



Zur Ideologietheorie Louis Althusser

ABSCHLUSSARBEIT

ZUR ERLANGUNGEN DES MAGISTER ARTIUM
IM FACHBEREICH
GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN
DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR POLITIKWISSENSCHAFT

EINGEREICHT VON
OLIVER SCHUPP

ABSCHLUSSARBEIT

ZUR ERLANGUNGEN DES MAGISTER ARTIUM
IM FACHBEREICH GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN
DER JOHANN WOLFGANG GOETHE-UNIVERSITÄT
INSTITUT FÜR POLITIKWISSENSCHAFT

THEMA:
ZUR IDEOLOGIETHEORIE
LOUIS ALTHUSSERS

1. GUTACHTER: MARTIN SAAR
2. GUTACHTER: JOSEF ESSER

VORGELEGT VON: OLIVER SCHUPP
AUS: HEILBRONN
EINREICHUNGSDATUM: 13.2.2006

INHALTSVERZEICHNIS

ORTHOGRAPHISCHE HINWEISE & DANKSAGUNG	IV
EINLEITUNG.....	1
TEIL I KOGNITIVE IDEOLOGIETHEORIEN	7
KAPITEL I Die deutsche Ideologie – Das ideologietheoretische Grundlagenwerk der marxistischen Theorie?.....	10
Der epistemologische Zugang: Schein der Selbstständigkeit	12
Epistemologische Einwände.	16
Der herrschaftskritisch-politische Zugang.....	18
Das Basis-Überbau-Modell.....	22
Marx' Ideologietheorie: Lücken und Brüche	25
KAPITEL II Verdinglichung und notwendiger Schein.....	28
Fetischcharakter und Verdinglichung.....	30
Der notwendige Schein.....	34
Jenseits der Verdinglichung	36
Von der Verdinglichung zur Kritik	38
KAPITEL III Die Ideologiekritik der Kritischen Theorie.....	40
Ideologiekritik als immanente Kritik	42
Probleme der Ideologiekritik.	47
Post-ideologische Ideologie?.....	48
Der Horizont der Ideologiekritik.....	51
Passage	53
TEIL II DIE IDEOLOGIETHEORIE LOUIS ALTHUSSERS	55
KAPITEL IV Der imaginäre Charakter der Ideologie.....	56
Das Imaginäre bei Lacan. Ein kleiner Exkurs	59
Bedeutung für eine Theorie der Ideologie	61
KAPITEL V Ideen, Rituale, Praxen, Apparate.....	63
Die Materialität der Existenzweise der Ideologie.....	63
»Knie nieder und du wirst glauben« – eine einfache Umkehrung der Kausalität?.....	65
Die Existenzbedingung der Materialität der Ideologie: Staatsapparate.....	70
Basis und Überbau – eine topische Metapher	73

Verschiebung und Erweiterung:	
Althusser und der marxistische Staatsbegriff	76
Die herrschende Ideologie als Kohäsionsfaktor	80
KAPITEL VI Apparate und ihre Funktionsweise	83
Die repressive Funktionsweise der ISA: Die Schaffung des	
»Disziplinarindividuums«	83
Die »Dressur« – Eine disziplinarische Technik.....	85
Die ideologische Funktionsweise der ISA.	
Subjektivierung in der Anrufung	92
Passage	106
TEIL III PROBLEMATISIERUNG UND AKTUALISIERUNG	
DER IDEOLOGIETHEORIE ALTHUSSERS	107
Der Standpunkt der Reproduktion	109
Der Staat.....	113
Die Anrufung.....	118
SCHLUSSBEMERKUNG.....	122
LITERATUR	125
TABELLARISCHER LEBENSLAUF	131

ORTHOGRAPHISCHE HINWEISE & DANKSAGUNG

Der schriftlichen und sprachlichen Einheitlichkeit zuliebe habe ich es vorgezogen, die Orthographie in den Zitaten in der Regel gemäß den neuen deutschen Rechtschreibregelungen zu korrigieren. Aber keine Regel ohne Ausnahme: Falls die neue deutsche Rechtschreibung den Inhalt im Vergleich zur alten Rechtschreibung verundeutlicht, wird die vorherige Form verwendet. Das französische »reconnaître« beispielsweise, dass in »Ideologie und ideologische Staatsapparate« eine Schlüsselrolle spielt, würde nach der neuen deutschen Rechtschreibung getrennt geschrieben: »wieder erkennen«. In diesem Fall scheint es mir aber sinnvoll, die alte Rechtschreibung beizubehalten und »wiedererkennen« zusammen zu schreiben. Ansonsten ist der Inhalt der Zitate unverändert wiedergegeben, falls nicht anders vermerkt.

Um die Lesbarkeit zu verbessern sind alle fremdsprachigen Zitate ins Deutsche übersetzt. War die Übertragung nicht bereits vorhanden, habe ich sie selbst vorgenommen. Offensichtliche Fehler in vorhandenen Übersetzungen habe ich korrigiert. Die eigenen Übersetzungen bzw. Übersetzungskorrekturen sind an den jeweiligen Stellen extra ausgezeichnet.

Noch ein kleiner Hinweis zum Genus in dieser Arbeit. Soweit es mir möglich war und die Macht der Gewohnheit und Konvention mich nicht überlistet hat, habe ich versucht, die Verschiedenheit der Geschlechter der Akteur_innen durch den Unterstrich zu berücksichtigen. Der Unterstrich trägt der Intervention der *Queer Theory* Rechnung und markiert zum einen die beiden Pole hegemonialer Zweigeschlechtlichkeit, lässt die Stelle dazwischen aber gleichzeitig offen als »Ort, den es zu erforschen gilt und um den wir kämpfen sollten« (s_he 2003).

Ich will mich an dieser Stelle noch für die Hilfe und Unterstützung meines Freund_innen-Netzwerkes danken, ohne welches mir diese Arbeit ungleich schwerer gefallen wäre und das Ergebnis sicherlich anders ausgesehen hätte. Für die vielen Hinweise, Kritiken und Korrekturen einerseits und die Aufmunterungen, Geduld und Zuwendung andererseits danke ich Katrina, Dietmar, Chris, Mello, Reini, Saskia, Daniel, Katrin, Bini und Mario. Merci beaucoup! Insbesondere danke ich auch der treuen Gemeinde Magistra- oder Magisterarbeits-schreibenden, die mit mir wochentäglich in der Bibliothek des IG Farben-Hauses zwischen Mittagessen im Casino und Kaffeepause in der Rotunde ausgeharrt haben. Mein besonderer Dank gilt auch Dr. Martin Saar, der mich mit dem richtigen Maß an Ruhe und Gelassenheit »gecoacht« hat.

O. S.

EINLEITUNG

I.

Von einigen wenigen postmodernistisch informierten Verwendungen einmal abgesehen, ist der Begriff der Ideologie sukzessive an den Rand des gesellschaftswissenschaftlichen Diskurses geraten. Ein vergleichender Blick auf die Zahl der im Katalog der Deutschen Bibliothek archivierten Veröffentlichungen mit dem Stichwort »Ideologie« im Titel zwischen 1971 und 1980 zum einen und 1996 und 2005 zum anderen mag dies bestätigen. Im früheren Zeitraum sind 736 Einträge in der Datenbank zu finden, im späteren 329 Einträge – eine Senkung der Zahl der Publikationen um mehr als die Hälfte.

Womit kann dies erklärt werden? Wurde der Begriff für unzureichend befunden und musste einem angemesseneren begrifflichen Instrumentarium weichen? Oder ist von Ideologie zu sprechen nicht mehr adäquat, weil Ideologie auch in der sozialen Realität, dem Untersuchungsfeld der Gesellschaftswissenschaften, auf dem Rückzug ist?

Angesichts der andauernden Existenz politischer und sozialer Konflikte, in denen Interessen, Anschauungen und Identitäten miteinander ringen, der vielfachen Differenzierung des sozialen Raumes (in reich und arm, beschäftigt und unbeschäftigt, alt und jung; entsprechend der sozialen Kategorie des Geschlechts, der ethnischen Zugehörigkeit usw.) kann zumindest die Konstatierung ideologiefreier gesellschaftlicher Verhältnisse sogleich in Zweifel gezogen werden. Zu Recht wirft Terry Eagleton die Frage auf, wie es sein kann, dass sich »der Ideologiebegriff in einer von ideologischen Konflikten geplagten Welt [...] in Luft auflöst?« (Eagleton 1991, 1).

Wenn demnach vom »Ende der Ideologien« in der sozialen Realität nicht ausgegangen werden kann, ist die Ursache seines Rückzugs im Begriff selbst und dem ihn umrahmenden Begriffsfeld zu suchen. Für den Kontext des Marxismus, in welchem die Frage der Ideologie am häufigsten ausformuliert wurde und wird, ist festzustellen, dass er sich als sozialwissenschaftliches Begriffsfeld (aber auch als politische Praxis) seit einigen Jahren in der Krise befindet. Eine Erklärung für das langsame Verschwinden des Ideologie-Begriffs ist also in den Problemen des Feldes zu suchen, in das er eingebettet ist.

Ende der 1970er Jahre manifestierte sich die Krise des Marxismus.¹ Auf die Fragen, die am Horizont der fordistischen Gesellschaftsformation auftauchten, konnte der Marxismus keine alternativen Erklärungen und Handlungsprämissen mehr liefern. Stattdessen traten neue politische Subjekte (die Studierendenbewegung, die zweite Frauenbewegung, die Ökologiebewegung etc.) auf, die in der marxistischen Theorie bisher kaum wahrgenommen worden waren und die nun unter anderem die bürokratisierte Institutionalisierung der sozialen Frage im Staatsapparat kritisierten. Aufgrund der Tatsache, dass die marxistische Theorie mit den neuen politischen Subjekten nicht viel anfangen konnte und die kommunistischen Parteien nur zu einer Allianz unter ihrer Führung bereit waren, haben die Organe der kommunistischen Arbeiter_innenbewegung in dieser Zeit für viele ihre Sinn gebende Rolle im Sozialen und ihre (ge-)hegemoniale Rolle im Politischen verloren. Die Anrufung der Subjekte als ausgebeutete Subalterne seitens der sozialistischen und kommunistischen Parteien oder Gewerkschaften funktionierte nicht mehr.

Im Zuge dieses sozialen und politischen Bedeutungsverlustes hat auch die Erklärungskraft der marxistischen Theorie abgenommen. Die veränderten gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse wirkten sich für den Marxismus im akademischen Feld der Philosophie und der Gesellschaftswissenschaften als Legitimitätseinbüßung aus. Die Krise des Marxismus ist also gleichsam eine Krise des Begriffsfeldes der »Ideologie«. Diese doppelte Krise gibt der Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Anwesenheit der Ideologie in der sozialen Realität und der Abwesenheit der »Ideologie« im Feld der Gesellschaftswissenschaften eine bedenkenswerte Wende. Die Randständigkeit des Ideologie-Begriffs einerseits und die Stärke der herrschenden Ideologie andererseits – sind das nicht die zwei Seiten der Medaille, die die Aspekte der aktuellen Situation treffend anzeigen: dass die herrschende Ideologie durchaus in der Lage ist, eine weitgehende Differenzierung auszuhalten, solange kein politischer »Gegenspieler« auf der politischen Bühne erscheint, der aus den existierenden vielfältigen partikularen Widersprüchen und Widerständen, ein zusammenhängendes Netz der Gegenhe-

¹ Das Ende der 1970er Jahre ist deshalb ein signifikantes Datum, weil in dieser Zeit die politische Bedeutung der kommunistischen Parteien außerhalb des unmittelbaren Einflussbereichs der Sowjetunion, d.h. vor allem in Italien und Frankreich, sukzessive abnahm. Die latenten Gründe für die Krise sind, wie Althusser betont, freilich älter, und in den 1930er Jahren zu suchen, wo die Auseinandersetzung mit der Krise von den Parteiführungen in linienförmigem Dogmatismus erstickt und sie dadurch verstärkt wurde (vgl. Althusser 1978, 59).

gemonie knüpfen kann? Wenn dem so ist, wäre es umso angemessener (wieder) von Ideologie zu sprechen.

II.

An diesem Punkt setzt meine Magisterarbeit an: Es geht mir um die Rehabilitierung eines Begriffsfeldes, das bestimmte strukturelle soziale Zusammenhänge, die auch Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse sind, sichtbar machen kann. Der Begriff der Ideologie steht im Zentrum dieses Begriffsfeldes.

Mit Rehabilitierung ist aber keine einfache Rückkehr gemeint. Eine unreflektierte Rückkehr zum Begriffsfeld der Ideologie, zur marxistischen Theorie würde viele theorie- und terminologie-immanente Probleme ignorieren, die in einer Rehabilitierung berücksichtigt werden müssen. Michel Foucault beispielsweise, der in seinen Arbeiten die Fragen der Macht und der Widerstände ausführlich verhandelt hat, weist in einem Interview ausdrücklich auf die Probleme des Begriffs Ideologie hin und schließt daraus, dass es nicht sinnvoll sei, ihn weiterhin systematisch zu verwenden (vgl. Foucault 1977, 34).

Diese Abkehr ist allerdings nicht zwangsläufig. Sicherlich trägt das Begriffsfeld das schwere Erbe der marxistischen Geschichte mit sich, inklusive der schweren politischen Vergehen, die in Marx' Namen begangen wurden (vgl. Lecourt 1976; Labica 1986). Allerdings kann dieser Mangel auch positiv gewendet werden, denn der Ideologie-Begriff kann gerade den Schwierigkeiten nicht aus dem Weg gehen, die in einem von Neologismen geprägten Feld, einem Feld ohne Geschichte ausgeblendet werden können. Eine reflektierte Verwendung des marxistischen Instrumentariums ist möglich, von Ideologie zu sprechen meiner Meinung nach sogar angebracht.

Der Ansatz im Marxismus, der das ›Problem der Ideologie‹ am weitesten vorangetrieben hat, stammt von Louis Althusser. Seine Ideologietheorie steht im Zentrum dieser Magisterarbeit, weil mithilfe Althusser's Theorieansatz viele Klippen innerhalb der marxismusimmanenten Thematisierung der Ideologie umschiffen werden können. Die anvisierte Rehabilitierung des marxistischen Begriffsfeldes der Ideologie in dieser Magisterarbeit ist genau genommen also der Versuch einer Rehabilitierung der Ideologietheorie Althusser's.

III.

Die Schnittstelle zwischen Althusser's Ideologietheorie und dieser Magisterarbeit ist Althusser's Aufsatz »Ideologie und ideologische Staatsapparate« (IISA), der 1969 in Frankreich zum ersten Mal publiziert wurde. Sowohl für die politische Situation Frankreichs als auch für das Gesamtwerk Althusser's ist das Datum markant. 1969 ist zum einen das Jahr nach den Mai-Unruhen in Paris, zum

anderen befindet sich Althusser – auch unter dem Eindruck der Ereignisse – in einer Phase, in der er sich selbstkritisch von einigen seiner früheren Thesen (in den Aufsätzen und Essays aus »Für Marx« und »Das Kapital lesen«) distanziert. Auch wenn Althusser in diesem Text weder direkt von den Studierendenprotesten und Generalstreiks, noch von seiner theoretischen Selbstreflexion schreibt, sind sie im Text doch implizit enthalten. Festzustellen ist die deutliche Fokusverschiebung zwischen diesem Aufsatz und seinen früheren Texten: vom Gegenstand ›Marx‹ zu dessen Gegenstand, den Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft, zu denen eben die Ideologie gehört.

Es gibt aber noch einen weiteren Grund, Althusser's Theorie der Ideologie zu rehabilitieren. Die Rezeption Althusser's im Allgemeinen und die seiner Ideologietheorie im Besonderen tragen im deutschsprachigen akademischen Raum stark verzerrte Züge. Dieser Feststellung zur Althusser-Rezeption, die in der Literatur sehr häufig zu finden ist,² will ich einen kleinen Bericht aus meiner eigenen akademischen Biographie hinzufügen. Kennen gelernt habe ich »Ideologie und ideologische Staatsapparaten« in einem Proseminar zur Staatstheorie. Die Kopie des Aufsatzes im Reader wies aber einen schwerwiegenden Mangel auf, was mit erst Jahre später auffallen sollte: Sie war vollständig ... bis zur Seite 130 des Originals, an dem der zweite Teil des Aufsatzes unter dem Titel »Über die Ideologie« beginnt. Der staatstheoretische Einsatz von Althusser wurde damit berücksichtigt und diskutiert, der ideologietheoretische aber komplett ausgeblendet. Angesichts der Bedeutung, die beide Teile wechselseitig füreinander haben, hat dies beachtliche Konsequenzen. Auch wenn diese Anekdote sicherlich keinen repräsentativen Anspruch haben kann, deutet sie in Ergänzung zur Einschätzung der Literatur darauf hin, dass die ideologietheoretischen Überlegungen Althusser's einen schweren Stand haben.

Das mag – zusätzlich zur konstatierten generellen Randständigkeit der marxistischen Theorie – mit dem Erbe der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule zu tun haben. Die Kritische Theorie hatte einen besonders prägenden Einfluss auf den marxistischen Diskurs in Deutschland. Die Essays und Aufsätze Althusser's und seine Abgrenzung vom Hegelmarxismus wurde von einem Teil der kritischen Intellektuellen, die eine Affinität zur Kritischen Theorie besaßen, als Affront empfunden (vgl. Schmidt 1968; Jaeggi 1968). Dies (und der szientisti-

² Vgl. Schöttler (1975, 15 f.), Arenz/Bischoff/Jaeggi (1973, XIV ff.), Altvater/Kallscheuer (1979, 22 f.), Böke/Müller/Reinfeldt (1994, 9 f.) und Müller u.a. (1994, 149).

sche Habitus der Althusserianer) führte zu einem über Jahre hinweg stark polarisierten Diskurs, was die Rezeption Althusssers nicht gerade förderte.

Eine Relektüre jenseits der inner-linken, inner-marxistischen Grabenkämpfe erscheint jedenfalls angebracht, da die Relevanz der Althussserschen Ideologietheorie über die Grenzen der marxismusimmanenten Probleme hinausreicht.

IV.

Das Ziel, Althusssers Ideologietheorie wieder ins Spiel zu bringen, wird in dieser Magisterarbeit verfolgt durch eine ausführliche Relektüre und Rekontextualisierung von »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, die in drei Schritten vollzogen wird. Althusssers Theorie der Ideologie wird abgegrenzt, vorgestellt und (affirmativ) problematisiert. Diesen drei Schritten folgt auch die Gliederung der Arbeit.

Die »Abgrenzung« charakterisiert den ersten Teil. Sie dient dazu, den Blick für die Konturen der marxismusimmanenten theoretischen Intervention von Althusser zu schärfen. Dazu werde ich in den drei Kapiteln des ersten Teiles drei ideologietheoretische Ansätze vorstellen und diskutieren, die eine zentrale Differenz zu der Theorie Althusssers aufweisen. Die Ansätze lassen sich unter dem Label »kognitive Ideologietheorien« subsumieren, da sich im Mittelpunkt der Thematisierung das (falsche) Bewusstsein der Menschen und dessen Ursachen steht. Das erste Kapitel behandelt die ideologiebegrifflichen Fragmente in der »deutschen Ideologie« von Karl Marx und Friedrich Engels. Das zweite Kapitel setzt sich mit dem Begriff der Verdinglichung von Georg Lukács auseinander. Im dritten Kapitel findet die kognitivistische Perspektive ihre Grenze in der Ideologiekritik der Kritischen Theorie. In diesem ersten Teil geht es also zusammengefasst um die marxismusimmanenten Ideologietheorien, die *nicht* »althusserianisch« sind.

Im zweiten Teil wird die Ideologietheorie Althusssers, die er in »Ideologie und ideologische Staatsapparate« skizziert hat, ausführlich vorgestellt. Das erste Kapitel dieses Teils (Kapitel IV) beschäftigt sich mit seiner Charakterisierung der Ideologie als Vorstellung eines imaginären Verhältnisses der Individuen zu ihren Existenzbedingungen. Dies dient zum einen dazu, den Unterschied zwischen seinem Ideologiebegriff und dem der kognitiven Ideologietheorien deutlich zu machen, zum anderen als Einstieg in seinen weiterführenden materiellen Ideologie-Begriff. Im nächsten Kapitel (Kapitel V) taucht dann mit der These der materiellen Existenz der Ideologie das Stichwort auf, mit dem am stärksten deutlich wird, dass Althusssers Ideologietheorie von einer völlig anderen Perspektive auf das soziale Phänomen »Ideologie« blickt. Hierdurch geraten die Praktiken, die

von Apparaten geregelt sind, in den Mittelpunkt der Betrachtung. Der Ausgangspunkt von Kapitel VI bilden die materiellen Existenzbedingungen der Ideologie, die ideologischen Staatsapparaten. In den ideologischen Staatsapparaten wirken zwei Funktionsweisen: zum einen die dominierte Funktionsweise, die Disziplinierung (im Anschluss an die Überlegungen von Foucault) und zum anderen die dominante Funktionsweise, die Anrufung. Mit diesen beiden Funktionsweisen sind die beiden wichtigsten untersuchten Pole des Kapitels benannt.

Im dritten Teil wird Althussers Ansatz problematisiert und auf seine Anschlussfähigkeit überprüft. Drei zentralen Themenfelder stehen dabei im Zentrum: der Standpunkt der Reproduktion, der Staat und die Anrufung. Durch das Verlassen des Rahmens des 45-seitigen Aufsatzes, soll aufgezeigt werden, dass Althusser Ideologietheorie anschlussfähig und anwendbar ist auf aktuelle soziale Phänomene.

TEIL I
KOGNITIVE IDEOLOGITHEORIEN

In »Ideologie und ideologische Staatsapparate« von Louis Althusser gibt es eine Stelle, die auf den ersten Blick irritierend ist. Im ersten Absatz zum zweiten und abschließenden Kapitel »Über Ideologie« merkt Althusser an, dass Marx Mitte der 1840er Jahre dazu gezwungen war, sich mit der Realität der »Ideologie« auseinanderzusetzen. Das theoretische Resultat dieser Beschäftigung fände sich in der ›deutschen Ideologie‹, die Marx gemeinsam mit Friedrich Engels verfasst hat. Dort sei eine explizit ausformulierte Theorie der Ideologie zu finden, »jedoch [...] diese ist [...] nicht marxistisch« (Althusser 1977, 130).

Eine Theorie der Ideologie von Marx und Engels, die nicht marxistisch ist? Wie kommt Althusser zu dieser Einschätzung? Was charakterisiert eine nicht-marxistische Ideologietheorie? Und was zeichnet im Umkehrschluss eine marxistische Ideologietheorie aus?

Althusser schreibt weiter, dass Ideologie von den Autoren der ›deutschen Ideologie‹ lediglich »als pure Illusion, als reiner Traum, als Nichts« (Althusser 1977, 131) begriffen wird. »Ihre gesamte Wirklichkeit ist ihr äußerlich. Folglich wird die Ideologie als eine imaginäre Konstruktion gedacht, deren Status dem des Traumes bei den vor-freudschen Autoren entspricht.« (ebd.) Ideologie als ›imaginäre Konstruktion‹, also Bewusstseinphänomen, Frage der Kognition? Kognitive Ideologietheorien verfehlen für Althusser einen wesentlichen Bestandteil des Gegenstandes, den sie beschreiben und erklären wollen.

Bevor auf seine Einschätzung weiter eingegangen wird, werde ich mich den Ideologietheorien zuwenden, von denen sich Althusser abgrenzt, indem er sich von dem Ansatz von Marx und Engels als nicht-marxistischem spricht. Exemplarisch werde ich drei kognitive Ideologieansätze aus der marxistischen (und marxismusnahen) Theorie skizzieren: zuerst die ideologietheoretischen Fragmente der ›deutschen Ideologie‹ von Marx und Engels, anschließend das Theorem des Warenfetischs und der Verdinglichung bei Lukács und darauf folgend die Position der Kritischen Theorie, die Adorno in einem Aufsatz der 1950er Jahre ausformuliert hat. Damit folgt die Darstellung einer Chronologie der geschichtlichen Entwicklungen, die die jeweiligen spezifischen Einsätze in den unterschiedlichen historischen Kontexten verdeutlichen soll. Ziel hierbei ist aber weder eine historistische Lesart, die die Bedeutung der Ansätze auf den jeweiligen unmittelbaren Kontext begrenzt, noch eine teleologische Lektüre, die in der Theorieentwicklung einen kumulativen Prozess erblickt, der sich der Wahrheit des Gegenstandes sukzessive annähert. Die These, die sich hinter dem roten Faden der Darstellung befindet, ist, dass im historischen Verlauf sich den Protagonisten die Begrenztheit des kognitiven Ideologiebegriffs zunehmend aufdrängte. Der

Horizont der kognitiven Ideologietheorie im Marxismus tritt auf, zunächst allerdings nur als dessen Problem bzw. Grenze.³

³ Wie Althusser in der Einführung von »Das Kapitel lesen« feststellt, ist eine »unschuldige« Lektüre unmöglich (vgl. Althusser 1972, 14) Wie man es auch dreht und wendet, die Lektüre reißt aus dem Zusammenhang, fügt hinzu (die eigene Deutung, das eigene Verständnis etc.) und blendet anders aus. Diesem »Vergehen« habe ich mich auch schuldig gemacht.

»[E]s wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozess auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos ihres Lebensprozesses dargestellt [...] Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens.«
Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie

KAPITEL I

DIE DEUTSCHE IDEOLOGIE – DAS IDEOLOGIETHEORETISCHE GRUNDLAGENWERK DER MARXISTISCHEN THEORIE?

Marx und seine Äußerungen zu Ideologie bilden zweifelsohne das Gravitationszentrum, um das die heutige Theoretisierung des Begriffs der Ideologie kreist. Das »Historische Wörterbuch der Philosophie« stellt beispielsweise fest, dass »[d]ie moderne Verwendung des Ideologie-Begriffs sich nur von Marx aus zureichend darlegen [lässt]« (Dierse 1976, 164). Das muss nicht heißen, dass die aktuellen Ideologietheorien unumschränkte Gefolgschaft leisten – wie an Althusers Abwenden deutlich wird, kann das Verhältnis auch deutlich distanziert sein –, um einen Bezug auf Marx kommen sie dennoch nicht herum.

Nichtsdestotrotz ist die Begriffsbildung bei Marx alles andere als einheitlich. Verstreut über das Gesamtwerk taucht der Begriff in unterschiedlichen Zusammenhängen immer wieder auf. Es ist allerdings zu beobachten, dass der Begriff »Ideologie« in den späteren Schriften von Marx keine begriffliche Rolle mehr spielt und nur sporadisch verwendet wird, zumeist dann in einer pejorativen Funktion (vgl. Tuckfeld 1997, 28; Reitz 2004, 698; Volker 1979, 7). Festzuhalten ist, dass es keinen Text gibt, in dem Marx seine »Theorie der Ideologie« ausformuliert, geschweige denn systematisch entwickelt hat.⁴

Dennoch wird häufig auf das Werk »Die deutsche Ideologie« verwiesen, das Marx 1846 gemeinsam mit Friedrich Engels verfasst hat, wenn es darum geht, das Thema »Ideologie« in der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx zu verorten. Wider der sehr verbreiteten Interpretation gilt aber auch für dieses Werk, dass es sich nicht um eine systematische Arbeit zum Thema Ideologie

⁴ Sehr überzeugend ist die »These vom Fehlen einer eigenständigen Ideologietheorie bei Marx und Engels« von Manon Tuckfeld (1996, 23 ff.) dargelegt. In die selbe Richtung argumentieren auch Volker 1996, 7 und Eagleton 1993, 197 f.

handelt (vgl. Tuckfeld 1997, 23). Die ›deutsche Ideologie‹ ist in erster Linie eine Auseinandersetzung von Marx und Engels mit dem Junghegelianismus, der bedeutendsten linken Strömung in der deutschsprachigen Philosophie dieser Zeit.⁵

Hegels philosophisches Erbe überschattete eine ganze philosophische Generation in Deutschland, inklusive Marx und Engels. Die in der ›deutschen Ideologie‹ ausformulierte Kritik am Junghegelianismus ist daher gleichzeitig eine Form der Selbstkritik. Zwölf Jahre später, in einer nachträglichen Einordnung des Textes im »Vorwort zu Kritik der politischen Ökonomie« kommt dies zum Ausdruck. Für Marx und Engels stellt die Auseinandersetzung laut Marx einen wichtigen Entwicklungsschritt dar. Marx schreibt dort weiter, dass Engels und er damals den Beschluss gefasst hätten, »den Gegensatz unsrer Ansicht gegen die ideologische der deutschen Philosophie gemeinschaftlich auszuarbeiten« und damit auch »in der Tat mit unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen« (MEW 13, 10).

Marx und Engels hatten nach Marx' Selbsteinschätzung in diesem Text also den weiten Schatten des Hegelschen Idealismus verlassen. »Selbstverständigung« (ebd.) war in erster Linie der Zweck des Textes. Darüber hinaus wertet Marx die Bedeutung des Textes nicht besonders hoch: Das Manuskript, dem der Druck zu Lebzeiten beider Autoren verwehrt blieb, konnte seiner Einschätzung nach getrost der »nagenden Kritik der Mäuse [überlassen]« (ebd.) werden.

Zweifellos wirft diese Einschätzung von Marx ein anderes Licht auf das Werk und seine Bedeutung als die teilweise überschwängliche Rezeption nach dessen Entdeckung und Veröffentlichung Anfang der 1930er Jahre (vgl. Althusser 1977a, 38). Aber auch wenn sich Marx und Engels in der ›deutschen Ideologie‹ in erster Linie mit der eigenen philosophischen Vergangenheit und dem Junghegelianismus auseinandersetzen, sind dort nichtsdestotrotz »eine Reiher ver-

⁵ In der Nachfolge Hegels haben sich Anfang der 1830er Jahre zwei philosophische Pole in Deutschland herausgebildet, die auf seinem philosophischen Erbe aufbauten: die Jung- und die Althegeleaner. Der Unterschied zwischen beiden Strömungen ist weniger in der spezifischen philosophischen Aneignung des ›Urtextes‹ zu suchen. Beide verbleiben nach Tuckfeld innerhalb eines idealistischen Paradigmas: »Die Junghegelianer glauben ebenso wie die Althegeleaner, dass das, was die Welt im Innersten zusammenhält, die Begriffe sind.« (Tuckfeld 1997, 29) Es ist eher die politische Ausrichtung, die die philosophischen Strömungen unterscheidet, was sich im Bezug auf den Staat als das gesellschaftliche Allgemeine gut veranschaulichen lässt: Während für die Junghegelianer Hegel so ausgelegt wurde, dass die Wirklichkeit dem Begriff, dem Ideal des Staates angepasst werden muss, gingen die Althegeleaner von der Realität der Subjekt-Objekt-Identität aus, dass also der Staat das Allgemeine tatsächlich verkörpert.

allgemeinerter oderverallgemeinerungsfähiger Aussagen zum Verhältnis des (falschen) Bewusstseins jener Theoretiker zu den ›realen‹ Lebensbedingungen und zu den allgemeinen Bedingungen, unter denen jenes falsche Bewusstsein überhaupt entstehen kann« (Tuckfeld 1997, 23), zu finden. Diesen Aussagen, die über den Kontext der unmittelbaren Auseinandersetzung hinausreichen, wird im Folgenden die Aufmerksamkeit gehören.

DER EPISTEMOLOGISCHE ZUGANG: SCHEIN DER SELBSTSTÄNDIGKEIT

Die Funktionsweise der Ideologie, die Marx und Engels in der ›*deutschen Ideologie*‹ entwickeln, lässt sich zusammengefasst auf drei Kernpunkte reduzieren: die Ideenwelt wird durch sie autonomisiert, enthistorisiert und naturalisiert. In anderen Worten: Ideen, Vorstellungen und Gedanken tragen »den Schein der Selbstständigkeit« (MEW 3, 27), dessen Grund in der Blindheit gegenüber seinen materiellen und historischen Existenzbedingungen liegt.⁶ Um diese benennen zu können, ist es aus Marx' und Engels' Sicht notwendig, das spekulative Terrain des Idealismus zu verlassen und eine materialistische Perspektive einzunehmen. Diese hat laut den Autoren den Vorteil, anstatt mit vorgestellten Voraussetzungen mit Tatsachen operieren zu können.

Die grundsätzliche Tatsache ist für Marx und Engels die, dass die gesellschaftliche Gliederung genau wie die Ideen und Vorstellungen »aus dem Lebensprozess bestimmter Individuen hervor[geht]; aber« – und dies ist der entscheidende Punkt im Kontrast zur idealistischen Position – »dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d.h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind« (MEW 3, 25). Es stellt sich die Frage, wie es zu dieser Verselbstständigung und Entfremdung der Gedankenwelt kommen kann, dass sie neben die Menschen tritt und die Macht besitzt, sie zu beherrschen? Zur Beantwortung dieser Frage muss auf den entfremdungstheoretischen Kontext von Marx und Engels Bezug genommen werden.

Entfremdungstheoretischer Kontext

Die Ausführungen von Marx und Engels zur Ideologie sind Bestandteil der umfassenden Entfremdungstheorie, die insbesondere für die Frühschriften von

⁶ Diese drei Seiten der Ideologie stimmen überein mit Geuss' Definition von ideologisch falschen Bewusstseinsformen, die ideologisch falsch sein können aufgrund ihrer funktionalen, ihrer genetischen und ihrer epistemischen Eigenschaften (vgl. Geuss 1982, 22 f.).

Marx charakteristisch ist. Das Kernthema der Entfremdungstheorie behandelt die Verselbstständigung menschlicher Kräfte, Produkte und Verfahren, die unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen virulent werden. Sie erscheinen ihren Subjekten als autonome Existenzen, obwohl sie nur das Resultat von deren Handlungen sind.

»Solchermaßen von ihren Produzenten entfremdet, beginnen sie eine gebieterische Macht auszuüben, sodass die Menschen sich den Produkten ihrer eigenen Tätigkeit unterwerfen, als wären sie eine fremde Gewalt.« (Eagleton 1993, 85)

Ein zentrales Motiv in der *deutschen Ideologie* ist es nun, dass die Entfremdung nicht nur die menschlichen Kräfte, Produkte und Verfahren betrifft, sondern auch das Bewusstsein der Menschen.

Der Begriff der Entfremdung gehört zu dem Repertoire, das Marx und Engels mit den Junghegelianern teilen. Auch wenn sie sich ironisch von ihm distanzieren, ist es unverkennbar, dass sie weitgehend in dem darin enthaltenen und vorgegebenen Paradigma verbleiben (vgl. Tuckfeld 1997, 26): Ihre Kritik zielt auf die idealistische Verwendung der Entfremdung, nicht aber auf den Begriff selbst. Marx und Engels konstatieren, dass die Junghegelianer die Entfremdung zwar kritisch wahrnehmen würden, dabei aber nicht über Hegels' Idealismus hinausgingen. Da sie sowohl die Ursache als auch die Wirkung der Entfremdung im Bewusstsein verorteten, fehle ihnen dazu die Grundlage.

Marx und Engels konstatieren weiter, dass es »[k]einem von diesen Philosophen [...] eingefallen [ist], nach dem Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirklichkeit, nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen« (MEW 3, 20), und stellen dem entgegen, dass die Ursache für falsches Bewusstsein nicht im Bewusstsein selbst zu suchen sei, sondern in den »wirklichen Voraussetzungen« (MEW 3, 27), in der gesellschaftlichen Praxis:

Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h. es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von dem gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozess auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos ihres Lebensprozesses dargestellt. (MEW 3, 26)

Das Bewusstsein erhält bei den Junghegelianern laut Marx und Engels also einen autonomen Status und »kann infolge des Inversionsprozesses missverstanden werden als Ursache und Grundlage historischer Existenz« (Eagleton 1993, 85). Marx und Engels geht es im Gegensatz dazu um die Ausarbeitung einer

materialistische Position, von der ausgehend die Beschränktheit der Junghegelianer sichtbar gemacht und denunziert werden kann.

Gesellschaftliche Arbeitsteilung

Die Bedingung der Möglichkeit von entfremdetem Bewusstsein bzw. Ideologie steckt für Marx und Engels in dem Auseinandertreten von kognitiv-intellektueller und manueller Arbeit. Marx und Engels gehen damit von einem zurückliegenden menschheitshistorischen Einschnitt aus. Zunächst, in der menschheitsgeschichtlichen Frühphase, ist das Bewusstsein

bloß Bewusstsein über die *nächste* sinnliche Umgebung und Bewusstsein des bornierten Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewusst werdenden Individuum; es ist zur gleichen Zeit Bewusstsein der Natur, die den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt. (MEW 3, 31)

In einer Übergangsphase entwickeln sich erste Formen der Arbeitsteilung. Diese bildet die Grundlage dafür, dass das Bewusstsein der Menschen in der Lage ist, sich vom konkreten Produktionsprozess zu lösen. Der Punkt, ab dem die Loslösung des Bewusstseins vom direkten Sein sich vollzieht, koinzidiert allerdings mit der Verwandlung der ersten zufälligen Arbeitsteilung in eine Teilung zwischen manueller und intellektuell-kognitiver Arbeit, was gleichzeitig die Möglichkeit für falsches Bewusstsein schafft.

Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblick an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt. Von diesem Augenblick an *kann* sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewusstsein imstande, sich von der Welt zu emanzipieren und zur Bildung der ›reinen‹ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral etc. überzugehen. (ebd.)

Dieser zivilisatorischen Einschnitt der gesellschaftlichen Arbeitsteilung ist damit zweischneidig. Es ist zwar die Befreiung von der fremden, allmächtigen und unangreifbaren Macht der Natur, schließt den Menschen aber sogleich ein in eine neue, gesellschaftlich vermittelte Entfremdung und Heteronomie. Die Arbeitsteilung stellt »das erste Beispiel davon dar, dass [...] die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt dass er sie beherrscht« (MEW 3, 32). Die gesellschaftliche Teilung der Arbeit ist damit das strukturelle Moment, die Bedingung der Möglichkeit einer zweiten Entfremdung, die das Handeln und das Bewusstsein der Menschen betrifft. Letzteres, insofern die Vorstellungswelt ab diesem Moment nicht mehr gebunden ist an die unmittelbare (Re)Produktion und sich als autonom und selbstständig zu suggerieren vermag. Damit ist für Marx und Engels die Grundlage

geschaffen, auf welcher eine materialistische Geschichtsauffassung, welche dem Sein ein Primat vor dem Bewusstsein zugesteht, basieren kann.

Nach Eagleton weist dieser epistemologische Zugang deutliche Fortschritte gegenüber den Vorstellungen der Aufklärung auf, in deren Horizont die Junghegelianer zu verorten sind. Ideologie wird nun weder verstanden als eine Sammlung von Vorurteilen, noch als falsches Bewusstsein, das aus einer Entfremdung von der abstrakten Kategorie ›Gattung Mensch‹ resultiert. Die Existenz von Ideologie steht nun im Zusammenhang mit historisch spezifischen Bedingungen und einer gesellschaftlichen Funktion, der ihre Reproduktion begründet. Trotzdem finden sich in den Formulierungen in der ›deutschen Ideologie‹ auch gewichtige Probleme. Die Terminologie des »Echos« und der »Reflexe« trägt deutliche Zeichen eines mechanischen Materialismus (vgl. Eagleton 1991, 88). Insbesondere die von Marx und Engels verwendete Metapher der Camera obscura steht hierfür.

Die Camera obscura – eine problematische Metapher

Die Camera obscura ist eine dunkle Kammer oder Schachtel mit einem winzigen Loch auf der einen Seite, durch welches Licht ins Innere gelangt, und lichtempfindlichem Material auf der gegenüberliegenden. Auf dieser Seite entsteht ein scharfes, auf den Kopf gestelltes und seitenverkehrtes Abbild der Objekte, die sich vor der Seite mit dem Loch befinden, durch welches Licht in den Apparat gelangen kann. Sie versinnbildlichte im 18. Jahrhundert für den Begründer der empirischen Philosophie John Locke den Wunsch nach einer exakten, wissenschaftlichen Reflexion, die von keinen Nebelbildern getrübt sein sollte (vgl. Eagleton 2000, 92). Übertragen auf die Praxis des Empirismus, repräsentiert die Camera obscura die Wunschvorstellung, dass die Abbildungen im Kopf der Forscher_innen, die alleine aufgrund der Anschauung zustande kommen, der Außenwelt entsprechen.

Marx und Engels verwenden die Metapher der Camera obscura ebenso wie die Empiristen; ihnen dient sie allerdings dazu, die Funktionsweise der Ideologie des deutschen Idealismus zu illustrieren und nicht den Prozess der Erkenntnis. Sie schreiben:

Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen. (MEW 3, 26)

Die Metapher ist leicht zu übersetzen: Der Idealismus ist für Marx und Engels ein verkehrter, auf den Kopf gestellter Empirismus, der aus der gesellschaftli-

chen Trennung zwischen Hand- und Kopfarbeit resultiert. Wie Eagleton betont, verlassen Marx und Engels in diesem Bild nicht das Paradigma des Empirismus, die Hoffnung auf die Durchschaubarkeit und Kontrollierbarkeit sowohl der Natur als auch des Sozialen:

Die empiristische Geschichte der Metapher bleibt [...] auch in der Marxschen Verwendung erhalten: der menschliche Geist ist wie eine Kamera, die passiv Objekte der Außenwelt festhält. (Eagleton 1993, 92)

Das Bild der Außenwelt spiegelt sich auch für Marx und Engels einfach im Bewusstsein der Menschen, aber eben spiegelverkehrt und auf dem Kopf. Dies verweist auf die entfremdungstheoretische Einbettung des Empirismus, die hierbei zur Geltung kommt. Es ist die Aufgabe der richtigen, d.h. materialistischen Wissenschaft – im Gegensatz zum ideologischen Idealismus – diesem Spiegelungseffekt Rechnung zu tragen:

Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses des Menschen. Die Phrasen hören auf, wirkliches Wissen muss an ihre Stelle treten. (MEW 3, 27)

Der historische Materialismus ist gewissermaßen in der Lage, über den Kontext der Entfremdung hinauszublicken, da er dessen Gesetzmäßigkeit erkennen kann. Er nimmt auf theoretischer Ebene die Situation vorweg, die in der sozialen Revolution durch das Proletariat praktisch herbeigeführt werden muss. Eine erkenntnistheoretisch paradoxe Position: Der »Ausgangspunkt der Epistemologie, die Marx und Engels in der ›deutschen Ideologie‹ vorlegen, ist der wahre, der ganze, sich seiner selbst bewusste Mensch« (Tuckfeld 1997, 27). Eine Position, die in Marx' und Engels' Konzept erst in der kommunistischen Gesellschaft eingenommen werden kann. von der ausgehend sie aber im Zustand der Entfremdung argumentieren.

EPISTEMOLOGISCHE EINWÄNDE.

Die Dichotomisierung zwischen objektiver Außenwelt und subjektiver, kontemplativer Innenwelt (Bewusstsein), die Marx und Engels hier und an weiteren Stellen im Text nahe legen (vgl. MEW 3, 20, 25 ff., 38 ff. etc.), ist nur haltbar, wenn der Kontext der Auseinandersetzung mit den Jungehegelianern berücksichtigt wird. Marx und Engels drehen deren Konzept (das, wie das Bild in der Camera obscura auf dem Kopf steht) um 180 Grad, stellen es vom Kopf auf die Füße. Die Stärke des Textes findet sich in dieser unmittelbaren Auseinandersetzung. Der Begriff der Ideologie (im epistemologischen Sinne) ist von Marx und Engels »nur« entwickelt und eingeführt worden, um theoretisch aufzuzeigen, wo

sich der – im Fortgang ihrer Argumentation als ideologisch gekennzeichnete – Ausgangspunkt der idealistischen Philosophie befindet, um diese als Illusion (be-)greif- und kritisierbar zu machen. Auf Grundlage der materialistischen Wendung von Marx und Engels erweisen sich die deutschen Idealisten tatsächlich als deutsche Ideologen. Allerdings ist der Preis, der in dem Text für diese Erkenntnis gezahlt wird – insbesondere im Sinne verallgemeinerbarer, ideologietheoretischer Sätze – relativ hoch:

Diese richtige Kritik am revolutionär sich generierenden Idealismus, der Denken und Handeln, Begriffe und Praxis, Bewusstsein und Sein trennt, um dann dem Bewusstsein das Primat über die gesellschaftliche Entwicklung zu geben, wird [...] bis zu einem Punkt zuge- spitzt, wo sie nur das seitenverkehrte Spiegelbild jenes Idealismus ist. (Tuckfeld 1997, 30)

Eine Übertragung der direkten Idealismus-Kritik auf eine allgemeine, ideologietheoretische Ebene gestaltet sich deshalb als schwierig. Die anti-idealistische Zuspitzung in Richtung Dichotomie ›Realität – Ideen‹ macht die Grenze sichtbar, die der Ansatz in sich trägt. Marx und Engels können häufig dem eigenen Anspruch, von den »wirklichen Lebensprozessen« auszugehen, der schwer ohne die Mitwirkung des Bewusstseins vorstellbar ist, nicht gerecht werden. Selbst der Begriff des »wirklichen Lebensprozesses« ist nur eine unzureichende Basis, um den Fallstricken der anti-idealistischen Zuspitzung zu entfliehen. Bewusstsein auf der einen Seite, die realen Verhältnisse auf der anderen – auf dieser Basis ist nur eine materialistische Position denkbar, die die lineare Kausalität zwischen den Polen umkehrt und jede Wechselwirkung dazwischen für unmöglich erklärt.

