

verantwortlich für die Hermetik von Althusser's Denken: *Erstens* die enge Verflechtung mit einer Wissenschaftstradition, die in der BRD bisher so gut wie nicht rezipiert wurde: der „Epistemologie“ (z.B. Bachelard, Canguilhem), die sich beschäftigt mit dem Verhältnis von Ideologie und Wissenschaft; der Entwicklung des Strukturalismus in Frankreich auf dem Gebiet der Kulturforschung und der Mythologie (z.B. Lévi-Strauss, Roland Barthes) und vor allem der Weiterentwicklung der Freud'schen Psychoanalyse durch Jacques Lacan und seine Schule. Da insbesondere ohne Lacan zentrale ideologietheoretische Begriffe Althusser's unverstänlich bleiben, stellen wir diesen, soweit nötig, dar. *Zweitens* das dogmatisch setzende Verfahren der Begriffsgewinnung Althusser's; selten wird der Anspruch und Nutzen eingeführter Begriffe deutlich gemacht; selten wird die Begriffseinführung nachvollziehbar auf analysierte Problemstellungen bezogen. Wir schlagen deshalb das Verfahren ein, seine Begriffe zu „übersetzen“, indem wir sie auf die untersuchten Probleme beziehen und die Spezifik des Herangehens Althusser's aus seinen Frontstellungen erklären.

Im Zentrum steht Althusser's theoretische Skizze „Ideologie und Ideologische Staatsapparate“ (1977); da ideologietheoretische Fragestellungen sich jedoch durch seine gesamten Schriften ziehen, haben wir — soweit zum Verständnis nötig — auf seine früheren und späteren Ausführungen zurückgegriffen, sowie z.T. Arbeiten seiner Schüler einbezogen. Unser Aufsatz gliedert sich in 3 Teile:

Der *erste* Teil behandelt Althusser's Theorie der *Ideologien* und der „Ideologischen Staatsapparate“; der *zweite* Teil beschäftigt sich mit seiner Theorie der „Ideologie im Allgemeinen“ und deren psychoanalytischer Untermauerung; der *dritte* Teil zeigt einige Schwierigkeiten, die sich aus Althusser's Zusammenschluß von historischem Materialismus und Psychoanalyse für die Erfassung des ideologischen Klassenkampfes ergeben.

## 1. Althusser's Theorie der Ideologischen Staatsapparate

### 1.1. „Expressive Totalität“ oder „strukturiertes Ganzes“ — Althusser's Überlegungen zu einer Überbautheorie

Althusser entwickelt seine Theorie der Ideologischen Staatsapparate (im folgenden: ISA) im Rahmen seiner Überbautheorie. Entscheidend ist hierbei die Frontstellung gegen das Denken der Gesellschaft nach dem Modell der „expressiven Totalität“; indem z.B. Lukács alle gesellschaftlichen Formen lediglich als *Ausdruck* einer einzigen, zugrundeliegenden Verdinglichungsstruktur analysiert, *reduziert* er ihre Vielfalt auf dieses eine allgegenwärtige Prinzip (siehe Kapitel 3 dieses Bandes). Dieses reduktionistische Verfahren liegt auch dem Ökonomismus zugrunde:

„Während bei Hegel das Politisch-Ideologische das Wesen des Ökonomischen ist, wäre es bei Marx das Ökonomische, das das ganze Wesen des Politisch-Ideologischen ausmacht. Das Politische, das Ideologische wären dann nur die reine Erscheinung des Ökonomischen, das deren 'Wahrheit' wäre.“ (1968, 75)

Das Gemeinsame beider Richtungen bestehe darin, daß die Hegelsche Auffassung von Geschichte und Gesellschaft, als einer ursprünglichen Einheit hervorgegangen und von einem einzigen Grundprinzip determiniert, beibehalten und lediglich umgestülpt werde.

Demgegenüber beansprucht Althusser die Theorisierung dessen, was im Marxschen Werk „im praktischen Zustand“ existiere und was die Praxis des Klassenkampfes mangels ausgearbeiteter Theorie intuitiv bewältigen müsse (1968, 121/122). Er knüpft an die topische Metapher Basis-Überbau von Marx an:

„Indessen gibt Marx uns wohl die 'beiden Enden der Kette' und sagt uns, daß man zwischen ihnen suchen muß: einerseits die Bestimmung in letzter Instanz durch die Produktionsweise (ökonomisch); andererseits die relative Autonomie der Überbauten und ihre spezifische Wirksamkeit. Damit bricht er eindeutig mit dem Hegelschen Prinzip der Erklärung durch das Selbstbewußtsein ..., aber auch mit dem Hegelschen Thema Erscheinung-Wesen-Wahrheit von ... Wir haben es wirklich mit einem neuen Verhältnis zwischen neuen Termini zu tun.“ (1965, 111; Übersetzung d.Verf.)

Althusser's Ausgangsfrage für das Funktionieren der Gesamtgesellschaft ist also: Wie kann man den Zusammenhang von letztendlicher Determinierung der Basis, relativer Autonomie und aktiver Rückwirkung des Überbaus theoretisch denken, ohne der Versuchung zu erliegen, komplex strukturiertes auf eine einfache Ursprungsform zu reduzieren oder nicht Reduzierbares in Zufälligkeiten aufzulösen?

Als Gegenbegriff zur „expressiven Totalität“ prägt Althusser den Begriff „strukturiertes Ganzes“. Gesellschaft wird damit gefaßt als ein topisch gegliedertes Ensemble relativ eigenständiger Instanzen und Praxen. Sie wird nicht mehr abgeklopft nach einer „ursprünglichen Einheit“, untersucht wird gerade die Unterschiedlichkeit der Funktionsweise der einzelnen Praxen, ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigene Zeitlichkeit:

„Wir müssen ... jeder Ebene eine eigene Zeit zusprechen, die relativ autonom, also selbst in ihrer Abhängigkeit von den 'Zeiten' anderer Ebenen relativ unabhängig ist.“ (Althusser/Balibar 1972, 130)

Der Hegelschen Kategorie der „Gleichzeitigkeit des Gegenwärtigen“ setzt er das Prinzip der *Ungleichzeitigkeit* entgegen und bricht mit dem reduktionistischen Ausdrucksdenken, das für seine Ableitung die Konzeption der Gleichzeitigkeit benötigt. Nur so kann die Wirksamkeit alter, überholter Apparate und Denkweisen aus der Zeit des Feudalismus oder des klassischen Kapitalismus und ihre Relevanz für die Stabilisierung der imperialistischen Klassengesellschaften erfaßt werden.

Die Vorstellung, ein Widerspruch „drücke“ sich in einer Situation „aus“, suggeriert diese Situation als ausschließlich von diesem einen Wi-

derspruch determiniert. Als Gegenbegriff zu dieser Vorstellung formuliert Althusser den Begriff der „Überdeterminierung“: jede konkrete Situation ist durch mehrere Widersprüche verschiedenen Ursprungs determiniert. Nur wenn man die Verschiedenheit der Ursprünge berücksichtigt, kann man die komplizierten Prozesse der *Verschiebung* und die Bedingungen der *Verdichtung*<sup>1</sup> von Widersprüchen analysieren. So konnten z.B. in Persien Gegensätze unterschiedlichen Ursprungs (z.B. Staatsapparat-schütische Geistlichkeit, nationale Bourgeoisie-Monopolbourgeoisie, Arbeiterklasse-Bourgeoisie etc.) vorübergehend zur Überlagerung gebracht werden und sich damit zu einer revolutionären Situation verdichten. Das Theorem der Überdeterminierung schließt die Annahme einer jeweils für jede Gesellschaft konkret zu analysierenden „*Determinationschwelle*“ ein, „ohne deren Überschreitung Revolutionen scheitern, revolutionäre Bewegungen stagnieren oder verschwinden, der Imperialismus fault und sich doch zugleich entwickelt usw.“ (1977, 70)

Wie kann Althusser angesichts der starken Betonung der Eigengesetzlichkeit und der Eigenzeitlichkeit der jeweiligen Instanzen die Relativität ihrer Autonomie, die Bewegung der Gesamtgesellschaft und insbesondere die „letztendliche Determinierung“ denken? Seine Aussagen lassen hier wichtige Probleme ungelöst; entscheidend ist wiederum die antiökonomistische Stoßrichtung seiner Ausführungen:

„Man muß ... bis zum Ende gehen und sagen ..., daß die ökonomische Dialektik nie im reinen Zustand sich geltend macht, daß man in der Geschichte nie sieht, daß diese Instanzen, die Überbauten etc. sich respektvoll zurückziehen, wenn sie ihr Werk vollbracht haben oder sich auflösen wie ihre reine Erscheinung, um auf dem königlichen Weg der Dialektik ihre Majestät die Ökonomie voranzuschreiten zu lassen, weil die Zeit gekommen wäre. Die einsame Stunde der 'letzten Instanz' schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick.“ (1968, 81)

Ein für alle Male die Hierarchie der Instanzen aufzustellen, sei ein ökonomistischer Irrtum, nämlich eine Verwechslung zwischen der Determinierung in letzter Instanz und der Instanz, die in einer gegebenen Konjunktur die dominierende, für die Aufrechterhaltung (und Revolutionierung) der bestehenden Produktionsverhältnisse strategisch bedeutsamste Rolle spielt:

„Der Ökonomismus ist es, der von vornherein und für immer den in letzter Instanz bestimmenden Widerspruch mit der Rolle des vorherrschenden Widerspruchs identifiziert, für immer diesen oder jenen 'Aspekt' (Produktivkräfte, Ökonomie, Praxis ...) mit der *Hauptrolle* gleichsetzt und jenen anderen 'Aspekt' (Produktionsverhältnisse, Politik, Ideologie, Theorie ...) mit der *Nebenrolle*, während sich in der tatsächlichen Geschichte die Bestimmung in letzter Instanz durch die Ökonomie gerade in den Umsetzungen der ersten Rolle zwischen der Ökonomie, der Politik, der Theorie etc. vollzieht.“ (1968, 161)

In Althusser's Denken hat der Begriff „Determinierung in letzter Instanz“ keinerlei genetische Bedeutung; die Überbauinstanzen werden immer schon als selbständige und nie als aus dem gesellschaftlichen Le-

bensprozeß hervorgegangene und gegen ihn verselbständigte analysiert (siehe Kapitel 1 dieses Bandes; vgl. Haug 1976c, 926ff). Letztendliche Determination bezieht sich also auf die Prozesse der Verdichtung und Verschiebung zwischen den gegebenen Instanzen. Die Art und Weise des Zusammenwirkens von letztendlicher Determinierung und relativer Autonomie der Instanzen bleibt dunkel: Ist sie eine Art Resultante, die aus dem Gegeneinander von selbständigen Instanzen entspringt oder eine Kraft, die die Art und Weise des Gegeneinander- und Zusammenwirkens der Instanzen organisiert oder beides zugleich; resultierende Voraussetzung?

