

8165/104 25,7

Wolfgang Fritz Haug

Elemente einer
THEORIE DES IDEOLOGISCHEN

Mit einem Nachwort von
Juha Koivisto und Veikko Pietilä

Argument-Sonderband AS 203

*Für Hans-Joachim Lieber
der mich auf die Spur gesetzt hat*

© Argument-Verlag 1993

Argument-Verlag: Rentzelstraße 1, 20146 Hamburg

Umschlag: Wolfgang Geisler unter Verwendung eines Ausschnitts aus dem Bild »Die Entdeckung Amerikas« von Salvadore Dali © VG Bild-Kunst, Bonn 1993/Demart pro arte B.V.

Fotosatz: Mößner und Steinhardt oHG Berlin

Druck: Alfa-Druck, Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Haug, Wolfgang Fritz : Elemente einer Theorie des Ideologischen /

Mit einem Nachwort von Juha Koivisto und Veikko Pietilä ... –

1.-2. Ts. – Hamburg ; Berlin : Argument-Verl., 1993

(Argument-Sonderband ; AS 203)

ISBN 3-88619-203-2

NE: GT

Inhalt

1. Kapitel	
Einleitung in die Frage nach dem Ideologischen	7
2. Kapitel	
Der Kampf gegen das »Klassenkampfdenk«	24
3. Kapitel	
Umriss zu einer Theorie des Ideologischen	46
4. Kapitel	
Ideologische Mächte und die antagonistische Reklamation des Gemeinwesens	77
5. Kapitel	
Arbeitsteilung und Ideologie	91
6. Kapitel	
Die Frage nach der Konstitution des Subjekts	116
7. Kapitel	
Die Einräumung des Ästhetischen im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat	136
8. Kapitel	
Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral	151
9. Kapitel	
Fragen zur Frage »Was ist Philosophie«?	175
10. Kapitel	
Ideologische Subjektion der Geschlechterverhältnisse	192
11. Kapitel	
Geschlechterverhältnisse in der Philosophie	204
12. Kapitel	
Antisemitismus und Rassismus als Bewährungsprobe der Ideologie-Theorie	209

Nachwort

Juha Koivisto und Veikko Pietilä

W.F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich 233

Anhang

Anmerkungen 247

Drucknachweise 265

Literaturverzeichnis 266

Bibliographie des Projekts Ideologie-Theorie (PIT) 278

Namensregister 289

Sachregister 293

Schriften von W.F. Haug 301

1. Kapitel

Einleitung in die Frage nach dem Ideologischen

1.

Wie Dil Ulenspiegel dreimal getauft worden ist, »einmal im Tauff, einmal in der Lachen und eins im Kessel mit warmen Wasser«¹, so der Ideologiebegriff.

Die erste Taufe erhielt der Neologismus von den *idéologistes*, die im Gefolge der Französischen Revolution nach dem Sturz der Jakobiner eine neue Wissenschaft, die analytische Wissenschaft von den Ideen« (Lieber 1965, 62), einführen wollten, zu deren Benennung sie den Neologismus »Ideologie«² – analog zu »Ontologie«³ gebildet – einführen. »In gewisser Hinsicht«, heißt es noch bei Krug 1833, »kann man die ganze Philosophie so nennen. Denn sie beschäftigt sich vorzugsweise mit Aufsuchung und Darstellung der Ideen.« Destutt de Tracy⁴ habe in seinen *Éléments d'idéologie* (1801ff) versucht, die in Verruf geratene »Metaphysik unter dem Namen einer Ideologie wieder zu Ehren zu bringen«.⁵

Der zweite Taufpate, der das positiv Gemeinte negativ umtaufte und die »Ideologen«, wie sie von nun ab genannt wurden, mit Hohn und Spott übergoß, war Napoléon. Diese Umwertung eines Begriffs folgte auf eine strukturelle Wende der Politik. Das politische Imaginäre der Jakobiner hatte der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf eine Weise widersprochen, die nur terroristisch zu bearbeiten war: auf kapitalistischer Grundlage »den politischen Kopf dieser Gesellschaft in antiker Weise bilden zu wollen« (Marx, MEW 2, 129). »Antik« meint die Vorstellung, den idealischen Ausdruck römischer Republik oder griechischer Polis ohne Rücksicht auf die weniger ideale Realität und vor allem die völlig anders geartete Gesellschaftsgrundlage als politische Norm setzen zu können. Destutt, den Robespierres Sturz aus dem Gefängnis gebracht hatte, schrieb den Terror subjektiven Exzessen der Jakobiner zu und sah als Republikaner in den »revolutionären Institutionen die Säulen von Fortschritt und Aufklärung« (Thompson 1990, 31). Bei Napoléon war schließlich, wie Marx gesehen hat, der Widerspruch des Jakobinismus, der sich bei den Ideologen ohne die terroristische Bewegungsform reproduzierte, gelöst und verschoben zugleich: die bürgerliche Gesellschaftsbasis war hier erkannt und anerkannt, doch betrachtete Napoléon »zugleich noch den Staat als Selbstzweck und das bürgerliche

Leben nur als Schatzmeister und als seinen *Subalternen*, der keinen *Eigenwillen* haben dürfe« (MEW 2, 129). Hatte der Widerspruch des illusionären politischen Antikenprojekts der Jakobiner seine zerstörerische Bewegungsform im Staatsterrorismus, dem inneren Krieg gegen die Volksfeinde gefunden, so die neue Verselbständigung des Staates gegen die bürgerliche Gesellschaft im Terror gegen äußere »Feinde«, im *Krieg*.⁶ Es war, als würde Napoléon vom Ungedachten seiner Politik getrieben, als er den Ideologiebegriff kritisch-polemisch ummünzte. »Seine Verachtung der industriellen *hommes d'affaires* war die Ergänzung zu seiner Verachtung der *Ideologen*.« (Marx, ebd., 131)⁷ Als Herrschender verbat er sich das Dareinreden, und »was von den Advokaten, Ideologen und Prinzipienmännern noch da war, jagte er auseinander«, wie es in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* heißt. Je brüchiger Napoléons Regime wurde, desto bösartiger wurden seine Anklagen. Am Ende war der Ideologiebegriff eine »Waffe in der Hand eines Kaisers geworden, der verzweifelt darum kämpfte, seine Gegner zum Schweigen zu bringen und ein zusammenbrechendes Regime aufrechtzuhalten« (Thompson 1990, 31). Der zeitgeschichtliche Betrachter Goethe faßte die berechtigten Momente beider, des mächtigen Verächters der Ideen und ihrer schwärmerischen Repräsentanten, zusammen: »Eine jede Idee tritt als ein fremder Gast in Erscheinung, und wie sie sich zu realisieren beginnt, ist sie kaum von Phantasie und Phantasterei zu unterscheiden. Dies ist es, was man Ideologie im guten und bösen Sinne genannt hat, und warum der Ideolog den lebhaft wirkenden praktischen Tagesmenschen so zuwider war.«

Der dritte Taufpate, der den Neologismus endlich ins »heilig-nüchterne Wasser« der Analyse tauchte, erschloß der Erkenntnis just die Phantasmen dieser »lebhaft wirkenden praktischen Tagesmenschen« selbst. Es war dies Marx. Als Student scheint er der Napoleonischen Begriffsverwendung gefolgt zu sein. »Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not«, referiert er Epikur in seiner Doktorarbeit von 1840/41, »sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben.« (MEW EB 1, 300; MEGA I.1, 53) Als journalistischer Berichterstatter über die Landtagsdebatten zum Holzdiebstahlgesetz beobachtet er ein Jahr später, wie der Diskurs der Privateigentümer das Ideell-Allgemeine nach Belieben an- und ausschalten kann. Der freie Wille, eben noch »als Galeerensklave an die Ruderbank der kleinsten und engherzigsten Interessen geschmiedet«, wurde in den Parlamentsreden umstandslos beschworen, sobald die Willkür der Besitzenden auf dem Spiel stand. Die eben noch das

Menschenrecht der Armen mit Füßen getreten hatten, traten mit einem Mal als Idealisten auf. »Wie sollen wir nun«, fragt Marx, »dies plötzliche rebellische Auftreten der Ideologie ... verstehen?« (MEGA I.1, 218f) Und seine Antwort rückt den Napoleonischen Ideologiebegriff plötzlich ins Objektfeld, Strategien der Machtinteressen im Umgang mit Idealen beleuchtend: die Ideen von Vernunft und allgemeinen Menschenrechten wurden von diesen »hommes d'affaires« nicht weniger verachtet als vom wiederum sie verachtenden Napoléon, und »in Bezug auf die Ideen haben wir nur Nachfolger Napoleon's vor uns« (ebd.). Der geschichtsmaterialistische Blick auf die Klassengesellschaft(en) entdeckte die Ideologen als komplementären Gegensatz und rivalisierenden Partner der Herrschenden, und die neue Frage nach dem Ideologischen ließ das Kategorienspiel der materialistischen Geschichtsauffassung auftauchen. Im Titel der Schrift, in der nun, im dritten Anlauf, sich am Ideologiebegriff eine folgenreiche theoretische Innovation entzündet hatte, *Die deutsche Ideologie*, verrät das Wort »deutsch« noch die Übertragung eines »französischen« Begriffs auf deutsche Verhältnisse zugleich mit dessen radikaler Re-Artikulation.⁸

Die autokratische Macht bildet nun nicht mehr das verschwiegene Zentrum des Diskurses, das jeden Einspruch gegen sie als »Ideologie« abfertigt; sondern Macht und Herrschaft rücken mitsamt ihren wechselnden Strategien im Verhältnis zu den Ideen ins Bild. Was bisher selber unsichtbarer Blick war, muß sich im Blickfeld zeigen. Die »bestimmten *geistigen Mächte*«, von denen es in Hegels *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* heißt, daß sie »das Bewußtsein und unser Leben regieren« (41), werden jetzt als die Welt der Herrschaftsinstitutionen analysiert, zugleich wird soziale Herrschaft ihrer scheinhaften Natürlichkeit entkleidet und historisch-sozioanalytischer Erforschung in emanzipatorischer Perspektive erschlossen. Hatte die Religion »in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels ... einen Übermenschen« gesucht (MEW 1, 378), so wird nun die Wirklichkeit von Überordnung und Subalternität, die sich religiös zugleich beklagt und reproduziert, zum Erkenntnisobjekt. Erst diese dritte Taufe hat den Ideologiebegriff unauslöschlich ins Register von Grundbegriffen der Moderne eingeschrieben, und Destutts Schriften und Name »wären heute völlig unbeachtet, wären sie nicht mit dem Ideologiebegriff verbunden gewesen« (Thompson 1990, 32).

Das Wort Ideologie ist in der Folge zwar nicht in die Volkssprache, aber doch in die Sprache der Öffentlichkeit übergegangen – in die

Sprachen der Intellektuellen und Halbintellektuellen aller Bereiche, die es »hauptsächlich in dem von Napoléon verliehenen Sinn gebrauchen«, der ein »Mißbrauch« ist (Williams 1976, 130). Im theorisierenden Gebrauch ist es zu einem jener nomadisierenden Ausdrücke geworden, an die sich zahllose Bedeutungen und Gebrauchsweisen anlagern. Überzeugtes oder überzeugendes, interessiertes oder falsches Bewußtsein, manchmal einfach Propaganda, sind die geläufigsten Bedeutungen.⁹ Diese Vieldeutigkeit ist zum Gemeinplatz derer geworden, die sich mit Ideologie-Theorie befassen. Die Marxisten machen in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Das kommt nicht von ungefähr. Da Ideologien »in einem Zustand von Unordnung« (Therborn 1980, 77) wirken, scheint es »nicht weiter verwunderlich, daß die Ideologie-Theorie selbst in Unordnung ist« (Abercrombie u.a. 1983, 57). Was in der schlechten Unendlichkeit der Definitionen kaum gesehen wird, ist die »ewige Wiederkehr« einiger Grundfiguren. Es ist, als blieben die genealogischen Gestalten, die der Ideologiebegriff im Verlauf seiner Geschichte nacheinander angenommen hat, immer gleich gegenwärtig. Wie Westernhelden, die im Prinzip aus jeder Schießerei heil hervorgehen können, weil sie unsterbliche Stereotype verkörpern, kehren diese Denkfiguren unablässig in den Diskursen wieder, und die theoretischen Antagonisten stehen nach jeder Begriffsschlacht unverletzt wieder auf. Auch einzelne Autoren springen im Begriffsgebrauch zwischen den verschiedenen Bedeutungen hin und her.¹⁰

2.

Am Ausgang des 20. Jahrhunderts scheint der Ideologiebegriff veraltet. Doch für Nachrufe ist es zu früh. Wenn dieser Begriff dreimal getauft worden ist, so ist er mehr als dreimal für tot erklärt und feierlich beerdigt worden, um gleich darauf quicklebendig wiederzuerstehen. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß »Ideologie« ein Grundbegriff aller Kritik ist. Seine Notwendigkeit wird sich wie die aller Kritik immer wieder geltend machen. Diskurse wie die vom »Ende der Ideologie« haben stets das Auftauchen einer neuen Generation des Ideologischen begleitet. Die jüngste Totsagung hängt mit einer Reihe von End-Erklärungen zusammen, wie der vom »Ende der großen Erzählungen«, worunter nicht vor allem die »metaphysischen Romane« der traditionellen Philosophie, sondern die Versuche einer Theorisierung der geschichtlichen Prozesse und der sozialen Praxen verstanden werden sollen. Jean-François Lyotard (1986, 13) gibt drei Beispiele: »Dialektik des Geistes, die Hermeneutik

des Sinns, die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts«; als »modern«, d.h. überholt, gilt dann jede Wissenschaft, die sich von einer solchen »Metaerzählung« her legitimiert. Der Ausdruck »Erzählung« steht für den gleichbedeutenden griechischen Ausdruck *mythos*. Der doppelte Unterschied zu erfahrungswissenschaftlicher Analytik und zu praxisorientierendem Denken wird bei solcher Expansion des Mythosbegriffs unterdrückt. Wenn Lyotard fortfährt, die geistige Situation sei »postmodern« kraft »Veraltens des metanarrativen Legitimationsdispositivs« und dadurch vor allem sei es zur Krise der metaphysischen Philosophie und ihrer Institution gekommen, so scheint diese Aussage schon deskriptiv falsch: die »Postmoderne« ging zu Lasten der Metaphysik-Kritik und der kritischen Theorie der Gesellschaft zurück in die Philosophie. Der Diskurs der Postmoderne scheint zumindest bei Lyotard 1979/1986 völlig und verleugnetermaßen (also blind) verstrickt in sein Gegenteil: er liefert die größte denkbare Meta-Erzählung, die Erzählung nach den Erzählungen, die so altklug ist, daß sie alles immer schon als Nichtwissen weiß. Statt des falschen Mythos verendete derweil Problembewußtsein. So war die postmoderne Verabschiedung des Ideologiebegriffs zugleich Erscheinungsform und Marketingstrategem der Ideologie der Postmoderne. Und vielleicht zeigt sich ihr systemischer Charakter gerade darin, daß »die Postmodernismen sich per definitionem einer totalisierenden oder systemischen Beschreibung all dessen verweigern« (Jameson 1992).

Diese und weitere Verabschiedungen scheinen besiegelt durch den geradezu biblischen Zusammenbruch des sozialautoritären Ost-Reiches der Moderne. Zumal die materialistische Geschichtsauffassung und die Kritik der politischen Ökonomie sollen faktisch erledigt sein.¹¹ Repräsentierte doch das Zusammengebrochene den zum System gewordenen Antagonisten des Kapitalismus-der-Reichen inmitten einer globalen Gesellschaftsumwelt von Verelendungs-Kapitalismus. Nicht daß der Sowjetblock nachträglich zum archimedischen Punkt der Theorie verklärt würde. Sondern es liegt dem die Anerkennung der sowjetischen Wirklichkeit als einer Art Realitätsgarantie der Möglichkeit des Bruchs mit dem Bestehenden zugrunde. Die durch keine alternative Vergesellschaftungsweise – wie immer verkehrt sie sein mag – mehr herausgeforderte Welt des Kapitalismus, die zum Weltkapitalismus geworden ist, scheint aller System-Kritik den Boden unter den Füßen weggezogen zu haben. So wännen es zumindest ihre Repräsentanten und Nutznießer. Und hierin folgen ihnen viele, die sich deren Hegemonie ergeben haben. Alternativlosigkeit wäre in

der Tat das Ende kritischer Theorie und Praxis, zumal Marxscher Provenienz, wie es die FAZ zu historischem Protokoll gibt: »Die geschichtliche Perspektive des Glaubens, der seine [sc. des Marxismus, WFH] 'radikale Kritik' ermöglichte, ist verlorengegangen; an ihre Stelle tritt die nörgelnde Dauerkritik.« (Ritter 1992)¹² In dem Maße und in der Weise, wie dies wahr ist, trifft es auch den Ideologiebegriff, der, zusammen mit »Herrschaft«, »Entfremdung« und »Klassenantagonismus«, zur Kerngruppe der »inhärent kritischen Begriffe« gehört (Larrain 1981, 18). Nicht daß er nicht immer wieder ins Affirmative umgebogen worden wäre, zumal von Theoretikern der Arbeiterbewegung. Der Bedeutungswandel des Ideologiebegriffs von Marx zu den meisten seiner Nachfolger ist enorm, nicht selten einer ins Gegenteil. Doch laufen die Fronten bei dieser kaum erforschten Verkehrung quer zu den politischen Fronten. Ein Rückblick ist angebracht.

3.

Bei Marx und Engels war »Ideologie« ein Begriff des Bruchs mit den herrschenden Verhältnissen als Verhältnissen der Herrschaft. Bei Antonio Labriola und später Rosa Luxemburg, noch später bei Bertolt Brecht, ist diese Bedeutung gegenwärtig. Im Gegensatz dazu ist bei Kautsky und Plechanow, sanktioniert dann durch Lenins *Was tun?*, »Ideologie« zum neutralen Namen für Klassenbewußtsein geworden, zu jener Vorstellung, die Nikos Poulantzas verspottet hat als die Auffassung von Ideologie als »Nummernschild« der Klassenakteure in ihrem historischen Verkehr (vgl. PIT 1984, 116). Dagegen formierte sich die Theoriepartei, der »Ideologie« als Synonym für falsches Bewußtsein galt. Jeder historische Materialist wird spüren, daß diese Dis-Position ein Symptom sein muß. Bloß, wofür? Besichtigen wir einige Momente des nachmarxschen Bedeutungswandels des Ideologiebegriffs.

Noch 1896 erklärt Antonio Labriola in seinen »Präliminarien« über historischen Materialismus: »Unsere Lehre hat den Blickwinkel jeder Ideologie ein für allemal überwunden.« (164) Kurz zuvor, 1894, spricht Lenin von den »Werk tätigen und ihren Ideologen« (LW 1, 303).¹³ Der Gegensatz von Kritischer Theorie und Marxismus-Leninismus scheint diese Diskrepanz bis spät ins 20. Jahrhundert fortzuführen. Der Schein trifft und täuscht zugleich. Er täuscht, weil beide Kontrahenten das Marxsche Terrain verlassen haben und sich auf dem des Bewußtseins treffen. Man mag streiten, was größer ist, ihr verborgener Gegensatz zu Marx oder ihr Gegensatz untereinander. Die Art, wie Marx sich fürs Imaginäre der Herrschaft

interessiert hat, setzt die Realität der Herrschaft explizit voraus; seine Kritik am Imaginären ist Herrschaftskritik, auf emanzipatorische Praxis zielend.¹⁴ Rosa Luxemburg hat hervorgehoben, daß schon der junge Marx, »während die anderen Junghegelianer sich fast ausschließlich in dem Gebiete der theologischen Spekulationen verschanzten, also in der *abstraktesten* Form der Ideologie, ... von Anfang an instinktiv an die nächste, unmittelbarste ideologische Form des materiellen gesellschaftlichen Lebens – an das Recht« herangegangen war (W 1/2, 139). In der Tat ist dann auch, nach der demokratisch-revolutionären Lektüre der Hegelschen Rechtsphilosophie, in der *Deutschen Ideologie* die Justiz das wichtigste Feld, an dem Marx Ideologen in praxi vorführt. Indem sein Beispiel etwa der Richter ist, der das Gesetz auf gesellschaftliche Konflikte anwendet und den Vorgang in seinem Bewußtsein gemäß der juristischen Ideologie deutet (vgl. MEW 3, 539), konnten sich bewußtseinstheoretische Deutungen bestätigt finden. Sie übersehen, daß die Vorstellungen der Akteure über ihr Tun sozusagen abhängige Variable sind im Verhältnis zur Institution selber, in deren Struktur sie agieren. Daran läßt sich sehen, daß die Ideologiekritik als Bewußtseinskritik bei Marx ihr Recht hat, daß sie aber von der kritischen Theorie der Herrschaftsverhältnisse und besonders der »ideologischen« Institutionen der Reproduktion und Regulation dieser Verhältnisse fundiert werden muß, soll sie nicht mit »nachträglicher Zuordnung ideologischer Phänomene zu bestimmten Entwicklungen der Basis« verwechselt werden (Kramer 1975, 106) oder ihren Stachel durch die Einsperrung ins Soziologische verlieren.

Hans-Joachim Lieber (1963) stellt der Ideologiekritik die Aufgabe, die bürgerliche Gesellschaft am Zurückfallen hinter ihre Ansprüche zu hindern. Das läuft darauf hinaus, die Gesellschaft am Portepée ihrer Ideologie zu packen, um die Realität daran zu messen. Wird Ideologiekritik so am Ende zu Ideologie-immanenter Gesellschaftskritik? Sie erschrickt dann vor sich selbst. Sägt sie am Ast, auf dem sie sitzt? Angesichts der fordistischen Massenkultur mit ihrem gestiegenen Konsumniveau der Arbeiterklasse strebte Jürgen Habermas (1963, 206) nach »Aufwertung des ideologiekritisch entwerteten Geistes«, der »ideologiekritisch entwerteten Formen des absoluten Bewußtseins« (Kunst, Religion und Philosophie). Dreißig Jahre später (1992, 61) will er »ideologie- und machtkritische Untersuchungen« auf die »Außenansicht« des Rechts beschränken, während er dessen Innensicht in Anlehnung an Apel diskursethisch rekonstruiert. Da er ohne Transzendentalität des Rechts die Realität

zynisch werden sieht (ebd., 62), leistet er gleichsam ideologiekritisch informierte Arbeit an der Ideologie. Er gleicht einem ungläubigen Theologen, der überzeugt ist, daß die Gesellschaft ohne Religion auseinanderfällt. Er verbindet einen um seine Ideologie-Theorie weitgehend verkürzten Marx mit einem weltlichen Umgang mit der ideologischen Über- und Hinterwelt. Auf der Grenze zwischen kritischer und konstruktiver Theorie ergeben sich überraschende Einblicke, so etwa, wenn Habermas die Verrechtlichung sozialer Beziehungen (in bezug auf Familie und Schule) als deren »Entweltlichung« faßt (1981, II, 541). Aber wie stimmt das mit der Grundannahme von Ideologie als falschem Bewußtsein zusammen?

Die Genealogie des Paradigmas von Ideologie als falschem Bewußtsein soll hier nicht nachgezeichnet werden (vgl. Nemitz in PIT 1979, 39-60). Lukács wurde zum Hauptstichwortgeber. Kurt Lenks »Problemgeschichtliche Einleitung« über Ideologiekritik und Wissenssoziologie (1961, 81978, 26f) versammelt wie in einem Brennspiegel die Elemente dieser Auffassung. Die Marxsche Warenanalyse im *Kapital* wird als Verdinglichungskritik gelesen¹⁵; die juristischen etc. Ideologien erscheinen als der »theoretische Ausdruck« des Fetischismus der Waren (ebd., 27). Im Gefolge gilt auch für Habermas der »Warenfetisch« als »die unterste Sprosse der Ideologienleiter« (1963, 205).^{15a} Diese Auffassung kann ökonomistisch genannt werden, weil sie dem Ideologischen keine eigene Wirklichkeit zugesteht. Auch bindet sie das notwendig Falsche an zersplitterte kleinkapitalistische Marktbeziehungen, Undurchsichtigkeit und daher Unbewußtheit der Zusammenhänge der Vergesellschaftung. Daher kamen die Autoren des Instituts für Sozialforschung (Adorno u.a. 1956, 170) zur These vom Verschwinden der Ideologie angesichts der *Durchsichtigkeit* der Verhältnisse im organisierten Kapitalismus. Jürgen Habermas wiederum verlagerte zehn Jahre später unterm Eindruck der Technokratiethese und in Anlehnung an Herbert Marcuse die Ideologie in die Technik (1968, 50ff), um 1975 (52f) unterm Eindruck der politischen Relevanz hinzuzufügen, Religion, Moral, Kunst seien nicht mehr »in erster Linie« Ideologie. Mußte nicht die Ausrufung der »neuen Unübersichtlichkeit« (1985) zur Erneuerung des an die Undurchsichtigkeit des Sozialen gebundenen Ideologiebegriffs führen?

Am gediegensten denkt Hans-Joachim Lieber die Position des notwendig falschen Bewußtseins: »Ideologie ist somit gesellschaftlich notwendiges und gesellschaftlich motiviertes Bewußtsein, das jedoch

in beidem, in Notwendigkeit und Motivation, zugleich falsches Bewußtsein ist.« (1965, 58) Da er jedoch weder »Notwendigkeit« noch »Falschheit« auf eine Weise konkretisiert, die herrschaftsförmige Vergesellschaftung in den Blick bringt, ist seine primäre Perspektive nicht Emanzipation von Herrschaft, sondern sein Ideologiebegriff ist »an einen Begriff von Wahrheit verwiesen«, von dem es allenfalls heißt, daß er »nicht unhistorisch und gesellschaftsfremd oder gesellschaftsneutral konzipiert sein kann« (ebd., 59).

Seines privilegierten Zugangs zur Wahrheit spontan gewiß, bestätigt sich der Intellektuelle als implizites Subjekt des Diskurses. Solange er die Frage nicht, und sich mit ihr, in die Gesellschaft »hinauszuwenden«, ins Praktische zu übersetzen vermag, sich selbst mit in Frage stellend, sieht er sich alsbald mitsamt seiner Frage ins Abseits gestellt von smarten Konkurrenten, die den Wahrheitsbegriff aus dem legitimen Diskurs »hinauswerfen«. So wird Michel Foucault (»Der sogenannte Linksintellektuelle«, 79) unterm Einfluß von Nietzsche den Ideologiebegriff verabschieden, weil er ihn der Wahrheit entgegengesetzt findet, um deren Produktionsanlagen es ihm ja gerade geht.¹⁶ Ideologie hätte, folgt man dem, gerade in den »Dispositiven der Macht«, die auch die der Wahrheit wären, ihren Sitz, müßte also die Wahrheit umfassen. Der »Wille zur Wahrheit« wäre nur ein Abzweig vom Willen zur Macht, und die Ideologie deren »Selbstzufriedenheit«. ¹⁷ Wenn dann Ideologie der Wahrheit entgegengesetzt gedacht wird, muß der Ideologiebegriff explodieren. Wahrheit ist Unwahrheit geworden, oder alles ist Ideologie, weil es nurmehr Spiele der Macht gibt.

Die Gegenposition, die den Wahrheitsbegriff in bezug auf Ideologie stillstellt, scheint demgegenüber im Vorzug. Pannekoek erklärt (1909, 121) ganz selbstverständlich: »Der Sozialismus ist die Ideologie des modernen Proletariats.« Um so sprechen zu können, definiert er Ideologie als »ein System von Ideen, von Anschauungen und Zielen, die den geistigen Ausdruck der materiellen Lebensverhältnisse und Interessen einer Klasse bilden« (ebd.). Daß eine Ideologie »unvollständige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« aufweist, ermöglicht es zum Beispiel, daß »sich alle antikapitalistischen Kräfte unterm Dach des Sozialismus sammeln« (ebd.).¹⁸ Noch 1922, als Karl Korsch als – freilich verleugneter – Vorläufer Althusser's über die Materialität des Ideologischen nachdachte und Lenins *Staat und Revolution* seine Schrift *Marxismus und Philosophie* zur Seite stellte¹⁹, verwandte Gustav Radbruch den Ideologiebegriff ganz selbstverständlich positiv, wie der Untertitel »Ideologische

Betrachtungen« zeigt: »Jede politische Bewegung ist soziologisch genötigt²⁰, eine Ideologie hervorzubringen.« (12) Wenn aber alles programmatische Bewußtsein »Ideologie« ist, scheint es konsequent, richtige und falsche Ideologie zu unterscheiden. Dies tut August Thalheimer 1927: »Klassenbewußtsein im weiteren Sinne umfaßt das falsche wie das richtige Bewußtsein von den Interessen und von der Lage der Klasse. Man gebraucht dafür auch den Ausdruck: die Klassenideologie ... Im engeren Sinne verstehen wir unter Klassenbewußtsein das richtige Klassenbewußtsein ... Das falsche Klassenbewußtsein nennt man auch Klassenillusionen« (148). Dabei geht Selbsttäuschung »in die bewußte Täuschung anderer über. ... letzten Endes sind die ganze Presse, Literatur, die Schulen usw. der herrschenden Klassen ein Mittel, falsche Ideologien zu verbreiten, das Klassenbewußtsein der unterdrückten Klassen zu verwirren.« (Ebd., 149) Theodor Geiger erklärt 1949 kategorisch: falsche Ideologie »ist tautologischer Unsinn« (z.n. Lenk, 184). Er definiert: »Ideologie ist ein Begriff der Erkenntniskritik« und bezeichnet Denken, das der Wirklichkeit nicht entspricht (185). Aber dies ruft wiederum das Argument ins Feld, daß Wahrheit und Wirklichkeit keine unschuldigen Begriffe sind und daß das, was sie intendieren, nicht außerhalb von Ideologie zu haben ist. Es scheint daher nur konsequent, die Frage nach der Ideologie auszudehnen und ein »Gleichheitszeichen« zwischen der Welt der Zeichen und derjenigen der Ideologie zu setzen. Dies tut etwa Vološinov (1975, 56): »Wo Zeichen sind, ist auch Ideologie.«²¹ So hat sich der Ideologiebegriff am Ende, indem er durch Ausdehnung grenzenlos geworden ist, wie jenes Wesen im *Yellow Submarine* selbst verschluckt. Die Akteure dieses Vorgangs aber, Intellektuelle, haben sich selbst und die Struktur, die ihnen ihre Position zuweist, ihre Praxisform einräumt und in der sie sich bewegen, aus dem Bild herausretuschiert, nachdem die Selbstidealisierung zur »freischwebenden Intelligenz«²² nicht verschlug.²³ Es ist diese Abwesenheit, die Ideologie je danach als »set of beliefs« oder als »falsches Bewußtsein« usw. definiert. Man muß den Blick von der Seite ins Theater richten, und eine neue Wirklichkeit taucht auf.

4.

In dieser Schrift geht es nicht darum, zum tausendsten Mal eine Privatlizenz für den Ideologiebegriff in Anspruch zu nehmen. Man mache sich auf eine Theorie gefaßt, in der »Ideologie« allenfalls am Rande vorkommt. Ideologie-Theorie bedeutet hier nicht Theorie der

Ideologie, sondern Theorie des Ideologischen.²⁴ Kurz und erklärungsbedürftig: *das Ideologische ist die Reproduktionsform der Entfremdung, ideelle Vergesellschaftung im Rahmen staatsförmig regulierter Herrschaft*. Es ist eine analytische Kategorie, die Wirkungszusammenhänge der Herrschaftsreproduktion, nicht Wesenseigenschaften von Phänomenen aussagt.²⁵ Jede theoretische und praktische Perspektive von Emanzipation oder Befreiung in Gesellschaft und Politik setzt daher eine kritische Theorie des Ideologischen voraus. Ideologie-Theorie verflacht, wenn sie Herrschaftskritik »vergißt«. Eine Theorie der Ideologie im allgemeinen kann es streng genommen nicht geben; ebenso hebt die damit verbundene Annahme einer Omnihistorizität von Ideologie sich durch Überausdehnung selbst auf.²⁶ Was sich sinnvoll als Ideologisches fassen läßt, ist immer ein Historisches. Näher: das wechselhafte Anwendungsgebiet dieses Begriffs ist die Geschichte der staatlich verfaßten bzw. aufrechterhaltenen patriarchalen Klassengesellschaften.

Was die folgenden Skizzen zu geben versuchen, sind Elemente einer Theorie herrschaftsförmiger Vergesellschaftung und des Handelns in ihren Strukturen. Den Gedanken einer Sozioanalyse von Herrschaft, wie diese sich über Aktivitäten der Herrschaftsunterworfenen vermittelt und reproduziert, hat vor allem Althusser mit seiner Theorie der »ideologischen Staatsapparate« (in verdeckter und problemverschiebender Anknüpfung an den Gramsci der *Gefängnishefte*) ausgearbeitet. »Immer besteht der Zentralmechanismus der Ideologie darin, die Individuen zu 'imaginären' Subjekten der Gesellschaft, zu Zentren freier Initiative zu machen, um ihre wirkliche Unterwerfung unter die Gesellschaftsordnung als deren blinde Träger ... zu sichern. In dieser Hinsicht liefert die Religion im allgemeinen ... das Grundmodell für die Wirkungsweise aller Ideologien – die Illusion der Freiheit abzusichern, um desto besser das Walten der Notwendigkeit abzusichern.« (Anderson 1978, 125)

Von extremen Grenzfällen abgesehen, bezieht Herrschaft die Beherrschten ein. Die Reproduktion von Herrschaft nimmt den Charakter eines Kompromisses mit Dominante an: unterm Dach der Staatsmacht und in von ihr sanktionierten Formen verschränken sich gesellschaftlich herrschende und beherrschte Kräfte. Staatliche Prärogative und Unantastbarkeit des Eigentums artikulieren sich mit Rechten der Herrschaftsunterworfenen. Ein solcher Kompromiß leistet viel mehr und anderes als bloße Legitimation von Herrschaft.²⁷ Strukturelle Kompromisse wie das Recht oder die Religion bilden Arenen sozialer Kämpfe, bei denen es um materielle Reformen

geht, die Lebenschancen und Ressourcen betreffen. Dieser Ansatz kann die kritische Theorie der staatsförmigen Mächte davor bewahren, in abstrakte Staatsablehnung zu verfallen. Zugleich sind die Konflikte in diesen Arenen in Formen gebracht, in denen sich die Kämpfenden in die Struktur einlassen. Zwang verliert sein relatives Gewicht gegenüber der Hegemonie, wie ja Gramsci den »integralen Staat« mit der Formel »politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang« (*Gefängnishefte*, H. 6, § 87) gekennzeichnet hat. Die organische Zusammensetzung der komplementären Gegensätze »Gewalt und Konsens, Zwang und Überzeugung« (ebd.) variiert. Der Grenzfall am einen Pol dieses Gegensatzes wäre die nackte Unterdrückung, der Grenzfall am andern Pol das Do-it-yourself der Ideologie, die Praktizierung der Unterwerfung durch die Unterworfenen als reine Selbstunterstellung, die tätige Subjektivierung von Herrschaft durch deren Objekte. Der durch die Massenmedien vermittelte ästhetische Selbstgenuß der Unterwerfung und die Verfolgung des Widerständigen am Andern, die das rassistische Subjekt praktiziert, lassen Herrschaft gerade dort scheinhaft verschwinden, wo sie einen ihrer Dichtepunkte hat.

»Kriege brauchen Musik«, hat Peter Wapnewski 1982 erklärt. Diese Erkenntnis läßt sich verallgemeinern: Herrschaft braucht imaginäre Räume, die aufnahmefähig sind für die Repräsentationen der Beherrschten. Der ästhetische Aufstand kann die Ordnung reproduzieren. Platon irrte, als er in der *Politeia* eine Eins-zu-eins-Repräsentation der Herrschaftsordnung in den Sphären von Kunst und Religion voraussetzte. Nietzsche, der aufschlußreiche Fall eines herrschaftsbehaltenden Ideologiekritikers, hält ihm den Ausschluß der orgiastischen Gegenmächte des Staats, die er im Bild des Dionysischen mythisiert, als letztlich staatsschwächend vor. In anderer Hinsicht trifft er sich mit Platon. Überzeugt, daß die Errungenschaften der Kultur »nur einer unglaublich geringen Minderheit von bevorzugten Sterblichen zu Gute kommen, daß dagegen der *Sklavendienst* der großen Masse eine Nothwendigkeit ist« (KSA 7, 336), erklärte er Vorstellungen von Gleichberechtigung oder Grundrechten der Arbeitenden zu »durchsichtigen Lügen« (ebd., 338).²⁸ Am Kompromißcharakter von Recht, Religion und Moral spürt er, daß die Unterlassen in diesen Instanzen mitvertreten sind und sich auf sie berufen können, während die mächtigen Individuen Einschränkungen erfahren. Er sieht nicht, daß dieser Widerspruch eine Reproduktionsbedingung komplexer Klassengesellschaften ist, sondern möchte

ihn abschaffen. Er stellt annähernd die richtige Frage nach der Genealogie der Moral, der Religion, des Rechts; weil er aber gesellschaftliche Strukturen nicht zu denken vermag, sondern nur biologisch starke und schwache Individuen gegeneinander kämpfen sieht, stellt er diese Frage in denunzierender Absicht, verkennend, daß Moral, die nicht auch Moral der Unteren, »Sklavenmoral« wäre, ihre integrierende Wirkung verlöre und das Recht anders nicht, wie Habermas (1992, 61) sagt, »den starken Anspruch aufrechterhalten« könnte, »daß sich nicht einmal die über Geld und administrative Macht gesteuerten Systeme«, also weder Kapital noch Staat, »gänzlich einer sozialen, durch ein gesamtgesellschaftliches Bewußtsein vermittelten Integration entziehen dürfen«. Und die »juristische Idee« des ursprünglichen Vertrags ist für Kant die »Idee ... , ohne die sich kein Recht über ein Volk denken läßt«.

Marx stößt schon in den Pariser Manuskripten von 1844 auf eine Wirkungsweise des Ideologischen, die sich im Zuge der Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften sprunghaft gesteigert hat, nämlich »daß jede Sphäre einen andern und entgegengesetzten Maßstab an mich legt« (MEGA I.2, 282f). Daß dieser Widerspruch keineswegs dysfunktional, sondern geradezu Funktionsbedingung ist, fasse ich als *Komplementaritätsgesetz des Ideologischen*.²⁹

5.

An der Schnittstelle von Sozialkritik in praktischer Absicht und Sozioanalyse in theoretischer Absicht mögen die hier versammelten Versuche das ihre dazu beitragen, einmal gebrochenes Eis offenzuhalten, zu verhindern, daß der Bruch mit der Suggestion des Bestehenden, die beste aller möglichen Welten und daher ewig zu sein, wieder zufriert. Auf dem Spiel steht die Möglichkeit kritischen Denkens, »jede gewordene Form im Flusse ihrer Bewegung« (Marx, MEW 23, 28) aufzufassen.

Freilich ist die Bedingung hierfür, daß sich das Denken selbst »im Flusse seiner Bewegung« hält. Der Zugang verschiebt sich sprunghaft mit der Zeit, wie jenes geheimnisvolle Tor in einer Frankfurter Straße, von dem Goethe in seinem Märchen erzählt. Historisch-materialistische Analyse muß sich immer wieder daran erweisen, daß sie solche Quanten-Sprünge des Sozialen zu denken vermag.

Als Althusser 1978 in Venedig, auf der von *Il Manifesto* organisierten Konferenz von Westmarxisten mit Dissidenten des Ostens, die Krise des Marxismus als den befreienden Bruch mit den Institutionen des Stalinismus ausrief, da formulierte er, aus der sozialdemokratischen

Erfahrung und dem kommunistischen Scheitern einen Berührungspunkt in der Problematik des Staates herauslösend: »Wie kann vermieden werden, daß man heute ins Spiel des bürgerlichen Staats und später in die Fusion zwischen Staat und Partei hineingerät?« (Althusser 1979, 233) Ist es Zufall, daß 1978 die Anfangszeit des Projekts Ideologie-Theorie war? Auch wenn kein unmittelbarer Zusammenhang bestand, liest sich die Anlage der Begriffe, das Muster analytischer Schnitte, das sie durch die Wirklichkeit legen, wie der Versuch einer theoretischen Antwort auf Althussters Frage. Die Perspektive der »horizontalen Beziehungen«, die in den Folgejahren den Horizont östlicher Dissidenz und Bürgerbewegungen bildete, sofern diese nicht nur aus der parteilichen in die kirchliche Hierarchie flüchteten, hatte hier einen analytischen Rahmen erhalten, freilich mit einer Fracht von Gesellschaftstheorie, deren Abwesenheit bei den Bürgerbewegungen dazu beigetragen hat, diese zu bloßen Durchgangspunkten eines ungedachten und unglücklichen Übergangs werden zu lassen.

Die unherausgeforderte, an ihren systemischen Dysfunktionen und Krisen herumlaborierende Gesellschaft tendiert dazu, in ihrem Selbstverhältnis in eine Art Naturzustand zurückzusinken. Sie wird sich selbst unsichtbar, weil sie ihre Grenzen nurmehr zerstreut erfährt. Diffus verfolgen ihre der blinden Veränderung ausgelieferten Bürger deren Schadensfolgen an den »Anderen«.

Wenn Gramsci recht hat, daß die Hegemonie als philosophische Tatsache zu begreifen ist³⁰, dann muß der ideologietheoretische Gedanke den Wandlungen der Hegemonie folgen. Der Untergang des Sowjetreichs, der am Ende des 20. Jahrhunderts die Bühne des Welt-Staatstheaters beherrschte, gibt einen Hinweis. Auf der Hinterbühne, dieses spektakulärste aller Dramen der Zeit beherrschend, fand in den entwickelten Industriegesellschaften der Übergang vom Fordismus zum »Postfordismus« statt. An anderer Stelle habe ich untersucht, wie die Sowjetunion bei ihrem Versuch, die für diesen Übergang erforderlichen Strukturveränderungen herbeizuführen, zerbrochen ist. Da jedes Regulationsregime eine spezifische Organisation des Ideologischen bedingt, wird im Anschluß an die *Elemente einer Theorie des Ideologischen* zu fragen sein, wie der Übergang zur hochtechnologischen Produktionsweise mit ihren transnationalen Produktionsverhältnissen das Ideologische modifiziert, wie also die Hegemonie im »Postfordismus« aussieht.³¹ Zu denken wären Institutionen des neuen Weltsystems, dazu »die neuen Formen internationaler Beeinflussung und Kontrolle nicht weniger als das neue

globale Imaginäre, das auftaucht, um all dies zu denken, wenngleich unbewußt« (Jameson). Die »klassische« Hegemonie, die ihren konzentrierten Ausdruck in einem politischen Projekt findet, mag durch eine dezentrierte Struktur überholt sein, in der Hegemonie aus zahllosen Splittern des Imaginären zurückstrahlt. Das Komplementaritätsprinzip wird zur medialen Koexistenz von Gegensätzen. Ja und Nein stehen quasi räumlich nebeneinander wie im Unbewußten. Die Subjektstruktur folgt dieser Fragmentierung. Die dislozierten und multiplizierten Subjekt-Effekte entgehen dem alten kategorialen Zugriff. So erklären sich die deskriptiven Diskurse des Postmodernismus, welche die Herrschaft ausklammern, überwältigt vom zerstreuten Do-it-yourself der Ideologie und geblendet vom Schein der Klassenlosigkeit und der kommunizierten Befriedigung, wie er die Warenästhetik und, oberflächlich, Sphären wie den Massentourismus oder den »Sendertourismus« im Mediengebrauch bestimmt und der die Gesellschaft als eine Art Einkaufszentrum paralleler Möglichkeiten abbildet, als letzte fragmentarische Kohärenz den Preis von Leistung angehend. In den Zentren eines neuen Imperialismus verbreitet sich eine gereizte Naivität. Es befremdet, »noch« von Entfremdung zu sprechen. Die Herrschaft will nicht gewußt und das Bewußtsein ihrer Nutznießer nicht durch das Wissen von ihr verstimmt werden. Gegen diesen allseits faulen Zauber hilft Ideologiekritik, mit der Theorie des Ideologischen als begrifflichem Hinterland. Daß deren Perspektive ein utopisches Moment beinhaltet, ist kein Einwand. Indem die Kompaßnadel auf den magnetischen Pol zeigt, orientiert sie auch auf Nähe. Utopie, ohne deren Spur radikale Kritik nicht zu haben ist, ist auf Dauer realistischer als die Anpassung, die eine des Tages ist.

Zu den Texten

Das erste Kapitel, *Der Kampf gegen das »Klassenkampfdenken«*, ist die überarbeitete Fassung einer Materialstudie von 1976. Sie behandelt die Vorbereitungszeit jener weltweiten ideologisch-politischen Wende, welche die Abkehr von der fordistischen Regulationsweise vollzog. In der Bundesrepublik, an deren politischer Diskurssphäre frühe Regungen dieser Tendenz beobachtet werden, sollte diese Wende in den achtziger Jahren triumphieren. Bis in die neunziger Jahre hinein bestimmt, was sich damals durchzusetzen begann, die konservative Hegemonie. »Ideologischer Klassenkampf« ist ein Fremdwort für die »deutsche Ideologie« der Gegenwart: man beachte,

daß es hierbei nicht um »Kommunismus« geht, sondern um die Form, in der die Auseinandersetzungen zwischen Unternehmern, Gewerkschaften und Regierung, zwischen den Konservativen und den Sozialdemokraten, zwischen Kritikern und Nutznießern der bestehenden Verhältnisse vor allem über die Medien geführt werden: die Kirche, die Moral, die Wissenschaft involvierend und als Zeugen anrufend. Ursprünglich war dieser Text das erste von »Zwei Kapiteln über ideologischen Klassenkampf« (1976). Durch seine Methode, vom alltäglichen Material auszugehen und aus diesem Schritt um Schritt Verallgemeinerungen herauszuheben und theoretische Fragen zu entwickeln, scheint mir dieses hier aufgenommene Kapitel »haltbarer« als das zweite, in dem noch sehr unbeholfen versucht wird, in Frontstellung gegen die Offizialideologie des Marxismus-Leninismus³² und in kritischer Würdigung Althusser's die Reflexion des Ideologischen neu bei Marx, Engels und Gramsci anzuknüpfen. Da alles, was an diesem zweiten Text von 1976 noch interessant sein könnte, in die Umriss zu einer *Theorie des Ideologischen* eingeflossen ist, konnte auf ihn verzichtet werden. Theoriegeschichtlich sind die »Zwei Kapitel« zu einer Art Gründungstext des Projekts Ideologie-Theorie und damit auch der übrigen Texte dieses Buches geworden.³³

Ein großer Teil der folgenden Texte ist bereits 1987 für die Veröffentlichung im zweiten Band des *Pluralen Marxismus* überarbeitet worden; erneute Veränderungen beschränken sich bei dieser Textgruppe auf wenige Korrekturen und Ergänzungen. Die *Umriss zu einer Theorie des Ideologischen* entspringen einer Aufarbeitung der wichtigsten marxistischen Positionen zur Ideologie-Theorie. Sie sind zunächst als nachholende Lektüre und tentative Ausarbeitung eines durch Generationen von Theoretikern »überlesenen« Gedankens von Marx zu verstehen, der natürlich nur deshalb »einleuchtete«, weil er zugleich historisches Material aufschloß. So bilden die *Umriss* einen Einstieg als Relektüre und Utopie, in Gestalt einer Theorie ideologischer Reproduktion von Herrschaft in der Perspektive nicht nur, wie bei Habermas, kontrafaktischer herrschaftsfreier Kommunikation, sondern als faktisch erreichbar vorgestellter herrschaftsfreier Vergesellschaftung. Es haftet ihnen etwas unbekümmert Naives an, das sich dann freilich als Programm zugleich entfaltet und, Schritt um Schritt, abbüßt. Die folgenden Kapitel arbeiten diesen Entwurf nach und bringen ihn näher ans geschichtliche Material und die Materialität der Geschichte heran. Nicht anders als im Blick auf solche Konkretisierung und Korrektur sollten die *Umriss*

benutzt werden. Von ihren Abstraktionen gilt, was Marx in der *Deutschen Ideologie* von seinen Begriffen sagt: »Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können. Die Schwierigkeit beginnt im Gegenteil erst da, wo man sich an die Betrachtung und Ordnung des Materials ..., an die wirkliche Darstellung begibt.« (MEW 3, 27)

Eine Schwäche der *Umriss* besteht in der Ausblendung der Geschlechterverhältnisse. Um diese Lücke zu bearbeiten, habe ich ein Vortragsmanuskript von 1982 umgearbeitet: *Ideologische Subjektion der Geschlechterverhältnisse*. Diese Einfügung macht den ursprünglichen Theorieentwurf komplexer und stärker zugleich. Sie problematisiert aber den analytischen Schnitt, den die *Umriss* zwischen staatlichen und vorstaatlichen Gesellschaften legen, weil Männerherrschaft über Frauen in vorstaatliche Verhältnisse zurückreicht und eine »archaische« Konstitutionsbedingung für den Staat und die an ihn angelehnten ideologischen Mächte darstellt.