Aus einem weiteren Grund gestaltet sich die Übertragung als schwierig. Marx und Engels identifizieren an vielen Stellen des Textes Ideologie und Idealismus, aber diese Identifizierung ist schwer verallgemeinerbar, denn Idealismus ist nicht gleich Idealismus. Der Enthistorisierungsvorwurf, den Marx und Engels gegen die Junghegelianer formulieren, mag in diesem Fall durchaus zutreffen, im Fall des Idealismus-Übervaters Hegel ist er wiederum kaum zutreffend. Egleton formuliert das folgendermaßen:

Zu enthistorisieren ist kein Synonym dafür, Idealist zu sein, ebenso wie der Idealismus eines Hegel völlig historisch sein kann. (Eagleton 1991, 94)

Genauso wenig wie es den einen Idealismus gibt, gibt es eine einzige Form des Materialismus, welche a priori vor jeglichem Ideologieproblem geschützt wäre. In den Kritiken in anderen Texten von Marx und Engels wird deutlich, dass sie selbst nicht nach der Formel ›Ideologiekritik = Idealismuskritik‹ operieren. In den Thesen zu Feuerbach macht Marx Feuerbach dessen Selbstbezeichnung ›Materialist‹ nicht streitig. Was Marx an Feuerbachs Materialismus kritisiert, ist

die Reduktion auf Anschauung bzw. die Abwesenheit menschlicher, gesellschaftlicher Praxis in dessen Überlegungen. Feuerbach ist nicht ideologisch, weil er Idealist ist, sondern weil er die Subjekte zur Kontemplation verdammt und ihnen die Mittel zum praktischen Handeln nimmt.

Zum dritten versteckt sich hinter der entfremdungstheoretischen Fassade die Idee einer Welt, die vollständig durchschaubar bzw. kontrollierbar ist, in der nach Hegelschem Duktus Subjektivität und Objektivität zusammenfallen. Alle Bestandteile der existierenden Welt werden ausgerichtet auf eine simple Bedeutung: dass sie ideologisch sind, indem sie den klaren Blick auf die eindeutig identifizierbaren und klaren Verhältnisse ver- und entstellen.

Die Kritikpunkte lassen sich in zwei Merkmalen zusammenführen, die für den epistemologischen Zugang von Marx und Engels zum Ideologieproblem charakteristisch sind: Er ist empiristisch und negativistisch (vgl. Tuckfeld 1997, 31 f.). Der empiristische Zug wird deutlich in der Attributierung der eigenen Position. Es werden beständig Begriffe verwendet wie ›wirklich‹, ›praktisch‹ und ›tatsächlich‹. Den Höhepunkt erfährt der empiristische Zug der Darstellung in der Metapher der Camera obscura, wie oben gezeigt wurde. Negativistisch ist der Ideologiebegriff, weil Ideologie für ihn bloßer Schein ist, der aus der Struktur der gesellschaftlichen Arbeitsteilung folgt, aber für die Reproduktion dieser Struktur keine eigenständige Rolle spielt. Ideologie beschränkt sich auf die Rolle der Reflexe, Echos und Widerspiegelungen.

Neben dem skizzierten epistemologischen Zugang gibt es im Text aber noch einen zweiten Zugang, der als herrschaftskritisch-politisch⁷ bezeichnet werden kann. Während der erste Zugang den Zusammenhang der gesellschaftlichen Struktur mit der daraus resultierenden Beschaffenheit der Gedankenwelt nachzeichnet, geht es in diesem Kontext um Ungleichheit, Herrschaft und deren ideologischen Begründung und Absicherung.

DER HERRSCHAFTSKRITISCH-POLITISCHE ZUGANG

Das erste Auftauchen des politisch-herrschaftskritischen Zugangs im Text schließt an die historische Möglichkeitsbedingung von Ideologie an, die gesellschaftliche Arbeitsteilung. Während es zunächst den Anschein hatte, als hätten Marx und Engels nur eine horizontale Differenzierung der gesellschaftlichen Ar-

⁷ Diese Zweiteilung der ideologietheoretischen Zugänge im Text stimmt im Großen und Ganzen mit der von Eagleton und Tuckfeld überein. Ich ergänze deren Attributierung des zweiten um die Herrschaftskritik. Dies erscheint mir angebracht, da zwischen der Herrschaftskritik und dem Politischen in der ›deutschen Ideologie‹ eine bedeutsame Spannung besteht.

beit (in manuelle und kognitiv-intellektuelle Arbeit) vor Augen, schlägt diese für sie notwendigerweise um in eine vertikale. Sie schreiben:

Mit der Teilung der Arbeit [...] ist zur gleichen Zeit auch die Verteilung, und zwar die ungleiche, sowohl quantitative als auch qualitative Verteilung und ihrer Produkte gegeben (MEW 3, 32).

Die Gesellschaft der Arbeitsteilung ist also nicht nur eine der unterschiedlichen Arbeitsträger, sondern auch eine der Besitzenden und Besitzlosen.

Der Grund für diesen Umschlag bleibt indes ungeklärt und legt die Vermutung nahe, dass Marx und Engels eher auf die historische Evidenz des Zusammenhangs zwischen vertikaler und horizontaler Arbeitsteilung bauen als auf eine stringent logische Ableitung.⁸ Es ist aber bedeutsam, dass an dieser Stelle die Frage der gesellschaftlichen Hierarchisierung in Klassen in den Rahmen der ideologietheoretischen Erörterung miteinbezogen wird.

Die geistige Produktion der herrschenden Gedanken

An einer zweiten Stelle ergänzen Marx und Engels die Feststellung der vertikalen Differenzierung der Arbeits- und Besitzverhältnisse und stellen einen direkten Zusammenhang zwischen ökonomischer und ideologischer Herrschaft her:

Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so dass ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind. (MEW 3, 46)

Für einen kurzen Moment gerät an dieser Stelle die unmittelbare Kausalität zwischen den »wirklichen Voraussetzungen« und dem ideologisch-idealistischen Bewusstsein ins Wanken, den der epistemologische Zugang nahe legt, da hier die kognitiven Inhalte erst das Resultat eines herrschaftlichen und medial vermittelten Apparates sind. Sie müssen erst den Prozess der »geistigen Produktion« durchlaufen, um zu gesellschaftsadäquater Form gebracht zu werden.

Hier tritt die Vorstellung auf, dass Ideen, Gedanken, Vorstellungen etc. »nicht einfach da sind«, weder als determinierender Faktor der gesellschaftlichen Verhältnisse (was der kritisierten idealistischen Perspektive entspräche) noch als ihr einfacher, vollständig determinierter Ausdruck. Die Gedanken, die (vor)herr-

⁸ Das Problem dabei ist, dass diese vermeintlich richtige Feststellung wichtige Erklärungsprobleme verschleiert: der funktionale Zusammenhang zwischen Herrschaft und Arbeitsteilung sowie das Verhältnis zwischen horizontaler und vertikaler Arbeitsteilung bleiben ungeklärt (vgl. Tuckfeld 1997, 33).

schenen jedenfalls, sind gebunden an den Besitz und die Verfügung über spezifische Produktionsmittel. Mithilfe dieser Produktionsmittel steht der herrschenden Klasse der Zugang zu den Gedanken der Menschen zur Verfügung. Entscheiden hierbei ist, dass Marx und Engels von einer »geistigen Produktion« schreiben. Die herrschende Ideologie konstituiert sich insofern nicht automatisch, sondern vermittelt einer Produktion, einer Praxis. Auch wenn Marx und Engels nicht den einflussreichen Apparat unterschiedlicher Medien – von Zeitungen über Fernsehen und Radio bis Werbung – vor Augen haben konnten, scheint in dieser Passage die Idee vorgezeichnet, dass die kognitiven Inhalte des Bewusstseins das Resultat der Praxis eines umfangreichen Apparates sind und sich nicht von selbst als verkehrtes Spiegelbild der sozialen Realität einprägen.

Der Bedeutungsüberschuss in dieser Formulierung wird von Marx und Engels im folgenden Satz allerdings wieder zurechtgestutzt. Nun sind »[d]ie herrschenden Gedanken weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefassten materiellen Verhältnisse« (ebd.). Die Ahnung von der aktiven ideologischen Tätigkeit, welche zur Hervorbringung und Stabilisierung eines gesellschaftlichen Zustandes notwendig ist (und die Möglichkeit deren Scheiterns), wird lahm gelegt, indem die herrschenden Gedanken nun wiederum lediglich die Gedanken der herrschenden Verhältnisse sind, also Ausdruck dieser Verhältnisse. Den Gedanken, Ideen etc., in denen sich die wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse lediglich »ausdrücken«, wird dadurch jegliche eigenständige Wirkmacht geraubt; sie sind alleine zuständig für den Vollzug der ohnehin herrschenden gesellschaftlichen Zustände.

Die Spannung setzt sich in den folgenden Passagen noch fort. Einerseits werden die Phrasen der Sinnmaschine der herrschenden Klasse nur aufgehoben durch »veränderte Umstände«, also eine soziale Revolution. Andererseits geht der darin produzierte Sinn eh an der Klasse, die am stärksten von der Ausbeutung betroffen ist, komplett vorbei:

Für die Masse der Menschen, d.h. das Proletariat, existieren die Vorstellungen nicht, brauchen für sie auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn diese Masse je eigenen theoretische Vorstellungen, zum Beispiel Religion hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst. (ebd.)

Gleiche Ambivalenz gilt auch in Bezug auf die Produzent_innen der »geistigen Produktion« selbst. In Analogie zur gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung, teilt sich die Arbeit der herrschenden Klasse in einen manuellen und einen kognitiv-intellektuellen Teil. Der eine Teil wird ausgeführt von den »Vordenkern« der herrschenden Klasse, den »konzeptiven Ideologen« (ebd.), die die Aufgabe und Funktion haben, die Notwendigkeit des gesellschaftlichen Ist-Zustandes zu begrün-

den und die Rolle der herrschenden Klasse zu rechtfertigen; der andere Teil, der der eigentlich aktive Teil ist, da in der materiellen ökonomischen Produktion tätig, verhält sich passiv und rezeptiv, »weil sie [...] weniger Zeit dazu haben, sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen« (MEW 3, 47).

Die Kernfunktion der konzeptiven Ideologen der herrschenden Klassen besteht darin, die in Klassen geteilte Gesellschaft zusammenzuschweißen. Diese Aufgabe kommt ihnen zu, da diese eine Klasse ein Interesse daran hat, die grundlegenden Beziehungen, auf denen ihre hierarchische Stellung beruht, zu erhalten. Die spezifischen, partikularen Interessen müssen dabei umgeformt und als allgemeine wahrgenommen werden. Es geht also um die ideologische Transformation eines partikularen Elements in ein universelles (vgl. Diese 1976, 165). Der bürgerliche Staat und sein Personal ist ein Paradebeispiel für die verkehrte Universalisierung des Partikularen:

[...] aus dem Widerspruch des besondern und gemeinschaftlichen Interesses nimmt das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbstständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen, an (MEW 3, 33).

Auch wenn das gemeinschaftliche Interesse in Form des Staates und seines Personals nicht »den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen« entspricht, wird in ihm etwas hergestellt, das als produktive ideologische Leistung verstanden werden kann. Im und durch den Staat konstituiert sich eine »illusorische Gemeinschaftlichkeit« (ebd.).⁹

Unter bestimmten Umständen kann es nach Marx und Engels auch vorkommen, dass die konzeptiven Ideologen sich von ihrer Klasse lösen. Aufgrund der Arbeitsteilung zwischen manueller und kognitiv-intellektueller Arbeit in der herrschenden Klasse kann »diese Spaltung sich sogar zu einer gewissen Entgegensetzung und Feindschaft beider Teile entwickeln« (MEW 3, 47). Der Automatismus der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion gerät auch hier wieder ins Wanken, weil Marx und Engels die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass die aktiven Produzent_innen der herrschenden Ideologie sich gegen ihre eigene Klasse wenden können. Allerdings wird auch diese Argumentationslinie vorzeitig abgebrochen. Es heißt weiter, dass die Differenz der Parteien in der herrschenden Klasse

bei jeder praktischen Kollision, wo die Klasse selbst gefährdet ist, von selbst wegfällt, wo denn auch der Schein verschwindet, als wenn die herrschenden Gedanken nicht die Gedan-

⁹ Besonders Anderson hat die diskursive Konstruiertheit der »imaginären nationalen Gemeinschaft« hervorgehoben (vgl. Anderson 1988, 31 ff.).

ken der herrschenden Klasse wären und eine von der Macht dieser Klasse unterschiedene Macht hätten. (MEW 3, 47)

Die herrschenden Gedanken sind wieder nur die Gedanken der herrschenden Klasse, die ihre Macht aus ihrer strukturellen Stellung in den gesellschaftlichen Verhältnissen bezieht. Die herrschenden Gedanken repräsentiert wiederum nur direkt die hierarchische Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Mit dieser Feststellung ist die Zusammenfassung des politisch-herrschaftlichen Zugangs von Marx und Engels in der *deutschen Ideologie* abgeschlossen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Marx und Engels in der *deutschen Ideologie* zwei Ideologiesträngen folgen, »[e]inerseits ein geschichtsphilosophisch inspirierter, eher epistemologischer Begriff (Stichwort: Camera obscura), andererseits ein eher politischer Begriff (Stichwort: aktive konzeptive Ideologen)«. (Tuckfeld 1997, 36) Der Text schwankt zwischen diesen beiden Ideologiebegriffen, wobei der epistemologische Strang deutlich stärker ist als der herrschaftskritisch-politische und diesen dominiert. In der Folge kommen die politischen Impulse, die in der Herrschaftskritik von Marx und Engels angelegt sind, kaum zur Geltung. Zugespitzt formuliert lässt sich sogar sagen, dass die epistemologische Rahmung die Thematisierung des Politischen im Text verunmöglicht.

Marx und Engels müssen sich folglich die Frage gefallen lassen nach der Konsistenz ihres herrschaftskritischen Einsatzes:

Wenn einerseits die herrschenden Gedanken nur die Gedanken der herrschenden Verhältnisse sind, wenn zum zweiten diese Gedanken nur durch Beseitigung der Verhältnisse verändert werden können, und drittens [...] das Proletariat sowieso schon jenseits der Ideologie steht, so fragt sich, wozu die herrschende Klasse überhaupt über geistige Mittel disponieren muss? (Tuckfeld 1997, 35)

In dem Text existiert aber neben den beiden beschriebenen noch ein weiteres ideologietheoretisches Fragment, auf welches ich kurz eingehe, weil es die einzige ideologietheoretische Spur ist, die später von Althusser systematisch weiterverfolgt wird. In der *deutschen Ideologie* ist die Spur zwar noch kaum zu erkennen, aber der weiter verfolgte Weg von Marx, der seinen Niederschlag im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 finden wird, und Althusser's spätere Verwendung rechtfertigen den kleinen Exkurs ins Abseits des kognitivistischen Zentrums von Marx' und Engels' Überlegungen.

DAS BASIS-ÜBERBAU-MODELL

In einem Halbsatz stellen Marx und Engels fest, dass

die unmittelbar sich aus der Produktion und dem Verkehr entwickelnde gesellschaftliche Organisation [...] zu allen Zeiten die Basis des Staates und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet. (MEW 3, 36)

Hier wird die ökonomische »Basis« vom Staat und allen übrigen Elementen der »idealistischen« Superstruktur getrennt.

Was hier aufscheint, ist das berühmte topische Modell von Basis und Überbau, das im ›*Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*‹ und in der späteren Rezeption des Werkes von Marx eine zentrale Bedeutung bekommen sollte. Dort heißt es weitergehend und präziser:

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. (MEW 13, 8)

Die Gesellschaft wird in einer räumlichen Metapher in unterschiedliche Orte differenziert. Es gibt zum einen die ökonomische Basis, zum anderen die ›Etagen‹ des Überbaus (Recht, Politik und zu ergänzen: Ideologie), die sich über der Basis erheben.

Dieses Modell bildet eines der wichtigsten Bezugspunkte in der Geschichte der marxistischen Theorie, die angesichts seiner Kürze kaum nachvollziehbar ist. Labica schreibt im ›*Kritischen Wörterbuch des Marxismus*‹ von einer »fast zwanghaften Aufmerksamkeit, die die gesamte marxistische Tradition diesem einen Text von 1859 entgegen bringt« (Labica 1985, 512). Ergänzend und erklärend muss hinzugefügt werden, dass das ›*Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*‹ einen ambivalenten Status in der marxistischen Theorie besitzt (vgl. Tuckfeld 1997, 39; Volker 1986,14;). Es gibt zum einen die Grundlage für Althusser's ›strukturalistische‹ Lektüre, die die Gesellschaft als komplexen Zusammenhang begreift mit einer Reihe relativ autonomer und eigenständiger Instanzen. Diese Interpretation schließt an das obige Verständnis des Basis-Überbau-Schemas als räumlicher Metapher an. Zum anderen liefert das Vorwort aber auch die Basis für das Gegenteil dieser Interpretation, eine ökonomistische Lektüre, die die politischen Praktiken und Kämpfe der internationalen kommunistischen Bewegung ab der II. Internationalen¹⁰ schwer belasten sollte

¹⁰ 1889 fand der Gründungskongress der II. Internationale in Paris statt. Sie stellte den zweiten Versuch des Zusammenschluss von sozialistischen und kommunistischen Arbeiter_innenorganisationen auf internationaler Ebene dar. Dort setzte sich eine stark ökonomistische Lesart des Marxismus durch und fungierte fortan als Dogma. Institutionell wurde die Internationale ab 1914 bedeutungslos im Zuge der unrühmlichen tragenden Rolle, die die SPD beim Ausbruch des 1. Weltkrieges spielte. Der ökonomistische Diskurs sollte sich freilich noch länger halten in der kommunistischen Bewegung.

(vgl. Laclau/Mouffe 2000, 51 ff.). In der nachfolgende Passage im Vorwort ist tatsächlich das ökonomistische Paradigma des Widerspruchs zwischen sich entwickelnden Produktivkräfte und beschränkenden Produktionsverhältnissen zu finden. Marx schreibt:

Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung geraten die materiellen Produktivkräfte der Gesellschaft in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen, innerhalb derer sie sich bisher bewegt hatten. Aus Entwicklungsformen der Produktivkräfte schlagen diese Verhältnisse in Fesseln derselben um. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein. (MEW 13, 9)

Deutlicher kann das Primat der ökonomischen Entwicklung gegenüber anderen gesellschaftliche Verhältnisse nicht formuliert werden. Dennoch muss der spezifische Einsatz von Marx berücksichtigt werden (vgl. Tuckfeld 1997, 39). Marx' Position richtet sich auch hier gegen den Idealismus:

Das Bestreben des Marxismus war, gegen jede bisherige Philosophie auf die materiellen Prozesse hinzuweisen, welche das »wirkliche Leben« der Menschen bestimmten. Diese Entwicklungsgesetze zu erkennen und zu systematisieren, war der zentrale strategische Einsatz des frühen Marxismus. (Tuckfeld 1997, 42)

Die Kenntnis dieses Einsatzes hilft, die ökonomistische Tendenz der Aussage zu relativieren.

Ausgehend von dem »relativierten Ökonomismus« kann erschlossen werden, was das ideologietheoretische »Neue« ist, das durch das Vorwort ins Spiel kommt, und wie es gleichzeitig als Position gegen den Ökonomismus *in* der marxistischen Theorie (durch beispielsweise Lenin, Gramsci und Althusser) eingesetzt werden konnte. Die Referenz auf »Marx« wurde zu einem immer wichtigeren Bezugspunkt innerhalb der marxistischen Theorie in der kommunistischen Bewegung, die seit der II. Internationalen von der orthodoxen Lektüre dominiert wurde. Egal aus welcher Position argumentiert wurde, Marx diente dazu, die eigene Position zu untermauern (und die gegenteilige zu unterminieren). Dies gilt insbesondere auch für Positionen, die von der orthodoxen Dogmatik abwichen. Signifikant sind für die »abweichenden« Lektüre zwei Punkte: Zum einen die bereits zitierte Einführung der Ideologie als eine gesellschaftliche Instanz neben, oder besser gesagt über der ökonomischen Basis. Damit ist Ideologie nicht (mehr) inhaltlich bestimmt als »Schein der Selbstständigkeit« und auch nicht als die »Gedanken der Herrschenden«. Zum zweiten ist die Ideologie gerade die gesellschaftliche Instanz, in der der Klassenkampf in den dafür spezifischen Formen stattfindet: Marx an das letzte Zitat anschließende Passage im »Vorwort« spielte in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle weiter. Er schreibt weiter, dass im Überbau die »juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder

philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts [der Umwälzungen in den ökonomischen Produktionsbedingungen] bewusst werden und ihn ausfechten« (MEW 13, 9), zu finden sind. Wenn der Klassenkampf in ideologischen Formen ausgetragen wird, kann dann nicht deren Irreduzibilität behauptet werden? Es legt jedenfalls nahe, »den hier verwendeten Begriff der ›ideologischen Formen‹ eine stärkere ›Materialität‹ und Eigenlogik zuzuerkennen, als es die Rede vom ›Ausdruck‹ tut« (Rehmann 2004, 724).

Auch das Basis-Überbau-Modell weist somit deutliche Ambivalenzen auf, die die Basis für unterschiedliche Lektüren und Verwendungen fand.

MARX' IDEOLOGIE THEORIE: LÜCKEN UND BRÜCHE

Die Schwachstellen und Spannungen in den ideologietheoretischen Überlegungen von Marx (und Engels) hatten bedeutende Folgen für die Thematisierung der Ideologie nach dessen Veröffentlichung. Die Auseinandersetzung spannte sich zwischen der Einschätzung, hier den Rohdiamanten der marxistischen Ideologietheorie vor sich zu haben, und dem Urteil, dass sie in weiten Zügen nicht marxistisch ist, d.h. Fragen aufwirft, die aus konsequent marxistischer Perspektive keine wären.¹¹ Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die ideologietheoretischen Fragmente gekennzeichnet sind durch Lücken, Brüche und Widersprüche. Wie sich zeigen wird, lösen die darauf folgenden ideologiekritischen Ansätze nicht die Probleme des Neben- und Gegeneinanders der widersprüchlichen Bestimmungen. Die darin angelegten Probleme bleiben fortbestehen.

In erster Linie treffen in der ›deutschen Ideologie‹ ein epistemologischer und ein herrschaftskritisch-politischer Zugang zum Thema ›Ideologie‹ aufeinander und sind nur schwer miteinander vermittelbar. Nach meiner Ansicht bricht das ideologietheoretisch interessante an denen Stellen durch, an welchen die Dominanz des epistemologischen Begriffstranges kurz ins Stocken gerät und die Möglichkeit politischen Handelns aufscheint. An diesen Stellen taucht die Möglichkeit einer relativen Eigenständigkeit und Eigengewicht der Ideologie auf, wenn von ihr die Rede ist als »geistiger Produktion« und ihre Produzent_innen benannt werden als »kognitive Ideologen«, die mit ihrer Klassenbasis in Widerspruch geraten können.

¹¹ Wie bereits geschrieben, vertritt Althusser die zweite Auffassung. Sein Versuch ist also zu verstehen als Artikulation einer marxistischen Ideologietheorie gegen die dominanten Fragmente in der ›deutschen Ideologie‹.

Vermittels des Instanzen-Modells, welches der Ideologie eine eigenständige Materialität zugesteht, beginnt sich eine weitere Linie herauszubilden, welche nur noch in einer losen Beziehung zum kognitionszentrierten Ausgangspunkt steht. Das Entscheidende ist, dass der Ideologie als Instanz, als Bestandteil des topischen gesellschaftlichen Raumes eine eigene materielle Dichte zugesprochen wird. Aufgrund dieser ihr eigenen Dichte kann die Rolle der Ideologie nicht mehr alleine beschränkt sein auf Verzerrung und Verschleierung, sondern stellt ein konstitutiver Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens dar. Aber auch im Basis-Überbau-Modell, das im *›Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie‹* weitergeführt wurde, besteht, was nicht unterschlagen werden darf, eine Argumentationslinie, die der Ideologie kein großes Gewicht beimisst.

Es zeichnen sich letztendlich zwei wichtige ideologietheoretische Momente ab, die es beizubehalten lohnt: das Primat der Materialität und die relative Autonomie der Ideologie. Es sei wichtig festzustellen, schreibt Eagleton,

dass das Schisma zwischen Ideen und gesellschaftlicher Wirklichkeit, das in diesem Text untersucht wird, eine Verschiebung ist, die unter bestimmten historischen Bedingungen selbst Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Es mag eine Illusion sein zu glauben, Ideen seien das Wesen des gesellschaftlichen Lebens, es ist jedoch keine Illusion zu glauben, dass sie relativ autonom sind, da gesellschaftliche Wirklichkeit für sich schon eine materielle Tatsache mit bestimmten gesellschaftlichen Determinanten ist. (Eagleton 1993, 90)

Mit dieser Einschätzung schließt die Untersuchung der ideologietheoretischen Fragmente in der *›deutschen Ideologie‹* von Marx und Engels. Sinnvoll ist es, um zum nächsten Kapitel überzuleiten, auf die Lücke hinzuweisen, die die bisherige Skizze aufweist. Die ideologietheoretisch relevanten Stellen bei Marx beschränken sich nicht auf die *›deutsche Ideologie‹* und das *›Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie‹*. Bisher war weder von Marx' ökonomiekritischem Hauptwerk, dem *›Kapital‹*, noch von dem darin enthaltenen Kapitel zum *›Fetischcharakter der Ware‹* die Rede. Neben der *›deutschen Ideologie‹* und der Basis-Überbau-Topologie des *›Vorworts‹* bildet dieses aber den dritten ideologietheoretischen Referenzpunkt in Marx' Gesamtwerk; dort findet sich implizit eine ideologietheoretische Argumentation, auch wenn das Wort *›Ideologie‹* in theorie-systematischem Zusammenhang nicht mehr auftaucht.¹² Der Fokus liegt hier auf der Ware – der Form, in der sich der Zusammenhang von Natur und menschlicher Arbeit vergegenständlicht/verdinglicht/erscheint. Wieso blieb dieser Referenzpunkt bisher ausgeklammert? Dafür gibt es einen Grund: Nicht

¹² Das Wort *›Ideologie‹* taucht praktisch ausschließlich adjektivisch (*›ideologisch‹*) oder in Form ihrer Repräsentanten (*›der Ideologen‹*) auf; beide Male ist es pejorative konnotiert.

Marx hat dem Fetischcharakter der Ware einen großen Raum eingeräumt – im *„Kapital“* nimmt es nur dreizehn Seiten des drei-bändigen *„Kapital“* ein, sondern eine Interpretation, die an Georg Lukács anschließt. Lukács repräsentiert einer Lektüre, die den Warenfetisch ins Zentrum der Kapitalismusanalyse stellt. Diese Fokussierung, in der die ideologietheoretisch relevante Zuspitzung deutlich ausgesprochen wird, macht es hilfreich, den Fetischcharakter nicht ausgehend vom Originaltext zu lesen, sondern ausgehend von Lukács.

»Es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung der *Warenstruktur* gesucht werden müsste.«

Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*

KAPITEL II

VERDINGLICHUNG UND NOTWENDIGER SCHEIN

Die Theorie der Ideologie von Georg Lukács, auf die ich hier eingehe, geht zurück auf das 1923 erstmals veröffentlichte Werk »Geschichte und Klassenbewusstsein«. Es stellt die theoretische Aufarbeitung der unmittelbaren Erfahrung der wechselhaften Jahre der Nachkriegszeit dar und zielt auf die Frage nach den »Möglichkeiten der Revolution nach ihrem Scheitern« (Nemitz 1979, 42).

Lukács hatte aufgrund seiner sozialen Herkunft – er war Sohn eines geadelten Bankdirektors in Budapest – Zugang zu den akademischen Sphären. Dort war er Schüler von Georg Simmel, Mitglied des »Max Weber-Kreises« und verfasste international anerkannte Schriften zu Philosophie und Ästhetik. Politisch engagierte er sich in oppositionellen Zirkeln der ungarischen Intelligenz, bevor er 1918 der kommunistischen Partei Ungarns beitrug.

Der Zeitpunkt seines Beitritts ist bedeutsam, da zur gleichen Zeit die politischen und sozialen Kräfteverhältnisse des Nachkriegschaos im globalen Maßstab neu geordnet wurden. In Russland begann die KP ihre Macht unter Zuhilfenahme autoritärer und repressiver Mittel zu konsolidieren; in Mittel- und Westeuropa war die Situation äußerst unübersichtlich, wobei sich zunehmend ein antikommunistisches Bündnis stabilisieren konnte, das bis tief in die politischen Kräfte der internationalen Arbeiterbewegung hineinreichte und sie spaltete. 1919 musste Lukács selbst miterleben, wie in Ungarn der Versuch einer räterepublikanischen Revolution scheiterte, und vor dem Terror der Gegenrevolution aus dem Land flüchteten. Der Schatten der gegenrevolutionären, repressiven Seite des Staates verfolgte ihn bis Wien. Dort wurde er auf Gesuch der ungarischen Regierung verhaftet und kam erst frei durch den engagierten Protest verschiedener deutscher Intellektueller (vgl. Nemitz 1979, 40).

Diese Erfahrung hatte zweifelsohne einen erheblichen Einfluss auf seine theoretischen Perspektiven. Es war gleichzeitig die Wahrnehmung der Freisetzung revolutionärer Kräfte in Russland und deren Ausbleiben in Westeuropa, als auch die Erfahrung der allgemeinen Rekonstitutionsfähigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsform, die Lukács' Reflexionen unterfütterte.

In der kommunistischen Bewegung sollte es sein Einsatz sein, auf die theoretischen Defizite zu reagieren, die sich aus der ökonomistischen Einseitigkeit der

II. und III. Internationale ergeben hatten. Die Dogmatik der Internationalen hatte dazu geführt, dass sie keine Antworten auf die brennende Frage nach der Trägheit und dem Verhaftetsein des Proletariats in den bestehenden kapitalistischen Verhältnissen hatte.

Ausgangspunkt des Problems war, dass die Arbeiterklasse in den Ländern Westeuropas nicht der Aufgabe nachkamen, die die Orthodoxie für sie vorgesehen hatte. Das ökonomistische Dogma hatte ein Bild der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung vorgezeichnet, wonach die Situation in den Ländern Westeuropas eigentlich am geeignetsten für eine revolutionäre Umwälzung sein müsste. Die Prognose lautete, dass nirgends anders als hier die Revolution als erstes vor der Tür stehen müsste, weil hier die kapitalistische Produktionsweise am weitesten entwickelt war und der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen deshalb am weitesten hätte ausgebildet sein müssen. Diese Vorhersage hatte sich aber nicht bewahrheitet. Entgegen der orthodox-marxistischen Diktion war festzustellen, dass einem großen Teil der arbeitenden Klasse in den westeuropäischen Staaten die kapitalistische Produktionsweise als naturgegeben und unveränderbar erschien und sich keine Massen für die soziale Revolution mobilisieren ließen.

Lukács Beitrag war es nun, das ausgeblendete Problem des Bewusstseins bzw. der Ideologie für eine revolutionäre Theorie wieder ins Spiel zu bringen. Ausgehend von der Problembestimmung, »dass das Bewusstsein des Proletariats der Verdinglichung vorläufig noch erlegen ist« (Lukács 2000, 89), entwickelt er seine Theorie der Ideologie als Theorie der Verdinglichung.¹³

Was für mich nun von besonderem Interesse ist, sind Lukács Überlegungen zu diesem praktischen und kognitiven Verhaftetsein der Menschen an und in der Lebensweise, die die kapitalistische Gesellschaft ihnen bietet und sie als natürlich und unveränderbar erscheinen lässt. Aus Lukács Perspektive stellt sich die Frage, wie es sein kann, dass die Arbeiter, deren Existenz nach orthodox-marxistischem Verständnis von den kapitalistischen Verhältnissen eigentlich negiert wird, sich kein Jenseits dieser Verhältnisse vorstellen können.

Lukács begegnet dieser Diskrepanz zwischen Theorie und sozialer Realität, indem er der Warenförmigkeit der sozialen Beziehungen im Kapitalismus *die* tragende Rolle beimisst. Sie fungiert für ihn als »Universalkategorie des gesam-

¹³ Die »Verdinglichung« erlebt momentan in moralphilosophischen Erörterungen ein Revival (vgl. Honneth 2005).

ten gesellschaftlichen Seins« (Lukács 2000, 97), als »das Urbild aller Gegenständlichkeitsformen und aller ihnen entsprechenden Formen der Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft« (Lukács 2000, 94). Davon ausgehend ist für ihn der Schlüssel gegeben für alle Probleme, die eine elaborierte historisch-materialistische Theorie der kapitalistischen Gesellschaft zu beantworten hat:

[E]s gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der Warenstruktur gesucht werden müsste (ebd.).

FETISCHCHARAKTER UND VERDINGLICHUNG

Lukács bezieht sich in dieser Einschätzung auf das berühmt-berüchtigte Kapitel in Marx' *»Kapital«* zum Fetischcharakter der Ware.¹⁴ Dort steht zu lesen, dass die Ware »ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken« (MEW 23, 85). Als Gebrauchswert ist zwar nichts mysteriöses an ihr, aber sobald der Gebrauchswert als Ware fungiert, »verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding« (ebd.).

Woher kommt aber das Übersinnliche, das Fetischhafte der Ware? Nach Marx entspringt es eben aus dieser Warenform der Arbeitsprodukte selbst: sie lässt das Verhältnis zwischen Warenproduzent_innen für diese als Verhältnis zwischen Waren (Dingen) und die Eigenschaft der Ware, gegen andere Waren austauschbar zu sein, als ihre natürliche Eigenschaft erscheinen:

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht [...] einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. (MEW 23, 86)

Die Scheinhaftigkeit kommt für Marx nicht von ungefähr, sondern resultiert aus dem bestimmten Verhältnis, in dem die Produktion in der Warengesellschaft sich vollzieht,¹⁵ als Produktion in Privatarbeiten, die selbstständig und unabhängig voneinander erledigt werden. Insofern die Produzent_innen erst im Bereich der Distribution miteinander in Kontakt treten, tritt auch die gesellschaftliche Dimension ihrer Arbeit erst in diesem Bereich in Erscheinung. In Konsequenz erscheinen den Produzent_innen »die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesell-

¹⁴ Vgl. MEW 23, 85-98.

¹⁵ Marx schreibt: »Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt« (MEW 23, 86).

schaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« (MEW 23, 87).

Lukács wendet die abstrakte Analyse der intersubjektiven Beziehung, die sich über Waren konstituiert und verschleiert, auf die Situation und Entwicklung der aktuellen sozialen Verhältnisse an. Er geht davon aus, dass mit der zunehmenden Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise alle gesellschaftlichen Verhältnisse einen qualitativen Sprung erfahren. An die Stelle der urwüchsigen, die menschlichen Verhältnisse unverhüllt zeigenden Beziehungen treten »die rationell verdinglichte[n] Beziehungen« (Lukács 2000, 103). In dieser Entwicklung tritt eine Kategorie in Erscheinung, die das gesamte gesellschaftliche Leben beherrscht und strukturiert: die Kategorie der Verdinglichung.

In vorkapitalistischen Gesellschaften kann sie sich nicht ausbilden, da die Ware nur zufällig, im Austausch zwischen Gesellschaften und unter dem Primat des Gebrauchswerts, vorkommt (vgl. MEW 23, 103). Daher kann sie dort auch nicht die gleiche Wirkungskraft entfalten wie in einer durchgesetzten kapitalistischen Produktionsweise. Hier wird die Ware zur dominanten Form der Austauschbeziehungen und der Tauschwert der Ware zu ihrem beherrschenden Bestandteil:

Erst in diesem Zusammenhang gewinnt die durch das Warenverhältnis entstandene Verdinglichung eine entscheidende Bedeutung sowohl für die objektive Entwicklung der Gesellschaft wie für das Verhalten der Menschen zu ihr; für das Unterworfenwerden ihres Bewusstseins den Formen, in denen sich diese Verdinglichung ausdrückt; für die Versuche, diesen Prozess zu begreifen oder sich gegen seine verheerenden Wirkungen aufzulehnen, sich von dieser Knechtschaft unter der so entstandenen »zweiten Natur« zu befreien. (Lukács 2000, 97)

»Verdinglichung« versucht die Wirkung der Warenförmigkeit auf die Menschen und die Gesellschaft greifbar zu machen. Indem die Warenform die gesellschaftlichen Beziehungen »verdinglicht«, zu Attributen von Dingen macht, erhalten sie den Anschein von Ewigkeit und Unveränderlichkeit. Mit der Durchsetzung der Warenform wird eine gesellschaftliche Struktur ins Amt eingeführt, die fortan einzig und allein den Gesetzen der Zweckrationalität zu folgen und gegen Willen und Einwirken von Menschen resistent zu sein scheint:

Das Wesen der Warenstruktur [...] beruht darauf, dass ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit, und auf diese Weise eine »gespenstische Gegenständlichkeit« erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationalen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt. (Lukács 2000, 94)

Die dominierende Rolle der Ware in der kapitalistischen Gesellschaft setzt eine Bewegung in Gang, die die sozialen Beziehungen den Subjekten gegenüber in zunehmendem Maße verselbstständigt. Für deren Bewusstsein hat dies zur Folge, dass die Beziehungen immer undurchsichtiger werden und der Herrschaft der warenförmigen Dinge unterliegen. Ihr Handeln tritt den Akteur_innen als verobjektiviertes, verdinglichtes entgegen.

Lukács sieht diese Entwicklung gebunden an eine Entwicklung in der Produktion, die er in Anlehnung an Max Weber als Rationalisierung beschreibt (vgl. Weber 2002). Für ihn »ist das Prinzip, das hierbei zur Geltung gelangt, am wichtigsten: das Prinzip der auf Kalkulation, auf *Kalkulierbarkeit* eingestellten Rationalisierung« (Lukács 2000, 99). In der Produktion werden alle Elemente, d.h. Subjekt und Objekt, Raum und Zeit einer Zergliederung und rationellen Neuzusammensetzung unterworfen. Die Zerlegung trennt die Elemente aus ihren bisherigen »naturwüchsigen« Zusammenhängen: Das Produkt der Arbeit wird in kleinste Einheiten zergliedert, die Arbeit spezialisiert in aufeinander aufbauende »Teilsysteme, deren Einheit rein kalkulatorisch bestimmt ist« (Lukács 2000, 100). Die Einheit der zergliederten Elemente des Arbeitsprozesses resultiert nun also nicht mehr aus traditionellen Konventionen und Arbeitserfahrungen, sondern alleine aus der Eigengesetzlichkeit der rationellen Kalkulation. Für die Subjekte des Arbeitsprozesses bedeutet diese Zerlegung des Arbeitsobjektes und -prozesses in mehrere Teile und Abschnitte ebenfalls eine Zergliederung. Es wird »als mechanisiertes Teil in ein mechanisches System eingefügt, das es fertig und in völliger Unabhängigkeit von ihm vorfindet« (ebd.). Die »menschlichen Eigenschaften und Besonderheiten des Arbeiters [erscheinen] immer mehr *als bloße Fehlerquellen* dem rationell vorherberechneten Funktionieren dieser abstrakten Teilgesetze gegenüber« (ebd.). Das Menschliche und Besondere des Produktionsfaktors Arbeitskraft ist für den Arbeitsprozess in der kapitalistischen Maschine also rein negativ, eine mögliche Fehlerursache. Genau wie die Arbeitsobjekte und der Arbeitsprozess werden die Subjekte der Arbeit der rationell-kalkulierten Zergliederung unterworfen, die es auf den Faktor ihrer abstrakten Arbeitskraft reduziert, um immer und überall an den Arbeitsprozess angeschlossen werden zu können. Erst in dieser Neuzusammensetzung wird die Einheit des Subjekts wieder hergestellt: es ist nun Teil des Ganzen eines kapitalistisch organisierten, der rationellen Kalkulation unterworfenen Arbeitsprozesses.

Die Auswirkungen der Zergliederung-Neuzusammensetzung reichen über den direkten Arbeitsprozess hinaus. Für die Menschen in entwickelten kapitalistischen Gesellschaften bedeutet diese zweierlei: Zum einen führt es zu Kontemplativität:

Der Mensch erscheint weder objektiv noch in seinem Verhalten zum Arbeitsprozess als dessen eigentlicher Träger, sondern er wird als mechanisierter Teil in ein mechanisches System eingefügt, das er fertig und in völliger Unabhängigkeit von ihm funktionierend vorfindet, dessen Gesetzen er sich willenlos zu fügen hat. Diese Willenlosigkeit steigert sich noch dadurch, dass mit zunehmender Rationalisierung und Mechanisierung des Arbeitsprozesses die Tätigkeit des Arbeiters immer stärker ihren Tätigkeitscharakter verliert und zu einer *kontemplativen* Haltung wird. (ebd.)

Diese Kontemplativität ist allerdings nicht gleichzusetzen mit allgemeiner Passivität; Nemitz betont, dass Lukács' Kontemplativität einen exakten Sinn hat: Sie ist passiv bzw. ›anschauend‹, »was das Verhältnis des Individuums zum Gesamtzusammenhang dieser einzelnen Praxis betrifft« (Nemitz 1979, 47), denn im partikularen Kontext kann das Individuelle auch alles andere als kontemplativ sein. Im Falle einer ökonomischen Krise, der Hyperinflation beispielsweise, werden die betroffenen Subjekte zu einem heillosen, panischen Handeln übergehen (Hamsterkäufe, Umtausch von erspartem Geld in etwas ›Handfestes‹ etc.). Hier zeigt sich, dass die hohe Aktivität durchaus vereinbar ist mit Kontemplativität, eben weil die handelnden Subjekte blind bleiben gegenüber dem ökonomischen Gesamtzusammenhang ihres jeweils individuellen Handelns. Die Individuen versuchen das Beste für sich herauszuschlagen, ihr Handeln beruht aber letzten Endes darauf, »dass der – von individueller ›Willkür‹ unabhängige – zwangsläufig-gesetzmäßige Verlauf bestimmter Vorgänge erkannt und berechnet wird. Dass also das Verhalten des Menschen sich in der richtigen Berechnung der Chancen dieses Ablaufs (dessen ›Gesetze‹ er ›fertig‹ vorfindet), in dem geschickten Vermeiden störender ›Zufälligkeiten‹ durch Anwenden von Schutzvorrichtungen, Abwehrmaßnahmen usw. (die ebenfalls auf Erkenntnis und Anwendung ähnlicher ›Gesetze‹ beruhen) erschöpft« (Lukács 2000, 109). Das heißt, dass die individuellen Handlungen lediglich im Hinblick auf das eigene Selbst vollzogen werden.

Neben der Kontemplativität gegenüber dem gesellschaftlichen Gesamtkontext re-konstituiert das Rationalitäts-Prinzip die Subjekte des Arbeitsprozesses des Weiteren als »isoliert abstrakte Atome« (Lukács 2000, 102). An dieser Stelle führt Lukács nun den ideologietheoretisch interessanten Begriff des ›notwendigen Scheins‹ ein, der In Form des »objektiv notwendigen und falschen Bewusstseins« (Adorno 1979, 465) es im Kontext des ideologiekritischen Ansatzes der Kritischen Theorie im nächsten Kapitel wieder auftauchen wird.¹⁶ Was ist aber

¹⁶ In der Zwischenzeit hat sich die Formel »notwendig falsches Bewusstsein« durchgesetzt, um diesen ideologietheoretischen Zusammenhang auszudrücken. Sie wird häufig fälschlicherweise Lukács zugeschrieben.

damit gemeint? Was bedeutet, um nahe am Text von Lukács zu bleiben, der »notwendige Schein«?

DER NOTWENDIGE SCHEIN

Lukács spricht vom »notwendigen Schein«, um die Wirkung der Verdinglichung auf Bewusstsein und Handeln der Menschen zu fassen. Der Begriff des notwendigen Scheins besitzt zwei komplementäre Dimensionen. Kurz gesprochen ist es zum einen die Dimension der Notwendigkeit und zum anderen die Dimension der Scheinhaftigkeit. Oder wie Marx beide Seiten des notwendigen Scheins formuliert: Die »gesellschaftlich gültigen, also objektiven Gedankenformen« (MEW 23, 90) einerseits sind gleichzeitig »Mystizismus [...], Zauber und Spuk« (ebd.) andererseits.