### 1.2. Die ideologischen Staatsapparate (ISAs) — staatliche Produktion der freiwilligen Unterwerfung

Als zentrales methodisches Prinzip nennt Althusser das Aufsteigen zum „Standpunkt der Reproduktion“ (1977, 108): Was muß sich alles reproduzieren, damit sich die herrschende Produktionsweise reproduziert? Offensichtlich reicht die Reproduktion der Produktionsmittel, der Arbeitskraft und des staatlichen Zwangsapparats nicht aus, um die Stabilität der hochentwickelten kapitalistischen Länder zu erklären. Bereits Gramsci weist nach dem Scheitern der Revolutionsversuche in den zwanziger Jahren auf die unsichtbaren Gräben hin, mit denen sich der kapitalistische Staat in Westeuropa umgeben hat und an denen die Versuche, die Festung im Sturmangriff zu nehmen, gescheitert sind. Althusser zufolge basiert hier die Reproduktion der Produktionsverhältnisse primär auf der Produktion von freiwilliger Unterwerfung (1977, 148) und nur sekundär, vor allem in Notfällen, auf direkter staatlicher Gewaltanwendung. Die zentrale Rolle der ideologischen Reproduktion stelle die marxistische Theorie vor Probleme, für die sie noch kein ausreichendes Instrumentarium habe: welches sind die Stätten der Produktion freiwilliger Unterwerfung, wie funktionieren sie untereinander, welche Schlußfolgerungen ergeben sich für die sozialistische Bewegung?

Althusser beansprucht, anknüpfend an Gramsci, eine Weiterentwicklung der marxistisch-leninistischen Staatstheorie: in ihr werde der Staat gefaßt als repressiver Staatsapparat, bestehend aus Regierung, Verwaltung, Armee, Polizei, Gerichten, Gefängnissen. Diese Bestimmung des Staates als repressive Ausführungs- und Interventionsmacht im Dienste der herrschenden Klasse habe weiterhin Gültigkeit, denn sie definiere die grundlegende Funktion des Staates (1977, 115). Um die Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft durch den Staat theoretisch erklären zu können, dürfe der Staat jedoch nicht auf seine repressiven Apparate reduziert werden: Das, was in der bisherigen Staatstheorie als Staatsapparat überhaupt gefaßt wurde, bezeichnet Althusser als „Repressiven Staatsapparat“ (RSA). Dieser sei zentralistisch von oben nach unten durchorgani-

siert und funktionierte primär auf der Grundlage der Gewalt. Daneben gebe es eine andere Art von Apparaten, die auf der Seite des repressiven Staatsapparates stehen, ohne mit ihm identisch zu sein: die „Ideologischen Staatsapparate“ (ISAs). Im Unterschied zum zentralisierten RSA bilden die ISAs eine heterogene Vielzahl spezialisierter Institutionen. Althusser faßt sie in einer vorläufigen „empirischen Liste“ zusammen (jeder ISA stellt ein System einzelner Institutionen dar):

- der religiöse ISA (System der verschiedenen Kirchen)
- der schulische ISA (das System der verschiedenen öffentlichen und privaten Bildungsinstitutionen)
- der familiäre ISA (wobei die Familie nicht nur die Funktion eines ISA habe, sondern auch zur materiellen Reproduktion der Arbeitskraft als Produktions- und Konsumtionseinheit beitrage)
- der juristische ISA (das Recht sei sowohl ein ISA als auch ein Bestandteil des RSA)
- der politische ISA (das politische System, zu dem u.a. die politischen Parteien gehören; z. B. das System der parlamentarischen Demokratie, das den Klassenkampf auf bestimmte Formen festlegt)
- der ‚syndikale‘ ISA (System der Berufsverbände, Zünfte, Gesellenvereinigungen, Arbeitgeberverbände, Gewerkschaften etc. Durch dieses System wird der ökonomische Klassenkampf auf feste Formen festgelegt.)
- der ISA der Information (Presse, Radio, Fernsehen etc.)
- der kulturelle ISA (Literatur, Kunst, Sport etc.) (1977, 119/120; 152, Anm. 8 u. 9)

Da die ISAs die spezifische Aufgabe haben, die beherrschten Klassen durch freiwillige Unterwerfung an die herrschende Klasse zu binden, spielen sie eine andere Rolle im Klassenkampf als der RSA: verschiedene Klassen und Klassenfraktionen kämpfen *innerhalb* der ISAs um die Hegemonie:

„Diejenige Klasse (oder Bündnis von Klassen), die an der Macht ist, herrscht nicht so leicht in den ISAs wie im (repressiven) Staatsapparat. Nicht 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.“ (1977, 122)

Die Unterscheidung zwischen RSA und ISAs bedeutet nicht, daß ein Apparat nur auf der Grundlage der Gewalt, der andere nur auf der Grundlage der Ideologie arbeiten würde. In jedem Apparat sind Gewalt und Ideologie ineinandergemischt, entscheidend ist das Mischverhältnis. Die Spezifik des Verhältnisses zwischen RSA und ISAs bestimmt Althusser dahingehend, daß der RSA durch ein abgestuftes System der Repression (von der brutalsten physischen Gewalt bis zur einfachen administrativen Anordnung) die politischen Bedingungen schafft, unter deren Schutz die ISAs ihre Arbeit verrichten können (1977, 124).

Althusser bestimmt also die Ideologien nicht als Ideengebäude, sondern als eine Vielzahl von Apparaten zur Produktion und Reproduktion innerlicher Zustimmung zu den Produktionsverhältnissen. Diese Appara-

tur faßt er als Bestandteil des Staates auf, unabhängig davon, ob es sich um öffentliche oder private Institutionen handelt, denn die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten sei eine bürgerlich-rechtliche Unterscheidung:

„Der Staat ... ist weder öffentlich noch privat, er ist vielmehr die Bedingung jeder Unterscheidung zwischen öffentlich und privat. Wiederholen wir das nun vom Standpunkt unserer ideologischen Staatsapparate: Es kümmert nicht, ob die Institutionen, die sie bilden, ‚öffentlich‘ oder ‚privat‘ sind. Entscheidend ist ihre Funktionsweise.“ (1977, 120)

Auch wenn Althusser sich in diesem Zusammenhang zu Recht auf Gramsci beruft, wird bereits durch den Begriff „ideologischer Staatsapparat“ eine Verschiebung des Erkenntnisinteresses sichtbar: auch Gramsci faßt die auf „konsensueller“ Grundlage arbeitenden Institutionen der „società civile“ mit dem Begriff des „integralen Staates“ (siehe Kapitel 4 in diesem Band). Da er sich aber primär für das Hinaufarbeiten einer Klasse interessiert, unterscheidet er zwischen öffentlicher und privater Austragungsform hegemonialer Kämpfe. Diese Unterscheidung ist im Begriff der „Ideologischen Staatsapparate“ verschluckt. Althusser interessiert sich im Gegensatz zu Gramsci primär für Institutionen als Bestandteile einer differenzierten staatlichen Apparatur zur Unterwerfung in der Form der Freiwilligkeit. Er begründet diese Schwerpunktsetzung mit dem Hinweis, daß der bürgerliche Klassenkampf den proletarischen Klassenkampf von Anfang an beherrsche:<sup>2</sup>

„Nach reiflicher Überlegung glaube ich — trotz der Subtilität der Analysen Gramscis — den Begriff der Ideologischen Staatsapparate aufrecht erhalten zu können, um zu unterstreichen, daß die Hegemonie sich in Formen entfaltet, die — auch wenn ihr ‚Ursprung‘ spontan ist — in ideologischen Formen integriert und transformiert sind, die in organischer Beziehung zum Staat stehen: zwar kann der Staat diese Formen bereits ‚vorfinden‘ — und das genau spielt sich in der Geschichte ab — aber sie werden unaufhörlich integriert und vereinheitlicht in Formen, die die Hegemonie sichern.“ (1978, 73/74)

Die Praxis- und Denkformen, die die ideologischen Apparate „vorfinden“ und als Material für ihre ideologische Umorganisation benutzen, bleiben außerhalb der theoretischen Begrifflichkeit Althussters.<sup>3</sup>

Die *Materialität der Ideologien*<sup>4</sup> erschöpft sich Althusser zufolge nicht in der Existenz von Apparaten. Denn diese produzierten nicht direkt und unvermittelt „Bewußtsein“, sondern setzen ein abgestuftes System obligatorischer Verhaltensweisen (vom Ritual bis zur Geste) ins Werk, das nach und nach, von außen nach innen das Individuum ergreift und durchorganisiert. Diese Konzeption stößt die traditionelle Auffassung der Ideologie um, derzufolge die Menschen handeln, weil sie dieses oder jenes glauben, derzufolge sie z. B. aus innerem Antrieb in die Kirche gehen. Althusser zitiert Pascal: „knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet und Du wirst glauben“ (1977, 138) und leitet so den Glauben aus dem Ritual des niederknieenden Betens ab:

Die Individuen handeln und denken, indem sie durch folgendes System „bewegt“ werden: „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 Subjekts existieren ...“ (1977, 139)

Gegenstand ideologietheoretischer Untersuchungen ist somit nicht die Richtigkeit oder Falschheit von Bewußtsein, sondern Entstehung und Wirkungsweise ideologischer Riten und Praxen sowie deren Umsetzung in konkrete Handlungen und Gedanken der Individuen. Auch das Endprodukt der ideologischen Unterwerfung, das von den ideologischen Praxen ergriffene Bewußtsein, kann nicht als „ideelles“ untersucht werden: Bilder, Vorstellungen, ideologische Haltungen und Gesten sind „aneinandermontiert“ und steuern den Weltbezug der Menschen als „praktische Normen“ (vgl. Lecourt 1970, 85).

### 1.3. Struktur der ideologischen Instanz und herrschende Ideologie

Im Unterschied zum zentralistisch von oben nach unten durchorganisierten Repressiven Staatsapparat bildet die ideologische Instanz eine lockere Verbindung disparater ISAs. Zwar gibt es auch hierarchische Verhältnisse zwischen den ISAs, aber im Unterschied zu den Unterabteilungen des RSA sind diese nicht eindeutig festgelegt. Die Einheit der disparaten Elemente in der ideologischen Instanz ist anderer Natur als die Einheit des RSA. Althusser sucht dafür Begriffe: wie läßt sich der Mechanismus denken, der die Einheit gerade durch und in der Dispartheit der einzelnen Apparate herstellt?