Die *Fragen zur Frage »Was ist Philosophie?«* von 1990 führen die ideologietheoretische Frage in die Philosophie zurück und reflektieren die mögliche Praxis der Ideologie-Theorie in der Philosophie. *Geschlechterverhältnisse in der Philosophie* operationalisiert die Thesen zur »ideologischen Subjektion der Geschlechterverhältnisse« ein Stück weit für die Theorie und Geschichte der Philosophie in Auseinandersetzung mit feministischen Positionen.

Für Kritik und Anregungen danke ich den Mitgliedern des Doktorandencolloquiums, vor allem Teresa Orozco und Jan Rehmann für ihre Anregungen zu den Thesen über »Subjektion der Geschlechterverhältnisse« und ganz besonders Thomas Laugstien, der überdies wertvolle Hilfe bei der Korrektur und bei der Erstellung des Registers geleistet hat und dem auch die Bibliographie zum Projekt Ideologie-Theorie zu verdanken ist. Last not least danke ich Veikko Pietilä und Juha Koivisto für ihr Nachwort.

2. Kapitel

Der Kampf gegen das »Klassenkampfdenden« –
ein Kapitel bundesdeutscher Ideologie

Gibt es das überhaupt: Klassen, Klassenkampf, Ideologie, Ideologischen Klassenkampf? An der Oberfläche verneinen alle offiziellen und offiziellen Minder diese Frage. Aber der Ton, in dem sie nein sagen, klingt bedeutsam drohend, wenn nicht gar nach Feldgeschrei. Die Frage führt offensichtlich auf ein Kampffeld. Was für ein Kampf tobt hier? Wer streitet gegen wen und mit welchen Waffen? Was steht auf dem Spiel?

Gekämpft wird anscheinend zunächst gegen das Bewußtsein von der Existenz von Klassen und gegen das öffentlich sich äußernde Bewußtsein, die Rede von Klassen. Wer von Klassen redet, will Klassenbewußtsein hervorrufen; wer Klassenbewußtsein hervorrufen will, will die Bundesrepublik in einen Klassenstaat verwandeln. »Bewußtsein bestimmt das Sein«, scheint die erste, an der Oberfläche bediente Regel in diesem Kampf. Kein Geringerer als der im durchaus besten Sinn bürgerliche Bundespräsident Gustav Heine- mann forderte von denen,

»die sich täglich an der Bildungsfront herumzuschlagen haben, ... Abwehr von Ideen und Vorstellungen, ... auf dem Weg über Schule und Hochschule aus der Bundesrepublik einen Klassenstaat oder Weltanschauungsstaat zu machen ...« (Heinemann 1974, 117).

Er fügte hinzu, diese Ideen seien mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik »nicht in Einklang zu bringen«. Wer oder was war gemeint? Die Gefahr eines »Gewerkschaftsstaats«? Oder die Gefahr eines »Unternehmerstaats«, den die Bundesrepublik nach Ansicht des Deutschen Gewerkschaftsbundes darstellt? Aber haben wir denn jetzt einen klassenlosen Staat? Welche und wessen Ideen sind gemeint, die auf dem Weg über Bildung und Wissenschaft diese Vorstellung vom »klassenlosen Staat« zu stören drohen? Gustav Heine- manns Nachfolger im Amt des Bundespräsidenten, Walter Scheel, warnte »die Jugend vor dem Mißbrauch der Demokratie«. Er verdeutlichte diese Warnung: Wo die Ziele von Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Frieden »für 'Zwecke der Tarnung' mißbraucht wurden, um in Wahrheit für Klassenkampf, Klassenhaß und Diktatur einer Minderheit die Werbetrommel zu rühren, seien alle Demokraten ... zur Abwehr aufgerufen« (FAZ, 2. 11. 1974). Wer ist diese Minderheit?

Auch diese Äußerung ist unklarer, undeutlicher, als es die starken Ausdrücke vermuten lassen. Ist Undeutlichkeit eine Waffe in diesem mysteriösen Kampf? Ist es Zufall, daß die Appelle in dem »Abwehr«- Kampf, die wir zu untersuchen begonnen haben, Gegner und Gefahr weniger direkt benennen als vielmehr zu verstehen geben? Was ist das für ein Redemodus, in dem zu verstehen gegeben wird?

»Seit 27 Jahren leben wir ohne Klassenkampf«, verkündeten der ehemalige sozialdemokratische Minister Karl Schiller und der ehemalige Bundeskanzler Ludwig Erhard im Bundestagswahlkampf von 1972, den sie gemeinsam gegen die SPD führten. Rechnen wir die 27 Jahre zurück, stoßen wir aufs Jahr 1945. Gibt es seit 1945 keinen Klassenkampf mehr in Westdeutschland? War der Nazismus dagegen eine Zeit des Klassenkampfes? Oder war dies gar die ganze bisherige Geschichte als Vorgeschichte der Bundesrepublik? Wieder die Undeutlichkeit!

»Doch jetzt will man uns vorgaukeln, daß ein neuer Klassenkampf nötig sei.«

Wer gaukelt vor? Auch dieser Adressat wird nicht genannt, sondern nur zu verstehen gegeben. Erhard und Schiller nennen die Zielvorstellung:

»Arbeiter, Angestellte, Beamte, freie Berufe, Selbständige und Unternehmer, sie alle müssen zusammenwirken.«

Aber war das nicht von 1933 bis 1945, also im deutschen Faschismus, daß diese alle »zusammenwirken« mußten? Sie mußten es unter dem Befehl ihrer »Wirtschaftsführer« (so waren die Unternehmer vom Staat umbenannt worden). Verwechseln Erhard und Schiller das »Dritte Reich« mit der Bundesrepublik?¹ Gehört am Ende die »Verwechselung« zur Struktur dieser Art von Kommunikation? Dient die Undeutlichkeit, das Offenlassen wesentlicher Stellen in den Aussagen, dazu, die Verwechselung abzustützen?

Nehmen wir die Äußerungen beim Wort: Klassenkampf gibt es seit 1945 in Westdeutschland nicht mehr, sondern seither gilt: »alle [Klassen] müssen zusammenwirken«. Wozu dann das Feldgeschrei unserer bisherigen Gewährsleute? Offenbar bekämpfen sie die Idee vom Klassenkampf und deren Verbreitung. Der Feind, den es abzuwehren gilt, scheint das »Klassenkampfdenden«.

In der Tat hatte Ludwig Erhard kurz zuvor auf einer Tagung der Evangelischen Akademie in Loccum² heftige Angriffe gegen die »modernen« Ideologen gerichtet. Als Kampfziel proklamierte er

»die endgültige Überwindung des sich wieder regenden Klassenkampfdenkens und Widerstand gegen eine bewußt künstlich gezüchtete Proletariermentalität ...«

Der Feind ein Denken, eine Mentalität, zudem ein Produkt bewußter Bildung (»bewußt künstlich gezüchtet«)? Die Gefahr scheint darin zu bestehen, daß sich der Gedanke einer nicht existenten Sache ausbreiten könnte. Droht denn, daß die nichtexistente Sache durch das Denken an sie – zu existieren beginnt? Das Denken der bewußten Sache erscheint bei einem anderen Gewährsmann, dem Innenminister der sozialliberalen Regierung, Maihofer, als »Betrachtung der Welt«. Auf dem Bundeskongreß der »Jungdemokraten« mahnte er, »die Welt nicht nach Art extremer Linker zu betrachten«. Eintretend in den Kampf der Weltbetrachtungen sagte er, »die Vorherrschaft des Kapitals von gestern sei ebenso zu verwerfen wie die Vorherrschaft der Arbeit von morgen. Die Aufgabe des Liberalismus bestehe in der Überwindung des Klassenstaates.« (FAZ, 11.2.1974) Also gibt es den Klassenstaat doch? Und die Aufgabe des Liberalismus ist seine Überwindung? Andererseits ist die Vorherrschaft des Kapitals eine Sache von gestern? Muß man etwas von gestern heute überwinden? Oder ist der wirkliche Drehpunkt die *Vorherrschaft der Arbeit von morgen*? Aber wenn das so wäre, müßte man nicht die Zeit anhalten, um zu verhindern, daß aus dem Morgen ein Heute wird?

Hören wir auf damit, die Aussage beim Wort zu nehmen! Gerade in ihrer Undeutlichkeit trägt sie die Bedeutung. Was sie zu verstehen gibt, ist, in aller Kürze, anscheinend folgendes: Wir haben eine Klassengesellschaft, und um sie zu bewahren, müssen wir Sorge tragen, daß der Staat relativ selbständig über den Klassen und ihrem Gegensatz steht, z.B. sozialpolitisch den Gegensatz entschärft und am Ausbrechen hindert. Zugleich kann derart nüchtern darüber nicht geredet werden; Leugnung des Gegensatzes gehört zu dieser Art von Krisenmanagement. Daher muß auch die Vorherrschaft des Kapitals als eine von gestern ausgesprochen werden. Der Zusatz »von gestern« läßt diesen Begriff für die unheimliche Sache die Zensur passieren (die informelle, die Selbstzensur). Mit dem Sprachmodus des Zu-verstehen-Gebens hat es darüber hinaus die Bewandnis, daß er zugleich über die Sache spricht und das Sprechen über sie regelt; darin erweist er sich als Verhaltensregelung. Solche Regelungen analytisch zu begründen, würde ihre Durchsetzung gefährden. Andererseits müssen sie mit einer Art von Begründung vorgebracht werden, damit ihre »Notwendigkeit« mitgeteilt werden kann. Dazu dient eine Sprechweise, die das dumpfest-mögliche, gerade das Ergebnis noch verstehende Bewußtsein hervorruft.

Fragend nach dem ideologischen Klassenkampf, gerieten wir mitten ins Getümmel. *Kampf dem Klassenkampf* scheint die Lösung in

dieser Sphäre. Und da Klassenkampf als durchs Klassendenken hervorgerufen gedacht wird, heißt die unmittelbare Parole *Kampf dem Klassenkampfdenden*. Aber noch bietet dieser Kampf ein rätselhaftes Bild. Wer ist sein Subjekt? Welche Interessen kämpfen gegen Klassenkampf? Wer ist der Gegner? Warum sind die Verhältnisse so labil, daß nicht direkt gesprochen, sondern nur zu verstehen gegeben werden kann?

Die Sphäre der Politik verlassend sehen wir zu, welche Auskünfte wir in der Sphäre der Ökonomie erhalten bzw. welche uns die Unternehmer öffentlich zu geben bereit sind. Zu unserem Thema sprach z.B. der Vorstandsvorsitzende der Hoechst AG, Sammet, auf der Aktionärsversammlung des Konzerns von 1974:

»Wir wissen heute, daß 'Kapital und Arbeit' im Unternehmen zusammenarbeiten und nicht gegeneinander. Wer das leugnet und daraus eine Polarisierung macht, der heizt die Ideologie des Klassenkampfes wieder an.« (Blick durch die Wirtschaft, 7.11.1974)

Zur Erläuterung sei hinzugefügt, daß Sammet dabei die Mitbestimmungspläne derselben sozialliberalen Regierungsparteien im Auge hatte, deren Vertreter wir – in Gestalt zweier Bundespräsidenten und eines Innenministers – unter unseren bisherigen Gewährsleuten im Kampf gegen den Klassenkampf aufführten. Offenkundig sind die Verhältnisse komplizierter: Ein Kämpfer gegen den Klassenkampf beschuldigt den andern des heimlichen Klassenkampfdenkens. In der Tat warf auch der ehemalige Kanzlerkandidat der CDU/CSU, Rainer Barzel, der sozialliberalen Regierung vor, daß sie »Arbeiter manipulierte und heimlich mit am Klassenkampf orientierten Plänen zu anderen Ordnungen arbeite«.³ Das Klassenkampfdenden gleicht einem Gespenst, das auch seine Feinde heimsucht. Doch zurück zur Aktionärsversammlung: Die Ideologie des Klassenkampfes entsteht, so hören wir, aus der Leugnung des »Wissens« vom »wirklichen Sachverhalt«, daß »Kapital« und »Arbeit« nicht gegeneinander arbeiten – im Unternehmen. Immerhin, wir »wissen« jetzt auch: es gibt sie, Kapital und Arbeit. Die Anführungszeichen dürfen wir getrost weglassen. Sie sind die Zange, mit der die Kohle angefaßt wurde. Aber da ist eine Kohle, und sie glüht. Wir wissen, wer in unserem Beispiel spricht: das Kapital von Hoechst, personifiziert durch seinen Vorstandsvorsitzenden. Und wir begreifen das Problem, das hier von der Kapitalseite vorsichtig, mit Sammethandschuhen gleichsam, angepackt wird: Es gilt die Polarisierung von Arbeitern und Kapitalisten im Unternehmen zu verhindern.

Das Gutachten von Henry Anjac über die Entwicklungschancen der westdeutschen Wirtschaft im Vergleich zur französischen kam

zur Genugtuung des westdeutschen (auch des in der Bundesrepublik investierten ausländischen) Kapitals zur Prognose der wirtschaftlichen Überlegenheit Westdeutschlands. In seiner Begründung deutet es an, was an der Unterdrückung der Polarisierung von Arbeitern und Kapitalisten so interessant ist:

»Und nicht zuletzt: Die gesellschaftliche Integration in der Bundesrepublik ist besser (als in Frankreich), die Klassen – wenn das Wort überhaupt am Platze ist – werden durch das Einkommen definiert und nicht als problematisch empfunden.« (Die Deutschen werden das Rennen machen, in: Blick durch die Wirtschaft, 28. 10. 1975)

Zurück zu Sammet. Was gibt er zu verstehen? Die Gewerkschaften fordern die Mitbestimmung für die Lohnabhängigen; wir »wissen« aber, daß Kapital und Arbeit zusammenarbeiten; wer darüber hinaus die Zusammenarbeit bei der Bestimmung über das Unternehmen, Mitbestimmung, verlangt, der gefährdet die jetzt bestehende Zusammenarbeit; er ruft Gegensatz und Kampf hervor, weil das Kapital gegen die Erfüllung dieser Forderung kämpfen wird. Kampf dem Klassenkampf enthüllt sich hier konkreter als bisher: Im Interesse des Kapitals wird versucht, den bloßen Gedanken an ein nachdrückliches Verfechten der Arbeiterinteressen durch die Arbeiter bei diesen erst gar nicht aufkommen zu lassen, seine Äußerung und Verbreitung zu etwas »Unmöglichem« zu machen, also zu tabuieren. Sind Klassen etwas, worüber man nur sagen kann: »Darüber spricht man nicht«? Dann wäre der Kampf gegen den Klassenkampf – selber Klassenkampf, und zwar Klassenkampf-von-oben.

Betrachten wir näher, mit welchen Formulierungen der Kampf gegen das »Klassenkampfdenken« der Arbeiter – und natürlich auch gegen gegen den Gedanken in bürgerlichen Köpfen, der Kampf der Arbeiter sei im Grunde berechtigt und werde womöglich zur »Vorherrschaft der Arbeit von morgen« führen – ausgetragen wird. Einer der Herausgeber der »Frankfurter Allgemeinen«, Jürgen Eick, arbeitet in einem Leitartikel den Gedanken aus, den wir von Sammet gehört haben:

»Der These vom Klassenkampf, von der Spaltung, muß man die These von der Einheit der Unternehmung gegenüberstellen.« (Eick 1973)

Die Frage ist, wie man diese These wirksam der andern gegenüberstellt, damit sie nicht nur gegenübersteht, sondern die Gegenthese überwältigt, Besitz ergreift von den Köpfen wenigstens eines Teils der Lohnabhängigen. Die Aufgabe ist nicht einfach. Soll man den Gegensatz leugnen? Das würde angesichts des Alltags der Lohnabhängigen nicht verfangen. Aber der Klassengegensatz hat viele Erscheinungsformen. Außerdem gibt es andere, nicht vom Klassen-

verhältnis rührende Gegensätze. Dessen eingedenk hält Jürgen Eick ein Plädoyer, das in seinem Eifer, das Kapital weißzuwaschen, auf jedem »Kongreß der Weißwäscher« (vgl. Brechts Tui-Kritik, 1976) vorgetragen werden könnte.

»Natürlich gibt es den Konflikt zwischen den Arbeitnehmern und der Leitung der Unternehmen. Wer wollte das leugnen? Aber er ist nur einer von vielen. Im Alltag dominieren andere, nicht weniger wichtige Spannungen, zum Beispiel zwischen den verschiedenen Ressorts: Produktion kontra Vertrieb, Werbung kontra Finanzressort, Zentrale kontra Außenstellen; da ist der Kampf aller Ressorts untereinander um Einfluß auf die Geschäftsleitung als Ganzes; da ist aber auch der Kampf der Ideen, der Vorschläge, der Investitionsvorhaben; und da ist das unvermeidliche Gerangel, das sich aus der hierarchischen Struktur ergibt: etwa der Kampf der Gleichrangigen um Beförderung, die Spannungen zwischen Arbeitern, Vorarbeitern und Meistern, des Prokuristen mit den ihm unterstellten Leuten. Diese Probleme gibt es auch im Staatsdienst (und da ganz besonders!), den ja auch der fanatische Marxist nicht verstaatlichen kann, weil er es bereits ist. Und da ist das ganze Drum und Dran des Arbeitsplatzes – bis hin zur Altersversorgung, zum Kantineessen. Man kann in einem Unternehmen auf sehr viele Arten glücklich oder unglücklich sein. Wer das alles auf das Konto Konfrontation zwischen Kapital und Arbeit buchen will, verbiegt einfach die Tatsachen.

Das marxistische Klassenkampfdenken versucht, mitten durch die Unternehmen eine Trennungslinie zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu ziehen. Aber wo soll denn diese imaginäre Linie, die das Unternehmen in zwei Teile dividiert, eigentlich verlaufen? Die politischen Kartographen des Klassenkampfes hätten da in der Praxis große Mühe. Auch die Vorstandsmitglieder der Großunternehmen waren einmal kleine Angestellte und sind, obwohl Arbeitgeber, kündbar (leichter kündbar als ältere Angestellte). Die Übergänge zwischen Leitenden und Nichtleitenden sind flüssig und permanent in Bewegung. Alle in einer Firma Tätigen, egal, welche Funktion sie ausüben, sitzen in einem Boot.« (Eick 1973)

Warum nicht noch die Kämpfe zwischen dem Genußtrieb und der auf Akkumulation bedachten Entsagungsmoral, den zwei Seelen in der Brust des Kapitalisten? Scherz beiseite: teile und herrsche, lenke ab und herrsche, die praktischen Strategien des Konfliktmanagements, die dem Plädoyer von Eick entsprechen, haben bewiesen, daß sie nicht wirkungslos sind. Freilich haben die Arbeiter und Angestellten bei den Streikämpfen die Interessenfronten schnell herausgefunden, ohne im marxistischen Klassenkampfdenken geschult zu sein. Umgekehrt, das Interesse an marxistischem Denken entspringt, falls überhaupt, den Kämpfen, nicht die Kämpfe dem marxistischen Denken. Das Denken vermag in den Köpfen zu orientieren, hat aber nicht die weltschöpferische Macht, die ihm die bisher vernommenen Helden des Klassenkampfes-von-oben zuschreiben. Vor allem wissen sie selber – dafür haben sie ihre Agenten –, daß ein *besonderes* »Klassenkampfdenken« namens Marxismus zum

Ausbruch bestimmter Streikkämpfe schon deswegen allenfalls in Spurenelementen hätte beitragen können, weil nicht mehr davon vorhanden war. Kampf den Marxisten genügt also nicht beim Kampf gegen das Klassenkampfdenden. In den Organisationen und Organen der Gewerkschaften und der Sozialdemokratie waren Marxisten fast völlig zum Schweigen gebracht. Und doch gab es noch immer (oder schon wieder) »Klassenkampfdenden«. Offenbar mußte elementarer gegen das »Klassenkampfdenden« vorgegangen werden.

Derselbe Jürgen Eick versuchte zwei Jahre später eine umfassendere Taktik. Man hatte seit langem die Begriffe Arbeiter und Kapitalist durch Arbeitnehmer und Arbeitgeber ersetzt. Es war gelungen, aus dem Gebrauch dieser Ersatzbegriffe geradezu eine Staatsbürgerpflicht zu machen. Die Arbeiterorganisationen hatten »gezwungen« werden können, sich als »Arbeitnehmerorganisation« gegenüber den »Arbeitgeberverbänden« auszusprechen. Die ihre Arbeitskraft hingeben mußten gegen Lebensunterhalt, mußten sich als Nehmende, als Empfänger einer Gabe bekennen und die wirklichen Nehmer ihrer Arbeit als die wahren Geber anerkennen. Damit schienen die Grundbegriffe eines jeden möglichen Marxismus verdrängt. Diese Sprache würde er nicht sprechen können, weil sie alle seine Wahrheiten verleugnete. – Und nun artikulierte sich ungeachtet dessen in der Arbeitnehmer-Arbeitgeber-Sprache schon wieder »Klassenkampfdenden«! Die alte Sprachregelung genügte nicht, um gegen die Mitbestimmungsforderung vorzugehen.

»Letztlich entspringt dieser klassenkämpferischen Sicht auch die Forderung nach Mitbestimmung. ... die verstaubte Klassenkampfdologie ... ist wieder im Schwange. Man folgt dem 'naturgegebenen' Gegensatz von den Interessen der Arbeitnehmer einerseits, der Arbeitgeber ... andererseits. Obwohl diese beiden Gruppen jeweils in den Unternehmen auf das engste zusammenarbeiten ... So weit beherrscht bereits marxistisches Denken, in dessen Mittelpunkt der Klassenkampf steht, die Szene. Nahezu ausschließlich dominiert das Antipoden-Paar 'hie Arbeitnehmer, hie Arbeitgeber'. Man hat nur noch den Produktionsprozeß im Auge und die beiden daran beteiligten Gruppen, die nach marxistischer Denkweise obendrein in einem nicht auflösbaren Interessengegensatz stehen.« (Eick 1975)

Das Antipoden-Paar – genauer: Das Antagonisten-Paar – Arbeitgeber-Arbeitnehmer, erfunden, dem marxistischen Klassenkampfdenken die Artikulationsmöglichkeit zu entwinden, wird hier erfahren als gespenstisch von Marxismus heimgesucht. Was tun? – Eick versucht das »Antipoden-Paar« durch ein verlässlicheres zu ersetzen: hie Wirtschaft, da Verbraucher.

»Wo ist eigentlich der Verbraucher geblieben? Wieso hat er sich derart in die Ecke schieben lassen? Die Antwort ist einfach: Weil es ihn bei Marx nicht gibt, und weil

mehr Marx unter uns ist, als viele es wahrhaben wollen ... Es ist gefährlich zu vergessen, daß alle wirtschaftlichen Bemühungen letztlich dem Wohlbefinden der Verbraucher dienen und nur von da ihren Sinn erhalten. Die Wirtschafts- und Finanzpolitik muß das allgemeine Wohl (nicht das einer Gruppe oder Klasse) im Auge haben, und dieses wird ausschließlich vom Verbraucher repräsentiert; denn Verbraucher – das sind wir alle.« (Ebd.)

Die Äußerungen ergeben, nimmt man sie beim Wort, keinen Sinn. Die unmittelbaren Botschaften sind etwa von folgender Struktur: »Die verstaubte Klassenkampfdologie ist nicht verstaubt.« Wenn alle Entscheidungen der Unternehmer letztlich uns allen dienen, was wir doch alle erfahren – warum sollten wir dies vergessen und warum sollte dies Vergessen gefährlich sein? Bestimmt auch hier das Bewußtsein das Sein? Dient, wenn wir »vergessen«, daß sie uns dient, die Wirtschaft nicht mehr uns allen? Oder bedeuten Eicks Formulierungen, daß alle Gesellschaftsmitglieder durch aktive Kontrolle dafür sorgen und die hierfür erforderliche Macht erhalten müssen, daß die Wirtschaft tatsächlich allen diene? Aber so viel Marx ist nicht unter uns, daß dies der Sinn von Eicks Botschaft wäre. Wieder dürfen wir nicht wörtlich nehmen, sondern müssen so verstehen, wie uns zu verstehen gegeben wird. Die Sätze, die zu verstehen geben, tun dies z.B. mit Hilfe von Auslassungen. Ergänzen wir einen solchen elliptischen Satz:

»Es ist gefährlich [beim Kampf gegen das Klassenkampfdenden] zu vergessen, daß alle wirtschaftlichen Bemühungen [so dargestellt werden müssen, daß sie scheinbar] letztlich dem Wohlbefinden der Verbraucher dienen und nur von da ihren Sinn erhalten.«

Als Gefahr ist jede andere Redeweise aufzufassen und mit geeigneten Mitteln zu bekämpfen. – Wieder erfüllt das zu-verstehengebende Sprechen zwei Funktionen auf einmal: es begründet eine Sprachregelung und führt sie zugleich vor; es spricht *in ihr über sie*. – Wir verfolgen hier nicht das widersprüchliche Schicksal des Vorschlags von Eick, der natürlich weder seine private Erfindung ist noch die Probleme anders als um den Preis neuer Probleme »löst«. Z.B. wird anderthalb Jahre später, aufgrund gefährlich anwachsender unbefriedigbarer »Verbraucher«-Ansprüche an die westdeutsche Gesellschaft, Kurt Reumann in einem Leitartikel derselben Zeitung einen Seitenhieb gegen »Ideologen« führen, die den Jugendlichen »einreden wollten«, diese Gesellschaft »als Konsumgesellschaft oder Klassengesellschaft [zu empfinden]« (Reumann 1976).

Beim Versuch, uns in den undeutlichen und widersprüchlichen Erscheinungen zu orientieren, in denen auf dem von uns betretenen

Gebiet ein zunächst rätselhafter Kampf-der-seinen-Namen-nicht-nennt, ein wahrer Anti-Kampf, sich darbietet, sind wir auf eine Strategie gestoßen, für die es einen geläufigen Begriff aus Wirtschaft und Politik gibt: *Sprachregelung* (vgl. dazu Voigt 1975). Das bisher gesichtete Material besagt, daß Sprachregelung weder, wie bei Hannah Arendt (1964, 119), mit Lüge gleichgesetzt werden kann, noch in ihrem Wesen erfaßt ist, wenn man sie, wie Margret Boveri, als von der Regierung oder von einer Konzernspitze ausgehende Regelung der Interpretation bestimmter Maßnahmen oder einer bestimmten Geschäftspolitik⁴ auffaßt. Im Kampf gegen das »Klassenkampfdenden« scheint das Angriffsziel tiefer zu liegen. Es geht um Gedanken, Sichtweisen, »Weltbetrachtung«, »Ideologie« – die Bedeutung dieser Angriffsziele wird zu konkretisieren sein. Da ohne Sprache weder gedacht noch ein Denken geäußert werden kann, versucht die Sprachregelung bei der Artikulationsmöglichkeit von Denken anzusetzen. Unmittelbarer Angriffspunkt ist die Sagbarkeit, mittelbar die Denkbarkeit bestimmter Verhältnisse. In *negativer Sprachregelung* kann versucht werden, bestimmte sprachliche Ausdrücke zu Zeichen der Staatsfeindlichkeit zu stempeln. Bei Ausdrücken wie Klasse, Arbeiter, Klassenkampf, Kapitalismus, Kapitalist, Profit, ja sogar Gesellschaft oder Faschismus (vgl. Haug 1971) hat sich diese negative Sprachregelung im westlichen Nachkriegsdeutschland zunächst durchsetzen lassen, bis die Studentenbewegung sie durchbrach. Die Grenze zwischen »staatsfreundlichen«, »staatsfeindlichen« und »neutralen« Wörtern verschiebt sich im Laufe der Auseinandersetzungen ständig. Die *positive Sprachregelung* stellt sprachliche Artikulationsmittel für das Benennen und Denken der Verhältnisse bereit, die den »sprachregelnden« Interessen konform sind. Für das Wie haben wir ein erstes deutliches Beispiel: Eicks Angebot einer Sprachregelung versucht, Sprachmaterial für ein Benennen der Verhältnisse bereitzustellen, das die Privatwirtschaft als nicht nur den Kapitalbesitzern, sondern schlechthin allen Gesellschaftsmitgliedern dienende Einrichtung ausspräche. Kurz, das Private wird als Öffentliches, das Sonderinteresse als Allgemeininteresse aussprechbar gemacht. Das erhärtet den Verdacht, daß dieser Kampf gegen das »Klassenkampfdenden«, im genauen Gegensatz zu seinem wörtlichen Auftreten, selber *Klassenkampf auf dem Gebiet des Denkens der Verhältnisse* ist.

Sehen wir zu, was die Protagonisten des Kampfes-gegen-das-Klassenkampfdenden, die uns das Material liefern, hierzu sagen. Wie wir bereits gesehen haben, sind sie untereinander keineswegs

einig. Lauschen wir ihrem Streit! Vielleicht sagen sie einander unangenehme Wahrheiten.

Einer der Beschuldigten war Ludwig von Friedeburg. Sein Sturz als hessischer Kultusminister war das Ergebnis einer langfristig geplanten, breit angelegten und nach allen Regeln der »ideologischen« Kriegskunst durchgeführten Kampagne. Am heftigsten tobte der Kampf um den Entwurf von »Rahmenrichtlinien« für das Schulfach Gesellschaftslehre. Dieser Entwurf stellte einen Fortschritt im Rahmen der bürgerlichen Grenzen dar. Er entmythologisierte die »Gemeinschaftskunde«, um an ihre Stelle ein funktionalistisches Konzept zu setzen, das vor allem die Vermittlung von Regeln zur Konfliktaustragung und Konsensusfindung anstrebte. Alle grundlegende Sozialkritik, die den Klassengegensatz zur Kenntnis nimmt, war aus diesem Modell ausgeschlossen; denn Klassengegensätze können natürlich nicht als vorübergehende Systemstörungen aufgefaßt werden, für deren Beseitigung Regeln zu vermitteln sind (vgl. Schefer 1973). Dennoch wurde von den Rechten dieser Entwurf als eine Ausgeburt des »Klassenkampfdenden« bekämpft. Karl Korn, einer der Herausgeber der »Frankfurter Allgemeinen«, schrieb 1973:

»Die hessischen Rahmenrichtlinien sind ein Instrument des Klassenkampfes, weil sie den Konflikt zum Ausgangspunkt ... machen«.

Friedeburg hatte zur Verteidigung des Entwurfs auf die Toleranzforderung der hessischen Verfassung verwiesen; Toleranzverträge sich nicht mit der Verdrängung, sondern nur mit dem Bewältigen-Können sozialer Konflikte. Darauf Korn:

»Es ist ein durchsichtiges Täuschungsmanöver, wenn v. Friedeburg ... die Toleranz, die in der hessischen Verfassung steht, bemüht. Die Idee der Toleranz ist eine normative Kulturidee ..., dann liegt sie normativ, d.h. verpflichtend, über dem Klassenkonflikt« (ebd.).

Zwei gegenläufige Übertreibungen werden hier vorgenommen. Das funktionalistische Demokratiemodell wird zum Klassenkampfmodell »übertrieben«, die Toleranzidee zur Tabuierung des Konflikts gesteigert. Die erste Übertreibung ist taktisch unmittelbar verständlich: Sie verknüpft die Rahmenrichtlinien mit einer bereits etablierten Tabuzone, gegen die schon wirksam mobilisiert worden ist, dem Klassenkampf; es findet dabei eine »Übertragung« publizistischer Effekte statt. Die andere Übertreibung operiert mit einem Begriff »normativer«, »verpflichtender«, kurz *herrschender Idee*, der die Wirklichkeit und Wirksamkeit einer über die Gesellschaft sich erhebenden, sie bestimmenden kulturellen Institution zugeschrieben

wird. Wir werden sehen, daß Ludwig von Friedeburg den strukturellen Gehalt dieser Auffassung nicht bestreitet; allerdings interpretiert er innerhalb dieser Struktur eine bestimmte Idee anders (wodurch natürlich auch das Verhältnis zur Struktur modifiziert wird). Unser Gegenstand zeigt hier einen weiteren Aspekt: Eine Dimension der Kämpfe dreht sich um die Interpretation solcher »verpflichtender Kulturideen« im Rahmen ihrer selbstverständlichen Anerkennung als solcher. Diese Anerkennung scheint im vorliegenden Beispiel nichts Mysteriöses zu haben, geht es doch um eine Verfassungsnorm. Wir können mit aller Vorsicht provisorisch davon sprechen, daß hier um die Interpretation gegebener *ideologischer Mächte* gerungen wird in der Perspektive, aus ihnen positive oder negative Sanktionen gegen bestimmte Maßnahmen oder auch nur Denkweisen und ihre sprachlichen Äußerungsformen abzuleiten.

Friedeburg drehte später, nach seinem erzwungenen Rücktritt, in der Rezension eines Pamphlets von Helmut Schelsky, einem seiner Gegner, den Spieß um. Schelskys Buch von 1975: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*, ist Zeugnis einer angestregten Gegenoffensive gegen die große Strömung sozialliberaler und gewerkschaftlicher Tendenzen und gegen die linke Intelligenz, eines vielfältigen Versuchs, im Prozeß politischer Hegemoniebildung eine »Tendenzwende« herbeizuzwingen. Im Rahmen dieses Versuchs nahm eine Gruppe konservativer Ideologen abrupte taktische Wendungen vor. Als die negative Sprachregelung, die lange Zeit den Begriff »Kapitalismus« zum staatsfeindlichen Zeichen gemacht hatte, ihre Wirkung einbüßte, versuchten zum Beispiel Alfred Dregger und Philipp von Bethmann, den nicht mehr zu tabuisierenden Begriff positiv umzufunktionieren⁵. Auch wenn diese Vorstöße vereinzelt blieben, ist ihre Untersuchung lehrreich. Einer dieser Vorstöße wurde von Schelsky unternommen. Nachdem er jahrzehntelang »wie kein anderer als Apostel einer 'nivellierten Mittelstandsgesellschaft' gegen das Klassenkampfdenkens zu Felde gezogen« war (Friedeburg 1975), griff er den Klassenbegriff auf, um ihn gegen die Linksintellektuellen anzuwenden, die ihn, mit wachsendem Erfolg, in die sozialtheoretische Diskussion wieder eingeführt hatten. »Man traut seinen Augen nicht«, merkt Friedeburg an und blendet den strategischen und taktischen Hintergrund vollkommen aus, vermutlich nicht so sehr aus Mangel an Klarsicht als aus Respekt vor dem Tabu, das die entscheidenden Zusammenhänge auszusparen verlangt. Sagt er Schelsky auch die eine oder andere unangenehme Wahrheit, die wir aufnehmen können,

so enthält er sich des Blicks auf den Gesamtkonflikt. Es wird zu fragen sein, welcher »ideologischen Macht« Friedeburg mit dieser Zurückhaltung Tribut zollt.

Statt Schelskys Kehrtwendung aus den strategischen Kampfbedingungen abzuleiten, aus denen sich auch erklärt, warum er bisher »gegen das Klassendenken zu Felde gezogen« war – »Wer 'Klasse' sagt, nimmt damit auch bereits am 'Klassenkampf' teil« (Schelsky 1975, 168) –, deutet Friedeburg eine psychologisierende Erklärung an:

»Seine Wandlung zum Klassenkämpfer aber ... ist jüngsten Datums und muß wahrscheinlich lebensgeschichtlich verstanden werden ..., daß die Studentenbewegung ihn ... erreichte. Daher spielen dann auch die Schüler und Studenten eine so große Rolle in seiner neuen Herrschaftsklasse.«

So antwortete der des Klassenkampfdenkens bezichtigte und als Minister gestürzte v. Friedeburg mit einer Retourkutsche: Klassenkampfdenkens praktizieren die andern, er selber steht in der sozialliberalen Mitte, die weiterhin nicht an Klassen denkt, sondern gegen den Klassenkampf kämpft:

»Der neomarxistisch wiedererstandenen Parole von der totalen Herrschaft der Kapitalistenklasse setzt er (Schelsky) spiegelbildlich die Parole von der totalen Herrschaft der Intellektuellenklasse entgegen ... Heilslehre, Heilsglaube, Heilsversprechen, Heilsverkündigung, wo man hinschaut.«

Die Landkarte wird kompliziert. Während dieser Anschauung zufolge Neomarxisten und Neokonservative sich einen – Heilsversprechen gegen Heilsversprechen setzenden – Klassenkampf der Ideen liefern, kämpft zugleich eine besonnene Mitte gegen das Klassenkampfdenkens von links und rechts und gegen den Klassenkampf.

Immerhin haben wir eine »unangenehme Wahrheit« gehört, den Vorwurf einer Schwenkung um 180 Grad, die uns zu denken geben kann. Worin bestand Schelskys Umkehr? Hat sich sein Verhältnis zu den gesellschaftlichen Klassen umgekehrt? Oder nur sein Verhältnis zum Gebrauch des Klassenbegriffs? Wir fragen ihn selbst.

Auf dem Parteitag der CSU von 1973 hielt Schelsky einen Vortrag, worin er, der Soziologe, die CSU über taktische Fragen der Wählergewinnung beriet. Im Vorjahr hatte die CDU/CSU den gegen die sozialliberale Koalition unter Vorformen der Devise »Freiheit oder Sozialismus« geführten Wahlkampf drastisch verloren. Schelsky bezog sich auf jene Ausrichtung, als er sagte, es gehe in der Bundesrepublik

»nicht um die demnächst durch die sozial-liberale Regierung zu verwirklichende marxistisch-planwirtschaftliche Sozialisierung unseres Wirtschaftssystems ... Ich glaube, dieses Dilemma wirkt nicht überzeugend.« (Schelsky 1973)

An diesen drei Wörtern: »wirkt nicht überzeugend« ist der Angelpunkt abzulesen: Wahrheitswert und Überzeugungswert werden getrennt beurteilt. Daß der erste = 0 ist, werden die Wahlstrategen selber gewußt haben; daß auch der zweite nur gering war, hatte der Ausgang der Bundestagswahlen von 1972 bewiesen, und Schelsky will, daß die Lehren daraus gezogen werden. Zu suchen ist ein überzeugend wirkendes »Dilemma« für die kommenden Wahlkämpfe. Bevor der Soziologe seinen Vorschlag unterbreitet, untersucht er eine Erfolgsgrundlage der SPD, um daraus die Aufgabe abzuleiten, die in Gestalt eines Wahlsieges der CDU/CSU gelöst werden müßte. Ohne daß die CDU/CSU »in überzeugenden und eindrucksvollen Gegenformeln geantwortet« hätte, habe die SPD sich erfolgreich als »Arbeitnehmer-Partei« dargestellt. Schelsky entwirft eine Begründung, warum es »im Grunde genommen eine Täuschung« sei, die CDU/CSU komplementär als Unternehmer-Partei zu verstehen. Der Ausdruck »Täuschung« läßt meinen, es gehe um die Wahrheit von Aussagen zur Sache. Eigentümlicherweise artikuliert Schelsky in dieser Sprache, in der die Tatsachen oder Sachverhalte auf empirisch bestreitbare Weise ausgedrückt zu werden pflegen, etwas ganz anderes, nämlich Überlegungen zum *Überzeugend-Wirken*. Diese Sprechweise, die das Wesentliche auf andere Weise verundeutlicht als das zu-verstehen-gebende Sprechen, gilt es näher zu untersuchen.

Warum ist es eine »Täuschung«, die CDU/CSU als »Unternehmerpartei« einzuschätzen oder zu bezeichnen? Schelsky antwortet mit dem Hinweis, daß rund 82 Prozent der Erwerbsbevölkerung Arbeitnehmer sind und nur 10 Prozent Selbständige (bzw. 18 Prozent, wenn man die mitarbeitenden Familienangehörigen hinzuzählt). Offenbar gibt dieser Hinweis zu verstehen: Jede mögliche Mehrheit der Konservativen setzt voraus, selbst wenn sie alle »Selbständigen« für sich gewinnen, fast doppelt so viele »Arbeitnehmer« hinzuzugewinnen. Daraus läßt sich zwar nicht beweisen, daß die CDU und die CSU keine Unternehmerparteien *sind*, wohl aber, daß sie als solche *nicht erscheinen* dürfen. Mit Schelsky läßt sich sagen: Das »Dilemma« von Arbeitnehmerpartei und Unternehmerpartei »wirkt nicht überzeugend« – auf die Nichtunternehmer nämlich, die es nicht überzeugen wird, die Partei der Unternehmer zu wählen. Anders gesagt: Gelänge es, bei einer Wahl die Alternative Unternehmerpartei gegen Arbeitnehmerpartei überzeugend darzustellen, wäre eine große Mehrheit für die Arbeitnehmerpartei unabwendbar. Hier sieht Schelsky anscheinend den archimedischen Punkt, um den sich alle Versuche, eine »rechte« Mehrheit zu bekommen, drehen.

Es ist nützlich, sich zu vergewissern, ob und in welcher Form die rechten Protagonisten sich dieses Problems bewußt sind. Alfred Dregger, der Führer der hessischen CDU, dessen Fraktion (»Adel und Banken«) deren früher führenden liberaleren Flügel von rechts her aufgerollt hatte, sprach das Grundproblem schon 1971, in einer die nachmalige Politik der Rechten entwerfenden Rede im Hause des Bankiers von Bethmann, recht deutlich aus. Er sprach generalstabsmäßig von einem Zangenangriff sozialer Kräfte von der Art der Gewerkschaften, gesetzlichen Krankenkassen usw., die für den Ausbau sozialer Strukturen der Lebenssicherung eintreten und damit private Strukturen bedrohen.

»Wenn wir diesen Angriff abwehren wollen, können wir dies nur mit unseren Arbeitnehmern, nicht gegen sie.« (FR, 4. 3. 1971)

Der so redete, sprach bewußt als Vertreter von Unternehmern und zu einem Publikum von Unternehmern über die Notwendigkeit, für die eigene Massenbasis »unsere Arbeitnehmer« zu gewinnen. Mehr verklausulierte, aber in der Substanz identisch äußerte sich der von Dregger offenkundig überzeugte Bankier Philipp von Bethmann etwas später in einer jener Reden, die dazu beitrugen, die neue aggressivere Strategie der Rechten durchzusetzen:

»Es ist jedenfalls realistischer, ein paar hunderttausend Unternehmer zu höherer Einsicht in puncto Wettbewerb und anderen Einschränkungen ihrer Freiheit zu bringen, als aus dem ganzen Volk ein Volk von 'sozialistischen Menschen' zu machen.« (Blick durch die Wirtschaft, 21.2.1972)

Abgesehen davon, daß zu bezweifeln ist, ob dies auf Dauer wirklich leichter und nicht vielmehr einfach unmöglich ist, bringt v. Bethmann hier die Bündnisnotwendigkeit auf eine einprägsame, aber etwas übertriebene Formel: hier »ein paar hunderttausend Unternehmer« – dort »ein ganzes Volk«. – In einem Leitartikel vor den Bundestagswahlen brachte schließlich auch ein Wirtschaftsredakteur der »Frankfurter Allgemeinen« die Bündnisnotwendigkeit für die Unternehmer auf den Punkt – und diese Deutlichkeit ist, wie wir immer wieder gesehen haben, alles andere als selbstverständlich:

»Die Notwendigkeit, aktiv in die politischen Auseinandersetzungen einzugreifen, ergibt sich für die Unternehmer auch daraus, daß sie nur eine kleine Gruppe unserer Gesellschaft sind. Es gibt in der Bundesrepublik rund 26 Millionen Erwerbspersonen, aber nur noch 2,5 Millionen Selbständige, einschließlich der rund 645000 landwirtschaftlichen Unternehmer. Zu diesen 2,5 Millionen kommen noch die leitenden Manager hinzu. Eine solche Minderheit gerät aber nur dann nicht in eine ständige Defensive, wenn es ihr gelingt, ihren Standpunkt überzeugend darzulegen und Verbündete zu finden.« (Jeske 1976)

Das notwendige Engagement, fährt der Autor fort,

»reicht weit über die ideologische Konfrontation hinaus, die in den letzten Jahren die deutsche Szenerie prägte« (ebd.).

Notwendig erscheint das Engagement in der ideologischen Konfrontation, notwendig die permanente Überzeugungsarbeit, notwendig sind schließlich Bündnisse. Nur dabei entsteht und hält sich, so ist in theoretischer Sprache zu ergänzen, ein »historischer Block« unter der Vorherrschaft (Hegemonie) des Großbürgertums (Gramsci), zusammengehalten durch Interessenkompromisse und Überzeugungskitt, das heißt ein Block, der politisch machtfähig ist, also sich wesentlichen Einfluß auf den Staatsapparat sichern kann. Daß dieser Block nicht identisch ist mit einer Partei, sondern sich in allen strukturellen *ideologischen Mächten* (Engels) zu etablieren und so Einfluß jenseits der Grenze der »Unternehmerpartei« auszuüben versucht, wird im Fortgang der Untersuchung deutlicher werden. Doch läßt sich einiges jetzt schon absehen: wenn ein durch den Vorwurf des »Klassenkampfdenkens« gestürzter Minister zu seiner Verteidigung den Vorwurf zurückzugeben und sich als wahren Gegner des »Klassenkampfdenkens« darzustellen versucht, dann deutet diese Eigenart der »ideologischen Konfrontation« (Jeske) auf ein Feld ideologischer Hegemonie, deren Mächtigkeit bis weit in eine »Arbeitnehmerpartei« hinein durch demonstrative Unterstellung anerkannt wird.

Doch zurück zum CSU-Parteitag und zu Schelskys Suche nach einem »überzeugend wirkenden Dilemma«. Das Problem: »Ein paar hunderttausend Unternehmer«, »eine kleine Gruppe unserer Gesellschaft ..., eine solche Minderheit«, soll sich bewußt werden, daß sie ihre Vormachtstellung »nur mit unseren Arbeitnehmern, nicht gegen sie« verteidigen kann. Für dieses Grundproblem gilt es eine Lösung zu finden. Zunächst einmal, eröffnete Schelsky den CSU-Delegierten, sei es unabdingbar, daß sämtliche Reste von »Klassenideologie« »über Bord geworfen werden« (Schelsky 1975). – Kämpft er im Gegensatz zu Friedeburgs Vorwurf doch noch immer gegen das Klassenkampfdenken? – Die »Klassenideologie« also müsse liquidiert werden »zugunsten neuer, zukunftssträchtiger Entscheidungen und Begriffe«. Was Schelsky hier unter »Begriffen« versteht, wird deutlich, wenn man seinen Vorschlag sich ansieht: Anzusetzen sei bei einer, wie soziologische Erhebungen zeigen, massenhaft verbreiteten *Wertung*, einem vermittelten und meinungsförmig auftretenden Interessenausdruck, einer Vorstellung von »Sinn«. Die große Mehrzahl auch der »Arbeitnehmer« hält es in der Tat für außerordentlich

sinnvoll, etwas *selbständig* zu *unternehmen*. Wenn es nun gelinge, hier einzuhaken und »einen umgedachten Begriff der Selbständigkeit« in die politische Sphäre einzubringen, worin sich diese alltägliche Neigung zu selbständigem Tun vertreten *meint*, so ließen sich »Arbeitnehmerwähler« gewinnen.

Dazu müßte es allerdings zugleich gelingen, die Verbindung des Begriffs der »Selbständigen« mit dem ökonomisch unabhängigen Teil des »Mittelstands« aufzulösen.

Man beachte die Begriffsarbeit, die Schelsky dem CSU-Parteitag vorführt: Die »Selbständigen« sollen umdefiniert werden in *dispositiv Tätige*; als Gegenbegriff sollen die »Unselbständigen« umdefiniert werden zu *exekutiv Tätigen*. – Was sind dispositiv Tätige? Ein »Dispositiver« ist jeder, der in seinen Tätigkeiten selber über Gegenstände bzw. seine eigene Arbeitskraft disponiert, und sei es auch nur wie der Lastwagenfahrer, der im Rahmen seiner Lohnabhängigkeit selbständig disponiert, ob er irgendwann überholt oder nicht, Gas gibt oder verlangsamt. Dispositiv ist auch die Hausfrau, die sich den Vormittag selbständig einteilt, die entscheidet, ob sie zuerst die Betten oder zuerst die Küche macht. Dispositives Potential ist zu sehen in jedem Streben nach einem »über den gewohnten Normen liegenden Zusatzeinkommen«, worin

»vor allem jener individuelle Lebensplan zum Zuge kommt, der sich etwa in Sonderanschaffungen, Hausbau, Reisen, kostspieligen Hobbys betätigt ..., also im Grunde genommen alle Gebiete von Verbrauch, Besitz, Arbeit, Freizeit«, ein »persönliches Alter« nicht zu vergessen.

Was sind Exekutive? Zunächst gehören »jüngere Frauen«, auch »Hilfsschüler« zu den Exekutiven; für sie ist Fließbandarbeit – also Arbeit ohne dispositiven Freiraum – »entlastend«. Damit man die Klassenenthobenheit des Begriffs der Unselbständigen sehen soll, fügt Schelsky noch die »Formularausfüller« hinzu, für die er u.a. Kassenärzte als Beispiel wählt.

Auf jeden Fall aber verbietet sich – wegen des Grundproblems der 82 Prozent – der Gebrauch des »nivellierenden Begriffs der 'Arbeitnehmer'« für die Partei der Selbständigen.