Die Dimension der Scheinhaftigkeit bezieht sich auf die Isolierung und Atomisierung der Menschen, die aus der Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse resultiert:

Freilich ist die so entstehende Isolierung und Atomisierung ein bloßer Schein. [...] Diese Atomisierung ist [...] nur der bewusstseinsmäßige Reflex dessen, dass die »Naturgesetze« der kapitalistischen Produktion, sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft erfasst haben, dass – zum ersten Mal in der Geschichte – die ganze Gesellschaft, wenigstens der Tendenz nach, einem einheitlichen Wirtschaftsprozess untersteht, dass das Schicksal aller Glieder der Gesellschaft von einheitlichen Gesetzen bewegt wird. (Lukács 2000, 103)

Die Isolierung und Atomisierung ist zunächst also deshalb bloßer Schein, weil in Wirklichkeit die Individuen (insofern sie in warenvermittelte oder analoge Beziehungen zueinander treten) von einheitlichen Gesetzen bewegt werden. Die gesellschaftlichen Abläufe, Beziehungen und Zusammenhänge, die dadurch zustande kommen, erscheinen für die Individuen als kontingent und jenseits der Einflussnahme und Steuerbarkeit. Sie können auf die Anforderungen und Voraussetzungen ausschließlich auf zweckrationale Art und Weise oder, falls »die unsichtbare Hand« des Marktes wie im Beispiel der Hyperinflation versagt, ihrerseits irrational panisch dem Chaos des Geschehens reagieren. Der Blick und das Handeln bleiben jedenfalls auf den Kontext des unmittelbaren Handlungsrahmens beschränkt. Wie Eagleton hervorhebt, verwendet Lukács dabei eines der klassischen marxistischen Argumente:

Jeder einzelne Kapitalist verfolgt seine eigenen Interessen, ohne einen Sinn dafür zu haben, wie sich all diese Einzelinteressen zu einem Gesamtsystem verbinden. (Eagleton 1993, 116)

Lukács erweitert das Argument freilich. Aus seiner Perspektive ist die Beobachtung zutreffend für alle gesellschaftlichen Gruppen und Klassen gleichermaßen. So heißt es an einer Stelle des Textes: »[D]er Unterschied, dass der Arbeiter der

einzelnen Maschine, der Unternehmer dem gegebenen Typus der maschinellen Entwicklung, der Techniker dem Stand der Wissenschaft und der Rentabilität ihrer technischen Anwendung gegenüber so stehen muss, bedeutet eine bloß quantitative Abstufung und unmittelbar *keinen qualitativen Unterschied in der Struktur des Bewusstseins.*« (Lukács 2000, 110).

Das Primat des Individuellen in der Perspektive und im Handeln der Mitglieder einer kapitalistischen Gesellschaft ist aber auch *notwendig*. Es ist notwendig, insofern damit sich dieser gesellschaftliche Zusammenhang als Struktur mit naturgesetzlichem Antlitz konstituieren und reproduzieren kann:

[D]ieser Schein ist als Schein notwendig; d.h. die unmittelbare, praktische wie gedankliche Auseinandersetzung des Individuums mit der Gesellschaft, die unmittelbare Produktion und Reproduktion des Lebens – wobei für das Individuum die Warenstruktur aller ›Dinge‹ und die ›Naturgesetzlichkeit‹ ihrer Beziehungen etwas fertig Vorgefundenes, etwas unaufhebbar Gegebenes ist – kann sich nur in dieser Form der rationellen und isolierten Tauschakte zwischen isolierten Warenbesitzern abspielen. (ebd.)

Das individuelle Handeln erweist sich als notwendiges Zwischenglied zwischen Privatem und warenvermitteltem Gesellschaftlichem bzw. Allgemeinem. Die Form, in der sich die allgemeinen Gesetze durchsetzen, ergibt sich vermittelt der Handlung von Privatleuten (vgl. Nemitz 1979, 49). Damit sich dieser vermittelte Prozess allerdings vollziehen kann, muss das Individuum, wie oben beschrieben, ›präpariert‹ (zerlegt und zusammengesetzt) sein. Insofern verläuft die Realisierung der Gesetze nicht nur vermittelt der Handlungen von Individuen, sondern durch ihre Körper und ihr Bewusstsein hindurch.

In Bezug auf die kognitive Komponente lässt sich folgendes sagen: Die Verabsolutierung der privaten, partikularen Perspektive ist gleichzeitig falsch – im Sinne eines »Objektivierungsfehler[s]« (Geuss 1981, 24) – und objektiv notwendig, weil sich ohne die Verblendung im Denken und Handeln der Menschen der Gesamtzusammenhang einer verdinglichten, über Waren vermittelte Vergesellschaftung überhaupt nicht konstituieren und reproduzieren könnte. Lukács geht davon aus, dass im modernen Kapitalismus (seinem Synonym für eine weitgehend durchgesetzte Warenvergesellschaftung und Rationalisierung) Handeln und Denken der Individuen einem Primat des Privaten vor dem Gesellschaftlichen folgen. Die Konsequenz für die Bewusstseinsstruktur ist, dass der partikulare eigene Zusammenhang an die Stelle des Universellen gesetzt wird. Dieser ideologische Kurzschluss verdeckt einerseits die gesellschaftliche Bedingtheit und den sozialen Kontext, ist andererseits aber auch in der Form der Verblendung notwendig, um den darüber vermittelten gesellschaftlichen Zusammenhang herzustellen und zu erhalten.

Der Ansatz von Lukács zeichnet sich vor allem aus durch zweierlei: Totalität und Linearität. Es gibt kein Außerhalb der Verdinglichung, das diese durchkreuzen könnte. Sie kann sich aus diesem Grund beständig in Richtung immer umfassenderer Verblendung fortsetzen. Nemitz beschreibt diese Theorie der Verdinglichung zutreffen als »Diffusionsmodell einer immer verdinglichteren Verdinglichung« (Nemitz 1979, 53 f.). Der Grund für diese Konsistenz des Lukács'schen Ansatzes ist indes konzeptiv. Seine Einschätzung ist, mit der Warenstruktur und deren Fetischcharakter den Schlüssel für die Lösung der kapitalistischen Totalität in Marx' Original gefunden zu haben. Dies wird allerdings nicht von allen Seiten geteilt. Nemitz steht neben anderen (vgl. Rehmann 2004, 728 f.) Lukács' Einschätzung, dass die Ware die »Universalkategorie« für die Analyse der kapitalistischen Gesellschaft sei, kritisch und ablehnend gegenüber. Sie sehen dessen Wirkmächtigkeit deutlich begrenzt. Lukács' Verdinglichung sei eine »Totalisierung des Erklärungsanspruches« (Nemitz 1979, 54) des Fetischcharakters der Warenstruktur, wie sie bei Marx nirgends zu finden sei.

Dort ist die Bedeutung des »Rätsels des Warenfetisch« noch deutlich zurückhaltender als Zugang zum »Rätsel des Geldfetisch« (MEW 23, 108) formuliert. Aus dieser Fehllektüre resultiert eine Eindimensionalität der gesellschaftlichen Verhältnisse im Konzept von Lukács, die immer nur auf die verdinglichende Grundstruktur der Warengesellschaft hinweist. Die Lebensäußerungen sind entweder der verdinglichenden Strukturierung unterlegen oder repräsentieren noch vor-kapitalistische Gesellschaftsformen.

Lukács Theorie der Verdinglichung homogenisiert und sein Reduktionismus verschleiert die Vielfalt gesellschaftlicher Beziehungen und verdeckt die Unterschiedlichkeit der Herrschafts- und Hierarchieformen. Lukács Antwort auf den Ökonomismus der II. und III. Internationale folgt letztendlich selbst einer ökonomistischen Linie und funktioniert damit, wie Althusser es in einer der wenigen Bezüge auf Lukács formuliert, »nach der alten Art und Weise der vormarxistischen Philosophie, nämlich als philosophische Garantie für die Herankunft der Revolution und des Sozialismus« (Althusser 1977b, 70).

Zweifellos: Lukács greift das Problem der Ideologie wieder auf, was als theoretischer Gewinn verstanden werden muss. Aber zu welchem Preis? Lukács Theorie der Ideologie »erbt« in seiner Übernahme der Perspektive von Marx die zwei Defizite, die bereits in Kapitel 1 zur »deutschen Ideologie« angesprochen wurden: sie ist empiristisch und negativistisch.

Sie ist empiristisch, weil Lukács davon ausgeht, dass die falsche Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit der kapitalistischen Verhältnisse

selbst schon immanent ist. Als gelungener Einwand gegen diesen Automatismus lässt sich eine treffende Anekdote bei Eagleton finden:

Von Ludwig Wittgenstein wird erzählt, dass er einmal einen Kollegen fragte, warum die Leute die Behauptung, die Sonne bewege sich um die Erde, natürlicher fänden als die umgekehrte Theorie. Auf die Antwort hin, dass es einfach diesen Eindruck machen würde, fragte er welchen Eindruck es machen würde, wenn die Erde sich um die Sonne bewegen würde. (Eagleton 1991, 88)

Dieses Zitat verdeutlicht, dass eine »evidente«, also selbstverständliche Beziehung zwischen einem Sachverhalt und der Vorstellung davon, immer auf einer empiristischen Reduktion basiert, egal, ob sie nun richtig oder falsch ist. Eine Vorstellung von etwas durchläuft immer eine Reihe gesellschaftlich-historischer Stationen und ist das Resultat einer Sinnproduktion. Die Idee, dass eine direkte, unverfälschte Beziehung zwischen Objekt und Erkenntnis möglich ist, ist empiristisch. Die gesellschaftlichen Verhältnisse des Kapitalismus können den Betroffenen nicht automatisch das falsche Bewusstsein von ihnen aufdrücken, der kognitive Inhalt des Bewusstseins wird (vermittels der Ideologie) hergestellt.

Negativistisch ist die Theorie, weil sie die Wirkweise von Ideologie beschränkt auf eine verhindernde Dimension. Es stellt sich die Frage, ob das Ideologische tatsächlich darauf reduziert werden sollte. Beispielsweise im Bezug auf den Aspekt der Kontemplativität kann gezeigt werden, dass die Theorie der Verdinglichung den realen Ideologiefekten nicht gerecht wird. Diese wirken keineswegs nur negativ und verschleiern, sondern konstituieren in vielen Fällen erst das symbolisch-gesellschaftliche Umfeld, in welches das Individuum als Subjekt eintreten kann. Die »Du bist Deutschland!«-Kampagne, die Ende 2005 initiiert wurde, gibt ein beredetes Beispiel dafür, dass das Individuum zur Eigeninitiative auf- und angerufen werden kann und sich ihre geforderte Aktivität nicht nur auf die unmittelbaren privaten Lebensäußerungen beschränken soll, sondern auch als Einordnung in die Nation im Sinne einer »imaginären Gemeinschaft« (vgl. Anderson 1988, 31 ff.) stattfinden soll. Der Blindheit der Verdinglichungstheorie gegenüber dem Positiven der Ideologie entgeht eine ihrer wesentlichen Dimensionen.

Tuckfeld weist auf die drastischen Konsequenzen für eine Ideologietheorie hin, die die Schwierigkeiten des Marxschen Ansatzes übernimmt bzw. potenziert. In Bezug auf Balibars Marx-Kritik hebt er hervor, dass sie ein Hindernis bilden für eine materialistische Theorie der Ideologie:

Das Interessante an der Theorie des Warenfetischismus, nämlich die Existenz symbolischer und imaginärer Strukturen sowohl in der Konstitution des Subjekts als auch in der Reproduktion der Produktionsverhältnisse aufgezeigt zu haben, wird erkaufte mit der direkten Ableitung des Ideologischen aus der Ware. Die damit notwendig einhergehende These von der

umfassenden Totalität des Verblendungszusammenhangs verdeckt jegliche Widersprüche und Kämpfe (Tuckfeld 1991, 45 f.)

Tuckfelds Feststellung, dass die Totalität des Verblendungszusammenhangs jegliche Widersprüche verdeckt, kann ergänzt werden um den Befund, dass sie die Vielzahl der sozialen Widersprüche und Konflikte auf den Status von Ausdrücken der Verdinglichung degradiert .

Nichtsdestotrotz muss die Idee der Verdinglichung, dass gesellschaftliche Zusammenhänge den Anschein von Ewigkeit und Natürlichkeit tragen, nicht völlig aufgegeben werden. In der Theorie der Verdinglichung steckt ideologietheoretisches Gewicht, das nicht voreilig verworfen werden sollte. Aber es erscheint mir notwendig, den Begriff der Verdinglichung von dem der Warenstruktur zu lösen. Damit müsste der Automatismus der Strukturanalogie aller gesellschaftlichen Beziehungen und Verhältnisse auch nicht mehr behauptet werden. Um Missverständnissen vorzubeugen: Die Vorstellung, dass der Warengesellschaft eine verdinglichende Wirkung auf soziale Praxen und Kontexte eingeschrieben ist, muss nicht aufgegeben werden, allerdings auf die einfache Idee des Ausdrucksverhältnisses zwischen Warenstruktur und allen übrigen sozialen Beziehungen verzichtet und an die Stelle der Ausdrucksbeziehung eines komplexes »Verhältnis von Verhältnissen« (Althusser 1968b, 184) gesetzt werden.

In diesem Kontext ließe sich der Begriff der Verdinglichung beibehalten und seine irreduzible Pluralität beibehalten. Verdinglichung müsste damit nicht mehr dem einfachen Rationalitätsprinzip gehorchen, sondern jeweils ganz eigenen, gesondert zu analysierenden Wirkkräften und -zusammenhängen – ihre Wirkmächtigkeit wäre lediglich relativiert. Wären in diesem Sinne nicht beispielsweise die Sedimentierungen im Sozialen wie Rassismus, Sexismus und Heteronormativität als Formen der Verdinglichung konzipierbar?

VON DER VERDINGLICHUNG ZUR KRITIK

An diesem Punkt will ich die ideologietheoretischen Spuren, die Lukács hinterlassen hat, verlassen. Es würden noch einige Fragen auftauchen, die sich daraus ergeben, wie Lukács versucht, aus der Totalität der Verdinglichung selbst heraus zu gelangen. Folgt man Eagleton, muss von zwei Ideologietheorien in Lukács Frühwerk ausgegangen werden (vgl. Eagleton 2000, 122). Diejenige, die sich am Warenfetischismus abarbeitet, war Gegenstand dieses Kapitels. Daneben gibt es noch aber noch zweite, die sich aus dem Fokus auf Ideologie als Weltanschauung von Klassensubjekten herleitet. Eine Thematisierung der letzteren würde beispielsweise die Differenzierung zwischen »empirischem« und »zugerechnetem« Klassenbewusstsein zum Vorschein bringen, die versucht, die

Notwendigkeit der Revolution trotz Verdinglichung noch denken zu können (vgl. Lukács 2000, 86 ff.).

Lukács folgt diesem Weg zu dem sehr hohen Preis der geschichtsphilosophischen Idee des historischen Auftrags des Proletariats, das von keiner empirischen Analyse falsifiziert werden könnte. Im Gegenteil: Die Geschichtsteleologie des historischen Auftrags gibt ihm ein Mittel in die Hand, selbst in dem Moment, da die Möglichkeit der gesellschaftlichen Transformation unerreichbar erscheint, von deren unmittelbaren Realisierung auszugehen. Für die Analyse konkreter gesellschaftlicher Sachverhalte und deren relativer Eigenständigkeit kann sie allerdings keine Hinweise geben. Also verlasse ich an dieser Stelle den Pfad der Verdinglichung, um einem anderen zu folgen, dem der Kritik.

»Wo bloße unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien. [...] Demgemäß ist auch Ideologiekritik, als Konfrontation von Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann. Dies gilt für Ideen wie die des Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist und Wirklichkeit. Wollte man jedoch etwa die so genannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren, man verfiere der ohnmächtigen Naivität.«

Theodor W. Adorno: Beitrag zur Ideologienlehre

KAPITEL III

DIE IDEOLOGIEKRITIK DER KRITISCHEN THEORIE

In vielen Punkten wiederholen sich in der Ideologiekritik der Kritischen Theorie die Probleme, Widersprüche etc., die in der *»deutschen Ideologie«* und *»Geschichte und Klassenbewusstsein«* bereits angelegt sind und in den letzten beiden Kapiteln verhandelt wurden. Aus diesem Grund gehe ich in diesem Kapitel nicht weiter darauf ein und nähere mich seinem Gegenstand aus einer anderen Perspektive. Der Fokus des Kapitels richtet sich auf die Kritikform der Ideologiekritik. Dabei stehen die Fragen im Vordergrund, wie die Kritik der Ideologiekritik funktioniert. Präventiv will ich auf einen möglichen Einwand reagieren: Es stellt sich die Frage, warum erst im dritten Kapitel von Ideologiekritik gesprochen wird. Das Label hätte genauso gut an früherer Stelle eingeführt werden können.

Gewiss ist dieser Einwand nicht völlig unberechtigt. Es geht zumindest implizit sowohl bei Marx und Engels als auch bei Lukács um eine Kritik der Ideologie. Das eine Mal tritt sie auf im Kleid der Kritik des deutschen Idealismus, das andere Mal als Kritik der verdinglichten Verhältnisse und des verdinglichten Bewusstseins. Insofern können beide verhandelt werden als Ideologiekritik *avant la lettre*. Mir erscheint es jedoch trotzdem sinnvoll, den Begriff der Ideologiekritik erst in Beziehung zur Kritischen Theorie einzuführen und zu diskutieren. Zum einen wurde das Label erst von der Kritischen Theorie explizit verwendet – in der *»deutschen Ideologie«* und in *»Geschichte und Klassenbewusstsein«* tauchen zwar ebenfalls die zentralen Momente der Ideologiekritik auf, allerdings nicht unter diesem Namen –, des weiteren fußt dieser formale Einwand allerdings auch auf einer materialen Grundlage. Sowohl für Marx und Engels als auch für Lukács besitzt die Erkenntnis der Bewusstseinsform und die Kritik der Bewusstseinsinhalte nur eine untergeordnete Bedeutung. Es geht ihnen in erster Linie um den Stand des Klassenkampfes *als Indikator* für den Stand des Bewusstseins der Arbeiterklasse.

Das Verhältnis von Marx, Engels und Lukács zur kommunistischen Bewegung war ein immanentes. Im Gegensatz dazu war das Verhältnis zwischen der Kritischen Theorie und der Arbeiterklasse und ihren Organisationen immer ein äußerliches. Das Institut für Sozialforschung (IfS), in welchem sich die Kritische Theorie der »Frankfurter Schule« ausbilden sollte, wurde 1924 gegründet und von Felix Weil, dem Sohn eines in Buenos Aires reich gewordenen deutsch-jüdischen Kaufmanns, finanziell unterstützt, so dass es nicht nach weiteren Finanzierungsquellen suchen musste. Unter der Leitung von Max Horkheimer ab 1932 änderte das Institut sein Selbstverständnis weg von der Archivierung der Geschichte der Arbeiterbewegung und hin zu interdisziplinärer theoretischer Grundlagenarbeit. Sie war von Beginn der akademischen Sphäre der Auseinandersetzung zwischen Gedanken und Argumenten um die Frage der Wahrheit näher als den alltäglichen politischen und sozialen Kämpfen, den Widersprüchen in der Theorie zugewandter als den Widersprüchen in den sozialen Praxen. Das Institut verwahrte sich vor einfacher Parteinahme für eine existierende Arbeiterpartei bzw. der Identifikation mit dem kommunistischen Projekt in Russland und wurde deshalb beispielsweise von Lukács scharf kritisiert.¹⁷

Der Verzicht auf die Möglichkeit direkter politischer Einflussnahme ist aber auch zu verstehen als Sensor für die besondere geschichtliche Situation dieser Zeit, in welcher sich mit der autoritären und etatistischen Entwicklung in der Sowjetunion, der Durchsetzung einer maschinellen Fließbandarbeit in den Fabriken und vor allem dem Erstarken faschistischer Bewegungen in Westeuropa Schlimmes ankündigte. Insofern war der Fokus auf die wissenschaftliche Arbeit und die theoretische Reflexion des gesellschaftlichen Zustandes ein Innehalten, um nicht in der Mühle der Geschichte zerrieben zu werden: »Daher ist das Zurücktreten des Instituts eines, wie es unvermeidlich ist, wenn man noch einmal neu Anlauf nimmt.« (Türcke/Bolte 1997, 18)

Aus den beiden angeführten Gründen (der Distanz der Kritischen Theorie gegenüber der Arbeiterbewegung und dem Fokus auf die Auseinandersetzung im Feld der Philosophie und Gesellschaftswissenschaften) lässt sich sagen, dass eine Subsumption unter den Begriff der Ideologiekritik die jeweils spezifischen gesellschaftlichen und historischen Kontexte und Einsätze, welche die Idealis-

¹⁷ Der Bezug von Lukács auf die Arbeit des IfS kann kaum sarkastischer sein, wenn er schreibt: »Und der tägliche Anblick des Abgrundes, zwischen behaglich genossenen Mahlzeiten oder Kunstproduktionen, kann die Freude an diesem raffiniertem Komfort nur erhöhen« (Lukács 1962, 219).

muskritik von Marx und Engels, die Theorie der Verdinglichung von Lukács und die Ideologiekritik der Kritischen Theorie unterscheidet, vernachlässigen würde.

Der dritte Grund für die Einführung des Begriffs Ideologiekritik an dieser Stelle, den ich hier noch ergänzen möchte, folgt aus der Dramaturgie dieser Arbeit. Denn in der Kritischen Theorie tritt die Ideologiekritik nicht nur als Einsatz, sondern zum ersten Mal auch als eigenständiges und thematisiertes Problem auf.

Die prägnanteste Ideologiedefinition¹⁸ liefert Max Horkheimer 1961 in dem Aufsatz »Ideologie und Handeln«, in welchem sich die zahlreichen inhaltlichen Schnittmengen zu Marx, Engels und Lukács andeuten, aber auch die Kritikform der Ideologiekritik zum Ausdruck kommt. Dort schreibt er, nachdem er die missbräuchliche Verwendung durch die Wissenssoziologie kritisiert, wie der Begriff Ideologie gebraucht werden muss, um seinen kritischen Stachel beizubehalten:

Der Name der Ideologie sollte dem seiner Abhängigkeit nicht bewussten, geschichtlich aber bereits durchschauten Wissen, dem der fortgeschrittensten Erkenntnis bereits zum Schein herabgesunkenen Meinen, im Gegensatz zur Wahrheit vorbehalten bleiben. (Horkheimer 1961, 313)

Aus diesem Zitat lassen sich folgende Aspekte herauslesen: Erstens ist Ideologie ein seiner Abhängigkeit nicht bewusstes Wissen, besitzt also den ›Schein der Selbstständigkeit‹ – eine Definition, die bereits in der ›deutschen Ideologie‹ von Marx und Engels die zentrale Rolle spielt; zweitens liefert die Gesellschaft, in der die ideologische Verzerrung der Realität im Denken hergestellt wird, auch den Maßstab für ihre Kritik und Enthüllung; drittens kann die Erkenntnis Ideologie durchschauen, d.h. die ideologischen Tatsachenurteile als Werturteile dechiffrieren; und viertens folgt die Definition einem rationalistischen Paradigma, indem sie Wahrheit als Gegenteil von Ideologie setzt. Die Punkte zwei bis vier sind nun bedeutsam, wenn das Spezifische der Kritikform der Ideologiekritik diskutiert wird.

IDEOLOGIEKRITIK ALS IMMANENTE KRITIK

Kritik ist gedacht als system- bzw. strukturimmanentes Phänomen, als immanente Kritik. Dieses Verständnis von Kritik, das von der Kritischen Theorie explizit als nicht-normativ verstanden wird, als diesseits des Bezugs auf eine apri-

¹⁸ Eine begrifflich-systematische Einführung des Ideologiebegriffs der Kritische Theorie ist in »Die Idee einer kritischen Theorie« von Raymond Geuss (1983) zu finden.

oretische Moral oder Ethik,¹⁹ (ver-)wendet eine klassische Hegelsche Denkfigur auf materialistische Art. Hegel denkt in seinem erkenntnistheoretischen Hauptwerk von 1807, der »Phänomenologie des Geistes«, den Prozess der Bewusstwerdung als dialektischen Prozess, in dem das (Miss-)Verhältnis von bzw. die Differenz zwischen Begriff und Gegenstand das vorantreibende Moment bildet (vgl. Hegel 1970). Deren Nicht-Entsprechen auf der einen Seite und (scheinbare) Identität auf der anderen Seite treiben die Entwicklung auf immer neuen, ausgefüllteren Stufenleitern voran, bis zuletzt Begriff und Gegenstand im absoluten Geist *tatsächlich* übereinstimmen: der End- und Höhepunkt der dialektischen Entwicklung des Bewusstseins.

In der Ideologiekritik wird diese Denkfigur materialistisch gewendet. Hier wird sie nicht mehr alleine auf das menschliche Bewusstsein angewandt, sondern auf die Totalität der gesellschaftlichen Verhältnisse.²⁰ Demnach ist Ideologiekritik (laut Adorno)

im Hegelschen Sinn bestimmte Negation, Konfrontation von Geistigem mit seiner Verwirklichung, und hat zur Voraussetzung ebenso die Unterscheidung des Wahren und Unwahren im Urteil wie den Anspruch auf Wahrheit im Kritisierten. (Adorno 1979, 466)

Sie ist nur möglich, »soweit wie jene ein rationales Element enthält, an dem sich die Kritik abarbeiten kann« (Adorno 1979, 465).

Bezogen auf die Verhältnisse der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft lässt sich eine Differenz zwischen ihrem Begriff und ihrem Gegenstand, oder besser: ihrem Anspruch und ihrer Wirklichkeit feststellen. Es besteht ein selbst vom Bürgertum formulierter Anspruch auf Freiheit und Gleichheit, der aufgrund der Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse einem großen Teil der Bevölkerung, vor allem der arbeitenden Klasse, formal gewährt, aber materiell vorenthalten wird. Die bürgerlichen Imperative entspringen indes nicht (allein) aus dem reinen freien Willen und dem guten Gewissen seiner Verfechter_innen. Die Warenförmigkeit der Arbeitsprodukte und die Marktförmigkeit der Distribution in ei-

¹⁹ Nach Geuss ist die Ideologiekritik »nicht einfach eine Form »moralisierender Kritik«, d.h. eine ideologische Bewusstseinsform wird nicht deswegen kritisiert, weil sie unschön, unmoralisch, unangenehm usw. ist, sondern deshalb weil sie falsch ist, eine Form von Täuschung darstellt. Ideologiekritik ist ein kognitives Unternehmen, eine Form von Erkenntnis« (Geuss 1983, 36; vgl. auch Haug 1980, 45).

²⁰ Hegel unterliegt aus Sicht des Historischen Materialismus dem ideologisch-idealistischen Kurzschluss, das Bewusstsein als autonom zu setzen und es getrennt von seiner historisch-gesellschaftlichen Bedingtheit zu untersuchen. Selbiges war wie gezeigt auch ein bestimmendes Moment der Kritik von Marx und Engels an den Junghegelianern in der *deutschen Ideologie*.

ner kapitalistischen Ökonomie setzen freie und vor dem Gesetz gleiche Bürger_innen voraus. Die Abwesenheit von personeller Herrschaft und personellem Zwang zur Arbeit unterscheidet die kapitalistischen von vor-kapitalistischen gesellschaftlichen Verhältnissen. Freiheit und Gleichheit bilden also auf der einen Seite die Grundlage, die Möglichkeitsbedingung kapitalistischer Produktionsweise, auf der anderen Seite stellen sie aber auch den Maßstab dar, an welchem diese Verhältnisse sich messen lassen müssen. Freiheit und Gleichheit sind in kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaften aber auf eine abstrakt-formale Ebene beschränkt. Dies bietet die Möglichkeit, dass Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft zugleich ihr Gegenteil bedeuten kann: Unfreiheit und Ungleichheit. Denn in kapitalistischen Produktionsverhältnissen ist ein großer Teil der Menschen dazu gezwungen, seine Arbeitskraft Tag für Tag gegen Lohn zu verkaufen, weil ihm die Mittel zu einem sorgenfreien Leben fehlt. Die Freiheit der Arbeiter_innen hat damit einen ambivalenten Doppelsinn, es ist eine formale Freiheit, die dazu zwingt die eigene Arbeitskraft aus freien Stücken auf dem Arbeitsmarkt zu veräußern.²¹

Die Ideologiekritik stellt nun den Anspruch der kapitalistischen Gesellschaftsform ihrer Wirklichkeit gegenüber. Haug beschreibt dies folgendermaßen:

Die Freiheitsreflexe des Warentausches werden zu Idealen ausgeformt, diese legitimatorisch als verwirklicht behauptet. Ideologiekritik kann nach dieser Vorstellung die Gesellschaft an ihrem eigenen Anspruch messen, kann als bestimmte Negation wirken. (Haug 1980, 45)

Die Kritik resultiert also in gewisser Weise aus dem entfremdeten Zustand der Verhältnisse selbst, der Kritiker ist lediglich ihr Sprachrohr.

Dieses Modell der immanenten Kritik des ideologischen Inhalts anhand der ihn hervorbringenden gesellschaftlichen Verhältnisse kulminiert in dem Text »Beitrag zur Ideologienlehre« von Theodor W. Adorno (1954), wo von Ideologie zu sprechen einerseits als fortgeschrittenste Form der Reflexivität verstanden wird, um praktisch im selben Atemzug als unzeitgemäß verworfen zu werden. Laut Adorno bedarf es

²¹ Von dieser erzwungenen Freiwilligkeit schreibt Marx im »Kapital«, um die Bedingung der Etablierung des für die kapitalistische Produktionsweise notwendigen Arbeitsmarktes zu benennen. Notwendig sei die Freiheit des Arbeiters »in dem Doppelsinn; dass er als freie Person über seine Arbeitskraft als Ware verfügt, dass er andererseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen« (MEW 23, 183).

[z]ur Ideologie im eigentlichen Sinne [...] sich selbst undurchsichtiger, vermittelter und insofern auch abgemildeter Machtverhältnisse. Heute ist die zu Unrecht wegen ihrer Kompliziertheit gescholtene Gesellschaft dafür zu durchsichtig geworden. (Adorno 1979, 467)

Wie kommt Adorno zu dieser einschneidenden Einschätzung, welche die Ideologie als Begriff und ihre Kritik suspendiert?

Zunächst zählt Adorno die ideologietheoretischen Stichworte auf, die in der »*deutschen Ideologie*« von Marx und Engels ausformuliert wurden. Er spricht von der »Selbstständigkeit geistiger Gebilde«, der »Bedingung ihrer Verselbstständigung« und ihrem Kontext, »der realen geschichtlichen Bewegung der Gesellschaft«. Die Ideen können »willentlich oder unwillentlich im Dienst partikularer Interessen stehen«; diese Verzerrung und Entwendung ist »gesellschaftliches Resultat der Arbeitsteilung« (Adorno 1979, 457).

Danach folgt eine historische Skizze über die jeweils historisch und gesellschaftlich determinierte Rolle des Ideologiebegriffs. »Ideologie« gehörte in Adornos Beschreibung zunächst der Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft an. Die Vorstellung, dass das Bewusstsein in Ordnung gebracht werden müsste, um die Gesellschaft in Ordnung zu bringen, war vorherrschend. Dieser Glaube ist es, der laut Adorno als Wesen der Ideologie festgehalten werden kann und auch in der Zeit der industrialisierten bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaft bestimmend ist (vgl. Adorno 1979, 465). Dort verschränkt sich auf der Ebene der Gedanken die Ambivalenz, die die bestehende gesellschaftliche Ordnung auszeichnet:

Als objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein, als Verschränkung des Wahren und Unwahren, die sich von der vollen Wahrheit ebenso scheidet wie von der bloßen Lüge, gehört Ideologie, wenn nicht bloß der modernen, so jedenfalls einer entfalteten städtischen Marktwirtschaft an. (ebd.)

Ideologie ist hierbei in erster Linie zu verstehen als Rechtfertigung und Verteidigung eines gegebenen Gesellschaftszustandes (vgl. ebd.). Sie benötigt erstens die Erfahrung eines bereits problematischen Zustandes der Verhältnisse, welcher verteidigt werden muss, und zweitens die Idee der Gerechtigkeit, das dem Verhältnis des sich ausbildenden Tausches, der warenförmigen Grundstruktur der bürgerlichen ökonomischen Beziehungen entspringt.

Auch wenn in diesem Text nur angedeutet, bilden die marxistisch geprägten Überlegungen zum Ende der Ära des liberalen Konkurrenzkapitalismus des 19. Jahrhunderts und deren historischen Nachfolge-Ära, die sich durch die Dominanz des Monopols charakterisieren lässt, einen wichtigen analytischen Aus-

gangspunkt.²² Adorno folgt hier der von Friedrich Pollock ausgearbeiteten Analyse, wonach sich im nationalsozialistischen Deutschland die ökonomischen und politischen Verhältnisse grundlegend transformieren. Pollock gibt dieser neuen Formation den Titel »Staatskapitalismus« (vgl. Pollock 1941, 440). Sie zeichnet sich dadurch aus, dass an die Stelle der marktvermittelten Konkurrenz und Regulierung nicht nur Monopole von Großunternehmen getreten sind, sondern die vollständige staatliche Lenkung der Produktion und Distribution. Pollock bezeichnet sie aus diesem Grund auch als »Kommando-Wirtschaft« (Pollock 1941, 447).

Nach diesem Verständnis stellt sich in staatsmonopolistischen Verhältnissen also ein Kurzschluss zwischen politischer und ökonomischer Herrschaft her. An die Stelle des Marktes als Vermittlungsinstanz tritt unmittelbare Herrschaft.²³ Der Faschismus wird somit gelesen als die Fortsetzung kapitalistischer Ökonomie mit politischen Mitteln, dessen Staat eine Umstrukturierung zu einem großen Konzern erfährt (vgl. Haug 1980, 45).

Für die Sphäre des Bewusstseins und der Ideologie hatte das schwerwiegende Folgen: Während in der liberalen Phase der Stellung die Zirkulation und ihre Funktionsträger – begleitet von den legitimatorischen ideologischen Reflexen ihrer Tätigkeit wie Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit – noch eine wichtige Bedeutung besaßen, ist dies in staatskapitalistischen Verhältnissen aufgehoben. In diesem Zusammenhang steht Adornos Aussage des Bruchs:

Wo bloße unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien. [...] Demgemäß ist auch Ideologiekritik, als Konfrontation von Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann. Dies gilt für Ideen wie die des Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist und Wirklichkeit. Wollte man jedoch etwa die so genannte Ideologie des Nationalsozialismus ebenso kritisieren, man verfiere der ohnmächtigen Naivität. (Adorno 1979, 465)

²² »Monopolkapitalismus« war der zeitgenössische marxistische Begriff für die kapitalistische Formation, in der das Monopol zur vorherrschenden ökonomischen Form geworden ist. Nach dem ersten Weltkrieg setzte eine Phase der gesteigerten Kartellbildung, Kapitalkonzentration und -zentralisation ein. Der marktvermittelte Konkurrenzkampf zwischen den Kapitalist_innen war damit weitgehend außer Kraft gesetzt. An dessen Stelle konnten (zumindest in Schlüsselindustrien) Oligarchien, Großgrundbesitz und Großkonzerne eine marktbeherrschende und -regulierende Funktion ausüben (vgl. Caire 1986, 894).

²³ Neben dieser Position wurde im ISF von Franz Neumann eine weitere vertreten, die nicht von der Transzendierung der Kapitalismus definierenden Mechanismen ausgeht. Wovon auszugehen sei, ist weiterhin die »privatkapitalistische Ökonomie«, die allerdings »durch einen totalitären Staat reglementiert wird« und die sich als »totalitärer Monopolkapitalismus« (Neumann 1984, 313) bezeichnen lässt.

Der Nationalsozialismus als Prototyp des Kurzschlusses von ökonomischer und politischer Herrschaft beendet die Wirkungsmöglichkeit von Ideologiekritik. In einer Phase in welcher brachiale Gewalt offen und ohne Verschleierung auftritt, ist Ideologiekritik machtlos.

PROBLEME DER IDEOLOGIEKRITIK

Der Begriff der Ideologie der Ideologiekritik ist an einige theoretische Voraussetzungen geknüpft, die nicht gedeckt und problematisch sind. Zum einen ist zu konstatieren, dass der Zusammenhang zwischen warenförmiger Grundstruktur und den in der Französischen Revolution artikulierten Normen und Postulaten »égalité – liberté – fraternité« gar nicht so einfach und offensichtlich ist, wie es Adorno in seiner Skizze nahe legt (vgl. Reitz 2004, 705). Die Analyse der kapitalistischen Ökonomie kann zwar auf die konstitutive Notwendigkeit der »freien Arbeiter im Doppelsinn« (vgl. MEW 23, 742) verweisen; über die »ideologische Verhandlung« der ökonomischen Strukturmerkmale ist damit noch nichts ausgesagt. Die Postulate der bürgerlichen Revolution in Frankreich dienten der bürgerlichen Klasse zwar als Legitimation, um sich als dritter Stand und als Repräsentant der Allgemeinheit zu artikulieren und den Adel als herrschende Klasse abzulösen, jenseits dieses konkreten historischen Kontextes wurden sie aber im Verlauf darauf folgender politischer Auseinandersetzungen von unterschiedlichen Akteuren unterschiedlich eingesetzt. Es kann aus diesem Grund nicht davon ausgegangen werden, dass die Postulate eine gesellschaftsformbestimmte und klassenspezifische Konnotation besitzen, oder a priori bestimmt werden kann, ob sie *per se* affirmativ oder progressiv besetzt sind (vgl. Laclau 1981, 86 ff.). Dass den Imperativen der französischen Revolution in bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften immer dieselbe Rolle zukommt, schießt über ihren Erklärungsgehalt hinaus. Die gesellschaftlichen Verhältnisse können nicht, wie es der Kritischen Theorie vorzuschweben scheint, auf der abstrakt-theoretischen Ebene den Maßstab für ihre Kritik abgeben.

Ebenso problematisch stellt sich die Formel des »objektiv notwendigen und zugleich falschen Bewusstseins« (Adorno 1979, 465) dar, was im Kapitel zu Lukács bereits ausführlich analysiert wurde. Bei Adorno bekommt die Hinwendung zum Kognitiven allerdings noch eine akademistische Schlagseite. Der Vorzug der Distanz zur Arbeiterbewegung kann umschlagen in die Tendenz, die Komplexität und Ambiguität politischer Kämpfe nicht mehr ausreichend zu reflektieren und dem Kampf um die Wahrheit in der Philosophie die tragende Rolle zuzusprechen. Reitz stellt in diesem Zusammenhang fest:

Während ihre Nennung an ökonomistische Ableitungen erinnert, wird sie zugleich vom Feld der gesellschaftlichen Kämpfe in das des philosophischen Streits um ›Wahrheit‹ versetzt. Damit ist stillschweigend die Kopplung von Ideologiekritik an die Emanzipation unterdrückter Klassen gestrichen (Reitz 2004, 705).

Diese Probleme ausgeklammert, bleibt alleine die Idee übrig, dass »Ideologiekritik [...] nur in einem Zustand Chancen [hat], in dem die Gestaltung einer für alle Beteiligten vernünftige Gesellschaft überhaupt zur Debatte steht« (ebd.). Darüber hinaus affizieren die problematischen Voraussetzungen des Ideologiebegriffs der Ideologiekritik auch Adornos Bruch mit ihm.

POST-IDEOLOGISCHE IDEOLOGIE?

Wenn die Ideologiekritik angesichts der veränderten Situation obsolet geworden ist, was soll an deren Stelle treten? Adorno stellt einen Perspektivwechsel vor, der den unmittelbaren Nutzen der Herrschenden in den Mittelpunkt der Gesellschaftsanalyse rückt:

Wo die Ideologien durch die Ukas der approbierten Weltanschauung ersetzt wurden, ist in der Tat die Ideologiekritik zu ersetzen durch die Analyse des *cui bono*. (Adorno 1979, 466)

Die Distanz zwischen Begriff und Gegenstand ist seit dem zivilisationsgeschichtlichen Einbruch des Faschismus verschwunden. Signifikanterweise zieht Adorno eine Linie der Diskontinuität zwischen der Geschichte vor dem Faschismus und dem Faschismus, nimmt die Suspension der »Ideologie« aber trotz der Befreiung vom nationalsozialistischen Deutschland nicht zurück. Sie wirke weiter, klassische Ideologie sei ersetzt durch die Kulturindustrie (ein Begriff der in »Dialektik der Aufklärung« (vgl. Adorno/Horkheimer 1987), die Adorno gemeinsam mit Horkheimer verfasst hat, ausführlich eingeführt und behandelt wird), dem industriellen Apparat zur Herstellung affirmativer Zerstreuung.

Ihre totalisierende Wirkung ist damit auch auf die postfaschistischen Gesellschaften ausgeweitet: Ihr ideologischer Gehalt (auch wenn im strengen Sinne nicht mehr die Rede davon sein kann)

stellt synthetische Identifikationen der Massen mit den Normen und Verhältnissen her, welche sei es anonym hinter der Kulturindustrie stehen, sei es bewusst von dieser propagiert werden. (Adorno 1979, 476)

Die »synthetische Identifikation der Massen« (ebd.) mit den Produkten der Kulturindustrie, löst die dialektische Spannung ab, die die kapitalistische Form vor dem Nationalsozialismus auszeichnet und eine ideologische Verschleierung benötigt hat.

Das gesellschaftlich bedingte falsche Bewusstsein von heute ist nicht mehr objektiver Geist, auch in dem Sinne, dass es keineswegs blind, anonym aus dem gesellschaftlichen Prozess

sich kristallisiert, sondern wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten ist. (Adorno 1979, 474 f.)

An dieser wichtigen Stelle kommt der Text ins Stocken. Über den Grund für die ungebrochene Kontinuität zwischen faschistischer und postfaschistischer Gesellschaft und das Fortwirken der Formen der Propaganda und Manipulation ist wenig zu finden. Adorno setzt auf die Evidenz der Situation, was angesichts des Udenkbaren der Verbrechen des Nationalsozialismus nachvollziehbar ist. Er schreibt um zu begründen, warum auch weiterhin, nach dem Faschismus nicht mehr von Ideologie gesprochen werden kann, folgendes:

Lassen sie mich zunächst an eine Erfahrung appellieren, der wohl keiner von uns sich entziehen kann: dass sich im spezifischen Gewicht des Geistes etwas Entscheidendes verändert hat. (Adorno 1979, 473)

Der Appell auf die Evidenz ist allerdings trügerisch. Offensichtlich soll das Offensichtliche das Erörterungsdefizit der Aussage überdecken. Anstelle des funktionalen Zusammenhangs (das warum) und der Funktionsweise (das wie) soll die Konstatierung, dass etwas so ist, wie es ist, die Frage nach den Hintergründen überflüssig machen. Adorno verwirft damit die Ideologiekritik und ihren Gegenstand.²⁴ Das Ideologische ist kein Gegenstand mehr, welcher eine eigene Untersuchung verdienen würde; ihr Gefüge und ihre Funktionsweise sind uninteressant – an deren Stelle sind andere Mechanismen (Manipulation) und andere Apparate (Kulturindustrie) getreten; die Manipulatoren (Ideologen) wiederum stehen selbst außerhalb der Manipulation (Ideologie), was den verdächtigen

²⁴ Die pessimistische Abwendung der Kritischen Theorie vom ideologiekritisch fundierten Begriff der Ideologie sollte bis Ende der 1960er Jahre ein bestimmendes Moment in der akademischen Linken in Deutschland bleiben. Haug spricht 1980 retrospektiv von diesem Banner (vgl. Haug 1980, 44), was meine Lektüre des Textes »Was ist Ideologie?« von Herbert Schnädelbach aus dem Jahre 1968 bestätigen kann. Dieser Aufsatz steht offensichtlich noch völlig unter dem Duktus der Kritischen Theorie und scheint an manchen Stellen den »Beitrag zur Ideologienlehre« einfach paraphrasierend wiederzugeben. Die Geschichte des Ideologiebegriffs hat in Schnädelbachs Text den gleichen historischen Ausgangspunkt (Francis Bacon) und er konstatiert den gleichen zivilisatorischen Bruch durch den Nationalsozialismus, der es nötig macht, eine andere Begrifflichkeit auf die aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse anzuwenden. Das postideologische Zeitalter resultiere aus der Technologisierung und Rationalisierung des Arbeitsprozesses und der zunehmenden und komplexen gesellschaftlichen Arbeitsteilung (vgl. Schnädelbach 1968, 89 f.). In diesem Text ist ebenso wie im Text von Adorno das Band zum kritischen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung unwiederbringlich zerschnitten. Die Manipulation dominiere das Bewusstsein aller gesellschaftlichen Mitglieder, ein Zustand, wogegen Ideologiekritik machtlos sei.

Beiklang des vor-marxistischen Priestertrug-Theorems von Holbein mit sich trägt.