Jeder ISA stellt eine eigene Region dar. Dies heißt: die Unterwerfung in der Form der Freiwilligkeit muß sich den Gesetzmäßigkeiten fügen, die in diesem Gebiet herrschen. Aufgrund der Eigengesetzlichkeit jeder Region und der ungleichen Entwicklung kann bereits die regionale Unterschiedlichkeit zu einem Gegeneinanderarbeiten der ISAs führen, z. B. wenn die Verrechtlichung der menschlichen Beziehungen durch den juristischen Staatsapparat im Kampf liegt mit dem christlichen Prinzip der Nächstenliebe. Anstatt reduktionistisch ideologische Auseinandersetzungen auf die zugrundeliegenden Klasseninteressen zurückzuführen, wird hier auf der Grundlage der relativen Eigengesetzlichkeit der Apparate deren Widerstreit untersucht. Die zweite Unterscheidung betrifft das Kräfteverhältnis in den ISAs. Da sie eine Austragungsform des Klassenkampfes sind, artikulieren sich in jedem ISA mehrere Klassen. Jede konkrete Ideologie hat also einen regionalen und einen klassenmäßigen Aspekt und muß bei der Analyse in diese Bestandteile zerlegt werden. Schließlich differenziert Althusser die ISAs hinsichtlich ihrer *Leistungsfähigkeit* bezüglich der ideologischen Integration. So erklärt er die Tatsache, daß der bürgerliche ideologische Kampf vom 16. bis zum 18. Jahrhundert sich auf einen antikerikalen und antireligiösen Kampf konzentriert hat,

mit der dominierenden Rolle des religiösen ISA für die ideologische Reproduktion im Mittelalter (1977, 125). Während im Selbstverständnis der Bourgeoisie der politische Staatsapparat die Szene beherrsche, sei heute in Wirklichkeit die Schule der dominierende ISA:

„In diesem Konzert spielt jedoch ein ideologischer Staatsapparat tatsächlich die dominierende Rolle, obwohl man seiner Musik kaum Gehör schenkt: sie ist so geräuschlos! Es handelt sich um die Schule.“ (1977, 128)

Die Hauptaufgabe dieses schulischen Systems besteht darin, die für den späteren Platz in der Gesellschaft notwendige Fähigkeit zur freiwilligen Unterwerfung einzüben und auf jeder ihrer Stufen die passende soziale Gruppe auszuweisen. „Aber kein ideologischer Staatsapparat verfügt so viele Jahre über die obligatorische Zuhörerschaft (die außerdem noch kostenlos ist ...) der Gesamtheit der Kinder der kapitalistischen Gesellschaftsformation — 5-6 Tage pro Woche und 8 Stunden am Tag.“ (1977, 129)

„Keine herrschende Klasse (kann) dauerhaft die Staatsmacht innehaben, ohne gleichzeitig ihre Hegemonie über und in den ideologischen Staatsapparaten auszuüben.“ (1977, 122) Die ISAs müssen also durch ihre regionale und klassenmäßige Differenzierung hindurch vereinheitlicht werden. Dies geschieht Althusser zufolge vermittels der „herrschenden Ideologie“:

„Vermittels der herrschenden Ideologie wird die (manchmal kaarrende) Harmonie zwischen dem repressiven Staatsapparat und den Ideologischen Staatsapparaten und zwischen den Ideologischen Staatsapparaten selbst geschaffen.“ (1977, 124)

Althusser beschreibt die herrschende Ideologie des Bürgertums als Ergebnis eines harten Klassenkampfes, einerseits eines doppelten externen Klassenkampfes (gegen den Feudalismus und von Anfang an gegen die Arbeiterklasse), andererseits eines internen Kampfes, um die Interessengegensätze der bürgerlichen Klassenfraktionen zu überwinden und die Einheit der Bourgeoisie als herrschende Klasse herzustellen. Die Reproduktion der herrschenden Ideologie ist ein nie abgeschlossener Prozeß, sie ist keine mechanische Reproduktion gegebener Institutionen, sondern ein ständiger Kampf. Michel Pécheux, ein Schüler Althusser, führt diesen Gedanken weiter: Er analysiert die ideologische Instanz als „komplexe Struktur“, in der jeder ISA mit den andern in einer Beziehung des „Widerspruches, der Ungleichheit und Unterordnung“ stehe. Entscheidend für die ideologische Reproduktion der Produktionsverhältnisse sei nicht die Reproduktion der ideologischen Regionen selbst, sondern die Reproduktion der Kräfteverhältnisse zwischen den ISAs sowie der regionalen Kompetenzverteilungen und Grenzbeziehungen („le découpage lui-même en régions“; Pécheux 1975, 130). Dies könnte man in Anschluß an Nemitz (Nemitz 1979) als „Grenzschutzkonzeption“ bezeichnen. Die Vereinheitlichung der ISAs bei gleichzeitiger Beibehaltung ihrer Unterschiedlichkeit kann mithilfe dieser Grenzschutzkonzeption folgendermaßen gedacht werden: die herrschende Ideologie integriert die ISAs ge-

rade dadurch, daß sie die Grenzziehungen zwischen ihnen vornimmt und aufrechterhält. Eine besondere Rolle spielt dabei die juristische Ideologie, da sie die jeweiligen Grenzziehungen kodifiziert.

Aus dieser Analyse zieht Althusser folgende Schlussfolgerungen für die *revolutionäre Praxis*: Ohne die Hegemonie in den ISAs kann die „Determinierungsschwelle“ für eine revolutionäre Umwälzung nicht überschritten werden. Dazu muß jeder Apparat als relativ eigenständiges Kampffeld begriffen werden. Die zentrale Aufgabe de proletarischen Klassenkampfes besteht in einer Veränderung des Kräfteverhältnisses nicht nur innerhalb der einzelnen ISAs, sondern auch zwischen ihnen (Pêcheux 1975, 131). Eine Analyse ihres Zusammenwirkens ist daher von großer Bedeutung. — Da gerade die Grenzziehungen zwischen den Regionen die Reproduktion der herrschenden Ideologie ermöglichen, müssen die Proletarier begreifen, daß die Herrschaft des Bürgertums sich gerade durch die Autonomie der einzelnen Apparate und ihrer Kompetenzverteilung stabilisiert. Statt sich den mithilfe der juristischen Ideologie festgelegten Grenzziehungen zu unterwerfen, geht es darum, die Grenzziehungen einzureißen, indem man die Politik an die erste Stelle setzt („mettre la politique au poste de commandement“; Pêcheux 1975, 131). Um sowohl *in* als auch *gegen* die Struktur der ISAs effektiv kämpfen zu können, muß auch die kommunistische Partei sich zunächst darüber klar werden, daß sie Bestandteil eines bürgerlichen Unterwerfungssystems ist und damit die (untergeordnete aber notwendige) Funktion hat, die Realisierung der Kommunikation zwischen Bourgeoisie und Proletariat mit zu ermöglichen (Pêcheux 1975, 131). Ohne eine solche Analyse läuft die kommunistische Partei Gefahr, der herrschenden Ideologie aufzusitzen, die Grenzziehungen als natürlich zu akzeptieren, sich in den Gräben einzurichten und den Klassenkampf zu vernachlässigen. Diese Gefahr sieht Althusser in der vorherrschenden Tendenz der FKP und bekämpft sie als „rechtsopportunistische Abweichung“.<sup>5</sup>

Bezeichnend für diese Tendenz sei eine „klassische Konzeption der Politik und der Rolle der Parteien“, die unfähig sei, die neuen Tendenzen des antikapitalistischen Kampfes in ihrer Bedeutung zu erfassen und von ihnen zu lernen:

„Gegenwärtig zeichnet sich eine wichtige Tendenz ab, die Politik aus ihrem bürgerlich-juristischen Status herauszuführen. Die alte Unterscheidung Partei/Gewerkschaft ist grundsätzlich fragwürdig geworden, völlig unvorhersehbare politische Initiativen entstehen außerhalb der Parteien und sogar außerhalb der Arbeiterbewegung (Umweltschutz, Kampf der Frauen, der Jugendlichen usw.) — Initiativen, die zunächst sicherlich noch konfus sind, die aber fruchtbar sein können. Die 'allgemeine Politisierung' ... ist ein Symptom, das man meines Erachtens unbedingt als eine 'wilde' und tiefgreifende Infragestellung der klassischen bürgerlichen Formen der Politik interpretieren muß.“ (1978, 75)

#### 1.4. Althusser denkt antigenetisch und „von oben“

Ausgehend von der richtigen Beobachtung, daß der ideologische Klassenkampf *asymmetrisch* geführt wird, indem die beherrschte Klasse auf Grund des „Primats des bürgerlichen Klassenkampfes“ gezwungen ist, ihren Kampf in entfremdeten, von oben aufgezwungenen Formen und Apparaten zu kämpfen, verschiebt sich bei Althusser das Untersuchungsinteresse: alles Bewußtsein, alles Verhalten interessiert ihn ausschließlich als von oben gefotmtes und apparathaft durchorganisiertes. Seinen Hinweis, daß „die Ideologien (...) nicht in den ISAs, sondern aus den im Klassenkampf erfaßten gesellschaftlichen Klassen: ihren Existenzbedingungen, ihrer Praxen, ihren Kampferfahrungen usw.“ (1977, 151) entstehen, verfolgt er nicht weiter und verarbeitet ihn an keiner Stelle theoretisch. Seine Begrifflichkeit erfaßt nicht, *was* durch Umformung integriert und unterworfen wird. Er kann analytisch nicht unterscheiden zwischen nicht-ideologischem Material und dessen ideologischer Organisationsform: Die ISAs produzieren ihre Riten und Praxen gleichsam aus dem Stand, d.h. ohne erkennbaren Zusammenhang mit den Praxen und Denkformen derjenigen, die unterworfen werden sollen. Die auf diese Weise von oben produzierten ideologischen Praxen bestimmen auf direktem Wege und in Gänze die Handlungen und Denkweisen der Menschen.

Da Althusser das Hinaufarbeiten einer Klasse aus der Basis in den Überbau nicht verfolgt, kann er auch die Spezifik der Vergesellschaftung von oben durch die ideologischen Apparate nicht erfassen: Wie wird die Produktion der ideologischen Praxen beeinflusst vom Kräfteverhältnis im entsprechenden ISA? Wie kann ein ISA das Bewußtsein der zu Unterwerfenden bei seiner Arbeit berücksichtigen? Wie kann man die ständigen Belastungen analysieren, denen die Integrationsarbeit eines ISAs ausgesetzt ist, wie kann man die ideologischen Strategiekrisen der herrschenden Klasse erklären, ohne die ideologische Integrationsarbeit in Beziehung zu setzen zu den praktischen Erfahrungen der Lohnabhängigen?

