfremdung‹» zu tun haben, in welcher die Spannung zwischen dem «rebellischen und subversiven Kern meiner eigenen Persönlichkeit, meinem ›Kobold der Perversion‹», und einer «äusseren Institution, die diese nicht schätzt oder sogar unterdrücken will», nicht länger existiert (2001, 513f.). Žižek besteht deshalb darauf, dass nicht ein Fortbestehen patriarchal-ödipaler Strukturen uns daran hindert, «das ganze Potenzial der postmodernen, selbstgestaltenden Individualität auszuleben», sondern dass diese neuen «postödipalen Formen der Subjektivität» eine eigene Form von Herrschaft hervorbringen, die man missversteht, wenn man sie auf die Überreste patriarchaler Strukturen zurückführt (2001, 500). Als «Diskurs des Möglichen» verwickelt uns der Kapitalismus vielmehr in das Paradox einer «schuldigen Schamlosigkeit», in der wir fortwährend dazu aufgerufen sind, alle Facetten unseres intimsten Seins offen und schamlos zu entfalten, deren Wesen wir jedoch gerade so verfehlen, weshalb wir nicht umhin kommen, an ihnen schuldig zu werden (Zupančič 2006, 171; Copjec 2006, 109).

An die Stelle des Verbotes ist somit das Ideal der Schamlosigkeit getreten, wie es am ehesten durch die Figur des CEO als dem neuen Leader einer Gesellschaft vertreten wird, in der «nur das Unmögliche unmöglich» ist (Zupančič 2006, 171; MacCannell 2006, 210–213). Für Dolar ist deshalb dieses «Subjekt, dem das Geniessen unterstellt wird», der eigentliche Köder gegenwärtiger Ideologie (1998, 18). «Postideologisch» ist dieses Universum insofern, als es ausser der Aussicht auf ein nicht durch die Kastration hindurchgegangenes Geniessen kein ethisches Ideal mehr kennt. Während wir ursprünglich für den Verlust an Geniessen mit einer symbolischen Identität entschädigt wurden, sind wir nun in der umgekehrten Situation: Grundlegend ist heute, so fasst Žižek diese Verschiebung zusammen, «der

Verlust einer symbolischen Identität, in dessen Gegenzug und als Entschädigung für diesen Verlust wir von allen Seiten mit allerlei Formen und Vorrichtungen des Geniessens bombardiert werden» (2004, 145).

III. Diese Ansätze einer an Lacan orientierten Reaktualisierung von Marx verbindet, dass sie die unter dem Stichwort «Postmarxismus» zusammengefasste Entwicklung linker politischer Theorie auf die Veränderungen innerhalb des Kapitalismus seit Mitte der 1970er-Jahre zurückbeziehen. Dass der Kapitalismus als der eigentliche Hintergrund für die Entstehung «dieser politischen gleitend-dispers-kontingent-ironischen-etc.-Subjektivitäten» aus der Konzeption dieser «Post-Politiken» verschwunden ist (2000, 108; 2002, 127ff.), veranlasst Žižek zur ironischen Feststellung, dass das einzig Nichtkontingente in diesem «postmodernen Universum der globalen Kontingenzt» (2000, 107) offenbar der Kapitalismus selbst ist; dass der Nachweis der universellen Kontingenzt paradoxerweise mit einer «Renaturalisierung des Kapitalismus» selbst einhergeht, worin dieser tendenziell als untangierbar erscheint (2009, 212–216). Es ist diese Feststellung, dass «die Vorstellung der allgemeinen Historizität und Kontingenzt» nun selbst «ein Bestandteil der hegemonialen Ideologie» der Gegenwart geworden ist (ebd.), die diese AutorInnen nicht der postmarxistischen Wende folgen lässt.