Žižek stellt fest, dass Adorno zur Reicht konstatiert, dass die Ideologiekritik angesichts der Existenz des Faschismus an ihre Grenzen stößt, dieser aber »zu schnell auf einen völlig instrumentellen Status dieser Ideologien als eines reinen Manipulationsmittels geschlossen« (Žižek 1986, 159) hat. Er habe verkannt, dass die faschistische Ideologie »ein Phantasma artikuliert, das in der sozialen Wirklichkeit selbst tätig ist« (ebd.). Die Ideologiekritik mache es sich dabei zu einfach. Die faschistische Idee der Volksgemeinschaft als Desartikulation der Klassenspaltung der Gesellschaft zu enttarnen sei ein leichtes,

»viel schwerer ist es zu entwickeln, wie der faschistische Diskurs ›das Schweigen über die Klassengrundlage als eine Folge performativer Akte organisiert‹: durch seine ideologischen Rituale, durch das Widerschreiben von sportlichen, karitativen usw. Praxen in sein Feld praktiziert, ›materialisiert‹ er die Volksgemeinschaft« (Žižek 1986, 161)

In einem bestimmten Sinne kann die Kritische Theorie also tatsächlich keine Ideologiekritik mehr leisten: Was den Kern des Ideologiebegriffs betrifft, mit welchem sie operieren, ist sie an eine Grenze gestoßen. Während der von ihnen exerzierte kognitive Ansatz an die Möglichkeit von Bewusstsein und Vernunft appelliert, ist das ›Kerngeschäft‹ des Ideologischen möglicherweise auf einem anderen Gebiet, dem der Gefühle, Praktiken, Rituale, Anordnungen und Apparate angesiedelt.

Während sie [die Kritische Theorie] bloß mit Argumenten operiert, stehen auf der Gegenseite verfestigte kulturelle Praktiken. An die Stelle der kritisierbaren, weil theorieförmigen Ideologie ist eine kritikimmune, weil betriebsförmig organisierte getreten. (Reitz 2004, 707)

Wie ist dieser Sackgasse zu entfliehen, in die die Ideologiekritik der Kritischen Theorie geraten ist? Der Weg von Adorno war 1954 der, die Route der Ideologie zu verlassen, also eine Abwendung vom Begriffsfeld.²⁵ Es stellt sich nun die Frage, ob die Abwendung von der Ideologiekritik tatsächlich notwendig ist? Muss sie komplett verworfen werden?

Die Selbstkritik der Ideologiekritik, die Adorno in diesem Text vollzieht, ist einleuchtend, der theoriepolitische Schritt allerdings nicht zwangsläufig. Anstatt

²⁵ Da dies das Thema einer anderen Untersuchung sein müsste, verbleibt mir hier nur der Hinweis, dass die Frage nach der *ideologietheoretischen* Kontinuität in der Kritischen Theorie trotz ihres Abwendens eine spannende Aufgabe wäre. Sie könnte möglicherweise aufzeigen, dass Adorno in ›verkleideter‹ Form dem Problem der Ideologie weiterhin nachspürt und die Termini, die er entwickelt, auf eine starke Nähe hindeuten zwischen den theoretischen Ansätzen der Kritischen Theorie und des (Post-)Strukturalismus.

den Begriff der Ideologie zu suspendieren, ist es genauso gut möglich und berechtigt, die Grenzen der Ideologiekritik zu überschreiten. Wie sich an der Geschichte des Instituts nachzeichnen lässt, entspricht die postulierte Abwendung auch nicht ganz ihrer weiteren theoretischen Entwicklung. Im zeitgleichen und nachfolgenden Forschungsprogramm des IfS sind deutliche Hinweise zu finden, dass die Kritische Theorie das Themenfeld Ideologie und das Mittel ihrer Kritik nicht vollständig aufgaben. Insofern muss Reitz seinen Einwand gegen die Ideologiekritik, dass sie bloß mit Argumenten operiert, selbst relativieren (vgl. Reitz 2004, 705). Insgesamt gilt in den späteren empirischen Untersuchungen des Instituts – beispielsweise zum autoritären Charakter (vgl. Horkheimer 1953) – die Aufmerksamkeit weniger den Inhalten als der Struktur kultureller Weltauslegung.

Bereits 1951, also drei Jahre vor »Beitrag zur Ideologienlehre« scheint in dem Text »Kulturkritik und Gesellschaft« von Adorno die Ahnung durch, dass der kognitive Inhalt einer Ideologie weit weniger bedeutsam ist als ihre gesellschaftliche Wirk- und Funktionsweise des Wiedererkennens/Anerkennens und Verkennens. Adorno schreibt in Bezug auf die Relevanz des kulturindustriellen Massenmediums ›Film‹, dass es

[f]ür den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang [...] vermutlich weit weniger wichtig [ist], welche besonderen ideologischen Lehren ein Film einflößt, als dass die nach Hause Gehenden an den Namen der Schauspieler und ihren Eehändeln interessiert sind. (Adorno 1977, 24)

In dieser Aussage sind Elemente zu finden, die in Althusser's Ideologietheorie ins Zentrum rücken: die Komplementarität von Widererkennen/Erkennen und Verkennen in der ideologischen Anrufung und die primäre Relevanz der Materialität der Ideologie über ihren Inhalt. Insofern sind bei Adorno Elemente einer strukturalistisch inspirierten Ideologietheorie enthalten, bevor sie ausformuliert sind, also *avant al lettre*.

DER HORIZONT DER IDEOLOGIEKRITIK

Im »Beitrag zur Ideologienlehre« tritt der Horizont der Ideologiekritik in Erscheinung. Das Verständnis von Ideologie der Ideologiekritik besitzt nur beschränkte Gültigkeit und die Kritische Theorie befindet sich damit in einer begrifflichen Sackgasse. Die Ideologiekritik fokussiert das Bewusstsein, die manifesten kognitiven Inhalte, um sie an der sozialen Realität zu messen. Sie ergab nach der materialistischen Wende des Hegelschen Erbes durch Marx und Engels gleichzeitig den Grund für die ideologische Verblendung als auch den Maßstab, anhand dessen die Falschheit ideologischer Äußerungen gemessen werden konnten. Mit

der Reflexion des deutschen Faschismus und der postfaschistischen Gesellschaft traten für die Repräsentanten der Ideologiekritik aber deren Grenzen in Erscheinung. Sie kann einen Teil der Ideologie richtig beschreiben, aber wie im nächsten Teil gezeigt wird, ist Ideologie umfassender als das Bewusstsein, die Welt der Ideen und Vorstellungen.

PASSAGE

Die Skizzierung der kognitiven Ideologietheorien von Marx/Engels, Lukács und der Kritischen Theorie ist damit am Ziel angelangt. Dabei wurden wichtige ideologietheoretische Texte dieser Autoren untersucht, die Eckpunkte der Entwicklung der kognitivistischen Ansätze in der Geschichte der marxistischen Theorie darstellen.

Folgende drei Punkte waren mir bei ihrer Untersuchung besonders wichtig: Zum einen war es mir wichtig, den spezifischen theoretischen Einsatz der jeweiligen Texte zu betonen. Im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit der Autoren der Texte stand nämlich immer Unterschiedliches, auch wenn es immer auf das Bewusstsein bezogen wurde. Von dem jeweiligen Einsatz sind die Texte nämlich selbst stark beeinflusst: Die Auseinandersetzung von Marx und Engels mit dem Idealismus der Junghegelianer führte dazu, dass es ihnen daran gelegen war, einen materialistischen Gegenpol zu entwickeln; Lukács' Theorie der Verdinglichung entwickelte sich angesichts der Verfestigung der gesellschaftlichen Verhältnisse in entwickelten kapitalistischen Gesellschaften; das Problem der Möglichkeit der Ideologiekritik wurde im Kontext der Erfahrung des Nationalsozialismus und der Standardisierung der Lebenswelt der sich herausbildenden fordistischen Gesellschaftsformation nach Ende des 2. Weltkrieges festgestellt.

Festzustellen war dabei des weiteren, dass die kognitiven, bewusstseinszentrierten Ansätze trotz ihrer unterschiedlichen historischen Einsätze von Beginn an, also bereits bei Marx und Engels, perspektivimmanente Grenzen besitzen. Die jeweils verallgemeinerbaren Aussagen weisen auch nicht verallgemeinerungsfähige Bedeutungsüberschüsse auf. Dies beginnt bei Marx und Engels, äußert sich aber auch sukzessive in zunehmendem Maße in der historischen Aufeinanderfolge der Schriften. Adorno konstatiert nicht aus Zufall 1954 die Unmöglichkeit der Ideologiekritik, sondern weil ihre kognitivistische Perspektive, die Unterscheidung zwischen falschem und richtigem Bewusstsein an eine Grenze ihres Erklärungsgehalts stieß.

Der dritte Punkt, der mir wichtig war bei der Darstellung ist die Feststellung, dass die untersuchten Vertreter kognitivistischer Ansätze *nicht nur* an deren Grenzen stoßen, sondern diese an gewissen Punkten auch überschreiten, und zwar immer dann, wenn die Perspektive für einen Moment verlassen wird. Bei Marx und Engels passiert dies durch den herrschaftskritisch-politischen Zugang zur Problematik der Ideologie und in der Basis-Überbau-Metapher; bei Lukács durch die (potentielle) Trennung des Verdinglichungseffekts von dessen monistischen Ursache, der Warenstruktur; bei der Kritischen Theorie durch die

Fokusverschiebung auf die Materialität der Kulturindustrie und deren sinn-erzeugenden Effekte.

Zuletzt will ich an den Einstieg in diesen Teil erinnert, damit sein Hintergrund sichtbar wird. Dieser beginnt mit Althussers irritierenden Einschätzung in »Ideologie und ideologische Staatsapparate«, dass es sich bei der Ideologietheorie in der »*deutschen Ideologie*« nicht um eine marxistische Theorie handle. Es geht mir nicht um die Überprüfung oder Bewertung des Wahrheitsgehalts dieser Aussage, sondern um die Schaffung eines detaillierteren Kontrasts als Althussers blasse Attributierung der Ideologietheorie der »*deutschen Ideologie*« als nicht-marxistisch. Von diesem Kontrast ausgehend, kann noch deutlicher aufgezeigt werden, dass Althusser eine vollständig andere Perspektive einnimmt, um das soziale Phänomen der Ideologie zu untersuchen.

Wie im nächsten Teil zu sehen sein wird, geht es Althusser zum einen darum, dass Ideologie in erster Linie etwas mit Praxen und Apparaten und nicht mit Bewusstsein zu tun hat, und zum anderen darum, dass das wichtige des zu Untersuchenden die Funktionsweise der Ideologie ist und nicht die Anklage des falschen Bewusstseins vor dem Hintergrund des transparenten/richtigen Bewusstseins. Eagleton schreibt Althusser zu Recht die Leistung zu, die Ideologie von der Spielwiese der Epistemologie verwiesen zu haben. Ideologie in diesem transformierten Sinne ist in erster Linie keine verzerrte Repräsentation der Wirklichkeit mehr, keine unvollendete Etappe auf dem Weg zur vollen Erkenntnis, die sich mithilfe des besseren Argumentes überwinden ließe, sondern ein »affektiver, unbewusster Weltbezug« (Eagleton 1990, 27), der sich im Handeln der Menschen und nicht in deren Bewusstsein äußert.

TEIL II
DIE IDEOLOGIETHEORIE LOUIS
ALTHUSSERS

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

Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate

KAPITEL IV

DER IMAGINÄRE CHARAKTER DER IDEOLOGIE

Auf den abgrenzenden Hinweis, dass der Ideologiebegriff in der ›*deutschen Ideologie*‹ nicht marxistisch sei, habe ich bereits zu Beginn des letzten Teils Bezug genommen. Nachdem ich ›Fallbeispiele‹ kognitiver Ideologietheorien aus dem begrifflichen Feld des Marxismus dargestellt habe, stellt sich nun die Frage, was eine nicht-marxistische Ideologietheorie in Althusser's Worten auszeichnet und was aus seiner Position der entscheidende Unterschied oder – um schon einen kleinen Hinweis zu geben – ›Zusatz‹ ist, den seine Theorie der Ideologie von kognitiven Ansätzen trennt? Mithilfe dieser Fragen ist es möglich, sich kontrastiv Althusser's eigener Begriffsbestimmung anzunähern.

Folgt man Althusser's Terminologie, kommen kognitive Ideologietheorien im Wesentlichen zu der Schlussfolgerung, dass in der Ideologie »die Menschen sich in einer imaginären Form ihre realen Existenzbedingungen vorstellen« (Althusser 1977, 134). Ideologie bedeute also in diesen Theorien eine Vorstellungswelt, eine Welt von Ideen, die einen imaginären, verzerrten Bezug zur Realität haben. Folgt man der Argumentation weiter, dann resultiert die benannte »imaginäre Form« der Ideologie aus deren illusorischen und der allusorischen Dimension.

Wenn Ideologie illusorisch sein soll, heißt das, dass sie auf Grundlagen aufbaut, die falsch bzw. nicht fundiert sind, wie beispielsweise der Glaube an einen Gott. Kognitive Ideologietheorien können sich aber nicht alleine auf die Annahme des illusorischen Charakters der Ideologien beschränken. Denn um in der gesellschaftlichen Realität wirkmächtig zu sein, können die illusorischen Weltanschauungen nicht alleine *nicht* mit der Wirklichkeit übereinstimmen (also illusorisch sein), sondern müssen zugleich eine Beziehung irgendeiner Art zu ihr besitzen, eine Allusion (Anspielung) zu ihr darstellen. Diese beiden Dimensionen, Illusion und Allusion geben den kognitiven Ansätzen laut Althusser den Schlüssel, »um hinter ihrer imaginären Vorstellung von der Welt die Wirklichkeit dieser Welt selbst wiederzufinden« (Althusser 1977, 34). Um im Beispiel einer monotheistischen religiösen Ideologie zu bleiben: Mit der Existenz Gottes wird in ihr eine Grundlage geliefert, die selbst den belanglosesten Alltagstätigkeiten einen Sinn verleiht. Auch wenn Gott nicht sichtbar ist, ist er für die Gläubigen trotzdem ständig ›da‹. Selbst für tragische Schicksalsschläge vermag der Verweis auf Gott eine Begründung liefern, die allerdings der beschränkten

menschlichen Perspektive verschlossen bleibt, da ›die Wege des Herrn‹ bestimmt, aber ›unergründlich sind‹. Für Althusser drängt sich die Frage auf, [w]arum [...] die Menschen diese imaginäre Transposition ihrer realen Existenzbedingungen [›brauchen‹], um sich ihre realen Existenzbedingungen ›vorzustellen?‹ (ebd.)

Oder anders formuliert: Warum machen sich Menschen ›falsche Vorstellungen?‹ Was nötigt sie dazu?

Wenn Menschen an Gott glauben, werden die kognitiven Ansätze dies als imaginäre Vorstellung verstehen. Diese Vorstellung lässt sich wie in einem juristischen Prozess der Falschheit überführen, was heißt, dass die ›Hintermänner‹, die dahinter verborgenen Interessen, die aus der Arbeitsteilung resultierende Entfremdung o. ä. aufgedeckt werden: Der Glaube würde demnach überführt, weil er bestimmten Personen oder Gruppen nutzt (das entspräche einer Erklärung, die sich an das Priestertrugtheorem von Holbein anlehnt) oder weil in den Existenzbedingungen der Individuen selbst die Ursache für das falsche Bewusstsein liegt (das Feuerbachsche Theorem der Entfremdung). Kognitiven Ideologievorstellung bietet gleichermaßen den Grund für die Falschheit der Ideologie, als auch das ideologiekritische Einfallstor, womit ihnen nachgewiesen werden kann, dass sie »nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen« (ebd.)²⁶

Das Problem dieser Ideologietheorien liegt für Althusser darin, dass sie die Selbstwahrnehmung der Protagonisten ernst nehmen:

Alle diese Interpretationen nehmen die ihnen unterstellte und ihnen zugrunde liegende These wörtlich, dass das, was sich in der Ideologie als imaginäre Vorstellung der Welt widerspiegelt, die Existenzbedingungen der Menschen, also deren reale Welt ist. (Althusser 1977, 135)

Die Idee, dass sich hinter der ›imaginären Form‹ der Ideologie etwas verbirgt oder verborgen werden soll, stellt für Althusser den ideologietheoretischen Kurzschluss kognitiver Ideologietheorien dar, denn

es sind nicht ihre realen Existenzbedingungen, ihre reale Welt, die sich ›die Menschen‹ in der Ideologie ›vorstellen‹, sondern es ist vor allem ihr Verhältnis zu diesen Existenzbedingungen, das in der Ideologie vorgestellt wird. (ebd.)

²⁶ Die ideologiekritische Operation kognitiver Ideologietheorien der lässt sich an dem geläufigen Slogan einer ökonomischen Ideologie verdeutlichen, wonach freie Marktwirtschaft sich dadurch auszeichnet, Wohlstand und Reichtum zu erzeugen (und sie aus diesem Grund zu unterstützen seien). Ideologiekritisch leichtes Spiel, wenn der Satz auf seine Grundlagen abgeklopft wird: »Reichtum und Wohlstand für wen? Wodurch ist ihre gerechte Verteilung gewährleistet? Basieren die entfesselten Produktivkräfte nicht auf Ausbeutung durch Lohnarbeit?«

Der Bedeutung dieser Aussage liegt in ›ihrem Verhältnis‹ (vgl. Rosenfeld 1984, 40), ein Verhältnis, was das eigene Selbst unauslöschlich mit einbezieht. Althusser fügt der These der Ideologie kognitiver Ideologietheorien etwas hinzu und verändert sie damit grundlegend. Seine Ergänzung ist das Imaginäre bzw. »der imaginäre Charakter« (was nicht verwechselt oder gleichgesetzt werden darf mit der kritisierten Vorstellung von Ideologie als imaginärer Form). Was ausdrücklich nicht die Basis von Ideologie in seinem Sinne ist, ist das reale Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen, sondern es ist das imaginäre Verhältnis, oder anders formuliert

der imaginäre Charakter dieses Verhältnisses, der die gesamte imaginäre Verzerrung bestimmt, die man in jeder Ideologie beobachten kann (wenn man nicht in ihrer Wahrheit lebt). (Althusser 1977, 134)

Davon ausgehend erscheint die Perspektive kognitiver Ideologietheorien beschränkt und problematisch. Die Diskrepanz zwischen Ideologievorstellung und Wirklichkeit, von der Althusser spricht, besitzt große Ähnlichkeit zu der Differenz zwischen Anspruch und Realität, die in der Ideologiekritik paradigmatisch ausformuliert wurde (vgl. Müller u.a. 1994, 49). Die Ideologiekritik verliert die Grundlage ihres kritischen Selbstverständnisses.

Bis hierher ist der Begriff des Imaginären aber noch weitgehend unbestimmt. Was zeichnet aber den imaginären Charakter aus, der, wie Althusser weiter schreibt, notwendig ist? Althusser bedient sich in dieser Erweiterung offensiv (aber ohne die Referenz zu benennen) bei der Psychoanalyse. Insbesondere die Terminologie und Systematik der ›Rückkehr zu Freud‹ von Jacques Lacan nimmt er zu Hilfe.

Betrachtet man die Überschneidungen ihrer Biographien, ist dies nicht überraschend (vgl. Roudinesco 1996, 437 ff.; Althusser 1993, 214 ff.). Althusser hielt viel von Lacan und dessen strukturalistischen Wendung der Psychoanalyse. Nachdem Lacan zur *Persona non grata* in der internationalen Psychoanalyse erklärt und ihm der Status als Lehranalytiker aberkannt wurde, ermöglichte es Althusser durch sein Eingreifen, dass Lacan ab 1963 seine Vorlesungen an der *École Normale Supérieure* (ENS) abhalten konnte. Auch auf der theoretischer und politischer Ebene zeigte Althusser Interesse an Lacan Wirkung. 1964 verfasste er einen Aufsatz mit dem viel sagenden Titel »Freud und Lacan«, der Lacan und die Psychoanalyse in der KP wieder hoffähig machen sollte, nachdem sie dort 15 Jahre lang als reaktionäre Ideologie gegolten hatte (vgl. Elliott 1988, 16).

DAS IMAGINÄRE BEI LACAN. EIN KLEINER EXKURS

Im ›*Vokabular der Psychoanalyse*‹ von J. Laplanche und J.-B. Pontalis wird das Imaginäre als Kategorie beschrieben, »die durch die Prävalenz der Beziehung zum Bild des Ähnlichen« (Laplanche/Pontalis 1973, 228) gekennzeichnet ist. Lacan verwendet dabei den Begriff des Imaginären auf besondere Art und Weise, es kann wörtlich verstanden werden, als »mit einem Bild verbunden« (vgl. Eagleton 1991, 167). Das heißt aber nicht, dass er vollkommen ohne Beziehung zu seiner üblichen Verwendung im Sinne einer Illusion oder Täuschung benutzt wird: »jede Verhaltensweise, jede imaginäre Beziehung ist nach Lacan ihrem Wesen nach der Täuschung preisgegeben« (Laplanche/Pontalis 1973, 229). Zusammen genommen heißt das: Das selbstverständliche Selbstverständnis des Subjekts («Natürlich bin ich ich!») ist eben nicht selbstverständlich, sondern stellt das imaginäre Erleben des Gegenteils dar, der Uneinheit, Unvollständigkeit und Entfremdung.

In einem frühen Text (»Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion«) beschreibt Lacan die Funktion des Imaginären anhand eines Bildes, das er als Spiegelstadium bezeichnet. Das Wort ›Spiegelstadium‹ verweist auf eine Beobachtung aus der vergleichenden Psychologie. Im Gegensatz zu anderen Lebewesen (insbesondere der artverwandten Primaten) reagiert der menschliche Säugling signifikant anders, wenn er im Alter zwischen acht und sechzehn Monaten sein Ebenbild im Spiegel erblickt. Noch weit vor der hinreichenden Ausbildung motorischer und kognitiver Fähigkeiten, die ihm ein gewisses Maß an Autonomie gewährleisten, antizipiert er im eigenen Spiegelbild seine Ich-Identität, und reagiert mit einer »jubilatorischen Aufnahme« (Lacan 1973, 64).

Das Kleinkind eignet sich die abgeschlossene Form des Spiegelbildes an, bevor, oder genauer gesagt, ohne dass dieser Form im Spiegelbild auf Seitens des Kleinkindes ein einheitlicher, kohärenter Inhalt entspricht. Nichtsdestotrotz ist der Kurzschluss, der in der Identifikation mit dem Spiegelbild die eigene Inkohärenz verkennt, die Bedingung der Möglichkeit, dass sich das die Ich-Identität des Kleinkindes ausbildet. Dieses Ich, das im Spiegel auftaucht, repräsentiert allerdings kein substantielles Ich, das gewissermaßen den Körper (die Form) des Kleinkindes immer schon bewohnt. Insofern ist es

von besonderer Wichtigkeit [...], dass diese Form vor jeder gesellschaftlichen Determiniertheit die Instanz des *Ich* (moi) auf einer fiktiven Linie situiert. (Lacan 1973, 64).

Das Spiegelbild stellt in gewisser Weise eine epistemologische Leerstelle dar, da das Kleinkind an die Stelle, wo lediglich Uneinheitlichkeit, Unvermögen sich befindet, ein Idealbild setzt: sich selbst als Subjekt. Das Kind versucht, den Man-

gel, die Lücke zu füllen mit der Vorstellung und Erwartung, dass dort doch etwas ist: »Das bin ja ich«, die Illusion also, dass dort, wo nichts ist, ich bin.²⁷ Die eigene Körpergestalt oder besser gesagt dessen Widerspiegelung bildet die Grundlage für die antizipierte und idealisierte subjektive Einheit. Dadurch, dass diese Einheit keine substantielle Begebenheit ist, entspringt von hier ausgehend das spannungsgeladene Drama der menschlichen Subjektivität. In dem Begehren, sich selbst zu erkennen, wird die Uneinheit, die grundlegende, »ursprüngliche Zwietracht« (Lacan 1973, 66) verkannt – ein Fehlschluss mit erheblichen Nachwirkungen. Die im Spiegelstadium dargestellte primäre Identifikation des Säuglings wird von nun an

die symbolische Matrix darstellen, an der das *ich* (je) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem andern und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjektes wiedergibt. (Lacan 1973, 64).

Das aus diesem primären Identifikationsprozess hervorgehende Ideal-Ich ist der Stamm der sekundären Identifikationen (die Identifikationen beispielsweise mit einem Geschlecht, einer Nation, einem Fußball-Verein), der Eintritt in die Welt des Symbolischen, die Welt der Sprache.

Was damit deutlich wird, ist, dass sich die Bedeutung des Imaginären für Lacan nicht auf ein frühkindliches Entwicklungsstadiums der menschlichen Psyche beschränkt. Das vielleicht deutlichste Zeichen hierfür ist bereits im Titel seines Vortrages zu finden. Das französische »stade« hat eine ambivalenten Gehalt, der im Deutschen nicht beibehalten werden kann. Die »eindeutige« Übersetzung als »Stadium« birgt die Gefahr, das Spiegelstadium bzw. das damit eingeführte Imaginäre als genetische Kategorie zu verstehen, als frühkindliches »Stadium«, das irgendwann abgeschlossen ist. Das »stade« im Titel und in den Ausführungen ist vom Autoren aber bewusst ambivalent gewählt worden. Neben der Bedeutung als Stadium/Phase trägt »stade« ebenfalls die Bedeutung von »Stadion« oder »militärische Befestigung«. In diesem Sinne ist es eben gerade nicht genetisch bestimmt, sondern im Gegenteil strukturell, als eine spezifische Form eines Registers, die eine Funktionsweise der Psyche beschreibt. Sie bildet genetisch die Grundlage heraus, auf der sich anschließend die symbolische Ordnung errichten kann, das Netz, in welchem sich das Begehren des Subjekts

²⁷ Widmer beschreibt Lacans anti-substantiellen Begriff des Subjektes folgendermaßen: »Was ist es [das Subjekt] für sich selbst? Nichts Substantielles, denn es ist darauf angewiesen repräsentiert zu werden. Lacan fasst es als Leerstelle auf, als »Diskontinuität im Realen.« (Widmer 1997, 53)

artikulieren kann (das Begehren mit sich ›eins‹ zu werden) (vgl. Widmer 1997, 62 ff.; Lang 1973, 222 ff.).

Mit Bowie lässt sich das Imaginäre Lacans kompakt zusammenfassen:

Das Imaginäre ist die Ordnung der Spiegelbilder, der Identifizierungen und der wechselseitigen Abhängigkeiten. Es ist die Dimension des Erlebens [...] Vermittels des Imaginären werden die ursprünglichen Identifizierungsvorgänge, aus denen das Ich hervorgegangen ist, vom Ich wiederholt und in seinen Beziehungen zur Außenwelt der Menschen und Dinge verstärkt. Das Imaginäre ist die Szene eines verzweifelten wahnhaften Versuchs, zu sein und zu bleiben, ›was man ist‹, indem man sich immer mehr Beispiele des Selben, eines Ähnliche oder Selbst-Kopien herbeiholt. (Bowie 1994, 90)

BEDEUTUNG FÜR EINE THEORIE DER IDEOLOGIE

Überträgt man diese definitorische Annäherung des komplexen Begriffs aus dem Repertoire von Lacan in das begriffliche Feld von Althusser, bringt das Folgendes zum Vorschein. Was Althusser mit dem »imaginärem Charakter« meint, ist der Umstand, dass das Erleben, die Wahrnehmung notwendigerweise durch den Prozess einer imaginären Identifikation gekennzeichnet ist. Die Selbst- und Weltwahrnehmung unterliegt in erster Linie keiner Imagination im klassischen Sinne, keiner Verschleierung, sondern dem Imaginären, einem Register der menschlichen Psyche. Diese Einsicht ist eine Absage an das Begehren der vollständigen Transparenz des Selbst- und Weltbezugs. Das Entscheidende ist, dass hinter dem imaginären Charakter nicht die realen Existenzbedingungen verborgen liegen, sondern »hinter dieser ›imaginären Deformation‹ [...] buchstäblich Nichts [steht]« (Müller u.a. 1994, 49). Ein schwer erträgliches Nichts, ein Abgrund der Sinn-Losigkeit, der durch den imaginären Charakter der Ideologie verzerrt dargestellt werden muss, um für den Einzelnen überhaupt annehmbar zu sein. Das Spiegelstadium setzt einen Mechanismus in Gang, der auch in späteren ontogenetischen Entwicklungsphasen relevant ist, wenn das Individuum in die Vielzahl gesellschaftlicher Macht-, Herrschafts- und Ideologieverhältnisse eintritt und in ihnen lebt :

[I]n der ideologischen Sphäre transzendiert das Subjekt seinen tatsächlichen Zustand der Diffusität des *décentrement* und findet ein tröstlich kohärentes Bild seiner selbst im Spiegel des herrschenden ideologischen Diskurses. (Eagleton 1991, 167)

Das imaginäre Selbst stellt also die Grundlage dar und die Mittel bereit, sozial ›angemessen‹ zu agieren.

Nachdem die erste These des imaginären Charakters dargelegt wurde, um die Differenz zwischen Althusser's Theorie und den zuvor skizzierten Theorien zu verdeutlichen, wird ein Wegweiser sichtbar, der mit dem imaginären Charakter und der Widererkennung/Anerkennung, die zugleich eine Verkennung ist, die

Richtung anzeigt, in welche der weitere Verlauf dieses Kapitels steuert. Folgen wir an dieser Stelle Althusser nun zuerst auf einem wichtigen Umweg, der wiederum in Form einer These festgehalten ist, der These, dass die Existenz der Ideologie materiell ist.

»Denn man darf sich nicht täuschen: wir sind ebenso sehr Automat, wie Geist [...] die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie stimmt den Automaten, der den Geist, ohne dass er es merkt, mit sich zieht.«

Pascal: Pensées

KAPITEL V

IDEEN, RITUALE, PRAXEN, APPARATE

Eine weitere, zentrale Schnittstelle in Althussers Text stellt die zweite These dar, weil sich hier wichtige Bezugspunkte verdichten. Die These, von der die Rede ist, lautet: »*Die Ideologie hat eine materielle Existenz*« (Althusser 1977, 136). Die Verdichtung, um die es mir dabei geht, ist die die der Materialität.

Um die Bedeutung dieser These greifbarer zu machen, ist es hilfreich, den Begriff der materiellen Existenz genauer zu beleuchten. Althusser hat hierbei, was häufig überlesen wird, zwei Dimensionen im Blick. Zum einen geht es ihm um die *Existenzbedingungen*, zum anderen um die *Existenzweise* der Ideologie. In diesem Sinne ist Althussers chiffrenhafte Aussage zu verstehen, dass »[e]ine Ideologie [...] immer in einem Apparat und dessen Praxen oder dessen Praxen [existiert]« (Althusser 1977, 137). Die Existenz der Ideologie ist also in zweierlei Hinsicht materieller Natur: In Bezug auf ihre Existenzbedingungen und in Bezug auf ihre Existenzweise. Ersteres, worauf ich im nächsten Kapitel ausführlich eingehen werde, verweist auf die Einbettung der Ideologie in Staatsapparaten, und letzteres, was mich an dieser Stelle interessiert, auf ihre eigene Materialität.

DIE MATERIALITÄT DER EXISTENZWEISE DER IDEOLOGIE

Wie ich versucht habe, deutlich zu machen, stellt die Welt der Ideen und Vorstellungen das Zentrum kognitiver Ideologientheorien dar. Dies gilt selbst dann, wenn die Verzerrung des Bewusstseins »materialistisch« begründet ist. Sie folgen dem Schema, dass Ideen der Ausgangspunkt zu praktischem Handeln sind, falsche Vorstellungen also zu falschem Handeln anleiten. Althussers Gegenthese ist nun nicht der einfache Gegenpol, der die Hierarchie zwischen Ideen und Handlung auf den Kopf stellt. Was Althusser vollzieht, ist eine Verschiebung, die die hierarchische Dichotomie zwischen Ideellem und Materiellem dekonstruiert, was Charim detailliert herausgearbeitet hat. An die Stelle der zentrierten, kausalen Beziehung zwischen Ideellem und Materiellem tritt die Theorie der Ideologie als komplexes Ganzes (vgl. Charim 2002, 71).

Die Ideologie als komplexes Ganzes umfasst unterschiedliche Elemente. Die Ideen spielen in diesem Setting zwar weiterhin eine Sonderrolle, aber nur inso-

fern sie sich für das Zentrum der Ideologie ausgeben. Wichtig dabei ist allerdings, dass die Struktur der Ideologie diese Eigenschaft *eben nicht* besitzt, sie ist keine Struktur mit Zentrum, sondern im Gegenteil eine dezentrierte Struktur, deren Zentrum weder das Ideelle, noch dessen dichotomer Widerpart, das Materielle ist (vgl. Charim 2002, 71; Butler 2001, 114 f.).

In welchem Verhältnis stehen nun aber diese irritierenden Aussagen, die das dichotome Verhältnis zwischen Ideellem und Materiellem dekonstruieren, zum von Althusser vielfach wiederholten »Primat des Materialismus« (vgl. Althusser 1975, 62 ff.)? Ist letzteres nicht im Denkschema befangen, das ersteres auflösen will? Auf den ersten Blick scheint dies jedenfalls nahe zu liegen ...

Der Lektüre von Charim zufolge ist dies allerdings ausdrücklich nicht der Fall, da Althusser »als konsequenter Materialist [...] die Materie selbst materialistisch denkt« (Charim 2002, 71). Althussters materialistische Denk- und Argumentationsweise ist in diesem Sinn in erster Linie eines: anti-substantialistisch. Das heißt, Althusser geht nicht von der einen Materie-Substanz, sondern von vielfältigen Formen von Materie oder *Materialitäten*, aus. Er nähert sich diesen in einem Bild, welches die Diversität der Materialitäten veranschaulichen soll:

Die materielle Existenz in einem Apparat und dessen Praxen besitzen selbstverständlich nicht die gleichen Eigenschaften wie die materielle Existenz eines Pflastersteins oder eines Gewehrs. (Althusser 1977, 137).

Davon ausgehend stellt er allgemein fest, »dass ›die Materie in mehrfacher Bedeutung genannt wird« (ebd.), dass also nicht von der einen, unterschiedslosen Materie ausgegangen werden kann, sondern nur von diversen Materialitäten. So verstanden stehen das Primat des Materialismus und die Auflösung der Dichotomie zwischen Materie und Ideellem nicht in Widerspruch, sondern komplementieren sich zu einer erweiterten materialistischen Position. Der Widerspruch erscheint nur, so lange von einem Standpunkt aus argumentiert wird, der die Dichotomie zwischen Ideellem und Materiellem nicht aufgegeben hat.

Um auf die Materialität der Ideologie zurückzukommen: Sie, selbst ihr ideeller Bestandteil, ist in dieser dezentrierten Perspektive materieller Natur, wobei sich ihre Materialität durch die Spezifik der Ideologie auszeichnet (vgl. Charim 2002, 71). Da sich eine substantialistische Antwort auf die Frage nach der Spezifik der Materialität der Ideologie verbietet, muss in einem anderen Begriffsfeld gesucht werden. Für Althusser ist Ideologie, da sie keine Substanz hat oder ist, eine Praxis bzw. eine Produktion (vgl. Althusser 1968a, 105). Charim charakterisiert dies folgendermaßen:

Die Ideologie verbindet ihre Elemente [...] nach dem Modus der Produktion (und eben nicht nach dem des Ausdrucks).²⁸ (Charim 2002, 75)

Hierbei wird deutlich, dass Althusser Ideologie anders auffasst als die untersuchten kognitiven Ideologietheorien. Während dort der Schwerpunkt auf der verschleiernenden Wirkung von Ideologie liegt – ich habe sie deshalb sowohl bei Marx als auch bei Lukács als negativistisch und empiristisch klassifiziert –, stellt die Ideologietheorie von Althusser die konstruktive Bedeutung von Ideologie in den Vordergrund. Es stellt sich dann aber die Frage, welcher Rohstoff mit welchen Mitteln bearbeitet wird und was das Ziel oder das Produkt ist, wenn die Ideologie als Produktion betrachtet wird.

»KNIE NIEDER UND DU WIRST GLAUBEN« – EINE EINFACHE UMKEHRUNG DER KAUSALITÄT?

Zur Beantwortung dieser Frage greift Althusser auf ein Zitat von Blaise Pascal zurück. Althusser schreibt, dass wir »der defensiven ›Dialektik‹ Pascals [...] jene großartige Formulierung [verdanken], die es uns ermöglichen wird, die Ordnung des traditionellen Begriffsschemas umzustülpen« (Althusser 1977, 138). Pascal sage nach Althusser ungefähr folgendes: »Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben«²⁹ (ebd.) – eine prägnante Formel, in der das Geheimnis der Materialität der Ideologie enthalten sein soll.

Das Formelhafte macht sie aber gleichzeitig verdächtig: Stellt sie nicht wiederum eine simple Umkehrung des ›ideologischen‹ Kausalitätsverhältnisses zwischen Glauben und Handeln dar? Während dieses an erster Stelle von einem Glauben, einem ideellen Tatbestand ausgeht, der an zweiter Stelle eine bestimmte materielle Handlung hervorruft, scheint es in Pascals Formel genau

²⁸ Alternativ zur Terminologie der Ökonomie zur Beschreibung der spezifischen Materialität der Ideologie kann genauso auf die Terminologie der Saussure'schen Semiologie zurückgegriffen werden. Die Verbindung zwischen den Zeichenelementen wird dort im gleichen Sinn nicht als Ausdrucksbeziehung verstanden, sondern als Artikulation oder Verknüpfung. Im Anschluss an die radikalisierte Lektüre durch Derrida oder Lacan wird der Sinn (Signifikat) verstanden als der Effekt, der aus der systemischen Artikulation der Signifikanten resultiert (vgl. Weber 2000, 39 ff.).

²⁹ Hierbei ist anzumerken, dass die deutsche Übersetzung ungenau ist, da sie sich an Pascal selbst orientiert. Gemäß dieser Vorlage ist es zwar völlig richtig, dass sich die Anweisung an eine Person richtet, also im Singular formuliert ist. Bei bereits in Althusser's Paraphrase von Pascal ist die Wiedergabe fehlerhaft, weil sich hier der Befehl an eine Mehrzahl richtet: »Mettez-vous à genoux, remuez les lèvres de la pierre, et vous croirez« (Althusser 1995, 301). Ein ›Fehler‹ in Althusser's Wiedergabe, der allerdings nicht bedeutungslos ist, wie Charim aufzeigt (vgl. Charim 2002, 169).

umgekehrt. An erster Stelle das Niederknien und Lippenbewegen, materielles Handeln also, mit der Wirkung des Glaubens an zweiter Stelle. Das würde tatsächlich bedeuten, dass Althusser's Vorstellung von Ideologie gemäß denselben Parametern »des traditionellen Begriffsschemas« funktioniert, lediglich in umgekehrter Richtung: das Knien und Beten finden ihren Ausdruck im Glauben bzw. das Knien und Beten haben den Glauben zur Folge.

Althusser weist allerdings darauf hin, dass die einfache Umkehrung *nicht* seiner Interpretation entspricht, Bereits die oben zitierte Stelle legt nahe, dass es Althusser um mehr geht als eine bloßen Umkehrung oder Umpolung der Kausalbeziehung zwischen Ideenwelt und materieller Welt.³⁰ Es geht ihm in der Wiedergabe von Pascal ja gerade darum, »die Ordnung des traditionellen Begriffsschemas umzustülpen«. Darauf folgend schreibt Althusser weiter, dass es sich bei Pascals »umgekehrter Darstellung der Dinge [...] um keine ›Umkehrung‹ [handelt]« (Althusser 1977, 139). Die Beziehung zwischen Glaube und Handlung würde zwar umgekehrt dargestellt, aber die Bedeutung der Darstellung beschränkt sich trotzdem nicht auf die Umkehrung der Elemente:

Es handelt sich also nicht um eine Umkehrung [renversement] (höchstens in dem Sinne, in dem von einem Regierungssturz die Rede ist, oder davon, dass ein Glas umgestülpt wird, sondern um eine recht eigenartige Umbildung. (ebd.)

Althusser's Verwendung des Begriffs der Umstülpung verweist auf eine zentrale Stelle in einem früheren Werk von Althusser, in welchem dieser eine Schlüsselrolle einnimmt. Ein kleiner Exkurs darauf vermag zu verdeutlichen, was unter »der recht eigenartigen Umbildung« zu verstehen ist, von der Althusser schreibt.

Die »Umstülpung«. Chiffre einer dekonstruktiven Schreibpraxis

Mit der Umstülpung bezieht sich Althusser in »Widerspruch und Überdeterminierung« auf eine Formulierung, mit welcher Marx seine Dialektik von der Hegel's abgrenzt. Im Nachwort zur zweiten Auflage des Kapitals komme dem Begriff dabei eine ambivalente Bedeutung zu. Marx merkt dort an, dass die Dialektik »bei ihm [Hegel] auf dem Kopf [steht].« Deshalb »muss [man] sie umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken« (MEW 23, 27). Am-

³⁰ Die Lektüre von Müller u.a. 1994 scheint Althusser's »merkwürdige Umbildung« auf die Umstülpung, d.h. auf die Umpolung des dichotomen Schemas zu reduzieren: »Nicht die religiösen Ideen, von denen hier die Rede ist, produzieren als ihre Effekte bestimmte Praktiken [...], sondern die Ideen **sind** Resultate dieser Praktiken.« (Müller u.a. 1994, 50). Zutreffender in diesem Zusammenhang wäre die Formulierung, dass die Ideen Bestandteil der materiellen Praktiken sind.

bivalent ist der Ausdruck, weil sich hier direkt die Frage nach dem Verhältnis von Form und Inhalt stellt: Wie ist das Verhältnis zwischen dem rationalen Kern zur mystischen Hülle der Dialektik zu verstehen? Als Verhältnis zwischen Dialektik und spekulativer Philosophie? Oder als Verhältnis zwischen Marx' und Hegels Dialektik? Ersteres würde bedeuten, dass der Kern bereits in der spekulativen Philosophie Hegels enthalten sei und aus der mystifizierenden Hülle befreit werden könnte, um unversehrt in seinem rationalen Glanz angeeignet zu werden. Die Aneignung der Hegelschen Dialektik hieße demnach, sie nicht länger (wie Hegel) »auf die sublimierte und umgekehrte Welt« anzuwenden, sondern (seit und mit Marx) »auf die wirkliche Welt« (Althusser 1968, 53). Die Umstülpung wäre lediglich eine Richtungsänderung der Dialektik, die sie selbst aber unberührt lässt. Althusser's Interpretation der Umstülpung steht dem entgegen und entspricht dem zweiten Verhältnis. Aus marxistischer Perspektive ist es seiner Meinung nach unvorstellbar, dass die Hegelsche Ideologie das Wesen *seiner* Dialektik nicht affiziert. Demnach ist es eine Fiktion,

dass die Hegelsche Dialektik aufhören könnte, hegelisch zu sein, und durch das einfache Wunder einer einfachen ›Extraktion‹ marxistisch würde.(Althusser 1968, 54)

Althusser stützt seine Einschätzung auf die weiteren Ausführungen von Marx im Nachwort. Dort spricht Marx davon, dass »die Dialektik in Hegels Händen eine Mystifikation erleidet«, und stellt seine Dialektik der Hegelschen gegenüber. Die Mystifikation ist demnach auch für Marx bereits kein sich außerhalb befindliches, sondern »ein *inneres, der Hegelschen Dialektik wesentliches Element*« (Althusser 1968, 55 f.).