An keiner Stelle finden wir einen Hinweis auf die Entstehungsbedingungen des Staates. — Marx hat den Staat soziogenetisch aus der sozial zerrissenen Gesellschaft als erste ideologische Macht rekonstruiert (siehe Kapitel 1 in diesem Band), und vom Standpunkt der „gesellschaftlichen Menschheit“ (MEW 3, 7) seine Zurrücknahme in die Gesellschaft gedacht. Althusser hingegen *geht aus* von den staatlichen, ausgelagerten und gegen die Gesellschaft verselbständigten Instanzen; er stellt sich auf den „Standpunkt der fertigen Phänomene“ (MEW 24, 218).<sup>6</sup> Damit aber kann der Staat nicht mehr in seiner *transitorischen* Notwendigkeit aufgefaßt werden. Wenn Althusser von der „Abschaffung des Staates und der Abschaffung der ideologischen Staatsapparate unter dem Kommunismus“

mus" (1977, 168) spricht, muß dies seiner Theorie äußerlich bleiben; auch der Hinweis auf „das Primat des Klassenkampfes über die Funktionen und die Funktionsweise des Staatsapparates sowie der Ideologischen Staatsapparate" (1977, 154) bleibt verbale Beteuerung, solange nicht zwischen allgemeingesellschaftlichen Funktionen und ihren klassengesellschaftsspezifischen Organisationsformen unterschieden wird. Aus dem Blick gerät so gerade die *Ideologisierung allgemeingesellschaftlicher Funktionen*, z.B. die Verrechtlichung der Familie, die zunächst zu den Produktionsverhältnissen gehört, ihre „moralische Formierung" durch die Schule, ihre „religiöse Sanktionierung" durch die Kirche (Haug 1976c, 934). Diese Mängel werden bei ihm organisiert durch die Eliminierung der funktional-historischen Rekonstruktion und die Reduktion der Marxschen Methode auf strukturfunktionale Untersuchungen. Die Geschichte der ideologischen Staatsapparate wird reduziert auf einen Prozeß der Verdichtung und Verschiebung innerhalb der immer schon existierenden ideologischen Instanz. Auf Grund seines antigenetischen Standpunkts des fertigen Produkts bleibt der theoretische Wert seiner Ausführungen begrenzt:

„Weil Althusser die Verhältnisse nicht in Veränderung zeigt, sondern nur als System beschreibt, taugt seine Analyse wenig für die theoretische Fundierung einer auf den Prozeß der Gesellschaftsveränderung hinzielenden Praxis ... Es bleibt bei holzschnittartig vorgetragenen Einseitigkeiten." (Haug 1976c, 934)

## 2. Althusser's Theorie der „Ideologie im Allgemeinen"

### 2.1. *Ideologie als omnihistorisches Medium zwischen Mensch und Gesellschaft*

Folgende Frontstellungen sind für Althusser's Begriff der Ideologie im Allgemeinen entscheidend:

— gegen die *instrumentalistische Verkürzung* der Ideologie auf die Manipulation betont er ihre Notwendigkeit für die Selbstfindung und das Selbsterleben der herrschenden Klasse:

„die Menschen ... fühlen sich in ihr gefangen und von ihr betroffen in dem Augenblick, wo sie sich ihrer bedienen und sich für ihre unwiderflichen Herren halten ... In Wahrheit muß die Bourgeoisie selbst an ihren Mythos glauben, bevor sie die anderen überzeugt." (1968, 185)

— gegen die Auffassung der Ideologie als „*falsches Bewußtsein*" legt er den Akzent auf den Nachweis der Bedeutung des Unbewußten:

„In Wahrheit hat die Ideologie recht wenig mit dem 'Bewußtsein' zu tun ... Sie ist von Grund auf *unbewußt* ... Die Ideologie ist zwar ein System von Vorstellungen; aber diese Vorstellungen haben in den meisten Fällen nichts mit dem 'Bewußtsein' zu tun: sie sind meistens Bilder, bisweilen Begriffe, aber der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich vor allem als *Strukturen* auf." (1968, 183)

Im Verständnis Althusser's ist Ideologie also weder ein willentlich bedienbares Instrument noch eine Form des Bewußtseins. Sie ist eine

Grundstruktur, die das Denken und Handeln von Klassen und Individuen determiniert. In ihr definieren sie ihre Identität, in ihr leben sie ihr Verhältnis zur Realität. Diese Grundstruktur ist notwendig unbewußt und hat wie das Freudsche Unbewußte keine Geschichte:

„Die Ideologie ist ewig, ebenso wie das Unbewußte ewig ist: Und ich füge hinzu, daß diese Bezugnahme mir theoretisch gerechtfertigt zu sein scheint durch die Tatsache, daß die Ewigkeit des Unbewußten nicht ohne Beziehung ist zur Ewigkeit der Ideologie im Allgemeinen." (1977, 133)

Struktur und Funktionsweise machen die Ideologie also zu einer „*omnihistorischen Realität*"':

„Die menschlichen Gesellschaften scheiden die Ideologie aus wie ein Element oder eine Atmosphäre, die für ihre Artung: für ihr geschichtliches Leben unerlässlich sind. Nur eine ideologische Weltanschauung konnte Gesellschaften *ohne Ideologien* erdenken und die utopische Idee einer Welt zulassen, in der die Ideologie (und nicht eine ihrer historischen Formen), ohne Spuren zu hinterlassen verschwinden würde ... Und um nicht der brennendsten Frage aus dem Weg zu gehen: *der historische Materialismus kann sich nicht vorstellen, daß selbst eine kommunistische Gesellschaft je ohne Ideologie auskommen könnte.*" (1968, 182)

Ausgangspunkt für die Begründung der Ewigkeit des Ideologischen ist die Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft. Das entscheidende Problem besteht nun darin, wie beide zueinander kommen. Ausgehend von dieser Fragestellung denkt Althusser die Eingliederung des Individuums als Unterwerfungsprozeß. Dies wird deutlich in der Begrifflichkeit, in der er die Notwendigkeit der Ideologie im Kommunismus begründet (die Schlüsselbegriffe sind von uns hervorgehoben):

„Wenn die Geschichte, auch in einer sozialistischen Gesellschaft ... eine unendliche Veränderung der Existenzbedingungen des Menschen ist, dann müssen die Menschen ununterbrochen *verändert werden* (doivent être transformés), um sich diesen Bedingungen *anzupassen* (adapter); wenn diese „Anpassung" nicht der Spontaneität überlassen werden kann, sondern ständig *angenommen, beherrscht und kontrolliert* (assumée, dominée, contrôlée) werden muß, dann drückt sich diese Forderung in der Ideologie aus, dann mißt sich dieser Abstand in ihr, wird dieser Widerspruch in ihr gelebt und seine Auflösung in ihr 'bewirkt.'" (1965, 242; 1968, 187)

In dieser Herangehensweise ist Allgemein-Gesellschaftliches und Klassengesellschafts-Spezifisches ineinandergemengt: nicht die Menschen verändern die „Existenzbedingungen" und mit diesen sich selbst, sondern durch die Veränderung der Existenzbedingungen „werden sie verändert". Gesellschaftliche Anforderungen können grundsätzlich nicht bewußt übernommen werden, sondern stellen eine dem Individuum fremde Macht dar, der gegenüber es sich nur „anpassen" kann; der „Abstand" zwischen Individuum und gesellschaftlichen Anforderungen kann nur überbrückt werden durch eine prinzipiell unbewußte Grundstruktur, in der Klassengesellschaft zum „Nutzen der herrschenden Klasse", im Kommunismus „zum Nutzen aller Menschen" (1968, 187). Die bewußte Übernahme von einsichtigen Handlungsanforderungen zur Er-

weiterung der eigenen, gesellschaftlichen Realitätskontrolle kann in dieser abstrakten Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft grundsätzlich nicht gedacht werden (siehe Holzkamp-Osterkamp 1976).

## 2.2. Das „Subjekt“ und das „Imaginäre“

Mit der Kategorie des „Subjekts“ als ideologietheoretischem Grundbegriff beansprucht Althusser die Weiterentwicklung der Marxschen Theorie der gesellschaftlichen Determiniertheit menschlichen Handelns. Während Marx in seinen Frühschriften sich zu einer Philosophie des Menschen bekennend, vollziehe er ab 1845 einen radikalen Bruch mit dieser spekulativen Auffassung. Nach diesem „epistemologischen Bruch“ könne man von einem „*theoretischen Antihumanismus*“ sprechen:

Marx bricht mit der „*Erklärung des Menschen als Subjekt*“, d.h. als mit sich selbst identische und durch sich selbst identifizierbare Einheit, und zwar besonders durch jenes „durch sich“ par excellence, das man Selbstbewusstsein nennt.“ (1977, 99) Er geht dagegen aus vom „kapitalistischen Produktionsverhältnis und den Verhältnissen, die es in letzter Instanz im Überbau determiniert. Und er zeigt jedesmal, daß diese Verhältnisse die Menschen determinieren und zeichnen, und wie sie sie in ihrem konkreten Leben zeichnen und wie die konkreten Menschen über das System dieser Verhältnisse determiniert werden.“ (1977, 86)

Die Problematik seiner antihumanistischen Marx-Lektüre besteht darin, daß die Menschen auf Schnittpunkte gesellschaftlicher Verhältnisse reduziert werden. Dies zeigt sich deutlich an seiner Interpretation der 6. Feuerbachthese:

Während es bei Marx heißt: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3, 6), zitiert Althusser diese These folgendermaßen: „Die 6. These über Feuerbach sagt sogar, daß der nicht abstrakte Mensch das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ ist.“ (1965, 254; 1968, 196)

Diese Ungenauigkeit verfälscht den Sinn: Die 6. These weist darauf hin, daß das Individuum sein „Wesen“ nicht als anthropologische Natureigenschaft in sich trägt, sondern als ihm Äußerliches vorfindet. Dementsprechend wird der spekulative Menschenbegriff in den Marxschen Spätschriften nicht ersatzlos gestrichen, sondern ersetzt durch einen wissenschaftlichen Menschenbegriff, der gegen die entfremdete Unmenschlichkeit der Klassengesellschaften eingeklagt wird. Althusser löst durch die Umwandlung des Zitats den konkreten Menschen auf in einen von objektiven Strukturen produzierten Effekt. Diese Fehlinterpretation unterschiebt er Marx und schlußfolgert daraus, daß der Marxsche Menschenbegriff spekulativ-ideologischen Charakter besitze. Eine *marxistische Persönlichkeitstheorie* wird damit ausgeschlossen und an die Psychoanalyse delegiert (vgl. Sève 1977, 75-83, Fn. 23).