»Ich will es kurz politisch sagen: Man muß den selbständigen Arbeiter ansprechen.« Auf den vorweggenommenen Einwand, der Arbeiter sei doch Lohnarbeiter, also Lohnabhängiger, Schelskys Begriff mithin so sinnvoll wie der Begriff des »selbständigen Abhängigen«, erwidert er:

»Das ist kein Widerspruch, sondern ein politisches Ziel.«

Nun geht er daran, Formeln für den Wahlkampf abzuleiten. Auf der einen Seite steht die Partei der Selbständigen. Auf der anderen Seite

steht die Partei der Unselbständigen oder der Betreuten. Dies sind keine Klassenbegriffe, und bis hierher ist Schelsky konsequenter Kämpfer gegen das Klassenkampfdenken geblieben. Wir sehen jetzt auch, warum. Grundproblem ist: Die Verhinderung der Bildung eines »historischen Blocks« um die »Arbeitnehmer«, die 82 Prozent der Erwerbstätigen, die Vierfünftelmehrheit der Gesellschaftsmglieder. Soweit die Individuen ihre Interessenlage mit Klassenbegriffen denken, beginnt der riesige Block der »Arbeitnehmer« sich zu bilden. Hätte er sich auch nur annähernd voll ausgebildet, fiel ihm die politische Hegemonie zu. Kampf dem »Klassenkampfdenken« zeigt sich so als zentrale innergesellschaftliche »ideologische Konfrontation« unserer Epoche. Wie aus Schelskys Parteitagsrede und vielen ähnlichen Dokumenten hervorgeht, entspringt er aus relativ klarem Klassenkampfdenken der Unternehmenseite bzw. ihrer politischen Repräsentanten und sozialwissenschaftlichen Berater.

Der Begriff der Klasse kehrt bei Schelsky erst dort wieder, wo er damit rechnen muß, daß seine Strategie durchschaut und – wie in vorliegender Untersuchung – öffentlich als das, was sie ist, als Klassenstrategie vorgeführt wird. Die potentiellen Verräter des Verrats, die Kritiker seines Klassenkampfdenkens, sind es, die Schelsky als »Klasse«, ja als »Ausbeuterklasse« identifiziert. Zur Abstützung seines Vorschlags, den Wahlkampf als Wahl zwischen einem selbständigen und einem zum Betreuungsobjekt degradierten Leben darzustellen, wirft er der interessiert zuhörenden CSU rasch eine Theorie der Verschwörung und der heimlichen Gier nach Herrschaft hin, die sich in erster Linie gegen die sozialdemokratischen und gewerkschaftlichen Kader richtet, in zweiter Linie gegen sämtliche Intellektuelle, die möglicherweise in den historischen Block der »Arbeitnehmer« eingebunden und zu dessen »Ideologen« werden könnten. Es ist die Klasse der »Betreuer« und ihrer »Sinnvermittler« (vgl. dazu Haug 1972a), die beim Wahlkampf für die sozialliberale Koalition den Menschen »Betreuung« in Gestalt »sozialer Sicherheit« versprechen. In Wahrheit will die Klasse der Betreuer nur ihre eigene Herrschaft, um dann die vermeintlich Betreuten für sich arbeiten zu lassen usw. Wir verfolgen diesen Strang der vorbeugenden Projektion⁶ des an die eigne Adresse erwarteten Vorwurfs auf diejenigen, von denen man ihn erwartet⁷, nicht weiter, sondern begnügen uns mit der Beobachtung, daß hier ein stützendes projektives Feindbild entworfen wird. Aber was ist es, was dadurch unmittelbar gestützt werden soll (im Dienste der mittelbar dadurch zu stützenden Kapitalherrschaft)?

Das unmittelbare Material Schelskys waren Bewußtseinsformen des Alltags, genauer: Formen, in denen Privatheit sich häuslich einrichtet. Schauen wir uns diese Formen genauer an. Wenn der junge Marx überklar formuliert hat, daß der Lohnarbeiter »erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich« sei (MEW, EB 1, 514), so ist daran die Einsicht festzuhalten, daß gerade die Verweisung des Bestrebens, zu sich zu kommen und Befriedigung zu finden, aus dem Gesellschaftlichen der Arbeit ins Private des Konsums seine gesellschaftliche Formung ist. Privatheit ist eine Vergesellschaftungsform. An gesellschaftlich derart geformten Bestrebungen setzt Schelsky an. Wie je irgendein bürgerlicher Ideologe versucht er, die vorhandenen mächtigen Ideologeme umzugruppieren, in eine ideologische Formation zu bringen, in der sich der Arbeiter-mit-Hobby neben dem Bankier ausgedrückt finden soll. Darin manifestiert sich nichts anderes als der Versuch, bürgerliche Hegemonie so zu rekonstituieren, wie Schelsky es den entwickelten gesellschaftlichen Verhältnissen angemessen findet. Daß sein Vorschlag zunächst verworfen wurde, sogar die »neue soziale Frage« und »Freiheit oder Sozialismus« auf die Tagesordnung des folgenden Bundestagswahlkampf gesetzt wurden, die CDU/CSU sich also selber als »Betreuungspartei« (neue soziale Frage) empfahl, macht Schelskys Vorstoß deswegen nicht uninteressant. Gleichgültig gegen die Inhalte ist nämlich die Struktur des Vorgangs; an ihr lassen sich Grundgesetze des ideologischen Klassenkampfes studieren – genauer: nicht des ideologischen Klassenkampfes schlechthin, sondern des von seiten der großbürgerlichen Minderheit »von oben«, d.h. im Besitz der Kommandohöhen der Wirtschaft und der unter deren Kontrolle oder zumindest Einfluß stehenden ideologischen Apparate geführten Klassenkampfes. *Der Kampf gegen das Klassenkampfdenken ist eine Erscheinungsform des ideologischen Klassenkampfes-von-oben.*

Um das Wesen und die Wirkungsweise der »ideologischen Formation« weiter zu klären, an der bestimmte Modifikationen vorzunehmen der Sinn von Schelskys Vorstoß war, mag er selber sagen, wie er den Vorgang einordnet. Indem er die Niederlage der Rechten in der Bundestagswahl von 1972 damit erklärt, »daß hier ein Grundsatzkampf bereits viel früher, woanders an Universitäten, an Hochschulen, an Forschungsinstituten, den Institutionen der Publizistik, den Massenmedien, verloren worden ist«, deutet er – in der Sprache der »Grundsatz-Kommission« der CDU, der er angehört – die hegemonietheoretischen Dimensionen seiner Vorschläge an. Auf der anderen Seite sieht er – gleichsam durch die sozialliberale Koalition

hindurch – auf der Linken den Ausgang eines andern »Grundsatzkampfes« bereits vorentschieden:

»Die Bruderzwiste der Linken können doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich hier längst eine theoretische, ideologische Volksfront konstituiert hat. Diese gemeinsamen denkerischen Grundlagen sind auch praktisch politisch wichtig.«

Also bestünden für das »ganze Volk«, mit welchem v. Bethmann seine Adressaten schreckte, gegenüber den »paar hunderttausend Unternehmern« bereits die »gemeinsamen denkerischen Grundlagen«, auf denen sich »eine theoretische ideologische Volksfront konstituiert«? Ziehen wir die derben Übertreibungen ab, die dem Zweck der CSU-Agitation geschuldet sind, dann bleibt eine analytische Skizze, welche die Umriss der Hauptformationen im »ideologischen Klassenkampf« absehen läßt. Der »Grundsatzkampf« wäre demzufolge als die Auseinandersetzung über die allgemeinsten und zugleich »höchsten« – das heißt die anderen in einer Art Hierarchie dominierenden – Formen gesellschaftlichen Bewußtseins der Individuen aus den verschiedenen Klassen zu begreifen. Bei dieser Auseinandersetzung stünde die Bildung ideologischer Formationen auf dem Spiel, die, auf der Ebene der Ideologie, ein hegemonial strukturiertes Klassenbündnis repräsentieren bzw. dessen organisierendes Konzept ausdrücken, oder, mit Schelskys Worten: »eine theoretische ideologische Volksfront konstituieren«.

Schelsky handhabt diese allgemeinen Begriffe bewußt unklar, zweideutig. Er läßt offen, ob er unter der »Volksfront« einen künftigen historischen Block der Arbeit oder schlicht und einfach die sozialliberale Koalition und ihre Wähler meint. Verschwommen konstatiert er

»eine Monopolisierung des Freiheits- und Fortschrittsgedankens zugunsten der links-lastigen Politik. Das Ergebnis dieser parteiischen Philosophie im wahrsten Sinne des Wortes ist die Bildung der in der Bundesrepublik längst vorhandenen geistigen Volksfront ..., die vor allem im Namen der 'Emanzipation' reagiert und taktiert.«

Der Sinn seiner Empfehlungen soll demgegenüber sein, den »Grundsatzkampf« auf dem »Kampffeld um die Zustimmung der Jugend« usw. gegen das Demokratisierungskonzept der Sozialdemokraten zu gewinnen. Die Bedeutung des aktuellen *Kampfes um die Zustimmung* wird von Schelsky in den höchsten Tönen beschworen, indem er prognostiziert,

»daß mit dieser geistig-politischen Grundsatzentscheidung im kommenden Jahrzehnt in Westdeutschland eine Strukturausgestaltung und eine Strukturentscheidung vor sich geht, die von weltgeschichtlichem Einfluß sein wird, weil sie Modellwirkung haben wird.«

In diesem Rahmen könne die Wirksamkeit der geistigen, philosophischen Hintergründe kaum überschätzt werden. Um machtfähig zu sein oder zu werden, müsse man »auf intellektuelle Sinnfragen, wenn Sie wollen, auf philosophische Grundfragen«, eine Antwort wissen. Schelskys Schlußsatz umschreibt die Realität der ideologischen Mächte noch einmal in vielsagenden Worten:

»Und so möchte ich in der Tat unter diesem Gesichtspunkt fragen, wovon wollen wir eigentlich morgen leben? Immer noch von der über Jahrhunderte hin erworbenen moralischen Substanz, der individuellen Verantwortung, der Selbständigkeit der Person, oder von der entlastenden Anonymität im günstigsten Fall wohlgemeinter Kollektivbeschlüsse?«

Natürlich klingen diese Formulierungen merkwürdig, um nicht zu sagen »altfränkisch«. Es gibt Versammlungen, auf denen man sie – anders als auf einem Parteikongreß der Rechten – nicht verlesen könnte, ohne einen Lachsturm hervorzurufen. »Von der moralischen Substanz zu leben« muß Menschen, die von ihrer eignen Hände Arbeit leben, sonderbar vorkommen. Aber es sind nur die Wörter, die verschoben klingen; die Bedeutung ist nichts Vershobenes. Man muß nur fragen, wer denn das »Wir« ist, das sich hier über seine historischen Überlebenschancen in der Gesellschaft verständigt. Auch muß man darüber nachdenken, was das für in Jahrhunderten gewordene und tradierte ideologische Mächte sind, die hier als »Moral« beschworen werden. Wofür sind schließlich diese Mächte »Substanz«, d.h. was beruht auf ihnen? Für die Reproduktion welcher Verhältnisse sind sie funktional? Was regulieren sie? Was rechtfertigen sie? Wodurch werden sie aufgelöst und wie wirkt ihr Auflösungsprozeß zurück in die Gesellschaft? Was Schelsky hier »anruft« im Sinne Althusers (vgl. 1977, 140ff), ist das Subjekt der bürgerlichen Ideologie: die als individuelle im Gegensatz zur gemeinschaftlichen oder sozialen aufgefaßte Verantwortung, also die *private* Verantwortung oder Selbständigkeit der Person. Unter Zuhilfenahme einer von Lucien Sève eingeführten Kategorie läßt sich sagen: es ist der ideologische Ausdruck der spezifisch bürgerlichen Individualitätsform, den Schelsky als »moralische Substanz« beschwört.

Der Grundsatzkampf zeigt sich so als ein Kampf um die gesellschaftliche Selbstausslegung der Individuen: Als welches Subjekt wird sich das gesellschaftliche Individuum identifizieren? Wie sein gesellschaftliches Wesen begreifen? Wie diese gesellschaftlichen Verhältnisse? Wie die Ursachen seiner gesellschaftlichen Leiden? Von der Antwort auf diese Fragen hängt das Wogegen und das Wofür

ab, welches sich in gesellschaftlich-politischem Engagement ausdrücken wird. Die »intellektuellen Sinnfragen oder philosophischen Grundfragen« sind nur der allgemeinste abstrakte Nenner dieser Fragen, ihr – im Sinne der ideologischen Struktur – höchster, d.h. formal dominierender ideeller Ausdruck.

In Zeiten der Umorientierung, die eine Anpassung der herrschenden ideologischen Formation – bei Strafe des Untergangs – notwendig machen, werden bestimmte »Sinnvermittler« besonders wichtig, weil sie nicht mehr nur fertigen »Sinn« kontrollierbar, durch Normen determinierbar »vermitteln«, sondern als konzeptive Ideologen wirksam werden können, die in ein sich auftuendes Vakuum hineinarbeiten. Einen dieser konzeptiven Sinnvermittler haben wir in Gestalt Helmut Schelskys bei seiner Arbeit beobachten können. Vor einer politischen Organisation, die als institutioneller Auftraggeber und Anwender in Frage kam, präsentierte er einen Beitrag zur ideologischen Konzeption in Form der »Umdefinierung des Selbstständigkeitsbegriffs« das heißt der, wie er sich wohl bewußt war, hierarchisch höchsten »moralischen«, die Individuen als privates Subjekt ideell orientierenden und stabilisierenden Idee. Er tat dies hinter dem Rauchschleier heftigster Ausfälle gegen »die Sinnvermittler« – die der Gegenseite. Die »moralische Substanz der individuellen Verantwortung« schließt den Begriff der sozialen Solidargemeinschaft und damit auch der Klasse aus. Scheinbar wird hier nur um eine Moral gekämpft; in Wirklichkeit dreht sich der Kampf um den integrativen ideologischen Ausdruck der bürgerlichen Herrschaft, die dieser Ausdruck als subjektive Freiheit erscheinen läßt.

Auf dieser allgemeinen Ebene scheinen sich die Gegner v. Friedeburg und Schelsky aber einig. Ihr Streit ging um die Konkretisierung der allgemeinen Idee, deren Reklamation zur Rechtfertigung jeweils besonderer sozial-politischer Strategien. Die beiden Sprachen, die wir untersucht haben, die, welche nur zu verstehen gibt, aber auch jene andere, die in der Form propositionaler Akte Überzeugungsrezepte vorbildet, bilden offensichtlich integrale Modi ideologischer Rede. Im vorgeführten Material prägen sie die Sprache der umfassenden Ideologie des historischen Blocks des Bürgertums, soweit diese über Realitäten sprechen muß, die ihr auf eine Weise entgegenstehen, daß sie dieselben zu Unsagbarkeiten machen muß und daher, beim ideologischen Kampf gegen sie, nurmehr zu verstehen geben kann. Diese Sprache wiederum zu propagieren, verlangt die parasitäre Nutzung der Form wahrheitsfähiger Sätze für die Diskussion überzeugungsträchtiger Lösungen. Die Warnung vor dem Klassendenken

(das den Staat in einen Klassenstaat, ja eine Diktatur der Minderheit verwandeln wolle), an der unsere Untersuchung begann, erwies sich als ein Ausdruck im ideologischen Kampf der »kleinen Minderheit« (Jeske), einem Kampf gegen die Möglichkeit, daß jene 82 Prozent, die Lohnabhängigen unter den Erwerbstätigen, die große Mehrheit mithin, sich zum historischen Block formieren. Was wir herausgefunden haben, gilt nur für jene, die wirkliche Minderheitsseite im ideologischen Kampf. Die Formen, in denen deren Gegenseite in diesen Kampf eintritt, müssen eigens untersucht werden.

Umriss zu einer Theorie des Ideologischen

1. *Anspruch und Methode*

Umriss bedürfen der Ausfüllung. Einzig historische Studien oder Untersuchungen an aktuellem Material können dies leisten. Dabei werden sich diese Umriss verändern. Vorläufig dienen sie als theoretischer Rahmen konkreter Untersuchungen. Sie selbst sind gewonnen aus historischen und materialen Analysen und in Auseinandersetzung mit theoretischen Positionen, wie der Band *Theorien über Ideologie* (PIT 1979) es belegt. Es wird mit wenigen Ausnahmen darauf verzichtet, bei diesem Versuch des umrißhaften Entwurfs einer Theorie die Auseinandersetzung mit anderen Theorien noch einmal aufzunehmen.

In der gebotenen Kürze ist es kaum leistbar, konkrete historische oder materialanalytische Begründungen darzustellen. Beides ist aber nicht erforderlich für den Zweck dieses Textes, einen Leitfaden zur Verfügung zu stellen. In Kauf zu nehmen ist dabei notgedrungen die thesenhafte Form, die Widersprüche nicht vermeiden kann und wichtige Probleme mehr benennt als löst. Gleichwohl darf die Bedeutung eines theoretischen Leitfadens nicht unterschätzt werden, weil sein Theorisierungsanspruch die Forschung vor dem bewußtlosen Festkleben an spontanen Ideologien bewahren kann. Die hier vorgeschlagene Methode der Begriffsbildung ist die der genetischen Rekonstruktion der zu begreifenden Phänomene, der Herleitung ihrer Entwicklung aus praktischer Notwendigkeit. Kriterien ihrer Bewährung sind die Fruchtbarkeit im Umgang mit empirischem Material und, auf dem Gebiet der Politik, die Anwendbarkeit auf Fragen einer demokratischen Bündnispolitik. Die Umriss sollen schließlich dazu beitragen, die Einsicht der Intellektuellen in ihre gesellschaftliche Stellung und in die Bedeutung ihrer Tätigkeiten und Produkte im Zusammenhang der gesellschaftlichen Praxen zu verbessern. Die Kürze zwingt diesem Versuch einen manchmal apodiktischen Stil auf, der dazu führen könnte, dogmatische Setzungen zu sehen, wo es sich nur um heuristisch zu wertende Zwischenergebnisse handelt.

Noch ein Wort zu Standpunkt und Erkenntnisinteresse: Historischer Ausgangspunkt wie Fluchtpunkt der Analyse ist die Selbstvergesellschaftung der Menschen im Sinne einer gemeinschaftlich-

konsensuellen Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Mehr als ein orientierendes Denkmodell oder politisches Ziel kann dies nur in einer Gesellschaft sein, die entweder noch keine Klassen-gegensätze ausgebildet oder sie bereits wieder aufgehoben hat. Daß die von diesem Standpunkt aus entwickelte und in diesem Sinn sozialistische Theorie alles andere als wirklichkeitsfremd oder gar -blind ist, zeigt ihre Fruchtbarkeit bei der Anordnung der Begriffe (ihrer Theorisierung) und bei der Analyse konkreten Materials. Diese Herangehensweise verlangt schließlich die analytische Scheidung allgemeinhistorischer Funktionen und ihrer historisch wechselnden und für eine bestimmte Gesellschaftsformation spezifischen Ausformung. Im Ansatz wird dadurch die gang und gäbe Naturalisierung historisch spezifischer Sozialformen vermieden. Diese Naturalisierung ist nicht auf bürgerliche Theorien beschränkt; sie zeigt sich auch bei sozialistischen Theorien, vor allem bei solchen, die den staatssozialistischen Ländern entstammen, wo der Effekt einer Naturalisierung der Formen und Verhältnisse »sozialistischer« Warenproduktion und Staatsmacht desto stärker hervortritt, je mehr die Perspektive der klassenlosen Gesellschaft und des Absterbens des Staates und mit ihr das demokratische Element verblaßt oder fast gänzlich schwindet. Eine Theorie, die an dieser Perspektive festhält, bleibt kritisch gegenüber solchen Formen »sozialistischer« Warenproduktion bei bestimmender Position des Staates, auch wenn sie im allgemeinen, kategorial, deren transitorische Notwendigkeit anerkennt. Kritisch bleibt diese Theorie allein schon dadurch, daß sie konstruktiv zur Verwirklichung einer klassenlosen Gesellschaft sich verhält. Lebensnotwendig für die Theorie wie für die praktische Bewegung ist das Aushalten dieser Spannung zwischen Fernziel und notwendigen Zwischenstufen, um weder utopistisch-destruktiv die Nahziele zu verfehlen noch opportunistisch deren mittelfristiger Notwendigkeit die radikale Perspektive zu opfern. Dieser Widerspruch müßte, wenn bewußt ins Auge gefaßt, die Verfolgung mittelfristiger Ziele keineswegs schwächen, sondern könnte, richtig gefaßt, zur Kraftquelle für die soziale Bewegung werden.

2. *Grundstruktur des Ideologischen und der Staat als erste ideologische Macht*

Wie Marx allgemein in der Wissenschaft vom Menschen eine kopernikanische Wende vollzogen hat, so auch in der Ideologietheorie. Das menschliche Wesen ist nichts dem Individuum Eingeborenes,

sondern in seiner Wirklichkeit ist es etwas Äußeres, Historisches: das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (6. Feuerbachthese, MEW 3, 6). Freilich bedarf dies »Wesen« der Verwirklichung durch die menschlichen Wesen, die Individuen, die sich in dieser Beziehung als Menschen verwirklichen (vgl. dazu Kühne 1979). Die menschliche Geschichte ist jedoch zu begreifen als Gesellschaftsgeschichte, wenn auch die Antriebskräfte die Lebensnotwendigkeiten der Individuen oder Klassen in bestimmten gesellschaftlichen Formen und Verhältnissen und auf bestimmtem Entwicklungsniveau der Produktivkräfte sind.

Nach diesem Paradigma ist auch das Ideologische zu begreifen. Es ist nicht primär als Geistiges zu fassen, sondern als Modifikation und spezifische Organisationsform des »Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse« und der Teilhabe der Individuen an der Kontrolle dieser Verhältnisse oder auch nur ihrer Einbindung in sie. In seiner Wirklichkeit ist das Ideologische daher zu suchen und zu untersuchen als äußere Anordnung (so könnte man Foucaults Begriff des »Dispositivs« umfunktionieren, vgl. Foucault 1977, 95ff) in den gesellschaftlichen Verhältnissen.

Den Zugang zum Gebiet historisch materialistischer Ideologietheorie erschließt der Begriff der *ideologischen Mächte*, mit dem der späte Engels die theoretischen Entwürfe der *Deutschen Ideologie* wieder aufnimmt und an dem vor allem von Morgan zwischenzeitlich veröffentlichten und von Marx in seinen ethnologischen Notizbüchern exzerpierten Forschungsmaterial zu bewähren versucht. Die *erste ideologische Macht* ist der Staat (vgl. MEW 21, Ludwig Feuerbach..., 302). Engels – und wir folgen ihm hierin – begreift ihn von seiner Entstehungsnotwendigkeit her als *gesellschaftliche Macht über der Gesellschaft* oder *entfremdete gesellschaftliche Macht*. Mehrere Gruppen von Faktoren bewirken die Hervorbringung dieses »Jenseits der Gesellschaft«, einer *sozialtranszendenten* Instanz. Soziale Antagonismen, die über das hinausgehen, was innergesellschaftlich, in »horizontalen« Konsensbildungsprozessen geschlichtet werden kann, sind eine Voraussetzung für die Ausbildung staatlicher Macht, wie diese wiederum die Voraussetzung für die Fixierung von Interessengegensätzen zu antagonistischen gesellschaftlichen Klassen ist.¹ Die Bedingung tiefgreifender Umwandlungen der natürlichen Lebensbedingungen (historisch vor allem in Gestalt von Bewässerungsanlagen) sind größere Gesellungeinheiten, zentrale Mehrproduktaneignung und Koordination der infrastrukturellen Arbeiten (vgl. Sellnow 1978, 129ff). Die Kriege erzwingen

weitere Modifikationen der gesellschaftlichen Verhältnisse in Richtung der Staatsgenese und der Klassendifferenzierung. Urkommunistische Formen der Vergesellschaftung, etwa die besondere Stellung der Alten gegenüber den Jungen, können dabei ein Ansatzpunkt für entsprechende Wandlungen sein. Meillassoux (1973) zeichnet z.B. die Transformation dieser Funktionsdifferenzierung von Jungen und Alten in eine Klassenherrschaft mit staatsförmiger Machtausübung nach. Als eine Bedingung für die Erweiterung des Umfangs der einem »Ältesten« unterstellten Zahl der »Jungen« wird dabei die Entstehung des Ahnenkults, also die Rückverlagerung der Funktion auf einen »jenseitigen« Urältesten und Übertragung z.B. auf einen Abkömmling in der Linie der Erstgeburt angenommen. »Ältester« und »Junger« werden hierbei soziale Kategorien, die einem Individuum unabhängig von seinem natürlichen Alter zukommen. Der Kult mit seinem »Jenseits« wird damit zum funktionellen Erfordernis für die Aufrichtung eines aktuellen »Jenseits« der Gesellschaft, d.h. der Klassenherrschaft und der Staatsförmigkeit der Machtausübung. Der Ahnenkult bildet danach noch immer das Band »zurück« zum derart zersetzten Urkommunismus, »erinnert« an ihn und kann nur über diese gemeinschaftliche Wertigkeit funktionieren, ist aber andererseits das Instrument der Zerstörung dessen, worauf seine Wirkung sich stützt.

Die gesellschaftliche Macht über der Gesellschaft ist von Anfang an ideologische Macht und könnte anders sich nicht über der Gesellschaft stabilisieren. Dies gilt – abgesehen von Grenzfällen, die nicht dauern können – auch dann, wenn die Überordnung die einer Armee von Eroberern ist. Die ideologische Macht des Staats ist mit einem Gewaltapparat gepanzert, aber auch dieser gesellschaftliche Apparat über der Gesellschaft stellt strukturell von dem Moment an ein ideologisches Faktum dar, in dem sich Individuen der Macht der Fakten beugen.

Was hier ins Kurze zusammengezogen skizziert wird, stellt einen der einschneidendsten Umbrüche der Menschheitsgeschichte dar und entwickelt sich langsam und wechselvoll in einem über Jahrtausende sich erstreckenden konfliktreichen Prozeß. Die entscheidenden Schritte mögen zudem unter dem Diktat verschlechterter, in herkömmlicher Weise nicht mehr zu bewältigender Lebensbedingungen getan worden sein (vgl. Seibel 1978, 203). Entscheidend ist, daß ursprüngliche Kompetenzen, Bestandteil normaler gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit aller Individuen, aus der Gesellschaft herausgezogen wurden. Es handelt sich dabei stets um Kompetenzen

der Vergesellschaftung von Arbeit und anderer Formen der Lebens-tätigkeit, die ursprünglich »horizontal«, das heißt zwischen Gesellschaftsmitgliedern ohne »vertikale« Dazwischenkunft einer übergeordneten Macht, wahrgenommen werden. Diese Kompetenzen werden nun transferiert auf Überbauinstanzen und deren Beamtenapparate. An der »Basis« entstehen im selben Zug Formen der Kompetenz/Inkompetenz. Es sind dies einerseits die überlassenen Funktionen vor allem des unmittelbaren produktiven Stoffwechsels mit der Natur; andererseits sind es Formen der begrenzten und »von oben« regulierten Partizipation an der Vergesellschaftung oder Konflikt-austragung.

Die so entstehende Funktion der *Vergesellschaftung von oben* entsteht entweder bereits ineins mit der *ideellen Vergesellschaftung von oben*, d.h. dem Ideologischen, oder zieht dessen Entwicklung zwangsläufig nach sich. Die Bedeutung der Gewalt bleibt dabei immer erhalten, obwohl sie durch die ideellen Zwangsgewalten sehr relativiert werden kann. Aber generell gilt: Überordnung folgt nicht aus Verehrung, sondern Verehrung aus Überordnung. Die Verehrung des Übergeordneten stellt jedoch als solche einen Sachverhalt dar, der den ursächlichen Zusammenhang auslöscht. Primär ist der Vorgang zu fassen als wie immer bewirkte Umstrukturierung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Zur Bewußtseinstatsache wird das Ideologische dadurch, daß die Individuen oder die nun entstehenden Klassen in diesen Kompetenz/Inkompetenz-Formen bewußt tätig sind, ohne sich dieser Formen selbst bewußt zu sein.

Arbeitsdefinition: Im Ideologischen fassen wir den Wirkungszusammenhang ideeller Vergesellschaftung-von-oben.

Die Untersuchung ist darauf verwiesen, Veränderungen im »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« zu analysieren, durch welche die Handlungsfähigkeiten und -zuständigkeiten der Individuen in bezug auf die Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen bestimmt werden. Diese theoretische Orientierung scheint uns geeignet, in entscheidender Weise zu präzisieren, was traditionell unter dem Gesichtspunkt der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit diskutiert wird. Wir werden sehen, daß es keineswegs so einfach zugeht, daß »die« Handlungszuständigkeit fürs »Ganze« nun auf die ideologischen Mächte bzw. deren Verwalter überginge. Auch die ideologischen Kompetenzen sind mehr oder weniger durch entscheidende Inkompetenzen definiert. Wir kommen darauf zurück.

Mit Marx und Engels begreifen wir also den Staat als entfremdete

Gemeinschaftlichkeit. Seine Wirklichkeit beruht auf der Entwirklichung der Urgemeinschaft. Marx und Engels versuchen diesen Widerspruch damit zu fassen, daß sie den Staat als *illusorisches Gemeinwesen* bezeichnen. Der Begriff des Illusorischen führt aber in die Irre, deutet man ihn im Sinne von falschem, gegenstandslosem Bewußtsein. Diese Illusion besitzt Realität, ist also reale Illusion. Sie ist die Form, in der die Gesellschaftsmitglieder sich in die Verhältnisse fügen müssen. Bewußtseinsform wird sie durch die bewußte Tätigkeit in der neuen Form. »Von unten nach oben« entstanden, wirkt die neue Instanz von oben nach unten. In diese Form bilden die Agenten der gesellschaftlichen Macht über der Gesellschaft konkrete Ideologien hinein.

Der Staat und die anderen ideologischen Mächte bilden – bei aller Elastizität der Beziehungen zwischen ihnen – einen Wirkungszusammenhang, dessen grundlegende und tragende Säule der Staat mit seinem Gewaltpanzer bildet. Gramsci stellt daher die berühmte Formel auf: Integraler Staat = staatlicher Zwangsapparat + Hegemonie (vgl. *Gefängnishefte*, H. 6, § 87). Und Althusser wird alle Institutionen der Vergesellschaftung, von der Familie bis zur Gewerkschaft, umstandslos als *ideologische Staatsapparate* bezeichnen (1977, 119ff u. 154ff). Wir folgen ihm hier nicht, sondern halten an der Kategorie der ideologischen Mächte fest. Wir wollen eine mit der Sichtweise von oben nach unten verbundene, allzu statische funktionalistische Festlegung von Gebilden vermeiden, die aufgrund der sie bedingenden Kräfteverhältnisse und aufgrund der Produktivkraftentwicklung in ständiger Umschichtung begriffen sind, in mancher Hinsicht geradezu Übergangscharakter haben, da sich in ihnen unterschiedliche, ja gegensätzliche Funktionen überdeterminieren. Zum Beispiel ist an der Schule, dem nach Althusser im gegenwärtigen Kapitalismus dominierenden ideologischen Staatsapparat, mit dieser Kategorie nur *eine* – allerdings wichtige – von mehreren funktionellen Dimensionen gefaßt.

3. Protoideologisches Material und ideologische Organisation

Den Einschnitt in der Genese des Ideologischen bildet also die Entstehung eines staatlichen Überbaus, einhergehend mit der Entstehung von Klassenherrschaft. Ist Ideologie an Überbau gebunden, so Überbau nicht an Ideologie. Eine klassenlose Gesellschaft, die alle Funktionen ihrer Vergesellschaftung in sich zurückgenommen hat, bei der also der Staat abgestorben ist, muß deshalb nicht sämtliche

strukturellen Ausdifferenzierungen unterschiedlicher Praxen in den Abteilungen des Überbaus wieder einziehen. Sie verlieren nur ihre Staatsförmigkeit und damit ihre regelnde Überordnung. Im Sinne der Perspektive einer Gesellschaft sich selbst verwaltender Produzenten, die Marx im dritten Band des *Kapital* skizziert (MEW 25, 828), läßt sich hier der Überbau als die Form auffassen, in der die klassenlose Gesellschaft das Reich der Freiheit organisiert.

D Wir nennen die Ausdifferenzierung von Funktionen, die auf den Gesellschaftszusammenhang gerichtet sind, und überhaupt die ansatzweisen Spezialisierungen, Ritualisierungen und die Erfahrungsgrundlage überschießenden Imaginationen usw., die später von der abgehobenen staatsförmigen Macht »entrückt« und umstrukturiert werden: *Protoideologisches Material*. Seine analytische Unterscheidung vom Ideologischen ist notwendig, weil nur so für eine genetische Rekonstruktion das Verhältnis von Kontinuität und Diskontinuität zu fassen ist. Überdies wird es dann möglich, in der Perspektive der Wiederaneignung der ausgelagerten Vergesellschaftungsfunktionen durch eine künftige klassenlose Gesellschaft zwischen ideologischer Form und allgemeingesellschaftlich notwendigen Gehalten zu unterscheiden.

Undurchschaute Natur und die Notwendigkeiten der Stabilisierung sozialer Beziehungen sind die wichtigsten Gründe für die Ausbildung protoideologischer Phänomene. Integrative Gruppenkräfte und Wirkkräfte von Pflanzen und anderen Naturstoffen geben Anlässe für sich abhebende Stellungen von Ältesten, Medizinmännern oder Kräuterhexen und für die Entwicklung von magischen Techniken. Aber diese Abhebungstendenzen bleiben eingebunden in die Grundstruktur der horizontalen Vergesellschaftung. Diese hat ihre eigenen Formen nichttranszendenter Heiligungen. Ein Heiligtum, ein Versammlungsort können die Integration von Stämmen geradezu verkörpern, ohne daß mit ihnen eine Religion verbunden wäre, die Unterwerfung unter eine jenseitig-übergeordnete Instanz verlangt. Auch die mit Gruppensanktionen verknüpften Regelungen der Aneignung, der Geschlechterbeziehung usw. sind solange nur protoideologisch, solange sie nicht vertikal von einer der Gesellschaft übergeordneten Instanz reguliert sind. Alle horizontal ausgebildeten und tradierten Kohäsivkräfte und -formen (gemeinsame Deutungsmuster, Rede- und Verhaltensweisen, Vorlieben und Abneigungen etc.), die »später« ideologieförmig umorganisiert werden, sind von sich aus keineswegs ideologisch. Daß sie der Ideologisierung fähig sind, bezeichnen wir mit dem Begriff des Protoideologischen.

Diese Unterscheidung gilt nicht nur im genetisch-diachronen Sinn, sondern auch unter Bedingungen ideologischer Vergesellschaftung. Horizontal gerichtete Kräfte und Formen der sozialen Kohäsion werden fortwährend reproduziert und unterliegen ebenso fortwährend dem organisierenden Zugriff der ideologischen Mächte.

Die Dimension der Ausbildung und des einverständigen Lebens von Gruppenidentität, Lebensformen, in denen Individuen, Gruppen oder Klassen das praktizieren, was ihnen lebenswert erscheint und worin sie sich selber als Sinn und Zweck ihrer Lebenstätigkeiten fassen, können wir als die *kulturelle Dimension* bezeichnen. Diese vom umgangssprachlichen Gebrauch wie von vielen theoretischen Kulturdefinitionen abweichende Fassung des Begriffs des Kulturellen hat den Vorteil, es vom Ideologischen analytisch zu trennen. Empirisch kommt das Kulturelle unter Bedingungen ideologischer Vergesellschaftung ebenso wenig rein vor wie das Ideologische. Im Alltagsleben vermischen und überlagern sich ständig die unterschiedlichen Kräfte und Phänomene. Um die Widersprüche sowohl des Ideologischen wie auch des Alltagsbewußtseins begreifen zu lernen und damit einen Zugang zum Verstehen ihrer Entwicklung zu öffnen, ist die Unterscheidung analytisch unabdingbar. »Herrschende Kultur« mag kulturelle Bedeutung im hier definierten Sinn für eine herrschende Klasse haben, ideologische jedoch für die beherrschten Klassen oder Völker. Die kulturellen Blumen werden ständig von den ideologischen Mächten gepflückt und als »unverwelkbare« Kunstblumen von oben nach unten zurückgereicht, eingebaut in die vertikale Struktur des Ideologischen. Umgekehrt können auch ideologische Phänomene von den Volksmassen »profaniert«, angeeignet und in ihren eigenen Kultur- und Identitätsprozessen assimiliert werden. Wie in solchen Fällen von kulturellen Effekten von Ideologischem gesprochen werden kann, so von ideologischen Effekten von Kulturellem, wenn dieses aufgrund seiner Attraktivität – sei es für die Massen, sei es für die Ideologen selbst – in eine ideologische Macht hineinwirkt und dort Veränderungen bewirkt.

In der kapitalistischen Warenproduktion kompliziert eine dritte Instanz die Struktur des Alltagsbewußtseins: die *Warenästhetik* ruft kulturelle Effekte hervor, wenn sie das tätige Ausfüllen ihrer imaginären Räume um die Waren durch Konsumenten induziert. Andererseits fungiert sie als ideologieförmige Macht, die Glück und Befriedigung als oberste Attraktionen setzt und alle möglichen anderen Attraktionen und Kohäsivkräfte, auch ideologische, dem unterordnet und mit dem Erwerb und Konsum bestimmter Waren verknüpft.

Kulturelle Dimension

»Ideologisches«, »Kulturelles« und »Warenästhetisches« bezeichnen nicht Wesensmerkmale des Materials, sondern dessen Organisation, die es in einen Wirkungszusammenhang einbaut. Nicht nur das Material, auch seine Kohäsivkräfte und -funktionen sind nicht als solche ideologisch, sondern nur die von oben organisierte Kohäsion ist es. Wenn Gramsci die »Zementierung« und »Vereinigung« eines gesellschaftlichen Blocks als Leistung einer bestimmten Ideologie identifiziert (vgl. *Gefängnishefte*, H. 11, § 12, Anm. IV; Q, 1380), so versuchen wir einen analytischen Schnitt durch diese Wirkung zu legen, um das spezifisch Ideologische von unspezifischen Bindekräften zu unterscheiden.

Beim Versuch, Protoideologisches von Ideologischem zu unterscheiden, verdunkelt die Umgangssprache mehr als sie zu klären glaubt. Dies gilt beim Begriff des »Werts« besonders. Gebrauchswerte und Tauschwerte sind, wie *Kapital*-Leser von Marx gelernt haben, scharf zu trennen, auch wenn der Ausdruck »Wert« in beiden Ausdrücken vorkommt. Beide wiederum sind klar zu trennen von *ideologischen Werten*. Zwischen Interessen-Lösungen (Solidarität, Sicherung der Arbeitsplätze) und ideologischen Werten ist derselbe Einschnitt, wie wir ihn zwischen horizontalen und vertikalen Vergesellschaftungsformen allgemein festgestellt haben. Die Empirie bietet Überlagerungen und Übergänge, aber theoretisch müssen wir scharf unterscheiden. Die ideologische Wertförmigkeit hat am hierarchischen, an die Staatsmacht angelehnten Charakter alles Ideologischen teil. Von obersten abstrakten Ideen, die irgendeine Attraktion, auf dem Kopf stehend, repräsentieren, werden konkrete Regulationen gesellschaftlichen Lebens abgeleitet. Diese Ableitungsstruktur richtet sich gegen die Ableitung aus dem Interesse, weil ja die Interessengegensätze es sind, die ideologisch geregelt werden sollen. Ideologische Werte richten sich immer gegen die antagonistische Richtung von Interessen. Daß sie oftmals zur Verwechslung mit abstrakten Interessenausdrücken Anlaß geben, liegt daran, daß sie durch Entrücken und Umstrukturieren von Interessenausdrücken durch die ideologischen Mächte entstanden sind (nicht zu vergessen ihre spontane Produktion von unten in die durch die ideologischen Mächte bestimmten Formen hinein). Auch innergesellschaftlich hochbewertete Fähigkeiten (von der Affektkontrolle bis zur geschickten Manipulation von Werkzeugen) und Haltungen, horizontale Tugenden also, werden von ideologischen Apparaten regelmäßig in die Vertikale gedreht und entsprechend transformiert. Zu Werten werden sie aber nur, wenn es den ideologischen Apparaten

gelingt, Zustimmung zu organisieren; gelingt dies, lassen sich konkrete Reglementierungen damit begründen, die ohne die ideologische Wertform auf bloße Befehle zusammenschrumpfen würden. Der ideologische Effekt besteht in der Hinwendung zum Wert als Abwendung vom Interesse.²

* * *

Die ideologischen Mächte organisieren, jede in ihrem Zuständigkeitsbereich, der eine bestimmte Existenzweise des Gesamtgesellschaftlichen darstellt, die Form des (Er-)Lebens der Verhältnisse. Die bürgerliche Gesellschaft ist »société anonyme« (Barthes 1964), d.h. anonyme Publikumsgesellschaft (Aktiengesellschaft), die sich, mit dem Wortspiel von Barthes: ideologisch denominiert, also entnennt, indem sie sich benennt. Die bürgerlichen ideologischen Apparate organisieren das aggressive Schweigen über das kapitalistische Klassenverhältnis. Die Ausbeutung der Lohnarbeiter durch die Kapitalisten ist sozusagen nur als das Ausgespart-Umstellte der bürgerlichen Ideologie(n) zu erschließen. Die ideologischen Apparate der bürgerlichen Gesellschaft organisieren das (Er-)Leben der Klassengesellschaft als Erleben von Klassenlosigkeit. Politiken wie die der Berufsverbote kontrollieren den Zugang zu den ideologischen Apparaten; sie sollen verhindern, daß z.B. in Universitäten und Schulen das »Klassenkampfdenken« hineingetragen wird, wie es in der Sprache entannter Klassenherrschaft heißt.³

Im bürgerlichen Fall kommen der ideologischen Integrationsleistung die – selber noch nicht ideologischen – objektiven Gedankenformen der Tauschbeziehungen (wechselseitig anzuerkennende Freiwilligkeit der Tauschpartner, Wertgleichheit als das Konsensfähige) entgegen. Den Ware-Geld-Beziehungen entspringen historisch gewaltige Impulse der individuellen Differenzierung, der Subjekthaf-tigkeit, sowie Formen der quantitativen Tauschgerechtigkeit. Sie stellen ebenfalls Formen der Vergesellschaftung (hier der Arbeit) dar, und zwar der entfremdeten Vergesellschaftung, die jedoch, im Unterschied zur gleichfalls entfremdeten ideologischen Vergesellschaftung, nicht »von oben« geregelt wird, sondern »horizontal«, wie die Arbeitsverteilung in der Urgemeinschaft, aber wiederum im Unterschied zu dieser nicht von vornherein und planmäßig, sondern im Nachhinein und planlos, in Form zahlloser zersplitterter Akte und in der verrückten Weise der Dinglichkeit verausgabter Arbeit in Gestalt des Warenwerts. Marx versucht, diese Struktur horizontal-entfremdeter Vergesellschaftung mit einer aus der räumlichen Anordnung

des menschlichen Schapparates (seiner frontalen Anordnung) entwickelten Metapher auszudrücken: Bei den Ware-Geld-Beziehungen wird menschliche Arbeit »hinter dem Rücken der Produzenten« vergesellschaftet. (Bei der gleichfalls entfremdeten Vergesellschaftung von Arbeit in Gestalt despotisch von oben angeordneter Arbeitseinsätze zur Herstellung etwa von Bewässerungsanlagen erfolgt die Vergesellschaftung unmittelbar und vor aller Augen.)

Die objektiven Gedankenformen der Ware-Geld-Beziehungen werden von den Tauschenden unweigerlich für die Artikulation ihrer Interessen und Konsenssuche ausgearbeitet. Rein als solche Ausarbeitung stellt dieser Vorgang indes noch keine Ideologienproduktion dar. Erst wenn diese Vorstellungen in die Wirkungsstruktur der ideologischen Mächte hineingedacht und nach deren Regeln angeordnet werden, ist ihre Verarbeitung in strengem Sinn ideologisch zu nennen. Dies kann durch die Ideologen in den ideologischen Apparaten geschehen. Es pflegen aber auch die »gewöhnlichen Sterblichen«, die ideologisch vergesellschafteten also, spontan und widersprüchlich in den ideologischen Formen zu denken und damit ihre lebenspraktischen Erfahrungen zu verarbeiten. Dies kann zur Ausbildung von Privatideologemen führen, d.h. von ideologisch strukturierten partialen Komplexen von orientierenden Vorstellungen. Diese Ideologeme gehen ein in private Weltanschauungen, in deren Rahmen sie eine widersprüchliche Verbindung mit unideologischen Erfahrungselementen eingehen können – z.T. stehen die heterogenen Elemente auch unverbunden nebeneinander und ist folglich die betreffende »Persönlichkeit auf bizarre Weise zusammengesetzt« (Gramsci, *Gefängnishefte*, H. II, § 12, Anm. 1; R 130). Wir bemerken hier, daß »Weltanschauung« geeignet ist, eine allgemeinhistorische Funktion menschlichen Lebens zu bezeichnen, im Gegensatz zu »Ideologie«, die eine »von oben« organisierte Weltanschauung darstellt. Privatideologeme und diesen widerstrebende Erfahrungselemente, die im Rahmen privater Weltanschauungen⁴ ein widersprüchliches Konglomerat bilden können – das von der Kohärenz von Hochideologien absticht –, werden oft in bestimmten sozialen Gruppen im Koordinatensystem überindividueller und sich wiederholender, in der Tendenz klassenspezifischer Erfahrungen angereichert und fixiert. In ihrer Widersprüchlichkeit stellen die Sprichwörter eines Volkes (man kann für jeden Standpunkt eines finden) eine bizarre, weil voll von latenten Kämpfen steckende Sammlung solcher Elemente dar. Ideologie und Anti-Ideologie, jeweils von entgegengesetzten Klassenstandpunkten, existieren hier nebeneinander.

Es ist an der Zeit, den Unterschied zwischen bestimmten Ideologien und dem Ideologischen im Allgemeinen zu betrachten. Das Ideologische im Allgemeinen ist die Grundstruktur der entfremdeten Vergesellschaftung-von-oben, unlösbar verbunden mit der staatsförmigen Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft und der Funktionen des Gemeinwesens. Es ist also nicht primär Ideengebäude oder Bewußtsein, ist auch nicht als Objektivierung des Geistes zu fassen. Die Ideologien als Komplexe praktischer Normen und als Ideengebäude bilden sich, entsprechend der Wirkungsweise und als konkrete Aktualisierungsformen des Ideologischen, in dessen Rahmen. Wie das Ideologische als von der Zersetzung des Gemeinwesens notwendig gemacht, mithin sekundär im Verhältnis zur Entwicklung der Produktionsverhältnisse (dann allerdings deren Weiterentwicklung erst ermöglichend) zu denken ist, so die ideologischen Ideengebäude als sekundär im Verhältnis zum Ideologischen. Sie stellen das am meisten Variable, Taktische dar, in dem sich alle möglichen Differenzen, bis hin zu den Triebkräften der einzelnen Ideologen, darstellen können. Daher die hin und her wogende konkurrierende Vielfalt gleichzeitig oder zeitlich verschoben auftretender Ideologien im Gegensatz zur Einheitlichkeit und trägen Stabilität des Ideologischen.

Das Ideologische im Allgemeinen existiert als Wirkungszusammenhang besonderer ideologischer Mächte. Diese Mächte und ihre Stellung und Funktion im Wirkungsgeflecht bestimmen spezifische ideologische Formen. Marx zählt folgende Hauptformen des Ideologischen auf: Politik, Recht, Religion, Kunst, Moral, Philosophie. Diese Formen, deren Liste fortgeschrieben gehört, definieren spezifische ideologische Praxen. Der Gehalt dieser Praxen ist die Regulierung bestimmter funktioneller Ausschnitte der Vergesellschaftung, und zwar stets in der ver-rückten gemeinsamen Grundstruktur des Von-oben-nach-unten.

4. Das Recht als zweite ideologische Macht – Verhimmelung und Idealisierung

Die zweite ideologische Macht, wie Engels sie begreift (MEW 21, 302), das Recht, entsteht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Staat, als eine Grundform regulierender Einmischung desselben in die von Antagonismen durchsetzte gesellschaftliche Basis und zugleich als eine Art Kompromiß mit dieser. »Früher« horizontal

ausgeübte schiedsrichterliche Funktionen, also Formen der Selbstregulierung einer Gemeinschaft, werden dieser entrückt und in die neue Qualität einer vertikalen Einwirkung transponiert.