Entgegen der Vorstellung der einfachen Umstülpung sind für Althusser zwei Schritte nötig, um die Dialektik von *ihrer* Mystifikation zu befreien. Zuerst geht es darum, sie aus ihrer ersten Umhüllung (dem philosophischen System, in das sie eingebettet ist) herauszulösen. Danach muss sie in einem zweiten Schritt noch von ihrer zweiten Hülle befreit werden, »die ihre eigene, von ihr untrennbare Haut ist, die *bis in ihre Grundlage hegelisch* ist« (Althusser 1968, 56). »Sagen wir also, dass es sich nicht um eine schmerzlose Extraktion handelt und dass diese augenscheinliche Schälung in Wahrheit eine *Entmystifizierung* ist, d.h. ein Eingriff, der das, was er extrahiert, verändert.« (ebd.) Auf den Punkt gebracht findet sich die zweifache Geste Althusser's in »Über die Beziehung von Marx zu Hegel«, wo er seine Interpretation der Umkehrung von Hegels in Marx, Dialektik präzisiert:

Umkehrung der Hegelschen Dialektik = Entmystifizierung = *Trennung* des rationalen Kerns von der irrationalen Schale. Diese Trennung ist kein Aussortieren, wobei man den einen Teil

behält und den anderen beiseite lässt: Sie kann nur eine *Transformation* sein. Die marxistische Dialektik kann nur eine *transformierte* Hegelsche Dialektik sein. (Althusser 1974, 55)

Analog dazu verhält es sich mit dem Problem der Ideologie. Wenn es bei ihrer Umstülpung darum gehen würde, sie vom Kopf auf die Füße zu stellen, also lediglich die Richtung der Determination zu ändern, dann würden kognitive Ideologietheorien bereits den »rationalen Kern« beinhalten, lediglich umschlossen von einer mystifizierenden Hülle. Es ginge daraus folgend lediglich um eine Richtungsänderung: nicht die Ideen der Ideologie bestimmen mein konkretes Handeln (indem ich zum Beispiel regelmäßig in die Kirche gehe und bete), sondern vice versa. Bei Althusser geht es freilich um mehr: Die umgekehrte Darstellung löst den Begriff der Ideologie aus ihrer ersten Umhüllung. In dem zweiten Schritt, d.h. nach oder in der Umstülpung stellt sich das oppositionelle Verhältnis von Ideellem und Materiellem nicht mehr in seiner Gegensätzlichkeit dar. Während die einfache Umkehrung in mechanistischer Art und Weise den Begriffgegensatz umpolt (man kniet nieder und fängt daraufhin automatisch an zu glauben), was gleichzeitig bedeutet, seine Form bestehen zu lassen, weist die »recht eigenartige Umbildung«, von der Althusser schreibt, darüber hinaus. Sie dreht die Kausalbeziehung nicht einfach um, aber in der umgekehrten Darstellung wird sie komplett transformiert.³¹

Die Änderung der Perspektive hat weit reichende Konsequenzen. Zum einen wird das Bewusstsein »ver-rückt«. Es steht bei Althusser definitiv nicht mehr im Zentrum. Zum zweiten ist Althusser's Perspektive trotzdem keine einfache Umkehrung, die den entscheidenden Punkt der Materialität der Ideologie nicht berücksichtigen kann: Der Glaubens- oder Ideologieeffekt bleibt notwendigerweise jenseits des Blickfelds einer einfachen Umkehrung, denn der Glaubensinhalt ist nicht auf die Praxen gerichtet, für deren Ursache er sich hält, sondern speist sich von etwas anderem (beispielsweise Gott). Im Gegensatz dazu kann eine Perspektive, die von Althusser ausgeht, den Ideologie- bzw. Glaubensinhalt berück-

³¹ Was Althusser hier vollzieht, trägt deutliche Zeichen der von Jacques Derrida beschriebenen dekonstruktiven Schreibpraxis, was ich im Titel dieses Kapitels andeute. Diese besteht aus einer doppelten Geste, zum einen einer Phase des Umbruchs, in der es darum geht, »im gegebenen Augenblick die Hierarchie [eines klassischen philosophischen Gegensatzes] umzustürzen« (Derrida 1986, 88), was an Althusser's umgekehrte Darstellung erinnert, die keine Umkehrung ist aber auch nicht ausgelassen werden darf. Die zweite Geste, die der eigenartigen Umbildung ähnlich ist, ist die Re-Markierung eines Begriffs »in den dekonstruierenden Text, außerhalb der Gegensätze, denen er entnommen ist« (Derrida 1986, 129) oder, wie Derrida an anderer Stelle schreibt, eine »allgemeine Verschiebung des Systems« (Derrida 2004, 105).

sichtigen, gerade weil das imaginäre subjektzentrierte Bewusstsein nicht aus der Betrachtung ausradiert wird, sondern lediglich einen anderen Platz erhält. Zu diesem Zweck muss zweierlei beleuchtet werden: Zum einen das komplexe, strukturelle Verhältnis der ideologischen Materialitäten, zum anderen der Glaubens- bzw. Ideologie-Effekt, d.h. das glaubende Subjekt, dass sich für die Entscheidungs- und Handlungszentrale der (religiösen) Handlung hält.³² Die Außenperspektive wird also getrennt von der Innenperspektive, um beidem Rechnung tragen zu können:

Die Theorie bestimmt den Glauben also in der Verdopplung einer Außenperspektive, die eine Innenperspektive beinhaltet. (Charim 2002, 80)

Die Außenperspektive betrachtet die komplexe strukturelle Kausalität, in der die inner Beziehung eingeschrieben ist; ersteres ist die Bedingung für letzteres: Ideologie »scheint [...] nur unter der Bedingung einfach zu sein, dass es komplex ist, kein einfaches Verhältnis, sondern ein Verhältnis von Verhältnissen, ein Verhältnis zweiten Grades« (Althusser 1968b, 184). In anderen Worten: Das innere Verhältnis, was weiterhin ein einfaches Verhältnis, ein Ausdrucksverhältnis ist (denn das glaubende Subjekt geht ja weiterhin davon aus, dass seine Handlungen seinem Willen, seinem Glauben folgt), ist bedingt durch das äußere Verhältnis, das komplexe, strukturierte Verhältnis von Materialitäten.

Durch diese Perspektiv-Verdopplung transformiert Althusser das Begriffsfeld: An Stelle der linearen Kausalkette in der Reihenfolge Subjekt – Glaube – Niederknien – Beten steht jetzt eine Beziehung »struktureller Kausalität«³³, in das das Bewusstsein des Subjekts und dessen Inhalt eingeschrieben ist:

Hieraus, d.h. aus dieser absolut ideologischen »begrifflichen« Anordnung (ein Subjekt, das ein Bewusstsein hat, in dem es Ideen, an die es glaubt, frei bilden oder sich freiwillig in ih-

³² Althusser's Versuch das Immaterielle der Ideologie materialistisch zu denken besitzt starke Ähnlichkeit zu Foucaults Projekt des »Materialismus des Unkörperlichen« (Foucault 1991, 37). In ähnliche Richtung dachten zeitgleich zu Althusser und Foucault auch Derrida (vgl. Derrida 1974) und das Autor_innen-Kollektiv der Zeitschrift *Tel Quel* (vgl. Baudry u.a. 1971).

³³ Der Begriff »strukturelle Kausalität« kommt an dieser Stelle sicherlich etwas unvermittelt. Um ihm gerecht zu werden, müsste ich Althusser's Ausführungen zum Begriff der »Struktur mit Dominante« (vgl. Althusser 1968a, 146 ff.) einführen, was den Rahmen dieser Arbeit aber zweifelsohne sprengen würde. Ich muss mich deshalb darauf beschränken, unter struktureller Kausalität das zu fassen, was Althusser mit Pascals Hilfe und im Gegensatz zur traditionellen Vorstellung entwickelt.

nen wiedererkennen kann) ergibt sich völlig natürlich das (materielle) Verhalten des besagten Subjekts. (Althusser 1977, 137)³⁴

Die Transformation bedeutet also zum einen die Verschiebung der bestehenden Begriffe und erlaubt gleichzeitig die Einführung neuer. Am Ende der Transformation steht die Umbildung, die mit dem Satz von Pascal eingeläutet wurde und an dessen Ende die kompakte Formulierung steht, dass

[i]n Bezug auf ein Subjekt (ein beliebiges Individuum) [...] wir also sagen [werden], dass die Existenz der Ideen seines Glaubens materiell ist, *insofern seine Ideen seine materiellen Handlungen sind, die in materiellen Praxen eingegliedert und durch materielle Rituale geregelt sind, die ihrerseits durch den materiellen ideologischen Apparat definiert werden, dem die Ideen dieses Subjekts entstammen.* (Althusser 1977, 139)

DIE EXISTENZBEDINGUNG DER MATERIALITÄT DER IDEOLOGIE: STAATS- APPARATE

Wie bereits angesprochen, bezieht sich die Eigenschaft der Materialität der Ideologie nicht alleine auf ihre Existenzweise, sondern auch auf ihre Existenzbedingungen. Dieser Verweis ist für die Gliederung dieser Magisterarbeit von großer Bedeutung, weil dadurch nun die wesentlichen Züge des ersten Teils von Althusser's Aufsatz, die bisher praktisch vollkommen ausgeblendet blieben, »durch die Hintertür« eingeführt werden können. Dieser 22 Seiten starke staats-theoretische Teil kulminiert in der Einführung eines für die marxistische Staatstheorie neuen Begriffs: des Begriffs der ideologischen Staatsapparate. Diese Apparate sind die Bedingung für die Existenz der Ideologie, denn die Existenzweise und Existenzbedingungen der ideologischen Ideen wirken zusammen bzw. sind füreinander wechselseitig konstitutiv.³⁵

³⁴ Butler weist darauf hin, dass Althusser mit diesem Punkt, den Inhalt des Habitus-Begriffs von Bourdieu vorwegnimmt. Habitus bedeutet die »verkörperten Alltagsrituale, durch die eine gegebene Kultur ihre eigene »Selbstverständlichkeit« erzeugt und aufrecht erhält« (Butler 1997, 194; vgl. auch Bourdieu 1998, 152 ff.).

³⁵ Das Zusammenwirken von Existenzweise und Existenzbedingungen muss deutlich betont werden, da die Trennung zwischen Existenzweise und Existenzbedingung, die ich hier vorgenommen habe, lediglich analytischer Natur und der linearen Form der Darstellung geschuldet ist. In dieselbe Richtung argumentiert Charim, wenn sie schreibt: »Der Apparat manifestiert keine unabhängig von ihm existierende Ideologie. Er ist vielmehr das untrennbare Ganze eines »ideologischen Apparates«: Der Apparat *ist* die Ideologie in dem Sinne, dass er ihre Art zu existieren ist. Er ist die der Ideologie eigene Materialität, die ihr eigene »materielle Existenz« – insofern er die Art ist, in der die Ideologie ihre Elemente verbindet, ihre »Einheit« herstellt: als hierarchische Organisation unterschiedlicher Elemente.« (Charim 2002, 72)

Bevor nun die ideologischen Staatsapparate eingeführt werden können, muss noch ein kleiner Umweg eingeschlagen werden, den der Aufsatz von Althusser vorgibt. Dieser Umweg verläuft über den Kontext, in dem die Ausführungen zur marxistischen Staats- und Überbautheorie angesiedelt sind, der Prozess der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsbedingungen.

Kontext: Reproduktion der Produktionsbedingungen

Was den Hintergrund für Althusser's ideologie- und (noch stärker) staatstheoretische Überlegungen bildet, ist die Frage nach den grundlegenden Bedingungen der Produktion, also den Bedingungen, die unaufhörlich zum Weiterbestehen der jeweiligen Gesellschaftsform beitragen. Althusser nimmt den Standpunkt der Reproduktion ein, um sich diesem Problemfeld anzunähern: Ein Gebiet, das in der marxistischen Theorie seiner Meinung nach »zugleich sehr vertraut [...] und eigenartig verkannt ist« (Althusser 1977, 108), und das, obwohl »selbst ein Kind [weiß], dass eine Gesellschaftsformation, die nicht die Bedingungen der Produktion zur gleichen Zeit reproduziert, wie sie produziert, kein Jahr überleben würde« (ebd.), wie Marx es 1868 in einem Brief an Kugelmann laut Althusser formulierte.

Die Problematik der Reproduktion der Produktionsbedingungen, dass also weder der »reine« Zwang, noch die »reine« Eigengesetzlichkeit der Ökonomie hierfür ausreichen, spielt bei Marx tatsächlich eine zentrale Rolle (vgl. Müller-Tuckfeld 2004, 191). Nach Marx genügen für die Kontinuität der kapitalistischen Produktionsweise weder die Kräfte des Marktes, die automatisch ihre Dienste tun, »dass die Arbeitsbedingungen auf den einen Pol als Kapital treten und auf den anderen Pol Menschen, welche nichts zu verkaufen haben als ihre Arbeitskraft« (MEW 23, 765), noch reicht es aus, »sie zu zwingen, sich freiwillig zu verkaufen« (ebd.). Weder der Markt, noch der (staatliche) Zwang sind also in der Lage, die Reproduktionsbedingungen zu gewährleisten. Die Betrachtung muss also von diesen zwei Antworten Abstand nehmen, um erklären zu können, wie die Reproduktion einer Gesellschaftsformation sich gestaltet. Erst davon ausgehend können Fragen auftauchen, die zuvor überhaupt nicht denkbar waren. Eine dieser Fragen betrifft die Identitätskonstitution sozialer Klassen allgemein bzw. des Proletariats im Besonderen. Im Bezug auf letzteres schließt Marx: Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jeder Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. (ebd.)

Der Verweis auf Marx zeigt an, dass die Klärung zweier zentraler Begriffe und Probleme notwendig ist. Als Fragen lassen sie sich folgendermaßen formulieren:

Was sind die Produktionsbedingungen, von denen Althusser in Anlehnung an Marx spricht, und was ist deren Reproduktion?

Reproduktion und Produktionsbedingungen

Althusser geht davon aus, dass jede Gesellschaftsformation eine dominante Produktionsweise besitzt. Der damit bezeichnete Produktionsprozess setzt die Produktivkräfte in und unter bestimmten Produktionsverhältnissen in Gang und hält sie in Bewegung. Es ist laut Althusser notwendig, den besagten »Standpunkt der Reproduktion« (Althusser 1977, 108) einzunehmen, um hinter die ›Selbstverständlichkeit‹ der Reproduktion blicken zu können. Worauf Althusser hinaus will, ist, der Reproduktion den Anschein der Selbstverständlichkeit zu nehmen (vgl. Pêcheux 1988, 62). Was aus dieser Perspektive in Bewegung gehalten werden muss, damit eine bestimmte Gesellschaftsformation bestehen bleibt, sind die spezifischen Produktionsbedingungen, d.h. erstens die Produktivkräfte (welche sich zusammensetzen aus Arbeitskraft und Produktionsmitteln) und zweitens die existierenden, für sie typischen Produktionsverhältnisse. Althusser's »Standpunkt der Reproduktion« soll verdeutlichen, dass deren Beständigkeit, die den Anschein von Normalität und Ewigkeit vermittelt, nicht zu den Grundeigenschaften der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse gehört. Die Produktionsbedingungen reproduzieren sich nicht ›einfach so‹ und auch nicht ohne Reibungspunkte.

Auch wenn an dieser Stelle des Aufsatzes der Begriff der Ideologie noch nicht auftaucht, kann gesagt werden, dass sie eine Schlüsselrolle für die Reproduktion der Produktionsbedingungen spielt.³⁶ Davon betroffen sind sowohl die Produktivkräfte als auch die Produktionsverhältnisse. In Bezug auf die Produktivkräfte richtet sich der Zugriff in erster Linie auf die Komponente ›Arbeitskraft‹. Die Aufgabe der Ideologie ist es, die Arbeitskraft selbst und ihre Qualifikation bereitzustellen. Während ersteres vermittels des Lohnes im Rahmen der kapitalistisch organisierten Produktion und ergänzend in der Familie, wo die intergenerationelle Reproduktion und die alltägliche, unbezahlte Reproduktion in Form von Hausarbeit stattfinden, gewährleistet wird, wird die Qualifizierung nicht mehr ›an Ort und Stelle‹ gesichert [...], sondern mehr und mehr außerhalb der Produktion: durch das kapitalistische Schulsystem und durch andere Instanzen und Institutionen. (Althusser 1968a, 111).

³⁶ Ich gehe an dieser Stelle das Risiko ein, Bezüge darzulegen, die nach dem Stand der Darstellung noch nicht gerechtfertigt sind. An späterer Stelle wird die Querverbindung zwischen Ideologie und der Reproduktion der Produktionsbedingungen wieder aufgegriffen.

Auch wenn Althusser von »anderen Instanzen und Institutionen« an dieser Stelle spricht, steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit die Schule: Dort werden über mindestens ein Jahrzehnt hinweg, fünf bis sechs Tage die Woche zum einen »Techniken« und »Fähigkeiten« wie Rechnen, Lesen und Schreiben gelehrt, aber gleichzeitig auch

die ›Regeln‹ des guten Anstands, d.h. des Verhaltens, das jeder Träger der Arbeitsteilung einhalten muss, je nach dem Posten, den er einzunehmen ›bestimmt‹ ist: Regeln der Moral, des staatsbürgerlichen und beruflichen Bewusstseins, was klarer ausgedrückt heißt: Regeln der gesellschaftlich-technischen Arbeitsteilung und letztlich Regeln der durch die Klassenherrschaft etablierten Ordnung. (Althusser 1977, 112)

Was die Reproduktion der Arbeitskraft dabei benötigt und leisten muss, ist nicht nur ihre physische Reproduktion und Qualifizierung, sondern ebenso »die Reproduktion ihrer Unterwerfung« (ebd.). Präziser müsste gesagt werden, dass Qualifizierung und Unterwerfung nicht in einer »sowohl-als-auch«-Beziehung zueinander stehen, sondern in der Form einer paradoxen Gleichzeitigkeit, dass nämlich »*die Reproduktion der Qualifikation der Arbeitskraft [...] in und unter den Formen der ideologischen Unterwerfung [erfolgt]*« (ebd.), was heißt, dass ihre Reproduktion ohne Ideologie nicht möglich ist.

Um von der Frage der Reproduktion der Produktivkräfte zur Frage der Reproduktion der Produktionsverhältnisse zu wechseln, ist ein weiterer Schritt notwendig, der nur über die Frage nach der Struktur kapitalistischer Gesellschaften getan werden kann. An welcher Stelle stehen der Staat, das Recht, die Kultur, die Ökonomie etc.? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Und in welchem Verhältnis zur Frage der gesellschaftlichen Struktur steht die Problematik der Ideologie?

BASIS UND ÜBERBAU – EINE TOPISCHE METAPHER

Nun rechtfertigt sich im Nachhinein die Einführung der Marxschen Basis-Überbau-Metapher an einer Stelle, wo sie streng genommen nichts zu suchen hat. Da ich Marx und Engels in Kapitel I in erster Linie in Bezug auf die ›*deutsche Ideologie*‹ diskutiert habe, konnte ich sie der Überschrift ›kognitive Ideologietheorien‹ unterordnen. Für die Rolle der Ideologie des im ›*Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*‹ eingeführten Basis-Überbau-Modells ist dies nur schwer möglich, insbesondere wenn der Althusser'schen Lektüre gefolgt wird.

Althusser greift auf Marx' Basis-Überbau-Modell zurück, um das darauf aufbauende Gesellschaftsmodell zu skizzieren. Für ihn trägt die Einteilung der Gesellschaft in eine (ökonomische) Basis und (kulturelle, politische, ideologische, rechtliche) Überbauten in erster Linie folgenden Sinn: Sie funktioniert als Ab-

grenzung von der Hegelschen Vorstellung der Totalität gesellschaftlicher. Entfremdung, welche wiederum lediglich eine Einheit am Ursprung wie am Ende repräsentieren. Laut Althusser ist

das Prinzip, das für Hegel die soziale Totalität vereinigt und determiniert, [...] nicht irgendeine Sphäre der Gesellschaft, sondern ein Prinzip, das weder einen privilegierten Platz noch eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft hat, weil es auf allen Plätzen und in allen Stellungen residiert. (Althusser 1968a, 150)

Das Basis-Überbau-Schema von Marx stellt für Althusser etwas völlig anderes, komplett gegensätzliches dar. Es ist zu verstehen als topische Metapher, d.h. eine Metapher, die die Gesellschaft als Gebäude mit mehreren Etagen entwirft, das sich auf einem Fundament (der Basis) erhebt. Die metaphorische Trennung der Basis von den Überbauten soll nach Althusser dabei drei Punkte der »marxistischen Tradition« (Althusser 1977, 114) verdeutlichen.³⁷ Erstens: Eine Gesellschaftsformation besteht aus verschiedenen Instanzen, die sich durch ihre spezifischen »Wirkmerkmale« unterscheiden. Die unterschiedlichen Wirkmerkmale der Instanzen sind gleichbedeutend mit unterschiedlichen gesellschaftlichen Praxen. Zweitens: Die Instanzen besitzen eine »relative Autonomie« (ebd.) sowohl gegenüber der Struktur des sozialen Ganzen, als auch gegenüber der Basis, auf welchem sich das Gebäude erhebt. Die »relative Autonomie« der Instanzen des Überbaus bedeutet insofern auch, dass es »eine »Rückwirkung« des Überbaus auf die Basis«³⁸ (ebd.) gibt. Drittens: Unter den Instanzen existiert eine besondere, die neben ihren »regionalen« Wirkmerkmalen noch über eine spezifische Eigenschaft verfügt, nämlich die »Determinierung in letzter Instanz« (ebd.). Diese Rolle fällt der Ökonomie zu, die die Basis des gesellschaftlichen Gebäudes darstellt. Sie determiniert die Gesamtstruktur und die einzelnen Instanzen (also auch sich selbst) in letzter Instanz.

Mit der Determinierung in letzter Instanz scheint Althusser sich ein Problem geschaffen zu haben. Der Ansatz muss sich die Frage gefallen lassen, wie er

³⁷ Was Althusser in diesem Zusammenhang vollkommen verschweigt, ist, dass seine Lektüre des Marx'schen Originals keine unstrittige Wiedergabe ist; genau genommen entspricht sie noch nicht einmal der dominierenden Lektüre der marxistischen Tradition. Althusser interveniert stillschweigend in die marxistische Staatstheorie, denn weder seine Interpretation des Basis-Überbau-Schemas wird durchweg geteilt, noch gehört die Folgerung der relativen Autonomie und der Rückwirkung der Überbauten auf die Basis zum Kanon der marxistischen Theorie (vgl. Kapitel I).

³⁸ Die Rückwirkungen und das Echo der relativen Autonomie der Instanzen auf die inneren Mechanismen einer Instanz haben von Althusser in Anlehnung an die Terminologie der Psychoanalyse den Namen »Überdeterminierung« (Althusser 1968a, 152) bekommen.

gleichzeitig eine wechselseitige Determiniertheit oder *Überdeterminierung*³⁹ der Instanzen behaupten kann und die Determiniertheit des Ganzen in letzter Instanz durch die Ökonomie? Ist ersteres vereinbar mit letzterem?⁴⁰

Was ist die Determinierung in letzter Instanz?

Wenn Althusser von der Determinierung in letzter Instanz durch die Basis spricht, ist auffällig, dass die Rolle der Ökonomie mit zwei unterschiedlichen Begriffsfeldern bezeichnet wird. Zum einen wird von ihr geschrieben als Basis eines Gebäudes, also eine Metapher aus dem Feld der Architektonik verwendet, zum anderen wird auf die Terminologie der Gerichtsbarkeit zurückgegriffen, um die Rolle der Ökonomie als obersten Schiedsspruch, als *in letzter Instanz* determinierend zu beschreiben. Mithilfe der Terminologie der Gerichtsbarkeit versucht Althusser darzustellen, *warum* die Gliederung der Gesellschaft der beschriebenen Basis-Überbau-Form entspricht, warum sich die Topologie des Gebäudes auf diese Art und Weise konstituiert. Das statische architektonische Bild erfährt dadurch eine Dynamisierung: Die letzte Instanz setzt die Instanzen (die in der dynamisierten Perspektive Praxen sind, die sich durch ihre spezifische Wirkweise auszeichnen und differenzieren) »ins Amt« innerhalb der hierarchisch gegliederten Struktur des sozialen Ganzen (vgl. Charim 2002, 35). Wichtig an den zwei unterschiedlichen Terminologien ist, dass sie die Ökonomie in ihrer Doppelrolle beschreiben. *Basis-Überbau*: Hier ist die Ökonomie eine Instanz, eine Etage neben weiteren. Ihr Ort im Gebäude ist bestimmt, genauso wie der Orte der anderen Instanzen. *Determinierung in letzter Instanz*: Hier ist die

³⁹ Der Begriff der Überdeterminierung stammt von Sigmund Freud und verdeutlicht, dass es sich dabei um eine ganz besondere Art der Reziprozität handelt. In der »Traumdeutung« bezeichnet er das Verhältnis zwischen Traumgedanken und Trauminhalt. Die Elemente des Traumgedankens können durch die Überdeterminierung der Traumarbeit im manifesten Trauminhalt verdichtet (indem sich in einem Signifikanten des Traum Inhaltes mehrere Bedeutungselemente des Traumgedankens darstellen) oder verschoben (in dem wichtige und nebensächliche Elemente des Traumgedankens im Trauminhalt vertaucht repräsentiert sind) sein (vgl. Freud 1977, 234 ff.).

⁴⁰ Laclau und Mouffe gehen beispielsweise von der Unvereinbarkeit zwischen Überdeterminierung und Determinierung in letzter Instanz durch die Ökonomie aus: »Wenn eine Gesellschaft eine letzte Instanz hat, die ihre Bewegungsgesetze determiniert, dann *müssen die Beziehungen zwischen den überdeterminierten Instanzen und der letzten Instanz als einfach, einseitige Determinierung durch die letzte verstanden werden*« (Laclau/Mouffe 2000, 134). Auch wenn Laclau und Mouffe einen wichtigen Punkt hier ansprechen, muss sich ihr Konzept im Umkehrschluss fragen lassen, wie die Instanzen hier zu determinierten-determinierenden Wechselbeziehungen in Stande sind. Was strukturiert die prekäre Struktur der eigenständigen, relativ autonomen Instanzen hier?

Ökonomie das Strukturierungsprinzip des hierarchisch gegliederten Ensembles unterschiedlicher Instanzen, die Bedingung der Möglichkeit des sozialen Ganzen. Althusser greift an anderer Stelle zu dessen Beschreibung auch auf das Bild der Kette von Lenin zurück:

Der Ausdruck ›in letzter Instanz‹ bezeichnet [...] den Hauptaspekt, das ›entscheidende Kettenglied‹ der *Determinierung* [...] Man hat vielleicht nicht immer die *theoretische* Tragweite von Lenins politischer These vom ›entscheidenden Kettenglied‹ erfasst. Es geht nicht nur darum, unter den schon bestehenden und bereits identifizierten Gliedern ›das entscheidende Kettenglied‹ auszuwählen: die Kette ist so beschaffen, dass man die Formulierung umkehren muss: um die anderen Glieder der Kette an ihrer jeweiligen Stelle erkennen und identifizieren zu können, muss man *zuerst* am ›entscheidenden Glied‹ der Kette ansetzen. (Althusser 1973, 37)

Insofern ist die Figur der Ökonomie, um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, die überdeterminierte Bedingungen für Überdeterminierung, für »das Spiel verschiedener Instanzen, das Spiel einer realen Differenz« (Althusser 1977b, 61), der in aktuellen, postmarxistischen Ansätzen (vgl. Laclau/Mouffe 2000) häufig nur wenig Beachtung geschenkt wird.

Althusser's Bezug auf die Basis-Überbau-Metapher verfolgt zusammengefasst zwei Ziele. Zum einen gilt es, der Eigenständigkeit der unterschiedlichen Instanzen Rechnung zu tragen. In Hinblick Blick auf den roten Faden dieser Arbeit ist dies bedeutsam, weil damit *auch* die Ideologie als eigenständige und relativ autonome Instanz definiert ist, die sich durch ihre spezifische Funktionsweise auszeichnet und von den anderen Instanzen unterscheidet (vgl. Kammeler/Plumpe/Schöttler 1979, 9). Zum anderen will Althusser keinem »Pluralismus« das Wort reden, und der Ökonomie eine außergewöhnliche (wenn auch nicht die zentrale) Rolle zuweisen. Was bedeuten diese Rahmensetzungen für die (Sub-)Instanz des Staates?

VERSCHIEBUNG UND ERWEITERUNG: ALTHUSSER UND DER MARXISTISCHE STAATSBEGRIFF

Althusser korrigiert in seinem Aufsatz den marxistischen Begriff des Staates. Zu allererst konstatiert er, dass die marxistische Theorie des Staates das Wesentliche berührt. Demzufolge sei der Staat ein »repressiver Apparat« (RSA), eine »Unterdrückungsmaschine« (Althusser 1977, 115). Und weiter:

Der Staatsapparat, der den Staat definiert als repressive Ausführungs- und Interventionsmacht [...], ist in der Tat der Staat und definiert in der Tat seine grundlegende ›Funktion‹. (ebd.)

Dieser repressive Apparat umfasst Polizei, Armee, Staatschef, Regierung und Verwaltung, also Institutionen, die nicht nur aus marxistischer Sicht gängiger-

weise dem Staat zugerechnet werden. Althusser fügt diesem Staats-Begriff eine gewichtige Ergänzung hinzu; er erweitert ihn um eine Funktionsweise (die Ideologie) und eine Struktur (die Ideologischen Staatsapparate (ISA)).

Gewichtig ist hierbei, dass er die marxistische Theorie des repressiven Staates nicht verwirft, sondern »nur« ihren Status relativiert. Sie erhält einen Platz innerhalb seiner allgemeinen Theorie des Staates. Diese Integration hat einen grundlegenden Einfluss auf den Bedeutungshorizont der Aussagen der »klassischen« marxistischen Staatstheorie. Sie sind zwar korrekt, treffen aber lediglich zu auf die »repressive« Seite des Staates⁴¹. Das komplexe soziale Geflecht »Staat« reicht aber über diesen Geltungsbereich hinaus.

Wenn Althusser die klassische marxistische Staatstheorie korrigiert, sie genauer genommen in ihre Schranken verweist, wie lässt sich seine eigene theoretische Operation beschreiben? Um die Mechanismen und die Funktionsweise des Staates zu verstehen, macht Althusser nichts weiter, als »der klassischen Definition des Staates als Staatsapparat etwas hinzuzufügen.« (Althusser 1977, 117)⁴² Was Althusser dem repressiven Staat hinzufügt, ist

eine andere Realität, die offensichtlich auf der Seite des (repressiven) Staatsapparates steht, aber nicht mit ihm identisch ist. Wir werden diese Realität mit ihrem Begriff bezeichnen: *die ideologischen Staatsapparate*. (Althusser 1997, 119)

Während der RSA in erster Linie repressiv, unterdrückend, »auf der Grundlage der Gewalt« (Althusser 1977, 121) wirkt, ist die Funktionsweise der ISA eine andere.

Althusser nähert sich der Bestimmung der Funktionsweise der ISA mit einer »empirischen Liste«, die anzeigt, welche Institutionen ISA sein können. Teil der empirischen Liste sind der religiöse ISA (das System der verschiedenen Kirchen), der schulische ISA (das System der verschiedenen öffentlichen und privaten Bildungsinstitutionen), der familiäre ISA, der juristische ISA, der politische

⁴¹ Althusser artikuliert die Relativierung des marxistischen Staatsbegriffs auf interessante Art und Weise, die ihn aus orthodox-marxistischer Position fast unangreifbar macht, indem er diese Position praktisch integriert und damit vereinnahmt: »Die Definition des Staates als Klassenstaat, der als unterdrückender Klassenstaat existiert, erklärt in der Tat auf bahnbrechende Weise alle zu beobachtenden Fakten der verschiedenen Formen der Repression [...]« (Althusser 1977, 116 f.)

⁴² Die Verschiebung ist ein beliebtes Stilmittel im aktuellen Mainstream-Kino. Ich nenne nur zwei Beispiele: »Fight Club« und »The Sixth Sense«. Dem Publikum wird eine in sich geschlossene Erzählung präsentiert, die gegen Ende des Filmes eine überraschende Wendung bekommt: Das Schauspiel, dem der Zuschauer bisher ausgesetzt war, war lediglich der symptomale Ausdruck (der Nebenschauplatz) der eigentlichen, unterdrückten Geschichte.

ISA (das politische System, zu dem u.a. die verschiedenen Parteien gehören), der gewerkschaftliche ISA, der ISA der Information (Presse, Radio, Fernsehen usw.) und der kulturelle ISA (Literatur, Kunst, Sport usw.). Die ISA sind also eine Vielzahl von Apparaten, deren Einheit oberflächlich nicht sichtbar ist. Große Teile der ISA gehören nicht einmal den Bereichen an, die üblicherweise dem öffentlichen, staatlichen Sektor zugeordnet werden.⁴³

Damit ist neben der unterschiedlichen Funktionsweise ein zweiter Unterschied zwischen dem RSA und den ISA benannt. Der RSA ist *eins*, die ISA sind *viele*; während es sich bei dem ersten um einen zusammenhängenden Apparat mit Zentrum handelt, sind die letzteren eine Vielzahl disparater Apparate. Die ISA bilden einen komplexen Zusammenhang unterschiedlicher ideologischer Regionen bzw. regionaler Ideologien, die jeweils in einem ISA verankert sind (vgl. Müller u.a. 1994, 61). Jeder ISA trägt auf die »Art und Weise, die ihm eigen ist,« (Althusser 1977, 127) zur Reproduktion der Produktionsverhältnisse bei. Demnach kann gesagt werden, dass ein ISA durch und in seiner spezifischen Form (seiner Differenz zu den anderen ISA) gewichtig ist. In Pêcheuxs Worten:

[i]hre regionalen Besonderheiten (ihre Spezialisierung auf die Bereiche der Religion, des Wissens, der Politik usw.) bedingen [...] ihr relatives Gewicht (die Ungleichheit ihrer Beziehungen) innerhalb der Gesamtheit der ISA, und zwar in Abhängigkeit vom Stand des Klassenkampfes innerhalb der jeweiligen Gesellschaftsformation. (Pêcheux 1988, 62)

Als Ensemble betrachtet bieten sie gerade durch ihre Heterogenität und Widersprüchlichkeit den Boden für die Artikulation des Klassenkampfes. In diesem Sinne werden sie von Althusser verstanden als Ort und Einsatz (vgl. Althusser 1977, 122).

Die Konstituiertheit der ISA hat eine Reihe von Auswirkungen: Von einer ersten Auswirkung kann in Bezug auf die Frage der Herrschaft gesprochen werden. Da der Staat sich nun nicht länger auf den RSA beschränkt, ist Herrschaft nicht alleine hier zu verorten. In diesem erweiterten Modell wird deutlich, dass die herrschende Klasse, d.h. die Klasse, die über den RSA verfügt, gleichzeitig in den ISA aktiv sein muss, um ihre Herrschaft zu sichern. In Anlehnung an Antonio Gramsci kann davon gesprochen werden, dass neben der (repressiven) Herr-

⁴³ Mit dieser Referenz auf Antonio Gramsci macht Althusser klar, aus welchem Grund die Dichotomie *öffentlich* vs. *privat* für seine Kategorisierung keine Rolle spielt. Sie »ist eine Unterscheidung, die dem bürgerlichen Recht innewohnt und die gültig ist bei (untergeordneten) Gebieten, wo das bürgerliche Recht seine ›Macht‹ ausübt. Das Gebiet des Staates entzieht sich ihm, denn es steht ›über dem Recht‹: Der Staat, der der Staat der herrschenden Klasse ist, ist weder öffentlich noch privat, er ist vielmehr die Bedingung jeder Unterscheidung zwischen öffentlich und privat.« (Althusser 1977, 120)

schaft auch die hegemoniale bzw. ideologische Führung zu den Kernaufgaben der herrschenden Klassen zählt (vgl. Buci-Glucksmann 1981, 69). Dabei steht die negative Seite der (Staats)Macht nicht weiter im Mittelpunkt. Sie ist lediglich Mittel zum Zweck, »der Staatsapparat schafft durch die Repression [...] die politischen Bedingungen für die Arbeit der Ideologischen Staatsapparate« (Althusser 1977, 124). Im Mittelpunkt steht nun die Arbeit der ISA. Die ideologische Führung (unter dem »Schild des repressiven Staatsapparates« (ebd.)) organisiert sich allerdings schwierig und widersprüchlich,

[n]icht nur weil dort die ehemaligen herrschenden Klassen noch lange starke Positionen behalten können, sondern auch weil der Widerstand der ausgebeuteten Klassen dort die Mittel und die Gelegenheit finden kann, sich Gehör zu verschaffen, entweder indem sie die dort existierenden Widersprüche nutzen oder indem sie sich Kampfpositionen erobern. (Althusser 1977, 122)

Aber die herrschende Klasse kann sich nichtsdestotrotz nicht auf die Arbeit im RSA beschränken. Denn

[u]nseres Wissens kann keine herrschende Klasse dauerhaft die Staatsmacht innehaben, ohne gleichzeitig ihre Hegemonie über und in den Ideologischen Staatsapparaten auszuüben. (Althusser 1977, 122)

In dieser Beschreibung spricht Althusser in Anlehnung an Antonio Gramsci von Hegemonie⁴⁴. Mit diesem Begriff ist die zweite Auswirkung angesprochen, die auf die Frage der Politik wirkt. Das Feld der Politik wird gleichermaßen wie das der Herrschaft erweitert. Der Bereich, der ihr traditionellerweise zugestanden wird, stellt nun nur noch einen partikularen Ausschnitt des erweiterten Feldes des Politischen dar. Sie ist nicht länger beschränkt auf die Parlamente als legislative und die Regierung als exekutive Gewalt. Mit dem Begriff der Hegemonie kann Politik verstanden werden als »komplexes Ensemble von Institutionen, Ideologien, Praktiken und Agenten« (Buci-Glucksmann 1981, 54), in der um Führung und Herrschaft gekämpft wird. Das heißt in einer Rückkehr zu Althus-

⁴⁴ Althusser sind die hegemonietheoretischen Überlegungen von Gramsci wohl bekannt. Er hält das eigene begriffliche Instrumentarium aber für treffender: »Nach längerer Überlegung glaube ich, trotz der Subtilität der Analysen Gramscis, den Begriff des *ideologischen Staatsapparates* aufrechterhalten zu können. Einmal erscheint es mir präziser als Gramscis Begriff des hegemonialen Apparates, wo der Apparat nur über seine Wirkung (die Hegemonie) definiert wird, ohne dass erwähnt wird, *wie* er funktioniert: *Als Ideologie*. Außerdem macht es deutlich, dass die Hegemonie sich in Formen herstellt, die – auch wenn der ›Ursprung‹ spontan und ›privat‹ ist – in ideologische Formen integriert und verwandelt werden, die eine organische Beziehung zum Staat haben« (Althusser 1979, 45). Die Auffassung Althusers wird nicht geteilt von Buci-Glucksmann (1981, 71) und Coassin-Spiegel (1983, 12 f.).

sers Terminologie: die ISA sind »nicht nur der *Einsatz*, sondern auch der *Ort* des Klassenkampfes«⁴⁵ (Althusser 1977, 122).

Als Ort und Einsatz tritt eine dritte Auswirkung der Verfasstheit der ISA in Erscheinung, die Frage ihrer Einheit. Wenn sie ein komplexes Ensemble von Apparaten darstellen, die sich durch ihren jeweiligen regionalen Inhalt, durch ihre Differenz voneinander unterscheiden, stellt sich die Frage, was sie als widersprüchliche Einheit zusammenhält.

Zusammengefasst sind die ISA einzuschätzen als

vielfältig, unterschieden, »relativ autonom« und in der Lage, ein objektives Feld für Widersprüche zu liefern, in den sich in mal begrenzten, mal extremen Formen die Auswirkungen der Zusammenstöße zwischen dem kapitalistischen Klassenkampf und dem proletarischen Klassenkampf sowie ihrer untergeordneter Formen ausdrücken. (Althusser 1977, 123)

Als Ort und Einsatz treten die ISA in »organischen Krisen«, d.h. Krisen die die Reproduktion des sozialen Ganzen betreffen, in Erscheinung, dann wenn die Reproduktion der Produktionsbedingungen sich in unterschiedlichen gesellschaftlichen Instanzen und Praxen nicht mehr selbstverständlich ergibt und sich unterschiedliche gesellschaftliche Widersprüche zu einem bestimmten Sichtbarkeitsniveau verdichten. In der Krise der fordistischen Produktionsweise beispielsweise standen viele selbstverständliche Lebenspraktiken und Institutionalisierungen zur Disposition, was nicht alleine auf eine ökonomische Krise rückführbar ist (zum Beispiel die Reformierung der Schulen und Öffnung der Universitäten in den 1970er Jahren, die Durchsetzung anderer Lebenspraxen als dem Modell der patriarchalen Kleinfamilie oder die Etablierung alternativer Medien). In diesen Momenten tritt geballt in Erscheinung, dass zum einen Herrschaft und Politik sich nicht alleine auf Regierung und Parlament beschränken und zum anderen die Klasse, die die Staatsmacht innehat, d.h. über den RSA verfügt, in den ISA um hegemoniale Führung mit anderen gesellschaftlichen Kräften ringen muss.

Wie kann die Einheit der disparaten ISA gewährleisten werden? Wie wird die Vielfalt ohne Zentrum der Apparate vereinheitlicht?

DIE HERRSCHENDE IDEOLOGIE ALS KOHÄSIONSFAKTOR

Althusser versucht mit zwei Antworten, in deren Zentrum der Begriff der herrschenden Ideologie steht, diese vereinheitlichende Wirkung zu erklären. Zum

⁴⁵ Diese Formulierung von Althusser kann gelesen werden als Konkretisierung der Marx'schen Formulierung zu den »ideologischen Formen« aus dem »Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie« (vgl. Kapitel I).

einen wird die herrschende Ideologie verstanden als der Effekt der ideologischen Funktionsweise selbst. So ist der folgende Satz zu verstehen:

Wenn die ISA auf massive Weise in erster Linie auf der Grundlage der Ideologie ›funktionieren‹, so wird ihre Unterschiedlichkeit durch diese ›Funktionsweise‹ selbst vereinheitlicht, in dem Maße wie die Ideologie, auf deren Grundlage sie funktionieren, trotz ihrer Vielfältigkeit und ihrer Widersprüche, immer faktisch vereinheitlicht wird *unter der herrschenden Ideologie*, die diejenige der ›herrschenden Klasse‹, die die Staatsmacht innehat [...], ist. (Althusser 1977, 122)

Damit ergibt sich der konstitutive Zusammenhang zwischen der Arbeit im RSA und in den ISA auf der Ebene der ISA durch die herrschende Ideologie. Dies darf allerdings nicht missverstanden werden als Besitzverhältnis zwischen der herrschenden Klasse und der herrschenden Ideologie. Die herrschende Ideologie ist nicht das Mittel, das die herrschende Klasse bewusst und instrumentell einsetzen kann, um ihre Interessen durchzusetzen. Diese Vorstellung ist zu einfach und würde die herrschende Klasse an die verworfene Stelle des sich selbst bewussten Subjekts setzen. Die herrschende Klasse ist der herrschenden Ideologie ebenfalls unterworfen (sie ist nur die Klasse, die von den dadurch vermittelten Ausbeutungsverhältnissen profitiert) (vgl. Althusser 1968b, 185 ff.). Die Zentrierungstendenz der herrschenden Ideologie resultiert aus ihrer Rolle innerhalb der gesellschaftlichen Instanz der Ideologie. Althusser spricht von den regionalen Ideologien metaphorisch als Instrumente eines Konzerts. Die herrschende Ideologie bildet den Kohäsionsfaktor⁴⁶, die »einzige Partitur« (Althusser 1977, 127), um die Vielstimmigkeit der regionalen Ideologien harmonisch zu intonieren. In anderen Worten: die Themen werden von den regionalen ISA gestellt, die herrschende Ideologie besitzt keinen eigenen Inhalt und bildet nur die Form. Sie ist das Element, das die Struktur der ISA strukturiert. Müller u.a. verstehen sie deshalb als eine Art Meta-Narration,

eine ›Super-Erzählung‹, die ihr Material (die regionalen Ideologien) subsumiert und integriert. Die ISA materialisieren *nicht* die herrschende Ideologie [...]; ihre Interaktion läuft von

⁴⁶ Den Begriff »Kohäsionsfaktor« habe ich von Nicos Poulantzas übernommen. In seinem staatstheoretischen Konzept, das an die Überlegungen und Terminologie von Althusser anschließt, spricht Poulantzas vom Staat als Kohäsionsfaktor: »Indem der Staat die Klassenherrschaft bestätigt und legitimiert, konstituiert er den Faktor des Zusammenhalts (Kohäsionsfaktor) der gesamten Gesellschaftsformation« (Poulantzas 1975, 138; korr. Übers. in: Demirovic 1987, 57). Das erinnert deutlich an die Züge, die Althusser der herrschenden Ideologie zuschreibt (inklusive dem funktionalistischen Bedeutungsüberschuss, den auch Poulantzas' Staats-Begriff transportiert (vgl. Demirovic 1987, 56)), weswegen es mir als legitim erscheint, vom Kohäsionsfaktor der herrschenden Ideologie zu sprechen.

den ISA zur herrschenden Ideologie und dann mit einer vereinheitlichenden Tendenz wieder zurück in die ISA. (Müller 1994, 61 f.)

An die Konzert-Metapher schließt die zweite Antwort auf die Frage nach der Einheit der ISA an. Denn es ist zu beobachten, dass

[i]n diesem Konzert [...] ein ideologischer Staatsapparat tatsächlich die dominierende Rolle spielt, obwohl man seiner Musik kaum Gehör schenkt: Sie ist so geräuschlos! (Althusser 1977, 128).

In kapitalistischen Gesellschaftsformationen ist der schulische ISA der Apparat, der diese sowohl geräuschlos, als auch vorherrschende Rolle übernimmt. Die Schule hat sich in Form und Inhalt (sie gewährleistet den direkten jahrelangen normierend-normalisierenden Zugriff auf Körper und Geist der Schüler und lehrt sie bestimmte Fähigkeiten, »gutes Benehmen« etc.) als Mittel zur Formierung der ihr unterworfenen Subjekte bewährt. Althusser betont aber auch die fundamentale Rolle des Klassenkampfes in der Etablierung dieses *einen* ISA als dominanter ISA. Die Schule hat sich nicht automatisch, d.h. aus rein sachlichen Gründen als der dominierende ISA der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt, sondern ist das Ergebnis des politischen Kampfes der bürgerlichen Klasse gegen Feudalismus und Adel (deren regionale Ideologien sich um den ISA »Kirche«, der die damalige herrschende Ideologie artikuliert und formiert hat) und für die Unterwerfung der Arbeiterklasse. Allgemeiner formuliert kann also gesagt werden:

Die Dominanz eines ISA ist [...] der Effekt eines Klassenkampfes und der Art und Weise, wie eine herrschende Klasse ihre politische und ideologische Hegemonie organisiert. (Müller u.a. 1994, 62).