Die Kategorie „Subjekt“ ist der zentrale Begriff der Althusser'schen Ideologietheorie:

„Die Kategorie des Subjekts ist konstitutiv für jede Ideologie.“ Und zwar insofern, „als jede Ideologie die (sie definierende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu 'konstituieren'.“ (1977, 140)

Was heißt das? Ausgehend von der unterschiedlichen Bedeutung des französischen Wortes 'sujet' (1. das Subjekt, 2. der/die/das Unterwerfene) verwendet Althusser den Subjekt-Begriff doppeldeutig:

„1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner Handlungen ist; 2) ein unterworfenes Wesen, das einer höheren Autorität untergeordnet ist und daher keine andere Freiheit hat, als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.“ (1977, 148)

Schließt man beide Bedeutungen zusammen, so bezeichnet „Subjekt“ ein Individuum, das in der Form der Autonomie und der Freiwilligkeit unterworfen wird. Die unterwerfende Instanz nennt Althusser das große „SUBJEKT“ — Wie funktioniert dieser Mechanismus der freiwilligen Unterwerfung? Oder, um in Althusser's Terminologie zu sprechen: Wie konstituiert die Ideologie Individuen zu Subjekten? Althusser denkt diesen Vorgang in der Metapher der „Anrufung“ (frz.: interpellation = 1. Verhaftung, 2. Anrufung) des Individuums durch das SUBJEKT und stellt ihn in vier Phasen dar:

1) Die Anrufung der Individuen als Subjekte, das heißt als einheitliche, mit Namen versehene, einen bestimmten Platz innehabende Identitäten. Z.B. ruft das SUBJEKT Gott Moses als 'Moses' an, um ihm zu sagen, daß Gott existiert und er als Moses ihm Rechenschaft schuldet. Das SUBJEKT ist hierbei dem angerufenen Subjekt nicht rechenschaftspflichtig: „Und der Herr sprach zu Moses und sagte ihm: 'Ich bin der ich bin'“ (1977, 146).

2) Das angerufene Subjekt antwortet: „Hier bin ich ... ich bin Moses. Dein Diener. Sprich, und ich werde Dich hören.“ (1977, 146) In Bezug auf das anrufende SUBJEKT definiert das angerufene Subjekt sein eigenes Ich und unterwirft sich ihm dadurch: Moses als Diener Gottes, der Arbeiter als Sozialpartner, der Kleinbürger als guter Untertan.

3) Diese Art der Identitätsfindung stabilisiert sich zunehmend durch den „*effet de reconnaissance*“ (Wortspiel: 1. Wiedererkennungseffekt, 2. Anerkennungseffekt): Die Subjekte durchleben ihre Identitätsfindung immer aufs Neue, indem sie sich sukzessiv im SUBJEKT „wiedererkennen“ und sich in intersubjektiver Bezugnahme auf das SUBJEKT gegenseitig in den anderen Subjekten wiedererkennen (z.B. die soziale Kohäsion in der Gemeinde der Gläubigen).

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.“ (1977, 148)

Althusser's Anrufungsmodell bildet nicht nur die Konstitution der sozialen Identität durch unbegreifbare Instanzen („Ich bin, der ich bin“) ab. Seine Auffassung von der omnihistorischen Gültigkeit der Ideologie bestimmt auch den theoretischen Status des Anrufungsmodells und macht es zu einer allgegenwärtigen und immer schon existierenden Unterwerfungsprozedur. Zwischen einsehbaren und nicht-einsehbaren Handlungsanforderungen wird nicht unterschieden, beide fungieren unterschiedslos als anrufende Instanz:

„Um ein äußerst 'konkretes' Beispiel zu nehmen: Wir alle haben Freunde, die wenn sie bei uns anknöpfen 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 ist es' oder 'er es ist'. Wir öffnen die Tür und sehen, 'sie ist es wirklich'" (1977, 141).

In dieser Konstruktion ist mit der Antwort „Ich bin's" die Unterwerfung bereits vollzogen. Ich-Identität als erster „ideologischer Effekt" (1977, 141) Eine Unterscheidung zwischen nicht bewußtseinsfähiger und bewußter Vergesellschaftung durch Einsicht in die Notwendigkeit ist damit nicht mehr möglich. Dementsprechend korrigiert Althusser sein Anrufungsmodell. Die chronologische Darstellung sei aus didaktischen Gründen notwendig gewesen:

„Da sie [die Ideologie] ewig ist, müssen wir nun die Form der Zeitlichkeit, in der wir die Funktionsweise der Ideologie dargestellt haben, beseitigen und sagen: Die Ideologie hat immer schon (tousjours-déjà) die Individuen als Subjekte angegriffen ... Damit gelangen wir schließlich zu einer letzten Behauptung: *Die Individuen sind immer schon Subjekte.*" (1977, 144)

Bereits vor der Geburt sei das Individuum ein Subjekt, da der Name des Vaters und die ideologischen Vorbereitungsrituale ihm bereits einen festen Platz zuweisen (1977, 144).

Damit verlegt Althusser, explizit gegen Marx, der die Ideologie als transitorische Notwendigkeit aus der realen Entfremdung der materiellen Existenzbedingungen der Menschen ableitet, die Ideologie in das Individuum selbst:

„...l'homme est par nature un animal idéologique" heißt es im französischen Originaltext (1976a, 110), also in wörtlicher Übersetzung: der Mensch ist von Natur aus ein *ideologisches Tier* (und nicht wie es in der dt. Übersetzung von Peter Schöttler heißt, ein „ideologisches Wesen", 1977, 140).

Ideologie wird gefaßt als anthropologische Natureigenschaft. Diese beschreibt Althusser mit dem Begriff des „*Imaginären*". Das Verhältnis des Individuums zu seinen realen Existenzbedingungen sei notwendig imaginär. Die Ideologie widerspiegeln nicht die realen Existenzbedingungen der Menschen, sondern sie steht bei Althusser in einem (nicht genau ausgeführten) Zusammenhang mit der „*Imagination*", in der die Individuen ihr Verhältnis zu den realen Existenzbedingungen leben:

„Die Ideologie repräsentiert das *imaginäre Verhältnis* der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen." (1977, 133; Hervorhebung d. Verf.)

In „Für Marx" und „Ideologie und Ideologische Staatsapparate" wird Ideologie als anthropologische Natureigenschaft manchmal implizit vorausgesetzt, manchmal explizit behauptet, nie aber begründet und abgeleitet. Wir machen deshalb einen Umweg über die psychoanalytische Schule Lacans und benutzen Althusser's Aufsatz „Freud und Lacan" als Wegweiser. Auf Grund des hermetischen Denk- und Sprachstils Lacans versuchen wir eine Übersetzung seiner Theorie durch ein In-Beziehung-

Setzen zur Psychoanalyse Freuds. Dabei geht es uns vor allem um das *Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft* und um den Begriff des „*imaginären Verhältnisses*".

### 2.3. Althusser und Lacan

Lacan und seine Schüler beanspruchen eine Verwissenschaftlichung der Freudschen Psychoanalyse durch einen Zusammenschluß mit der strukturalistischen Linguistik. Unwissenschaftlich sei Freud da, wo er zur Erklärung unbewußter und kultureller Prozesse auf biologische oder physikalische Modelle zurückgegriffen habe. Der zentrale Begriff, der diese Verwissenschaftlichung leisten soll, ist „*das Symbolische*". Althusser bezeichnet folgendes als den „*originellsten Teil des Werkes von Lacan*":

„Lacan hat gezeigt, daß dieser Übergang von der ... biologischen Existenz zur menschlichen Existenz ... sich unter dem *Gesetz der Ordnung* vollzieht, das ich Kulturgebot nennen werde, und daß dieses Gesetz der Ordnung in *seinem formalen Wesen* mit der Ordnung der Sprache verschmolzen ist." (1976b, 23)

Postuliert wird eine „*Sprache*", die in ihrer formalen Struktur bestimmend ist sowohl für das Gesellschaftliche als auch für das Unbewußte. Vereinfacht dargestellt besteht die beanspruchte Weiterentwicklung Freuds in Folgendem:

In Freuds Konzeption des „*Urvätermords*" verfestigt sich das Inzestverbot und mit ihm die kulturkonstituierende ödipale Versagung in einem hereditären Schema und wird über die Vererbung zum Besitzstand jedes Individuums, relativ unabhängig von dessen empirischer Individualbiographie (Laplanche, Pontalis 1977, 575). Diese Auffassung der Gesellschaft als notwendig versagender Instanz wird von Lévi-Strauss, Lacan und Althusser vollständig übernommen. Die „*Weiterentwicklung*" besteht darin, daß an die Stelle von Rückgriffen auf die Vererbungslehre das „*Symbolische*" tritt: Bei Lévi-Strauss und Lacan verfestigt sich das kulturkonstituierende Inzestverbot nicht zum hereditären Schema, sondern zu einem Ensemble von Symbolsystemen, das die gesamte zwischenmenschliche Realität strukturiert. Die behauptete Universalität des Ödipus-Komplexes kann somit erklärt werden ohne Rückgriff auf eine Vererbungslehre. Als Bindeglied zwischen Kulturgebot und individueller Psyche fungiert nun die formale Identität der Struktur.

Dieser angestrebte Zusammenschluß von Kultur und Gesellschaft erfordert eine Modifizierung der Konzeption des Unbewußten: „In Wirklichkeit existiert und entfaltet sich Psychoanalyse ausschließlich auf der Ebene der Repräsentationen." (Leclaire 1975, 49) Diese müßten grundsätzlich ohne Rückgriff auf biologische und physikalische Denkmodelle als *logische* Ordnung untersucht werden. Das Unbewußte sei strukturiert wie eine Sprache (Leclaire 1975, 50/51).