»Das Gericht unternimmt etwas, was kein Schiedsrichter jemals tat: es nimmt für sich in Anspruch zu erklären, was Recht ist. Das Ziel schiedsrichterlicher Tätigkeit ist der freiwillige Vergleich, während das Gericht von den Gerichtsunterworfenen Gehorsam verlangt. ... Das Gericht ist eng verbunden mit dem Wachsen der exekutiven Autorität, die stets auf Gewalt zurückgreift, um Konflikte zu verhindern oder zu lösen, und die so die Gewalt zu ihrer zentralen Wirklichkeit macht. Das große Geheimnis der Justiz ist nicht so sehr, wie die Menschheit dazu kam, sich dieser Gewalt zu beugen, sondern vielmehr auf welche Art ... diese Gewalt sich die Qualität der 'Rechtmäßigkeit' zulegen konnte, die man doch allgemein mit dem Begriff des Staates verbindet.« (Seagle 1969, 89f)

Es ist dies die Frage nach der eigenständigen ideologischen Form des Rechts. Entscheidend für das Verständnis dieser Form dürfte die Analyse ihres Charakters als einer den Klassenkämpfen entsprechenden *Verdichtungsleistung* (der Begriff wird weiter unten erörtert) sein. Der allgemeinste Gegensatz zwischen der Staatsautorität und den Untertanen sowie die besonderen Gegensätze zwischen den Klassen finden die Bewegungsform einer ins Sozialtranszendente *verschoben* und, je nach Kräfteverhältnissen, verdichteten formalen Selbständigkeit. Das reife Recht kann nur funktionieren, indem es sich bis zu einem gewissen Grad (der sehr gering sein kann) gegen gesellschaftliche Herrschaft und staatliche Macht verselbständigt. Für die Genese ideologischer *Formen* läßt sich lernen, daß der Druck von unten hier mit der Wirkungsweise der übergeordneten Instanz verschmilzt. Es ist der Druck von unten, der die Herrschaft in die ideologische Form zwingt, in der sie ihn dann systemstabilisierend integriert. »Die meisten Gesetzgeber waren Angehörige der mittleren Klassen, denn die Aristokratie stand naturgemäß Kodifikationen feindlich gegenüber.« (Ebd., 159f) In den Formen, selbst Formalitäten, an denen sich in der Folge das parasitäre Interesse der Advokaten (»Schadvokaten«, wird das Volk sagen) festsaugt, ist zunächst das Interesse der Beherrschten aufgehoben. Der Formcharakter des Rechts stellt folglich etwas ständig Umkämpftes dar. Die Leistung der Verschiebung/Verdichtung stützt sich auf die Verjenseitigung des Rechtsursprungs, vergleichbar der Verjenseitigung des Ursprungs des Königtums. »Moses war nicht der einzige Gesetzgeber, von dem man glaubte, daß er das gesamte Recht seines Volkes von einer Gottheit empfangen habe; bei den Hindu war es Manu und bei den Ägyptern Menes ...« (ebd., 149). Diese *Verhimmelung* der Rechtsursprünge verlängert in der Vorstellung die Wirkungsrichtung

des Rechts. Wie es von oben nach unten wirkt, so nimmt es im höchsten »Oben« seinen Ursprung. Die bürgerliche Rechtsphilosophie wird bestrebt sein, das Recht von höchsten Ideen oder Grundwerten abzuleiten, aus der Verhimmelung wird bürgerlich die *Idealisierung*.

Da diese ideologischen Verarbeitungsformen der vertikalen Wirkungsrichtung des Rechts entsprechen, verhalten sich die »Gerichtsunterworfenen« ambivalent ihnen gegenüber. Sie schwanken ständig zwischen einem spontanideologischen Denken der Verhältnisse, »wie sie nun mal sind«, d.h. von oben nach unten, und einem nie ganz verschwindenden Mißtrauen, das sich auf allen Gebieten und in allen Formen des Ideologischen in der Art von »Priestertrugstheorien« artikulieren kann – wie ja auch die Rechtsfälschung einen unwegdenkbaren Bestandteil der Geschichte des geschriebenen Rechts (in überwiegend analphabetischen Gesellschaften) darstellt, bis hin zum kanonischen Recht, an dem eine Fälschung wesentlich mitgebildet hat (ebd., 163 u. 176).

5. Verdichtung, Verschiebung und Kompromißbildung

Freud arbeitete den Begriff der Verdichtung im Zusammenhang seiner Traumanalysen aus. Die Verarbeitung bestimmter Vorstellungen, Wünsche, Erinnerungen usw. in Traumform bezeichnete er als Traumarbeit. Der manifeste Traum ist das Resultat der Traumarbeit, die verarbeiteten Impulse faßt er als den latenten Traum oder als das »Material der latenten Traumgedanken« (Freud GW X, 174). Traumarbeit wird unter antagonistischen Verhältnissen der Zensur, Verdrängung, Abwehr von Triebregungen geleistet, die dem Über-Ich (also der verinnerlichten Instanz der vom Vater repräsentierten sozialen Herrschaftsordnung) widersprechen oder das Ich bei seiner notwendigen Vermittlungsanstrengung zwischen der (ideologischen) Instanz des Über-Ich, der (unterworfenen) Instanz der Triebgrundlage (»Es«) und den gesellschaftlichen Handlungsbedingungen (»Realität«) gefährden. Traumarbeit ist zu verstehen als Transformation von Unterdrücktem als Bedingung für sein Auftauchen. Als *Verschiebung* faßt Freud den regelmäßig zu beobachtenden Sachverhalt,

»daß im manifesten Traum zentral steht und mit großer sinnlicher Intensität auftritt, was in den Traumgedanken peripherisch lag und nebensächlich war; und ebenso umgekehrt. Der Traum erscheint dadurch gegen die Traumgedanken verschoben, und gerade durch diese Verschiebung wird erreicht, daß er dem wachen Seelenleben fremd und unverständlich entgegentritt.« (GW VI, 187)

Welche Randerscheinungen des Unterdrückten (d.h. des in die Latenz Hinabgedrückten) sind es, die dafür geeignet sind, in den Mittelpunkt der offiziellen Manifestation zu rücken? Sie müssen ebenso peripherisch (und daher relativ gleichgültig) für die Unterdrückung wie für das Unterdrückte und zugleich Glied mehrerer Assoziationsketten sein, »so daß ein Element des Traumes einem Knoten- und Kreuzpunkt für die Traumgedanken entspricht und mit Rücksicht auf die letzteren ganz allgemein 'überdeterminiert' genannt werden muß« (GW VI, 186). Das in diesen Elementen »Zusammengedrängte« oder »Verdichtete« ist somit in ihnen anwesend und abwesend zugleich. Der manifeste Traum, sagt Freud, ist »eine Art von abgekürzter Übersetzung« des latenten (GW XI, 174).

Sind die sich kreuzenden Assoziationsketten gegensätzlich, sind »die neugeschaffenen Verdichtungsgemeinsamen« (GW VI, 186) Diener zweier oder mehrerer Herren.

»Zu den überraschendsten Funden gehört die Art, wie die Traumarbeit Gegensätzlichkeiten des latenten Traumes behandelt. Wir wissen schon, daß Übereinstimmungen im latenten Material durch Verdichtungen im manifesten Traum ersetzt werden. Nun, Gegensätze werden ebenso behandelt wie Übereinstimmungen, mit besonderer Vorliebe durch das nämliche manifeste Element ausgedrückt ... Damit hängt es dann zusammen, daß eine Darstellung des 'Nein' im Traume nicht zu finden ist, wenigstens keine unzweideutige.« (GW XI, 181)

Verdichtungsleistungen arbeiten dem vor, was Freud *Kompromißbildungen* genannt hat. Sie stellen eine Verdichtung antagonistischer Kräfte unter der Dominanz einer der beiden Seiten oder zumindest im Rahmen der Herrschaftsstruktur dar. Damit begriff Freud die Konstitution neurotischer *Symptome*. »Die beiden Kräfte, die sich entzweit haben, treffen im Symptom wieder zusammen, versöhnen sich gleichsam durch das Kompromiß der Symptombildung. Darum ist das Symptom auch so widerstandsfähig; es wird von beiden Seiten her gehalten.« (GW XI, 373) Wenn Pontalis und Laplanche die Kompromißlösung begreifen als »Form, der das Verdrängte sich bedient, um ins Bewußtsein zugelassen zu werden« (Laplanche/Pontalis 1972, 255), so denken sie anscheinend spontan in der Struktur und aus der Perspektive der Herrschaft. Die symptomatische Kompromißbildung muß begriffen werden als Form, in die das Herrschaftssystem die beherrschten Kräfte zwingt, ihnen ein Ventil einräumen läßt. Es ist dies eine Form des Aufstands im Rahmen der Herrschaft, das Böse *ad maiorem Dei gloriam*. Wenn Freud von der Verdichtung in der Traumarbeit sagen kann, daß in ihr »latente Elemente, die etwas Gemeinsames haben, zu einer Einheit verschmolzen

werden« (GW XI, 174), so formuliert dies auch die Bedingung für die Kompromittierung gegensätzlicher Kräfte zum Symptom. Ein Berührungspunkt zwischen Herrschaft und Beherrschten, peripher zum Klassenantagonismus und doch durch Assoziationsketten mit ihm und den beiden antagonistischen Kräften verbunden, peripherer Kreuzungspunkt also, wird zum Punkt, an dem beide Seiten in der Grundform, die wir im Rahmen unserer Theorie als die des Ideologischen begreifen, zusammengeschmolzen werden. Der genaue Schmelzpunkt ist abhängig von den Kräfteverhältnissen.

Freuds Begriffe sind so verblüffend übertragbar auf Probleme der Gesellschaftswissenschaft, weil er selber – wenn auch gleichsam traumhaft aufs »Seelenleben« des Individuums verschoben – gesellschaftliche Verhältnisse am symptomatischen Material analysiert. Es bleibt spekulativer Willkür ausgeliefert, seine Begriffe nur analogisch zu übernehmen. Umgekehrt: Die Phänomene der Verinnerlichung von Herrschaft müssen gesellschaftswissenschaftlich rekonstruiert und die Freudschen Begriffe in diesem Rahmen reinterpretiert werden. Das Über-Ich ist der Repräsentant der äußeren Instanz »Über-Uns«.⁵ Der »Vater« – im Vater des Ahnenkults als Übergangsform wie in »Gott Vater« oder dem »Landesvater« – ist als verdichtete Kompromißbildung aufzufassen, in der sich Oben in der Form des Unten bewegt (und umgekehrt). »Überdeterminierung« (siehe das Freud-Zitat weiter oben) und »relative Verselbständigung« sind hier zwei Seiten derselben Medaille. Verselbständigung gegen die verschmelzenden antagonistischen Kräfte erklärt auch die eigentümliche Art von Realität und Wirkungsmacht der ideologischen Kompromißbildungen. Das Ideologische leistet das Zusammenhalten des gesellschaftlichen Ganzen als Reproduktion von Klassen Gegensatz und Klassenherrschaft in der Form von ideologischen Kompromißbildungen in der herrschaftlichen Anordnung »von oben nach unten«. Wenn der junge Marx die ideologischen Prozesse als »Traumgeschichte« eines Volkes bezeichnet (MEW 1, 383) und sieht, daß die Religion, dieses »Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit« (ebd., 345), sowie die anderen ideologischen Formen etwas sind, worin »die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen« (ebd., 346), so ist dies mehr als eine beliebige Metapher. Während es Mode geworden ist, von der Psychoanalyse her die ideologischen Prozesse zu deuten, nehmen wir uns vor, von einer Theorie der »Traumgeschichte« des Volkes her die psychoanalytische Theorie der Traumarbeit zu re-interpretieren.

6. Widersprüche des Ideologischen am Beispiel religiöser Kompromißbildungen

Wie das Recht, so bilden sich – in Anlehnung an den Staatsapparat – die anderen Grundformen des Ideologischen mit ihren Apparaten und spezifischen ideologischen Praxen heraus. Stets werden *proto-ideologische* Funktionen und Formen der Urgemeinschaft von der Gesellschaft losgerissen, entrückt und zu spezifischen Kompetenzen für die Regelung von Vergesellschaftungsfunktionen von oben umgeformt. Stets entsteht – unter langwierigen Kämpfen, Rückzuggefechten der Urgemeinschaft – eine entsprechende Unzuständigkeit an der Basis. Diese Inkompetenz wird unmittelbar durch Gewalt und andere Formen des Zwanges durchgesetzt und aufrechterhalten. Aber die bloße Gewaltgebundenheit würde der Entfaltung des Wirkungszusammenhangs des Ideologischen enge Grenzen setzen. Die neuen Kompetenz/Inkompetenz-Strukturen lassen die Individuen nicht unverändert. Um gesellschaftlich handlungsfähig zu werden, müssen sie anstelle der aus der Gesellschaft hinausgelagerten Kompetenzen eine neue Art von Kompetenzen erwerben: die des Handelns in den vom Staat umschlossenen und durchregelten Formen ideologischer Vergesellschaftung. Diese ideologische Handlungsfähigkeit der Individuen beruht auf der Bildung psychischer Instanzen, die von den ideologischen Mächten anrufbar sind, und die auf das Zustandekommen von Handlungsmotivationen einwirken. Diese psychischen Repräsentanzen der ideologischen Mächte befähigen die Individuen zur Unterwerfung in der Form der Freiwilligkeit. Sie begründen ideologische Subjekthaftigkeit. Ist diese auch ideologisch, so doch Form von Subjektivität, d.h. sie ist alles andere als ein passiver Reflex der gesellschaftlichen Verhältnisse. Aufrechter Gang und ideologische Unterwerfung (Subjektivierung) schließen einander nicht notwendig aus. Gewissen und Glaube können, wie man weiß, unter bestimmten historischen Bedingungen Berge versetzen, bzw. die Mauern einer bestimmten Herrschaftsform einreißen. Nur so sind revolutionäre Ideologien – das Ideologische im hier entwickelten Sinn unterstellt – denkbar. Es ist der Kompromißcharakter des Ideologischen, der diese widersprüchliche Leistung der ideologischen Unterwerfung in der Form der Selbsttätigkeit ermöglicht. Mit dem jungen Marx zu sprechen: der »Seufzer der bedrängten Kreatur« (MEW 1, 378) verschmilzt mit der Organisation und Reproduktion ihrer Bedrängnis. Von den analphabetischen, »weitgehend von Bildungsaneignung und -kommunikation ausgeschlossenen« Bauern des

Mittelalters gilt: »Wie ihren Feudalherren leibeigen und hörig, so waren sie der Kirche seeleigen.« (W. Lenk 1978, 18) Aber dieses Seeleigentum als Stütze des Leibeigentums funktionierte nur, weil die »Protestation gegen das wirkliche Elend« (MEW 1, 378) seiner religiösen Verklärung *eingeschrieben* war. »Die Ersten werden die Letzten sein«, und »eher kommt ein Kamel durchs Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich«. Im Kult der Göttin Nansche im Staate Lagasch, am Ende des dritten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung, wird schon dieselbe kräftige Sprache der Protestation gegen das wirkliche Elend gesprochen:

»Um die Waisen zu trösten und daß es keine Witwen mehr gebe« (staatliche Kriegsführung!), »um für die Mächtigen eine Stätte des Verderbens zu schaffen, um die Mächtigen den Schwachen zu überantworten, ergründet Nansche die Herzen der Menschen.«

Sellnow u.a., die dieses Dokument zitieren (1978, 156f), interpretieren es wie folgt:

»Das Auftauchen von sozialkritischen Auffassungen in religiösem Gewand in der Literatur der herrschenden Klassen ist eines der frühen Beispiele einer 'zweiten Kultur', von Elementen einer demokratischen Kultur der Volksmassen.« (Ebd., 157)

Sie diskutieren nicht den Widerspruch dieses religiösen Beispiels zu ihrer allgemeinen Funktionsbestimmung des Religiösen:

»Die Götterwelt stellte eine Projektion der Abbilder der herrschenden Klasse in eine fiktive, höhere Welt dar. Die Religion wurde zu einem festen Bestandteil der Ideologie und zu einer geistigen Fessel der Massen, die Jahrtausende auf ihnen lastete.« (Ebd., 147)

Das Religiöse am Kult der Göttin Nansche ist nicht ein bloßes »Gewand«, sondern die Form, die Erlösung von der drückenden Ordnung von einer übergeordneten Instanz zu erwarten. Solange das Volk den Sturz der Ausbeuterordnung *von oben* erwartet, ist dies »in Ordnung«.

In der christlichen Lehre – wie in anderen Hochreligionen – sind die antagonistischen Kräfte nicht einheitlich verdichtet. Die Geschichte wechselvoller Kämpfe drückt sich als Nebeneinander von Kompromissen aus, die unterschiedlichen Kräfteverhältnissen sich verdanken. Die Auslegungskämpfe werden sich dieser Unterschiede bemächtigen.

Das Jenseits, der Himmel, Gottvater, die Muttergottes usw. – all diese Imaginationen entspringen den vom realen Jenseits der Gesellschaft, ihrer staatsförmigen Durchregelung von oben, ins imaginative Jenseits verdrängten Formen und Kompetenzen des gesellschaftlichen Gemeinwesens. Nur dieser Konstruktion verdankt sich die Leistung

der »Seeleigenschaft«. Sie bedeutet nicht umstandslos Unterwerfung, sondern imaginäre Teilhabe an der Unterwerfung alles Weltlichen unters Regiment des Himmels. Nur deshalb kann der Wirkungsrichtung des Von-oben-nach-unten die des Glaubens, »zutiefst von innen nach außen«, entsprechen. Diese innere Unterwerfung hält nur, weil die sozialtranszendente Instanz des Religiösen allem Sozialen, auch der sozialen Herrschaft, widerspricht – wenn auch der Widerspruch in den unerforschlichen Ratschluß des Herrn verschoben ist. Mit Christus gegen die Verderbtheit der Welt – gegen die Herrschaft von »Klinghart, Richart und Gebehart«, wie es in einem im 14. Jahrhundert weitverbreiteten Werk heißt (W. Lenk 1978, 30). Die christliche Ideologie wird nicht nur gegen das Kapital, sondern auch gegen die geldgierigen Staatsoberhäupter und selbst gegen das Oberhaupt der Kirche ausgelegt (vgl. das kräftige Material bei W. Lenk). Die Wirkungsbedingung des Religiösen, sein Kompromißcharakter, bestimmt nicht so sehr Kampflösigkeit, als vielmehr Verschiebung der Kämpfe auf die ideologische Ebene. Dies ist der Preis, den eine Unterwerfung, die über Selbsttätigkeit der Unterworfenen fungieren soll, unweigerlich bezahlen muß.

Damit diese Selbsttätigkeit in engen Grenzen bleibt, bilden die Apparate der ideologischen Mächte mehr oder weniger strenge und von Sanktionen begleitete Regeln aus, mit denen sie sich die primäre ideologische Kompetenz im Rahmen ihrer spezifischen Form (Recht oder Religion sind die strategisch wichtigsten Instanzen, an die hier zu denken ist) vorbehalten und die »Laien« im Status bestenfalls sekundärer ideologischer Kompetenz halten. Die Grenze zwischen den befugten Beamten der ideologischen Apparate und den übrigen Gesellschaftsmitgliedern muß schon deshalb aufrechterhalten werden, weil sonst die Zweideutigkeit des Ideologischen der Herrschaftsstruktur zu entgleiten droht. Zugleich besteht ein ständiger Widerspruch zwischen der »reinen Lehre« und dem sie verwaltenden Apparat. Der Apparat ist zunächst eine soziale Formation, die sich Mehrprodukt aneignet und ihren Anteil gierig zu vermehren sucht, innerhalb deren wiederum ein Gerangel um Aufstieg, Macht, Konsumprivilegien usw. sich abspielt. Der Apparat des Heiligen ist notwendig unheilig. Dieser Widerspruch führt regelmäßig zu Ansprüchen von unten, den Apparat wieder zu reinigen, seine Daseinsweise der reinen Lehre zu unterwerfen. Es kommt zu Abspaltungen (Sekten). Eine dieser Abspaltungen, die auf Reinigung (Katharsis) besonders nachdrücklich bestand, gab Anlaß zur Umformung ihres Namens zum Allgemeinbegriff für alle, die den Akzent allzuweit auf

die beherrschte Seite des Widerspruchs ideologischer Mächte setzen: aus »Katharer« wurde »Ketzer« gebildet. Viele Ketzerbewegungen und Sekten rütteln an der Auslagerung von Vergesellschaftungskompetenz aus der Gesellschaft in einen abgehobenen Apparat. Ernst Bloch kann daher sagen: »Es ist das Beste an der Religion, daß sie Ketzer hervorruft.« (Bloch 1968, 15). Revolutionäre religiöse Sekten werden die ausgelagerten Kompetenzen in der verrückten Form zurückholen, daß sie jedes Individuum zum potentiellen Priester ernennen. Verrückt ist diese Form, weil sie sozusagen alle in die Form des Ausschlusses von allen einschließt. Die herausgeforderten ideologischen Mächte schlagen mit vernichtender Gewalt gegen die »Ketzer« los. So manchen Völkermord hat diese Form des sogenannten »Religionskrieges« zur Folge gehabt (es gibt andere Formen religiös motivierter Kriegsführung, die hiervon unbedingt zu unterscheiden sind, nämlich Kriege zwischen unterschiedlichen Religionen, die immer Kriege zwischen unterschiedlichen Staatsapparaten sind). Im übrigen pflegen die Sekten, wo sie überleben, wieder eigenständige religiöse Apparate auszubilden.

7. Literatur als ideologische Form

Bei der Analyse der ideologischen Praxen dürfen wir nie vergessen, daß ihr Gehalt nicht in ihrer ideologischen Form aufgeht. Die ideologischen Mächte werden und bleiben Mächte nur dadurch, daß sie gesamtgesellschaftlich notwendige Funktionen an sich ziehen und in ihrer spezifischen Form wahrnehmen, die unabhängig von dieser sozialspezifischen Form allgemeinhistorische Bedeutung haben. Die ideologische Form ihrer Wahrnehmung in Klassengesellschaft ist nur von transitorischer Notwendigkeit.

Die Literatur wird zur spezifischen ideologischen Form nicht einfach »als Beziehung zwischen Menschen, als gesellschaftliche Aktion« (Schlenstedt 1975, 40), obgleich sie dies zweifellos ist. Das Ideologische der Literatur wird erst faßbar in der – mehr oder weniger idealisierten, evt. auch als *République des lettres* durchgebildeten – Staatsförmigkeit der »literarischen Produktions-, Vermittlungs- und Rezeptionsbedingungen, durch die bestimmt wird, welche Werke produziert, vermittelt und welche Werke wie gelesen werden«, der »Literaturverhältnisse also, die selbst einen Teil des 'Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse' bilden« und »durch deren Ineinanderwirken erst die Eigenständigkeit erklärbar« wird (Naumann 1975, 25). Wir stimmen in dieser Frage nicht mit Thomas

Metscher überein, wenn er den ideologischen Formcharakter der Literatur darin zu fassen versucht, daß sie »vergegenständlichtes, gesellschaftliches Bewußtsein« in seiner »historisch-gesellschaftlichen Gebundenheit« sei (Metscher 1978, 149).⁶ Etwas anderes ist es, wenn er Literatur als »'ideologische Praxis' im Kontext ihrer Distribution und institutionellen Vermittlung« zu fassen versucht (ebd.). Dies verweist auf das Institutionengefüge der ideologischen Mächte und auf die hierin eingelassenen Instanzen der Regelung von Kunst und Kunstrezeption. »Als Teile des ideologischen Staatsapparates dienen sie (dies ist ihre normale Funktion in der bürgerlichen Gesellschaft) der Reproduktion gegebener Herrschaftsverhältnisse ...« (ebd., 149f). Für Metscher scheint jedoch das Ideologische unabhängig von der Einbindung in und Strukturierung durch »ideologische Staatsapparate« und die Funktion der Herrschaftsreproduktion gegeben. Einen Zugang zur Erfassung ideologischer Funktionen bürgerlicher Literatur sehen wir in ihrer Bedeutung für die Herausbildung von nationaler Sprache und Identität, noch immer beobachtbar an der enormen Bedeutung des Literaturunterrichts im Schulwesen, diesem »sozusagen am meisten ideologischen Gebiet des gesellschaftlichen Lebens, wo die 'reine' nationale Kultur oder die nationale Kultivierung des Klerikalismus und des Chauvinismus am leichtesten durchzuführen ist ...« (Lenin, LW 20, 22). Über Zensur und Preise, über staatliche Akademien für Sprache und Dichtung, über Literaturkritik und -theorie, über Ästhetik usw., über die Ausbildung der in diesen Institutionen tätigen Ideologen usw. fungiert der literarische Prozeß als Organisation von Interpretation/Erleben von Literatur und, durch diese hindurch, der gesellschaftlichen Lebensbedingungen.⁷ Literatur bildet eine der Formen, »die Praxis gesellschaftlicher Subjekte zu vermitteln« (Kühne 1975, 342). Diese Praxis wird geformt durch die Anordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse; sie wird zur ideologischen Praxis durch die Überlagerung von Klassenherrschaft und über der Gesellschaft aufgerichteter Staatsmacht und durch die Ausdifferenzierung eines ideologischen Apparats in diesem Zusammenhang. Darin, daß gesellschaftliche Subjekte ihre Praxis vermitteln, und zwar selbst, wäre nichts Ideologisches zu fassen. In der Vermittlung von oben – genauer: in der ideologischen Struktur der Vergesellschaftung von oben – ist es dagegen begriffen. In diese allgemeine Struktur hinein werden nun Ideologien des Schönen gebildet, wird mithin *de facto idealisiert*, dies jedoch mystifiziert als Entdeckung vermeintlich ewiger und höchster Werte. Als deren Niederlassung, Anwendung

und Gestaltung wird das literarische Gebilde begriffen. Die literarische *Verdichtung*, zumal wenn »freiberuflich« und vielstimmig ausgeübt, läßt jedoch besonders viel Raum für das Eindringen »horizontaler« Erlebens- und Verarbeitungsformen, vor allem der Widersprüche, auch der subversiven Tendenzen. Besonders prominentes Widerspruchsmaterial literarischer Verarbeitung stellen die Widerspruchserfahrungen mit den Praxen und Imaginationen anderer ideologischer Mächte dar. Auch der Widerspruch zwischen kunst-ideologischen Idealisierungen und den Phänomenen kapitalistischer Ausbeutung und Geldgier, die auf alle hohen Instanzen, auf alle Werte und Ideale sämtlicher ideologischer Mächte pfeifen, geht unweigerlich als Herausforderung in die bürgerliche Literatur ein. Wie alle ideologische Superstruktur entspringt die literarische letztlich den Gegensätzen in der Produktion; das Erzählen und Erleben der Verhältnisse wird in der Struktur des Ideologischen der Ebene dieser Interessengegensätze ent-rückt und von idealisierten Instanzen äußerster Gegensatzlosigkeit her organisiert. Genau diese ideale Gegensatzlosigkeit ist Symptom der zu Grunde liegenden Gegensätze. Aber die ideologische Macht der Literatur bleibt – wie die der Religion und mehr als diese, die »den gemeinen Mann anhielt, sich der Autorität zu fügen« (Seagle 1969, 183) – durch und durch widersprüchlich. Selbst die ideologische Gegensatzlosigkeit kann zur Kraft gegen Konkurrenz, Ausbeutung, Unterdrückung und Krieg werden.

Brechts Konzeption von Literatur ist geeignet, die ideologische Literaturform dadurch zu verdeutlichen, daß sie dieser genau entgegengesetzt ist – was nicht heißt, daß Brechts Werke nicht ständig wieder von der Ideologisierung eingeholt werden und daher ebenso ständig wieder aus der ideologischen Vereinnahmung befreit und gegen das Ideologische gerichtet werden müssen. Brecht und später vor allem Volker Braun, etwa im »Großen Frieden«, versuchen, die Literatur abzuwenden von den Idealisierungen und von der Funktion, in den Benutzern vor allem Gefühle zu erzeugen. Theaterstücke sollen einem Publikum von Weltveränderern die widersprüchlichen Bedingungen und Möglichkeiten verändernden Handelns zur Beurteilung zeigen. Entsprechendes versuchte Eisler auf dem Gebiet der Musik; um die Umkehrung der Wirkungsstruktur zu bezeichnen, erfanden er und Brecht sogar eine eigene Bezeichnung: »Misuk« (vgl. dazu die Aufsätze in: Hanns Eisler 1975 und Brechts Tui-Kritik 1976). Rilke bezeichnet die Gegenposition: »Die Kunst ist über jeden Inhalt groß/Er gilt nicht mehr, sobald sie ihn ergreift und ihn verwandelt.« Erst wenn man untersucht, wie sich literarische

Gebilde und Prozesse in und zu der Struktur des Ideologischen, also der Vergesellschaftung-von-oben, verhalten, läßt sich auch der »eigenartige Transformationsprozeß« (Schlenstedt 1975, 41) begreifen, der an den »Inhalten« vor sich geht. »In ihm wird ... eine bestimmte Sorte von Eindrücken, Erkenntnissen, Wertbeziehungen, Interpretationen, Entwürfen, die in der Auseinandersetzung mit Natur und Gesellschaft gewonnen wurden, auf gesellschaftlichem Wege in Wirkungen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit umgeformt« (ebd., 1975, 41).

8. Ideologen und Intellektuelle

Die ideologischen Mächte definieren mit der je spezifischen ideologischen Form und ihren Praxen die Individualitätsformen (vgl. zu diesem Begriff Sève 1977, 261ff) der für sie Geschulten und in sie Eingeweihten und beruflich mit ihnen Befähigten. Es sind dies die Ideologen. Ihre Gesamtheit bezeichnet Marx gelegentlich als die ideologischen Stände (MEW 3, 53 u. MEW 26.1, 274), ja sogar als ideologische Klassen (ebd., 146). Mit ihnen befaßt er sich im Zusammenhang der *Theorien über den Mehrwert*, weil sie vom Mehrwert zehren, und insbesondere im damit verbundenen Problemkomplex der Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit. In der »Sprache der noch revolutionären Bourgeoisie, die sich die ganze Gesellschaft, Staat etc., noch nicht unterworfen hat«, werden »diese transzendenten Beschäftigungen, altherwürdig, Souverain, Richter, Offizier, Pfaffen etc., die Gesamtheit der alten ideologischen Stände, die sie erzeugen, ihre Gelehrten, Magister und Pfaffen, *ökonomisch* gleichgestellt dem Schwarm ihrer eigenen Lakaien und Lustigmacher ...« (MEW 26.1, 273). Adam Smith, bei dem Marx diese bürgerlich-revolutionäre Sichtweise findet, hat mit seiner Unterscheidung von produktiver und unproduktiver Arbeit daher einen Sturm der Empörung ausgelöst. Dahinter stand »die Angst der 'geistigen' Arbeiter ..., die große share (Anteil), die sie aus der materiellen Produktion beziehn, zu rechtfertigen« (ebd., 267).

»Der großen Masse sog. 'höherer Arbeiter' – wie der Staatsbeamten, Militärs, Virtuosen, Ärzte, Pfaffen, Richter, Advokaten usw. –, die zum Teil nicht nur nicht produktiv sind, sondern wesentlich destruktiv, aber sehr großen Anteil des 'materiellen' Reichtums teils durch Verkauf ihrer 'immateriellen' Waren, teils durch gewaltsame Aufdrängung derselben sich anzueignen wissen, war es keineswegs angenehm, *ökonomisch* in dieselbe Klasse mit den buffoons (Possenreißern) und menial servants (Dienstboten) verwiesen zu werden ... Es war dies eine sonderbare Entheiligung

grade der Funktionen, die bisher mit einem Heiligenschein umgeben waren, abergläubische Verehrung genossen. Die politische Ökonomie in ihrer klassischen Periode, ganz wie die Bourgeoisie selbst in ihrer Parvenueperiode, verhält sich streng und kritisch zu der Staatsmaschinerie etc. Später ... lernt sie durch die Erfahrung, daß aus ihrer eigenen Organisation die Notwendigkeit der ererbten Gesellschaftskombination aller dieser zum Teil ganz unproduktiven Klassen hervorwächst.« (Ebd., 145)

In institutioneller Praxis wie in der öffentlichen Meinung wird die Entheiligung der »höheren« Funktionen wieder zurückgenommen und eine neue Heiligung aufgebaut. »Die bürgerliche Gesellschaft produziert alles das in ihrer eigenen Form wieder, was sie in feudaler oder absolutistischer Form bekämpft hatte.« (Ebd.) Bei aller Spezifik der »eigenen Form« der bürgerlichen Gesellschaft hatte sich der allgemeine Charakter aller Klassengesellschaften auch in ihr geltend gemacht, »daß die Gegensätze in der materiellen Produktion eine Superstruktur ideologischer Stände nötig machen« (ebd., 259).

Die Individualitätsformen der Ideologen regeln deren Redestruktur und ganz allgemein ihre Praxis. Insofern sie Praxisform der Ideologen darstellt, entspringen ihr – vermittelt durch die Tätigkeit in ihr – auch spezifische objektive Gedankenformen. Sofern Intellektuelle in diesen Formen handeln und denken, ist ihre Praxis ideologisch. Der Intellektuelle ist nicht automatisch Ideologe, obwohl er über das System der Arbeitsteilung als »Spezialist für Allgemeines« ein Geschöpf der Klassengesellschaft und deren staatsförmiger Auslagerung der Vergesellschaftungskompetenzen ist. In der Perspektive einer horizontalen Vergesellschaftung sind alle Menschen Intellektuelle, ohne daß sie die arbeitsteilig spezialisierte Funktion von Intellektuellen ausüben.⁸ Wie man die Frage nach dem Klassengrund der Individualitätsform des Intellektuellen beantworten wird, hängt ab vor allem von der Beantwortung zweier Fragen: Der Frage nach der Perspektive des Überbaus und der dort kultivierten und personifizierten Fähigkeiten, sowie der Frage nach Ort und Stellung wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung. Wenn der Gesamtarbeiter den Wissenschaftler mit umfaßt, verlieren die unterschiedlichen Akzentuierungen der Anteile »allgemeiner« und »besonderer« Arbeit das spezifische Gewicht, das ihnen die Klassengesellschaft mit ihrer zum Gegensatz getriebenen Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit zuweist und das zum Sonderstatus des Intellektuellen beiträgt.

9. Die ideologische Eingrenzung von Praxen und die Wissenschaft

Die innere Widersprüchlichkeit der ideologischen Mächte ist, wie wir gesehen haben, eine Bedingung ihrer Mächtigkeit. Die Widersprüche 'zwischen' den unterschiedlichen Mächten – solange sie nicht so weit gehen, sich revolutionären Bewegungen anzulagern – sind es nicht minder. Die Gesamtwirkung ist die der Organisation von Einverständnis mit den antagonistischen Verhältnissen. Die Individuen stabilisieren ihre Identität und beschränkte Handlungsfähigkeit durch die Einrichtung voneinander relativ getrennter und gegeneinander verselbständigter Erlebens- und Verarbeitungsformen. Die gegliederte Kompetenz/Inkompetenz-Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse schafft sich ihre innere Repräsentanz im Individuum. Wie die Theologen sich nicht in die Politik oder die Politiker nicht in die Theologie mischen sollen, wiederum beide nicht in die »Privatwirtschaft«, so sollen die entsprechenden Praxisbereiche der Individuen gegeneinander abgetrennt bleiben, um im Sinne des Ideologischen fungieren zu können. Nicht daß die Grenzziehungen eindeutig verlaufen und ein für alle Male anstrengungslos gegeben wären. An den Grenzen gibt es beständig Übergriffe, die abgewehrt werden müssen, wenn sich die Grenzen nicht verschieben sollen. Rolf Nemitz hat die Auffassung dieser »Grenzschutzfunktion« (Nemitz 1979, 67ff) durch konservative Ideologen analysiert und die Widersprüche aufgewiesen, die es notwendig machen, vor allem zwischen Moral, Politik und Wissenschaft strikte Kompetenzschränken aufrechtzuerhalten. Den ideologischen Subjekten erlaubt diese Abteilungsstruktur des Erlebens und Verarbeitens eine vielfache Buchführung, die zum widerspruchsfreien Einverständnis mit den widersprüchlichen Verhältnissen befähigt (ebd., 73). Wenn die Politik moralisiert wird, wird die Konsensusfähigkeit beider Bereiche gefährdet, desgleichen, wenn die Moral politisiert wird. Die Wissenschaft wiederum droht die ideologische Struktur vom Kopf auf die Füße zu stellen, indem sie die irdische Grundlage der Verhimmelungen analysiert und so zum Einbruch der antagonistischen Interessen ins Reich der Moral führt usw. (vgl. ebd., 70). Wir müssen also das ideologische System als einen elastischen Wirkungszusammenhang von bis zu einem gewissen Grad selbständigen Instanzen begreifen, Feld unermüdlicher und vielfältiger Tätigkeit eines Heeres spezialisierter Intellektueller, die so ambivalent sind wie ihre Tätigkeit, in der sich spezifisch ideologische und allgemeingesellschaftliche Funktionen widerstreitend überlagern. Der Schmelzpunkt der

klassenantagonistischen Kompromißbildungen variiert in Abhängigkeit von den Kämpfen und Kräfteverhältnissen der Klassen und ihrer Intellektuellen in den verschiedenen Überbaubereichen. In der kapitalistischen Gesellschaft hängt die Chance horizontaler Vergesellschaftungsformen und der »Übersetzung« von demokratischen Impulsen »von unten nach oben« entscheidend von Stärke, Politik und Kultur der Arbeiterbewegung und der neuen Sozial- und Bürgerbewegungen ab.

Entscheidend für das Schicksal der Wissenschaft wie der Arbeiterbewegung ist die Frage, ob und wie (un-)durchlässig sie voneinander abgegrenzt sind. Der Wissenschaftsprozess ist in seinem Kern arbeitsförmige Produktion von Erkenntnissen, über deren Regeln und Resultate horizontal kommuniziert und unabgeschlossen kontrovers befunden wird. Von sich aus ist diese Kernstruktur anti-ideologisch. Historisch tritt sie auf mit frontaler Ablehnung aller autoritativen Setzung von oben. Ihre Entwicklung war und ist an die Zurückweisung entsprechender Einmischungen von oben gebunden. Die Wissenschaft ist gleichwohl schon dadurch ideologisch bestimmt, daß sie vom Produktionsprozeß und von der Entscheidung und Gestaltung gesamtgesellschaftlicher Bedingungen abgeschnitten ist. Bewußt planmäßige, in der Zuständigkeit aller Gesellschaftsmitglieder liegende Gestaltung des gesellschaftlichen Lebensprozesses würde die Wissenschaft aus ihrer ideologischen Schranke entlassen. Die Herrschaftsstruktur definiert Praxisbereiche und legt entsprechende (In-)Kompetenzen fest. An die wissenschaftliche Erkenntnisgewinnung trägt sie mit all ihrer Macht den Anspruch heran, Erkenntnisse in die Hohlform dieser begrenzten Praxen und Kompetenzen zu liefern und die Grenzen keineswegs zu überschreiten. Diese Umregelung der Wissenschaft ideologisiert sie nach innen. In der Wissenschaftsphilosophie (Philosophy of Science, im deutschen als Wissenschaftstheorie geläufig) hat Althusser (1985, 85ff) treffend die ideologische Instanz aufgewiesen, die entsprechende Klassenkämpfe in der Theorie ausficht und methodische Regelungen in der ideologischen Vertikale in die Wissenschaften hineinzutragen versucht. Der gesellschaftliche Apparat der Wissenschaft mit seinen vielfältigen Ritualen stabilisiert die Wissenschaft in ihren ideologischen Begrenzungen. Der Widerspruch durchzieht die Wissenschaft; seine genaue Zuspitzung ist abhängig von den sozialen Bewegungen und ihrer Wissenschafts- und Kulturpolitik. Je dichter die Abschottung, desto schwieriger ist es für das Alltagsbewußtsein, sich wissenschaftliches Denken anzueignen. Das Kapital dagegen und der Staat eignen sich dessen Resultate – bei allen

vielberedeten Problemen des Wissenschaftstransfers – ohne Aufhebens an, weil dies in den Begrenzungen von Praxen und In-/Kompetenzen zugleich so festgelegt und dem Bewußtsein entzogen ist.

Die gleiche Grenzziehung umfaßt die unterschiedlichen ideologischen Praxen wie die wissenschaftlichen. In dieser Hinsicht ist präzisierend aufzunehmen, was Marx schon in den Thesen über Feuerbach gezeigt hat: Der ideologische Charakter von Denken hängt mit seiner anschauenden Position zusammen. Anschauend ist es insofern, als seine restringierte ideelle Tätigkeit zur Untätigkeit in Bezug auf den praktischen Vergesellschaftungszusammenhang verurteilt ist. In den je spezifischen Grenzen der ideologischen Praxen ist die Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen (bzw. die Partizipation an ihr) verwehrt. Dem Gesamtzusammenhang gegenüber nehmen die Ideologen daher zwangsläufig eine anschauende Haltung ein und konstruieren ihn spekulativ gemäß den Regeln ihrer ideologischen Form. So interpretiert der Priester die irdischen Vorgänge unterm Gesichtspunkt der himmlischen Mächte und der heiligen Texte. Die Philosophen interpretieren die Geschichte ihrer subjektiven Vernunft gemäß – mangels Möglichkeit, sich an vernünftiger Geschichtspraxis zu beteiligen. Der (Nicht-)Eingriff in die behandelten Gesellschaftsprobleme konstituiert je spezifisch die ideologischen Reden (»Diskurse«) über sie.

10. *Provisorische Resultate – offene Fragen*

Wir fassen das Ideologische als ideelle Vergesellschaftung von oben. Unsere Methode genetischer Rekonstruktion konkretisiert sich in folgenden allgemeinen Regeln:

- 1) Von unten nach oben vorgehen,
- 2) von der Gesellschaft zum Individuum,
- 3) von außen nach innen,
- 4) von der praktischen Notwendigkeit zur Entwicklung von Lösungen,
- 5) stets die Vermittlung über die Tätigkeit der Individuen, Gruppen, Klassen analysieren.

Diese hier ins Kurze zusammengezogene Anordnung der Untersuchung und der Begriffe führt zum Bruch mit einigen repräsentativen Positionen. Wir nennen sie wenigstens in Stichworten: Die Gleichsetzung des Ideologischen mit parteilichem oder Klassenbewußtsein, wie der Marxismus-Leninismus sie vertritt, greift ebenso neben die zu begreifenden Wirkungszusammenhänge wie die in der Kritischen

Theorie vorherrschende Reduktion des Ideologischen auf falsches Bewußtsein. Ideologische Phänomene sind immer Verdichtung von Gegensätzen; antagonistische Parteilichkeiten überdeterminieren sich in ihnen in Abhängigkeit von den Kräfteverhältnissen. Und eine Theorie ist deswegen, weil sie parteilich ist, noch lange nicht ideologisch (vgl. dazu Haug 1972). Falsches Bewußtsein – im Sinne von kopfstehenden, aus Verhimmelungen oder Idealisierungen abgeleiteten, sich von oben nach unten denkenden Vorstellungen – ist zweifellos enthalten in allem Ideologischen, soweit es Bewußtsein organisiert, aber das Interessantere für Theorie und Praxis ist der ideologische Vergesellschaftungseffekt. Gibt die Gleichsetzung von Ideologie und Klassenbewußtsein eine wirksame Waffe der Kritik aus der Hand, so hält die Gleichsetzung von Ideologie mit falschem Bewußtsein, wenn sie nicht zu elitär-resignierendem Abschreiben der blöden Masse führt, zum bilderstürmerischen Frontalangriff auf das Ideologische als solches an, unfähig zu bestimmter Negation und zum Bündnis. Bündnispolitik hat aber nicht nur taktische, sondern strategische Bedeutung. Um dies zu sehen, muß man sich nur vor Augen führen, daß in den ideologischen Formen Elemente des Gemeinwesens und auf dieses gerichtete Bedürfnisse eingebunden sind. Linksradikaler Intellektualismus rennt unweigerlich in die Isolation. Entscheidend ist daher der – aus der hier skizzierten Methode folgende – Bruch mit allem Ökonomismus und Klassenreduktionismus. Orte, Gehalte und Wirkungsweisen des Ideologischen werden in ihrer eigenen Qualität ernst genommen als Orte und Einsätze der Klassenkämpfe. Der Klassenreduktionismus und andere Formen des Ökonomismus und vulgärmaterialistischer Reflextheorien erklären Ideologisches zum dummen Zeug, rückübersetzen alles in ökonomische Klasseninteressen. Ihre Methode gleicht einer verbalradikalen Aufforderung zum Desertieren von allen Kampfplätzen mit Ausnahme dessen, was ihre Vertreter sich als unmittelbaren Klassenkampf zurechtdenken. Es bleibt ihnen daher stets nur das Warten auf »die Krise«, in der es reflexartig allen noch in den Mystifikationen des Warenfetischs Befangenen wie Schuppen von den Augen fallen wird. Alle diese Vulgärmaterialismen sind noch hochstehend im Vergleich zur platten Reduktion von Ideologischem auf soziale und historische Gebundenheit. Die Vertreter dieser soziologistischen Position wissen gar nicht, schon weil sie solche Reflexionen vermutlich bereits als Ideologien abwehren, welches widersinnige Nichts sie dabei in Gestalt ort- und zeitloser, durch kein Etwas bestimmter Wahrheit zugrundelegen. Handfestere

Vertreter der Politischen Ideenlehre, denen es spontan plausibel vorkommt, mit den gegebenen Verhältnissen einverstanden zu sein, nennen »Ideologie« kurzerhand jedes Anstreben anderer Zustände. Überhaupt etwas Bestimmtes zu wollen gilt ihnen allein schon deshalb als Ideologie.

Unvergleichlich gehaltvoller sind die Analysen jener Marxisten, die ihre Gesellschaftskritik in einen psychoanalytischen Rahmen einfügen. Alle über das Psychische laufende Vergesellschaftung gilt ihnen, unabhängig von der Gesellschaftsformation, als ideologisch, das Ideologische folglich als omnihistorisch. Der Begriff der *ideologischen Staatsapparate*, der von Althusser (1977) in diesem Umkreis ausgearbeitet wurde und keineswegs an den psychoanalytischen Rahmen gebunden ist, hat die ideologietheoretische Diskussion außerordentlich befruchtet, weil er sie aus der Fixierung ans Bewußtsein gerissen und auf die materielle Existenzweise des Ideologischen in Gestalt von Apparaten, Praxen, Ritualen gestoßen hat. Die Richtung seiner Begriffsbildung ist der hier vorgeschlagenen insofern dennoch entgegengesetzt, als er von oben nach unten, analytisch-reduktiv arbeitet, den fertigen Resultaten ihr Wesen auf den Kopf zusagt, ohne ihr Werden aus praktischen Notwendigkeiten zu rekonstruieren, ohne ihren Aufbau von unten nach oben nachzuvollziehen. Daher dominiert bei ihm als Lehrform die geheimlosungsartige Intuition und als Begriff das funktionalistische Schema. Seine Theorie ist daher nicht ohne weiteres brauchbar für den notwendigen Versuch, die innere Zusammensetzung der Phänomene des Ideologischen zu rekonstruieren, deren Nichtaufgehen in der ideologischen Form- und Funktionsbestimmtheit und damit den Ansatzpunkt für ideologischen Klassenkampf und für die Veränderung zu fassen. Durch die Perspektive von oben kommt Althusser zu der für einen historischen Materialisten resignierenden Auffassung, der Psychoanalyse die Zuständigkeit fürs Ideologische im Allgemeinen zu überlassen und den Abbau des Ideologischen aus dem Programm zu streichen.

Im Gegensatz dazu beinhaltet das hier vorgeschlagene Verständnis der Methode des Marxismus, diesen als »antiideologisch *per definitionem*« (Muñoz 1978, 219) zu begreifen. Er ist *antiideologisch*, weil für das in ideologischer Form *Gebundene*, das es den assoziierten Gesellschaftsmitgliedern zurückzugewinnen gilt.

Diese Programmsätze bezeichnen, wie uns nur allzu bewußt ist, keine Ist-, sondern Sollwerte. Die hier vorgelegten theoretischen Umriss sind nicht nur selbst als solche noch fragmentarisch, sondern auch widersprüchlich, und sie lassen eine ganze Reihe von Fragen offen. Einige davon sollen wenigstens als Fragen und Aufgaben skizziert werden. Wir folgen zwar nicht der Kontextbedeutung des englischen Sprichwortes »Lieber ein Gramm Geschichte als ein Pfund Theorie«, weil die theorielos betriebene Geschichte in spontan und unerkannt reproduzierten Ideologien befangen bleibt; aber wir sind uns bewußt, daß diese Umriss vor allem durch weitere historische Forschung, durch Arbeit am konkreten Material verbessert und weiterentwickelt werden müssen. Nur so können wir unser Verständnis von der in letzter Instanz determinierenden Wirkung des Ökonomischen von bloßer Formelhafteigkeit zu konkretem Verständnis der Wirkungsweise, ihrer Mittelglieder usw. konkretisieren. Ferner ist das Zusammenwirken von ökonomischem Druck, physischer Gewalt und dem Ideologischen noch unklar gefaßt. Unser Begriff von ideologischer Macht ist noch schillernd; das genaue Verhältnis von ideologischen Mächten, Apparaten und Praxen bedarf näherer Untersuchung. Die von Althusser zu Recht betonte Bedeutung der von den ideologischen Apparaten organisierten Rituale ist in diesen *Umrissen* nicht genügend gewürdigt. Die Umsetzung und Wirkungsweise des Ideologischen im Individuum ist noch weitgehend unerforscht, eine Kritische Psychologie des Ideologischen, ein Einholen der Sozialisationstheorie, ist vorerst noch Desiderat. Wiederum sind wir noch nicht in der Lage, klar genug zwischen einem instrumentellen Verhältnis zu Ideologischem – etwa in der Propaganda – und einer in-der-Ideologie-stehenden Praxis zu unterscheiden. Wie werden die ideologischen Subjekteffekte in der Propaganda z.B. des Faschismus oder des rechten Populismus aktualisiert und entsprechende politische Wirkungen organisiert?