Das Festhalten am letztlich determinierenden Status des Ökonomischen als dem Hintergrund, vor dem kulturelle Kämpfe wie die Anerkennungskämpfe linker Identitätspolitik gesehen respektive auf den sie zurückbezogen werden müssen – und damit das Beharren auf der Notwendigkeit einer Kritik der politischen Ökonomie, die nicht auf ein Feld umkämpfter Bedeutungen reduziert werden kann –, richtet sich bei Žižek gegen eine Umschrift des Ökonomischen durch einen Politikbegriff, wie er ursprünglich von Laclau ausgearbeitet (1982, 12f.) und später, 1985, in Zusammenarbeit mit Chantal Mouffe zum Projekt der «Radikalen Demokratie» weiterentwickelt wurde (Žižek 2001, 489–493; 2000, 95–101; 2006, 396). Gegenüber ihrem einflussreichen Konzept macht Žižek geltend, dass «Demokratie» längst selbst zum festen Bestandteil der Legitimation kapitalistischer Ausbeutungsverhältnisse geworden ist und somit als der eigentliche «Herrensignifikant» unserer Zeit betrachtet werden muss (2004, 88f., 103–114; 2005, 242f.).

## Literatur

Althusser, Louis, 2011 (1968): Für Marx. Berlin

Althusser, Louis, 1977 (franz. Orig. 1976): Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg/Westberlin, 108–168

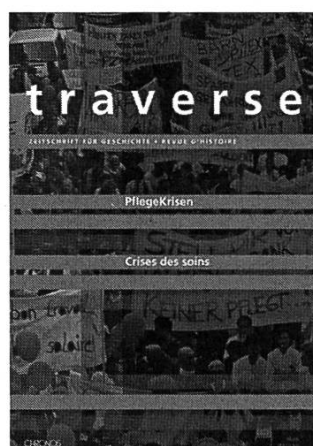


- Copjec, Joan, 2006: May '68, the Emotional Month. In: Žižek, Slavoj (ed.): *Lacan. The Silent Partners.* (= Wo Es war) London/New York, 90–114
- Dolar, Mladen, 1991: Jenseits der Anrufung. In: *Gestalten der Autorität.* Wien, 9–25
- Dolar, Mladen, 1998: Introduction: The Subject supposed to enjoy. In: Grosrichard, Alain (ed.): *The Sultans Court. European Fantasies of the East.* London
- Hall, Stuart, 2004: *Ideologie, Identität, Repräsentation.* Ausgewählte Schriften 4. Hamburg
- Kaindl, Christina/Rehmann, Jan, 2008: Subjektion und Subjektivierung – eine kritisch-psychologische Auseinandersetzung mit der lacanschen Psychoanalyse. In: Huck, Lorenz et al. (Hg.): *Abstrakt negiert ist halb kapiert. Beiträge zur marxistischen Subjektwissenschaft.* (Forum Wissenschaft Studien 56) Marburg
- Lacan, Jacques, 1986 (franz. Orig. 1975): *Encore. Das Seminar. Buch XX (1972–1973).* Weinheim/Berlin
- Lacan, Jacques, 1991: *L'envers de la psychanalyse. Le Séminaire: Livre XVII (1969–1970).* Paris
- Lacan, Jacques, 1996 (franz. Orig. 1986): *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch VII (1959–1960).* Weinheim/Berlin
- Lacan, Jacques, 1996 (franz. Orig. 1973): *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch XI (1964).* Weinheim/Berlin
- Lacan, Jacques, 2001: *Autre écrits.* Paris
- Lacan, Jacques, 2006: *D'un Autre à l'autre. Le Séminaire: Livre XVI (1968–1969).* Paris
- Laclau, Ernesto, 1982: Diskurs, Hegemonie und Politik. In: *Neue Soziale Bewegungen und Marxismus.* (Argument-Sonderband AS 78) Hamburg, 6–22
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, 2000 (engl. Orig. 1985): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien
- Laclau, Ernest, 2005: *On popular reason.* London/New York
- MacCannell, Juliet Flower, 2006: More Thoughts for the Times on War and Death: The Discourse of Capitalism in Seminar XVII. In: Clemens, Justin/Grigg, Russell (eds.): *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII.* Durham/London, 195–215
- Milner, Jean-Claude, 2011: *La politique des choses. Court traité politique I.* Lagrasse
- Osborne, Peter (ed.), 1996a: Lacan in Slovenia. An Interview with Slavoj Žižek an Renate Salecel. In: ders.: *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals.* London 21–35
- Osborne, Peter (ed.), 1996b: Postscriptum. In: ders.: *A Critical Sense: Interviews with Intellectuals.* London
- Projekt Ideologie-Theorie PIT (Hg.), 1979: Kap. 6: Ideologische Staatsapparate und Subjekteffekte bei Althusser. In: *Theorien über Ideologie.* Berlin, 105–129
- Recalcati, Massimo, 2007 (ed.): *Forme contemporanee del totalitarismo.* Torino
- Rehmann, Jan, 2007: Ideologische Staatsapparate und Subjektion bei Althusser. In: *Einführung in die Ideologietheorie.* Hamburg, 102–120
- Žižek, Slavoj, 1989: *The Sublime Object of Ideology.* London
- Žižek, Slavoj, 1990: Beyond Discourse-Analysis. In: Laclau, Ernest: *New Reflexions on the Revolution of our Time.* London, 249–259
- Žižek, Slavoj, 1991a (Hg.): *Gestalten der Autorität.* Wien
- Žižek, Slavoj, 1991b: *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture.* Cambridge
- Žižek, Slavoj, 1991c: *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst!* Berlin
- Žižek, Slavoj, 1994 (1991): *Denn sie wissen nicht, was sie tun. Geniessen als ein politischer Faktor.* Wien
- Žižek, Slavoj, 1998: Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou. In: *The South Atlantic Quarterly*, no. 2, 235–261
- Žižek, Slavoj, 2000: Class struggles or Postmodernism? Yes please! In: Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj: *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left.* London/New York, 90–135
- Žižek, Slavoj, 2001: *Die Tücken des Subjekts.* Frankfurt a. M.