Was erlaubt nun die Behandlung des Symbolischen als gemeinsames Prinzip für Gesellschaft und individuelle Entwicklung? Im Zentrum des Symbolischen steht „die Versagung". Um sie herum bauen sich die verschiedenen Symbolsysteme auf, und zwar immer in der formalen Anordnung der „*Dreierstruktur*": eine unmittelbare „*duale*" Verbindung zwischen Bedürfnis (a) und Bedürfnisobjekt (b) wird verunmöglicht durch eine Instanz (c), die die Versagung repräsentiert. Beim Inzestverbot und

dem individuellen Ödipus-Komplex ist diese Struktur am deutlichsten. In einem weiteren Sinne fungiert dann alles, was eine unmittelbare Befriedigung ersetzt, als Repräsentanz der Versagung und nimmt dadurch den dritten Platz im Dreieck ein: der Daumen als Ersatz der Mutterbrust, das Wort als Ersatz für die Sache. — Diese die Versagung auf verschiedenste Weise repräsentierenden Instanzen nennt Lacan L'AUTRE (der große ANDERE), das direkt angestrebte, unmöglich erreichbare Befriedigungsobjekt nennt er *l'autre* (der kleine *Andere*). Wie bereits am Anrufungsmodell ersichtlich (SUBJEKT / Subjekt) wird diese Konstruktion einer für alle Bereiche identischen Grundstruktur von Althusser vollständig übernommen:

die „zeitlichen Rythmen der Ernährung, der Hygiene, des Verhaltens, der bestimmten Haltungen der Anerkennung, — Entgegenkommen, Zurückweisung, das an das Kind gerichtete Ja und Nein“, all dies sei „bloß das Kleingeld, die empirischen Modalitäten dieser konstituierenden Ordnung, der Ordnung von Gesetz und Recht zureckennender und ausschließender Anweisung ...“ (1976b, 27)

Die Lacansche Betrachtungsweise des Menschen als weißes Blatt Papier, aus dem sich die Gesellschaft einschreibt, bedeutet keine Überwindung des spekulativen Charakters der Freudischen Triebtheorie, sondern behält im Gegenteil den psychoanalytischen Grundirrtum bei und verschärft ihn. Dieser Grundirrtum besteht in der Annahme eines omnihistorischen Gegensatzes von versagender Gesellschaft und ungesellschaftlichem, bedürftigem Individuum.

Die Freudische Triebkonzeption faßt Triebbefriedigung auf als Reduzierung innerorganischer Spannungszustände: Spannung wird mit Unlust, Entspannung mit Lust gleichgesetzt. Die Möglichkeit einer primären motivierten Umweltzuwendung ist damit ausgeschlossen, jede Realitätsverarbeitung ist ein durch die Außenwelt erzwungener Umweg. Diese als „Lustprinzip“ bezeichnete Tendenz zur Reduzierung der organischen Energie führt ihn folgerichtig zu seiner Konzeption des Todestriebes; Energiereduzierung tendiert letztlich zum Tod (vgl. Holzkamp-Osterkamp 1976, 196-258).

Lacan knüpft an dieser Todesriebkonzeption an und radikalisiert sie zum Todesrieb-Monismus:

„Wenn wir im Subjekt an das heranreichen wollen, was vor den serienen Spielen des Sprechens da war, und was für die Geburt von Symbolen von größter Bedeutung ist, so finden wir es im Tode, aus dem seine Existenz allen Sinn gewinnt, den sie besitzt ... und alle Seiende wird von ihm niemals anders als unter dem Schatten des Todes evoziert.“ (Lacan z.n. Breuer 1978, 119)

Der einzige Sinn des Subjekts ist bei Lacan also der Tod, das ganze Leben bleibt in seinem Schatten, er ist die „magnetische Null, um die herum das Subjekt kreist“ („Le zéro attirant autour duquel gravite le sujet“; Rifflet-Lemaire 1970, 279). Die Libido wird gefaßt als eine ursprüngliche Sehnsucht nach Rückkehr in den mütterlichen Uterus, als eine dem Tode entgegendrängende Auflösungsstendenz, einer Masse vergleichbar, die zerfließen will, jedoch bereits durch die Körpergrenzen daran gehindert wird. Was zunächst erscheinen mag als eine „Vergesellschaftung“ des

Unbewußten erweist sich als eine Verschärfung der Freudischen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft: Während bei Freud die Introjizierung gesellschaftlicher Normen gebunden ist an den Ödipus-Komplex (im Alter von 3 - 5 Jahren) beginnt bei Lacan die Entfremdung mit der Geburt als der grundlegenden „Seinsverfehlung“ („manque à être“; Lacan z.n. Rifflet-Lemaire 1970, 277). Ab diesem Moment wird die Sehnsucht nach der „unité placentaire“ (plazentäre Einheit) frustriert und von einer Ersatzbildung auf die andere verschoben. Bereits die Entstehung der sexuellen Partialtriebe wird als entfremdete Vergesellschaftung der Auflösungssehnsucht gefaßt. — Damit hat Lacan das Kräfteverhältnis zwischen bedürftigem Individuum und Gesellschaft verschoben: der menschliche Vergesellschaftungsprozeß erscheint als ein vollständiges Determiniertsein durch symbolische Strukturen, es gibt nichts, was sich der gesetzmäßig zunehmenden Entfremdung widersetzen könnte. Die beanspruchte Verwissenschaftlichung Freuds erweist sich als eine *absurdistische Theorie der menschlichen „Seinsverfehlung“*: Althusser übernimmt diese ontologische „Entfremdungstheorie“ vollständig:

„Die Psychoanalyse hat es bei ihren alleinigen Überlebenden mit einem (...) Kampf zu tun, dem einzigen Krieg ohne Erinnerung und ohne Denkmäler, den die Menschheit nie geführt zu haben vorgibt, den sie immer schon gewonnen glaubt, einfach deshalb, weil sie nichts anderes ist, als diesen Krieg überlebt zu haben ...“ Dieser Krieg spielt sich ab „in jeder ihrer Sprößlinge (...), die vorwärtsgetrieben, beiseitegedrängt, zurückgestoßen jeder für sich in Einsamkeit und gegen den Tod einen langen Gewaltmarsch auf sich zu nehmen haben, auf dem aus säugtierartigen Larven Menschenkinder, männliche oder weibliche Subjekte werden.“ (1976b, 21)

Bleibt noch die Rekonstruktion des „*Imaginären*“. Lacan knüpft hier an Freuds Konzept des Narzißmus an.

Entscheidend ist dabei die Abgrenzung des Narzißmus von der Phase der Auteroismus: bezeichnet letzterer einen Zustand, in dem die Sexualtriebe sich unabhängig voneinander auf anarchistische Weise befriedigen, wird im Narzißmus das ganze Ich zum Liebesobjekt genommen (Laplanche/Pontalis 1977, 318). Der Begriff bezeichnet die Liebe, die man dem *Bild* von sich selbst entgegenbringt. Die Phase des Narzißmus steht also in Verbindung mit der vereinheitlichenden Funktion der Ichbildung.

Lacan und seine Schüler konzentrieren sich nun auf das „Bildhafte“, das „Imagohafte“ und bauen es aus zu einer Theorie des „Spiegelstadiums“: entscheidend für die Vereinheitlichung des Individuums sei ein bestimmtes Bild, das das Subjekt nach dem Vorbild des *AUTRE* von sich selbst erwirbt. Die Fähigkeit, sich von sich selbst ein Bild zu machen; sei eine spezifisch menschliche Eigenschaft. Bereits im Alter von 6 Monaten, also zu einer Zeit, in der die motorischen Bewegungen noch *uneinheitlich* ablaufen, sei das Menschenkind fähig, sich im Spiegel als *einheitliches* Bild wiederzuerkennen. Damit haben wir das Grundprinzip des „*Imaginären*“: das uneinheitliche und widersprüchliche Individuum findet seine Identität, indem es sich ein einheitliches Bild von sich selbst

projiziert. Bereits das erste Wiedererkennen (*reconnaissance*) im Spiegel sei ein notwendiges Verkennen (*méconnaissance*). Lacan spricht von einer „wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjektes bestimmen werden.“ (Lacan 1975, 67) Bezogen auf den Prozeß der Durchformung des Individuums durch die Gesellschaft ist die bildhafte Ich-Bildung ein notwendiges Pendant zur Entfremdung; nur so ist diese ertragbar. Vergleicht man das Lacansche „imaginäre Ich“ mit dem Freudischen Ich, so läßt sich auch hier die Verschiebung des Kräfteverhältnisses feststellen:

Bei Freud steht das Ich im Dienste des Es, das Realitätsprinzip im Dienste des Lustprinzips, und erst bei der Über-Ich-Bildung entsteht die dem Es antagonistisch entgegengesetzte Instanz im Individuum selbst. Die topischen und dynamischen Modelle Freuds beschreiben einen ständigen Kampf der Instanzen, dessen konkreter Ausgang grundsätzlich offen ist und meist in einer Kompromißbildung besteht. Bei Lacan ist das „moi imaginaire“ als gesellschaftlich völlig determinierte Instanz in den Entfremdungsprozeß eingebettet, mit der spezifischen Funktion, den wirklichen Determinationsprozeß auszublenden.

Nach diesem Umweg können wir verstehen, warum in Althussters Anrufungsmodell die Unterwerfung in der Form der Autonomie bei der Antwort „Ich bin's“ vollzogen ist: jede Handlungsfähigkeit setzt eine Identität voraus, jede Identität ist vermittelt über die Projektion eines einheitlichen Imago, das „Imago-hafte“ ist notwendig „imaginär“, da es die reale Determination/Entfremdung/Unterwerfung ausblendet.

Die zentrale These Althussters: „Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis zu ihren realen Existenzbedingungen“ (1977, 133), kann jetzt vorläufig übersetzt werden in folgende Formulierung: „Die Ideologie repräsentiert das Identität konstituierende, bildhaft vereinheitlichende und damit notwendig verkennende Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.“

Bleibt noch die Erklärung des Verbs „repräsentiert“. Hier stoßen wir auf eine merkwürdige Zweideutigkeit in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Ideologie im Allgemeinen und dem „Imaginären“. Handelt es sich um eine Verhältnis der Identität oder verweist der Akt des Wieder-Vergegenwärtigens von Nicht-Gegenwärtigem (Re-Präsentation) auf einen qualitativen Unterschied zwischen Ideologie und imaginärem Verhältnis zur Realität? Ermöglicht diese Formulierung nicht sogar die Bestimmung der Ideologie als aktive staatliche Umarbeitung von identifizatorischen Bildern und bildhaften Identifikationen?