Selbst bei den Grundbegriffen herrscht noch Unklarheit. Daß Staat, Recht und Kirche als ideologische Mächte zu fassen sind, scheint uns klar, aber wie verhält es sich mit der Familie? Wie mit der Schule? Ist letztere als relativ selbständige ideologische Macht – nach Art der Kirche – aufzufassen oder bloß als spezialisierter Staatsapparat? Usw. Angesichts der relativen Verselbständigung der ideologischen Mächte gegeneinander fassen wir noch nicht präzise genug die relative Vereinheitlichung im Sinne der herrschenden Ideologie – um sie nicht, wie in der marxistischen Literatur nicht selten geübter Brauch, einfach zu behaupten oder an den Resultaten

abzulesen. Wie also übersetzt sich die Klassenherrschaft konkret ins System der ideologischen Mächte, Apparate, Praxen usw.? Bestrebt, zunächst die Grundlagen zu umreißen und den Bruch mit bisher vorherrschenden Ideologietheorien zu vollziehen, haben wir die enorm wichtige Frage vernachlässigt, die unterschiedlichen Stufen und Formen der Übersetzung der Klassenposition ins Ideologische und vor allem die Herstellung und den Verfall ideologischer *Hegemonie* zu untersuchen. Auch fehlt ein genaueres Verständnis des Widerstands, von antiideologischer Position den ideologischen Klassenkampf zu führen, wie er für die Arbeiterbewegung und die neuen sozialen Bewegungen angemessen wäre. Ihn zu begreifen heißt, ihn aus einem Anlaß lähmender Verstrickung in eine bewußt einspannbare Triebfeder zu verwandeln. Auf anderer Ebene hat Volker Braun in seinem Stück *Großer Friede* den Widerspruch dargestellt, in notgedrungen »vertikaler«, also von oben nach unten regierender Form die Politik der »horizontalen« Selbstvergesellschaftung der Gesellschaftsmitglieder zu verfolgen. Am Beispiel der sozialistischen Ideologie ist die Schwierigkeit zu begreifen, die »Vertikale« der Staatsmacht wieder in die »Horizontale« des klassenlosen Gemeinwesens zu wenden. Denn Friedrich Engels hat in dieser Hinsicht unbedingt recht: *Erst wenn der Mensch nicht mehr nur selbst denkt, sondern auch selbst lenkt, ist es mit der Ideologie zu Ende.*

4. Kapitel

Ideologische Mächte und die antagonistische Reklamation des Gemeinwesens

Zu einem besseren Verständnis des »ideologischen Klassenkampfes«

I.

Das »Ideologische« – ein Wort und so viele Bedeutungen! Die Definition scheint auch bei Marxisten willkürlich: Die Bedeutungen schwanken zwischen Falschem Bewußtsein und Klassenbewußtsein, Herrschaftsfunktion und »Sinn, Bedeutung, Werthafes« überhaupt.¹ Die Kommunikation zwischen den Auffassungen ist oft noch schwieriger als sonst schon zwischen unterschiedlichen »Paradigmen«. Es ist, als spielte das Ideologische seine Kraft mehr als irgend sonst in den Diskursen über Ideologie aus. Dabei beanspruchen diese Diskurse doch gerade, »Ideologie« aus sich heraus ins Thema zu bannen. Sie sollen Diskurse *über* Ideologie sein, nicht ideologische Diskurse. Doch gerade dieses Sicherheben über Ideologie nimmt oft eine unbegrenzte Definitionsgewalt in Anspruch. Die Ideologie sagt nie, sie sei in der Ideologie, bemerkt Althusser. Es gibt einen Typ von – mal eher hoffnungslosen, mal eher trickreichen – Polemiken oder »Mißverständnissen«, der darauf beruht, fremde Paradigmen einfach auf den terminologischen Grund des eignen Paradigmas zu ziehen und sie dadurch zu desartikulieren. Es ist ein Foulspiel mit Äquivokationen. Noch sind es dieselben Worte, aber nicht mehr die gleichen Begriffe. Man schreibt Äußerungen konkurrierender Theorien dadurch eine absurde Bedeutung zu, daß man sie auf den eigenen Erkenntnisgegenstand bezieht. Freilich, solche Texttransplantationen werden nicht immer bewußt vorgenommen.

Es gibt keinen Kode, der erlaubt, konfliktlos zwischen rivalisierenden Ansätzen zu übersetzen. Doch gibt es zumindest Dimensionen in der Bildung jeder Theorie, die 'Meta-Ebenen' aufmachen lassen, auf denen es bis zu einem gewissen Grad möglich ist, den Diskurs zwischen Theorien zu entwickeln. Was sich bei rationaler Diskussion von selbst versteht, die Erläuterung spezifischer Gebrauchsweisen unspezifischer Ausdrücke, kann sich in seiner Reichweite beträchtlich unterscheiden. Von der bloßen Bekanntgabe eines Glossars kann es über begriffsgeschichtliche Exkurse bis zu Einblicken in den

Konstitutionszusammenhang einer Theorie gehen. Weiter reicht es, Theorien als eingreifende Entwürfe zu fassen. Jede Theorie trifft ihre grundlegenden Unterscheidungen auf praktischem Grund, bezieht sich, wenn auch zumeist indirekt, auf Projekte der Erhaltung oder Umgestaltung der Verhältnisse. Gibt es auch keine Theorie ohne diese Dimension, so doch ohne Reflexion auf sie. Nicht alle werden den Vorschlag akzeptieren, die »interparadigmatische« Diskussion auf der Ebene der Praxisrelevanz ihrer Begriffsnetze zu führen. Scheint die Verengung der Diskussion auf diejenigen, die dazu bereit sind, kein sehr hoher Preis, so taucht hier ein neues Hindernis auf. Einige Theorien machen die Voraussetzung, daß wir Theorien dadurch, daß wir sie in praktischer Perspektive fassen, als Ideologien behandeln. Jede Artikulation von Handlungsfähigkeit ist auf ein Subjekt bezogen. Das Subjekt ist aber gerade suspekt. Es reflektiert sich – und wird reflektiert – in einem bestimmten gesellschaftlichen Projekt. Das Subjekt ist Funktion eines Projekts. So scheint unser Verständigungsversuch sich von vorneherein in einem Zirkel zu fangen. Der 'praktische' Ansatz scheint eine Meta-Ideologie zu errichten. Insofern »Theorie über das Ideologische« ihr Schicksal mit diesem Ansatz verknüpft, scheint sie einem Paradoxon zu verfallen. Sind wir verdammt zu Ideologien über Ideologien? Eher sieht es so aus, als sei dieses Paradoxon die Zuflucht eines Denkens, das sich aus der Politik zurückziehen meint. In diesem Fall verschöbe sich der Ort des Paradoxes, und der Rückzug aus der Politik wäre die spezifische 'Politik' dieser Position.

Wenn wir die »Politik in der Theorie« so bestimmen, daß wir darunter die strategische Dimension der Begriffsentscheidungen und theoretischen Konstruktionen verstehen, haben wir ein Terrain gewonnen, auf dem das überhaupt nur mögliche Maß an Diskussion zwischen Theorien verwirklicht werden kann. Denn die innertheoretische Reflexion auf dieser Ebene ist ohne intertheoretische Auseinandersetzung nicht zu denken. Und da der Diskussion sich stellen, sich zur Diskussion stellen heißt, wird die Diskussion vom Standpunkt der *Umriss* im folgenden in Form ihrer Selbstkritik und Weiterentwicklung geführt. Es wäre ja auch das langweiligste Unterfangen, vorhersagbar und endlos, einfach in der Logik einer Position fortzufahren.

II.

Ideologie neu zu denken – so kann man das Programm zusammenfassen, mit dem die Forschungsgruppe *Projekt Ideologie-Theorie* (PIT) sich 1978 gebildet hat. Genauer: *Ideologie innerhalb des Marxismus neu zu denken*. Eine Reihe internationaler Anstöße, historischer und politischer Probleme der Arbeiterbewegung und des marxistischen Sozialismus wirkten zusammen, wenn unsere Erkenntnisinteressen sich im Begriff des Ideologischen kreuzten wie in einem Brennpunkt. In Deutschland ist es vor allem die historische Niederlage der Demokratie und der Arbeiterbewegung in der Auseinandersetzung mit dem Faschismus – ein halbes Jahrhundert alt und noch immer fortwirkend –, was den Hintergrund für dieses Interesse am Ideologischen bildet. Aber auch die Schwierigkeiten des Nachkriegssozialismus und Fragen der politisch-ideologischen Reproduktion des westdeutschen Kapitalismus inmitten von Wirtschaftskrise und Massenarbeitslosigkeit spielten eine Rolle.

Zwei theoretische Anstöße wurden besonders wichtig: Zum einen erfaßte uns die Renaissance der Ideologiediskussion (im Marxismus, etwa in Gestalt der Thesen Althusser) in denen die Fragen nach den »ideologischen Staatsapparaten« und den »ideologischen Subjekt-Effekten« aufgeworfen waren; zum anderen waren wir am Rande einbezogen in die systematische Neugründung einer Einzelwissenschaft auf marxistischer Grundlage, der »Kritischen Psychologie«, die von Klaus Holzkamp initiiert war und beanspruchte, marxistische Subjekttheorie und Erfahrungswissenschaft zugleich zu sein. Althusser's Theorie des Subjekteffekts und Holzkamps Subjekttheorie waren nicht kompatibel, und doch schien uns jede nach der anderen zu verlangen. Die Widersprüche konzentrierten sich im Begriff des Subjekts. Wir trennten uns von Althusser in der Frage der von ihm behaupteten »Omnihistorizität« des Ideologischen und seines Subjekt-Effekts. Althusser definierte den Menschen als das *ideologische Tier*. Wir holten seine Problematik aus der omnihistorischen Gleichgültigkeit und formten sie um in Fragen, die auf historisch spezifische Sozialformen zielten: auf staatlich verfaßte Klassengesellschaften und wir rekonstruierten sie in der Perspektive der Entwicklung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit »von unten«. Andererseits konfrontierten wir die Kritische Psychologie mit dem Anspruch, ihren ideologietheoretisch blinden Fleck auszufüllen. Dieser Anspruch schien nicht unrealistisch, da Holzkamp selbst die Bewußtseinsphilosophie ablehnte und die Frage nach Konstitution gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit zum organisierenden Zentrum

machte. Das Individuum, das notwendig seine gesellschaftliche Handlungsfähigkeit entwickeln muß, unterscheidet sich grundlegend von der alten ideologischen Kategorie des »Subjekts«, wie sie die philosophische Ideologie gebrauchte. Dieser Gegensatz blieb jedoch latent in Holzkamps Schriften; seine neuen Begriffe koexistierten mit den alten.

Die durch beide »Einschnitte« ausgelösten theoretischen Kontroversen² wurden zeitweilig überschattet durch die offiziell-ideologischen Angriffe von M. Buhr u.a.³, provoziert durch unsere, wenn man so will, »orthodoxe« Rückkehr zu ideologietheoretischen Ansätzen bei Marx und Engels, die im zeitgenössischen Marxismus-Leninismus, weil mit der Staatspraxis unvereinbar, verdrängt waren. Für die Ausbildung des theoretischen Rahmens der *Umriss* war die Wiederentdeckung der Begriffe *ideologische Mächte* und *ideologische Formen* entscheidend gewesen. Diese von Marx bzw. Engels geprägten Konzepte waren nach deren Zeit »vergessen« oder fallengelassen worden. Lauri Mehtonen (1983) hat gezeigt, daß sie in systematischem ideologietheoretischem Zusammenhang stehen mit einem ganzen Satz weiterer Begriffe und Theoreme.⁴

In der ersten Phase war das PIT vor allem mit der Aufarbeitung der wichtigsten ideologietheoretischen Positionen aus der Geschichte des Marxismus beschäftigt. Dabei ließ sich die Erfahrung machen, daß man »Ideologie« im Rahmen der marxistischen Theorie nicht neu denken kann, ohne den gesamten begrifflichen Rahmen neu zu denken und ohne daß die Gesamtheit marxistischer Praxen, organisatorischer und institutioneller Dimensionen usw. mit in Frage steht. An dieser Erfahrung läßt sich ablesen, daß die Frage nach dem Ideologischen – entgegen einem ersten Eindruck – in keiner Weise peripher ist; sie war es auch nicht in den Theorien und politischen Entwürfen von Marx und Engels. Folglich war es unmöglich, eine Art »reiner Forschung«, unberührt von politischen Zwisten und Machtkämpfen, zu betreiben. »Bruch mit dem Marxismus« und »Pseudosozialismus« war das Mindeste, dessen einige Ideologen aus der DDR das PIT anklagten. Dabei mochte es um die Abwehr vermuteter eurokommunistischer Tendenzen gehen. Schlag dieses Eifern auch, zusammen mit den theoretischen Werkzeugen, das bündnispolitische Porzellan kaputt, so zeigte es wenigstens, daß Theorie hier noch ernst genommen wurde.

Der Grundgedanke des PIT besteht in einer methodischen Umformung des Engels'schen Begriffs der *ideologischen Mächte*. Um die Mächtigkeit des Ideologischen und überhaupt die ideologischen

Prozesse und die durch sie bedingten Handlungsmöglichkeiten besser zu verstehen, fragten wir zunächst nach der Wirkungsweise der ideologischen Mächte. Mit Engels verstanden wir den Staat und die anderen ideologischen Mächte als gesellschaftliche Macht über der Gesellschaft oder »entfremdete gesellschaftliche Macht«. Unsere theoretische Vorstudie (1979) endete mit den *Umrissen zu einer Theorie des Ideologischen*, die als vorläufiger Forschungsleitfaden bestimmt waren. Unter dem Titel »ideologische Mächte« sollen Institutionen der Reproduktion antagonistischer Sozialordnung untersucht werden. Zentral ist die Dimension dessen, was Marx *Vergesellschaftung* genannt hat, d.h. die Gestaltung und das Praktizieren der gesellschaftlichen Verhältnisse auf allen Ebenen. Das grundlegende Theorem lautet: Das Ideologische läßt sich fassen als Vergesellschaftung-von-oben. Wir fanden die Einsichten von Marx und Engels bestätigt, daß sowohl das Auftauchen als auch die Funktionen des Ideologischen im Wechselverhältnis dreier Prozesse begriffen werden müssen: der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der Entwicklung der Klassengegensätze und der Staatsförmigkeit des »Zusammenhaltens« (Marx) antagonistischer Gesellschaften. In klassisch marxistischen Begriffen: Antagonistische Produktionsverhältnisse können sich ohne ideologische Mächte nicht aufrechterhalten (vgl. dazu das folgende Kapitel).

Im Rahmen unseres analytischen Ansatzes hat es keinen Sinn, den Begriff des »Ideologischen« oder die anderen Grundbegriffe als empirische oder deskriptive Begriffe zu verwenden. Die meisten Kritiker haben das übersehen. Streng genommen »gibt es« keine ideologischen Prozesse: sondern alle Vergesellschaftungsprozesse und sozialen Auseinandersetzungen oder politischen Artikulationen verknüpfen sich unvermeidlich mit ideologischen Mächten. Insofern die Aufmerksamkeit für die Ausbildung von »Hegemonie« bzw. eines »historischen Blocks«⁵ im Mittelpunkt historischer Forschungen steht, bedarf es eines analytischen Instrumentariums, um das Zusammen- und Gegeneinanderwirken, die Überlagerungen, Durchdringungen und Überdeterminierungen untersuchen zu können und nicht zuletzt, um die Verselbständigung resultierender Dynamiken zu begreifen. Empirische Erscheinungen müssen in dieser Hinsicht vor allem als Resultate unterschiedlicher oder gegensätzlicher Kräfte rekonstruiert werden können. Dieses Erkenntnisinteresse ist zwar als solches noch nicht »parteilich«, ist aber besonders angezeigt in der Perspektive einer Entwicklung der Handlungsfähigkeiten »von unten«. Der komplementäre Gegenbegriff zur Vergesellschaftung

von oben oder Fremdvergesellschaftung ist daher die *Selbstvergesellschaftung*. Selbstvergesellschaftung der Produzenten – dies ist eine Kurzformel für die langfristigen Ziele des Marxismus. Abgekürzt sprechen wir auch von »horizontaler Vergesellschaftung«⁶ (= Selbstvergesellschaftung) im Gegensatz zu »vertikaler«⁷ Vergesellschaftung (= Vergesellschaftung von oben). Dabei ist zu berücksichtigen, worauf z.B. Klaus Holzkamp (1983) hingewiesen hat, daß die räumliche Metaphorik dieser Konzepte nicht unproblematisch ist. Macht man sich aber klar, daß Fragen der Vergesellschaftung und der Konstitution von Macht und Reproduktion von Herrschaft ins Zentrum der Theorie des Ideologischen fallen, wird einsichtig, daß diese Metaphorik unvermeidlich ist, weil sie von den Verhältnissen selbst immer wieder hervorgebracht wird. Substanzialisiert man diese Bestimmungen nicht, sondern faßt sie im Rahmen einer Dialektik des Ideologischen, vor der keine Schwarz-Weiß-Zeichnung besteht, dann richtet diese unvermeidliche Redeweise keinen Schaden an.

Noch eine Bemerkung zum Begriff der *Entfremdung*. Starke Argumente sind gegen diesen Begriff und seine hegelianischen Konnotationen ins Feld geführt worden – z.B. von Althusser und seiner Schule. Nichtsdestotrotz halten wir diesen Begriff für unentbehrlich. Es ist nötig und möglich, ihn zu rekonstruieren, ohne hinter Marxens Bruch mit der Hegelschen Tradition zurückzufallen. Der Entfremdungsbegriff ist nützlich für die Formulierung der zentralen Perspektive des Marxismus; zugleich ist er eng verknüpft mit der Art, in der Marx und Engels an das Problem des Ideologischen herangegangen sind. Dieser Zusammenhang kommt etwa zum Ausdruck in Engels' subversiver Umformung des Spruchs »Der Mensch denkt, Gott lenkt«: Erst wenn der Mensch nicht nur selbst denkt, sondern auch selbst lenkt, ist es mit den ideologischen Mächten zu Ende. Diese Orientierung hindert uns daran, die Institutionen zu naturalisieren. Genetisch und hinsichtlich ihres – der ideologischen Form unterworfenen – Gehalts fassen wir daher die »ideologischen Mächte« als Institutionen und Mächte des *entfremdeten Gemeinwesens*.

III.

In der ersten historischen Materialstudie (PIT 1980) bewährten sich die Fragestellungen und analytischen Unterscheidungen der *Umriss*e. Das Material drängte sich der Analyse geradezu entgegen. Und doch stießen wir von Anfang an auch gegen die Grenzen dieser Konzeption. Wir machten die Erfahrung, daß es nicht genügte, die

Dinge unter dem Gesichtspunkt ideologischer Mächte und Subjekt-Effekte zu betrachten. Die Prozesse, um deren Verständnis wir uns zu mühen hatten, verliefen nicht nur auf einer anderen Konkretebene, sondern auch auf einer anderen Realitätsebene oder »in anderer Richtung«. Der Gegenstand legte sich »quer« zur allgemeinen Struktur der ideologischen Mächte, wie sie in den *Umrissen* skizziert ist. Wenn es zuvor um allgemeine Strukturen gegangen war, so ging es jetzt um Kämpfe in diesen und um diese Strukturen, konkrete politische Auseinandersetzungen und Abläufe. Die ideologischen Mächte, die von oben nach unten wirken, bedingen gleichsam die Saiten – aber das Stimmen und Anschlagen dieser Saiten, erst recht die Komposition der Töne wird »quer« zu diesen bewirkt. Jeder politische Akteur muß auf diesen Saiten spielen und versuchen, ihre Stimmung (und das heißt: ihre Spannung) zu seinen Gunsten zu verändern. Jeder muß sein Stück – wenn es ein politisches Stück sein soll – auf diesen Saiten spielen. Die gesellschaftlichen Interessen müssen in politischen Projekten artikuliert werden, und die politischen Projekte müssen sich im Bezug auf die ideologischen Mächte, Instanzen und Formen artikulieren. Produktionsverhältnisse, Politik und Ideologie greifen derart ineinander.

Man würde sich in ein administratives Modell einschließen, würde man die These von der ideologischen Vergesellschaftung von oben auf eine Art hierarchischen Verfahrens reduzieren, das nur die Aktion der »offiziellen« Agenten und nur die offiziellen Kanäle der ideologischen Mächte als Wirkungsrichtung kennt. Was wir zu verstehen versuchen, ist genau, wie die gesellschaftlichen und politischen Akteure sich selbst – »von unten« – ins Verhältnis setzen zu »Gott/König/Vaterland« oder zu »Recht & Ordnung«, aber auch zu »Freiheit und Vernunft« usw. Auch versuchen wir die Resultate solcher Orientierungen »von unten nach oben« zu verstehen. Einer der Effekte ist die politische und ideologische »Übersetzung« ökonomischer Interessen. Die Interessen bedürfen, um sich gesellschaftlich zur Geltung zu bringen, der politischen »Übersetzung«, und diese Übersetzung basiert mehr oder weniger auf einer einflußreichen ideologischen »Grammatik«, setzt sich zumindest ins Verhältnis zu ihr oder kombiniert mehrere solcher »Grammatiken«. Von der Analyse des Wirkungszusammenhangs dürfen wir zugleich ein besseres Verständnis der Entstehung ideologischer Mächte, ihrer Strukturen und der besonderen Arten von Mächtigkeit, die sie zu besetzen versuchen, erwarten. Es geht mit anderen Worten darum, den Zusammenhang von Klassenkampf und Ideologisierung zu präzisieren und

die Topoi »Oben« und »Unten« zu dialektisieren, indem das aktive Verhältnis der Unterdrückten zum ideologisch Höchsten untersucht wird.

IV.

Eine Grundform sozialer Kämpfe im Kontext der Ausbildung von Klassendifferenzierung kann verstanden werden als die *antagonistische Reklamation des Gemeinwesens*. Gemeinschaft ist dabei keineswegs abstrakt vorzustellen. Es geht bei dem, was da umkämpft ist, immer um konkrete Solidarformen. Sobald die Entwicklung von Privilegien solche Solidarformen zu zersetzen beginnt, werden die Benachteiligten sie beanspruchen als ihr *Gutes altes Recht*⁸. Die Zersetzung des Gemeinwesens zersetzt die Stammessolidarität. Die Bibel ist voll von Protesten gegen solche Prozesse und zeigt auch die Wirkungsweise der Reklamation des Gemeinwesens⁹. Die Lösungsformen solcher Konflikte hängen ab von den Kräfteverhältnissen und den spezifischen Formen, in denen – auf Grundlage bestehender Traditionen – solche Konflikte ausgefochten werden können. Eine neue stabile Machtstruktur mit der gesellschaftlichen Achse der Klassegegensätze kann sich nur herausbilden, wenn auf dieser Achse, sie gleichsam durchkreuzend, ideologische Mächte errichtet werden. Mit anderen Worten: *Die Zersetzung des Gemeinwesens stabilisiert sich durch seine ideologische Wiedereinsetzung*. Das Ideologische stellt sich dar als eine Art von »Antimaterie« im Verhältnis zu Herrschaft und Ausbeutung; zugleich reproduziert und verewigt es jedoch wiederum seinen Gegensatz, der es hervorgebracht hat. Dies hat schon der junge Marx gesehen, wenn er die religiöse »Protestation gegen das wirkliche Elend« als Funktion dieses Elends begriff, ohne den Protestcharakter darin aufzulösen (vgl. MEW 1, 378). Wie ist diese Dialektik des Ideologischen möglich? Die Analyse der antagonistischen Reklamation des Gemeinwesens bietet einen Zugang zum Verständnis.

Wenn zwei Gegner das Gleiche sagen, ist es nicht das Gleiche. Aber obwohl der gesamte Gegensatz in ihre Formulierungen investiert ist, sagen sie eben doch das Gleiche. Es ist wichtig zu sehen, daß es formell eine Äquivokation darstellt, wenn antagonistische Kräfte sich auf dieselben, nämlich wörtlich, bildlich, gestisch identischen Gepflogenheiten, Institutionen und einigenden Prinzipien eines Gemeinwesens berufen. Wie immer asymmetrisch die antagonistischen Beanspruchungen sein mögen, notwendig treffen sie sich in bestimmten Begriffen, Werten, Formen. Das führt zu einer

ideologischen Drehung der dabei fungierenden Elemente. Sie werden sozusagen aus der innergesellschaftlichen Horizontale in die »übergesellschaftliche« Vertikale gedreht. So kommt die Verjenseitigung von Elementen des Gemeinwesens zustande.

Die Äquivokation wird ermöglicht durch die symbolische Form.^{9a} In der symbolischen Form sind die antagonistischen Formationen kongruent, sie ist das Identische in den gegensätzlichen Artikulationen. Die unsymbolischen, handfest »irdischen« Bedeutungen klaffen dagegen sofort auseinander. Dies entwertet die symbolischen Formen keineswegs, sondern führt vollends zu ihrer Ablösung von und Verselbständigung gegen die Streitenden, macht sie autonom und heiligt sie. Die symbolischen Formen werden zu *topoi* institutionalisierter sozialer Äquivokation. Die schwächere »Partei« wird sich daran klammern, die Mächtigen werden sie zu benutzen suchen. Ein wachsender Teil der Energien wird in diese Formen strömen. Für die Unterdrückten mögen diese Formen die – vielleicht letzte – Beziehung zu alten ererbten Rechten sein, ein symbolisches Gemeineigentum. Genau dadurch, daß sie sich anklammern an die alten, durch die Tradition sanktionierten Rechte des Gemeinwesens, bewirken die Unterdrückten die weitere Ablösung dieser Formen. Oft stehen die prächtigsten Kirchen inmitten des größten Elends. Von der antagonistischen Beanspruchung von Elementen des Gemeinwesens verschiebt sich der gesamte Prozeß in die antagonistische Beanspruchung transzendenter Mächte oder, wie Engels zu sagen pflegte, verhimmelter Mächte.

Es ist also Kraft »von unten«, was entscheidend beiträgt zur Konstituierung des verhimmelten Oben. Das erklärt den regelmäßig zu beobachtenden Riß zwischen den ideologischen Apparaten (Justiz, Kirche usw.) und ihren spezifischen Transendenzen oder verhimmelten Imaginationen und Werten. Es ist möglich, Gott anzurufen oder das Heilige Buch in Anspruch zu nehmen *gegen* die Kirche, wie die Reformation es zunächst tat und wie es dann, gegen die neu verstaatlichte reformierte Kirche, die aufständischen Bauern machten. Die Dualität von Oben/Unten ist zu einfach, um die Vorgänge zu fassen. Antagonistische Differenzierung und Herrschaftsverhältnisse prägen die innergesellschaftlichen Beziehungen. Es ist, als entspräche die innergesellschaftliche Spaltung dem Spalt in der ideologischen Macht, der ein Spalt ist zwischen einem »übergesellschaftlichen« Apparat und den jenseitigen Mächten, denen er zu dienen beansprucht. Mit anderen Worten: Das »Oben« verdoppelt sich in einen weltlichen Himmel und eine himmlische Welt. Auf der vertikalen

Skala kann dieser Spalt die horizontalen Klassegegensätze repräsentieren. Auf jeden Fall sind die ideologischen Mächte heimgesucht vom Widerspruch zwischen den Apparat-Interessen und den verhörmelten Aspirationen. Wenn gesellschaftliche Gegensätze sich mit diesem Spalt artikulieren, kommt es vor, daß die »Unteren« antiideologische (etwa plebejische) Elemente mit der Inanspruchnahme höchster ideologischer Werte verbinden.

Eine weitere Komplikation ergibt sich aus der Pluralität der ideologischen Mächte¹⁰. Ihre Koexistenz neigt dazu, zumindest in Grenzgebieten die Form der Konkurrenz oder des offenen Konflikts anzunehmen. Auch diese Konkurrenzen und Grenzkonflikte können zu Repräsentanten gesellschaftlicher Gegensätze werden. Es wäre deswegen viel zu einfach, nur die elementaren Pole Vergesellschaftung-von-oben vs. Selbstvergesellschaftung ins Auge zu fassen. Gleichwohl bleibt die Polarität vertikale vs. horizontale Vergesellschaftung grundlegend, auch wo ihre Ordnung auf dem Kopf zu stehen scheint. Solange man diese Kategorien nicht für deskriptiv-empirische hält, sondern sie nimmt als das, was sie sind: als analytische Kategorien, ist ihr Beitrag zur Aufschließung der Phänomene unentbehrlich.

In den *Umrissen* wurde die Wirkungsweise der ideologischen Mächte als ideelle Vergesellschaftung-von-oben bestimmt. Das ist gelegentlich so aufgefaßt worden, als sei die Beziehung einseitig und mechanisch vorzustellen.¹¹ Der aktive Anteil der antagonistischen Klassen war indes – etwa in bezug auf Recht und Religion – schon in den *Umrissen* angedeutet, wenn auch nicht weiter ausgearbeitet. Das Einklagen des Gemeinwesens bringt die Unterdrückten dazu, sich auf die symbolischen Formen der *Good Old Causes* zu fixieren. Ihre Energie trägt so zur *ideologischen Drehung* bei, und indem sie an den Symbolen des Gemeinwesens hängen, werden sie selber in die ideologische Drehung mitgezogen. Das bedeutet nicht notwendig, daß die ideologische Protestform die Beherrschten zur inneren Unterwerfung unter die herrschenden Mächte bringt. Selbstunterstellung unter die verhimmelten Gemeinwesenskräfte kann zur Lebensform von Befreiungskämpfen werden. Unterm Symbol der Jungfrau von Guadalupe fochten die revolutionären Bauern Mexikos gegen die Großgrundbesitzer. Andererseits können die Bindungen der Unterdrückten an die alten symbolischen Formen des Gemeinwesens reißen; antiideologische Ausdrucksformen der Enttäuschung können plebejisches Selbstbewußtsein ausdrücken. Aber es wäre vorschnell zu meinen, daß solche Ausdrucksformen eine unveränderlich festliegende politische Bedeutung hätten, daß z.B. antiideologische

Elemente garantiert revolutionär seien. *Hans Wurst* etwa, der deutsche Bruder des englischen *Sauerhering* (»Pickle Herring«) und des französischen *Suppenhans* (»Jean Potage«), ist ein plebejischer Held, dem es um Essen, Trinken und andere irdischen Vergnügen geht, wie die vielen Namen dieser Art von Volksheld es besagen. Im Deutschen ist »Wurst« einer der populärsten Ausdrücke für die Artikulation von Gleichgültigkeit geworden, vor allem um zu bedeuten, daß einem die höheren Werte, etwa Vaterland, Krieg, Heldentum usw. Wurst sind.

So ist dieser plebejische Held antiideologisch. Er pocht auf handfeste Interessen. Was ihn von den höheren Werten abhält, kann ihn auch von der Revolution fernhalten. Hanns Eisler hat das in seinem vorzüglichen *Faustus*-Stück dargestellt (vgl. dazu Haug 1978). Und das unterscheidet den antiideologischen Helden Schwejk prinzipiell vom Hanswurst, zu dem er oft gemacht wird. Sein Name steht für ein subversives Erzählen, in dem die irdischen Vergnügen ihre Bedeutung bekommen. An sich sind sie und alle anderen Artikulationen von plebejischer Eßlust und »Wurstigkeit« so ambivalent wie die heutigen plebejischen Orientierungen aus der »Szene« oder aus jugendlichen Protestkulturen. Das *Make Love, not War* der Hippies ließ sich dem Sinn nach umdeuten in *Make Love, not Revolution*. Die konkrete Bedeutung ist nichts ein für alle Male Gegebenes, sondern sie ergibt sich aus antagonistischen Artikulationsprozessen. Wir tun gut daran zu unterstellen, daß die konkrete Bedeutung jedes Elements aus solchen Artikulationskämpfen resultiert. Zumal die Kritik an der Verjenseitigung kann extrem gegensätzliche Bedeutungen erhalten. Friedrich Nietzsche z.B. entkleidete vor allem Religion und Moral ihrer transzendentalen Hülle, streifte ihnen den Heiligenschein ab. Er zieht sogar die schwarze Fahne der Anarchie auf: *Nichts ist verboten, alles ist erlaubt*. Er zerstört die Formen der Verhimmelung indes nicht als Formen der Herrschaftsproduktion, sondern im Gegenteil als Hindernisse einer Herrschaftsradikalisierung, d.h. in ihrer Schutzfunktion für die Schwachen und Benachteiligten. Nietzsche kritisiert die Ideologie am himmlischen Widerschein, nicht in ihrer irdischen Kerngestalt der Vergesellschaftung-von-oben oder Herrschaft. Diese bejaht er fast verzweifelt und krankhaft. Das machte ihn zum Heiligen des deutschen Faschismus. Die Moral der »wesenhaften Gewissenlosigkeit«, die Heidegger später, in *Sein und Zeit*, ausarbeitet (vgl. 1957, 288), entspricht durchaus dem, was Himmler in etwas vergrößerter Form für sich und seine SS-Führer beim Holocaust in Anspruch genommen hat. Mit den höchsten

Reflexen der ideologischen Struktur fallen nicht nur Herrschaftsmittel, sondern vor allem Sicherungen. Hält man sich vor Augen, daß es dabei um entfremdete Momente des Gemeinwesens geht, ist das nicht überraschend.

Jedes Projekt gesellschaftlicher Veränderung muß sich zur Dialektik entfremdeter Gemeinwesensmacht verhalten. Soziale Entwürfe greifen unvermeidlich ein ins Feld ideologischer Artikulationen. Der Bezug zu ideologischer Transzendenz erweist eine außerordentliche geschichtliche Produktivität.

V.

Die Analyse antagonistischer Reklamation des Gemeinwesens trägt dazu bei, die Kluft zwischen dem Ideologischen und dem Sozioökonomischen zu überbrücken, wenn wir dieses nicht verschwommen als »ökonomische Lage«, sondern durch den Klassengegensatz strukturiert denken. Jene Kluft wird genetisch überbrückt, wenn das Hervorgehen ideologischer Verhältnisse aus Klassenverhältnissen, sowie dann die Rückwirkung auf diese, rekonstruiert werden können. Zugleich vermögen wir dann zwei anscheinend diametral einander entgegengesetzte Bedingungen kohärent zu erklären: die Verselbständigung oder Autonomisierung des Ideologischen und die sozioökonomische Determination genau dieses Prozesses. Jeder Prozeß von Artikulation (die immer konkurrierende Artikulation ist, d.h. darauf angelegt, andere zu desartikulieren) empfängt seine Bedeutung von den Klassengegensätzen, wie immer gebrochen und ideologisch »gedreht«. In den *Umrissen* heißt es: »Der ideologische Effekt besteht in der Hinwendung zum Wert als Abwendung vom Interesse.« Es zeigt sich nun, daß diese Feststellung unvollständig ist, zugleich zu kurz und zu allgemein. Menschen von ihren Interessen abzulenken, kann gewiß ein wichtiges Ziel vom Standpunkt ihrer Antagonisten sein und ist tatsächlich eines der am regelmäßigsten verfolgten Ziele im Klassenkampf von oben, diesem Spezialfall antagonistischer Interaktion. Aber die Art, in der Antagonismen wirken und ihre Resultate hervorbringen, bleibt unverständlich, solange wir Interessen und ideologische Werte undialektisch einander entgegensetzen. Was wir als gegensätzliche Beanspruchung von Werten beschrieben haben, ist ja nichts anderes als genau die Ausdrucksweise antagonistischer Interessen. Die Hinwendung zu ideologischen Werten muß freilich immer als eine interaktive Strategie im Rahmen von Antagonismen gefaßt werden. Die beiden Antagonisten mögen von einem *formalen* Standpunkt symmetrisch handeln,

wenn sie höhere Werte für sich beanspruchen, aber *material* tun sie nie dasselbe. Für jede Seite bedeutet die Hinwendung zu ideologischen Werten keineswegs die Abwendung von ihren eigenen Interessen, sondern gerade den Versuch, sie zu verwirklichen. Jede Seite mag versuchen, ihren Gegner dazu zu bringen, sich auf eine Weise den Werten zuzuwenden, die Abwendung von seinen Interessen bedeutet. Was bei derart antagonistischer Interaktion jedoch wirklich herauskommt, wird nie völlig einseitig sein und wird abhängen von den Kräfteverhältnissen und von einem ganzen Satz kultureller und politischer Bedingungen und Praktiken. Jedenfalls kann es gerade die Verfolgung von Interessen sein, was einen ins ideologische Netzwerk verwickelt. Ideologische Interessenartikulationen sind eine Modalität der Interessen, ihre Übersetzung und ihre Art, »politisch« zu werden. Eine häufige Strategie antagonistischer Interaktion, die in der plebejischen Tradition besonders entwickelt ist, ist die Rückübersetzung ideologischer Artikulationen in nackte Interessen. Brechts Werke sind voller Beispiele.¹²

Von Interessen zu sprechen und nicht über zwingende unmittelbare Bedürfnisse, bezieht sich aber immer auf Bedürfnisse in sozialen Verhältnissen und kulturellen Identitäten. Insofern ist es richtig zu sagen, Interessen sind etwas Konstituiertes und nichts an sich Gegebenes, eine Aussage, die freilich falsch wird, wo sie darüber hinweggeht, daß konkrete Interessenformationen zwar immer Resultat antagonistischer Artikulation sind, aber darauf nicht reduzierbar. Der Klassenantagonismus ist selber keine antagonistische Artikulation, reduziert sich nicht auf das Reden darüber, sowenig wie das Gewitter auf das Reden übers Gewitter. Die Hinwendung zum ideologischen Wert muß als Übersetzung verstanden werden, also nicht nur als Umformulierung (im Sinne von Transartikulation) auf derselben Ebene, sondern als die Transposition in eine andere Modalität. Über Interessen als einfach Gegebenes zu sprechen, ist eine Artikulationsstrategie, die Natürlichkeit für bestimmte Interessen beansprucht.

Der Begriff der antagonistischen Reklamation ideologischer Werte, als abgeleitete Form der Reklamation des Gemeinwesens, ist geeignet, wesentliche Anteile dessen, was der Ausdruck »ideologischer Klassenkampf«¹³ meint, zu fassen. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist alles andere als klar. »Ideologischer Klassenkampf« scheint die Akteure ins Ideologische einzuschließen. Antiideologische Diskurse, Elemente oder Dimensionen könnten dann nicht mehr unterschieden werden von ideologisch strukturierten Diskursen usw.

Der Begriff der antagonistischen Reklamation des Gemeinwesens vermeidet diese Falle. Im übrigen wird »ideologischer Klassenkampf« oft so gefaßt, als seien die gesellschaftlichen Klassen die unmittelbaren Akteure auf jeder Ebene, was eine mystifizierende Vorstellung ist. Schließlich könnte dieser Begriff dazu verführen, Klassen als etwas Vorgegebenes anzusehen, unabhängig von den und außerhalb der »ideologischen« und anderen Klassenkämpfe. Der Begriff der antagonistischen Reklamation des Gemeinwesens dagegen verweist von vorneherein auf aktive Antagonisten und antagonistische Aktion. Die Illusion eines Subjekts außerhalb von Antagonismus und Aktion wird sich bei diesem Ansatz kaum einstellen.

5. Kapitel

Arbeitsteilung und Ideologie

Bei der Vorbereitung zu diesem Thema machte ich die Erfahrung eines Widerstands, als gäbe es ein »Unbewußtes«, das mir jeden Versuch, die Probleme zurechtzulegen, wieder wegzog. Arbeitsteilung und Ideologie – was ist das überhaupt für ein Thema? – Es hat zunächst einen praktischen Grund. Die Volksuniversität versucht – wie dies jedes linke, sozialistische Projekt tun muß – die Kräfte der Arbeit, der Wissenschaft und der Kultur zusammenzubringen. Bei diesem Versuch stößt man auf bestimmte Widerstände. Das weiß jeder, der bei irgendeinem sozialistischen Projekt mitgearbeitet hat. Wir Leute von der Universität sprechen unverständlich, abgehoben, abstrakt; die Leute aus den Betrieben ergehen sich in unendlich wiederholten Einzelheiten und vielen Kleingeschichten, schrecken oft davor zurück, Zusammenhänge herzustellen, halten sich auf in den Erfahrungsbereichen, in denen sie sich sicher fühlen, schrecken davor zurück, den Zusammenhang dieser Bereiche mit anderen Bereichen herzustellen, und sie unterhalten den Intellektuellen gegenüber eine Ambivalenz, wenn nicht gar »Intellektuellenhaß«. Die Kollegen aus den Betrieben neigen einerseits zur Selbstunter-schätzung, daß sie sagen: »Wir sind ja doch die Doofen, und die anderen sind eben die Schlaueren«. Andererseits – und da wird ihre Stimme sehr selbstbewußt – haben sie viele Geschichten auf Lager, worin sie die Minderwertigkeit der Intellektuellen beweisen können, die Dummheit der Studierenden, das Unpraktische, die Unbrauchbarkeit dessen, was die sagen. Die Leute aus den Betrieben, die zur Volksuniversität kommen – Kollegen mit großer Erfahrung, Betriebsräte –, dürften diese Probleme bestens kennen, denn sie sind unter vielen ihrer Kollegen selber schon eine Art Intellektueller und müssen ihrerseits versuchen, Zusammenhangswissen gegen den Horizont der *Bild-Zeitung* geltend zu machen. Also jeder Versuch, eine Formation zustande zu bringen, in der die Elemente der Arbeit, der Wissenschaft und der Kultur zusammenkommen – nicht zu vergessen die beiden Geschlechter auf eine Weise, daß beide gleichberechtigt Handelnde sind –, jeder derartige Versuch stößt auf ein Gestrüpp von Schwierigkeiten. Soweit ich sehe, hat keine der Kräfte von sich aus die Lösung parat, wie man durch dieses Gestrüpp eine Gasse bahnen könnte. Ich möchte nun untersuchen – deswegen das Fragezeichen in

Der Begriff der antagonistischen Reklamation des Gemeinwesens vermeidet diese Falle. Im übrigen wird »ideologischer Klassenkampf« oft so gefaßt, als seien die gesellschaftlichen Klassen die unmittelbaren Akteure auf jeder Ebene, was eine mystifizierende Vorstellung ist. Schließlich könnte dieser Begriff dazu verführen, Klassen als etwas Vorgegebenes anzusehen, unabhängig von den und außerhalb der »ideologischen« und anderen Klassenkämpfe. Der Begriff der antagonistischen Reklamation des Gemeinwesens dagegen verweist von vorneherein auf aktive Antagonisten und antagonistische Aktion. Die Illusion eines Subjekts außerhalb von Antagonismus und Aktion wird sich bei diesem Ansatz kaum einstellen.

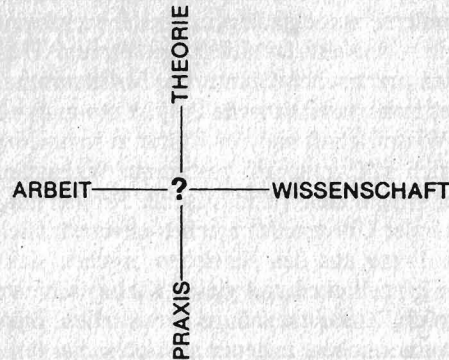
5. Kapitel

Arbeitsteilung und Ideologie

Bei der Vorbereitung zu diesem Thema machte ich die Erfahrung eines Widerstands, als gäbe es ein »Unbewußtes«, das mir jeden Versuch, die Probleme zurechtzulegen, wieder wegzog. Arbeitsteilung und Ideologie – was ist das überhaupt für ein Thema? – Es hat zunächst einen praktischen Grund. Die Volksuniversität versucht – wie dies jedes linke, sozialistische Projekt tun muß – die Kräfte der Arbeit, der Wissenschaft und der Kultur zusammenzubringen. Bei diesem Versuch stößt man auf bestimmte Widerstände. Das weiß jeder, der bei irgendeinem sozialistischen Projekt mitgearbeitet hat. Wir Leute von der Universität sprechen unverständlich, abgehoben, abstrakt; die Leute aus den Betrieben ergehen sich in unendlich wiederholten Einzelheiten und vielen Kleingeschichten, schrecken oft davor zurück, Zusammenhänge herzustellen, halten sich auf in den Erfahrungsbereichen, in denen sie sich sicher fühlen, schrecken davor zurück, den Zusammenhang dieser Bereiche mit anderen Bereichen herzustellen, und sie unterhalten den Intellektuellen gegenüber eine Ambivalenz, wenn nicht gar »Intellektuellenhaß«. Die Kollegen aus den Betrieben neigen einerseits zur Selbstunterschätzung, daß sie sagen: »Wir sind ja doch die Dooferen, und die anderen sind eben die Schlauerer«. Andererseits – und da wird ihre Stimme sehr selbstbewußt – haben sie viele Geschichten auf Lager, worin sie die Minderwertigkeit der Intellektuellen beweisen können, die Dummheit der Studierenden, das Unpraktische, die Unbrauchbarkeit dessen, was die sagen. Die Leute aus den Betrieben, die zur Volksuniversität kommen – Kollegen mit großer Erfahrung, Betriebsräte –, dürften diese Probleme bestens kennen, denn sie sind unter vielen ihrer Kollegen selber schon eine Art Intellektueller und müssen ihrerseits versuchen, Zusammenhangswissen gegen den Horizont der *Bild-Zeitung* geltend zu machen. Also jeder Versuch, eine Formation zustande zu bringen, in der die Elemente der Arbeit, der Wissenschaft und der Kultur zusammenkommen – nicht zu vergessen die beiden Geschlechter auf eine Weise, daß beide gleichberechtigt Handelnde sind –, jeder derartige Versuch stößt auf ein Gestrüpp von Schwierigkeiten. Soweit ich sehe, hat keine der Kräfte von sich aus die Lösung parat, wie man durch dieses Gestrüpp eine Gasse bahnen könnte. Ich möchte nun untersuchen – deswegen das Fragezeichen in

der Mitte meines ersten Schemas –, was es mit dem Verhältnis von Arbeit und Wissenschaft auf sich hat, was mit dem von Theorie und Praxis und wie die beiden problematischen Beziehungen untereinander zusammenhängen. Es geht um die Besichtigung von Schwierigkeiten, damit wir klarer sehen, was uns das Zusammenkommen so erschwert, und beraten können, wie wir handlungsfähiger werden.

Schema 1



Warum also ist es so ein Kreuz mit dem Verhältnis von Arbeit und Wissenschaft? Um die Frage besser zu verstehen, müssen wir uns zunächst mit Arbeitsteilung befassen. Die Titelfrage nach Arbeitsteilung und Ideologie heißt zunächst: Ich möchte einiges über die Formen herausfinden, in denen das gesellschaftliche System der Arbeitsteilung unser Verhalten, unser Fühlen, unser Denken, unsere Haltung bestimmt, und zwar auf eine Weise bestimmt, die ich vorläufig »ideologisch« nenne – die Bedeutung auch dieses Begriffs werden wir »unterwegs« zu klären versuchen.

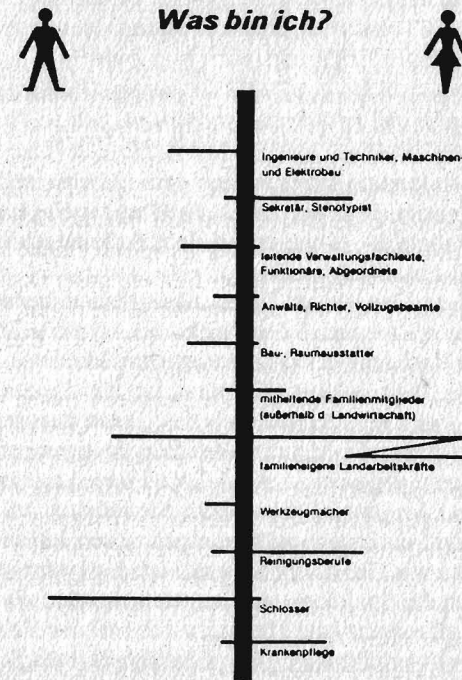
Arbeitsteilung – als gutgläubige Zeitgenossen ziehen wir wissenschaftliche Nachschlagewerke zu Rate. Das »Wörterbuch zur politischen Ökonomie« (von Eynern 1973) enthält das Stichwort nicht. Gut, ich nehme das nächste: »Lexikon zur Soziologie« (Fuchs u.a. 1973). Hier begegnet uns das Thema Arbeitsteilung gleich als Thema Arbeitsteilung und Ideologie, aber unfreiwillig. Da gibt es zum Beispiel das Stichwort »Natürliche Arbeitsteilung«. Hier wird man verwiesen auf »geschlechtliche Arbeitsteilung« als der Hauptgruppe der natürlichen Arbeitsteilung:

»Arbeitsteilung, geschlechtliche, die Aufteilung gesellschaftlicher Aufgaben an Mann und Frau auf Grund der verschiedenen biologischen Leistungen der Geschlechter.«

Soweit das »Lexikon der Soziologie«. Nun werfen wir einen Blick in die Praxis dieser geschlechtlichen Arbeitsteilung »auf Grund der verschiedenen biologischen Leistungen der Geschlechter«.