- Žižek, Slavoj, 2002: Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin. Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj, 2004: Iraq. The borrowed kettle. London/New York
- Žižek, Slavoj, 2005: Concesso non dato. In: Boucher, Geoff/Glynos, Jason/Scarpe, Matte (eds.): Traversing the Fantasy. Critical Responses to Slavoj Žižek. Aldershot, 219–255
- Žižek, Slavoj, 2006: Parallaxe. Frankfurt a. M.
- Žižek, Slavoj, 2009: Auf verlorenem Posten. Frankfurt a. M.
- Zupančič, Alenka, 1995: Die Ethik des Realen. Kant, Lacan. Wien
- Zupančič, Alenka, 2001: Das Reale einer Illusion. Kant und Lacan. Frankfurt a. M.
- Zupančič, Alenka, 2006: When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value. In: Clemens, Justin/Grigg, Russell (eds.): Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII. Durham/London, 155–178

## Weiterführende Literatur

- Badiou, Alain/Élisabeth Roudinesco, 2012: Jacques Lacan, passé, présent. Dialogue. Paris
- McGowan, Todd, 2004: The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment. New York
- Rouse, Howard/Arribas, Sonia, 2011: Egocracy. Marx, Freud and Lacan. Zürich
- Vanier, Alain, 2001: Some Remarks on the Symptom and the Social Link: Lacan with Marx. In: Journal for the Psychoanalysis of Culture & Society, March 22, 40–46



Traverse 2012/2  
PflegeKrisen – Crises des soins  
232 S. 28 Abb. Br. CHF 28

Die Beiträge ermöglichen Einsichten in lokale und individuelle Problemsituationen sowie in spannungsvolle Entwicklungen der Gesundheitspolitik, im Spitalwesen, in der Psychiatrie, der Physiotherapie, in der Krankenpflege und in der ausserhäuslichen Kinderbetreuung.



Traverse 2012/3  
Sammelpraxis – Collectionner comme pratique  
216 S. 20 Abb. Br. CHF 28

Die Beiträge widmen sich dem Aufbewahren und Verpacken zoologischer Sammlungsgegenstände, den Sammeltechniken moderner Zoos, der akademischen Sammelpraxis der Vormoderne sowie der «Sammelwut» als pathologische Erscheinung in der Zeit um 1900.

Chronos Verlag • Eisengasse 9 • 8008 Zürich • [www.chronos-verlag.ch](http://www.chronos-verlag.ch)  
Traverse-Abo CHF 75/Jahr, Studierenden-Abo CHF 54/Jahr, Einzelheft CHF 28