»Was die ISA vom (repressiven) Staatsapparat unterscheidet, ist folgender grundlegender Unterschied: der repressive Staatsapparat ›funktioniert auf der Grundlage der Gewalt‹, während die ideologischen Staatsapparate ›auf der Grundlage der Ideologie‹ funktionieren.«

Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate

KAPITEL VI

APPARATE UND IHRE FUNKTIONSWEISE

Dominante und dominierte Funktionsweise

Wie eine Institution einzuordnen ist, entscheidet sich durch deren primäre Funktionsweise. Aber das heißt nicht, dass ein Apparat nur diese eine Funktionsweise ausübt. Genauer gesagt, ist in jedem Apparat eine Beziehung und Wechselwirkung zwischen primärer und sekundärer (oder dominanter und dominierter) Funktionsweise zu finden. Die Apparate lassen sich dem entsprechend genauer charakterisieren. Im RSA ist die Repression die primäre Funktionsweise, die Ideologie die sekundäre. In den ISA ist es umgekehrt.

Auf das Verhältnis der Funktionsweisen im RSA geht Althusser nur kurz in einem Beispiel ein. Armee und Polizei funktionieren demnach nicht nur als exekutive Organe mit dem Monopol der Gewaltsamkeit, sondern »auch auf der Grundlage Ideologie, sowohl um ihren eigenen Zusammenhalt und ihre Reproduktion zu sichern, als auch mit ihren ›Werten‹, die sie nach außen propagieren« (Althusser 1977, 121). Im weiteren Verlauf beschränkt sich Althusser darauf, die Apparate, die er dem klassischen marxistischen Staatsbegriff ›hinzugefügt‹ hat, genauer zu betrachten.

DIE REPRESSIVE FUNKTIONSWEISE DER ISA: DIE SCHAFFUNG DES »DISZIPLINARINDIVIDUUMS«

Althusser veranschaulicht die dominierte Funktionsweise der ISA an den Beispielen Schule und Kirche. Sie »dressieren« die an die Institution gebundenen Individuen:

Auf diese Weise ›dressieren‹ die Schule und die Kirche mit entsprechenden Methoden der Strafe, des Ausschlusses, der Auswahl usw. nicht nur ihre Priester, sondern auch deren Pfarrkinder. (Althusser 1977, 121)

Nun schreibt Althusser also, dass die ISA die Individuen »mit entsprechenden Methoden der Strafe, des Ausschlusses, der Auswahl usw. [›dressieren‹]«. In seiner Vorlesung von 1967, die unter dem Titel »Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler« veröffentlicht wurde, spricht Althusser ebenfalls von »Dressur«, in diesem Fall, um die Funktion der geisteswissenschaftlichen Dis-

ziplinen zu beschreiben. Im Gegensatz zur tradierten Vorstellung geht es in den Geisteswissenschaften in erster Linie nicht um die Vermittlung von Wissen über den Gegenstand »Kultur«⁴⁷, sondern um

ein Zu-Tun-Wissen, eine *Fertigkeit*: ganz genau gesagt, das Wissen, wie man vorgehen muss, um einen Gegenstand richtig zu würdigen und zu beurteilen, zu genießen, zu gebrauchen und zu konsumieren. (Althusser 1985, 46)

Die Geisteswissenschaften lehren also den »richtigen« Umgang mit den Objekten der vorherrschenden, anerkannten Kultur. Diese Kultur ist nach Althusser aber keineswegs neutral, sondern steht in einer Beziehung zum Verhältnis der Herrschenden zu den Beherrschten:

Es geht darum, die *Zustimmung* der Massen aufgrund der verbreiteten Ideologie (in Gestalt der Vorführung und Einprägung der Kultur) zu erreichen. (Althusser 1985, 47).

Innerhalb dieses Settings spielt die Pädagogik eine paradigmatische Rolle und wird von Althusser als »Bildungsdressur« klassifiziert: sie ist der Ort

zu lernen, richtig zu denken, richtig zu urteilen, richtig zu genießen, richtig zu konsumieren, sich gegenüber allen Kulturgegenständen der menschlichen Existenz richtig zu verhalten. (Althusser 1985, 46)⁴⁸

Allerdings bleibt Althusser an dieser Stelle und in IISA – gemessen an dem eigenen Maßstab – deskriptiv. Wie »Dressur« funktioniert, wird zwar beschrieben, aber über die Funktion und ihr Geltungsbereich keine Auskunft erteilt. In Althusser's Terminologie ließe sich konstatieren, dass er selbst keine »Theorie im eigentlichen Sinne« über die Dressur ausformuliert (sie aber nichtsdestotrotz verwendet). Eine detaillierte Bestimmung des Begriffs innerhalb seiner Untersuchungen zur Disziplinargesellschaft wurde von Michel Foucault in »Überwachen und Strafen« entwickelt. An dieser Stelle ist zu überprüfen, inwiefern die von Fou-

⁴⁷ Althusser spielt im französischen Original mit der Ambiguität des Begriffs »culture«, was sich nicht so einfach ins Deutsche übertragen lässt. »Culture« steht zum einen für Kultur, wird zum anderen aber auch für Bildung verwendet.

⁴⁸ Es dürfte auffallen, dass Althusser in diesem Text in Bezug auf die höhere Bildung mit ähnlichen Begriffen arbeitet wie in Bezug auf die Reproduktion der Arbeitskraft. Althusser spricht an anderer Stelle von der theoretischen Ideologie, um das Prozesshafte wissenschaftlicher Erkenntnis beschreiben zu können, und von praktischer Ideologie, um die Ideologie in der alltäglichen Praxis zu denken. Theoretische Ideologien sind der »Rohstoff« theoretischer Praxis und dem Feld einer wissenschaftlichen Disziplin immanent. Sie sind aber gleichzeitig »in letzter Instanz, Abteilungen der praktischen Ideologien in der Theorie« (Althusser 1973, 37). Den praktischen Ideologien kommt demnach im Verhältnis zu den theoretischen Ideologien der Status des Primats zu.

cault entwickelte Theorie und Terminologie ein Zugewinn für Althusser's ideologietheoretisches Konzept sein können.

Zwischen Althusser und Foucault bestehen ähnlich direkte Bande wie zwischen Althusser und Lacan. Foucault war Schüler und zeitlebens Freund von Althusser (vgl. Lemke 1997, 43; Saar 2002, 171). Althusser und sein Umfeld stellten einer der zentralen Reibungspunkte von Foucaults Arbeiten Anfang der 1970er Jahre dar. Terminologisch ist sein Instrumentarium aber distanziert, da seiner Meinung nach die marxistische Begrifflichkeit eine hinderliche historische Last mit sich trägt. Insbesondere der Begriff der Ideologie ist aus seiner Sicht schwer vorbelastet (vgl. Foucault 1978, 34). Neben den theoretischen gab es auch große Differenzen in Fragen der politischen Strategie zwischen Althusser und Foucault. Foucault zog es vor, aus der KPF auszutreten, weil er (wie viele linke Intellektuelle Frankreichs) eine anti-autoritäre Transformation des Parteiapparats für unmöglich hielt. Althusser blieb Parteimitglied, zum einen, weil er der Organisierung und der Institutionalisierung von Widerstand eine größere Bedeutung zusprach, zum anderen, weil ihm seine Wirkmächtigkeit als Oppositioneller *in* der Partei höher erschien als außerhalb (vgl. Althusser 1993, 221 ff.). Dass die Wege auf theoretischer Ebene im Laufe der 1970er Jahre auch immer weiter auseinanderführen würden, ist hier nur von Belang, insofern Foucault insgesamt, und insbesondere der machttheoretische späte Foucault, nicht auf den Foucault von »Überwachen und Strafen« reduziert werden darf. An diesem Kreuzungspunkt ist es aber legitim, von unmittelbarer Nähe zu sprechen und Foucaults Konzept der Disziplinierung zur Erörterung der »Dressur«, der repressiven Funktionsweise der ISA heranzuziehen.⁴⁹

DIE »DRESSUR« – EINE DISZIPLINARISCHE TECHNIK

Folgt man Foucault, setzt sich im 18. Jahrhundert eine neue Form der Macht, die Disziplinarmacht, durch. Sie unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von der vorangegangenen Machtform, der Macht des Souveräns. Während der Souverän den Körper der Untertanen martert, peinigt und bestraft, um seine Macht zu demonstrieren, übt die disziplinäre Macht einen subtilen, nicht-repressiven Zwang aus, eine paradoxe Form der produktiven Zurichtung. In diesem Rahmen

⁴⁹ Ich orientiere mich im folgenden Kapitel sehr stark an Charims Foucault-Lektüre. In »Althusser-Effekt« (Charim 2002) gelingt ihr sehr überzeugend, was ich hier noch einmal nachzuzeichnen versuche: die Integration von Foucaults Modell der disziplinären Macht in Althusser's Theorie der Staatsapparate.

tritt die »Dressur« in Erscheinung, die mich als mögliche Anknüpfung an Althussers Apparatstheorie interessiert.

Für Foucault sind die »Disziplinen« Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und sie gelehrig/nützlich machen. (Foucault 1976, 175).

Im Rahmen der Disziplinen greift die Macht also auf den Körper zu vermittels dessen Tätigkeit.

In einem ersten Schritt ist für sie die Analyse der unterschiedlichen Elemente der Tätigkeit notwendig. Sie ist wiederum unterteilt in drei Analysen oder Zugriffe: den Zugriff auf den Raum, den Zugriff auf die Zeit und den Zugriff auf den Körper.

Die Analyse oder »Anatomisierung« des Raumes ermöglicht es der Disziplinarmacht zunächst, die Körper aus der diffusen Masse zu isolieren. Mehrere Techniken kommen dabei zur Anwendung: Im Rahmen der Ausbreitung der Disziplinarmacht im 18. Jahrhundert bekommen bestimmte Räume, Anordnungen eine paradigmatische Rolle. Foucault nennt die Klausur in den Klöstern als solchen Ort, dessen Funktion sich auf andere sozialen Räume ausbreitet. In erster Linie sind davon die neu entstehenden Disziplinarapparate (vor allem Gefängnis, Kaserne, Klinik und Schule) betroffen. Die Klausur ist »eine bauliche Abschließung eines Ortes von allen anderen Orten« (Foucault 1976, 181), der einen kontrollierten Zugriff auf die Körper der Mönche, auf deren Tätigkeiten und Gesten ermöglichte. Aber auch wenn sich die räumliche Form der Klausur aus ihrem Entstehungskontext in andere Bereiche dringt, ist sie nicht ausreichend, um den feinen Zugriff der Disziplinarmacht auf die Körper zu beschreiben. Hinzu kommt das »Prinzip der elementaren Lokalisierung« (Foucault 1976, 183). Darunter ist zu verstehen, dass jedem Individuum ein Ort und jedem Ort ein Individuum zugeordnet wird. Drittens charakteristisch für die »Anatomisierung« des Raumes ist die Zuweisung von Funktionsstellen. Der Raum, der zunächst vielerlei Verwendung ermöglicht, bekommt nun eine genau definierte Funktion. Damit wird er einerseits produktiv, nutzbar; zum anderen wird jegliche klandestine Nutzung verunmöglicht. Viertens ist die Position relational bestimmt, »durch den Platz in der Reihe und durch ihren Abstand« (ebd.), allgemein: durch ihren *Rang*.

Die »Anatomisierung« der Zeit erfolgt in zwei Richtungen: Zum einen entsteht eine funktionale Zeitplanung, die den Rhythmus der Tätigkeit festlegt, und die Wiederholungszyklen reguliert. Dieser erste Zugriff ist aber rein äußerlich. Die »Anatomisierung« geht nämlich zum anderen bis ins Innere der Tätigkeit selbst.

Der Verlauf der Tätigkeit wird reguliert, bekommt ein Programm. Das Ziel ist die Optimierung der Zweckbestimmtheit der Tätigkeit:

Je mehr man die Zeit zerlegt, um so mehr vervielfältigt man ihre Unterteilungen; umso besser entfaltet man ihre einzelnen inneren Elemente unter einem sie kontrollierenden Blick; umso mehr kann man eine Operation beschleunigen bzw. ihre Geschwindigkeit optimal nutzen. (Foucault 1976, 198)

Die »Anatomisierung« der Zeit ist eine Zerlegung der Tätigkeit, ist eine Sezierung des Körpers. Jede Haltung, jede Geste muss bestimmt, jede Bewegung fixiert, die Aufeinanderfolge genauestens festgelegt werden.

Beides, die Analyse von Raum und die Analyse von Zeit, sind Medien, um auf den Körper disziplinierend einwirken zu können, um aus einem vorgefundenen Körper einen disziplinierten Körper zu formen. Die Produktion disziplinierter Körper erfolgt des Weiteren auf zwei Ebenen: Zum einen wird die Gesamtheit der Körper erfasst. Aus der diffusen Menge entsteht dadurch eine geordnete, hierarchisierte Ansammlung disziplinierter Körper. Zum anderen erfolgt der Zugriff auf den Körper des einzelnen Individuums. Die Haltungen, Gesten und Bewegungen werden in funktionale Bestandteile zerlegt. Genau dies ist auch der Punkt, an welchem die Dressur ins Spiel kommt. Denn:

Diesen Arbeitsprozess am Körper nennt Foucault »Dressur«. Erst im Vollzug dieser »Anatomie« entfalten die Disziplinen ihre volle Produktivität: Die Dressur zerlegt die Körper, um sie produktiv zu machen. (Charim 2002, 97)

Wenn Charim weiter schreibt, dass die »Dressur [...] zwischen der Lehre und dem reinen Zwang steht« (ebd.), erscheint mir das als direkte mögliche Anschlussstelle an Althussers Konzeptionalisierung der Dressur. Es geht beim Dressieren nicht um ein Wissen des Gegenstandes, sondern um ein handlungsbezogenes Wissen, ein »savoir-faire«, dass durch beständige Übung und Wiederholung eingeprägt wird. Der Körper lernt die Fähigkeit, etwas »richtig« zu tun. Dabei spielt das Bewusstsein des Individuums eine – wenn überhaupt – untergeordnete Rolle. An anderer Stelle schreibt Foucault, um über sein spezifisches Interesse an der Funktionsweise der Macht Auskunft zu geben:

Ich suche zu zeigen, wie die Machtverhältnisse in die Tiefe der Körper materiell eindringen können, ohne von der Vorstellung der Subjekte übernommen zu werden. (Foucault 1978, 108)

Das nicht-kognitive Wissen ist das Wissen der Gewohnheit, der Gewöhnung (vgl. Žižek 1988, 37).

Mit der Analyse ist die Wirkweise der Macht aber noch nicht erschöpfend erklärt. Hinzu kommt die Zusammensetzung (Synthetisierung) der Einzelteile aus der disziplinaren Analyse. Diese Synthese betrifft wiederum zu einen die Körper

der Masse und zum anderen den einzelnen Körper. Im ersten Fall wird die Menge der vereinzelter Körper in die unterschiedlichen Produktionsapparate integriert. Diese Bewegung integriert aber nur, insofern sie trennt. Es ist die paradoxe Schaffung eines »Vergleichsraums«, der gleichzeitig auch »Differenzraum« ist. Diese paradoxe Operation gelingt der Disziplinarmacht vermittelt der Norm. Die Norm kann »sich als Mindestmaß, als Durchschnitt oder als optimaler Annäherungswert darstellen« (Foucault 1976, 236). Sie wirkt somit sowohl integrierend und homogenisierend (indem sie alles am Mittelwert misst und den Druck ausübt, sich ihm anzugleichen), als auch differenzierend (indem sie die Unterschiede aufzeigt, Rangordnungen etabliert und Klassifizierungen herstellt). Durch die Norm entsteht eine homogene Einheit, die in sich selbst differenziert und gespalten ist. In Foucaults Worten:

Einerseits zwingt die Normalisierungsmacht zur Homogenität, andererseits wirkt sie individualisierend, da sie Abstände misst, Niveaus bestimmt, Besonderheiten bestimmt und die Unterschiede nutzbringend aufeinander abstimmt. (Foucault 1976, 237)

Im zweiten Fall wird nicht der »ursprüngliche« Körper wieder hergestellt, sondern ein disziplinierter Körper, ein Körper, dessen Bestandteile bestimmt sind durch ihre disziplinäre Verwendungsweise. Die Dressur stellt hiermit eine Verbindung her zwischen Körper und Objekt der Tätigkeit, wobei das Objekt die Anforderung an den Körper definiert:

Durch diesen »Anschluss ans Objekt« vollzieht sich die Individuierung. Insofern ist die Dressur die seltsame Form einer »Konditionierung«, die eine Produktion ist: Sie stellt Individuen her. (Charim 2002, 100)

Das Ergebnis der Synthese ist also ein bestimmtes Individuum, das »Disziplinarindividuum« (Foucault 1976, 290), welches als Einheit nur in der Tätigkeit, in Verbindung mit dem Objekt existiert. Eine paradoxe Feststellung: Das Disziplinarindividuum von Foucault besitzt keine innere, substanzielle Einheit, sondern erfährt die Einheit lediglich durch den Anschluss, die deshalb rein äußerlich bleibt:

Das Foucaultsche Individuum ist nicht die Innerlichkeit eines Verhaltens, es ist nicht das Bewusstsein eines Körpers. Es muss vielmehr als reine »Äußerlichkeit« – eine »Äußerlichkeit« ohne Differenz –, Individuum ohne »innere Einheit« verstanden werden. Insofern ist das Disziplinarindividuum nicht nur kein Individuum »an sich«, es ist auch kein Individuum »für sich«. Seine Konstitution als Individuum ist vielmehr seine Konstitution als Objekt: Indem sie es seiner Einheit unterwirft, macht die Disziplinarmacht das Individuum zu ihrem Objekt.« (Charim 2002, 101 f.)

Charim schlägt aus diesem Grund vor, das Disziplinarindividuum als »Maschine« zu bezeichnen, als »Maschine«, das an andere Maschinen anschlussfähig sein muss (vgl. Charim 2002, 102). Die »Dressur« muss daher einen doppelten

Anschluss leisten: zum einen den direkten Anschluss an das Objekt der Tätigkeit; zum anderen und darüber hinaus reichend, muss das Individuum auch noch an einen ›übergeordneten Mechanismus‹ angeschlossen werden, das heißt, es muss in die verschiedenen Produktionsapparate integriert werden können: »Der Körper wird zu einem Element, das man platzieren, bewegen und an andere Elemente anschließen kann.« (Foucault 1976, 212)

Hier verschränken sich zwei Formen der Dressur, die besondere, auf einen konkreten Gegenstand bezogene Dressur und die allgemeine Dressur, »an andere Elemente« anschließbar zu sein. Die Dressur ist die gleichzeitige ›Aneignung‹ von Können und von gutem Betragen, das heißt eines sekundären ›Könnens‹, welche die Fähigkeiten erst in einem Gesamtzusammenhang einsetzbar macht.

In dieser Charakterisierung steckt wieder eine deutliche Übereinstimmung zwischen Foucault und Althusser. Wenn Althusser von Dressur schreibt, meint er genauso wie Foucault diese doppelte Anforderung: Zum einen ist es das Erlernen eines ›intuitiven‹, ›spontanen‹ Wissens, wie mit einem Gegenstand umzugehen ist; zum anderen ist es aber auch die Fähigkeit zur Einordnung des Selbst, der Tätigkeit und des Objektes in den gesellschaftlichen Kontext (wobei ausgeblendet bleiben muss, dass es sich dabei um ein Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnis handelt), kurz gesagt, die Fähigkeit zum guten Benehmen.

An dieser Stelle endet der hilfreiche Bezug zu Foucault. Mit dieser doppelten Anforderung an die Dressur zur Herstellung von »Disziplinarindividuen« gelangt sein Konzept an seine Grenze. Charim stellt zutreffend fest: »Die allgemeine Dressur setzt den Begriff des Disziplinarindividuums in Widerspruch zu sich selbst.« (Charim 2002, 103) Ist die besondere Dressur noch gebunden an die Tätigkeit, an die Individuum produzierende Verknüpfung von Körper und Objekt, fehlt die Begründung für die Möglichkeit der Synthese in der allgemeinen Dressur. Seine Antwort auf die Frage nach der Funktion der Dressur wirft weitere Probleme auf, auf die sein Text keine Antwort gibt: Wie stellen sich die strukturellen Verbindungen aus der Sicht des Individuums oder – an dieser Stelle vielleicht besser – des Subjekts dar? Wie ist seine Selbst- und Objektwahrnehmung? Suggestiv gefragt: Sie ist doch nicht die Wahrnehmung einer Maschine, eines Automaten, der in größeren Maschinen eingeordnet und ihnen untergeordnet ist, sondern die Wahrnehmung, einen Willen zu besitzen, demnach freie Handlungen auszuführen, sich für oder gegen einen Glauben zu entscheiden.

Zusammengefasst: In »Überwachen und Strafen« wird das Problem der Subjektivierung nicht gestellt. Wie sich die beschriebene Außenperspektive in die spezifische Innenperspektive verwandelt, dass das Subjekt in der freiwilligen

Wahrnehmung seiner sozialen Rolle etwas Entscheidendes verkennt, verkennen muss, ist bei Foucault kein Thema.

Demgegenüber kann Althusser's Verortung der Dressur als (dominierte) Technik innerhalb des ISA Antworten geben. Die dominierte repressive Funktionsweise der ISA verweist auf die dominierende Funktionsweise. Die »Dressur« ist bei Althusser eingebettet in ein komplexes Verhältnis von Individuierung (durch die »Dressur«) und Subjektivierung (durch die ideologische Anrufung).

Gewinn durch Foucault

An zumindest zwei Stellen ist die Affinität der beiden theoretischen Konzepte deutlich zu spüren. Zum einen ist es der Begriff der »Dressur« der sowohl von Althusser als auch von Foucault verwendet wird. Zum anderen betrifft es den Begriff des »Apparates« bzw. der »Apparate«. Es dürfte kein Zufall sein, dass Foucault die institutionellen Räume der Disziplinen als »Disziplinarapparate« bezeichnet. Hierin steckt sicherlich eine Referenz auf Althusser's Staatsapparate.⁵⁰ Es stellt sich nun die Frage, ob der weit ausholende Exkurs zu Foucault's Begriff der Disziplinierung sich gelohnt hat. Oder anders gefragt: Ist durch Foucault etwas gewonnen?

Ich denke, diese Frage kann positiv beantwortet werden. Zunächst kann Foucault's Konzept der Disziplinierung als der Teil betrachtet werden, der bei Althusser als der deskriptiver Hinweis im Begriff des Dressierens zwar angedacht, aber dort nicht begrifflich ausgearbeitet ist. In Althusser's Worten ließe sich der Umweg, der in dieser Magisterarbeit gegangen wurde, beschreiben als Weg von einer beschreibenden Theorie der dominierten Funktionsweise ideologischer

⁵⁰ Inwieweit die »Disziplinarapparate« dazu in Abgrenzung oder in Übereinstimmung konzipiert sind, ist nicht Gegenstand dieser Magisterarbeit. Ich habe in der Anordnung zu zeigen versucht, dass sich Foucault's Konzept der Disziplinierung in Althusser's ideologie- und staatstheoretischen Überlegungen integrieren lässt. Wenn ich von »Integration des einen ins andere« schreibe, beinhaltet das natürlich eine Aussage über das spezifische Verhältnis der beiden Ansätze. Ich halte es für sinnvoll, Althusser's Ansatz als allgemeine Theorie über den Staat und die Ideologie (zumindest der kapitalistischen Gesellschaft) zu betrachten und Foucault's Theorie der Disziplin als einen besonderen Baustein innerhalb dieser Matrix. Die »Disziplin« füllt die Stelle, die in Althusser's Konzept nur angedeutet bleibt als repressive, dominierte Funktionsweise der ISA.

Für Foucault wird nach »Überwachen und Strafen« die Thematisierung der Macht und ihre Rolle bei der Subjektkonstitution zu einem zentralen Thema (vgl. Foucault 1977). Foucault bearbeitet damit auf eine andere Art und Weise als Althusser die Fragen, die in »Überwachen und Strafen« nicht gestellt wurden. Nichtsdestotrotz besitzt beispielsweise der Begriff des Dispositivs, der im Kontext des Sexualitätsdispositivs entwickelt wurde, große Affinität zum Begriff der herrschenden Ideologie von Althusser (vgl. Charim 2002, 135).

Staatsapparate zu einer Theorie im eigentlichen Sinne. Demnach sind die Methoden der Dressur, die in Foucaults »Überwachen und Strafen« ausgearbeitet sind, Methoden einer Individuierung, dessen Produkt trotzdem aber nicht irgendein Individuum – sozusagen ein unbeschriebenes Blatt – sondern ein Disziplinarindividuum. Dieses Individuum besitzt seine Einheit als »äußere Eigenschaft«, die ihm lediglich aus seiner Praxis, seiner Tätigkeit verliehen wird. Darin äußert sich die paradoxe, widersprüchliche Wirkung der Disziplinarmacht: Indem die Kräfte des Individuum herausgebildet und gesteigert werden, findet ein Akt der Unterwerfung statt. An dieser Stelle findet sich die Beziehungsform wieder, von der Althusser bereits in der Verbindung von Qualifizierung und Unterwerfung der Arbeitskraft geschrieben hat. Retrospektiv lässt sich die Gleichzeitigkeit der Qualifizierung und Unterwerfung, die von Althusser in der Schule verortet werden, als Paradebeispiel für die Herausbildung der Disziplinarindividuen durch die Dressur lesen, oder in anderen Worten, als die dominierte, repressive Funktionsweise der ISA. Es ist also nicht zu verstehen als »sowohl-als-auch«-Beziehung, sondern als paradoxe Gleichzeitigkeit:

Nicht nur, dass ein und dieselbe Macht die Kräfte fördert und unterwirft, vollziehen sich Steigerung und Bannung der Fähigkeiten auch noch »in einem einzigen Verhältnis« – gerade die Ausbildung macht den Körper zum Individuum, das heißt zum Objekt der Macht (in einer Althusser'schen Formulierung könnte man sagen, sie werden »unter und durch« ihre Fähigkeiten unterworfen). So wird die Vermehrung der Kräfte gleichzeitig zur Vertiefung der Unterwerfung. (Charim 2002, 107).

Neben dieser ersten Retrospektive lässt sich noch eine zweite Querverbindung ziehen, die den Zusammenhang zwischen einer bereits eingeführten These und dem Kontext des Aufsatzes aufzuhellen vermag: Denn der Prozess der Individuierung entspricht dem äußeren Verhältnis, dem komplexen, strukturell Verhältnis von Materialitäten. Letzteres wurde eingeführt, um die »recht eigenartige Umbildung« zu verstehen, die Althusser vollzieht, indem er die Ideologie als komplexes Verhältnis von Materialitäten begreift. Durch den Umweg über Foucault lässt sich dieses »Verhältnis des ersten Arbeitsprozesses der Ideologisierung« (Charim 2002, 131) als Disziplinierung bzw. Dressur verstehen. Es entspricht dem Vollzug des Kniens und des Händefaltens zum Beten, wo das Individuum mechanisch an eine bestehende Praxis angeschlossen wird (die ihm vorgängig ist). Das Individuum, das hier als dominierte Arbeitskraft fungiert, wird durch das Ritual angewendet, es wird gekniet.

Außer diesem ersten Gewinn durch Foucault, der die Querverbindungen, die in Althusser's Text vorhanden sind, zum Vorschein bringt, lassen sich noch zwei weitere aufzählen. Der erste Gewinn kann gegen einen Vorwurf von Žižek aus-

formuliert werden. Laut Žižek muss Althusser die Stelle des Individuums, das in den Ideologisierungprozess eintritt, ein »hypothetisches X« (Žižek 1992, 178) setzen, ganz einfach, weil er keinen Begriff aufweisen kann, der die Leerstelle ausfüllen könnte. Mit dem Exkurs zu Foucault ließ sich allerdings zeigen, dass dies keineswegs so ist. Das Individuum von Althusser ist kein Platzhalter, auch wenn es von ihm nicht ausformuliert wurde: man kann sagen, dass das Individuum in der Dressur konstituiert wird; es wird in diesem konstitutiven Prozess als Individuum, und insofern auch als Unterworfenes erzeugt.

Die eingeführte komplexe Gleichzeitigkeit (Konstitution durch Ausbildung und Unterwerfung) hat aber noch eine weitere, überraschende Konsequenz in Bezug auf die vorgenommene Trennung zwischen der repressiven und der ideologischen Funktionsweise ideologischer Staatsapparate. Denn genau genommen verhindert sie, dass die scharfe Trennlinie beibehalten werden kann. In Bezug auf das Bild von Pascal lässt sich konstatieren:

Der ›Prozess des Kniens‹ ist [...] als der paradoxe Prozess einer repressiven Ideologisierung, einer Repression, die den Wert des Ideologischen angenommen hat, zu verstehen. (Charim 2002, 131).

Der zweite Gewinn kommt also aus dieser überraschenden Notwendigkeit der Grenzdifffusion zwischen Repression und Ideologie. Die Frage nach der repressiven Funktionsweise leitet in Richtung einer Definition der ideologischen Funktionsweise der ISA. Denn als repressive Ideologisierung, als Dressur führt die Disziplinierung ins Herz der ideologischen Funktionsweise. Diese erweist sich, bereits bevor auf ihre eigene Funktionsweise eingegangen wurde, als gespalten und komplex, insofern sie auf die nämliche repressive Funktionsweise angewiesen ist.

DIE IDEOLOGISCHE FUNKTIONSWEISE DER ISA. SUBJEKTIVIERUNG IN DER ANRUFUNG

Damit ist die Arbeit am theoretischen Kernstück der Ideologietheorie von Louis Althusser angelangt, zur – in seinen eigenen Worten – »zentralen These« (Althusser 1977, 140) des Aufsatzes, dem Konzept der Anrufung. Dies stellt zwar den meist kommentierten und besprochenen Teil des Aufsatzes dar, was allerdings nicht heißt, dass Althusser's Konzept der Anrufung damit abgeschlossen ist. Es ist im Gegenteil anzunehmen, dass ein großer Teil der Faszination, der zweifelsohne weiterhin von dem Aufsatz ausgeht, vor allem aus den paar Seiten zum

Thema Anrufung resultiert.⁵¹ Dies mag zum einen aus der skizzenhaften, fragmentarischen Darstellung resultieren, zum anderen liegt darin etwas verborgen, woran sich die Kommentierung bisher abgearbeitet hat und auch weiterhin abarbeiteten muss. Die Thematisierung der »Anrufung« ist jedenfalls noch nicht annähernd beendet, weshalb ich hier lediglich versuchen kann, die Eckpunkte darzustellen.

Als Einstieg in die Darstellung will ich noch einmal in aller Kürze den Kontext der Intervention skizzieren, um den Gewinn von Althussers Darstellung greifbarer zu machen. Auf der einen Seite befindet sich der subjekt- bzw. kognitionszentrierte Pol, in dessen Mittelpunkt das Bewusstsein und das autonome Subjekt stehen. Die zentrale Fragestellung dieses Pols kann in der Suche nach dem Grund für die verzerrte Aufnahme der objektiven Um- und Zustände, dem ›falschen Bewusstsein‹ eines Subjekts, dem ›in letzter Instanz‹ ein rationaler Welt- und Selbstbezug zugesprochen wird, verortet werden. Auf der anderen Seite ist der Pol eines materialistischen Zentrismus zu finden. Dieser bleibt demselben Raster verhaftet wie die kognitive Perspektive, gegen die er sich artikuliert: Während dort Bewusstsein und Subjekt im Mittelpunkt stehen, rücken nun die materielle Praxis und Objekte an diesen Ort. Der Preis dafür ist, dass die Innenperspektive des Subjekts aus dem Blickfeld entschwindet und ihre Rolle auf Formen der Reflexe, Echos etc. reduziert.

Althussers Intervention wendet sich gegen beide Pole und ließe sich als dekonstruktiver Eingriff in das Feld, in dem diese beiden Pole den Rahmen abstecken, beschreiben. Seine ideologietheoretische Perspektive ist damit eine dezentrierte; der Gegenstand Ideologie, genauso wie das Objekt Gesellschaft erweisen sich als »*Topik ohne Zentrum*« (Althusser 1977, 105), wie Althusser an vielen unterschiedlichen Stellen seiner Texte betont. Was bedeutet diese Neuordnung in Bezug auf die ideologische Funktionsweise der ISA?

In Bezug auf die Begriffe Subjekt und Bewusstsein bedeutet dies, dass sie einerseits nicht aus der theoretischen Perspektive eliminiert werden, andererseits aber auch nicht die Position im Zentrum beibehalten dürfen: In dem Aufsatz »Freud und Lacan« von 1964 wird das folgendermaßen umschrieben:

das menschliche Subjekt [ist] ohne Zentrum (désentré) [...], konstituiert durch eine Struktur, die ebenso wenig ein ›Zentrum‹ besitzt – es sei denn in der imaginären Verkenning des

⁵¹ Die Anrufung stellt auch den bevorzugten ›Stützpunkt‹ im Aufsatz für postmodern informierter Problematisierungen der Subjekt-Konstitution dar (vgl. Butler 2001 und Charim 2002).

Ich, d.h. in den ideologischen Formationen, in denen dieses sich wiedererkennt/anerkennt. (Althusser 1970, 33)⁵²

In anderen Worten: Bei Althusser ist das Subjekt »ver-rückt«, dezentriert, wobei die verrückte Wiedererkennung des Subjekts als Zentrum mit berücksichtigt wird. Damit ist einer der wichtigen Punkte benannt, die aus Althusser's Perspektive resultiert.

Der verrückte Ort des Subjekts: die Anrufung

Der »ver-rückte« Ort, auf den das Subjekt nun verwiesen ist, muss allerdings noch skizziert werden. Denn dieser ist zwar nicht der des Zentrums, nichtsdestotrotz aber auch kein unbestimmter. Althusser nähert sich der Bestimmung in der bekannten Manier und stellt eine These auf: »Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an« (Althusser 1977, 140). Diese These verknüpft Ideologie, Individuum, Subjekt und Anrufung. Mit den ersten beiden Begriffen kamen wir bereits in Berührung in der These des imaginären Charakters der Ideologie und in der dominierten Funktionsweise der ISA. Jetzt geht es darum, die Bedeutung der »neuen« Begriffe Subjekt und Anrufung zu erläutern und sie mit den beiden bekannten zu verknüpfen.

Ich stelle der Definition der Anrufung ein Zitat voran, das die zwei relevanten Perspektiven zusammenbringt, von denen bereits im Zusammenhang mit der materiellen Existenzweise der Ideologie die Rede war. Althusser schreibt:

⁵² Ich habe an diesem Zitat eine Korrektur vorgenommen, um die Bedeutung des französischen Originals besser wiederzugeben, als es der »offiziellen« Übersetzung gelingt. Schöttler hat bereits auf die vielfachen »Fehler« hingewiesen, die in vielen Übersetzungen der Texte Althusser's auftauchen. Dabei wird auch diese Stelle explizit angesprochen (Schöttler 1975, 17). Es wurden zwei Korrekturen bzw. eine Korrektur und eine Ergänzung vorgenommen, um auf drei Probleme zu reagieren: 1. Das französische Substantiv »méconnaissance« kann nicht mit »Verblendung« wiedergegeben werden, ohne Intention und Bedeutung des Wortes komplett umzuwerten. 2. Durch die Übersetzung von »méconnaissance« mit »Verblendung« und »reconnaître« mit »anerkennen« geht die bedeutsame Lautähnlichkeit der beiden Signifikanten verloren. 3. Durch das Übersetzen des Verbs »reconnaître« als »anerkennen« geht dessen Ambiguität verloren; dieses bedeutet nämlich neben dem ausgewiesenen »anerkennen« auch »wiedererkennen«.

»Méconnaissance« wird hier nun anstatt mit »Verblendung« mit »Verkennung« übersetzt, um die Lautähnlichkeit im Französischen zwischen »méconnaissance« und »reconnaissance« ins Deutsche zu retten. »Reconnaissance« wird übersetzt mit »Weedererkennunf/Anerkennung« übersetzt, beide Bedeutungsdimensionen von »reconnaissance« zu erhalten. Diese »Übersetzungsregeln« wurden aus gutem Grund auch in IISA angewendet, da Althusser absichtlich mit der Lautähnlichkeit von méconnaître und reconnaître arbeitet, um deren Komplementarität anzuzeigen.

Es wird also deutlich, dass das Subjekt nur handelt, indem es durch folgendes System bewegt wird (das System wird hier in seiner realen Determinationsfolge angeführt): eine Ideologie, die innerhalb eines materiellen ideologischen Apparates existiert, materielle Praxen vorschreibt, die durch ein materielles Ritual geregelt werden, wobei diese Praxen wiederum in den materiellen Handlungen eines Subjektes existieren, das mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend handelt. (Althusser 1977, 139)

Die Verknüpfung zwischen dem äußeren Verhältnis, in dem das Subjekt in und durch Apparate(n) und Praxen ›gehandelt‹ wird, und dem inneren Verhältnis, in welchem das Subjekt die eigene Determinierung (v)erkennt, nämlich als Handlungen, die mit vollem Bewusstsein und nach freiem Willen ausgeführt werden, wird geleistet durch die Praxen; sie stellen den Kurzschluss der äußeren Perspektiven und der Innenperspektive dar. In diesem Schnittpunkt treffen die zwei fehlenden Teile aufeinander: das Subjekt und die Anrufung.

Die Anrufung bezeichnet damit die Funktionsweise der Ideologie, den Kurzschluss zwischen dem komplexen, strukturellen Verhältnis von ideologischen Materialitäten und dem inneren Verhältnis der ideologischen Subjektzentrierung. In diesem Sinne behauptet Althusser,

dass die Ideologie in einer Weise ›handelt‹ oder ›funktioniert‹, dass sie durch einen bestimmten Vorgang, den wir *Anrufung* (interpellation) nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte ›rekrutiert‹ (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte ›transformiert‹ (sie transformiert sie alle). (Althusser 1977, 142)

Althusser nennt die ideologische Funktionsweise also »Anrufung«⁵³, deren Leistung es ist, die Individuen in Subjekte zu transformieren. Zunächst kann im Anschluss zu den Ausführungen zum »Disziplinarindividuum« gesagt werden, dass die Anrufung nicht an ›ein unbeschriebenes Blatt‹ anschließt, dem Individuum als Leerstelle, sondern an ein bestimmtes Individuum, das das Resultat der Dressur, der dominierten Funktionsweise der ISA ist. Dieses Individuum ist die Voraussetzung für die ideologische Anrufung.

⁵³ »Anrufung« ist die deutsche Übersetzung von »interpellation«. Hierbei ist wiederum ein Übertragungsproblem festzustellen. »Interpeller« ist ein im Französischen geläufiges Wort und bedeutet »vorläufig festnehmen«, »anreden«, »ausfragen«, »hinterfragen« »verhören« und »anrufen« (vgl. Peter Schöttler 1975, 17). Die einfache Übersetzung mit »anrufen« zentriert die Mehrdeutigkeit in eine religiöse Richtung. Das ist auf der einen Seite nachvollziehbar, da Althusser anschließend die christliche religiöse Ideologie als beispielhafte Anrufung verwendet (vgl. die kritischen Anmerkungen Butlers hierzu (2001 104 ff.)), kann andererseits aber die benannten anderen Bedeutungsebenen nicht angemessen wiedergeben.

Immer-Schon Subjekt

Die lineare Darstellung des Textes steht hier allerdings vor einem Problem. Es muss die konstitutive Rolle des Individuums eingefangen werden. Der Individuum-Status ist zwar konstitutiv für die Möglichkeit der Anrufung und geht ihr in gewisser Weise voraus. Was allerdings in der textlichen Darstellung als Nacheinander erscheint, als Voraus-Setzung im zeitlichen Sinne, und durch die Notwendigkeit, die die Subjekte, also uns, dazu zwingt »ununterbrochen ideologische Wiedererkennungsrituale zu praktizieren, die uns garantieren, dass wir in der Tat konkrete, individuelle, unverwechselbare und (natürlich!) unersetzliche Subjekte sind« (Althusser 1977, 141 f.) begründet liegt, ist auf einer anderen Ebene problematisch. Denn andererseits sind die Träger nicht zuerst Individuum und dann Subjekt, sondern immer-schon Subjekte. In diesem Sinne

gehen die Dinge ohne jede zeitliche Abfolge vor sich. Die Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen ist ein und dasselbe. (Althusser 1977, 143)

Am Beispiel der Geburt eines Kindes veranschaulicht Althusser, was mit dem Immer-Schon-Subjekt-Sein gemeint ist. Bereits vor der Geburt sind viele Koordinaten der Subjektidentität des zukünftigen Neugeborenen bereits fixiert: Es ist klar, dass es ein Geschlecht hat, welche Hautfarbe es besitzt, welcher sozialen Klasse es angehört usw. Man kann also sagen: »Noch bevor das Kind geboren ist, ist es immer-schon Subjekt, weil es durch die spezifischen familiäre Konfiguration, in der es nach der ›Zeugung‹ erwartet wird, zum Subjekt bestimmt ist.« (Althusser 1977, 144) Die Individuen sind also immer-schon Subjekte in dem Sinne, das es keine Individualität jenseits des Subjekt-Status geben kann. Das wiederum bedeutet aber nicht, dass der Subjektstatus durch die von Apparaten angeleiteten Rituale und Praktiken nicht ständig erneuert werden müssen: Man ist zwar immer-schon Subjekt, dieser Status ist aber nichtsdestotrotz prekär und muss ständig erneuert werden. Der Subjektentwurf, der dem Baby vorausgeht (also in der Vergangenheit liegt) bestimmt das Subjekt der Zukunft. Aber, um zum Kern der These der Anrufung vorzustoßen: Wie ist die Anrufung, die – obwohl die Individuen immer-schon Subjekte sind – ja einen Prozess beschreibt, zu verstehen?

Wiedererkennung/Anerkennung und Verkennung

Um den Prozess der Anrufung zu beschreiben, verwendet Althusser ein weiteres Mal ein Beispiel, das Beispiel der alltäglichen »polizeilichen Anrufung«⁵⁴ (Althusser 1977, 142). Dabei stellt sich die Szene so dar, dass nach dem Ruf eines Polizisten («He, Sie da!«), in fast allen Fällen sich der Gerufene der Quelle des Zurufs zuwendet. Was mit dieser körperlichen Hinwendung abgeschlossen ist, ist die Subjektivierung. Warum?

Weil es [das angerufene Individuum] damit anerkennt, dass der Anruf »genau« ihm galt und dass es »gerade es war, das angerufen wurde« (und niemand anderes). (Althusser 1977, 143)

Das Individuum erkennt den Zuruf/Anruf, weil es sich in dem Namen («Du») wiedererkennt. Wie in dem Zitat aus »Freud und Lacan« bereits anklingt (und wo Althusser den Begriff der Anrufung noch nicht verwendet), hat dieser Prozess der Anrufung immer auch etwas zu tun mit einer subjektiven Verkennung. Zunächst will Althusser hiermit darauf hinweisen, dass der Selbstbezug eine Selbstverständlichkeit vorgaukelt, den sie »von außen betrachtet« nicht besitzt.⁵⁵ Das selbstverständliche Selbstverständnis,

dass Sie und ich Subjekte sind – und dass dies für uns nicht zum Problem wird – [ist] ein ideologischer Effekt und zwar der elementare ideologische Effekt. (Althusser 1977, 141)

⁵⁴ Eine weitere Korrektur der Übersetzung, denn dort steht »Anrufung durch eine Polizisten«, im französischen Original allerdings »interpellation policière«, was der oben angeführten Übersetzung eher entspricht. Diese Korrektur erscheint mir wichtig, weil »Anrufung durch eine Polizisten« die Bedeutung anhaftet, dass der Erfolg der Anrufung aus der Autorität des Polizisten als Person resultiert. Die Autorität des performativen Sprechaktes ergibt sich allerdings aus ihren Umständen. Erst »ein übliches konventionales Verfahren mit einem bestimmten konventionalen Ergebnis« (Austin 1972, 47), das Sprechen im Namen eines unsichtbaren Dritten, des Staates bzw. Gesetzes verleiht dem Sprechakt die performative Wirkungen. Dem »unsichtbaren Dritten« in der intersubjektiven Beziehung der Anrufung wird sich der folgende Abschnitt zuwenden.