Unser zweites Schema soll die Verteilung von Männern und Frauen auf einige Berufsgruppen und hierarchische bzw. subalterne Positionen zeigen (unsere Quelle, die »Bundesanstalt für Arbeit«, unterscheidet leider nicht zwischen Berufen, hierarchischem Status und Eigentumsverhältnis). Die »biologischen Gründe« halten die Frauen offenbar heraus aus leitenden Stellen und schicken sie in geleitete, subalterne Positionen, und innerhalb der geleiteten Stellungen vor allem in die berühmten »pflegenden« Berufe, sowie auf die Plätze des Saubermachens und des Tippens-für-andere. Nur in dem riesigen Heer der »familieneigenen Landarbeitskräfte«, in dem die Frauen eine runde Vier-Fünftel-Mehrheit halten, nehmen sie entscheidenden Anteil an der materiellen Produktion.

Schema 2



Quelle: Zahlenangaben in: Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit 1974, Heft 4.

Wenn wir im »Lexikon zur Soziologie« unter »Arbeitsteilung« nachschlagen, stoßen wir gleich auf unser Thema Arbeitsteilung und Ideologie. »Ideologie« nenne ich jetzt vorläufig den Sachverhalt, daß dieses Lexikon behauptet, »auf Grund der verschiedenen biologischen Leistungen« würden sich die Geschlechter auf die unterschiedlichen Berufe und Positionen verteilen. Nachdem ich den Frauen diesen »soziologischen« Spiegel vorgehalten habe, kriegen ihn die Kollegen aus den Betrieben gezeigt:

»Arbeitsteilung, aufgezwungene, Bezeichnung von E. Durkheim für eine pathologische Form der A., bei der die Regelungen betreffend die Zuteilung der Erwerbstätigkeiten nicht auf der Chancengleichheit und Wahlfreiheit der Arbeitenden, sondern auf Klassen- und Machtunterschieden beruhen, deren juristische und moralische Rechtfertigung von der Mehrheit der Arbeitenden nicht akzeptiert wird.«

Wenn Macht und Geld eine Rolle bei der Berufs- und Arbeitsfindung spielen, sowie bei der Frage, ob jemand Lohnarbeiter oder Unternehmer usw. wird, dann ist das »pathologisch«, eine krankhafte Ausnahmeerscheinung. Unter dem Stichwort *Arbeitsteilung*, vertragliche wird noch einmal Durkheim, einer der Stammväter unserer Soziologie, referiert mit der Erklärung, auch hier handele es sich um eine »pathologische Form der Arbeit, die zwar auf gesamtgesellschaftlich anerkannten Prinzipien des Rechts und der ökonomischen Effizienz, nicht jedoch auf spontaner innerer Zustimmung des einzelnen Arbeitenden basiert.« (Fuchs u.a. 1973, 57)

Also wenn sich jemand einen Job auf dem Arbeitsmarkt sucht und nimmt, was er oder sie kriegen kann, dann ist das eingegangene Verhältnis »pathologisch«, wenn es auf dem Arbeitsvertrag und nicht auf innerer Zustimmung beruht.

Denkwürdiger Gang einer Untersuchung zu Arbeitsteilung und Ideologie: Wir schauen nach dem Stichwort Arbeitsteilung, und das soziologische Nachschlagewerk antwortet mit Ideologie. Wir sind in eine verkehrte Welt gelangt. Offenbar ist für diese »Soziologie« pathologisch, was bei uns »normal« ist. Denn das ist doch wohl »normal«, daß die große Mehrzahl der Berufstätigen auf Grund von Arbeitsverträgen, abgeschlossen auf Grund ihrer Lage in der Gesellschaft, diesen oder jenen Job ausüben. Sie müssen ihn auch wechseln, sie werden entlassen, müssen einen neuen Job suchen. Aber dann entdecken wir, daß da ein Nachsatz ist. Und wenn wir jetzt Zeit hätten, uns um die Soziologie zu kümmern, würden wir sehen, daß der Nachsatz das eigentliche Thema ist. Ich lese den Nachsatz nochmal: Ein Arbeitsverhältnis ist dann pathologisch, wenn es »nicht auf spontaner, innerer Zustimmung des einzelnen Arbeitenden basiert«. Nennen wir den »Arbeitenden« jetzt beim konkreteren Namen: der

Lohnarbeiter, die Lohnarbeiterin; auf ihrem Job: Reinemachefrau die Lohnarbeiterin, Fernfahrer der Lohnarbeiter; zwei Arbeitsarten, auf die Geschlechter unterschiedlich verteilt, jedoch beides Lohnarbeiten. In Ordnung, »normal« soll also sein, wenn diese Arbeitstätigkeiten auf der spontanen inneren Zustimmung des Fernfahrers und der Putzfrau beruhen. Hier sind wir schon wieder bei Arbeitsteilung und Ideologie. Das nenne ich wieder – ganz vorläufig – eine ideologische Seite der Sache: Wenn jemand Reinemachefrau ist, und das darauf basieren soll, daß sie innerlich zustimmt, dann nenne ich das vorläufig den ideologischen Aspekt. Ich lege dieses Lexikon weg und versuche es mit Karl Marx, der schon vor 120 Jahren solche Autoren sozusagen zu Hunderten vor sich hergetrieben hat in seinen Büchern, indem er ihnen ihren Blödsinn vorgehalten hat.

Ich schlage das *Kapital* auf. Im 14. Kapitel des 1. Bandes kommt Marx auf Arbeitsteilung zurück und arbeitet den Begriff aus. Er sagt (MEW 23, 531): »Soweit der Arbeitsprozeß ein rein individueller Prozeß ist« – ein Individuum stellt ein Produkt für sich her –, »vereinigt derselbe Arbeiter alle Funktionen, die sich später trennen. In der individuellen Aneignung von Naturgegenständen zu seinen Lebenszwecken kontrolliert er sich selbst. Später wird er kontrolliert.« Marx präzisiert zunächst, was Selbstkontrolle heißt: »Der einzelne Mensch kann nicht auf die Natur wirken ohne Betätigung seiner eigenen Muskeln« – klar, das dachten wir uns schon – »unter Kontrolle seines eigenen Hirns.« So kontrolliert er sich selbst. Aber habe ich recht gelesen, daß Marx zu verstehen gibt, daß »später«, im Zustand der Lohnarbeit, der Arbeiter seine Muskeln nicht mehr unter Kontrolle seines Hirns betätigt? Das kann nicht richtig gelesen sein. Das wäre ein Arbeitsbild, welches stark von der wirklichen und möglichen Arbeit abweicht. Selbstverständlich gibt es keine noch so primitive Arbeit, die nicht unter Kontrolle des Hirns stehen muß. Da ist irgendetwas danebengerutscht. Und jetzt geht es weiter: »Wie im Natursystem Kopf und Hand zusammengehören«, also jeder Mensch betätigt Kopf und Hände usw., »vereint der Arbeitsprozeß ursprünglich Kopfarbeit und Handarbeit. Später scheiden sie sich bis zum feindlichen Gegensatz.« Diese Sätze sind immer wieder zitiert worden: Kopfarbeit – Handarbeit – feindlicher Gegensatz der beiden. Finden wir hier unser Problem begriffen? Da wären also Wissenschaftler und Arbeiter, und der feindliche Gegensatz macht die Schwierigkeiten des Zusammenkommens aus?

Schauen wir es uns genauer an. Eines weisen wir zurück: Sollte irgendjemand diesen Marx so wörtlich nehmen, daß er folgendes

hier gelesen hätte: Ursprünglich war das alles in Ordnung, da gab es durchs Hirn kontrollierte Muskeltätigkeiten. Dann trat das auseinander. Es gibt hirnlose Muskelmänner unter der Kontrolle fremder Hirne. Diese Vorstellung weisen wir ins Reich der Mythen von Intellektuellen. Jeder, der einmal gearbeitet hat mit den Muskeln, der weiß, daß er dazu seinen Kopf braucht. Und zwar gerade für die Handarbeit. Kurz, diese Vorstellung der kopflosen Handarbeit – eine Lieblingsvorstellung vieler Studenten, wobei sie natürlich die Arbeiter bedauern – ist verkehrt. Jede Arbeit, sei es Lohnarbeit, entfremdete Arbeit, unterjochte Arbeit, Sklavenarbeit, jede Arbeit enthält Momente des *Arbeitsdenkens*, enthält Momente der Erfahrung, ist erfahrungsgeleitet, enthält Wissen, Vorwegnahme dessen, was eintreten wird, wenn man dies tut oder jenes läßt, enthält Entscheidungen. Jedes wirkliche Arbeiterdasein, sei es noch so entfremdet, ist überdies ständig ein Dasein neben der genauen betrieblichen Ordnung, immer halb »illegal«: die Zeit wird etwas selber bestimmt, die Räume, die Wege, die sie gehen, werden etwas selber festgelegt.

Vom Mythos der kopflosen Handarbeit trennen wir uns schnell. Wir müssen zu einem Denken kommen, das uns befähigt, in der sogenannten Handarbeit Handelemente von Kopfelementen zu unterscheiden und nach ihrem genauen Verhältnis zu fragen. Welche Art von Kopfarbeitstätigkeiten sind für eine bestimmte »Handarbeit« notwendig? Und wie ist das auf der anderen Seite, bei der sogenannten Kopfarbeit? Auch sie enthält Elemente von Handarbeit, zum Beispiel das Schreiben. Natürlich gibt es »Großkopfte«, wie man im Süddeutschen sagt, die nicht selber schreiben, sondern anderen diktieren, Mundarbeit leisten, und der Mund ist im Kopf – na schön! Jedenfalls sollten wir untersuchen, wie verschiedene Tätigkeitselemente in einer konkreten Arbeit zusammenwirken. Ein wunderbarer Mythos der Selbstverdummung wäre es, würden wir annehmen, das Verhältnis

Muskeltätigkeit ----- Hirntätigkeit

wäre strukturanalog zu dem anfangs schematisierten Verhältnis

Arbeit ----- Wissenschaft

und die Elemente kämen dort wie hier gesellschaftlich auseinander vor.

In dem bereits zitierten Textstück von Marx schließt sich etwas Wichtiges an. Marx führt die Begriffe *Gesamtarbeiter*, *Gesamtprodukt* und *Teilarbeiter* ein. Man braucht diese Begriffe dazu, solche

Verhältnisse zu begreifen, in denen die Produkte nicht mehr von einem Arbeiter, ja nicht einmal von einer Arbeitergruppe allein hergestellt werden können, sondern nur im Zusammenwirken vieler unterschiedlicher Spezialisten. Wenn das Produkt anders gar nicht entstehen könnte, bilden diese den *Gesamtarbeiter*. Die unterschiedlich spezialisierten Teilarbeiter setzen sich zu einem Gesamtarbeiter zusammen. Und in diesen Gesamtarbeiter, sagt Marx (Kap. 14), gehören selbstverständlich auch solche Tätigkeiten hinein, bei denen nicht unmittelbar Hand ans Produkt gelegt wird. Zum Beispiel jemand, der die Arbeitspläne macht, mit denen dann der Stahl verformt wird, gehört mit in die Herstellung des so und so geformten Stahlobjekts. Zum produktiven Gesamtarbeiter zu gehören heißt nun nicht mehr, daß man unmittelbar Hand anlegt usw.

Es ist nicht nur eine Frage richtiger Marxauslegung. Die Kritik darf nicht haltmachen vor Marx. Um Luft zu holen für diese Kritik, zitiere ich wieder das »Lexikon zur Soziologie«, und zwar eine Stelle, wo dessen Verfasser Marx scheinbar zustimmen. Zunächst schlagen wir ein Stichwort der Organisationssoziologie auf, das heißt: *horizontale und vertikale Arbeitsteilung*. »Vertikal« heißt hier: von oben nach unten. »Horizontal« meint das Nebeneinander spezialisierter Berufe, ohne daß sie einander übergeordnet sind; sie müssen zusammenwirken, ja der Gesamtarbeiter wäre ohne ihr Zusammenwirken nicht denkbar, aber sie sind nebeneinander, es ist keine Herrschaft zwischen ihnen, keine Hierarchie. Horizontale Arbeitsteilung – das verstehen wir. Was aber ist *vertikale Arbeitsteilung*? Ich lese: Horizontale Arbeitsteilung »bezeichnet ... die Spezialisierung nach besonderen Aufgabenbereichen, ... vertikale Arbeitsteilung die Spezialisierung nach dem Grad der Entscheidungsbefugnis« (Fuchs u.a. 1973, 56). Was darf man denn da entscheiden? Was hergestellt wird oder wer auf welchen Arbeitsplatz kommt? Oder daß man den Betrieb dichtmacht, entläßt, ins »Billigland« ausweicht? Um was für Entscheidungen geht es bei der »vertikalen Arbeitsteilung«? Um der Antwort näherzukommen, zitiere ich ein weiteres Stichwort. Und zwar das allgemeine Stichwort *Arbeitsteilung*. Das Lexikon bringt dieses Stichwort zuerst, aber ich bringe es erst zum Schluß, weil man so besser merkt: jetzt kommt die Ideologie faustdick.

»*Arbeitsteilung*, division of labour, division du travail, bezeichnet bei E. Durkheim – jetzt kommen zwei Gruppen von Bedeutungen, verbunden mit »sowohl ... als auch«, die verhalten sich wie rote Rüben und Musik: – »sowohl die ... Tendenz zur relativen Trennung

und Verselbständigung von politischen, administrativen, wirtschaftlichen usw. Funktionen und Institutionen«, also daß es Bundeskanzler gibt, daß es Unternehmer gibt, daß es Oberamtssekretäre gibt – ja aber auch, wie der Text nachher sagt, daß es Kirchen gibt, Radio-sender, Universitäten und so weiter. Man führt uns, nach dem »Sowohl«, die ganze Gesellschaft vor, betrachtet nach den großen, von Engels sogenannten *ideologischen Mächten*: Staat, Justiz, Kirche, Kunst, Schule, Moral, Psychiatrie usw. Sie werden uns nebeneinander vorgestellt als die eine Bedeutung von Arbeitsteilung. Das »Oben/Unten« ist dabei zum Verschwinden gebracht, und die Unternehmer sitzen neben den ideologischen Mächten. Soweit das »Sowohl«, nun das »Als auch«: »... als auch die Tendenz zur relativen Trennung und Verselbständigung von Berufstätigkeiten, Arbeitsgängen, Fähigkeiten und Fertigkeiten.« Noch einmal: Arbeitsteilung ist sowohl das Aufgliedern einer Gesellschaft in Herrschaftsmächte wie Staat, Kirche, Unternehmer – dann dürfen wir ja wohl ergänzen: und Unternommene –, dieses ganze Gefüge von Herren und Knechten und alle Sonderformen von Herren, die mit dem Säbel hantieren und die im Talar amtieren, stellt die eine Seite der Arbeitsteilung dar, und auf der anderen Seite haben wir Berufsarbeitsteilung. Aber paßt das nicht zur Aussage von Marx? Die Arbeit, die sich aufspaltet und scheidet »bis zum feindlichen Gegensatz« von Kopf- und Handarbeit. Offenbar anerkennen wir in dieser Begrifflichkeit, daß dies alles gleichermaßen *Arbeit* ist. Da gibt es *eine* Substanz: die Arbeit. Und was ein Advokat tut vor Gericht, was ein Geheimpolizeichef und was ein Unternehmer, was wiederum der Schlosser Müller und die Putzfrau Meier jeweils tun, das sind alles Teile einer einzigen Arbeit, Teilarbeiten? Was ist das für ein Arbeitskonzept? Überlegen wir einmal: da gibt es z.B. die Geheimpolizei; wir wissen von Wall-raff, daß sie vornehmlich damit beschäftigt ist, die Linke zu bespitzeln, wir wissen, daß sie sich z.B. damit befaßt, Betriebsräte zu bespitzeln, Dossiers anzulegen – werden wir das Verhältnis zwischen den Betriebsräten und ihren Überwachern Arbeitsteilung nennen? Da gibt es also Arbeiter, die arbeiten, und dann gibt es welche, die bespitzeln sie dabei, und das Ganze ist *eine* Arbeit, die nur aufgeteilt ist? Probieren wir es anders: Wir haben also den Schlosser und die Putzfrau und darüber die Ingenieure und vielleicht die Presse-sprecherin des Unternehmens, ich weiß nicht, ob es so etwas gibt. Und dann den Chef oder den Vorstand. Nennen wir das auch Arbeitsteilung? Ist es eine Arbeitsteilung zwischen dem Unternehmer und denen, die er für sich arbeiten läßt, um sich ihr Mehrprodukt,

den Mehrwert anzueignen? Seinen Profit machen oder ausgebeutet werden – ist das Arbeitsteilung? Ist Sich-Ausbeuten-Lassen eine Arbeitsteilung mit dem Ausbeuter? Hier zeigen diese Begriffe von Arbeit und Arbeitsteilung, daß sie es faustdick ideologisch hinter den Ohren haben. An der Stelle bin ich auch uneins mit Marx. Die Trennung von Herrschern und Beherrschten möchte ich nicht mehr mit Begriffen der Arbeitsteilung denken. Dafür benötige ich einen anderen Begriff. Was hat es denn für eine Wirkung, wenn ich sie in Begriffen der Arbeitsteilung denke? Alle arbeitenden Menschen finden natürlich: »Arbeit ist notwendig«, und dann ist offenbar auch die »Arbeit« der Ausbeutung notwendig – wenn auch das Arbeit ist. Arbeit ist ewig notwendig, solange es Menschen gibt. Das schreibt Marx im 1. Kapitel des *Kapital*. Wenn die Ausbeuter nur einen Teil dieser »ewig naturnotwendigen« Arbeit tun, sind sie immer genau so notwendig. »Es gibt eben solche und solche«, »alles muß getan werden«, »deren Sorgen möchte ich nicht haben«. Das wäre schon wieder tatsächliche Ideologie, ein weiterer Aspekt von Arbeitsteilung und Ideologie. Dieser Begriff von Arbeitsteilung ideologisiert ja die gesellschaftliche Herrschaft, stellt Herrschaft dar, als ginge es dabei nur um ein Aufteilen von Tätigkeiten, die alle gleichermaßen arbeitsartig und nötig sind. An der Stelle trenne ich mich davon, erkläre das zur Ideologie und suche einen anderen Zugang.

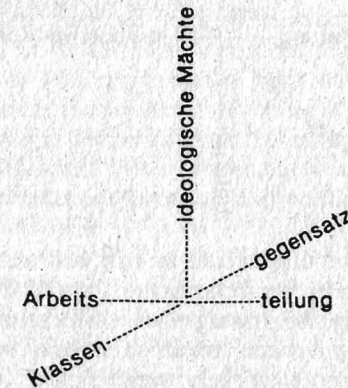
Wenn wir Arbeitsteilung verstehen wollen, müssen wir historisch zurückgehen. Spezialisierung von produktiven Tätigkeiten, sowie das einmal eintritt, wirft die riesige Frage auf: Wie kommen die Spezialisierten wieder zusammen? Es gibt zwei große Möglichkeiten, die in der Geschichte kombiniert vorkommen. Die eine ist der Markt und, sobald der Markt sich entfaltet, das Geld. Das heißt, über die Marktbeziehungen kommen die verschiedenen Spezialisten sozusagen mit Erfolg zusammen, so daß jeder sein Leben erhalten kann in der Gesellschaft. Die zweite große Möglichkeit ist der Staat. Die Spezialisierung ist sogar wahrscheinlich einer der Faktoren, die staatsartige Gebilde ins Leben riefen. Man spricht zum Beispiel von den Theokratien, also Priesterherrschaften, in Begriffen, daß man diese Priester schildert auch als Ingenieure, Planer, die für die Infrastruktur einer Wirtschaft zuständig sind. Das ist in allen Gesellschaften wichtig, die auf Agrikultur beruhen und das Wasserproblem haben. Die also Bewässerungsarbeiten vollbringen müssen, die nicht das einzelne Dorf machen könnte, sondern wo man, wie zum Beispiel in Mexico vor der Eroberung, über -zig und hundert Kilometer Wasser über Tal und Berg herholen mußte, um eine bestimmte

Ernährung überhaupt aufrechterhalten zu können. Für derartige Bauwerke ist natürlich die kleine Dorfgemeinschaft nicht geeignet. Das kann nur ein Verbund vieler Dorfgemeinschaften sein, und eine der Theorien ist, daß das Ans-Werk-Setzen, das Zusammensetzen der vielen einzelnen Elemente durch solche zentralen Priester geschah, daß das einer der Gründe für die Entstehung des Staates ist. Diese Priester mußten etwas anderes können als bloß Erde tragen oder Steine zerklopfen, sie mußten Zeiten und Räume koordinieren. Sie waren Spezialisten der Jahreszeiten, wußten, wann es regnet und trocken ist. Das heißt, sie entwickelten den Kalender. Sie entwickelten die Beobachtung der Gestirne, um den Kalender zu entwickeln, und die Mathematik, um die Gestirne beobachten zu können usw. So daß sogar Völker, von denen wir denken, sie hätten keine Schrift gehabt, auf jeden Fall eine ziemlich entwickelte Mathematik hatten. Da gab es also Spezialisten dieser Art.

Arbeitsteilung und Ideologie – bei der Theokratie sind wir wieder fündig geworden. Wenn Theokratie, also Priesterherrschaft, eine primitive, frühe Form staatlich oder staatsartig wiederzusammengefaßter Spezialisierung ist, wenigstens eine Keimform, dann lugt hier die Ideologie aus allen Knopflöchern; denn das sind ja schließlich Priester, und man kann sogar so weit gehen zu sagen, daß ihr Priestertum, ihre Götter, die ganze Art der Religion, dadurch bedingt sind. Es gibt nicht schon immer diese Priester und diese Religion, sondern die Frage ist, wie kommen unterschiedliche Funktionen und Spezialistengruppen zusammen in diese Form »religiöser Apparat«? Sie werden lebensnotwendig für eine Gesellschaft. Würde die Funktion dieser Priester ausfallen, bräche das gesellschaftliche Leben zusammen. Ihre Funktion bekommt eine überirdische, übergesellschaftliche Bedeutung. Hier spaltet sich die Gesellschaft. Es gibt weiterhin die Kleinbauern und vielleicht elementare Handwerke, und dann gibt es darüber diese unglaublich entfernten, intellektuell-spezialistisch in der Entwicklung vorausgepreschten Mathematik-spezialisten, die Kalender aufstellen können, die im voraus eine Mond- oder Sonnenfinsternis berechnen. Sie hängen wie in einem Himmel über der Gesellschaft. Sie sind durch eine Riesenkluft getrennt von der Gesellschaft. Friedrich Engels hat für solche Apparate, für solche Einrichtungen den Begriff der *ideologischen Mächte* entwickelt, indem er Gedanken aus dem mit Marx zusammen verfaßten Frühwerk *Deutsche Ideologie* spät, nach Marx' Tod, ausgearbeitet hat. Ideologische Mächte, das sind Mächte der Gesellschaft, aber *über* der Gesellschaft, *übergeordnete Mächte*, von oben nach

unten regierend, namens himmlischer oder abstrakter idealischer Instanzen herunterwirkend in die Gesellschaft. In diesem Sachverhalt erkennen wir wieder, was das »Lexikon zur Soziologie« als »Arbeitsteilung« beschreibt. Bei Engels sind das Mächte zur Aufrechterhaltung, Stabilisierung erstens dieser immer mehr sich aufteilenden Gesellschaft, ihres Zusammenhalts in der Aufteilung und zweitens einer neuartigen Aufspaltung der Gesellschaft, die nämlich Ausbeuter und Ausgebeutete gegeneinander stellt. Die Funktion der ideologischen Mächte im Sinne von Engels ist es, dieses Doppelsystem aufrechtzuerhalten. Wenn wir Engels' Theorie schematisch aufzeichnen, erhalten wir wieder ein Problemkreuz, bloß ist es jetzt dreidimensional.

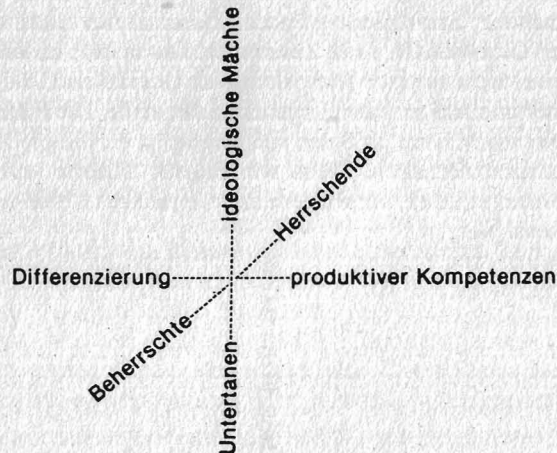
Schema 3



Auf der waagerechten Achse trage ich die Arbeitsteilung in unserem sich allmählich präzisierenden Sinn ein; d.h. als das horizontale Nebeneinander unterschiedlich spezialisierter Funktionen der Produktion des Lebensnotwendigen. Auf der schrägen Achse trage ich den Klassen Gegensatz ein, der sich im Rahmen der Klassenherrschaft in Wechselwirkung mit der Arbeitsteilung entwickelt. Auf der vertikalen Achse trage ich die ideologischen Mächte ein. Die Horizontale scheint am leichtesten zu begreifen, auf ihr bilden wir produktive Kompetenzunterschiede ab. Auf der Schrägachse haben wir Ausbeuter/Ausgebeutete oder, hinsichtlich der Produktion und Verteilung, Herrschende/Beherrschte. Auf der vertikalen Achse fehlt bisher der Gegensatz. Da es die Funktion der ideologischen Mächte ist, die Ordnung (der Klassenherrschaft!) aufrechtzuerhalten, zu reproduzieren, da sie mithin die Individuen in die Ordnung einfügen, Einordnung der Individuen produzieren, was in einer Klassenherrschaft

für die beherrschte Klasse Unter-Ordnung bedeutet, trage ich hier den Begriff des Untertans ein, als ergänzendes Gegenteil und Zielgröße der ideologischen Mächte.

Schema 4



Der Herrschaftsordnung untertan zu sein, bedeutet ganz Verschiedenes für Herrschende oder Beherrschte. Engels' Gedanke ist folgender: Arbeitsteilung, die sozusagen wie ein Puzzlespiel einen Spieler notwendig macht, der die Arbeits-»Teilchen« wieder zusammensetzt, kann sich nur entwickeln, wenn sich gleichzeitig neuartige Institutionen bilden, welche die verschiedenen speziellen Arbeiten wieder zusammenbringen. Eine solche Einrichtung ist der Markt, an dem die Kapitalisten gedeihen werden, eine andere der Staat. Es sind einerseits innergesellschaftliche Austauschverhältnisse, andererseits übergesellschaftliche ideologische Mächte – Theokratie war mein Primitivbeispiel –, die das Ganze stabilisieren. Die drei Achsen stellen drei Dimensionen einer komplexen Wirklichkeit dar. Es entsprechen ihnen nicht etwa drei Arten empirischer Phänomene, die man unabhängig voneinander betrachten könnte. Es läßt sich auch kein klares Nacheinander der Entwicklungen entlang der drei Achsen ablesen. Vielleicht kann man von einem »Vorlauf« der Entwicklungen auf der Achse »Arbeitsteilung« sprechen und, als Resultat wie als Voraussetzung davon, auf der Achse »Klassengegensatz«. Im allgemeinen gilt: Eine Entwicklung entlang einer der drei Achsen ist immer abhängig von und erfolgt in Wechselwirkung mit Entwicklungen entlang den anderen beiden Achsen. Wir sind gut beraten,

uns die Entwicklung ungleichmäßig vorzustellen, nicht ordentlich eins hinter dem anderen, sondern als diskontinuierliches Wechselverhältnis. Solche Entwicklungen lassen sich nicht deduzieren, sondern nur erforschen. Aber allgemein kann man festhalten: Die Arbeitsteilung kann sich nur entwickeln, indem sich die Klassen entwickeln, und beides kann sich nur entwickeln, indem sich die ideologischen Mächte entwickeln. Wir können nun unser Unbehagen an Marx' Formulierung vom feindlichen Gegensatz von Hand- und Kopfarbeit und erst recht gegenüber den vulgarsoziologischen Ideologemen des »Wörterbuchs zur Soziologie« klarer artikulieren. Wenn an der zitierten Marx-Stelle (im Gegensatz zu vielen anderen Stellen) die Vorgänge auf unseren drei Achsen ineinander zu verschwimmen drohen, während jenes »Wörterbuch« sie systematisch ineinander wirft, so werden wir sie analytisch auseinanderhalten. Wir werden weder Klassengegensätze noch die Über-/Unterordnungsverhältnisse der ideologischen Mächte mit der spezialisierenden Differenzierung in der produktiven Auseinandersetzung mit der Natur zusammenwerfen. Wir unterscheiden zwischen Arbeitsteilung, gesellschaftlicher Herrschaft und politischer oder ideologischer Herrschaftsmacht.

Arbeitsteilung und Ideologie – die Verhältnisse der Geschlechter sind vielleicht das älteste Feld, auf dem »alles anfängt«. »Die erste Teilung der Arbeit«, heißt es in der *Deutschen Ideologie* (1846), »ist die von Mann und Weib zur Kindererzeugung.« (MEW 3, 31) »Und heute«, schreibt Engels 1884 in seiner Schrift über den *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, »kann ich hinzusetzen: Der erste Klassengegensatz, der in der Geschichte auftritt, fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe, und die erste Klassenunterdrückung mit der des weiblichen Geschlechts durch das männliche.« (MEW 21, 68) Marxisten traditioneller Formation starren oft unglaublich auf diese beiden Sätze, können es nicht fassen, daß dies Engels geschrieben haben soll. Und doch sah Engels in einem Geschlechterverhältnis, das ein Unterdrückungsverhältnis ist, »die Zellenform der zivilisierten Gesellschaft« (ebd.). »Die Einzelehe war ein großer geschichtlicher Fortschritt, aber zugleich eröffnete sie neben der Sklaverei und dem Privatreichum jene bis heute dauernde Epoche, in der jeder Fortschritt zugleich ein relativer Rückschritt, in dem das Wohl und die Entwicklung der einen sich durchsetzt durch das Wehe und die Zurückdrängung der anderen.« (Ebd.) Daß dieser Gedanke von den Geschlechterverhältnissen als dem Feld der »ersten Teilung der

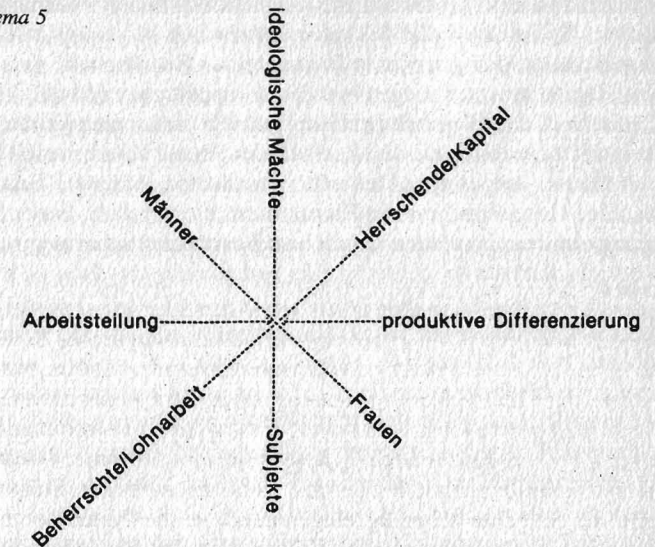
Arbeit« und zugleich des »ersten Klassengegensatzes« so oft und so lange überlesen wurde, hängt vielleicht mit einer Unklarheit in Engels zitierter Schrift zusammen. Denn in einem späteren Kapitel heißt es von der Erfindung der Viehzucht: »Hirtenstämme sonderten sich aus von der übrigen Masse der Barbaren: *erste große Teilung der Arbeit.*« (MEW 21, 155) »Die erste große gesellschaftliche Teilung der Arbeit zog mit ihrer Steigerung der Produktivität der Arbeit, also des Reichtums, und mit ihrer Erweiterung des Gesamtfeldes, unter den gegebenen geschichtlichen Gesamtbedingungen, die Sklaverei mit Notwendigkeit nach sich. Aus der ersten großen gesellschaftlichen Arbeitsteilung entsprang die erste große Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen: Herren und Sklaven, Ausbeuter und Ausgebeutete.« (MEW 21, 157) Der Text behauptet also nacheinander zwei erste Arbeitsteilungen mit entsprechendem Klassengegensatz. Die Geschlechterverhältnisse sind für uns deshalb besonders interessant, weil sie »Arbeitsteilung« und »Klassengegensatz« nicht empirisch auseinander, nicht chronologisch nacheinander, das Zweite als Folge des Ersten, zeigen, sondern als die beiden Seiten einer Medaille. In genau die betreffende Art von Arbeitsteilung ist Herrschaft eingeschrieben. Dies mag uns warnen, unser analytisches Schema, mit dessen Hilfe wir abstrakte Denkbestimmungen zur Rekonstruktion des Konkreten im Denken organisieren, empiristisch mißzuverstehen.

Vielleicht werden wir im Lichte ethnologischer Forschungen die Frühzeit unserer Kultur auch in dieser Hinsicht zunehmend deutlich sehen: die Frauen als Objekte des Tausches zwischen Stämmen, damit als Subjekte lebendig eingemauert in die Fundamente der symbolischen Ordnung solcher Kultur. Um der Besonderheit der Geschlechterverhältnisse, ihrer »archaischen« Verflechtung in Arbeitsteilung und Herrschaft, Rechnung zu tragen und diese ständig mitzustellende Frage nicht aus den Augen zu verlieren, füge ich eine weitere Achse in mein Schema ein. Zugleich ersetze ich den Begriff »Untertan« durch den des »Subjekts«. Das Subjekt ist das Daruntergeworfene oder das Darunterliegende. Im Absolutismus hießen auch in Deutschland die Untertanen »Subjekte«. Der Ausdruck »verdächtiges Subjekt« hat sich noch lange gehalten. Im Juristischen bezeichnet das Subjekt das für eine Tat verantwortliche, haftbar zu machende Individuum. In der Philosophie ist das Subjekt die Instanz der Freiheit. Die ideologischen Mächte zielen darauf ab, daß die Individuen die Verhältnisse der Herrschaft von innen heraus, frei und verantwortlich leben. Dieses Sich-Einordnen, das Unter- wie Überordnen ist, dieses Sich-zum-Subjekt-der-Verhältnisse-Machen

wird in den *Umrissen zu einer Theorie des Ideologischen* mit dem Begriff der ideologischen Subjektion bezeichnet.

Arbeitsteilung und Ideologie – das Bild hat sich kompliziert in dem Maße, in dem es sich zu klären beginnt. Wir unterscheiden jetzt vier Achsen oder Dimensionen. Auf drei dieser Achsen finden wir komplementäre Unterschiede bzw. Gegensätze. Sie durchdringen unser Leben jeden Tag. Jedes Individuum hat in gewisser Weise diese gesamte Struktur in sich – weil es in ihr sich bewegen muß.

Schema 5



Der Lohnarbeiter ist zugleich »Herr im Haus« gegenüber seiner Frau. Das heißt nicht, daß Frauen nicht Unternehmerinnen sein können. Unter einer Chefin zu arbeiten wiederum ist für den Lohnarbeiter u.U. mehr als nur eine einfache Unterwerfung; in dieser Position wird häufig die Unterwerfung der durchs Kapitalverhältnis übergeordneten Frau in Vergewaltigungsphantasien gelebt.

Die Verhältnisse sind sehr komplex, und das kann es auch so schwierig machen, sie zu verändern. Die verschiedenen Dimensionen können sich in den Individuen gleichsam verknoten, so daß der ideologische Effekt der Subjektion unter und in die bestehenden Verhältnisse mehrfach stabilisiert sein kann.

Mit dieser Schwierigkeit sind wir wieder bei der praktischen Fragestellung angelangt, die unseren Ausgangspunkt darstellte. Wir wollten ja untersuchen, wieso es für die Volksuni so schwierig ist,

die Elemente, die aufeinander angewiesen sind, zusammenzubringen. Ohne die Kräfte der Arbeit und der Wissenschaft geht es nicht, ohne die Verbindung von Theorie und Praxis geht es nicht – was hält eigentlich diese und andere Elemente so zäh auseinander? Gegen welchen Widerstand geht man da an? Fragen wir zunächst einmal, was an die Stelle gehört, wo im ersten Schema das Fragezeichen steht. Die Stelle ist doppelt strategisch: Es ist die Position sowohl des Auseinanderhaltens, als auch des Verbindens. Es ist die Position des Puzzlespielers wie der Macht, welche die Teilchen auseinanderdividiert. Es ist die Stelle des artikulatorischen Monopols wie der Desartikulation der getrennten Elemente der Gesellschaft.

Die Kapitalvertreter sorgen in vieler Hinsicht ganz bewußt dafür, daß die von der Kapitalmacht im Betrieb zusammengebrachten Arbeitskräfte auseinanderdividiert werden: blaue Kittel, weiße Kittel, Arbeiter, Angestellte, Inländer, Ausländer, Männer, Frauen, neben den Gruppenschränken Hierarchien, die nur dazu dienen, die Bildung einer umfassenden kollektiven Kompetenz an strategischen

Schema 6



Stellen durchzuschneiden usw. Zwischen Arbeit und Wissenschaft steht zunächst das Kapital, das sie auseinanderhält gerade durch die Weise, wie es sie in seinem Interesse miteinander verbindet. Aber das ist nur eine Dimension. Zugleich läuft diese Ordnung der Dinge durch den Staat und der Staat durch sie. In diesem Zusammenhang gewinnt der verblüffende Satz von Marx aus der *Deutschen Ideologie* seine Bedeutung: »Die Arbeiter müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit zu entfalten.« (MEW 3, 77) Der Arbeiter, der an irgendeiner ihm eingeräumten Stelle in dieser Struktur seinen Platz hat, der kann jedenfalls seine Persönlichkeit nur entwickeln, wenn er sich den Zusammenhang aneignet und Kompetenzen an den strategischen Stellen entwickelt, die im Selbstlauf der Dinge jetzt vom Kapital oder vom Management, von den Markteffekten und von den

ideologischen Mächten besetzt werden: an den Stellen, die über das Zusammenbringen der Elemente des Gesellschaftsprozesses entscheiden. Dies Zusammenbringen kann, von unten, nur kollektiv angegangen, die entsprechenden Kompetenzen können nur kollektiv entwickelt werden. Um seine Persönlichkeit zu entfalten, muß der Arbeiter jedenfalls die trennenden Kräfte, die zwischen ihm und den anderen Elementen stehen, zurückdrängen. Wir können den Satz aus der *Deutschen Ideologie* auf unser Schema anwenden und sagen: Der Arbeiter kann seine Persönlichkeit nur entfalten, indem er die Mächte, die da in der strategischen Mitte sitzen und ihn von den anderen Elementen abtrennen, aufhebt. Staat, Kapital und patriarchalische Machtstruktur – sind damit die »Schuldigen« gefunden? Aber woher dann die Schwierigkeiten, die Widerstände, die ich bei der Vorbereitung für diesen Vortrag erfuhr und die von Projekten wie der Volksuni praktisch erfahren werden? Es wäre leicht, hätte es damit sein Bewenden, daß wir auf außer oder über uns gelagerte Instanzen und Mächte hinweisen können. Aber wir werden das Problem so noch lange nicht los; es geht tiefer; es durchdringt uns als »Subjekte«. Der ideologische Effekt der skizzierten Struktur ist nämlich der, daß die einzelnen die Stelle, wo sie hinverteilt sind in diesem System, mit Sinn ausfüllen. Daraus, daß wir uns diese »fremdbestimmte« Stelle zu eigen machen, entwickeln wir spontan unser Selbstbewußtsein. Ich bringe zwei Beispiele. Erstens: Ein normaler Arbeiter hat »gesunde« Vorurteile gegen Wissenschaft. Wissen ist abstrakt, ist etwas für »die da«. Die Forscher des »Projekts Automation und Qualifikation« (PAQ) faßten das, was sie in vielen verschiedenen Formulierungen, Haltungen und Gesten von Arbeitern beobachtet hatten, in den einfühlsamen Satz zusammen: »Das Wissen kommt die Stufen herab ...« (PAQ 1980, 143). »Wissen« wird vom normalen Arbeiter spontan als etwas empfunden, was mit der Oben/Unten-Achse zusammenhängt. Streng genommen ist das sehr fragwürdig, es gibt schließlich Lohnwissenschaftler, Lohntechniker oder was immer. Auch Wissenschaft kann Lohnarbeit sein. Es sind sekundäre Trennungen, die den Lohnwissenschaftler immer noch zum Privilegierten machen im Vergleich zum Lohnschlosser. Aber im Prinzip ist Wissen zunächst nicht identisch mit Staat. Andererseits stimmt das spontane Vorurteil eben doch.

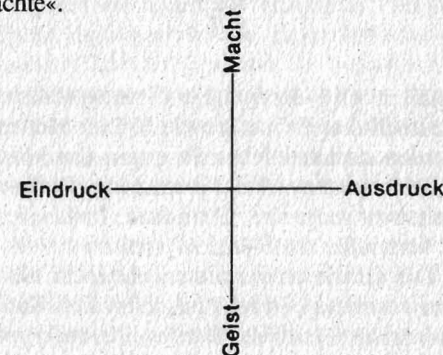
Wir wechseln jetzt auf die Seite des Intellektuellen. In der Ankündigung dieses Vortrags habe ich mein Buch *Der Zeitungsroman oder Der Kongreß der Ausdrucksberater* (Haug 1980a) als Vorbereitungsliteratur angegeben. Das war kein Scherz, obwohl das Buch eine

Satire ist. Es ist ein Buch über die Taten gewisser Klassen von Intellektuellen. In der Anordnung der Zuständigkeiten ist es nämlich so: Es gibt ein Heer von Intellektuellen; diese sind von der wirklichen Machtausübung abgeschnitten, aber auch von der produktiven Arbeit, wenn man darunter versteht: Teilnahme am Herstellen des Lebensnotwendigen. Sie sind also doppelt abgeschnitten und führen eine merkwürdige Existenz. Ein Name für einen gesellschaftlichen Ort, an den bestimmte Intellektuellengruppen gestellt sind, ist »der Elfenbeinturm«. Etwas handfestere Namen, die auch zu verstehen geben, wie etwas Geld in den Elfenbeinturm fließt, sind »Drittes Programm« oder, für höhere Ränge von Akademikern, »Eliteuniversität« usw. Doppelt abgetrennt, von der wirklichen Herrschaftsmacht wie von der Produktion, haben diese »abgehobenen« Intellektuellengruppen doch gesellschaftliche Funktionen, die u.a. zu tun haben mit der Bildung, Aufrechterhaltung, Rechtfertigung, aber auch Verwaltung bestimmter Arten von gesellschaftlicher Macht. Die Bedeutung des Begriffs »Intellektueller« schwankt im konkreten Gebrauch außerordentlich. Wenn wir darunter die akademisch Ausgebildeten verstehen, die Berufen nachgehen, für die solche Ausbildung den Zugang öffnet, dann läßt sich die größte Gruppe von Funktionen folgendermaßen bestimmen: Die Akademiker in diesem Sinn stellen die »Beamten« aller ideologischen Mächte, im Politischen, in der Justiz, der Kirche, der Schule, der Psychiatrie usw. Neben diesem Millionenheer der Besatzungen aller ideologischen Mächte gibt es ein kleineres Heer von solchen, die als »Freischaffende« bestimmten ideologischen Mächten zuordenbar sind, die freien Mitarbeiter der Sender, »Autoren« aller Art. Dann gibt es eine formell und inhaltlich stark davon unterschiedene Gruppe, deren gesellschaftlicher Ort die Agenturen direkter Zuarbeit fürs Kapital sind, insbesondere die riesige Gruppe – mit jährlichem Milliardenumsatz –, die für Werbung, Public Relations und Ähnliches zuständig ist. Die Hauptfunktion dieser Gruppe ist es, für diejenigen, die reale Macht ausüben und wirklich entscheiden, Begründungen zu liefern, die man denen, über die entschieden wurde, vorlegen kann. Den Unternehmern arbeiten sie die Formen aus, in denen sie sich gegenüber den Unternommenen ausdrücken, für den Warenverkauf die Begründung, warum die Käufer kaufen sollen – und zwar völlig unabhängig davon, was da ver- bzw. gekauft werden soll. An der ehemaligen Akademie für Grafik, Druck und Werbung (jetzt der Hochschule der Künste einverleibt), an der ich vor Jahren Dozent war, stellte man u.a. einen Typus von Prüfungsaufgaben, über den man gründlich

und immer wieder nachdenken muß. Zum Abschluß hatten die Studenten ein Produkt zu bewerben, eine Kampagne zu entwerfen, Verpackung, Namen, Text, Plakate, Gestalt und Bild des Warenkörpers – ein Produkt, das es gar nicht gab. Sie hatten zu zeigen, in der Prüfung, daß sie die Kompetenz erworben hatten, Verkäuflichkeit als solche herzustellen. Das Beispiel gibt, weit über Werbung und »öffentliche Beziehungsarbeit« hinaus, ein Sinnbild für die Tätigkeit eines riesigen Heeres von Intellektuellen (vgl. Haug 1980b).

All denen, die »unten« sind, begegnen Intellektuelle zunächst als Lieferantenheer dieses Schatzes an täglich neu gewendeter Ideologie². Doch geschieht dies nicht so direkt. Zwischen denen, die »es zum Ausdruck« bringen, und denen, um deren Eindruck es geht, stehen wieder die Mächte des Trennens und Zusammenbringens, die »Artikulationsmächte«.

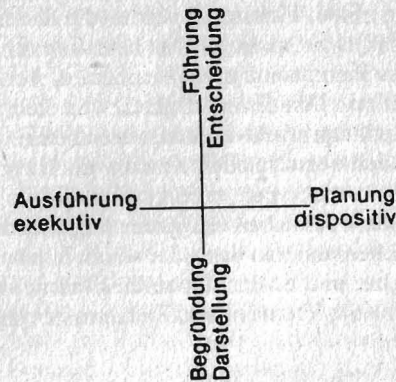
Schema 7



Die »Welt, die betrogen werden will« ist die, in der die »Arbeitsteilung«, im Klartext: die Herrschaftsverhältnisse mit ihrer Anordnung von Macht und Ohnmacht, von Kompetenzen und Inkompetenzen, das Zum-Ausdruck-Bringen als besondere Tätigkeit verselbständigen. Die beliebte Gegenüberstellung von »Macht und Geist« ist nur ein bewußtlos wahrgenommenes Symptom derselben Anordnung. Solche Themen werden diskutiert, als hätten sie ihren Angelpunkt im Innern, als wären Betrügerbarkeit der Massen auf der einen Seite, die Machtdistanz des »Geistes« auf der anderen Seite einer inneren Einstellung entsprungen. Sie sind aber nur Formen der spontanen Wahrnehmung der »Ordnung der Dinge«, genauer: des Lebens dieser Ordnung. Diese Anordnung ist das Strategische. Sie ist es, deren Symptomgeschichten im »Zeitungsroman« erzählt und aneinandermontiert werden. Wir versuchen, diese Anordnung, in der sowohl der gesellschaftliche Charakter unterschiedlicher Tätigkeiten

und Stellungen als auch ihre Beziehungen festgelegt sind, schematisch zu skizzieren:

Schema 8



Der »Geist« erhält durch Einordnung in diese Struktur etwas Hurenhaftes. Fast alle Intellektuelle merken dies früher oder später. Immer wieder entscheiden sich Intellektuelle gegen das Mitspielen. Das sind Leute, die widersetzen sich der Zumutung, Denken und schöpferisches Gestalten zu verkaufen. Gedanken, finden sie, sind etwas, das man nicht verkaufen darf. Das ist schlimmer, als den Körper zu vermieten. Die Hände zu vermieten, ist nicht schön. Die Geschlechtsteile zu vermieten, ist sehr unschön. Den Kopf zu vermieten, ist am schlimmsten. In dieser Denkweise steckt gewiß ein Element ständischer Überheblichkeit. Und doch ist es die Denkweise einer achtenswerten Widerstandsform. Viele Intellektuelle berufen sich auf ihre Autonomie. Sie berufen sich nicht nur darauf, sie entwickeln Autonomieformen in ihrer spezifischen Tätigkeit. Solche Autonomieformen sind Widerstandsformen. In ihnen entsteht eine besondere Art von Sprache: die reine Kunst, das absolute Kunstwerk, das radikal Gedachte. Eine Form des Auftretens dieser Tendenzen ist die »Avantgarde«. Avantgardistische Formen können Formen sein, in denen wir Intellektuelle Widerstand leisten, in denen wir uns für die herrschende Ordnung unbrauchbar machen. Wir werden eine Zwölftonmusik entwickeln, die zwar kaum jemand »versteht«, die aber von den Nazis jedenfalls nicht in die Wochenschau eingespielt werden kann, und die auch ungeeignet ist, beim Tod des Staatsmannes XY, der beim KZ-Bau beteiligt war, im Rahmen des Staatsakts gespielt zu werden. Aber der Widerstand in der Form der Unbrauchbarkeit hat seinen Preis. Die Unbrauchbarkeit

macht keine Unterschiede zwischen oben und unten usw. Für einen Arbeiter ist es zunächst abwegig zu denken, daß dieses mißtönige, abstoßende Zeug einen Widerstand gegen »die da oben« ausdrückt. Ihm muß scheinen, »die spinnen«, das sind »typische intellektuelle Spinner«. Entsprechend können »die da oben« diese andere Seite der Unbrauchbarkeit von Widerstandsästhetik für sich ausnutzen. Als die Nazis zur Macht gebracht worden waren, eingesetzt durch eine Art Kartell aus den herrschenden Klassen und deren Herrschaftsständen, haben sie nicht nur verfolgt, verboten, beschlagnahmt, unterdrückt, sondern sie haben viele ihrer Maßnahmen als Verwirklichung von Stimmungen im »Volk« darstellen können. Nehmen wir ein Beispiel. Sie haben u.a. eine Ausstellung »Entartete Kunst« organisiert. In ihr trugen sie vor allem avantgardistische Kunst zusammen. Dabei wandten sie dasselbe Verfahren an, das sie in den rassistischen Büchern angewandt hatten: sie verknüpften die entstehenden, verzerrenden Darstellungsweisen der avantgardistischen Kunst mit Fotos von Mißgeburten oder Zeichnungen, die von »Geisteskranken« gemacht worden waren. Die avantgardistische Widerstandsästhetik wurde also nicht etwa einfach aus der Öffentlichkeit verdrängt, sondern auf umorganisierte Weise veröffentlicht, den Lohnarbeitern gezeigt, dem Riesenheer der Untergeordneten aller Art mit dem Hohn: Da seht ihr es; solche Leute muß man ausrotten. Und was für ein Erfolg das wurde. Es war die populärste Kunstaussstellung – vielleicht die populärste der deutschen Geschichte. »Entartete Kunst« – das war vor allem Widerstandskunst. Daran kann man die bössartige Dialektik lernen, daß es gerade unsere Formen des Widerstands, der Anständigkeit sein können, durch die wir Intellektuellen uns abkoppeln von den anderen, uns dadurch auslieferbar machen. Genau die Form, in der ich mich den Herrschaftsmächten widersetze, kann die Form sein, in der ich mich denen »da unten«, vor allem den »Kräften der Arbeit«, sperrig mache. In dieser Form bin ich unzugänglich für die Arbeiter. Die Vereinigung kann nicht glücken. Oder es kann dies die Form sein, in der Theorie so gemacht wird, daß sie für »die Praxis« nicht brauchbar ist. Auch hier kann dann die Vereinigung nicht glücken. Man muß sehen, daß genau in unsere Widerstandsformen die Formen eingeschrieben sind, die uns dazu verurteilen, daß die gesamte Anordnung so bleibt.