Diese Zweideutigkeit „repräsentiert“ das unklare und von Althusster offensichtlich als problematisch empfundene Verhältnis zwischen seiner Ideologietheorie und der Subjekttheorie Lacans: Ist das SUBJEKT identisch mit dem AUTRE, das Subjekt mit dem autre, die Anrufungsstruktur mit dem Versagungsdreieck? Althusster kann sie auf Grund seines ungenetischen Denkens nicht voneinander unterscheiden.<sup>8</sup>

„Ideologie = imaginäres Verhältnis zu realen Verhältnissen“, schreibt Althusster an anderer Stelle (1977, 137) und formuliert damit explizit seine praktizierte Identifizierung. Das itt „repräsentiert“ ist daher unübersetzbar: es steht für eine *sich selbst dementierende Ineinsetzung* von Ideologie und Imaginärem.

### 3. Ideologie und ideologischer Klassenkampf

#### 3.1. Ewige Unterwerfung versus kommunistische Perspektive

Althussters Unterscheidung zwischen subjektlosen Strukturen und den von ihnen als Subjekteffekten produzierten Menschen fällt hinter die Marxsche Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft zurück. Das Neue in der Marxschen Auffassung liegt nicht in dem Nachweis, daß er durch die objektiven gesellschaftlichen Verhältnisse determiniert sei, sondern in der Überwindung des Dualismus von Mensch und Gesellschaft.

„Der Mensch ist im wörtlichsten Sinn ein *zoön politikón*, nicht nur ein geselliges Tier, sondern ein Tier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzelnd kann.“ (MEW 13, 616)

In kommunistischer Perspektive „fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen ... entspricht.“ (MEW 3, 68)

... die Proletariat [müssen], um persönlich zur Geltung zu kommen ihre eigene bisherige Existenzbedingung ... aufheben. Sie ... müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen.“ (MEW 3, 77)

Eine Marx-Interpretation, die diesen Menschenbegriff streicht, kann die tatsächliche Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft im Kapitalismus nicht als unumenschliche Entfremdung analysieren. Der isolierte Privatmensch der bürgerlichen Gesellschaft wird zum Menschen schlechthin theorisiert, sein Ausgeliefertsein verwandelt sich in eine anthropologische Natureigenschaft. Wie individuelle Subjekte jemals zu Schöpfern und Verändern der Verhältnisse werden können, bleibt unbegreifbar (vgl. Holzkamp 1979).

An Althusster kann man die verhängnisvolle Dialektik dieser Lesart in aller Deutlichkeit studieren: ausgehend von einer „radikalen“ Fehlinterpretation der 6. Feuerbachthese landet er bei einer Auffassung, nach der das Wesen des Menschen doch ein „dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum“ (MEW 3, 6) ist, nämlich eine Bedürftigkeit, die weg von „der Gesellschaft“ zurück in den Mutterleib drängt. Die Vergesellschaftung eines so definierten Individuums ist notwendig Unterwerfung. Befreiung ist nur noch denkbar als Verschiebung der Unterwerfung, die kommunistische Perspektive nur noch als Paradoxon: müssen die Proletariat „um persönlich zur Geltung zu kommen ... um ihre Persönlichkeit durchzusetzen“ (MEW 3, 77), die Gesellschaft abschaffen?

## 3.2. Reduktionistische Konstruktion versus konkrete Analyse

Anstatt die „verhimmelten“ Formen aus den jeweiligen wirklichen Lebensverhältnissen zu entwickeln — Marx bezeichnet diese Methode als die einzig materialistische und daher wissenschaftliche (MEW 23, 393 Fn. 89) — unterschiebt Althusser allem menschlichen Handeln und Denken eine anthropologische und ungesellschaftliche Grundstruktur. Konkrete Analyse menschlicher Bewußtseinsprozesse wird ersetzt durch ein *reduktionistisches Verfahren*: Das heterogen zusammengesetzte Alltagsbewußtsein wird nicht analytisch auseinandergelagt in verschiedene Sedimente *unterschiedlichen Ursprungs*.<sup>9</sup> Entgegen seiner eigenen Konzeption der Überdeterminierung, und obwohl seine Analyse der Gesellschaft als „gegliedertes Ganzes“ ein Begreifen der Widersprüchlichkeit der gesellschaftlichen Anforderungen ermöglichen würde, wird die widersprüchliche Vielfalt einem einzigen Prinzip geopfert: In der Nacht des Subjekt-Effektes sind alle Praxen grau!

Dadurch verfehlt Althusser's „Denken von oben“ die Spezifik der ideologischen Unterwerfung: es kann nicht mehr gezeigt werden, wie ideologische Apparate an nicht-ideologischem Material anknüpfen, wie sie es umformen und den zu Unterwerfenden so zurückgeben, daß diese es als ihr eigenes ansehen. Ohne Berücksichtigung des „Von Unten“ kein Erfassen des „Von Oben“. Der von ihm leidenschaftlich kritisierte Standpunkt der expressiven Totalität scheint ihn vermittelt seiner Theorie der Ideologie im Allgemeinen wieder einzuholen. Die Konzeption der allgegenwärtigen Unterwerfung führt ihn in die Nähe eines Wesen/Errscheinung-Denkens: widersprüchlich Zusammengesetztes wird so behandelt, als handelte es sich um die Emanation einer einzigen Grundstruktur.

Althusser scheint die Spannung zwischen der reduktionistischen Dynamik seines psychoanalytischen Ideologiebegriffs und seiner Theorie der ideologischen Staatsapparate zu spüren. Er versucht das theoretische Dilemma dadurch zu bewältigen, daß er die Bedeutung der „Ideologie im Allgemeinen“ gegenüber dem *ideologischen Klassenkampf* relativiert, ohne die psychoanalytische Grundlage seiner Ideologietheorie in Frage zu stellen: Auch wenn der allgemeine Mechanismus eine gewisse Realität besitze, sei er in Bezug auf jede reale ideologische Formation abstrakt. Die konkreten Ideologien seien keine Realisationen der Ideologien im Allgemeinen, sondern ließen sich nur begreifen vom Standpunkt des Klassenkampfes aus (1977, 150/151): Noch deutlicher in der „Selbstkritik“:

„Aber ich sah die Ideologie als universales Element der historischen Existenz; und weiter ging ich damals nicht. Ich ließ also die Differenz zwischen den einzelnen Bereichen der Ideologie sowie die antagonistischen Klassentendenzen, die sie durchqueren, sie verteilen, sie regroupieren und sie gegeneinanderstellen, außer acht ... Von Klassenkampf in der Ideologie war nicht die Rede.“ (1973, 82/83)

Die Bestimmung der Ideologie „als universales Element der historischen Existenz“ wird nirgendwo ernsthaft angetastet. Sie bezeichnet weiter den allgemeinen Mechanismus der jeweiligen ideologischen Unterwerfungsbearbeitung. Althusser's Relativierung umgeht und verschleiert das theoretische Dilemma der Vereinigung von psychoanalytischem Denken und historischem Materialismus: der Versuch, ideologischen Klassenkampf in kommunistischer Perspektive zu denken auf der Grundlage eines Menschen- und Ideologiebegriffs, der die kommunistische Perspektive undenkbar macht.

## 3.3. Wissenschaft und „proletarische Ideologie“

Eine Negation durch Wissenschaft, die ihren Standpunkt in der menschlichen Praxis selbst hat, ist auf Grund der Allgegenwart der Ideologie unmöglich: entweder wird Wissenschaft in Ideologie aufgelöst oder — und dies ist der Vorschlag Althusser's — sie wird konstruiert als ein objektiver subjektunabhängiger Produktionsprozeß. Bei Althusser stimmt sich die Wissenschaft gegen die omnihistorische und allgegenwärtige Subjektform, aber nur um den Preis ihrer Loslösung vom menschlichen Lebensprozeß. Somit ist auch die als antiideologisch konzipierte Wissenschaft vom Standpunkt der „gesellschaftlichen Menschheit“ abgeschnitten. Ihr antiideologischer Charakter kann daher nur negativ bestimmt werden, als ständig zu vollziehender *Bruch* mit den Evidenzen des Subjekteffektes, die sich immer wieder aufdrängen und in einer kontinuierlichen Arbeit der Desubjektivierung zurückgedrängt werden müssen. Althusser's Kampf gegen die ideologischen Evidenzen hängt in der Luft, die Negation des Ideologischen durch die Wissenschaft bleibt abstrakt: ohne Standpunkt in der menschlichen Praxis selbst (Standpunkt der Verallgemeinerbarkeit), ohne die damit verbundene funktional-historische Rekonstruktion der ideologischen Formen kann sie Ideologisches nicht in seiner transitorischen Notwendigkeit analysieren und bestimmt negieren. Da Althusser auf Grund seiner Unterbestimmung von Wissenschaft wissenschaftsfähige Elemente im Alltagsbewußtsein nicht aufspüren kann, ist für ihn die Frage nach dem Übergang „vom Bewußtsein in den spontanen-Formen zum Bewußtsein-über-die-spontanen-Formen“ (Haug 1977, 80) unbeantwortbar.<sup>10</sup>

In seinem Versuch, den Bruch mit der Ideologie zu denken, stößt Althusser an die Grenzen seiner Theorie. Besonders deutlich ist dies in seiner Konzeption der „proletarischen Ideologie“. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Gefahr, daß die Arbeiterbewegung sich in den zahlreichen ideologischen Gräben des bürgerlichen Staates verliert. Das zentrale Problem besteht also darin, wie die Handlungsfähigkeit der Arbeiterklasse trotz des Kampfes in den bürgerlichen ideologischen Formen stabilisiert werden kann. Auf Grund der grundsätzlichen *Ungleichheit des*

*Klassenkampfes* (s. Anm. 3) sei die Handlungsfähigkeit der Arbeiterklasse nur stabilisierbar über die „proletarische Ideologie“. Dies müsse sich gründen auf einen „Bruch“, eine „radikale Distanzierung“ von der bürgerlichen Ideologie. Sie müsse eigenständig sein, „autonom“ (1977, 167/168). Sobald Althusser versucht, diesen Bruch näher zu bestimmen, verfängt er sich in den Widersprüchen seiner Theoriebildung. Er tastet sich an den antiideologischen Charakter des proletarischen Klassenkampfes heran, kann ihn aber nur in den Termini der ideologischen Unterwerfung denken: Er konzipiert proletarische Ideologie als Vorwegnahme „der Abschaffung der ideologischen Staatsapparate unter dem Kommunismus.“ (1977, 168) Folgerichtig müßte in der proletarischen Ideologie auch die Abschaffung des Ideologischen vorweggenommen werden: Wiederaneignung der Kompetenzen, die in der Klassengesellschaft in Staatsapparate ausgelagert sind, antiideologische Vergesellschaftung „von unten“ mit dem Ziel der „horizontalen Vergesellschaftung“ im Kommunismus (siehe Kapitel 10 in diesem Band). Michel Pêcheux' Ausführungen über die Aufhebung der bürgerlichen Trennung zwischen Repräsentierten und Repräsentierenden können in diesem Sinne interpretiert werden:

Das Verhältnis des proletarischen Kampfes „zur Geschichte als Prozeß, zu den Massen, die die Geschichte machen und zur kommunistischen Partei als politische Organisation neuen Typs kann kein Identifikationsverhältnis sein ... da dies Verhältnis zur Abschaffung der Repräsentationsverbindung drängt, die Repräsentierte und Repräsentierende trennt.“ (Pêcheux 1975, 215; Übersetzung d. Verf.)