⁵⁵ Diese Außenperspektive ist aus Althusser's Sicht wichtig für die Erkenntnis der Ideologie: »Man muss außerhalb der Ideologie sein, d.h. in der wissenschaftlichen Erkenntnis, um sagen zu können: Ich bin in der Ideologie (was außergewöhnlich ist), oder (was im allgemeinen der Fall ist): Ich war in der Ideologie.« (Althusser 1977, 143). Die hierin anklingende Dichotomisierung zwischen Ideologie und Wissenschaft/Erkenntnis trägt problematische Züge, legt sie doch den Schluss nahe, dass es neben dem Subjekt der Ideologie eine ideologiefreie gesellschaftliche Position gibt, die der Wissenschaftler, das Erkenntnissubjekt ausfüllen kann (vgl. die Kritiken von Rancière (1975, 18 ff.) und Foucault (2003, 27 f.)). Ich denke, die Dichotomisierung, besser gesagt die Trennung verschiedener gesellschaftlicher Instanzen oder Register (Wissenschaft und Ideologie) kann aber auch verteidigt werden (vgl. Turchetto 1994; 54 ff.).

Der primäre ideologische Effekt ist also das intra- und intersubjektive Wiedererkennen und Anerkennen der Subjekte *als* Subjekte. Althusser erläutert dies anhand eines Beispiels alltäglicher Handlungen:

Wir alle haben Freunde, die, wenn sie bei uns anklopfen und wir durch die geschlossene Tür hindurch fragen: ›Wer ist da?‹, antworten (denn ›das ist evident‹): ›Ich bin's!‹ Und wir erkennen dann in der Tat wieder, dass ›sie es ist‹ oder ›er es ist‹. Wir öffnen die Tür und sehen, ›sie ist es wirklich‹. (Althusser 1977, 141)

Es sind also in erster Linie die unschuldigen-unbeachteten Praxen des Alltags, wie etwa die Begrüßung mit Händedruck oder das Rufen beim Namen, in welchen sich die primäre Evidenz als Produkt der Wiedererkennung/Anerkennung herstellt, denn die Gesten, Zeichen, Namen werden üblicherweise und selbstverständlich verstanden. Den geltenden Konventionen wird häufig einfach gefolgt.

Das gleiche ist zu finden im Verhältnis der Subjekte zu den Gegenständen. Die Ideologie schafft zwischen Subjekten und Gegenständen ein Verhältnis der primären Evidenz, die den Umgang mit ihnen einer Norm unterwirft. Was für das Selbstverständnis gilt, gilt damit auch für den Weltbezug; innerhalb der Ideologie ist er evident. Althusser spricht von diesen Gewissheiten als »Evidenzen, die bewirken, dass ein Wort einen ›Gegenstand bezeichnet‹ oder eine ›Bedeutung besitzt« (Althusser 1977, 141) Umformuliert und ergänzt ergeben diese Evidenzen die Sicherheit, dass ein Objekt einen bestimmten Namen hat und der Umgang mit ihm bekannt ist, ohne gewusst zu werden (was oben unter Zuhilfenahme von Foucaults Disziplinierung als ›savoir-faire‹ bezeichnet wurde): Beispielsweise das Besteck auf dem westlichen Mittagstisch und wozu es zu gebrauchen ist; oder unterschiedliche Kleidung, die an verschiedenen sozialen Orten und Anlässen ›angemessen‹ bzw. ›unangemessen‹ ist.

Es wird also zweierlei erreicht: Erstens. In Bezug auf die Umwelt wird deren Gehalt als feste Bezugsgröße garantiert. Die Ideologie gibt die Sicherheit eines naiven Empirismus, der dem Individuum eine feste Matrix vorführt und damit gewährleistet, dass die dressierten Fähigkeiten ausgeübt werden können. Was neben der Konstruktion des Gegebenen verkannt wird, ist die damit verbundene Dressur der Fähigkeiten. In diesem Sinne kann die Anrufung als »empirische Anrufung« (Charim 2002, 144 f.) bezeichnet werden, die die unmittelbare Evidenz des gegebenen Gegenständlichen garantiert, unter Ausblendung der Tatsache, dass es sich um Artefakte handelt, deren Umgang konstruiert und gemacht und nicht natürlich ist.

Neben der empirischen Anrufung, die die Objektwelt garantiert, muss die ideologische Funktionsweise ein zweites leisten, den selbstverständlichen Selbstbe-

zug der Subjekte in und zwischen ihnen. Das heißt: Im Bezug auf das Individuum stellt die subjektive Anrufung die imaginär-spiegelhafte Gewissheit her, als subjektive Einheit zu existieren.

Die Koordinaten der subjektiven Anrufung sind deshalb zunächst einmal das angerufene Individuum und dessen imaginäres Spiegelbild, welches retroaktiv den Effekt der Subjektkonstitution hervorbringt. In diesem Zusammenhang ist zu klären, »wie die ›Akteure‹ dieser Inszenierung der Anrufung und ihre respektiven Rollen sich in der Struktur jeder Ideologie widerspiegeln« (Althusser 1977, 144 f.). Es drängen sich dabei zwei Fragen auf: Woraus resultiert die Verkennung? Und wodurch wird die Spiegelhaftigkeit, Dualität der Anrufung überhaupt möglich?

Die Verkennung und der unsichtbare Dritte

Die Verkennung in der Anrufung resultiert zunächst, in einer ersten Annäherung, aus dem Umstand, dass das ideologische Feld sich nicht selbst begründen kann, dass sein Grund außerhalb liegt. Das lässt sich sowohl in historischem als auch in transhistorischem Sinne (nach welchem die Funktionsweise der Ideologie ewig ist) verstehen. In der historischen Betrachtung kann der (möglicherweise unerwartete) Bezug auf die ›deutsche Ideologie‹ und die dort skizzierten materiellen Bedingungen der Ideologie hilfreich sein. In der transhistorischen Perspektive sind die Bedingungen der Verkennung die materielle Existenz der Ideologie selbst, d.h. ihr Vorhandensein in materiellen Praktiken und Ritualen, welche von ideologischen Staatsapparaten definiert werden.⁵⁶

Ideologie bedeutet also gleichzeitig, deren imaginären Charakter zu leugnen bzw. zu verkennen, als auch in ihr zu ›leben‹⁵⁷. In der Innenperspektive stellt sich die Ideologie als abwesend dar, der gelebte Raum als unideologisch, alltäglich, evident, kurz gesagt: als Realität, ›wie sie halt so ist‹. Aus der Außenperspektive ist die immanente Verkennung allerdings erkennbar, in Althusser's Worten also »[d]as, was sich scheinbar außerhalb der Ideologie abspielt (genauer

⁵⁶ Dieser Bezug erscheint mir durch eine kleiner Notiz in Althusser's autobiographischer Schrift »Die Zukunft hat Zeit« von 1993 gerechtfertigt. Dort schreibt er: »Ich sollte später [...] nachdrücklich auf die materielle Existenz der Ideologie bestehen, nicht nur auf den materiellen *Bedingungen* ihrer Existenz, (derartiges findet sich bei Marx und vor ihm schon bei zahlreichen anderen Autoren), sondern auf die *Materialität* ihrer Existenz selbst.« (Althusser 1993, 249)

⁵⁷ Eagleton bezeichnet die Ideologie im Bezug auf Althusser's Konzept als »gelebte Verhältnisse« (Eagleton 1991, 30), um die ideologische Verkennung zu kennzeichnen, die in erster Linie im Unbewussten zu verorten ist.

gesagt: auf der Straße), [...] sich in Wirklichkeit in der Ideologie ab[spielt]« (Althusser 1977, 143). Nehmen wir die Ideologie des Rechts: In Bezug auf die jenseitige Grundlage des ideologischen Feldes des Gesetzes stellt Žižek fest, dass diese Exteriorität, die dem Gesetz als Grundlage dient [...], freilich (wie das Pascal selbst sagt) die Exteriorität der ›Gewohnheit‹, des symbolischen Rituals [ist], worin die Ideologie ihre materielle Existenz findet. (Žižek 1986, 160)

Die Grundlage des Rechtes liegt demzufolge nicht im Recht selbst, sondern außerhalb, in den Automatismen der Normen, Regeln und Gewohnheiten, die sich in das Verhalten der gesellschaftlichen Teilnehmer_innen eingebrannt haben.⁵⁸ Wenn man auf Althusser's Beispiel der polizeilichen Anrufung zurückkommt, ist festzustellen, dass tatsächlich ›mehr‹ benötigt wird als die zwei Beteiligten, damit sich die duale Beziehung, in dem sich der Angerufene im Ruf des anderen wieder erkennt bzw. den Ruf anerkennt, konstituieren kann. Der Polizist mag zwar selbst bereits Subjekt sein, in diesem Falle ist aber entscheidend, dass er die Stimme eines anderen Subjektes ist, im Namen der Staatsgewalt auftritt und sie repräsentiert. Neben den beiden Parteien der imaginären Spiegelung muss also noch ein dritter, verkannter Part beteiligt sein, ein »Einziges Absolutes anderes SUBJEKT« (Althusser 1977, 146). In diesem Prozess der Anrufung, diesseits der Frage, ob das Subjekt den ›performativen Übergriff‹ des Polizisten zustimmend oder ablehnend gegenübersteht, wird von ihm allerdings bereits ein wichtiger Bestandteil verkannt worden zu sein, dass es nämlich durch die Wiedererkennung im Zuruf den zugewiesenen »Platz« freiwillig einnimmt und sich dem SUBJEKT unterwirft. Es stellt sich die Frage, was dieses mysteriöse großgeschriebene SUBJEKT⁵⁹ ist.

⁵⁸ Žižek bezieht sich mit dieser Feststellung auf Pascal, dessen Formel zur Materialität der Ideologie, der paradoxen Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Materialitäten mit Ideologie-Effekt, bereits in Kapitel V eine Schlüsselrolle gespielt hat. An der von Žižek zitierten Stelle heißt es, dass »wir [...] ebenso sehr Automat [sind], wie Geist [...] die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie stimmt den Automaten, der den Geist, ohne das er es merkt, mit sich zieht« (Pascal, zitiert in: Žižek 1986, 160).

Es ist leicht nachzuvollziehen, welcher ein religiöser Skandal dieser Text des kirchlichen Funktionärs Pascal sein musste, weil er in diesen Formeln die »Wahrheit« des religiösen Glaubens ausspricht und deren materielle Existenz auf den Punkt bringt. Damit ist der ideologischen Selbstbegründung der christlichen Religion der Boden entzogen.

⁵⁹ Das SUBJEKT groß zu schreiben, irritiert. Die Übersetzung steht hierbei wieder einmal vor einem Problem. Im französischen Originaltext ist nur der erste Buchstabe des Wortes groß geschrieben, was dort eine Abweichung von der korrekten Rechtschreibung darstellt. Die Abweichung im Französischen (Substantive groß zu schreiben), ist in der deutschen Rechtschreibung allerdings die Norm. Wie also übertragen, ohne die Normabweichung im

Zunächst stellt Althusser fest, dass das SUBJEKT das Element des ideologischen Feldes ist, das in der Lage ist, sich selbst zu definieren. Diese Fähigkeit zur Selbstdefinition, die nur dem SUBJEKT zu eigen ist, kann ausgedrückt werden in der rhetorischen Figur der Tautologie. In Althusser's Beispiel der religiösen Ideologie wäre dies das »Ich bin, der Ich bin« der Selbstdefinition Gottes. In einer Ideologie des Rechtes erfüllt das »Gesetz ist Gesetz« dieselbe Rolle⁶⁰. Innerhalb der Grenzen eines ideologischen Feldes erscheint die Tautologie als Element, das deren Selbstbegründbarkeit als Ganzes ausdrücken kann, verweist aber gleichzeitig auf die außerideologische Grundlage des jeweiligen Feldes: »Gesetz ist Gesetz«? – Schimmert darin nicht bereits der Erklärungs- und Legitimitätsnotstand einer rechtlichen Struktur durch, deren Regeln und Normen nicht mehr selbstverständlich sind?⁶¹ »Ich bin der, der Ich bin«? – Trägt dies nicht bereits den bedrohlichen Unterton der erhobenen Stimme des Herrn, dessen Wege – zum Guten wie zum Schlechten – unergründlich sind? Das Prädikat der beiden Formeln beansprucht das Subjekt des Satzes zu definieren, fügt ihm aber »eigentlich« nichts hinzu. Das einzige Bedeutsame der Formel der Tautologie ist nicht deren Inhalt, sondern betrifft die Frage nach ihrer ideologischen Wirkmächtigkeit, ihrer Performativität.

Wird die Tautologie verwendet, kann sie somit sowohl die Grundlage für eine Restabilisierung liefern, im anderen Fall aber genauso gut außerideologische Züge des Feldes offen legen. Um im Beispiel der Ideologie des juristischen Rechts zu verbleiben: Was zum Vorschein kommt, ist, dass die Grundlage des Gesetzes, die jenseits ihrer Grenzen liegt, verdeckt bzw. verkannt sein muss; ihr

Schriftbild zu verlieren? Die Lösung der Übersetzer war die Großschreibung des vollständigen Wortes. Dabei geht leider die deutliche Referenz zu Lacans Orthographie verloren, die in Althusser's Text durch die Großschreibung offenkundig intendiert ist. Denn alle Entitäten, die der symbolischen Ordnung bei Lacan angehören, in diesem Register wirken, beginnen mit einem Großbuchstaben. Lacan bezeichnet zum Beispiel die symbolische Ordnung als »L'Autre«. Dies wird ins Deutsche mit »der/das große Andere« oder »der/das (großgeschriebene) Andere« übersetzt (vgl. Widmer 1997, 23) und folgt damit einer anderen Übersetzungskonvention als der IISA-Aufsatz. Die Bezeichnung des »Sujet« als »das große Subjekt« hätte den Bezug zu Lacan erhalten.

⁶⁰ Weitergehendes zur Anrufung in der christlichen Ideologie, ist zu finden in Leuthold/Reinfeldt 1994; weitergehend zur Anrufung im Kontext einer Ideologie des Rechtes in Müller-Tuckfeld 1994.

⁶¹ Viele Narrationen in *Law and Order*-Filmen tragen der außerrechtlichen Grundlage der Justiz Rechnung beispielsweise in der Figur des pflichtbewussten Polizeibeamten, der in seinem Vertrauen auf das Gesetz gar nicht bemerkt, was für einen korrupten Gewaltapparat er damit unterstützt, wie zu sehen in »Judge Dredd«.

Verdecktsein ist eine positive Bedingung für das Funktionieren des Gesetzes selbst. In anderen Worten: Die dem Gesetz Unterworfenen, die Subjekte des Gesetzes müssen seine Autorität anerkennen, sich in der Struktur des Gesetzes wiedererkennen, die »Wahrheit« der gesetzlosen Setzung darf aber nicht bemerkt werden. Gleiches gilt auch für das ideologische Feld der Religion: Gerät die Selbstbezüglichkeit der Religion – beispielsweise das »Ich bin, der Ich bin« des Christentums in Zweifel, steht das dadurch geschlossenen Feld als ganzes in Frage. Wiederum bildet das Verkennen der außerreligiösen Grundlage die positive Bedingung für die Ideologie.

Die spezifische Leistung des SUBJEKTS ist die Verbindung der Elemente des Feldes zu einer geschlossenen Totalität: Es ist zwar selbst ein partikulares Element des ideologischen Feldes, hat aber die außerordentliche Funktion, dieses als ideologisches Feld zu schließen und zu begründen. Das SUBJEKT ist

also genau jenes Eine, jenes Ausnahms-Element, das alle anderen totalisiert, aus ihnen ein einheitliches ideologisches Feld schafft, ihre Dimension »verdoppelt«, insofern es erreicht, dass alle anderen eine Art »Transsubstantion« erleben, zum Ausdruck des vereinheitlichen Prinzips werden. (Žižek 1986, 162)

Hilfreich ist es an dieser Stelle auf Žižeks Begriffs-Differenzierungen zurückzugreifen, um die Eigenschaften des SUBJEKTES zu beschreiben. Er nutzt anstelle von »SUBJEKT« in Referenz auf Lacan andere Bezeichnungen: »Herren-Signifikant« wird verwendet, wenn dessen inner-ideologische Wahrnehmung bezeichnet werden soll, und »Signifikant ohne Signifikat«, um das SUBJEKT aus der Außenperspektive zu benennen (vgl. Žižek 1986, 162). Das SUBJEKT ist damit ein paradoxer Gegenstand, der auf der Schwelle steht: Es ist sowohl Bestandteil des Innen als auch des Außen. Paradoxerweise ist das Außen durch dieses eine innerideologische Element im Inneren vertreten. Das SUBJEKT ist das Sinn stiftende Element, jenes Element, das innerhalb der Struktur deren Strukturierung selbst vertritt (vgl. Charim 2002, 148). Im Beispiel der religiösen Ideologien stellt Gott jenes Eine dar, das eine reine Strukturrolle spielt, dessen Charakter völlig performativ ist, d.h. dessen Inhalt mit dem Akt des Aussagens zusammenfällt: ein Signifikant ohne Signifikat und gleichzeitig Herren-Signifikant.

In Verbindung zur ideologischen Verkennung heißt das, dass der Signifikant-ohne-Signifikat von der ideologischen Erfahrung als Herren-Signifikant, als SUBJEKT, als Garant des Sinns und Seins wahrgenommen wird:

das Moment, das in der Aussagestruktur die *Immanenz* ihres eigenen Aussageprozesses vertritt, dieses rein performative, tautologische Moment wird von der ideologischen Erfahrung als *transzendenten* Garant des Sinns wahrgenommen. Das Moment, das nur den Mangel repräsentiert, das bloß seine Positivierung ist, wird als Punkt der höchsten Fülle erfahren. (Žižek 1986, 163).

Leere verkehrt sich in Fülle, Sinnlosigkeit und Sinn.

Die Anrufung stellt sich dar als Ruf, der vom SUBJEKT ausgeht und der an die kleinen Subjekte gerichtet ist: »der Ruf transsubstituiert die Individuen zu Subjekten, d.h. zu Ausdrücken des *Subjekts*« (Charim 2002, 150). In der Außenperspektive ist der Name des SUBJEKTS, das von den Subjekten vernommen wird, nichts weiter als der Steppunkt, der die Struktur der Ideologie ermöglicht.⁶² Der unsichtbare, genau genommen fiktive Dritte⁶³, der die Handlungen der ihm unterworfenen Subjekte strukturiert, ist selbst nur der Repräsentant eines Mangels, der das Soziale auszeichnet.

Die Rolle des SUBJEKTS im ideologischen Diskurs ist sehr unterschiedlich. Häufig ist es sehr verdeckt, da der Alltag gekennzeichnet ist durch einen konventionellen Umgang mit sich selbst, anderen Subjekten und der Umwelt. Manchmal ist der Auftritt des SUBJEKTS aber auch direkter, wie beispielsweise der Gottes in der Heiligen Schrift. Zumeist taucht er aber repräsentiert auf, wenn es von einem Subjekt vertreten wird (der Polizist vertritt die Staatsgewalt, der Pfarrer Gott, der Politiker das Wahlvolk, ...). Am meisten erklärungsbedürftig dürfte die hinter Konventionen versteckte Existenz des SUBJEKTS sein, das Auftauchen als die Selbstverständlichkeit und Sinnhaftigkeit des Gegebenen selbst. Wenn auf die Fragen, warum mit Messer und Gabel zu essen sei, nur eine Antwort folgt in der Art, »weil es halt so ist«, oder »weil es zivilisiert ist« oder »weil es zweckrational ist«, tritt uns das unsichtbare SUBJEKT als die abwesende Ursache der Mächtigkeit der jeweiligen Antwort entgegen. Es sind freilich unterschiedliche SUBJEKTE, die angerufen werden (in der Hoffnung, dass es die Aussage garantiert: Das erste SUBJEKT ist das SUBJEKT des Vaters, das zweite ist das SUBJEKT der Etikette, das dritte das SUBJEKT des Fortschritts).

Subjektivierung als freiwillige Unterwerfung. Ideologie und Reproduktion der Produktionsverhältnisse

Durch die Dreierbeziehung kann die Ambiguität, die dem Subjektbegriff zu Eigen ist, geklärt werden. In der von Althusser betonten Mehrdeutigkeit kommt

⁶² »Steppunkt« (frz. »point de caption«) ist ein weiterer Begriff aus der Lacan'schen Terminologie. Steppunkte sind privilegierte Signifikanten, die in der Lage sind, die Bedeutung einer Signifikantenkette zu fixieren (vgl. Laclau/Mouffe 2000, 150).

⁶³ »Der unsichtbare Dritte« ist der Titel eines Filmklassikers von Hitchcock. Ich verwende den Verweis im Titel dieses Abschnittes mit Absicht. Wie Dolar in »Hitchcocks Objekte« zeigen kann, arbeitet Hitchcock häufig mit der Figur dualer Beziehungen, die sich alleine durch ein abwesendes Objekt konstituieren können (vgl. Dolar 2002).

die paradoxe Gleichzeitigkeit zur Geltung, eine Unterwerfung des Subjekts sein, die von diesem freiwillig vollzogen wird.

Der lateinische Begriff des Subjekts bedeutet »das Zugrundeliegende« (vgl. Müller u.a., 51). Das Zugrundeliegende kann zum einen die Grundlage der eigenen Handlungen bedeuten. In diesem Sinne liegt den eigenen Handlungen das Subjekt *zugrunde*. Die Bedeutung geht in die Richtung »freie[r] Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner Handlungen ist« (Althusser 1977, 148). Neben dieser vorherrschenden Subjektkonzeption (das der Innenperspektive der ideologischen Verkennung entspricht), kann das Zugrundeliegende aber auch anders gedeutet werden: Das, was *zugrunde* liegt, ist etwas das *unterliegt*, unterworfen ist. »Unterwerfen« heißt auf französisch »assujettir«. Dieser zweiten, im Deutschen unsichtbaren Bedeutung verhilft Althusser ins Amt. Das Subjekt in diesem Sinne ist »ein unterworfenes Wesen, das einer höheren Autorität untergeordnet ist und daher keine andere Freiheit hat, als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.« (ebd.)

Althusser's zentraler Punkt, indem er die untergründige Wortbedeutung offen legt, ist folgende: »Das Subjekt, diese geheiligte *zugrunde liegende* Kategorie modernen Denkens, ist nicht primär gegeben, sondern der zentrale imaginäre Effekt der Ideologie« (Müller 1994 u.a., 52). »Subjektivieren« heißt also einerseits »zum Subjekt, handlungsfähig machen«, aber auch und im selben Akt »unterwerfen«.

Diese doppelte Dualität (die intra- und intersubjektive zum einen, und die zwischen dem SUBJEKT und den Subjekten zum andern) gewährleistet nach Althusser zusammengefasst viererlei:

1) Die Anrufung der Individuen als Subjekte, 2) die Unterwerfung unter das SUBJEKT, 3) die wechselseitige Wiedererkennung zwischen den Subjekten und dem SUBJEKT sowie der Subjekte untereinander und schließlich die Wiedererkennung des Subjekts durch sich selbst, 4) die absolute *Garantie*, dass alles in Ordnung ist und dass alles gut gehen wird, solange die Subjekte nur wiedererkennen, was sie sind und sich dementsprechend verhalten« (Althusser 1977, 148).

Damit schließt sich der Kreis, den Althusser geöffnet hat, indem er vom »Standpunkt der Reproduktion« die Bedeutung der Ideologie und des Staates für die Reproduktion der Produktionsbedingungen untersucht hat.

Die Wirklichkeit, um die es bei diesem Mechanismus geht und die in den Formen der Wiedererkennung notwendig *verkannt* wird (Ideologie = Wiedererkennung / Verkennung), ist in der Tat letzten Endes die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der aus ihnen abgeleiteten Verhältnisse. (Althusser 1977, 149)

Während es sich vor den Augen der Subjekte der Ideologie so darstellt, als wären sie der autonome Ursprung ihrer Handlungen, vollzieht sich hinter ihrem

Rücken vermittelt dieses Glaubens etwas völlig anderes, die Reproduktion der bestehenden Ordnung.

PASSAGE

An diesem Punkt taucht die Frage auf, ob Althusser die Konstitution und Rekonstitution einer vollständig positiven Gesellschaft vor Augen hat, wenn die Reproduktion der Produktionsverhältnisse den Rahmen der ideologietheoretischen Untersuchung darstellt. Anders ausgedrückt: Bedeutet der ›Standpunkt der Reproduktion‹, dass Althusser davon ausgeht, dass damit die ›Gesetze‹ offen gelegt sind, die sich hinter dem Rücken, aber durch das Handeln der Akteur_innen verwirklichen? Schleicht sich damit, quasi ›durch die Hintertür‹, ein Gesellschaftsbegriff ein, der davon ausgeht, dass sein Gegenstand vollständig transparent und rational ist?

Dies hätte erhebliche Folgen auf die Reichweite der in diesem Teil erarbeiteten zentralen Begriffe der Ideologietheorie Althussters. Die ideologische Funktionsweise müsste betrachtet werden als eine der mathematischen Funktion analoge Eigenschaft der gesicherten und automatischen *Reproduktion der Produktionsverhältnisse*, die *herrschende Ideologie* dargestellt als der Ausdruck der direkten Realisierung ihrer Reproduktion und die *Anrufung* beschrieben als abgeschlossene Funktionsweise, die die Individuen immer erfolgreich zu Subjekten transformiert. Die Widersprüche und Disharmonien in und zwischen den ISA wären letztendlich nur das spektakuläre Beiwerk einer Entwicklung, die in Wahrheit die sichere Reproduktion des Bestehenden bedeutet.

Latent scheint dieser funktionalistische Kurzschluss, dass die versammelten Elemente, die die Funktionsweise und Materialität der Ideologie ausmachen, *automatisch und immer nur* der Reproduktion der Produktionsverhältnisse dienen, im Werk angelegt (vgl. Müller u.a. 1994, 140). Aber mit gutem Recht – was noch zu zeigen sein wird – kann der Aufsatz auch so gelesen werden, dass er gerade *nicht* funktionalistisch ist, wenn der Publikationskontext, die Verfasstheit des theoretischen Feldes, in das Althusser interveniert, und das Fundament, von welchem aus Althusser argumentiert, berücksichtigt werden.

Zwei Ziele werden im folgenden, abschließenden Teil verfolgt. Zum einen wird es darum gehen, den Funktionalismus-Vorbehalt zu entkräften. Die vorgeschlagene Lektüre geht davon aus, dass für Althusser in den Produktionsverhältnissen, die ›in letzter Instanz‹ das gesellschaftliche Ganze determinieren, etwas eingeschrieben ist, das die vollständige Konstitution einer Gesellschaft als positive Entität verhindert. Zum anderen geht es darum aufzuzeigen, dass seine ideologietheoretische Skizze anschlussfähig ist. Auch wenn sie nicht völlig bruchlos übernommen werden kann, sind darin wichtige Grundsteine enthalten, auf deren Basis es sich lohnt weiterzudenken.

TEIL III
PROBLEMATISIERUNG UND
AKTUALISIERUNG DER
IDEOLOGIETHEORIE ALTHUSSERS

Am Ende des letzten Kapitels habe ich bereits angedeutet, dass ich davon ausgehe, dass von den Kurzschlüssen, die Althusser's Ideologietheorie unterstellt werden (vgl. zum Beispiel Buci-Glucksmann 1981, 73; Müller u.a. 1994), nur ausgegangen werden kann, wenn über einen zentralen Punkt hinweg gelesen wird. Die Basis, von der aus Althusser argumentiert und auf die er immer wieder zurückkommt, ist der Klassenkampf, der die Konstitution der Gesellschaft als positive Entität »in letzter Instanz« verhindert. 1976 stellt Althusser in den »Anmerkungen zu den ideologischen Staatsapparaten (ISA)« klar, dass ein Standpunkt des Klassenkampfes der in »Ideologie und ideologische Staatsapparate« entworfenen Ideologietheorie vorangeht (vgl. Althusser 1977c, 154). Es stellt sich unweigerlich die Frage, für was der Klassenkampf bei Althusser steht?

Eine Klasse zeichnet sich aus seiner Perspektive in erster Linie *nicht* dadurch aus, dass ihre Mitglieder bestimmte klassenspezifische Eigenschaften in Auftreten, Selbstverständnis, Weltanschauung etc. besitzen. Eine Klasse ist in erster Linie eine Klasse, weil sie in einen Kampf involviert ist:⁶⁴

Damit es in einer »Gesellschaft« Klassen geben kann, muss die Gesellschaft in Klassen *geteilt* sein: diese Teilung geht nicht *nachträglich* vor sich, vielmehr konstituiert die Ausbeutung einer Klasse durch eine andere, also der Klassenkampf, die *Klassenteilung*. Denn die Ausbeutung ist bereits Klassenkampf (Althusser 1973, 12).

Der Klassenkampf, den Althusser damit vor Augen hat, findet nicht in einem neutralen sozialen Raum statt, sondern teilt und spaltet ihn von Beginn an. Die Klassen, die in diesem Raum leben, stehen in einem unversöhnlichen antagonistischen Verhältnis zueinander.

Die Rolle der Instanz der Ideologie ist es, den Antagonismus, der das Soziale spaltet, »lebbar« zu machen. In der Ideologie, dem komplexen Spiel von Apparaten, Praxen und Ritualen, das aus der inner-ideologischen Perspektive als einfache Beziehung erscheint, finden die Harmonisierungen und Verhandlungen des Klassenkampfes statt. Der Klassenkampf ist damit nur anwesend in seiner Abwesenheit, d.h. nur anwesend dadurch, dass die Kluft, die er konstituiert, die Sehnsucht nach der sozialen Fülle in den »ideologischen Formen«, von denen in Anlehnung an Marx' Formulierung im »Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie« gesprochen werden kann (vgl. Kapitel I), »gefüllt« bzw. »erfüllt« wird. »Gefüllt« und »erfüllt« müssen aber in einfache Anführungszeichen gesetzt werden,

⁶⁴ Einschränkung ist anzumerken, dass Althusser zuweilen auch auf eine phänomenologische Verwendung des Klassenbegriffs zurückfällt (vgl. Descombes 1981, 160; Müller u.a. 1994, 142).

weil die ideologischen Formen die Fülle lediglich auf imaginärer Ebene zur Verfügung stellen. An der Grundlage des Spalts des sozialen Raums durch den Klassenkampf ändert sich dadurch nichts.⁶⁵

Wenn diese Grundlage des Klassenkampfes zur Kenntnis genommen wird, hat dies unweigerlich Einfluss auf die aufgeworfenen Fragen zur Ideologietheorie Althusser's. In den folgenden drei Abschnitten werden ich drei zentrale thematischen Felder (Anrufung, Reproduktion und Staatlichkeit) von Althusser's Ideologietheorie getrennt von einander untersuchen, um jeweils zu zeigen, wie von der Basis des Klassenkampfes ausgehend die Vorbehalte gegen den Funktionalismus im IISA-Aufsatz entkräftet werden können und wie sie sich davon ausgehend als anschlussfähig erweist, die Grundlage für weitere Untersuchungen zu bilden.

DER STANDPUNKT DER REPRODUKTION

Beim Begriff der Reproduktion, der den Ausgangspunkt von »Ideologie und ideologische Staatsapparate« bildet, ist es besonders wichtig, auf den historischen Kontext seiner Entstehung hinzuweisen (vgl. Dosse 1997, 229).

1969, das Datum der Erstpublikation, ist in Frankreich das Jahr der staatlichen Restabilisierung nach den Mai-Unruhen in Paris des vorherigen Jahres. Der Aufsatz reflektiert untergründig die politische Situation aus der Position eines Intellektuellen, der in dem polarisierten Raum zwischen linken Studierenden und Intellektuellen einerseits und der kommunistischen Partei Frankreichs andererseits steht. Während die Studierenden im Quartier latin in Paris auf die Barrikaden gegangen, die Arbeitenden in den Streik getreten, die Regierung und

⁶⁵ In »Hegemonie und radikale Demokratie« nehmen Laclau und Mouffe eine radikale diskurstheoretische Position ein. Neben dem Fortschritt gegenüber Althusser und dem klassischen Feld des Marxismus, andere soziale Antagonismen neben dem Klassenkampf theoretisch sichtbar zu machen, trägt der diskurstheoretische Antagonismus-Begriff jedoch auch problematische Züge. Er kann zwar sehr gut gegen eine Haupt- und Nebenwiderspruchslogik angeführt werden, die konstatierte Multiplizierung der Antagonismen hat aber auch einen negativen Effekt, der sich vor allen in den unklaren Binnendifferenzen und Hierarchieverhältnissen zwischen den Antagonismen äußert. Es stellt sich die Frage jenseits des von ihnen konstatierten Primats des Kontingenten (vgl. Laclau/Mouffe 2000, 84), wie das Verhältnis zwischen den Antagonismen bestimmt ist? Dieses Problem wird durch die Konstatierung der Multiplizität der Antagonismen eher übergangen und dethematisiert als sichtbar gemacht. Denn die Fragen, wieso die Rhetorik des Klassenkampfes so *out of fashion* geraten konnte und hinterwäldlerisch anmutet und wieso dies durch die Bank *nur* als Erkenntnisgewinn (den ich nicht abstreiten will) verbucht wird, werden davon nicht beantwortet.

Bourgeoisie ins Ausland geflüchtet waren, hatte die KPF nach Kräften versucht, die Verbindung zwischen Studierenden und Arbeitern zu verhindern.

Althusser versucht in dieser Situation der Polarisierung, die unmögliche Position des Dazwischen einzunehmen⁶⁶, was der Aufsatz von 1969 deutlich zum Ausdruck bringt. Der Aufsatz reflektiert untergründig den Kurzschluss beider Positionen. Zum einen den der Studierenden, die die Macht der Agitation, die Dynamik der Spontaneität überschätzt hatten und davon ausgegangen waren, ohne, ja gegen die KPF und ohne eigenen Apparat eine revolutionäre Massenbewegung schaffen und die Frage der Staatsmacht stellen zu können. Sie hatten die Rolle und Bedeutung der institutionalisierten Arbeiter_innenbewegung, die materielle Dichte des Parteiapparats der KPF unterschätzt. Zum anderen die KPF: Aufgrund der Erfahrung ihrer stabilisierenden Rolle ordnete Althusser sie in der »empirischen ISA-Liste« dem politischen ISA zu. Dies bedeutet, dass Althusser mit der Vorstellung der »Einheit« der Partei brach, die für Systemtransformation und soziale Revolution stehen wollte. Aus der reinen Existenz der KP könne nicht automatisch geschlossen werden, dass sie die Position der Subalternen vertrete. Aus Sicht der Parteiführung eine schwer erträgliche Position eines bekannten Parteimitglieds.

Folgt man der Interpretation von Balibar, einem Althusser-Schüler und Freund, betrachtete Althusser die radikalisierten Studierenden und die KP als zwei entzweite Glieder der internationalen kommunistischen Bewegung [...], die von der Geschichte getrennt worden waren« (Balibar 1994, 30), und die es in der und durch die Reflexion wieder zu vereinen galt. Um eine wenig produktive direkte Konfrontation zu vermeiden, formulierte Althusser die Kritik deshalb theoretisch-untergründig. Eine Intervention auf dem Feld der theoretischen Praxis versprach mehr Beachtung und Erfolg.

Ausgehend von Althusser's Intention und dem historisch-politischen Kontext ist der vorgebrachte Funktionalismus-Vorwurf nicht überraschend. Althusser

⁶⁶ Althusser charakterisierte seine Position im Nachhinein folgendermaßen: »Der Zeitgeist, womöglich noch durch die schillernd-mehrdeutigen *gauchistes* [die *Gauchistes proletarienne* waren die maoistischen Studierendengruppen, die eine zentrale Rolle im Mai 1968 und im nachfolgenden Diskurs spielten; Anm. O. S.] des wunderbaren Aufstandes von 68 verstärkt, stand auf seiten der Demagogien des Erlebten und des Herzens, nicht auf seiten der Theorie. [...] Und als die Partei die Diktatur des Proletariats aussetzte, »so wie man einen Hund aussetzt«, änderte das nichts. Ich hatte nicht nur die Meute der Philosophen gegen mich [...], sondern auch all die Ideologen der Partei, die kein Geheimnis daraus machten, dass sie mich missbilligten und mich nur ertrugen, weil sie mich, angesichts meiner Bekanntheit, nicht ausschließen konnten.« (Althusser 1993, 214)

reagierte 1976 mit den »Anmerkungen über die ideologischen Staatsapparate (ISA)« selbst auf den Vorwurf. Betont werden muss hierbei, dass diese Anmerkungen keine Revision darstellen, sondern eher einen Lektürehinweis, der darauf besteht, dass das Primat des Klassenkampfes die Basis des Standpunktes der Reproduktion gewesen sei und

die herrschende Ideologie niemals [...] eine vollendete Tatsache des Klassenkampfes [ist], die dem Klassenkampf selbst entgehen würde. (Althusser 1977c, 154)

Wie bereits geschrieben, ist davon auszugehen, dass im Aufsatz auch Hinweise zu finden sind, die den Klassenkampf als die Basis von Althusser's ideologietheoretischen Überlegungen situieren. In Bezug auf die Partitur-Metapher der herrschenden Ideologie schreibt Althusser, dass diese nicht verhindern kann, dass einzelne Instrumente daneben liegen und das Konzert

dann und wann durch Widersprüche (jene der Reste der ehemaligen herrschenden Klassen, jener der Proletarier und ihrer Organisationen) durcheinander gebracht wird. (Althusser 1977, 128)

Althusser's »Standpunkt der Reproduktion« legt den Fokus zwar aus den aufgezeigten Gründen auf die (ideologischen) Apparate und Mechanismen, die *zur* Reproduktion der bestehenden kapitalistischen Gesellschaftsformation notwendig sind, auf die Mittel also, die das Gelingen unterstützen und bedingen. Dieser Fokus aufs Gelingen bedeutet jedoch nicht, dass ein Verfehlen der Reproduktion ausgeschlossen ist. Der Begriff »Reproduktion« ist laut Balibar zwar genau wie die herrschende Ideologie funktionalistisch konnotiert, da

[d]ie Produktionsbedingungen [...] ständig *in jener Form* reproduziert werden, die eine Kontinuität der Produktion, der Kapitalakkumulation und der Klassenherrschaft sichert, also dessen, was man die Struktur der Produktionsweise nennen kann. (Balibar 1994, 39)

Aber durch das Hinzufügen der ideologischen Staatsapparate zu den Bedingungen der Reproduktion der Produktionsbedingungen wird die Kreislauf-Analogie der klassischen Reproduktionsfigur aus Balibars Sicht gebrochen. Denn diese sind nicht *nur* Orte der Reproduktion (auch wenn sie vermittelt ihrer stattfindet), sondern Ort *und* Einsatz des Klassenkampfes. Insofern ist selbst in der Reproduktion der Klassenantagonismus schon eingeschrieben, welcher ihr vollständiges, bruchloses und widerspruchsfreies Gelingen verhindert:

Statt die konkreten historischen Varianten auf einer Invarianz zu begründen, setzt nun jede (relative) Invarianz ein Kräfteverhältnis voraus. (Balibar 1994, 39)

Wenn Althusser also betont, dass man bei der Analyse des Staates und der ISA den Standpunkt der Reproduktion einnehmen muss, so ist dies nicht nur *nicht* funktionalistisch, sondern im Ansatz geradezu die Zurückweisung des Funktio-

nalismus. Gerade im Gegensatz zu den produktivkraft-ökonomistischen Marxismen und dem subjekt- und aktionszentrierten Ansatz der studentischen Revolte folgt die Reproduktion der Produktionsverhältnisse aus Sicht Althusserers keinem Automatismus; sie ist keine Selbstverständlichkeit, sondern eine spezifische Leistung, die *immer* gefährdet ist (vgl. Pêcheux 1982, 383; Müller u.a. 1994, 143).

Pêcheux, der Althusserers Ideologietheorie in den 1970er Jahren korrigiert und diskurstheoretisch weiterentwickelt, schlägt deshalb eine Ergänzung und Einschränkung vor, die die Grenzen des ›Standpunkts der Reproduktion‹ besser hervorheben. Anstelle von »Bedingungen der Reproduktion der Produktionsbedingungen« zu sprechen, ist bei ihm von den »*ideologischen Bedingungen der Reproduktion/Transformation der Reproduktionsbedingungen*« die Rede (Pêcheux 1982, 97; Übers. O.S.). Pêcheux schränkt damit bewusst die Reichweite des Standpunktes ein, um vorzubeugen, dass davon ausgegangen wird, dass die Ideologie die einzige Instanz ist, in der die Arbeit der Reproduktion/Transformation stattfindet. Gleichsam will Pêcheux mit dem Zusatz »Transformation« auf den grundsätzlich widersprüchlichen Charakter jeglicher Produktionsweise hinweisen, die »auf einer Klassenteilung beruht, d.h. deren Prinzip der Klassenkampf ist« (Pêcheux 1988, 62). »Transformation« ist für Pêcheux die notwendige Kehrseite der »Reproduktion« unter dem Primat des Klassenkampfes. Es bedeutet also

notwendigerweise *gleichzeitig*, den Standpunkt dessen einzunehmen, der sich dieser Reproduktion widersetzt, d.h. den Standpunkt des Widerstandes gegen diese Reproduktion und der revolutionären Tendenz zur Transformation der Produktionsverhältnisse. (ebd.)

Diese widersprüchlichen Bedingungen sind in einer gegebenen historischen Situation und für eine gegebene gesellschaftliche Formation eben konstituiert durch das ›komplexe‹ Set ideologischer Staatsapparate, die in der besagten Formation vorhanden sind⁶⁷. Genau hier, an dieser Stelle, findet die widersprüchliche und kontingente Artikulation zwischen Reproduktion und Transformation auf ideologischer Ebene statt, insofern die Unterteilung in Regionen (und nicht die regionalen Objekte) und die Beziehung der Ungleichheit-Unterordnung das konstituieren, was im ideologischen Klassenkampf auf dem Spiel stehen:

Der ideologische Aspekt des Kampfes um die Transformation der Produktionsverhältnisse besteht also vor allem im Kampf um die Durchsetzung neuer Beziehungen von Ungleichheit-

⁶⁷ Vgl. auch Kammler/Plumpe/Schöttler, die hinweisen auf »die konstitutive *Pluralität* der ISA [...], die das *widersprüchliche* und *ungleiche* Verhältnis zum Ausdruck bringt, in dem die ISA zur Reproduktion/Transformation beitragen« (1979, 15).

Unterordnung im Innern des Systems der ISA [...], die eine Transformation des *Ganzen* des ›Systems der ISA‹ in seinem Verhältnis zum Staatsapparat und damit eine Transformation des Staatsapparates zur Folge hat. (Pêcheux 1982, 100; Übers. O.S.)

Im Gegensatz zu einer ökonomistischen Position ist der Staat mehr als nur die Folie, in welcher sich ökonomische Kämpfe ausdrücken. In den Apparaten existiert eine Vielzahl von Konflikten, die in ihrer relativen Autonomie auch gewichtet werden müssen. Hier entscheidet sich, ob die beständige Transformation der Apparate eine Dimension annimmt, die das »Ganze des ›Systems der ISA« in Frage stellt. Solange das Ganze nicht in Frage steht, wird vermittels der herrschenden Ideologie die (manchmal knarrende) »Harmonie« zwischen den Staatsapparaten aufrecht erhalten. Die Vorherrschaft der herrschenden Ideologie wird dadurch charakterisiert, dass die Reproduktion über die Transformation gewinnt. Sie korrespondiert aus diesem Grund weniger mit einer konservativen Taktik, jede ideologische Region in dieser Form beizubehalten, als eher mit der Beibehaltung der Hierarchie zwischen ihnen (vgl. Pêcheux 1988, 62). Zur Veranschaulichung: Für die Reproduktion einer nationalen Identität in Deutschland ist es wichtiger, dass die Kategorie der Staatszugehörigkeit höher gewichtet wird als der Inhalt der Kategorie. Ob wie bis 2000 das Abstammungsprinzip (wonach die Nationalität der Eltern über die der Nachkommen entscheidet) die Staatszugehörigkeit regelte, oder wie seit der Verabschiedung des ›Staatsangehörigkeitsgesetzes‹ auch Elemente des Geburtsprinzips (wonach der Geburtsort für die Nationalität ausschlaggebend ist) hinzugekommen sind, ist nicht das entscheidende. Entscheidend ist, dass die differenzierende Funktion der Staatszugehörigkeit, ihre Unterteilung der Menschen in gleich und fremd, erhalten bleibt. Kommt dies ins Wanken, steht die Hierarchie zwischen den ideologischen Regionen insgesamt in Frage.

Berücksichtigt man die Situation, in der Althusser den Aufsatz schreibt und publiziert, wird deutlich, warum er den ›Standpunkt der Reproduktion‹ bezogen hat. Pêcheux' diskurstheoretisches Weiterdenken kann zudem verdeutlichen, dass vom ›Standpunkt der Reproduktion‹ ausgehend auch jenseits seines Entstehungskontexts eine anschlussfähige Perspektive eingenommen werden kann.