Gleiches gilt von den Lohnarbeitern. Nachdem nun mehr und mehr Leute die Untersuchung von Paul Willis, *Spaß am Widerstand* (1979), gelesen haben, wird der Gedanke von der unfreiwilligen Dialektik des Klassenbewußtseins nicht mehr so fremd sein. Willis hat

mit einer Gruppe von Arbeiterjugendlichen zusammen untersucht, wie sie ihre gesellschaftlichen Bedingungen leben. Er hat herausgefunden, daß sie gerade dort, wo sie sich gegen »die da oben« und gegen die ideologischen Mächte richten, dies in einer Form tun, in der sie sich selbst dazu verurteilen, nichts ändern zu können. Solche Formen sind: Intellektuellenhaß, Haß aufs Lernen, Körperkultur der »harten Männlichkeit« usw. Sie entwickeln, kurz gesagt, von sich aus eine Abstoßungskraft – z.B. Männer gegen »emanzipierte Frauen« oder gegen »unmännliche Männer«; Arbeiter gegen Intellektuelle; Inländer gegen Ausländer usw. –, mit der sie die Elemente abstoßen, deren selbstbestimmte Neuzusammensetzung die strategische Frage aller Fragen, der Schlüssel zur solidarischen Veränderung der Gesellschaft ist. »Intellektuelle«, Brillenträger, sind für die Willisschen Arbeiter artikuliert mit »Schwulen«, repräsentieren sozusagen den lächerlichen Fall von »Frauen innerhalb des männlichen Geschlechts«.

Arbeitsteilung und Ideologie – was bannt die Individuen an ihre Plätze in diesem vieldimensionalen Problemkreuz von Herrschaftsverhältnissen, Kompetenzabgrenzungen und dem archaischen Unterdrückungsverhältnis der Geschlechter? Die Mächte der Teilung, welche bestrebt sind, die Zusammenfügung, die Rekombination der gesellschaftlichen Arbeit zu monopolisieren, sind nur ein Grund. Die Formen, in denen wir uns alle auf unseren »Plätzen« einrichten, unsere Identität bilden, das Leben in der Ab-Teilung, in die wir versprengt sind, »sinnvoll« machen – diese Formen bannen uns ebenso, vielleicht nachhaltiger, auf unsere Plätze. 'Jeder für sich, Gott für alle'. Jeder in seinem Abteil für sich, heißt: »alles« den artikulierenden Mächten zu überlassen. Der »Gott«, den das Sprichwort für alle zuständig sein läßt, wo jeder für sich lebt, ist die Struktur gesellschaftlicher Herrschaft – und nicht nur die Struktur, sondern eben auch die Herrschenden und ihre Apparate. Für sich zu sein, die Sorge für die Ordnung »den anderen« zu überlassen, »deren Sorgen möcht' ich nicht haben« zu sagen, macht die *Subalternität* aus³. Außerhalb der subalternen Position im Erwerbsleben geht sie einher mit der *Privatisierung*, diese wieder vorwiegend mit dem Konsumismus, also dem Vorherrschen der Orientierung auf Warenkonsum in der »Freizeit«, sowie der Identitätsbildung in den imaginären Räumen der Warenästhetik (vgl. W.F. Haug 1980b, 171ff). Privatisierung, Konsumorientierung und Subalternität – dies die trinitarische Formel der Ideologie des Alltags.

Jeder für sich, Gott für alle – das könnten die Teilchen des Puzzlespiels sagen. Dem, was mit ihnen gespielt wird, drehen sie den

Rücken zu. *Teile und herrsche*. Was von den »Arbeitsteilchen« abgetrennt ist, wessen sie enteignet sind, ist die Herstellung ihrer Gesellschaftlichkeit, ist ihre *Vergesellschaftung*. Arbeitsteilung und Ideologie, das ist fremdvergesellschaftete Arbeitsteilung. Der Staat, die Kapitalisten, der Markt mit den ökonomischen Krisen, mit denen er die gesamte Gesellschaft, Staat und Kapitalisten inbegriffen, wechselhaft schlägt, sie alle sind entfremdete Vergesellschaftungsmächte. Die Ergebntheit in ihre Ordnung, die verinnerlichte, eingefleischte Unzuständigkeit für Vergesellschaftungsfragen, für Fragen der Zusammensetzung der gesellschaftlichen Elemente, die *Subalternität* ist die andere Seite dieser übergesellschaftlichen Mächte. Und schließlich brauchen wir einen Begriff, um das komplementäre Gegenteil der Subalternität zu fassen. »Hochmut der Ämter«, »Arroganz der Macht«, »Elitebewußtsein«, »Standesdünkel«, »Überheblichkeit« usw. sind Namen, die man dem Sicheinrichten in Stellungen der Übergeordnetheit gibt. Vom befehlsbewußten oder herrischen Auftreten bis zu den Charaktermasken der öffentlichen Würdenträger, vom geschmäcklerischen Snobismus bis zum »höheren Blech« von Akademikern, wie Engels das nannte, reicht das selbstverständliche Leben einer Höherstellung. Vielleicht können wir von *Superalternität* sprechen. Wäre die Verteilung der Individuen auf Subalternität oder Superalternität eine ausschließende Alternative, fiel also der komplementäre Gegensatz *Subalternität/Superalternität* außerhalb der Individuen, dann fiel die Kritik der Subalternität leichter. Indes tragen wir alle bis zu einem gewissen Grad die gesamte Struktur in uns, in die wir gestellt sind. Wir sind eben nicht nur untergeben, sondern auch überhoben, vorgesetzt. Sind wir im Betrieb dem kapitalistischen Herrn-im-Haus untergeben, so zu Hause vielleicht selber der Herr, »Vorgesetzter« von Frau und Kindern. Die inländischen Subalternen sind den Ausländern vorgesetzt. Im Verhältnis von Arbeitern und Intellektuellen sind Minderwertigkeitskomplex und Höherwertigkeitsgefühl oft nur zwei Seiten einer Medaille, besser: vier Seiten von zwei Medaillen, denn beide beteiligten Seiten haben beide Seiten.

Schließlich ist auch das »Wissen«, wie das »Verstehen«, geformt durch seine gesellschaftliche Verteilung, seine gesellschaftliche Allokation. Wir Akademiker, die wir selbstverständlich in unserem akademischen Diskurs fortfahren, bewegen uns, so gehoben auch alles sein mag, gleichfalls im Schienennetz der Entfremdung. Im Selbstlauf wird uns die gesellschaftliche Anordnung, das Dispositiv des Ganzen, die Begriffe in den Mund legen. Daher kommt, zum

Teil, unsere »Unverständlichkeit« für die »gewöhnlichen Sterblichen«. Andererseits sind Zusammenhangsfragen vom Standpunkt der Alltagsideologie »langweilig«. Die konsumbeflissenen Privatleute wollen »davon verschont bleiben«, »damit in Ruhe gelassen« werden.

Arbeitsteilung und Ideologie – das Problemgefüge, das wir unter dieser Fragestellung beleuchtet haben, ist Marxisten unter anderen Begriffen geläufiger. Arbeitsteilung und Klassengegensatz, unsere beiden Grundachsen, bezeichnen nichts anderes als die Produktionsverhältnisse, die ideologischen Mächte den »Überbau«. Unsere Fragestellung hat uns also unverhofft zu einer Reartikulation der klassisch marxistischen Basis/Überbau-These geführt. Was als feindliche Scheidung von Hand- und Kopfarbeit begann, zeigt sich jetzt als die Struktur der staatlich verfaßten Klassengesellschaft. Als die strategischen Fragen erweisen sich Fragen der Vergesellschaftung. Jeder Ansatz zu einem selbstbestimmten Leben, das diesen Namen verdienen will, muß an diese Dimension rühren. Selbstverwaltung ist Selbstvergesellschaftung, geht nicht in den von der vorfindlichen Ordnung der Dinge eingeräumten Formen, erfordert das Umräumen, die Umorganisierung der Räume und ihrer Anordnung. Selbstverwaltung verlangt, daß sich die unterschiedlichen Kräfte zusammensetzen, daß sie ihre spezialisierten Tätigkeiten selbst einander zuordnen, daß sich die Elemente des zersetzten Gemeinwesens neu zusammensetzen.

Nachtrag aus der Zeit von »lean production« und Gruppenarbeit

Die Beschreibungen und Analysen aus der Arbeitswelt sind inzwischen überholt. Auf »hochtechnologischer« Grundlage und in integrierten und flexiblen Produktionssystemen hat sich die Aufmerksamkeit – wie schon einmal im Übergang zum Fordismus – von der Technik im engeren Sinn auf die Arbeitsorganisation verschoben. Nun steht die Welt im Betrieb nach traditionellen Begriffen auf dem Kopf – freilich mehr im Diskurs als in Wirklichkeit. Die neuen Kompetenzumutungen lassen sich als sprunghafter Subjektivitätszuwachs beschreiben: im Konsens- und Beteiligungsmanagement, wie es zunächst vor allem bei Toyota paradigmatisch ausgebildet worden ist, tritt das fremde Element anscheinend ebenso zurück wie das hierarchische. Verlangt ist das denkende, kommunizierende, entscheidende und selbst verantwortende Individuum im Rahmen einer sich bis zu einem gewissen Grad selbst regelnden Gruppe.

Diese Realität schillert zwischen Demokratisierung der Beziehungen in der Produktion und ihrem Totalitärwerden, mit Tendenz zu letzterem. Die Grenzen sind nicht verschwunden, sondern verschoben. Das In-Kompetenz-Muster ist mutiert zu mehr Selbstverantwortung, aber die Verantwortung ist noch immer eine vor apparativen Herrschaftsmächten, denen der Weltmarkt und die Konkurrenten auf den Fersen sitzen. Im Umriß ist das alles bereits vom Projekt Automationsarbeit 1987 analysiert (in *Widersprüche der Automationsarbeit*). Kooperation wird zur paradoxen Form, in der die Individuen ihre Konkurrenz austragen: sie kämpfen gegeneinander um die knappe Ressource des Aufstiegs in der Form der Zusammenarbeit. Die Personalakte ist das Auge Gottes: wo immer man ist, was immer man tut, wie immer man in die Organisation eingelassen ist – man ist transitorisch da und auf Bewährung. Die Ausdehnung der Verantwortlichkeit fällt mit der Ausdehnung der Kontrolle zusammen. Im Vergleich zum fordistischen Massenarbeiter, der das Management und seine Vertreter klar außer sich hatte, daher auch im Gegensatz zur Unternehmenseite und in Solidarität mit seinesgleichen bei sich sein konnte, ist der individualisierte Gruppenarbeiter in seiner Tätigkeit unmittelbar selbst gefragt und genau darin auch außer sich, wie er auf eine Weise mit den Gruppenkollegen kooperiert, die ihn von ihnen trennt. Die Antagonismen konnten nicht verschwinden, sondern sind ins Subjekt umgesetzt. Das kann nicht anders als zu einer Reideologisierung der Subjektposition führen. Die vorstehenden Analysen sind daher zwar deskriptiv zum Teil überholt, nicht aber operativ-theoretisch; es gilt, sie den neuen Bedingungen entsprechend fortzuführen.

6. Kapitel

Die Frage nach der Konstitution des Subjekts

»Subjektivität als Problem psychologischer Methodik«¹ wirft sogleich Fragen der Begriffsbildung auf. Jedoch das »Subjekt« in Frage zu stellen, geht manchem gesunden Menschenverstand gegen den Strich. Daran hängt so viel buchstäblich *Selbst-verständliches*, hängen so viele Formen, in denen wir uns spontan selbst verstehen. Wir fühlen und wissen uns »innen« und wollen uns »äußern«. Subjekt, unklar übergehend ins Subjektive oder in Subjektivität², ist wie ein Fließblatt, das sich vollgesaugt hat mit vielfältigen Bedeutungen: Bewußtsein, Denken, Reflexion ... Ich, das Selbst und seine Zusammensetzungen mit Erfahrung, Findung, Verwirklichung ... die Person und das Persönliche, übergehend in das Individuelle, je Eigene, vielleicht gar Private ... Da sind die konnotativen Saiten des Lebens, des Alltags, der Spontaneität angeschlagen. Die Eiswüste der Abstraktion und das Reich der Herrschaftsverhältnisse scheinen weit entfernt. Um was es hier geht, das bin »ich, wie ich mich und meine Welt hier und jetzt erfahre«. Subjekt-Diskurse fassen einen Schwarm solcher Bedeutungen zusammen und beziehen ihre Selbstverständlichkeit aus dem alltäglichen Selbstverständnis.

Wenn wir vom Subjekt sprechen, springt wie von selbst das Objekt in die Rede. Subjekt/Objekt sind polare Gegensätze, die einander ebenso ausschließen, wie sie unzertrennlich sind. Sie bilden das strukturierende Element eines binären Codes. Sie fungieren wie ein Verteilungsautomat, der alles Vorkommende ins eine oder ins andere Fach wirft. Wie von selbst bilden sie ein Aggregat mit anderen polaren Paaren. Sie liieren sich mit Person/Sache, innen/außen, schließlich Bewußtsein/Sein oder Wesen/Erscheinung usw. Daß diese Paare nicht ganz »zueinander passen«, tut der Selbstverständlichkeit, in der sie zu Hause sind (wie sie es in ihnen ist) keinen Abbruch. Ihre Evidenz ist die eines geschlossenen Spiegelsystems: »innen« ist »nicht außen«, spiegelt sich also in seinem Gegenteil, wie dieses sich in ihm. Der Versuch, diese Einschließung selber zum Erkenntnisgegenstand zu machen, also das Ideologische als gesellschaftliche – und das heißt »äußere« – Anordnung zu begreifen, zieht sich alsbald den Verdacht zu, die Individuen würden so »nur noch als passive Objekte 'des Ideologischen' auftauchen« (Steil 1984, 14). Das Gegenteil ist der Fall. Unter der Charaktermaske des

Subjekts und des Objekts müssen erst die handelnden Individuen, ihre Vergesellschaftungsformen und ihre materiellen Lebensbedingungen – naturale wie produzierte – auftauchen.

Manche mögen das Problem der Kategorien abtun als »theorie-lastig«, um von der Last der Theorie so viel als möglich abzuwerfen. Sie unterschätzen die praktische Macht der Kategorien. Die Kategorien gelten ihnen als Spielmarken, durch Konvention festlegbare, im Grunde beliebige Sprachregelungen, für deren vernünftige Bedeutung sie schon aufkommen zu können glauben. Aber das ist eine Illusion. Die Kategorien bilden ein Netzwerk; einzeln ist ihnen nicht beizukommen. Sie gleichen darin der Anlage einer Stadt. Sie schreiben Wege vor, blockieren hier eine Richtung, kanalisieren dort eine andere. Ihr Ensemble stellt ein Geflecht von Artikulationsmöglichkeiten dar. In ihnen äußern und bewegen sich Praktiken, bilden sich Objekte und Ziele der Erkenntnis wie Projekte des Eingriffs. Wir mögen uns einbilden, wir seien ihre souveränen Subjekte, die über sie verfügen und sich ihrer bedienen. Aber dieses souveräne Subjekt existiert nur in seiner Einbildung. Die Anlagen der Kategoriennetze produzieren unzählige Diskurse. Und wir dis-kurrieren darin, laufen hin und her in diesem Netz. Unser »Subjekt« ist eher von dieser Anlage konstituiert, als daß wir über sie verfügten. So unbrauchbar Hegels metaphysisches Schema ist, so recht hat er mit seiner Behauptung von einer Dialektik solcher Ordnungsbegriffe wie Subjekt/Objekt, einer Dialektik, die auf den gesunden Menschenverstand wirkt wie das Verlieren desselben.³ Die spontane Metaphysik der philosophischen Sedimente aufzusprengen, worin jene Kategorien festliegen, wird zur Lebensbedingung für eine Theorie gesellschaftsverändernden Handelns. Die Frage nach den Kategorien ist eine der Strategiefragen im Bereich des Denkens. Beim Denken aber geht es um die Artikulation des Handelns.

Diese Strategiefrage pflegt nach dem Sprichwort angegangen zu werden: »Jeder Wolf ist König in seinem Walde.« Oder: Jeder Kritische Psycholog ist sein eigener Philosoph. Wo danach gehandelt wird, kommt es zur *spontanen Philosophie der Wissenschaftler*, der Althusser 1967 eine höchst geistreiche (auf deutsch erst 1985 im Argument-Verlag erschienene) Schrift gewidmet hat. Es versteht sich, daß unter Marxisten das Verbellen der jeweils anderen als »Philosophen«, die sich gefälligst nicht einmischen sollen, ausgeschlossen sein mußte. Zumal es hier um ein Denken geht, das in ähnlicher Weise Philosophie ist, wie die Anti-Psychiatrie Psychiatrie ist. Wir haben den gemeinsamen theoretischen Rahmen unserer historischen

Gesellschaftswissenschaft und den gemeinsamen Bezugspunkt auf das, was Marx seine *theoretische Methode* nannte. Und eine Kritische Psychologie in unserem Sinn muß unter allen Umständen – und hat das seit ihrem Beginn getan – die ideologische Einwirkung des disziplinären Grenzverlaufs zurückweisen. Was die disziplinäre Arbeitsteilung der bürgerlichen Wissenschaft für die jeweilige Einzelwissenschaft bedeutet, das läßt sich vergleichen mit dem, was die kategorialen Netze im Innern leisten.

Kategorien müssen immer als Knoten (und daher auch Kreuzungspunkte) in einem Begriffsnetz verstanden werden. Sie fungieren im Rahmen ihres jeweiligen Kontexts als Artikulatoren. Aber das ist nur eine Seite der Medaille. Wenn wir untersuchen, wie Marx im »Kapital« die Kategorienfrage methodisch angegangen ist, entdecken wir die andere Seite. Die kapitalistische Ökonomie produziert ihre eigenen Kategorien in einer bestimmten Verknüpfung. »Wert« und »Preis«, »Kapital«, »Arbeitslohn«, »Zins« usw. »besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits als unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt. ... Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Warenproduktion.« (MEW 23, 90) Die Wirtschaftstheorie bleibt bürgerliche Ideologie, wo nicht gar vulgärökonomische Legitimationswissenschaft, solange sie diese Kategorien *ohne Kritik*, wie Marx sagt, aufgreift. Wenn wir uns die Macht und Wirkung dieser Kategorien erklären wollen, können wir sagen: sie sind objektive Gedankenformen, weil Formen gesellschaftlicher Praxis. Und als gesellschaftliche Praxisformen sind sie eingeschrieben ins Institutionengefüge der gesellschaftlichen Verhältnisse, innerhalb derer sich die Individuen selbsttätig verhalten. Anders gesagt: indem die Individuen die Praxisformen der Tauschverhältnisse tätig ausfüllen, frei in diesen Formen ihren Vorteil suchen und miteinander konkurrieren, machen sie sich zu kleinen Subjekten dieser Verhältnisse.

Die Frage der Subjektivität – und mit ihr die Idee des Subjekts, von der sie nicht zu trennen ist – beinhaltet grundwesentliche Dimensionen und Ansprüche. Das »Wir«, und zwar als »wir selber«, steht dabei auf dem Spiel. Die menschliche Emanzipation, d.h. die Befreiung von Herrschaft und jeder Form der Vorenthaltung von

Selbstbestimmung hat sich traditionell darin artikuliert. Freilich, wenn dies alles (und mehr Unverzichtbares) in diesen Kategorien artikuliert ist, dann müssen wir fragen: Wie ist es darin artikuliert? Es wäre ein Wunder, wenn gerade die Kategorie des *Subjekts* historisch unschuldig wäre und wir sie *ohne alle Kritik* aufnehmen dürften. Wir müssen daher fragen nach ihren Bedeutungen, Verflechtungen, ihrer Geschichte. Wir sollten fragen: gehört das Subjekt samt kategorialer Verwandtschaft zu den »gesellschaftlich gültigen, also objektiven Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise« (s.o.), des Kapitalismus? Läßt sich das »Subjekt« als institutionalisierte bürgerliche Praxisform begreifen?

Lektorski eröffnet seine Darstellung des »Subjekt-Objekt-Problems in der ... bürgerlichen Philosophie« folgendermaßen:

»Als 'Subjekt' bezeichnen wir in der Erkenntnistheorie das erkennende Wesen, als 'Objekt' den Gegenstand seiner Erkenntnistätigkeit. (...) Gehen wir terminologisch an unser Thema heran, so können wir bald feststellen, daß mit den angegebenen Bedeutungen der Termini 'Subjekt' und 'Objekt' unser Problem erst in der klassischen deutschen Philosophie formuliert wurde, und zwar zuerst in der Philosophie Kants.« (Lektorski 1968, 9)

In der Tat hatten dieselben Ausdrücke zuvor völlig andere Bedeutungen. Es gibt zwei Möglichkeiten, sich von der enormen Wirksamkeit Kants, dieses im besten Sinne bürgerlichsten aller deutschen Philosophen, auf dem Feld der Terminologie verblüffen zu lassen: den historischen Vergleich der Terminologie »vorher und nachher«, sowie, noch frappierender vielleicht, den linguistischen Vergleich. Um einen kleinen Eindruck davon zu vermitteln, greifen wir zu *Lalande*, dem repräsentativen französischen Wörterbuch der Philosophie. Schlagen wir nach unter: SUJET.

Wer eindeutig gesagt bekommen möchte, was rechts und was links ist, wird keine Freude haben. Lalande gibt dankenswerterweise die deutschen Äquivalente: das französische *Sujet* übersetzt sich demnach also mit *Subjekt*, auch *Person*, und soweit, so gut; aber in erster Linie ist es *Gegenstand*, *Objekt*, auch *Versuchsperson*, dazu anatomisch der *sezierte Leichnam*, schließlich politisch der *Untertan*.

Bei Jean-Jacques Rousseau heißt es: »Les associés ... prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *citoyens* comme participant à l'autorité souveraine, et *sujets* comme soumis aux lois de l'Etat.« (*Contrat social*, I, VI) – Ich übersetze versuchsweise: »Die assoziierten Individuen ... geben sich kollektiv

den Namen *Volk* und nennen sich im Besonderen *Staatsbürger*, insofern sie an der souveränen Autorität teilhaben, und *Subjekte*, insofern sie den Gesetzen des Staates unterworfen sind.⁴

Wie nun? Subjekt meint in der Nachbarsprache plötzlich Objekt, und Freiheit Untertänigkeit? So springen im selben Wort die Bestimmungen nach der Logik des Gegenteils um, anscheinend willkürlich. Wäre es zum Glück nur bei den Franzosen so? Flüchten wir zu den Engländern! Heißt es doch schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts bei Hobbes klassisch-vertraut, ein Gedanke sei »a *representation or appearance*, of some quality ... of a body without us, which is commonly called an object.« (Leviathan, 1. Kap) Die Welt scheint nach Innen/Außen geordnet, und »ein Körper außerhalb von uns heißt gemeinhin Objekt«. Aber die Frage nach dem Subjekt bringt uns schnell darauf, daß es im Englischen – mit deutschem Maßstab gemessen – keineswegs ordentlicher zugeht als im Französischen. Die erste Bedeutung, die das *Oxford Dictionary* unter »subject« verzeichnet, ist die »Person subject to political rule«, der Untertan, wie das dazugehörige Tätigkeitswort, »to subject«, unterwerfen bedeutet. Dann folgt ein Reigen divergierender Bedeutungen, der sich kaum von der semantischen Springprozeßion des französischen Äquivalents unterscheidet. In der gewöhnlichen Sprache ist *the subject* zunächst der Gegenstand, Stoff, die behandelte Materie oder einfach das Thema. In den entsprechenden Sondersprachen bezeichnet es auch das logische, das grammatische und das metaphysische Subjekt. Aber Vorsicht! Ist auch das Wort gleich, so keineswegs die Sache. Subjekt der Grammatik, nicht Subjekt der Logik, und dieses nicht – sowenig wie das erste – Subjekt der Metaphysik ... Wenn das deutsche »Subjekt« äquivok diese Unterschiede überdeckt, so hat hier die philosophische Terminologie gesiegt. Eine sprachliche Zusammenfassung verschiedener regionaler Bedeutungen, die in gewisser Weise analog sind (oder dadurch vollends analogisiert wurden), ist erfolgt. Eine genauere historische Untersuchung (vgl. dazu Haug 1984) zeigt, daß diese Bündelung das funktionale Produkt einer typisch bürgerlichen Konstellation ist. Die Verdrängung der anderen, älteren Bedeutungen durch die neue bürgerliche scheint – auf diesem Feld – eine deutsche Besonderheit, die in andere Sprachen nicht ohne weiteres übersetzbar ist.

Es mag für deutsche Ohren schmeichelhaft klingen, wenn ein sowjetischer Autor eine spezifisch deutsche Entwicklung zum universellen Entwicklungsmaßstab macht, ja sogar die gesamte Geschichte der Philosophie rückwirkend in das Subjekt-Objekt-

Artikulationsmuster, das ihr ganz fremd war, hineinpreßt. Marxisten werden freilich wissen wollen: Nachdem nun heraus ist, daß die Subjekt-Objekt-Artikulation alles andere als selbstverständlich-natürlich ist, nachdem wir gelernt haben, daß sie in der bürgerlichen Philosophie Deutschlands geprägt und zum Sieg geführt worden ist, wie ist sie dann bestimmt von den Produktions- und Politikverhältnissen dieser Tradition? Auf keinen Fall kann sie ohne Kritik in die marxistische Theorie aufgenommen werden.

Kant vergleicht in der Vorrede zur 2. Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« sein Projekt mit dem des Kopernikus. Die Wende, die Kant in der Problematik der Erkenntnis herbeiführen will, bringt er auf folgende Quintessenz: »Die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten ...«. Er behauptet: »Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenhoch drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.« (KrV, B VI f) Was sonst als Drehung der Sterne erscheint, ist jetzt Drehung des Beobachtungssubjekts. Der Vergleich ist beim zweiten Hinblicken merkwürdig unpassend. Der Zuschauer oder Kontemplator, wie es bei Kopernikus heißt, war ja durch jene Wende relativiert worden. Sein Beobachterstandpunkt wurde in das astronomische Geschehen einbezogen. Kopernikus hatte die Problematik nach außen, in den Weltraum übersetzt. Er rekonstruierte die Beobachtungen unter Bezug auf einen Standort auf dem »Raumschiff Erde«. Die Kantianische Wende hat einen ganz anderen Sinn. Sie restauriert einen Kontemplator, um den sich neuerdings wieder alles dreht. Es ist freilich ein neuer Typ, der sich da artikuliert als *Vernunft* oder *Subjekt*. Sein »transzendentes Subjekt«, sagt Lektorski, »ist das, was der empirischen Wirklichkeit, der Natur, der Welt der Gegenstände zugrunde liegt. Sein 'Objekt' ist das Produkt der Tätigkeit dieses Subjekts, dessen transzendente Konstruktion.« (Lektorski, 11) Entsprechend der kritizistischen Philosophie Kants bildete sich damals auch eine »Kritische Psychologie« (oder »Reflexive Psychologie« genannt). Ähnlich wie bei Kant figuriert dort das Subjekt als das Sein, welches erkennt etc., und zwar nicht individuell-besonders, sondern als notwendige Bedingung der Einheit der Vorstellungen, die als einheitliche dadurch zum Objekt konstituiert werden. Das Subjekt ist also objektkonstituierende Instanz. Freilich: die wirklich-sinnlichen, empirischen »Subjekte« oder Individuen gelten

damit nur als Lizenzen dieses transzendentalen Subjekts. Liegt es da nahe, Kant kurzerhand dergestalt zu beerben, daß wir dem transzendentalen Subjekt die Gesellschaft unterschieben? Diesen Weg gehen heute – nach vielen anderen⁵ – etwa Heinz Wagner und eben auch Lektorski, um nur die beiden zu nennen. Oder wie Dieter Wittich im Vorwort zu Lektorskis Buch schreibt: »In Übereinstimmung mit einer Reihe von Autoren unserer Republik versteht Lektorski unter 'Subjekt' die gesellschaftlich organisierte Menschheit und unter 'Objekt' den Bereich der objektiven Realität, welcher der praktischen Einwirkung des Subjekts unterliegt.« Aber kann man eine ideologische Schlüsselkategorie des Bürgertums marxistisch einfach beibehalten und nur mit einer anderen Bedeutung versehen? Kein Zweifel, die Bedeutung, die der Subjektkategorie hier zugeordnet wird, wollen wir hochhalten und verteidigen. Die gesellschaftlich organisierte Menschheit oder die menschlich organisierte Gesellschaft ist schon in den Feuerbachthesen von Marx als Orientierung seiner neuen Auffassung genannt worden. Aber muß sich diese Bedeutung nicht ändern, wenn sie in die alte bürgerliche Artikulation kanalisiert wird? Zumal, wenn die Bedeutungen derart verteilt werden, daß die wesentlichen Elemente des Sozialismus sich folgendermaßen darstellen: »die objektiven Bedingungen ..., das Bewußtsein der Arbeiterklasse ..., der subjektive Faktor, der Staat ...« (Oelßner 1959, 28f). Erinnern wir uns demgegenüber an Marx' Hegel-Kritik:

»Hegel geht vom Staat aus und macht den Menschen zum versubjektivierten Staat.« Und: »Wäre Hegel von den wirklichen Subjekten (man beachte den Marxschen Plural! WFH), als den Basen des Staates ausgegangen, so hätte er nicht nötig, auf eine mystische Weise den Staat sich versubjektivieren zu lassen.« (MEGA² I.2., 31, 24; MEW 1, 231, 224.)

Wer Subjekt sagt, sagt Subjekt-Objekt und bewegt sich damit in einer binären Struktur. Dies gilt – mit Modifikationen – auch für die Hegelsche Überwindung des subjektiven Idealismus. Hegel wirft Kant vor, er habe »den Geist als Bewußtsein aufgefaßt« (Enzykl. III, §415) und sich damit an die Erscheinungsebene gehalten. Die Kantische Philosophie »betrachtet *Ich* als Beziehung auf ein Jenseits-liegendes« (ebd.)

Hegel faßt das Bewußtsein als eine Gestalt des subjektiven Geistes, der sich auf objektiven Geist bezieht.

In einer knappen Notiz von Marx, die überschrieben ist: *Hegelsche Konstruktion der Phänomenologie*, heißt es: »1. Selbstbewußtsein statt des Menschen. Subjekt-Objekt. 2. Die *Unterschiede* der Sachen unwichtig, weil die Substanz als Selbstunterscheidung ...

gefaßt wird. ... 3. Aufhebung der *Entfremdung* identifiziert mit Aufhebung der *Gegenständlichkeit* ... 4. Deine *Aufhebung* des vorgestellten Gegenstandes ... identifiziert mit der ... *realen Tätigkeit* ...« (MEW 3, 536). Diese Kritik ist ebenso treffend wie später immer wieder auf neue Weise aktuell angesichts bestimmter Entwicklungen im Marxismus. Lukács' Generationen faszinierender, immer wieder die Stichworte gebender Text von 1923, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, der nicht nur die Frankfurter Schule mitgeprägt hat, fällt genau unter diese Kritik. Rückblickend kritisiert Lukács 1967 diese Schrift: »ihre letzte philosophische Grundlage«, sagt er, »bildet das im Geschichtsprozeß sich realisierende identische Subjekt-Objekt« (Werke 2, 24f). Das Proletariat auf die Position des Subjekt-Objekts einzusetzen sei ein »Überhegeln Hegels« (25). Den Hauptfehler sieht Lukács darin, daß er die Vergegenständlichung des Subjekts mit seiner Entfremdung gleichsetzte. Er hätte weitergehen müssen. Sein Grund-Rückfall hinter das von Marx erreichte Niveau bestand darin, daß er – näher bei Dilthey – nach dem Subjekt-Objektivations-Muster dachte. Dieses Ausdrucksdenken drückt ein spontanes Selbstbild der interpretierenden und gestaltenden Berufe aus. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wird so die »Zirkulation« des Geistes gedacht: Hervorgehen aus dem Subjekt in die Objektivation oder Entäußerung – Re-Interiorisierung ins Subjekt als Verstehen. Dieses Muster wirkte auch unter Marxisten weiter. Ja, es wurde zum Artikulationsmuster revolutionärer Hoffnungen. Die Revolution wurde von den revolutionären Hermeneuten gedacht wie ein hermeneutischer Akt: als das endgültige Verstehen. Freilich gibt es auch in diesem Rahmen wieder große Unterschiede. Während die einen in der Subjekt-Objekt-*Vermittlung* das Entscheidende sehen, träumen die anderen von der Abschaffung der Objektivität. Für Bloch galt der Kommunismus als »Entäußerung der Entäußerung«, »Objektivierung der Subjekte, Subjektvermittlung der Objekte«. Dem jungen Oskar Negt bedeutete dieselbe Perspektive die Auflösung aller dem Subjekt gegenüber selbständigen Objektivität.

Nicht anders äußerte sich gelegentlich der junge Marx, der sozusagen vormarxistische. In den Gründungsdokumenten der neuen Auffassung von Marx dagegen wird ein mehrfacher Bruch vollzogen: mit Feuerbach und mit Hegel. Vor allem aber wird von Anfang an eine historisch-materialistische Skizze gegeben, welche die gesellschaftliche *Position* der Philosophie als solcher aufweist, ihren *Raum* im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und den großen ideologischen Institutionen, allen voran der Staat. In dieser

komplexen Struktur sieht er die den ideologischen Mächten wie Recht, Religion, Philosophie etc. eingeräumten Positionen derart bestimmt, daß sie spontan einem strukturellen Idealismus verfallen. Die Regelung der gesellschaftlichen Dinge wird aus Ideen oder Idealen, aus der Heiligen Schrift oder dem Code Napoléon abgeleitet. Insofern scheint die Gesellschaft Kopf zu stehen. Die Ursachen der ideologischen Formen liegen aber in der realen Organisationsform des gesellschaftlichen Lebens. Das heißt, die ideologische Verkehrung, ihr Imaginäres, ist auch real:

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

Auch die ideologischen Mächte mit ihren Praxen und Formen gehören zum wirklichen Lebensprozeß im »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«. So sehr wie Staat und Justiz, Schule und Psychiatrie Mächte des wirklichen Lebens sind, so sehr gehören die von ihnen unterhaltenen Formen des Imaginären zur »Sprache des wirklichen Lebens«. Nur wenn man sie abstrakt als »Bewußtsein« faßt, entsteht die Einbildung zweiten Grades, daß hier autonome Ideen herrschen. Diese Einbildung kann sich überlagern mit der spontanen Ideologie der Ideologen, in der diese abbilden und idealisieren, was sie tatsächlich tun. Marx bringt das Beispiel vom Richter, der das Gesetzbuch vom Geist des Gesetzes her auslegt und auf die Gesellschaft anwendet, wenn sein Urteil auf deren individuelle Mitglieder niederfällt.

Das Beispiel soll zeigen, wie ein durchaus »äußeres« Arrangement im »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« derartige Innen-Außen-Praxen und ihre Ideologien generiert. »Historischer Materialismus« wird zum Lösungswort der Kritik solcher Ideologien (inklusive der des »abstrakten Spiritualismus der Materie«). Doch nicht nur auf dem Feld der Geschichte mußte Marx gegen solche Ideologien angehen. Sie hielten auch das Feld des Redens über Arbeit besetzt. Hier gilt das Produkt als Vergegenständlichung des Arbeitersubjekts. Marx fuhr mit wahren Furiosos dazwischen. Allein die Bourgeoisie hat Interesse daran, ein derartiges imaginäres Subjekt der Arbeit aufzubauen und »der Arbeit übernatürliche Schöpfungskraft anzudichten« und die Naturgrundlage der Produktivkräfte wie allen materiellen Reichtums zu unterschlagen. »Denn gerade aus der Naturbedingtheit der Arbeit folgt, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitzt als seine Arbeitskraft, ... der Sklave der anderen

Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern der gegenständlichen Arbeitsbedingungen gemacht haben.« (MEW 19, 15) Der Lohnarbeiter könnte sich allenfalls als »Subjekt« einer »gespenstigen Wertgallerte« ansehen.

Wie im letzten Beispiel und in den weiter oben zitierten Auffassungen die Natur weggedacht wird, so schlägt das Denken im Subjekt-Objektivations-Schema das ganze Multiversum des gesellschaftlichen Lebens ins Einerlei. Welche politische Praxis dem entsprechen könnte, sollte man sich rechtzeitig klarmachen.

Wie recht hatte Marx mit seiner Hegel-Kritik: »Die Unterschiede der Sachen unwichtig, weil die Substanz als Selbstunterscheidung gefaßt ... wird.«

Verfolgen wir einige der Unterschiede auf dem Feld des Subjekt-Diskurses selbst. Denn zur Stärke der Subjekt-Ideologie trägt bei, daß die unterschiedlichen »Subjekt«-Bedeutungen miteinander verzerrt sind. Wir beginnen mit dem *grammatikalischen Subjekt*. Spontan ist man geneigt, das grammatikalische Subjekt mit dem logischen Subjekt zu verwechseln, bzw. beide für identisch zu halten; womöglich wirft man sie überdies noch mit dem Subjekt einer Handlung zusammen. Das mag einen ersten Eindruck vom Äquivokationsproblem der Rede vom Subjekt geben. Der Status eines grammatikalischen Subjekts verdankt sich der Positionierung in einer propositionalen Form. Lalande bringt als Beispiel folgende Proposition: »Nichts ist schön als das Wahre allein.« Dazu: 1) Es geht um keine Handlung (allenfalls mag man die Aussage als propositionalen Akt auffassen, dessen Subjekt indes nicht erscheint). 2) Das grammatikalische Subjekt (»Wer oder was?«) ist: »Nichts«. 3) Das logische Subjekt ist »das Wahre«. 4) Das Beispiel weist nicht einmal ein Real-»Subjekt« im aristotelischen Sinn (*ousía próte*) auf, d.h. ein real-existent zugrundeliegendes, notwendigerweise immer *individuelles Sein*, das Handlungen produziert oder der Sitz der ausgesagten Bestimmungen ist ...

Wir wechseln über ins juristische Feld mit seinem Subjekt. Zum Einstieg soll ein Bundesgerichtsurteil dienen. Dabei geht es um Peep-Shows. 1982 wurden sie in der Bundesrepublik für ungesetzlich erklärt – und zwar in spezifischer Differenz zum Striptease. Das Verbot des einen und die Freigabe des anderen Phänomens wurde mit Begriffen des Subjekt/Objekt-Schemas artikuliert. In der Peep-Show würde der Frau eine »objekthafte Rolle« zugewiesen, in der sie »als bloßes Anregungsobjekt zur Befriedigung sexueller Interessen angeboten werde« (FAZ, 15.2.82: »Die Frau soll nicht ein Objekt

sein«). Aber trifft dies nicht auch auf den Striptease zu? Nein, hier sahen die Richter grundlegende Unterschiede: 1) das Publikum wird »von ihr wahrgenommen«; 2) sie »bewege sich in einem Rahmen ... in der Tradition der herkömmlichen Bühnen- und Tanzschau«; 3) dieser Rahmen lasse »nach dem hier maßgeblichen regelmäßigen Erscheinungsbild die personale Subjektsituation der Darstellerin unberührt« (Aktenzeichen BVerwG 1 C 232/79).

Das Beispiel zeigt: das »personale Subjekt« ist (zumindest *auch*) eine institutionalisierte *Form* und als solche allgemeines Rechtsgut unserer Rechtsordnung. Die Sklaverei ist verboten. Die Individualform »personales Subjekt« ist nicht nur schutzwürdig, sondern sie ist Pflicht; kein Individuum besitzt, juristisch gesehen, die Kompetenz, diesen Status zu veräußern. Wir erinnern uns, daß auch die Kirche mit ihren Formen und mit denselben Begriffen energisch dafür eintritt. Der gegenwärtige Papst hat in seiner Sexualethik die Artikulationsform des personalen Subjekts weiter ausgearbeitet (vgl. Wojtyła 1981). »Person«, woran das »Subjekt« hängt, fungiert als zentraler Artikulator in seiner Moraltheologie. Dies alles deutet darauf hin, daß wir es hier mit einer Form des von den übergeordneten Institutionen (Recht, Religion, aber bei näherer Untersuchung wird sich die Liste verlängern) in Pflicht genommenen Individuums zu tun haben.

Dem gewöhnlichen Bewußtsein entgeht diese Tatsache, daß das, was ihm als Privatform gilt, nichts Privates ist, sondern Rechtsgut und Theologem in einem. Im Krisenfall (Konflikt *in* der und vor allem Verstoß *gegen* die Ordnung) tritt dies so schlagend hervor wie eine Verhaftung. Dann bedarf es des *Personalpapiers* zwecks *Identifikation* des *Subjekts* einer Untat. Ihr Subjekt sein heißt, daß sie einem *zurechenbar* ist, sofern man im Augenblick ihres Vollzuges *zurechnungsfähig* war. Das Subjekt begegnet hier als das aristotelische Realsubjekt der Justiz: als das, woran (oder an dessen Eigentum) man sich halten kann. Auch das ist dem gesunden Menschenverstand sonnenklar, gilt ihm als selbstverständliche Naturform. Wir müssen uns also nach Beispielen umsehen, die diese Selbstverständlichkeit erschüttern. Auf den Flugblättern steht z.B. in der Regel ein Name mit dem Zusatz: »Verantwortlich im Sinne des Pressegesetzes«. Es ist nicht nötig, daß der Betreffende den Text inhaltlich verantwortet oder auch nur kennt, umgangssprachlich gesprochen. Der Justiz genügt es, jemanden zu haben, an den sie sich im Zweifelsfall halten kann. Es gab einmal eine Zeit in Deutschland, in der die linken Organe Scheinredakteure angestellt hatten und im Impressum führten,

die im Falle der häufig von Amts wegen angestregten Majestätsbeleidigungsverfahren stellvertretend die Haft absitzen mußten, sogenannte »Sitzredakteure«. Sie sind juristische Subjekte, und das wirft ein Licht darauf, daß vielleicht »das Subjekt« ganz allgemein auch ein Sitzredakteur der Verhältnisse ist.

Eine erhöhte Erkenntnischance bieten auch die Übergänge zwischen Mündigkeit und Unmündigkeit, die rituelle Passage über die Un-/Mündigkeitsgrenze. Überhaupt müssen wir die Vormund-Mündel-Verhältnisse hinzunehmen, um die naive Metaphysik des Alltags zu erschüttern. Wenn wir so weiterfragen, fächert sich uns die Frage nach dem Subjekt auf in Fragen der Schulpflicht und Erziehungsberechtigung, der Status des Zöglings muß in seiner Beziehung zum Subjektstatus untersucht werden; Vertrags- und Schuldfähigkeit(en) aller Art geraten in den Blick; die Heiratsfähigkeit, der Militärdienst, das Wahlrecht usw. Wir lernen daraus: Weder ist ein Individuum notwendig ein Rechtssubjekt, noch ein Rechtssubjekt notwendig ein Individuum (z.B. tritt die Psychiatrische Anstalt, in die ein unzurechnungsfähiges Individuum eingeliefert wurde, als Rechtssubjekt auf).

Ein Rechtssubjekt ist positiv der *Besitzer* eines Rechts (was hier gleich Macht ist) zur Befriedigung eines Interesses. *Personen* (als Rechtssubjekte betrachtet) sind nicht konkrete Individuen, sondern gelten »als Akteure des sozialen Lebens in einer bestimmten Beziehung« (Colin & Capitant, vol. I, p. 101). Die *juristische Person* hebt folgerichtig vollends ab vom Individuum. Für unseren Zweck genügt es, drei qualitativ heterogene Gruppen von Rechtssubjektivitäten zu unterscheiden, die in der Kategorie des Subjekts gebündelt sind und einander überdeterminieren: 1) Das zivilrechtliche Subjekt, bei dem es im wesentlichen um Übertragung von Eigentumsrechten in Form von Verträgen geht; eine besondere Untergruppe ist das Subjekt von Schulden. 2) Schuld in der Einzahl ist eine Zentralkategorie des Strafrechts, dessen Subjekt der Täter der kriminellen Tat ist. 3) Das verfassungsrechtliche Subjekt ist der Staatsbürger, mit Rechten und Pflichten eingeschrieben in den Staat, in bestimmter Weise gegen dessen Verfassungsorgane abgegrenzt und ihnen zugleich unterstellt. Wir sehen: Allein schon das Rechtssubjekt ist ein Kreuzungspunkt von Beziehungen in einem mehrdimensionalen juristischen Universum. Und darüber hinaus ist dieses Gefüge seinerseits verfügt oder verknüpft mit einem komplexen Netzwerk von Institutionen, die sich wechselseitig als Zulieferanten und Abnehmer begegnen. Das einzelne »Subjekt« zeigt sich nun als der Knotenpunkt

vieler Linien im Individuum *oder* als juristische Person (etwa eine Aktiengesellschaft oder eine politische Partei). Als Subjekt-Dispositiv taucht auf der *Staat*, die politisch-rechtliche Gestalt der Produktionsverhältnisse.

Was für ein *Quid pro quo* in ein und derselben Kategorie: Subjekt, das ist nicht mehr der Brenn- und Mittelpunkt des Subjektiven, Innersten, Eigensten, Individuellsten, dessen, was wir je selbst sind, was sich selbst das nächste ist, dieser Verbindung aus Interesse und Gefühl. Ist es die Staats- und Rechtsform des Individuums (oder kollektiver Akteure)? Wäre es zudem entscheidend geprägt durch bürgerliche Besitzverhältnisse? Wäre Subjekt am Ende das in die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse eingeschriebene Individuum?

Flüchten wir in die frühklassische Fassung der Kritischen Psychologie, d.h. zu Klaus Holzkamps »Sinnlicher Erkenntnis« von 1973! Dort treffen wir auf einen Satz von Begriffen, der um die Artikulation von Individuum, Handeln, Fähigkeiten, Lebensbedingungen, Gesellschaft usw. gruppiert ist (vgl. dazu Haug 1983, 38-42). Zielbegriff ist das gesellschaftlich handlungsfähige Individuum. Seine Handlungsfähigkeit wird begriffen als Teilnahme an der Kontrolle seiner gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Sind wir hier vor der juristischen Ideologie sicher?