Die Theorisierung dieser antiideologischen Perspektive erfolgt über die Konstruktion einer Unterwerfung neuen Typs: Die Individuen werden nicht mehr als autonome Subjekte angerufen, sondern als Mitglieder eines Kollektivs:

Auch bei der kommunistischen Partei „spielt die Ideologie die Rolle des Zements (Gramsci) einer bestimmten sozialen Gruppe, die sich in ihrem Denken und in ihren Praxen *vereinheitlicht*. Auch bei ihr 'ruft' diese Ideologie 'die Individuen als Subjekte an', *genaugenommen als Kämpfer*.“ (1977, 164) Die proletarische Ideologie sei „*eine sehr besondere Ideologie*: es ist zwar eine Ideologie, denn auf der Ebene der Massen funktioniert sie wie jede Ideologie (...), aber sie ist gleichzeitig durchdrungen von historischen Erfahrungen, die durch wissenschaftliche Prinzipien der Analyse erhellt werden.“ (1977, 165)<sup>11</sup>

Althusser kann den Zusammenhang von proletarischer Ideologie, Wissenschaft und klassenloser Gesellschaft nur in metaphorischen Beschreibungen des Bruchs mit der bürgerlichen Ideologie andeuten. Er kann ihn theoretisch nicht denken, da sein Standpunkt des „fertigen Produkts“, sein „Denken von oben“ und sein psychoanalytischer Begriff der „Ideologie im Allgemeinen“ ihn daran hindern. Damit verzichtet er auf den Anspruch der Verwissenschaftlichung des Bewußtseins eines jeden sozialistischen Kämpfers, auf die Verallgemeinerung wissenschaftlicher Erkenntnisse und intellektueller Funktionen. Dies aber ist kein Fernziel, sondern Tagesaufgabe.

#### 4. Zusammenfassung

4.1. Folgendes erscheint uns an Althusser's Theorie der Ideologischen Staatsapparate fruchtbar:

- Seine antireduktionistische Stoßrichtung: die Betonung der relativen Eigengesetzlichkeit des Überbaus und jeder seiner Instanzen.
- Seine Behandlung der Ideologien als Apparat, die Analyse des Gegeneinanders und Zusammenwirkens unterschiedlicher ideologischer Praxen.
- Seine Analyse der ideologischen Instanz als spezifische Struktur und die Schlußfolgerungen, die er für die Arbeit der linken Bewegung zieht.

4.2. Althusser's Beschreibungen und Analysen sind eingebettet in eine eigentümliche Tendenz der Theoriebildung: die ISAs werden lediglich als fertige Produkte auf ihre Struktur hin analysiert, weder gibt es Vor- und Nachformen, noch gibt es ein analytisches Instrumentarium zur Unterscheidung von Ideologischem und Nicht-Ideologischem.

4.3. Althusser's „Standpunkt der fertigen Phänomene“ und sein „Denken von oben“ hängen zusammen mit einer psychoanalytischen Gegenüberstellung von ungesellschaftlichem Individuum und notwendig versagender Gesellschaft. In dieser Gegenüberstellung ist eine absurdistische Konzeption der Seinsverfehlung angelegt, die die Perspektive der klassenlosen Gesellschaft undenkbar macht. Dies führt dazu, Befreiung als eine Verschiebung der Unterdrückung zu fassen und den proletarischen Klassenkampf als eine spezifische Form dieser Unterwerfung zu analysieren.

4.4. Die Übernahme psychoanalytischer Kategorien erlaubt es ihm, den dynamischen und aktiven Charakter der ideologischen Unterwerfung zu veranschaulichen. Eine materialistische Ideologietheorie darf hinter diese Analysen nicht zurückfallen. Eine ideologietheoretische Re-Interpretation, die diese Errungenschaft in eine marxistische Persönlichkeitstheorie hinüberträgt, steht noch aus.

konsequenz zum Idealismus." (ebd.) Paukenschlag! Rogge fürchtete die Preisgabe des Materialismus im Sinne der „Grundfrage“, wenn das Ideologische nicht als Ideelles gefaßt würde. Da er jedoch sah, daß es nicht nur im Bewußtsein existiert, andererseits auch in der Ökonomie dem Bewußtsein begegnete, suchte er das Heil in der Annahme von Dominanzverhältnissen: Im Ökonomischen sei das Ideelle materiell dominiert, im Ideologischen umgekehrt. Dold wirft diesem Vorschlag vor, „das eigentliche Problem der Verschiedenheit von Materiellem und Ideellem zu verwischen und eine mehr quantitative Betrachtung zu sein“ (744). Zu sagen, das Ideologische müsse ideell sein, weil es durchs Bewußtsein hindurch gehe und folglich von ihm abhängig sei, erklärt Dold für „bedenklich...“, weil man daraus z.B. auch schlussfolgern könnte, die Natur des Ideellen müsse materiell sein, da es vom Materiellen abhängig ist ...“ (745). Als Vertreter einer konsequent gedachten Position der Gleichsetzung ideologisch = ideell nennt Dold H. Vogel (1960, 154): das Ideologische werde hier als objektivierter Geist, der Überbau als Bewußtseinsprodukt, als die ideelle Seite der Gesellschaft gedacht. Nach Dold wird damit „verwischt ...“, daß sich der sekundäre Charakter des Ideologischen aus der Abhängigkeit vom Materiell-Ökonomischen ergibt.“ (745) Dies ist noch nicht das Schlimmste. Da im Sozialismus die Ökonomie in ihrer planmäßigen Gestaltung vom Bewußtsein abhängig ist, „müßte dem zugrundeliegenden Denkmodell zufolge dann letztendlich konstatiert werden, daß ... die materiellen Verhältnisse ebenfalls ideellen Charakter tragen.“ (ebd.) So verwandelt sich der Philosophentraum nach primärer sauberer Trennung von Materiellem und Ideellem und anschließender entschiedener Primatzausprechung aufseiten der Materie in einen absoluten Alptraum. Das Ideelle wird materiell, das Materielle ideell, Materielles steht Materiellem gegenüber, dann wieder Ideelles Ideellem, und der Materialismus hebt sich auf diese Weise selbst auf und wird zum — Idealismus. Um diesen Alptraum zu vermeiden, muß ein für allemal aus dem vormalistischen Philosophenschlaf aufgewacht werden. Dold geht so weit mit seinen Vorschlägen nicht, dennoch im Rahmen der DDR-Diskussion sehr weit. Um nicht in den Idealismus zurückzufallen, müsse man damit brechen, das Ideologische „als Widerspiegelungsprodukt des Materiellen“ (746) aufzufassen. In Wirklichkeit herrscht „ein wesentlich komplizierterer Vermittlungsmechanismus“, bei dem das Bewußtsein vermittelnd und das Ökonomische in letzter Instanz determinierend wirkt (746). Freilich ist damit erst eine Vorahnung der Aufgabe, noch lange nicht die Lösung gegeben. In der Konsequenz muß der Begriff der IV als Gegenbegriff in den Produktionsverhältnissen aufgegeben werden. Im „Ideologischen“ muß vielmehr — im Gegensatz zu „Überbau“ — eine für Klassengesellschaften spezifische Form der Vergesellschaftung gefaßt werden. Die marxistische Theorie kommt unweigerlich

zu diesem Ergebnis, wenn sie nicht mehr vorwiegend analytisch-reduktiv, sondern „von unten nach oben“, <sup>auszugehen</sup> funktionalhistorisch oder genetisch-rekonstruierend herangeht. Für die hier referierte Diskussion heißt dies, daß sie den Charakter eines unabschließbaren Tui-Kongresses“ (vgl. Brechts Tui-Kritik 1976) erst abstreift, wenn sie sich dessen entsinnt, was Lenin die „lebendige Seele des Marxismus“ (LW 31, 154) genannt hat: „die konkrete Analyse einer konkreten Situation“. Das Ordnen der Begriffe im Rahmen eines dualistischen Kategoriengefüges schafft Ruhe an irgendeiner Stelle nur um den Preis, die Unordnung an einer andern Stelle hinterrücks heraufzubeschwören. Für die Praxis fällt kein Nutzen ab — außer dem Danaergeschenk einer Festlegung von Denk- und Sprachregelungen, an denen nur eines klar ist, daß sie ständig Abweichungen definieren. Dieses Denken ist als ganzes eine Abweichung von der dialektisch-materialistischen Linie. Es führt denn auch weg von den Massen. Der von Aitmatow und Plavus festgestellte Kompetenzverlust der Philosophie, mit entsprechender Verlagerung auf die Literatur, zeigt eine mit dem Schwinden ihrer ideologischen Funktion geschlagene Ideologie.

## Kapitel 6

### Ideologische Staatsapparate und Subjekteffekt bei Althusser\*

#### Vorbemerkung

Die Fruchtbarkeit der ideologietheoretischen Problemstellungen Althusserns macht die Auswertung seiner Lösungsvorschläge dringend erforderlich. Dem steht die Hermetik und Schwerverständlichkeit seiner Theorie entgegen:

„Isi der Anspruch der des allgemeinsten Interesses, so stehen Sprache, Stil, Denkweise Althusserns diesem Anspruch fast unüberwindbar im Wege. Die Begrifflichkeit bietet sich zunächst gar als esoterisch bis zur Geheimsprache.“ (Editorial Argument 94, 1975, 921)

Diese Schwerverständlichkeit scheint uns mitverantwortlich dafür, daß Althusser entweder kritiklos übernommen (z.B. Kammler/Plumpe/Schütter 1978), in völligem Unverständnis und der Haltung, alle Probleme seien schon gelöst, abgekanzelt (so Schaff 1974), oder schlichtweg ignoriert wird (so Sorg, bei dem Althusser nur in einer Anmerkung auftaucht; Sorg 1976, S. 123, Anm. 124). Zwei Gründe scheinen uns mitver-

\* In diesem Kapitel beziehen sich alle Zitate, die nur durch Jahreszahl und Seitenzahl nachgewiesen sind, auf die Schriften Althusserns