DER STAAT

Althusser beschreibt die Funktionsweise der Ideologie ausgehend von ihrer Materialität in Staatsapparaten.⁶⁸ Dies suspendiert die idealistische Vorstellung,

⁶⁸ Da der Fokus dieser Magisterarbeit auf der Ideologietheorie Althussters liegt, wurden seine staats-theoretischen Erörterungen nur gestreift. Aufgrund der These der Materialität der

dass Ideen jenseits ihrer Materialität existieren könnten, und führt den materialistischen Einsatz ins Zentrum der Ideologie- und Staatstheorie des Marxismus. Sein Apparate-Modell schleppt aber auch gewisse Probleme mit sich: Die Analyse der gesellschaftlichen Instanzen, die nach Marx dem Überbau zuzuordnen sind, besitzen den Touch einer gewissen Statik. Zudem ist die empirische Liste ideologischer Staatsapparate sehr umfassend und reicht über die Grenzen, in denen der Staat üblicherweise begriffen wird, deutlich hinaus. Aus der Perspektive politischer Aktivist_innen muss die Konstatierung der Reichweite des Staates und seiner materiellen Dichte niederschmetternd sein. Die Allgegenwart, die Althussers Staatsbegriff impliziert, mag den faden Beigeschmack hinterlassen, er sei allmächtig und unüberwindlich. Es stellt sich also die Frage, ob die Althussers Ablehnung der Dichotomie Staat-Gesellschaft bedeutet, dass soziale Kämpfe sinnlos sind?

Wichtig an diesem Punkt ist es wiederum, den spezifischen Einsatz Althussers zu betonen. Er fokussiert die Materialität der Ideologie und der Kämpfe, die in den ISA stattfinden, um damit sowohl ökonomistische als auch idealistische Ansätze zurückweisen zu können.⁶⁹ Indem er den Staat als komplexes, dezentriertes Gebilde bestimmt, welches Ort und Einsatz sozialer Kämpfe ist, ist ihm eine Entgegnung möglich, die weder auf dessen vollständigen Autonomie setzt, noch ihn zu einem Instrument der Klassenherrschaft reduziert (vgl. Poulantzas 2002, 39 f.). Der Staat ist zwar allgegenwärtig, deshalb aber nicht allmächtig:

Er ist in all seinen Teilen umkämpft, und auf die Bühne der Herrschaft können sämtliche Akteure der Klassen treten [...] (Müller u.a. 1994, 140)

Wenn man die Ebene dieses generellen Einwands verlässt, muss dennoch festgestellt werden, dass die die Geschichte an der Rolle und der Bedeutung des *Nationalstaates* nicht spurlos vorübergegangen ist. Die Differenz zwischen heute und dem Ende der 1960er Jahre ist unverkennbar: Der Staat, den Althusser vor Augen hatte, ist der französische Nationalstaat der 1960er Jahre, d.h. ein typischer Nationalstaat des kapitalistischen Zentrums dieser Zeit. Während die

Ideologie, d.h. ihrer Existenz in Praktiken, die von ISA definiert und reguliert werden, spielen die staats-theoretischen Überlegungen aber in die ideologietheoretischen hinein und umgekehrt. Die Problematisierung des Staates wird sich in dem vom zweiten Teil der Magisterarbeit abgesteckten Rahmen bewegen. Für eine ausführliche Darstellung und Problematisierung der Staatstheorie Althussers und ihre Weiterentwicklung durch Poulantzas ist die Lektüre von von Brauk sowie Müller u.a. 1994 zu empfehlen.

⁶⁹ Althussers Apparate-Theorie weist an diesem Punkt deutliche Analogien zu Gramscis Überlegungen zum hegemonialen Apparat auf (vgl. Buci-Glucksmann 1981, 70 ff.).

normierende Rolle des Staates und seine Gestalt als Staatsapparat auf nationaler Ebene evident gewesen sein mögen, hat Staatlichkeit heute ihren einheitlichen Ort eingebüßt. Es stellt sich also die Frage, ob sein Modell auf die heutige, von Globalisierung, Transnationalisierung und Diversifizierung gekennzeichnete Situation übertragen werden kann.

Zunächst lässt sich konstatieren, dass Althussers Staatsapparate keine fixen Institutionen sind und das Modell damit eine potentielle Flexibilität und Übertragbarkeit aufweist. Eine Institution ist nicht deshalb ein ISA, weil sie »öffentlich« oder eine Organisationseinheit ist, sondern aufgrund ihrer Funktionsweise. Der Inhalt von Althussers »empirischer Liste« ideologischer Staatsapparate ist veränderbar. Es können ISA hinzukommen, aber genauso gut verschwinden.⁷⁰ Ebenso kann sich die Bedeutung und Hierarchie zwischen den Apparaten verschieben. Welcher Apparat der dominierende ist und wird, entscheidet sich in den aktuellen Kämpfen, die in und um die Apparate stattfinden.

Althussers Identifikation der Schule als dominierenden ISA der kapitalistischen Gesellschaftsformation vor knapp 40 Jahren ist auch auf heute übertragbar. An keinem anderen Ort ist ein vergleichbarer dauerhafter Zugriff auf die Körper, Praktiken und das Denken Heranwachsender möglich. Mit dem Schulabschluss ist die Masse diffuser Kinder in eine differenzierte, geordnete Menge von Subjekten transformiert, die in die Gesellschaft entlassen werden können, um dort ihre Aufgabe zu erfüllen. Dazu sind sie dann in der Lage, weil sie grundlegende Fähigkeiten erlernt haben (z.B. die einheitliche Nationalsprache, die zentral für die Konstitution der nationalen Identität ist und die beispielsweise dazu führt, dass man – ob man will oder nicht – auf der Backpacker-Tour am anderen Ende der Welt von weitem die Menschen der gleichen Nationalität akustisch »wiedererkennt«), wissen, was es heißt, sich zu benehmen, und wo – je nach Abschluss – grob das soziale Milieu ist, zu dem sie gehören. Diese im Apparat der Schule geregelte Praxis gehört zu den unumstrittenen Konstanten der letzten 40 Jahre. Auch die Reformierung der Schulen (die Einführung von integrierten/integrierenden Gesamtschulen; die Möglichkeit der Vermittlung kritischer Inhalte an die Schüler_innen), was verdeutlicht, dass in dem ISA Schule Kämpfe stattfinden, hat an ihrer zentralen Funktion nichts geändert.

Die ISA zeichnen sich demnach nicht alleine dadurch aus, dass sie die Orte sind, an denen auf ideologischer Ebene die Reproduktion der Produktionsver-

⁷⁰ Müller u.a. fügen der Liste beispielsweise den Gesundheits-ISA hinzu (vgl. Müller u.a. 1994, 76 ff.).

hältnisse stattfindet, sondern auch dass sie sowohl Ort als auch Einsatz im Klassenkampf sind, dass sich deren Gestalt transformieren und dass sich das darin artikuliert Kräfteverhältnis verschieben kann. Der Begriff der ISA begreift diese als dezentriert und wandelbar. Althusser's Text weist damit in gewissem Umfang über seinen eigenen zeitlichen Kontext hinaus. Kämpfe der 1970er Jahre (zum Beispiel Studierendenbewegung, Neue Frauenbewegung, Ökologiebewegung), die erst auftauchten, nachdem der Aufsatz verfasst wurde, können als Kämpfe interpretiert werden, in deren Zentrum sowohl die Praktiken und Ideologien einzelner ISA, einzelner regionaler Ideologien als auch die freiwillige Unterwerfung im Allgemeinen standen. Die selbstverständlichen Selbstverständnisse der 1960er Jahren wurden zum Ort und Gegenstand gesellschaftlicher Kämpfe,

[d]ie Mechanismen der Anrufung, die noch bis in die 1960er Jahren intakt waren, sind nach und nach brüchig geworden. (Müller u.a. 1994, 68)

Nichtsdestotrotz ergibt sich jenseits der Frage, ob die ISA, die Althusser vor Augen hat, die ISA von heute sind, ein weiteres Übertragungs-Problem: Der Staat ist insgesamt heute schwerer zu verorten als vor 40 Jahren. Wie autonom sind Nationalstaaten angesichts ihrer zunehmenden Vernetzung und Verknüpfung durch transnationale Gebilde (EU, UNO, Nato etc.)? Sind sie noch die (einzige) Schnittstelle, in der partikuläre Interessen in allgemeine transformiert werden? Ebenso werfen die globalisierungskritische Bewegung und die Vielzahl unterschiedlicher Nichtregierungsorganisationen, die auf transnationaler Ebene operieren, theoretische Probleme auf, indem sie ihre Forderungen nicht mehr (nur) an die Instanz des Nationalstaates adressieren.⁷¹ Schlussendlich stellt sich die Frage, ob angesichts der postfordistischen Diversifizierungsprozesse des sozialen Lebens die Ideologieapparate überhaupt noch als Staatsapparate begriffen werden können.

Es ist festzustellen, dass trotz Transnationalisierung die Identifizierung der Subjekte mit nationalen Einheiten weiterhin stärker ist als mit transnationalen. Die erste Reaktion, die häufig einigen Aufschluss gibt, auf die Frage nach der

⁷¹ Die Forderung von *attac* nach der Tobin-Steuer, der Besteuerung internationaler Finanztransaktionen, beispielsweise kann im Nationalstaat nicht das Ziel, höchstens den Boten finden. Begrenzt auf den nationalstaatlichen Kontext bedeutete die Tobin-Steuer einen Standort-Nachteil. Nur die Adressierung der Forderung jenseits der nationalstaatlichen Grenzen (auch wenn der Empfänger etwas nebulös ist) verhindert, dass es einen protektionistischen Beigeschmack bekommt und angesichts der Transnationalisierung der Ökonomie hilflos erscheint.

Herkunft (eine der wichtigsten Identifizierungen), wird in der Mehrzahl der Fälle mit der nationalen, vielleicht auch mit der regionalen Zugehörigkeit aufwarten: »Ich komme aus Deutschland«, »Ich bin aus Frankfurt«. Dass sich jemand als Europäer oder Weltbürger betrachtet, dürfte eher selten sein. Nichtsdestotrotz liegt zwischen den nationalen und transnationalen Instanzen eine Spannung, die die Frage nach der Staatlichkeit, dem Ort der Durchsetzung partikularer zu allgemeinen Interessen, berührt.

Vielleicht ist es sinnvoll, die Frage nach dem Ort des Staates von der Frage nach der Staatlichkeit der ideologischen Apparate zu trennen. Da Althusser's ideologische Staatsapparate nicht zwangsläufig öffentlich oder staatlich sein müssen, ist die Erweiterung über die Grenzen des Nationalstaates durchaus denkbar. Zudem ist die Einheitlichkeit der ISA trotz allem widersprüchlich. Die ISA bilden ein Ensemble disparater Einheiten, deren einzige Einheit in ihrer primären Funktionsweise liegt, also bloß analytisch fassbar ist. Denn die spezifische Realisierung der Funktionsweise unterscheidet die Apparate wiederum voneinander. Zudem führt die Disparität der Apparate alleine bereits zu Widersprüchen und Kämpfen zwischen ihnen.

Kann demnach nicht auch davon ausgegangen werden, dass sowohl nationale als auch transnationale Institutionen die Rolle ideologischer Staatsapparate übernehmen? Um im letzten Beispiel zu bleiben: Auf transnationaler, in diesem Fall europäischer Ebene, existieren genauso ISA (z.B. das Europäische Parlament) wie auf nationaler Ebene. In diesen ISA können die Individuen sowohl als nationale als auch als europäische Subjekte angerufen werden. Die Hierarchie zwischen der nationalen und der transnationalen Anrufung ist nichtsdestotrotz relativ eindeutig.

Das Verhältnis zwischen der transnationalen Ebene und der nationalen Ebene ist trotzdem alles andere als stabil. Auf nationaler Ebene finden Anrufungen der Individuen als europäischer Subjekte statt, und auf europäischer Ebene nationale Anrufungen. Auch wenn hier nur kurz eingetaucht werden konnte, zeigt sich doch, dass Althusser's Konzept der Materialität der ideologischen Staatsapparate Auseinandersetzungen in und zwischen ISA, auf nationaler, transnationaler Ebene und dazwischen nicht ausschließt. Denn im Mittelpunkt von Althusser's Aufsatz stehen nicht die Institutionen des (National-)Staates, sondern die politischen und ideologischen Orte und Einsätze, mit denen die Kämpfe zwischen Klassen verständlich werden, in denen es um die Transformation partikularer Interessen in das allgemeine Interesse geht. Der ›Staat‹ (seine Einheit und

Allgemeinheit) selbst ist der materielle Effekt dieses Kampfes auf politischer und ideologischer Ebene, der aus den Praktiken in den ISA resultiert.⁷² Wo – eine Formulierung Poulantzas aufgreifend – der konkrete Ort dieser Schnittstelle der »materiellen Verdichtung eines Kräfteverhältnisses zwischen Klassen und Klassenfraktionen« (Poulantzas 2002, 159) ist, kann nur die Analyse einer konkreten Gesellschaftsformation ergeben.

DIE ANRUFUNG

Wie bereits erwähnt, ist das Konzept der Anrufung das Kernstück der Ideologietheorie Althusserers. Eines ihrer zentralen Probleme dürfte ihre ungewisse Reichweite sein. Demzufolge sieht sich Althusserers Anrufungs-Modell mit einigen Fragen konfrontiert: Gehen die Subjekte in dem imaginären Zirkel auf? Ist die Anrufung die Bedingung der Subjektivierung *per se*, was bedeuten würde, dass die »schlechten Subjekten« (Althusser 1977, 148), von denen Althusser an nur einer einzigen Stelle spricht, ein Oxymoron darstellen (vgl. Butler 2001, 112)? Gibt es kein Jenseits der Anrufung? Gibt es nur eine Anrufung?

Ein zentrales Problem bei der Übertragung des Anrufungs-Modells auf die komplexe soziale Realität resultiert aus seiner Darstellung im Aufsatz. Althusser entwickelt die Anrufung im Kontext der Funktionsweise »der Ideologie *im Allgemeinen*« (Althusser 1977, 131). Diese Untersuchung unterscheidet er kategorisch von der Untersuchung spezifischer, d.h. regionaler und klassenspezifischer Ideologie (ebd.). Demnach weist das Anrufungs-Modell, das zu Althusserers Theorie der Ideologie im Allgemeinen gehört, eine beträchtliche Lücke auf, wenn es darum geht, das Verhältnis mehrerer Ideologien, mehrerer Anrufungen im Verhältnis zueinander zu betrachten.

Zu den überzeugendsten grundsätzlichen Problematisierungen des Anrufungskonzeptes zählen die der so genannte Laibach-Schule, einer Gruppe von Psychoanalytiker_innen und Philosoph_innen, die versuchen, die Felder Psychoanalyse, Philosophie und Populärkultur zu verknüpfen. Ihr Einwand gegen Althusserers Anrufungskonzept kann in einem Satz zusammengefasst werden: Die (richtige) anti-idealistische Motivation des Anrufungsmodells schießt damit über das Ziel hinaus, weil sie das Subjekt in einem Zirkel des Imaginären gefangen nimmt.⁷³ Auch

⁷² Bei diesem Blick ist eine unmittelbare Nähe zwischen dem »Staats-Effekt« und der Hegemonie Gramscis im Sinne von »Hegemonie gepanzert mit Zwang« (Gramsci, zit. n.: Buci-Glucksmann 1981, 76) festzustellen.

⁷³ Butler steht dieser Position sehr kritisch und distanziert gegenüber. Sie befürchtet, dass der Versuch, eine Subjektivität jenseits der Anrufung begründen zu wollen, durch die Hin-

wenn die Laibach-Schule sich gegen Althussers Kurzschluss richtet (vgl. Žižek 1986, 164; 1988, 38; Dolar 1991, 12), erscheint es mir sinnvoller, die beiden Positionen nicht oppositionell, sondern komplementär zu diskutieren. Die Laibach-Schule verwirft in diesem Sinne nicht, sondern präzisiert, ergänzt und korrigiert. Sie gibt Hinweise darauf, wie die Übertragungslücke zwischen Althussers Theorie im Allgemeinen und Untersuchungen konkreter Ideologien, der Zusammenhänge und Konflikte ihrer Praxen in den ideologischen Staatsapparaten überwunden werden kann.

Der Kernvorwurf der Laibach-Schule am Modell der Anrufung von Althusser richtet sich gegen die Vorstellung des vollständigen Gelingens des Übergangs vom Individuum zum Subjekt in der Anrufung. Dolar notiert:

Das wirkliche Problem taucht [...] mit der Tatsache auf, dass dieser plötzliche Übergang niemals vollständig gelingt – der klare Schnitt erzeugt immer einen Rest. (Dolar 1991, 11 f.).

Im Gegensatz zu Althusser könne die Psychoanalyse diesen ›Rest‹ berücksichtigen, der der Althusser'schen Anrufung entgeht. Der ›Rest‹ manifestiert sich in der Form des Symptoms, welches für die Psychoanalyse kein marginales, zu vernachlässigendes Phänomen darstellt. Denn das Symptom wird begriffen als jener Rest, den das Unbewusste, seine abwesende Ursache, auf der feststellbaren Oberfläche der Empirie hinterlässt.

Ein passendes Beispiel zur Veranschaulichung dieses ›Restes‹ ist im Kern der marxistischen Theorie, der Kritik der politischen Ökonomie, enthalten: Würden die ›Arbeiter‹ in der ›Charaktermaske‹ aufgehen, die die ökonomische Struktur der kapitalistischen Produktionsweise ihnen vorgibt, würde ihre Anrufung vollständig glücken. Da die Wünsche und Bedürfnisse (nach mehr Freizeit, einem neuen Auto oder einem besseren Leben) aber in erster Linie jenseits der ›Charaktermasken‹ artikuliert werden – die Arbeiter_innen sind nicht nur Arbeiter_innen-Subjekte sondern beispielsweise auch Flaneure, Autoliebhaber_in oder aktive Kommunist_in – werden diese Wünsche negiert, falls sie zu den Anforderungen an das Arbeiter_innen-Subjekt in Konflikt stehen. Durch die Beziehung der gesellschaftlichen Verhältnisse jenseits der Produktionsverhältnisse entstehen Antagonismen und Widersprüche. Dies verhindert die vollständige Anrufung der Arbeiter_innen als Arbeiter_innen-Subjekte (aber auch die Vollständigkeit der anderen Anrufungen). Infolge dessen zeichnet sich das Feld

tertür die theologisch inspirierte Seele, d.h. ein idealistisches, immaterielles und vordiskursives Subjekt wieder einführt (vgl. Butler 2001, 113 ff.). Seit 2000 existiert auch eine lacanianische Reaktion von Žižek auf die Kritik Butlers (vgl. Žižek 2000, 114 ff.).

des Sozialen aus durch eine Reihe von Spaltungen und Brüchen, die die ideologische Schließung, den imaginären Zirkel der Anrufung verhindern.

Symptomatisch für die Antagonismen, für das teilweise Misslingen der Anrufungen sind die Vielzahl vor-politischer, eher dem Bereich des Unbewussten angehörigen Handlungen wie Verschlafen, Zuspätkommen zur Arbeit, Lustlosigkeit bei der Arbeit etc. In diesen Handlungen, die der Anrufung der herrschenden Ordnung widerstreben, kommt für Dolar das »eigentliche« Subjekt zum Vorschein, bei welchem im Gegensatz zu dem Subjekt, das in der Anrufung aufgeht, noch von (wenn auch nicht intentionaler) Subjektivität gesprochen werden kann. Weil das Subjekt, das widerstrebt, keinen vorbestimmten Platz ausfüllt, sondern sich diesem Akt widersetzt, ist für Dolar

[i]n eine kurze Formel gepresst, *das Subjekt [...] genau das Scheitern, das Subjekt zu werden*, das psychoanalytische Subjekt ist das Scheitern, ein Althusserschen Subjekt zu werden. (Dolar 1991, 12)

Für Dolar gehört damit neben der Illusion der subjektiven Autonomie die Unvollständigkeit zu den notwendigen Ingredienzien der Anrufung.

Diese Unvollständigkeit der Anrufung, der Rest, der der Anrufung widerstrebt, bietet die Grundlage dafür, mehrfache Anrufungen zu denken. Wenn nicht davon ausgegangen werden soll, dass die Grundlage für das Bedürfnis nach mehr Freizeit, einem neuen Auto oder einem besseren Leben im freien Willen des autonomen Subjekts zu finden ist, müssen auch andere Anrufungen, d.h. andere SUBJEKTE im Spiel sein, die den Subjekten Plätze zuweisen.

Das unbewusste Widerstreben kann sich aber auch zuspitzen bis zu dem Fall, dass der herrschenden Ideologie, die die reproduktionsunterstützenden Anrufungen repräsentiert, eine »Gegenanrufung« (Müller u.a. 1994, 144) bzw. eine »Ideologie der Beherrschten« (Laclau 1981, 190) gegenübersteht. Das heißt: In den Fehlleistungen der herrschenden Anrufung liegt die Möglichkeit für die Gegenanrufung.⁷⁴ Das heißt aber gleichzeitig, dass eine politisch artikulierte Gegen-Anrufung einen großen Teil der von Althusser angesprochenen »Garantien«,

⁷⁴ Dass die Figur der Anrufung in einer Vielzahl sozialer Interaktionen auftritt, verdeutlicht De Ipola: »Als juristische (und theoretische) Figur kann man die Anrufung sowohl in einem christlich-religiösen Diskurs entdecken, als auch in einem humanistischen Diskurs, und sogar in einem kommunistischen Diskurs, wie dem des Kommunistischen Manifests (»Arbeiter aller Länder, vereinigt euch!«). In einigen Fällen wird die Anrufung von »Subjekten« die versteckte Form haben, um die Subjektion effektiv zu sichern; in anderen jedoch, wie im Kommunistischen Manifest, nimmt sie die Form eines politischen Slogans an, der zur Schaffung von Bedingungen für die Befreiung der Ausgebeuteten aufruft.« (De Ipola, zitiert in: Laclau 1981, 161)

die die herrschende Anrufungen den ihr unterworfenen Subjekte bietet, gemeinsam hat, »dass sie viele Evidenzen der herrschenden Sicht notwendig teilt« (Müller u.a. 1994, 144).

Die Gegen-Anrufung übernimmt aber nicht nur Teile der herrschenden Sicht, sondern konstituiert sich auch an demselben Ort, den ISA. Die ISA sind demnach weder im Besitz der Herrschenden, noch im Besitz der Beherrschten, und trotzdem treffen an diesem Kreuzungspunkt, folgt man der Interpretation von Müller u.a., die Anrufungen aufeinander:

Das Paradox dieser Sichtweise ist vielleicht folgendes: Es gibt weder die einheitliche Welt der herrschenden Ideologie, noch zwei einander entgegengesetzte ideologischen Welten. Vielmehr teilt sich *auf der Grundlage der herrschenden Ideologie* und deren Widersprüche das Eine in Zwei (oder mehr Welten). (ebd.)

Diese Spaltung des Einen ergibt sich aber nicht nur auf der Grundlage der herrschenden Ideologie, sondern verweist auf die Wirkung des Klassenkampfes.

Obwohl sich Althusser über die Wechselwirkung mehrerer Anrufungen ausschweigt, zeigt sich sein Modell trotzdem anschlussfähig. Denn ausgeschlossen sind die Wechselwirkungen auch nicht, nur nicht entwickelt und ausformuliert im IISA-Aufsatz. Wahrscheinlich hatte Althusser die Uniformität der 1950er und 1960er Jahre vor Augen, die erst zu dem Zeitpunkt massiv zur Disposition gestellt wurden, an dem er den IISA-Aufsatz verfasste. Die Hinweise der Laibach-Schule und die Tatsache, dass die Anrufung das momentan präsenteste Element von Althusser's Ideologietheorie im Diskurs der Philosophie und der Gesellschaftswissenschaften darstellt (vgl. Žižek 2000 und Butler 2001), zeigen jedenfalls deutlich, dass die Lücke im Text überwunden werden kann.

SCHLUSSBEMERKUNG

Zusammengefasst kann gesagt werden, dass die Ideologietheorie Althusser in mehrerlei Hinsicht brauchbar ist zur Analyse der sozialen Phänomene des gesellschaftlichen Überbaus. Sie stellt eine gewichtige Intervention in ein theoretisches Feld dar, das Ideologie in erster Linie als kognitives Phänomen begreift. Aus dieser Perspektive ist es verkürzt, Ideologie ausgehend vom Bewusstsein zu thematisiert. Im Gegenteil muss sie gedacht werden als komplexe Beziehung zwischen Ritualen, Praxen und Apparaten auf der *Außenseite* und dem Widererkennen/Anerkennen der Subjekte (was gleichzeitig immer ein Verkennen ist) in der Ideologie.

Die Exteriorität und die Materialität der Ideologie und ihre spezifische Funktionsweise, die Anrufung, sind der ›Zusatz‹, den Althusser dem Feld der marxistischen Ideologietheorie hinzufügt und es damit vollständig transformiert. Mit Mouffe kann gesagt werden, dass »nicht die Wahrheit, sondern die Macht den Kontext der Ideologie« (Mouffe 2002, 11) bei Althusser bildet. Wichtig an Mouffes Betonung des Machtkontextes von Althusser's Ideologietheorie ist, dass sie Althusser's Differenz zu den kognitiven Ideologietheorien, die ich im ersten Teil skizziert habe, deutlich hervortreten lässt. Hinter Althusser's »Ideologie« steht nicht die Hoffnung auf ›Aufhebung‹ durch Aufklärung oder Erkenntnis. Ideologie ist für ihn nicht die Beziehung von Illusion und Allusion, sondern die irreduzible Instanz, in der die relativ autonome Dynamik von Wiedererkennung/Anerkennung und Verkennung sich abspielt. Diese Praxis ist nicht aufhebbar, so dass sich ›in letzter Instanz‹ die Transparenz, die Wahrheit der gesellschaftlichen Beziehungen offenbaren würde, sondern ein konstitutiver Bestandteil des gesellschaftlichen Ganzen. Auch auf die Gefahr hin, etwas pathetisch zu klingen, will ich mich Kammler/Plumpe/Schöttler anschließen und Althusser's Ideologietheorie als ›point of no return‹ in der marxistischen Thematisierung der Ideologie bezeichnen (vgl. Kammler/Plumpe/Schöttler 1978, 8).

Es stellt sich trotzdem die Frage, ob ausgehend von Althusser's Ideologietheorie Kritik an Ideologie überhaupt noch möglich ist? Tatsächlich muss gesagt werden, dass eine einfache Rückkehr zum klassischen Modell der Ideologiekritik kaum möglich ist, wenn nicht gute Gründe gefunden werden, um Althusser's Einsatz zu widerlegen. Das Bewusstsein als bloßes Abbild der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu betrachten und in dessen Falschheit die Falschheit der Verhältnisse zu sehen, ist durch Althusser verbaut. Indem Althusser Ideologie als eine eigenständige, relativ autonome Existenz der komplexen sozialen Realität versteht, relativiert sich die Rolle des Bewusstseins und damit auch die Rolle der Ideologiekritik. Aber ist dies nur ein Verlust? Allein dadurch, dass Althusser's Ideologietheorie Ideologie aus einer völlig anderen

Perspektive betrachtet als die untersuchten kognitiven Ideologietheorien, ist bereits viel gewonnen. Ideologiekritik ist dadurch nicht obsolet, nur relativiert. Das ideologiekritische Messen des gesellschaftlichen Bestehenden an dessen eigenen Ansprüchen lässt sich aus der Perspektive der Ideologietheorie Althusser verstehen als Intervention *in* ideologischen Staatsapparaten, die ja Ort und Einsatz sozialer Kämpfe sind. Dadurch wird sichtbar, dass es in politischen Auseinandersetzungen zwar auch um den kognitiven Gehalt geht, in erster Linie aber um deren Materialität in Apparaten und Praktiken. Aus dieser Perspektive stellt sich der Einsatz der Ideologiekritik komplexer und erweitert dar: Althusser Feststellung, dass politische Kämpfe in den ideologischen Staatsapparaten stattfinden, fordert jenseits der inhaltlichen Positionierung die Reflexion des Kritikers über den spezifischen Ort und Einsatz der kritischen Intervention ein.

Althusser innermarxistische Intervention hat aber auch Bedeutung über die Grenzen des Marxismus hinaus. Die Problematisierung im letzten Teil konnte aufzeigen, dass seine Ideologietheorie nicht nur die Situation Ende der 1960er Jahren beleuchten kann, sondern auch aktualisierbar ist. In gewissem Umfang hat sie das auch bereits erwiesen: Als Beleg hierfür können die Diskursanalyse von Michel Pêcheux (1982, 1988), die feministische Problematisierung der Subjektkonstitution von Judith Butler (1997, 1998), die Begründung einer postmarxistischen Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (2000) und die lacanianisch-marxistischen Überlegungen von Slavoj Žižek (vgl. u.a. 2000) angeführt werden.

Keine Frage, zwischen der Ausformulierung von Althusser Aufsatz und dieser Magisterarbeit liegt eine bedeutsame Zeitspanne, nunmehr fast vierzig Jahre, d.h. vierzig Jahre, in denen sich viele gesellschaftlichen Verhältnisse verändert haben, sowohl auf mikrosozialer als auch auf makrosozialer Ebene, was von Althusser - will man ihm keine prophetischen Fähigkeiten andichten - nicht vorhergesehen werden konnte. Auf der politischen Bühne in den westlichen Demokratien begann sich mit '68 Widerstand zu pluralisieren und in der Form neuer sozialer Bewegungen aufzutreten. Wichtig ist es festzustellen, dass die Proteste weit über die jeweiligen manifesten politischen Inhalte hinausgingen und sich gegen das straffe Korsett der bestehenden ideologischen Staatsapparate insgesamt richteten, d.h. gegen die uniforme Zurichtung der Subjekte für die ihnen vorgegebene soziale Rolle. Die normierenden Momente des Staates haben in Folge dieser Widerstände seit dieser Zeit stark an Uniformität eingebüßt; der Staat 2006 ist ein anderer als der Staat 1969. Aber gerade die Transformation des erweiterten Staates kann mit dem staats- und ideologietheoretischen begrifflichen Instrumentarium von Althusser gut analysiert werden.

LITERATUR

[Soweit sinnvoll und möglich habe ich der Literaturangabe das Jahr der Erstpublikation oder – im Falle einer Transkription – des Vortrages bzw. der Vorlesung in eckigen Klammern hinzugefügt, falls dieses vom Publikationsdatum der Literaturangabe abweicht]

- Theodor W. Adorno [1951]: Kulturkritik und Gesellschaft. In: Ders., Gesammelte Schriften 10.I. Kulturkritik und Gesellschaft I. Frankfurt/Main 1977. 11-30.
- Theodor W. Adorno [1954]: Beitrag zu Ideologienlehre. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Band 8. Soziologische Schriften I. Frankfurt/Main 1972. 354-372.
- Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. In Max Horkheimer: Gesammelte Schriften, Band 5: ›Dialektik der Aufklärung‹ und Schriften 1940-1950. Frankfurt am Main 1987. 13-238.
- Louis Althusser [1960]: Über den jungen Marx. In: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Westberlin 1977a. 9-44.
- Louis Althusser [1962]: Widerspruch und Überdeterminierung. In: Ders.: Für Marx. Frankfurt 1968. 52-85.
- Louis Althusser [1963]: Über die materialistische Dialektik. In: Ders.: Für Marx. Frankfurt 1968a. 100-167.
- Louis Althusser [1963]: Marxismus und Humanismus. In: Ders.: Für Marx. Frankfurt 1968b. 168-194.
- Louis Althusser [1964]: Freud und Lacan. Berlin 1970.
- Louis Althusser [1967]: Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler. West-Berlin 1985.
- Louis Althusser [1968]: Über die Beziehung von Marx zu Hegel. In: Ders.: Hegel und die Philosophie. Reinbek bei Hamburg 1974. 47-68.
- Louis Althusser [1969]: Idéologie et Appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche). In: Ders.: Sur la reproduction. Paris 1995. 269-314.
- Louis Althusser [1969]: Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung). In: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Westberlin 1977. 108-153
- Louis Althusser [1972]: Elemente der Selbstkritik. In: Ders.: Elemente der Selbstkritik. Westberlin 1975. 33-96.
- Louis Althusser [1971]: Anmerkungen zum Verhältnis von Marxismus und Klassenkampf. Louis Althusser: Elemente der Selbstkritik. Westberlin 1975a. 104-111.
- Louis Althusser [1972]: Antwort an John Lewis. In: Horst Arenz/Joachim Bischoff/Urs Jaeggi (Hg.): Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis. Westberlin 1973. 35-76.
- Louis Althusser [1975]: Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein? In: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg/Westberlin 1977b#. 51-88.
- Louis Althusser [1976]: Anmerkungen über die ideologischen Staatsapparate (ISA). In: Ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie.

- Hamburg/Westberlin 1977c.
- Louis Althusser [1977]: Über die Krise des Marxismus. In: Ders. Die Krise des Marxismus. Hamburg 1978. 53-68.
- Louis Althusser: Der Marxismus als eine endliche Theorie. In: Elmar Altvater/Otto Kallscheuer (Hg.): Den Staat diskutieren. Berlin 1979. 42-52.
- Louis Althusser [1985]: Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen. Zwei autobiographische Texte. Frankfurt am Main 1993.
- Louis Althusser/Étienne Balibar [1968]: Das Kapital lesen. Reinbek bei Hamburg 1972.
- Elmar Altvater/Otto Kallscheuer: Reaktionen auf eine Provokation. Wie die Linke in Italien die Krise diskutiert. In: Elmar Altvater/Otto Kallscheuer (Hg.): Den Staat diskutieren. Berlin 1979. 7-40.
- Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Frankfurt am Main/New York 1988.
- Horts Arenz/Joachim Bischoff/Urs Jaeggi: Einleitung. Horst Arenz/Joachim Bischoff/Urs Jaeggi (Hg.): Was ist revolutionärer Marxismus? Kontroverse über Grundfragen marxistischer Theorie zwischen Louis Althusser und John Lewis. Westberlin 1973. VII-LXIII.
- John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words). Stuttgart 1972.
- Jean Louis Baudry u.a. (Hg.): Die Demaskierung der bürgerlichen Kulturideologie. München 1971.
- Étienne Balibar: Strukturelle Kausalität, Überdetermination und Antagonismus. In: Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser. Hamburg 1994. 27-40.
- Étienne Balibar: Das Nicht-Zeitgenössische. In: Ders., Für Althusser. Mainz 1994a. 52-81.
- Malcolm Bowie: Lacan. Göttingen 1994.
- Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt: Einleitung. Die Grenzen des Marxismus überdenken. Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser. Hamburg 1994. 5-20.
- Pierre Bourdieu: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main 1998.
- Stefan von Brauk: Zur Staats- und Ideologietheorie des strukturalistischen Marxismus. Online-Ressource: <http://webdoc.sub.gwdg.de/diss/2002/brauk/brauk.pdf>. Letzter Zugriff: 1.02.2006.
- Christine Buci-Glucksmann: Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie. Köln 1981.
- Judith Butler: »Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen«. Subjektivierung nach Althusser. In: Dies.: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main 2001. 101-124.
- Judith Butler: Hass spricht. Zur Politik des Performativen. 1998 Berlin.
- Guy Caire: Artikel »Monopol«. In: Georges Labica/Gérard Bensussan (Hg.): Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 5. Berlin 1986. 893-898.
- Isolde Charim: Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie. Wien 2002.
- Hermes Coassin-Spiegel: Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramscis Philosophie. Berlin 1983.
- Alex Demirovic: Nicos Poulantzas. Eine kritische Auseinandersetzung. Berlin 1987.
- Jacques Derrida [1967]: Grammatologie. Frankfurt 1974.

- Jacques Derrida [1971]: Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta. In: Ders.: Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta. Graz/Wien 1986. 83-184.
- Jacques Derrida: Signatur Ereignis Kontext. In: Ders.: Die différance. Ausgewählte Texte. Stuttgart 2004. 68-109.
- Vincent Descombes: Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich, 1933-1978. Frankfurt am Main 1981.
- Ulrich Dierse: Artikel »Ideologie«. In: Joachim Ritter / Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4 (I-K). Darmstadt 1976. 158-185.
- Mladen Dolar: Jenseits der Anrufung. In: Slavoj Žižek (Hg.): Gestalten der Autorität. Wien/Ljubljana 1991. 9-25.
- Mladen Dolar: Hitchcocks Objekte. In: Slavoj Žižek u.a. (Hg.): Was Sie immer schon über Lacan wissen wollten und Hitchcock nie zu fragen wagten. Frankfurt am Main 2002. 27-44.
- François Dosse: Geschichte des Strukturalismus. Band 2: Die Zeichen der Zeit 1967-1991. Hamburg 1997.
- Terry Eagleton: Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart, Weimar, 1993.
- Michel Foucault [1970]: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main 1991.
- Michel Foucault [1973]: Die Wahrheit und die juristischen Formen. Frankfurt am Main 2002.
- Michel Foucault [1975]: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt 1976.
- Michel Foucault [1976]: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main 1977.
- Michel Foucault [1977]: Wahrheit und Macht. Interview von A. Fontana und P. Pasquino. In: Ders. Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978. 21-54.
- Sigmund Freud: Die Traumdeutung. Frankfurt am Main 1977.
- Raymond Geuss: Die Idee einer kritischen Theorie. Königstein/Taunus 1983.
- Wolfgang Fritz Haug: Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen. In: Projekt Ideologietheorie: Faschismus und Ideologie 1. Argument-Sonderband AS 60, Berlin 1980. 44-80.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1807]: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1970.
- Axel Honneth: Verdinglichung. Frankfurt 2005.
- Max Horkheimer: Ideologie und Handeln. In: Kurt Lenk (Hg.): Ideologie. Neuwied, Berlin 1961. 304-313.
- Max Horkheimer (Hg.): Studien über Autorität und Vorurteil. Frankfurt 1953.
- Urs Jaeggi: Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Mode und Methode. Frankfurt am Main 1968.
- Christiane Kammler/Gerhard Plumpe/Peter Schöttler: Philosophie der Ideologie oder Theorie des ideologischen Klassenkampfes. In: Hildegard Brenner (Hg.): alternative. Münchenhausen-Effekt. Von der Materialität der Ideologie. Heft 118. Berlin 1978.
- Georges Labica: Artikel »Ideologie«. In: Georges Labica/Gérard Bensussan (Hg.): Kritisches

- Wörterbuch des Marxismus. Band 3, Gattung bis Judenfrage. Berlin 1985. 508-523.
- Georges Labica: Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik. Berlin 1986.
- Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint (Bericht für den 16. Internationalen Kongress für Psychoanalyse am 17. Juli 1949). In: Ders.: Schriften 1. Olten 1973. 61-70.
- Ernesto Laclau: Die Spezifik des Politischen. In: Ders. Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin 1981. 46-72.
- Ernesto Laclau/Chantal Mouffe [1985]: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien 2000.
- Hermann Lang: Die Sprache und das Unbewusste. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1973.
- J. Laplanche/J.-B. Pontalis: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt am Main 1973.
- Dominique Lecourt: Proletarische Wissenschaft? Der »Fall Lyssenko« und der Lyssenkismus. Westberlin 1976.
- Thomas Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Berlin und Hamburg 1997.
- Margit Leuthold/Sebastian Reinfeldt: Die Schrift lesen. In: Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser. Hamburg 2004. 206-215.
- Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. In: Ders.: Werke, Band 9. Neuwied 1962.
- Georg Lukács: Geschichte und Klassenbewusstsein. London 2000.
- Marx Engels Werke (MEW):
- Karl Marx/Friedrich Engels [1845]: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Band 3. Berlin 1969.
 - Karl Marx [1859]: Zur Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW, Band 13. Berlin 1969.
 - Karl Marx [1867]: Das Kapital, Bd. 1. In: MEW, Band 23. Berlin 1962.
- Chantal Mouffe: Vorwort. In: Isolde Charim: Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie. Wien 2002.
- Jens Christian Müller u.a.: Der Staat in den Köpfen. Anschlüsse an Louis Althusser und Nicos Poulantzas. Mainz 1994.
- Jens Christian Müller-Tuckfeld: Gesetz ist Gesetz. In: Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denk-Prozesse nach Althusser. Hamburg 1994. 182-205.
- Rolf Nemitz: Ideologie als »falsches Bewusstsein« bei Lukács. In: Projekt Ideologietheorie: Theorien über Ideologie, Argument Sonderband 40. Berlin 1979. 39-60.
- Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944. Frankfurt am Main 1984.
- Michel Pêcheux: Language, Semantics and Ideology. New York 1982.
- Michel Pêcheux: Zu rebellieren und zu denken wagen! Ideologien, Widerstände, Klassenkampf. In: Jürgen Link/Ulla Link-Heer (Hg.): kulturRRevolution. Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie. Nr. 6. Hattingen/Ruhr 1988. 61-65.
- Friedrich Pollock: Staatskapitalismus. In: Dubiel/Söllner (Hg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Frankfurt am Main 1984.
- Projekt Ideologietheorie (PIT) [Hg.]: Faschismus und Ideologie 1. Argument-Sonderband AS 60, Berlin 1980.

- Nicos Poulantzas: Klassen im Kapitalismus – heute. Westberlin 1975.
- Nicos Poulantzas: Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus. Hamburg 2002.
- Jacques Rancière, Zur Theorie der Ideologie, Die Politik Althusers. In: Ders.: Wider den akademischen Marxismus. Berlin 1975.
- Jan Rehmann: Artikel »Ideologietheorie«. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 6/I. Hamburg 2004. 717-760.
- Tilman Reitz: Artikel »Ideologiekritik«. In: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus. Band 6/I. Hamburg 2004. 690-717.
- Uwe Rosenfeld: Der Mangel an Sein. Identität als ideologischer Effekt. Gießen 1984.
- Elisabeth Roudinesco: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. Köln 1996.
- s_he: Performing the Gap. Queere Gestalten und geschlechtliche Aneignung. In: arranca! Für eine linke Strömung. Ausgabe 28, November 2003. Online Ressource: <http://arranca.nadir.org/arranca/article.do?id=245>. Letzter Zugriff: 1.02.2006.
- Martin Saar: Nachwort. In: Michel Foucault: Die Wahrheit und die juristischen Formen. Frankfurt am Main 2002. 155-186.
- Herbert Schnädelbach: Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung, In: Das Argument Nr. 50. Berlin 1969. 91-92.
- Alfred Schmidt: »Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte«. In: Ders. (Hg.): Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main 1968.
- Peter Schöttler: Vorwort. Widerruf oder Berichtigung? In: Louis Althusser: Elemente der Selbstkritik. Westberlin 1975. 7-32.
- Manon Tuckfeld: Orte des Politischen. Politik, Hegemonie und Ideologie im Marxismus. Wiesbaden 1997.
- Maria Turchetto: Für die Kritik einer Selbstkritik. Reflexionen über die Bedeutung von »Philosophie«, »Wissenschaft«, »Ideologie« in den theoretischen Arbeiten von Louis Althusser. In: Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt (Hg.): Denkprozesse nach Althusser. Hamburg 1994. 41-64.
- Christoph Türcke/Gerhard Bolte: Einführung in die Kritische Theorie Darmstadt 1997.
- Eckhard Volker: Ideologische Mächte und ideologische Formen bei Marx und Engels. In: Projekt Ideologietheorie (Hg.): Theorien über Ideologie. West-Berlin 1979. 7-19.
- Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen 2002.
- Samuel Weber: Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse. Wien 2000.
- Peter Widmer: Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk. Wien 1997.
- Slavoj Žižek: »[...] der Automat, der den Geist, ohne dass er es merkt, mit sich zieht«. In: Gesellschaft für psychoanalytische Theorie (Hg.): WO ES WAR. Ausgabe 2/1986. Ljubljana 1986. 147-165.
- Slavoj Žižek: Das Subjekt vor der Subjektwerdung. In: Barbara Hahn und Peter Schöttler (Hg.): ein denken an den grenzen. KultuRRRevolution nr. 20. Essen 1988. 36-38.
- Slavoj Žižek: Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus. Der Erhabenste

aller Hysteriker. Wien 1992.

Slavoj Žižek: Class Struggle or Postmodernism? Yes, please! In: Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek: Contingency, Hegemony, Universality. London/New York 2000.

TABELLARISCHER LEBENS LAUF

OLIVER SCHUPP

PERSÖNLICHE INFORMATIONEN

- Familienstand: ledig
- Nationalität: deutsch
- Alter: 27
- Geburtsort: Heilbronn
- Eltern: Bärbel und Eberhard

SCHULISCHE UND AKADEMISCHE LAUFBAHN

1984-1988 Reinöhlschule Heilbronn
Grundschule

1988-1997 Robert-Mayer-Gymnasium Heilbronn
Erwerb der allgemeinen Hochschulreife

1998 Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
Beginn des Hochschulstudiums

Hauptfach: Politologie

Nebenfächer: Philosophie, Volkswirtschaftslehre

2003
Nebenfachwechsel von Volkswirtschaftslehre zu Soziologie

SPRACHKENNTNISSE

englisch, französisch

Die vorliegende Arbeit wurde selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt. Die Stellen der Arbeit, die anderen Werken dem Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, wurden durch Angabe der Quellen kenntlich gemacht.