Nicht ohne weiteres. Betrachten wir das Element *Handlungsfähigkeit* (HF), finden wir das Recht schon wieder zur Stelle. Die juristische Besetzung dieser Stelle lautet etwa: »Unter HF ist die Möglichkeit zu verstehen, durch eigenes verantwortliches Handeln Rechtswirkungen hervorzurufen ... Die Rechtslehre gliedert die HF ... in die Geschäftsfähigkeit..., in die Deliktfähigkeit ... und in die Verschuldensfähigkeit ... Fehlt die HF (insbesondere bei Minderjährigen), so steht diese regelmäßig einem gesetzlichen Vertreter zu ... Dagegen besteht heute keine Beschränkung der HF einer Frau, insbes. einer Ehefrau mehr ...« (Creifels 1973, 543). Die Kritische Psychologie muß derartige institutionelle Handlungsbedingungen (die sich in bestimmter Hinsicht als ideologische In/Kompetenz-Verhältnisse denken lassen) in Theorie und Praxis berücksichtigen und darauf achten, daß ihr Begriff von Handlungsfähigkeit nicht mit dem juristischen verfließt.

Sollten Psychologen sich im rechtsfreien Raum fühlen, müßten sie zumindest sehen, daß dieser Raum Wände hat und daß diese Wände juristisch konstruiert sind. Geht man nur einen Schritt weiter, wird man darauf aufmerksam, daß auch der Raum der Psychologie keine völlig schwarze, abgedunkelte Kammer ist, sondern wie die Camera

obscura ihre Einlaß-Stellen mit dem Effekt einer bestimmten Kodierung des Eingelassenen hat. Die Um-Verhältnisse projizieren ihre Effekte in diesen Raum – mit der nötigen Verkehrung und Imaginartät, versteht sich. Was für die Psychologie, gilt auch für das Psychische. Um das zu verstehen, muß man sich die Art und Weise ansehen, in der das Individuum in die Ordnung eingelassen ist. Auch das Individuum ist institutionell vielfach »eingerräumt«. Es ist »erwartet« von Positionen. Die beruflich-erwerbsmäßige ist nur eine aus einer Pluralität von Positionierungen ökonomischer, politisch-juristischer, religiöser etc. Art. Das Individuum ist immer selbsttätig in diesen Formen, seines Un-/Glückes Schmied – solange es kein »Sozialfall« ist. Selbsttätigkeit *und* plurale institutionelle Konstituiertheit von oben verdichten sich im – Subjekt.

Die ideologischen Mächte sind bestrebt, das Individuum durchzuformen. Ihre spezifischen Kompetenzen – für die Rechtmäßigkeit, das Seelenheil, den Geschmack, den Körper etc. – reflektieren sich als innere Gliederung des Individuums. Daß diese Gliederung und ihre Bestimmungen von innen nach außen gelebt werden und daß ihr Innerstes, wo sie real zusammenlaufen, aber imaginär entquellen, das *Subjekt* ist, besitzt die gesellschaftliche Gültigkeit einer objektiven Gedankenform. Wie wir von Marx gelernt haben, daß der ideologische Grundfehler der bürgerlichen Wirtschaftstheorie darin besteht, daß sie die objektiven Gedankenformen des kapitalistischen Alltags ohne weitere Kritik aufgreift und zu ihren Begriffen macht, so werden wir verstehen, daß Entsprechendes für die Subjekt-Kategorie gilt. Bei Freud, der die innere Topographie aufgenommen hat, finden sich allenfalls metaphorische Bezüge zu den Mächten, die sich Stützpunkte im Individuum einrichten. So etwa, wenn er die »religiöse Neurose« mit einem »Staat im Staat« vergleicht (vgl. GW XVI, 181).

Das Stabilitätsgeheimnis der Subjektkategorie ist ihre Überdeterminierung, die Tatsache, daß durch diesen Knotenpunkt so viele unterschiedliche Linien laufen. Sloterdijk erklärt: »... was in der Neuzeit Subjekt heißt, ist in Wahrheit jenes Selbsterhaltungs-Ich« (1983, 650). Das ist eine reduktionistische Verabsolutierung *einer* von vielen Schalen des Subjekts.⁷ Und wie die Zwiebel zwar sieben Häute, aber keinen Kern besitzt, so existiert das Subjekt nur als eine Folge von Schalen. Das Innerste ist – nur ein spekulativer Reflex dieser Schalen, ihr metaphysischer Überbau-nach-innen, ansonsten leer. Um nicht zurückzufallen in die alte Subjektphilosophie, muß die Subjektwissenschaft die Kategorie Subjekt einer entsprechend

radikalen Kritik unterziehen, wie Marx dies mit den Kategorien der politischen Ökonomie gemacht hat.

In der Sache entspricht dem: SUBJEKT darf nicht im metaphysischen Singular bleiben. »Das Subjekt« gibt es nicht. Zu analysieren sind Subjekte, im Plural.

Nicht einmal das einzelne Individuum, jeder von uns für sich selbst, erfährt sich als DAS SUBJEKT.

Schon gar nicht darf, wie Marx an Hegel kritisierte, der Staat »versubjektiviert« werden, während man »die wirklichen Subjekte«, wie Marx sagt, zu »anders bedeutenden ... Momenten« macht (MEGA I.2, 8; MEW 1, 206).

Vor allem aber müssen die Subjekte als sozial konstituierte begriffen bzw. untersucht werden. Ihre Konstitution ist ein elementarer Erkenntnisgegenstand einer im historisch-materialistischen Sinn Kritischen Psychologie und zuvor ihrer sozialtheoretischen und historischen Fundierung. Würden sie hingegen *nicht* in ihrer Konstitution analysiert, sondern als selber konstituierende gesetzt, fiel die Psychologie wieder in die alte, kritizistische Position des Kantianismus zurück. Würde sie aber stattdessen die Wende zu Hegel wiederholen, Subjekt und Objekt aus ihrer Entgegensetzbarkeit herausheben und in eine einzige Bewegung werfen, in der das Objektive als Objektivation des Subjekts erscheint, fiel sie aus dem ideologischen Regen in die ideologische Traufe.

Vorgeschlagen sei, die Rede von »Subjektivität« oder vom »Subjektiven« sorgsam zu unterscheiden von der Rede vom »Subjekt«.

Die Kategorie »Subjektivität« artikuliert ein ganzes Feld von Bedeutungen, ohne notwendig ein einheitliches, immer schon gegebenes Sein zu unterstellen, dessen bloße Erscheinungsformen sie mithin wären. Der Begriff faßt dann die Formen zusammen, in denen die wirklichen, vergänglichen Individuen *sich selbst* betätigen und erfahren bzw. selbst fremde Einwirkung oder den Druck der Verhältnisse erleiden. Wer wir aber wirklich sind oder werden, wie wir unser Leben leben, was wir lernen, wie wir uns organisieren, was und wie wir arbeiten, wie wir die Widersprüche unserer Lage verarbeiten, wie wir uns äußern, verständigen, was wir verdrängen, wo wir uns anpassen, wo wir Widerstand leisten usw. usf. – kurz, welche 'Handlungsfähigkeiten' wir entwickeln, individuelle, kollektive, private oder gemeinschaftliche, mit welchen Restriktionen, welchem Verhältnis kurzfristiger und langfristiger Handlungschancen usw., dies alles stellt einen vielgestaltigen Prozeß dar, ein widersprüchliches Feld von unterschiedlich realisierten Handlungsmöglichkeiten,

mit Konflikten und Verdrängungen, Freiräumen und Zwängen und vielen offenen, in absehbarer Zeit quälend unlösbaren Fragen.

Die Kritische Psychologie im neuen, historisch-materialistischen Sinn muß diese Prozesse und Verhältnisse mit ihren Formen fassen können. Sie hat kein fertiges Subjekt und keine allgemeine Struktur vorzuweisen, zu denen sie die Individuen nur hinzufügen hätte, damit sie an ihnen gesunden.

Sie ist daran zu messen, wie sie die gemeinschaftliche Handlungsfähigkeit der Individuen selbst fördern kann. Der unkritische Gebrauch der Subjektkategorie würde an dieser entscheidenden Stelle die Unterschiede, auf die es im individuellen Leben wie in der politischen Praxis vor allem ankommt, verwischen.

Die Subjektkategorie ist hingegen unentbehrlich für eine *kritische* Analyse der *ideologischen Mächte*.

»Das Subjekt« – das ist in der Realität unserer Gesellschaft eine vielfach determinierte *objektive Gedankenform*, weil *Praxisform*, genauer: *Form institutionalisierter ideologischer Praxen*, allen voran und in allen anderen unvermutet immer wieder durchschlagend die *juristische Ideologie*. Ist sie Ideologie, so ist sie nichtsdestoweniger real.

Viele der Formen und Gestalten, mit denen wir es zu tun haben, sind juristisch überformt. Auch ein Konzept wie Handlungsfähigkeit ist, wie wir gesehen haben, schon besetzt. Man muß sich vorsehen. »Volle gesellschaftliche Handlungsfähigkeit« z.B., ein Konzept, das durch einige Texte der Kritischen Psychologie spukt⁸, ergibt in ihr, wo sie sich nicht selbst entfremdet, keinen Sinn. Die Aneignung und Weiterentwicklung des Sozialerbes, zumal unter antagonistischen Verhältnissen, ist ein unabschließbarer Prozeß, zudem einer, der, wie Sève gezeigt hat, desto mehr Mannigfaltigkeit der individuellen Unterschiede ermöglicht, je höher das gesellschaftliche Entwicklungsniveau ist. Kein Individuum kann je das Ganze sich zu eigen machen. Mehr als alles andere wäre dieses personifizierte Ganze, mit Marx zu reden, »eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte« (MEW 3, 27). Wobei freilich nicht unterschätzt werden soll die Macht imaginärer Aktionen imaginärer Subjekte. So kritisierte schon Marx die Artikulationsweise der staatlichen Ideologie bei Hegel: »Die Idee wird versubjektiviert und das *wirkliche* Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft zum Staat wird als ihre innere imaginäre Tätigkeit gefaßt. ... Sie sind die eigentlich thätigen; aber in der Spekulation wird es umgekehrt.« (MEGA2, I.2., 8; MEW 1, 206) Diese Umkehrung, sei sie auch imaginär, ist nichts-

destoweniger real. Die Kritische Psychologie beginnt, wo sie die Effekte dieser ideologischen Verhältnisse kritisiert und praktische Anstrengungen orientiert, die Vergesellschaftung von oben zurückzudrängen zugunsten der unterschiedlichen politischen, kulturellen und sonstigen Formen der Selbstvergesellschaftung von unten.

Entscheidend ist ein analytisches Instrumentarium, das erlaubt, die unterschiedlichen Formen, Bedingungen und Probleme individueller und kollektiver Handlungsfähigkeit, sozialer, kultureller, auch gedanklich-theoretischer und politischer Handlungsfähigkeit zu begreifen, auseinanderzuhalten, ihre unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten und Problematiken zu begreifen und überall die Effekte der herrschenden Ideologie aufzudecken und zurückzudrängen. Dazu muß an der hierarchischen Verteilung der Kompetenzen gerüttelt werden. Es gilt anzugehen gegen jede strukturelle Passivierung der Individuen, aus denen schließlich die berühmten Massen, auf deren Kräfte es in der Geschichte ankommt, sich zusammensetzen. Die Klassenherrschaft und die herrschende Ideologie hängen darüber zusammen, daß und wie sie die Kompetenzen in der gesellschaftlichen Handlungsstruktur aufteilen. Jede Konzentration spezifischer Kompetenzen erzeugt um sich herum Räume der Kompetenzverdünnung oder des Kompetenzentzugs. Diese Umgebung der Kompetenz durch Inkompetenz nimmt eine andere Bedeutung an je nach Bereich – ob Privatunternehmen oder Justiz oder Kirche oder Politik oder Psychiatrie usw. – und je nach Klassenlage und Status derer, die damit in Berührung kommen – ob Lohnarbeiter oder Selbständiger usw., ob Laie oder Priester, Jurist, Arzt, Politiker usw. Je nach Stellung und Mobilität im »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« nimmt die Kompetenz/Inkompetenz-Struktur eine andere Bedeutung an für die jeweiligen Individuen. Nie aber ist das Verhältnis nur eine Einbahnstraße der Macht, auch nicht für die Mächtigsten. Zwar entzieht die Anhäufung und institutionelle Sicherung von Kompetenz dieselbe allen außerhalb der Grenzen der jeweiligen Institution gelegenen Gebieten. Aber keine Institution ist allein auf der Welt, und aus den anderen Institutionen wird mit gleicher Münze gezahlt. Vom faschistischen Staat, insbesondere von seinem »Führer«, ist gesagt worden, er habe die »Kompetenz-Kompetenz« beansprucht⁹ – und das ist gewiß nicht von der Hand zu weisen. Aber selbst in diesem Extremfall blieb der Anspruch auf Kompetenz-Kompetenz (d.h. auf die grenzenlose Zuständigkeit, über Kompetenzen zu verfügen, ohne selber durch irgendeine Kompetenzgrenze eingeschränkt zu sein) eine Imagination der Allmacht.

Ökonomisch blieben die Kapitalkompetenzen weithin unangetastet, wurden sogar teilweise entgrenzt. Auf den meisten ideologischen Gebieten resultierte die Macht der Nazis aus einer beachtlichen hegemonialen Fähigkeit, rechtspopulistische Kompromisse auszubilden. Und auf kirchlichem Gebiet erlitt der deutsche Faschismus mehrere lehrreiche partielle Niederlagen beim Versuch, bestimmte ideologische Kompetenzen anzutasten (vgl. die Untersuchung von Rehmann 1986).

Jede spezifische ideologische Kompetenz ist im doppelten Sinn von Inkompetenzen umgrenzt. Die Priester jeder dieser symbolischen Herrschaftsordnungen machen alle anderen zu Laien. Aber da sind immer auch andere Ordnungen, die ihnen auf ihrer Ebene nichts schuldig bleiben. So ist selbst jede Kompetenzanhäufung von vielfachem Kompetenzentzug umgrenzt. Wieviel mehr gilt dies auf den unteren Rängen der Gesellschaft. Hier erfährt man sich von allen höheren Mächten zur Ordnung gerufen. Das *Sub-* in »Subjekt« erhält seine Bedeutung wie das *Unten* in »Unterdrückung« und »Unterwerfung«. Beim Militär, sagt Hegel 1807 in *Wer denkt abstrakt*, »kann der Soldat geprügelt werden, er ist eine Kanaille. So gilt der gemeine Soldat dem Offizier für das Abstraktum eines prügelbaren Subjekts, mit dem ein Herr, der Uniform und Portepée hat, sich abgeben muß, und das ist, um sich dem Teufel zu ergeben.« (Suhrkamp 2, 580f) In Hašeks *Schwejk* und zuvor in Büchners *Woyzeck* werden die Unterworfenen, dieses letzte Subjekt, gestaltet. Büchner verfährt nach dem Lehrbuch der Psychiatrie. »Das hypnotisierte Subjekt«, heißt es bei Ribot, *Maladies de la personnalité*, »macht man nacheinander glauben, es sei eine Bäurin, eine Schauspielerin, ein General, ein Erzbischof ...« (131; z.n. Lalande, *Sujet*). Durch Gewalt und Imagination reproduziert sich die Ordnung. Die Individuen erscheinen als die der Ordnung zugrundeliegende Plastik, das Zugerichtete und, wenn sie keinen Widerstand leisten, Zugrunderichtete. Der *plebejische Blick*, wie ihn Hašek und Brecht literarisch gestaltet haben, wie er aber vielgestaltig in jedem Volk, in jeder Generation immer wieder aufs Neue sich ausbildet, bringt das Unmögliche zustande, *von unten auf die Oberen herabzublicken*. Freilich ist es so einfach nicht, und Oben/Unten ist nur ein vereinfachender Nenner, auf den man alle Kompetenz-Inkompetenz-Verhältnisse gebracht hat. Das ist eine Formel des Widerstands, der Objektion gegen das Subjekt der Herrschaft, keine zureichende Formel der wirksamen Zurückdrängung oder gar des Sturzes von Herrschaft.

Betrachten wir noch einmal – auf unserem zugestandenermaßen

abstrakten Niveau – das Problem: Die Kompetenz in der umfassenden Inkompetenz – das ist die *allgemeinste ideologische Individualitätsform*. Sie erhält in den bürgerlichen Gesellschaften ihre – je nach Entwicklungsstand, kulturellen Formen, demokratischen versus obrigkeitsstaatlichen Traditionen, Kräfteverhältnissen im Klassenkampf und politischer Regierungsform etc. abgewandelte – Spezifik. Diese allgemeinste ideologische Individualitätsform ist indes, die revolutionären Hoffnungen von 1917 enttäuschend, nicht auf die bürgerliche Gesellschaft beschränkt. Den schärfsten, schmerzlichsten, dabei poetischsten Ausdruck haben nicht grundlos Dichter aus sozialistischen Ländern der Problematik gegeben. Ich erwähne nur Tschingis Aitmatow. Sein 1982 in der DDR veröffentlichter Roman »Der Tag zieht den Jahrhundertweg« sollte ihm eine Professur honoris causae in Kritischer Psychologie und Philosophie zugleich einbringen. Er führt dort die mythische Gestalt des *Mankurt* ein, des Individuums, das in eine staatliche Zwangshaut gesteckt ist, die sich unwiderstehlich zuzieht, ihm jegliche Erinnerung auspreßt und jede Fähigkeit zum Widerstand erdrückt und es wahrhaft zum bloßen Staatssubjekt komprimiert. Und eine zweite Erfindung aus diesem Buch verdient, weiterberichtet zu werden. Wo es zum Konflikt kommt zwischen hierarchischer Struktur und der Kultur der einfachen Menschen, da redet der Vertreter der Staatsmacht den Arbeiter Edige folgendermaßen an: »Ich erkläre Ihnen noch einmal, Genosse Unbefugter, hier hat keiner Zutritt.« (368) Die Botschaft Aitmatows ist: die Unbefugtheit der großen Mehrzahl für die Fragen der Gestaltung unserer Gesellschaftlichkeit, unserer Vergesellschaftung, wenn man so will, wird zu einem Unfug, der die Menschheit an den Rand ihres Untergangs geführt hat. Die »Genossen Unbefugten« müssen sich Zutritt verschaffen zu den Prozessen der Vergesellschaftung, der Produktion wie der Geschlechterverhältnisse, des Mensch-Natur-Verhältnisses wie der Hochrüstungspolitik.¹⁰

Die Kritische Psychologie wird ihre Rolle spielen in den Anstrengungen zur Wiedereroberung der »Kompetenzen«. Freilich wird sie alle List und Umsicht brauchen, um nicht in die Falle der Psy-Kompetenz zu gehen, die jenen Psy-Markt unterhält, dessen Gefüge und Geschiebe Françoise und Robert Castel (1982) so erhellend analysiert haben. Nirgendwo macht die Subjektivität mehr von sich reden, als wo sie zur restringierten Psycho-Betroffenheit geworden ist, zum für sich selbst *unzuständig* gemachten Innern. Die Logik dieses Kompetenzentzugs ist verflucht eingängig. Sie ordnet Handlungen und Situationen so an, daß sie sich *von innen nach außen*

erklären. Damit bewegen sie sich auf der Spur des allgemeinsten ideologischen Subjekteffektes, der eben darin besteht, daß das Individuum für sich sein »Schicksal« nach innen nimmt und die Verhältnisse von innen nach außen lebt und verantwortet. Natürlich wird so jedes Einzelleben zu einer imaginären Aktion eines imaginären Subjekts, und die Unkosten und der Druck auf die solcherart überdeterminierte »Psyche« sind außerordentlich. Diese imaginäre Überzuständigkeit des Innern schlägt notwendig um in Unzuständigkeit fürs Innerste. Hier springen die Anbieter auf den Psy-Märkten ein. Die Kritische Psychologie muß die Kritik dieser Art sekundärer Ausbeutung der Subjekt-Effekte zu einer ihrer Aufgaben machen, nicht vor allem in der Theorie, sondern in ihrer Praxis der Förderung der Kompetenzaneignung und gemeinschaftlichen Handlungsfähigkeit der »Genossen Unbefugten«.

7. Kapitel

Die Einräumung des Ästhetischen im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat

1.

Von Walter Benjamin gibt es den von Nietzsche inspirierten Satz, den Adorno sich später zu eigen gemacht hat, daß es kein Dokument der Kultur gibt, das nicht zugleich eines des Grauens ist. Ein Dokument, das dieses Doppelgesicht offen zeigt, entstammt den Protokollen vom Verhör Adolf Eichmanns in Israel.

Eichmann, dieser Mitorganisator des Massenmordes an Juden, würde zu Unrecht für einen »unmoralischen« Menschen gehalten. Er war ein Fanatiker der Moral, der Ordnung, der Sauberkeit, der Pflicht. Sein israelischer Vernehmungsoffizier berichtet, daß Eichmann entsetzt war »vom moralischen Tiefstand der Menschen«. Auch war er keineswegs blutrünstig. Er konnte kein Blut sehen. Von seiner Dienststelle mehrfach zu Massenvernichtungsaktionen kommandiert, mußte er zusehen, wie junge SS-Soldaten, kaum älter als zwanzig, Frauen, Kinder, Männer niederschossen und in die Gräben warfen. Er übergab sich. Er ließ sich von seinem Fahrer in die nächste Stadt bringen, nach Lemberg, und er berichtet: Er habe die Gedanken an den Massenmord – den er selber organisiert hatte, aber nicht ertragen konnte – erst verschrecken können beim Anblick des Bahnhofs von Lemberg. Dessen Bild habe ihn beruhigt. Vom unmittelbaren Blutvergießen destabilisiert, läßt er sich von der Ästhetik des österreichischen Amtsbarocks versöhnen. Diese Architektur wirkt wie ein Pflaster auf der Wunde, die der Mord dem staatlichen Mörder geschlagen hat. Der Bahnhof war der Erinnerung an ein Jubiläum des Staatsoberhauptes, des Kaisers Franz Josef, gewidmet. Eichmann sagte:

»Und nachdem ich persönlich sehr schwelge für diese Franz-Josefinische Zeit, weil ich in meinem Elternhaus so viel Nettes über diese Zeit gehört habe ... gelb gestrichen¹ – das verschreckte mich zum ersten Mal, mit diesen eingemauerten Jubiläumsszahlen am Bahnhofsgebäude, diese fürchterlichen Gedanken ...«

Er schwelgt im Anblick dieser Fassade. Sie stellt eine harmonische Hierarchie dar, die den Betrachter in sich hineinnimmt. Er weiß, daß er dazugehört, eingefügt ist in die umfassende Über/Unter-Ordnung, die hier repräsentiert ist. So bringt der Anblick eines öffentlichen Gebäudes ihn wieder in Ordnung.

Zudem ist es ein Gebäude besonderer Art. Bahnhöfe sind Ein- und Ausgänge der Stadt. Man bringt jemanden hin oder holt jemanden ab. Es sind Orte von Übergangsritualen, des Verabschiedens und Begrüßens. Es sind symbolische Orte, wie Ankunft und Abreise symbolische Akte sind, bei denen Geburt und Tod mitschwingen. Bahnhöfe sind Durchgangsgebäude, Architekturen einer Grenze. Das verweist auf allgemeine Züge von Architektur.

2.

Um die historisch-soziale Konstellation zu versinnbildlichen, in welche die Architektur als »höhere Baukunst« eingeschrieben war, werfen wir einen Blick auf ein zweites Dokument der Kultur. In Trier stehen die Überreste eines römischen Kaiserpalastes. Nach dem Untergang der römischen Herrschaft und der Zerstörung der gesamten Siedlung blieben die enormen steinernen Außenwände des Palastes stehen. Diese Ruine des einstigen Staatsgebäudes wurde zur Form der Neugründung. In seinen Resten soll sich die junge Stadt Trier angesiedelt haben. Die Häuser lehnten sich wie Buden von innen an die stehengebliebenen alten Hausmauern an. In der Apsis soll die Kirche untergebracht gewesen sein. Kurz, die Außenwände der alten Staatshalle wurden zu den Stadtmauern der Neugründung.

Stadt, Staat und verfaßte Architektur verschränken sich in diesem Beispiel auf eine Weise, die einen allgemeinen historischen Zusammenhang ins Bild bringt. Staaten entstehen als Städte; Stadt ist gebauter Staat. Das Archi-Architektonische ist der Staat. Die gebaute, umgrenzte Stadt ist das steinerne Gehäuse der »Politik« und des politisch geregelten Lebens, das als Staat gebaute imaginäre Gemeinwesen. Zugleich ist dies historisch der Ort, an dem das ursprüngliche Gemeinwesen positiv zersetzt wird, und zwar doppelt und dreifach: Die Stadt ist ein Symptom der Arbeitsteilung, wie sie diese erst recht befestigt und ausbaut zur großen Arbeitsteilung von Stadt und Land. Dann ist sie der Ort des Auseinandergehens von Reich und Arm, schließlich des Überordnens eines Panzers bewaffneter Herrschaftsmacht über die Gesellschaft.

Dieser schicksalhafte Ort hat eine bestimmte Struktur. Das Baumaterial zumindest der unmittelbar »staatlichen« Strukturelemente ist »Stein«, natürlicher oder künstlicher. Was aus diesem Stein gebaut wird, sind zunächst Grenzen. Die Grenzen bilden Räume. Eine Gliederung von Innenräumen und Außenräumen bildet sich. Die Grenzen enthalten kontrollierte Durchlässe, verschließbare Öffnungen, Schleusen, Passagen, Brücken, dazu eine Art Sinnesorgane.

Kurzum, das architektonische Gebilde, das als Staat gebaute und dadurch zugleich zer-setzte Gemeinwesen, läßt sich beschreiben als ein Gefüge von Grenzen, die Innenräume und Außenräume einteilen.

Mit dieser Skizze ist etwas umschrieben, was als »Gestalt« gefaßt worden ist. Für Hegel ist sie »räumliche Ausbreitung, Umgrenzung, Figuration« (Ästh. I.2, A.2, 157). Lothar Kühne faßt die Sache so: »Bezogen auf die Kategorie des Ganzen soll die Kategorie der Gestalt die Kontur, durch welche sich die Ganzheit gegenüber ihrem Umraum begrenzt, bezeichnen.« (1981, 20) Die Umgrenzung ist besonders wichtig, genügt indes nicht als Bestimmung; die inneren »Durchgrenzungen« gehören dazu. Die architektonische Gestalt ist ein gegliedertes Ganzes von Räumen mit Repräsentation des Ganzen. Denn von Anfang an werden diese Grenzen mit imaginären Repräsentationen des Ganzen ausgestaltet. Die Grenze ist der Ort der Repräsentation. Diese Struktur mit ihrer Bildung von Innenwelten und Außenwelten und der Repräsentativität ihrer Grenzen ist so wichtig für die menschliche Geschichte, daß sie eine Ordnungsvorstellung, eine Bildersprache, eine Metaphorik, ja eine »Logik« determinieren wird, in der wir uns heute wie die Fische im Wasser bewegen.

3.

Architektur als gebaute Gestalt ist eine der großen Metaphern menschlichen Denkens.² Mehr noch: sie wirkt wie eine Anlage zur Generierung von Metaphoriken. Ein Problem beim Reden über Architektur ist daher ein merkwürdiges Spiegelproblem. Ohne daß wir uns dessen bewußt sind, neigen wir dazu, uns bereits in den »Strukturen« (auch dies eine architektonische Metapher) zu spiegeln, über die wir reden wollten. Wir müssen uns dies zunächst verdeutlichen, um uns in dieser unausweichlichen Metaphorik bewußt zu bewegen. Das Gebilde der Architektur, als ein System gebauter Grenzen, konstituiert Räume, sozusagen gebaute Einräumungen. »Umschließungen«, »Umhüllungen«, heißt es bei Hegel. Die umschließende Einräumung zeitigt bestimmte praktische und semiotische Effekte. Der Raum, der da durch Umschließung gebaut wird, wird mit Handlungen ausgefüllt. Indem in solchen Räumen gehandelt wird, entsteht eine bestimmte Topographie, in der die Handelnden sich selber vorstellen. Zum Beispiel bildet sich so die Innen/Außen-Welt. Die Innenwelt wird das Muster abgeben, in dem das Bewußtsein gedacht wird. Wenn wir »Bewußtsein« sagen, schwingt

eine Topographie mit, der die vergessene Beziehung zu einer architektonischen Struktur zugrunde liegt. Oder: die Häuser umschließen etwas, das vor allem Frauenwelt ist; sie öffnen und verschließen sich zu etwas, das vor allem Männerwelt ist. Usw. So also stellt sich uns das architektonische Gebilde zunächst dar: als ein System gebauter Grenzen mit bestimmten Durchlässigkeiten, eine Innen/Außen-Ordnung, die sich als eine Anlage von Einräumungen beschreiben läßt, die durch Handlungen ausgefüllt werden und dabei bestimmte Sinnwirkungen hervorbringen.

Ich möchte nun dieses architektonische Gebilde als Metapher verwenden. Normalerweise liegt es als unbewußter Bezug zugrunde, z.B. bei Innen/Außen-Artikulationen. Die Gesellschaft soll betrachtet werden wie ein architektonisches Gebilde, also ein System von Grenzen mit bestimmten Durchlässigkeiten. Die soziale Architektur läßt sich dann beschreiben als ein Gefüge von Räume schaffenden Grenzen, die jeweils spezifische Kompetenzen umschließen, Kompetenzen in einem hierarchischen Gefüge: Jede spezifische Kompetenz in dieser Struktur definiert andere Inkompetenzen. Wofür z.B. der Jurist zuständig ist, da darf sich sonst keiner einmischen. Jede dieser Spezialkompetenzen schafft einen Raum von Inkompetenz oder zumindest von »verdünnter« Kompetenz um sich. In diesen Räumen sind also bestimmte Zuständigkeiten und Fähigkeiten zusammengezogen und konzentriert. Es ist, als würden die einzelnen Räume als Akkumulatoren spezifischer Befugnisse wirken, welche die umliegenden Räume hinsichtlich dieser einen speziellen Zuständigkeit leerpumpen, ein Vakuum in ihrer Umgebung erzeugen.

4.

Wann entsteht der Raum des Ästhetischen als solcher Spezialraum? Er dürfte sich in mehreren Anläufen herausgebildet haben. Als konstituierter Raum indes, in einer Kontinuität bis heute, entsteht er erst in jener Zeit, in der die feudale Staatsmacht sich rekonstruiert auf einer Grundlage, in der die Elemente bürgerlicher Gesellschaft immer stärker geworden sind gegenüber der auf Leibeigenschaft basierenden feudalen Ausbeutung der Bauern. Der sogenannte »absolutistische« Staat strukturiert sich als Verwaltungsrationalismus von oben nach unten durch und behandelt die Individuen der Gesellschaft als seine Untertanen oder konstituiert sie, mit dem Begriff von damals, als seine *Subjekte*. Dieses Gebilde ist zugleich der historische Ort der Aufklärung in Europa. Das heißt, seiner

Tätigkeit von oben nach unten, dem Durch-Schaffen eines Verwaltungszugriffs auf die Gesellschaft, kommt von unten, das heißt vorerst noch: aus dem Bürgertum, vielfältig die Ausbildung einer entsprechenden, sich hineinpassenden Vernunft entgegen, die das Ganze durchdenkt, klassifiziert, neu ordnet, Begriffe schafft, Diskurse produziert. In diesem historischen Kontext wird auch der Begriff der *Ästhetik* geprägt. Es wird natürlich nicht nur dieses Wort neu in Umlauf gesetzt, sondern vor allem eine neuartige Kompetenz eingerichtet.

Der Einfachheit halber beschränken wir uns auf eine klassische Gestalt: Kant. Was läßt sich bei Kant beobachten hinsichtlich der Einrichtung des Ästhetischen? So fragend und untersuchend macht man die Erfahrung, daß es keinen Sinn ergäbe, den Blick einzig aufs Ästhetische zu richten. Sondern um zu verstehen, was das Ästhetische ist, muß man eine Arbeits- und Kompetenzenteilung betrachten: zwischen *Erkenntnisrationalität*, *Verhaltensmoral* und *Sinnlichkeit*. Wie werden diese drei Instanzen bei Kant zusammengedacht? In der *Kritik der Urteilkraft* läßt sich noch die Anstrengung beobachten, wie er die große Entmischungsarbeit mit-betreibt, die Vernunft entsinnlicht, das Sinnliche de-rationalisiert und einen spezifischen Raum für die Moral abgrenzt. Was ist die Bedeutung dieser Räume? Bei der Moral sagen es die entsprechenden Texte sehr direkt. Die Moral stellt einen doppelten Anschluß für die Subjekte oder Staatsbürger her: nämlich an die Religion und ans Recht. Die Moralität ist die Form, in der das Gesollte als Gewolltes der Ordnung entgegendrängt. Und sie ist die Form, in der – wenn die Religion Privatsache wird – im Individuum ein Stützpunkt für das Religiöse befestigt wird, der zugleich über das Religiöse hinausweist. Der atheistische Staat wird dann die Moralität als Religionsnachfolger im Individuum haben. Dieser Raum des Moralischen ist also konstitutiv artikuliert mit Recht und Religion, überhaupt mit Staat und Staatsbürgersein. Außerhalb dieser Beziehungen ist er, wie er uns als verfaßter Diskurs hier begegnet, nicht zu denken. Was aber für Moral recht ist, das ist fürs Ästhetische billig.

Der ästhetische Raum zeichnet sich von Anfang an dadurch aus, daß er die Chance darstellt, moralfrei gehalten zu werden. Zumindest kann ständig der Druck der Moral zurückgedrängt werden. Freilich hält die Moral ihren Druck ebenso beständig aufrecht. Sie versucht, den ästhetischen Raum für sich zu kolonisieren. Sie kann dabei auf eine lange Tradition des Gut-Schönen zurückweisen. Dennoch: die ästhetische Kompetenz wird abgegrenzt von der Moral,

ausdrücklich. Sie hat ein anderes Objekt. Der ästhetische Sinn im Individuum ist der Geschmack. Der Gegenstand, auf den er sich richtet, ist die Gestaltung als solche.

Bevor ich auf die Anlage des Ästhetischen näher eingehe, betrachte ich zunächst noch die kognitive Rationalität. Die Vernunft in diesem »begrenzten« Sinn hat eine doppelte Zuständigkeit. Sie ist zuständig fürs Geschäft, für die Kalkulation und für die Beherrschung der Natur, die wissenschaftlich-technische Berechnung. Wie die Moral durch die privilegierte Beziehung zu zwei anderen Räumen auch nach innen sich aufzweigte, so die Vernunft durch ihre privilegierte Beziehung auf die beiden unterschiedlichen Räume und Kompetenzen der Berechnung.

Der ästhetische Raum wird zunächst durch eine negative Bestimmung konstituiert: das berühmte »interesselose Wohlgefallen«. Der Kontext zeigt, was diese »Interesselosigkeit« als Durchlaßfilter in den Raum des Ästhetischen bedeutet: Was draußen zu bleiben hat, ist das *Privatinteresse*. Interesse meint natürlich nicht »Interessiertheit« als solche; schließlich ist der Raum des Ästhetischen mit »Interessanem« gefüllt. Die Kantsche Definition erhält ihren Sinn von der impliziten Gleichsetzung von »Interesse« mit »Privatinteresse« und das heißt: mit dem Interesse des Privateigentümers. Der Raum des Ästhetischen ist also bei Kant zunächst negativ abgegrenzt gegen den Raum, die Objekte und die Praxen des Privateigentums. Zumindest im theoretischen Diskurs des Ästhetischen ist das Interesse des Privateigentümers herausgefiltert. Es ist eine Begrenzung des Privatinteresses, was das ästhetische Interesse hier zunächst einräumt.

Wie das Privatinteresse mit dem Interesse schlechthin gleichgesetzt erscheint, so die privategoistische, und das heißt: konkurrierende, verwertende Rationalität mit der Rationalität schlechthin. Auch sie wird daher draußen gehalten. Vom Ästhetischen ausgegrenzt wird ein Diskurs, der aus Gründen Konsequenzen zieht. In diesem Sinn wird das Ästhetische bei Kant »ir-rational« konstituiert; andererseits doch wieder vernünftig, insofern es allgemein sein soll. Unter Rationalitätsgesichtspunkten stellt sich das Ästhetische als paradoxes Gebilde dar.

Positiv geht es in diesem Raum des Ästhetischen darum, über eine Art Gemeinsinn, *sensus communis*, bezogen auf Gestaltungen, den Anschluß an ein menschliches Gemeinwesen zu finden. Es geht hier um Teilhabe an etwas allen Gemeinsamem, an einem Allgemeinen; sie soll nicht über den Verstand, sondern über die Sinne laufen. Man

kann das, was sich derart widersprüchlich darstellt, als *imaginäres Gemeinwesen im Modus des Ästhetischen* fassen. Im Individuum verankert ist das Ästhetische als Geschmack. Geschmack bedeutet nicht nur den Anschluß ans ästhetische Gemeinwesen, sondern auch an die Gute Gesellschaft. Geschmack haben heißt dazugehören. Geschmack ist eine Form von Vergesellschaftung, in der das Oben/Unten von Macht und Herrschaft in den »ästhetischen« Gegensatz von Geschmack/Geschmacklosigkeit transponiert ist.

Das Kunstwerk ist eine Sondergestalt in diesem Raum. Man muß sich klar machen, daß es sich sehr unterschiedlichen Zugriffen und Bewegungen verdankt. Vor allem kann das Kunstwerk als solches erst entstehen, wenn es einen Markt gibt, wenn es die private Aneignungsform, genannt Kaufen, entwickelt gibt. Erst dann können ästhetische Objekte als solche einen eigentümlichen neuartigen Gebrauchswert, den künstlerischen oder ästhetischen bekommen und sich als solche emanzipieren von anderen Gebrauchsformen, vor allem von der kultischen. Obwohl das Kunstwerk in unserem unmittelbaren Vermuten etwas ist, was dem Kommerz entgegengesetzt ist, verdanken wir es dem Kommerz. Der Kommerz ruft das Ästhetische als Ware auf den Plan, nachdem zuvor bereits das Ästhetische der Ware, die Warenästhetik, aufgetreten ist, der erstgeborene Zwilling der Kunst.

Die Techniken und andere Elemente der »Kunst« waren zuvor gesellschaftlich anders geordnet. Sie gruppieren sich nun um, werden in einem eigenen Raum zusammengezogen; spezielle Diskurse entstehen; nach und nach wird ein Gefüge von Medien, Schulen, Akademien usw. geschaffen. Das Dispositiv der Kunst entsteht am Rande des Marktes. Während der Markt die Herrschaft des Geldes, also die Macht der Reichen und die Schlüsselstellung der Bereicherung verkörpert, das Medium des Privateigentums und somit die Negation des Gemeinwesens, handelt der Kunstmarkt mit eben diesem Gemeinwesen, transponiert ins Medium des schönen Scheins. Die Bedeutung der alten Elemente ändert sich mit dieser Zusammenziehung und separaten Institutionalisierung. Ist die Kunst auch nur ein Abteil des ästhetischen Raums, so bestimmt sie doch durch ihre Herausgehobenheit sein Imaginäres. Vielleicht ist es auch der Bedarf nach diesem Imaginären, der über die Herausgehobenheit die Position des Hochgesteigerten einrichtet; die »Kunst« wäre der Effekt.

5.

Der Raum des Ästhetischen ist, als Eingeräumter, nicht autonom, allen Imaginationen der Ästheten zum Trotz und obwohl in ihm »autonom« gehandelt wird. Der Raum selbst ist heteronom; er wird konstituiert durch die angrenzenden Räume. Mehr noch: er wird konstituiert durch einen doppelten Vorgang: durch die Entästhetisierung dessen, was in den anderen Räumen passiert, denn dort findet eine Säuberung statt, und durch die Irrationalisierung und in gewisser Weise Irrealisierung dessen, was im Ästhetischen stattfindet. Es findet eine Entmischung statt. Neuartige Materialien bilden sich, die nur verständlich sind durch eine Art Antimaterie-Beziehungen.

Die »Materie« der Ästhetik ist das Resultat einer Privation. Es ist zwar eine schöpferische Privation, es entsteht etwas Neues, genannt Ästhetik, aber es ist dennoch eine Privation, auch im Wortsinn von »Beraubung«: es wird etwas herausgezogen, entnommen, woanders zusammengezogen, wie umgekehrt hier etwas konzentriert wird, was woanders herausgezogen wird. Eine allseitige Entmischung führt zur Konzentration bestimmter Praxen oder Handlungsdimensionen, die eben dadurch zu einer neuen Bedeutung verdichtet werden, in einem bestimmten Sozialraum.

Die ästhetische »Materie« als imaginäres Gemeinwesen zu fassen, stellt sie zunächst als ergänzenden Gegenschein dem Privateigentum gegenüber. Die Beziehung zum Staat ist anders, obwohl nicht weniger komplementär-gegensätzlich. Wenn Marx den Staat als imaginäres Gemeinwesen begriff, so meinte er, daß diese Herrschaftsinstitution eine imaginäre Gemeinschaftlichkeit zwischen Arm und Reich darstellen muß. Zum staatlichen Imaginären gehört die Leugnung seines imaginären Charakters. Das ästhetische Imaginäre zeichnet sich dadurch aus, daß hier Form und Inhalt übereinstimmen. Der Begriff des Imaginären leitet sich von *imago*, Bild ab, ist aber metaphorisch ausgeweitet auf alle sinnhaft-sinnliche Vorstellung, mit der Realität interpretiert oder kurzerhand identifiziert und wahrgenommen, *erlebt* wird. Worum es im ästhetischen Raum konzentriert geht, das ist das Imaginäre einer Gesellschaft (wobei die bildenden Künste ebenso wie Musik und Dichtung einbezogen sind). Dies ist eine sehr weitreichende Bestimmung.

Der ästhetische Raum ist ein Raum in ständiger Wandlung. »Wie es da drin aussieht«, ist schließlich abhängig vom gesamten Gefüge, der Anordnung der verschiedenen gesellschaftlichen Räume. Wovon hängt dieses Gefüge ab? Dieses Gefüge ist das, was in verrückter Weise als Fügung erscheint: gewissermaßen das Strategische schlechthin der

Gesellschaft. Es ist das gesellschaftliche Dispositiv, die verfügende Anordnung, und letztlich drehen sich die Kämpfe der Gesellschaft um dieses Gefüge. Infolgedessen ist dieses Gefüge in ständiger Bewegung. Mit ihm ändert sich jeweils das »innere Wesen« der einzelnen Räume. Die Geschichte dieser Änderungen ist also keine innere Geschichte, obwohl andererseits die Akteure des ästhetischen Raums – wie die anderen Räume – in der einen oder anderen Form an der allgemeinen Auseinandersetzung teilnehmen, Kräfte in den weiteren Kräfteverhältnissen darstellen. Dennoch besitzt das Ästhetische, streng genommen, keine eigene Geschichte; seine Geschichte, wie die des Rechts, der Moral etc., entscheidet sich in den Kämpfen um die Anordnung mit ihren Einräumungseffekten. Freilich ist auch dieses Umkämpftsein keine statische Eigenschaft. Es kommt vor, daß bestimmte Kräfte gleichsam einschlafen, daß sie in der Ideologie gerinnen. Wenn man vergißt, am Tau mitzuziehen, wird es halt in die andere Richtung widerstandslos gezogen. Die andere Seite hört vielleicht nicht auf zu ziehen. Dann rutschen die Spezialkompetenzen weg und verändern ihre Stelle im Gesamtgefüge.

6.

»Ein Werk entsteht nur
in geschlossenem Raum.«
Gottfried Benn, *Doppelleben*

Wenden wir uns nun ins Innere des Ästhetischen Raums. Die dort Tätigen scheinen in ihrer Mehrzahl zu glauben – weil sie ja relativ frei agieren können, solange sie darin bleiben –, daß sie ganz von innen heraus agieren und daß also das, was in dem Raum geschieht, Ausdruck eines eigentümlichen Wesens ist, welches ganz von innen kommt, eine Art Substanz, vielleicht sogar ein ewiges Wesen, dessen Kunder sie sind, weil sie aufgrund einer besonderen Berufung seinen inneren Anruf vernehmen, und das sie herausgestalten aus ihrem Innern, es ins Äußere fördern, objektivieren, vergegenständlichen – als Kunstwerke. Sie wären dann die Objektivierer eines ewigen Kanons von Formen, der »Schönheit«. Sie handeln nach den ewigen Gesetzen der Schönheit, und es gibt ein solches Wesen der Kunst, überhaupt ein Wesen, das von Ewigkeit zu Ewigkeit da ist, das jetzt eben zufällig in diesem Raum ist und mit seiner Einräumung nichts zu tun hat. Das ist die ästhetische Illusion oder der imaginäre Fluchtpunkt der ästhetischen Ideologie. – Kurz, man denkt in einer

architektonischen Ordnung, ohne es zu wissen. Wir versuchen, diese »Architektur« zu denken – statt spontan *in* ihr.

Ein Vergleich mag den strukturellen Grund andeuten, dem die ästhetische Ideologie ihre Kraft hauptsächlich verdankt. Das architektonische Werk räumt Verhaltensmöglichkeiten ein. Beim Ausfüllen erfahren die Individuen eine gewisse Freiheit. Jedenfalls sind sie selbst die Tätigen, aber zugleich ist ihr Verhalten doch immer auch ein ermöglichtes Verhalten, ein Eingeräumtes, eine Wirkung der Architektur oder ein architektonischer Effekt. Dieser Wirkungszusammenhang läßt sich auch als Metapher für die inneren Effekte des ästhetischen Raums lesen. Das Denken, Fühlen, Handeln der Ästhetiker ist in gewissem Sinne auch eine Wirkung dessen, was ihnen eingeräumt ist. Auch hier gibt es zwar eine Spielbreite von Möglichkeiten, aber es ist doch ein eingeräumtes Verhalten. Ich nenne dies den *Subjekt-Effekt des ästhetischen Raums*, das Imaginäre der Arbeit-am-Imaginären.

Wie in der Architektur sind die Grenzen, die Wände, sei es von »außen« oder von »innen«, die Orte, an die Repräsentationen gebaut werden, Stellvertreter des Ganzen. Die Fassade trägt die Repräsentation nach außen; die Innenwand trägt die ihre. In der metaphorischen Rede von der Einräumung des Ästhetischen haben Fassade und Innenwand gleichfalls einen Sinn. Auch hier ist die Grenze der Ort für Repräsentation des Ganzen. Der ästhetische Raum hat einen merkwürdigen Effekt nach außen und nach innen. Nach innen wirkt er wie ein Spiegelsaal; denen, die in ihm tätig sind, wirft er Reflexe ihrer Tätigkeit zurück. Der Effekt ist der eines unendlichen Innern, aus dem alle Besonderheit dieses Raums entspringt. Es ist, als würde das »Ästhetische« von innen heraus, aus einem ewigen Wesen, emanieren. So entsteht die Innenseite der ästhetischen Ideologie. Die ästhetische Ideologie ignoriert die Einräumungsstruktur. Sie denkt von innen nach außen. Für sie sind die ästhetischen Praxen und Objekte Objektivationen eines ewigen Inneren, welches sich in ihnen äußert. Die ästhetische Ideologie denkt diese Äußerung eines Innern als autonomen Prozeß.

7.

Zur Stärke dieser Ideologie trägt bei, daß dies nicht ganz falsch ist. Denn in der Tat ist der praktische Sinn der gesellschaftlichen Einräumung einer spezifischen ästhetischen Praxis der einer gewissen Autonomie dieser Praxis. Das bedeutet, daß der ästhetische Raum als solcher nicht nur Ort spezifischer Kompetenzen ist, sondern

auch Ort spezifischer Inkompetenzen, und das hat seinen Vorteil. Das Ästhetische ist als solches moralisch inkompetent und ist juristisch inkompetent; aber das hat den »Vorteil«, daß es sich darauf berufen kann, moralisch und juristisch »mit beschränkter Haftung« zu agieren. So kommt dieser phantastische Effekt zustande, daß Gesellschaften bestimmte Handlungen in den anderen Räumen fieberhaft verfolgen, die in den Räumen des Ästhetischen zulässig, ja sogar preiswürdig sind. Ähnliches kann auch für andere Räume gelten. Man denke nur an die Einrichtung bestimmter Gesellschaften, wonach Verbrecher, überhaupt Verfolgte, die in den Tempel oder die Kirche gelangt sind und dort am Altar Zuflucht suchen, von den Verfolgern, und seien es die Agenten von Staat oder Recht, nicht angerührt werden dürfen. Einen solchen Effekt gibt es heute in der »Kunst«. Man muß sehen, daß dieser unter Umständen sehr wichtige Zuflucht-Effekt nur die andere Seite einer Inkompetenz ist. Wenn der ästhetische Raum politisch inkompetent gehalten wird, dann heißt das andererseits, daß Politik in ihm Zuflucht finden kann, wo sie als Politik nicht mehr möglich ist.

Die Unmoral, wenn sie sich am Altar der Kunst niederläßt, darf dort nicht ergriffen werden. Insofern ist die moralische Inkompetenz der Kunst eine dialektisch schillernde Formel. Einerseits ist man unmündig, unzurechnungsfähig, aber andererseits unverhaftbar. An den Altar der Kunst hat sich in der Vergangenheit wie auch in diesem Moment immer wieder die Wahrheit geflüchtet, wenn sie selbst im Raum »Philosophie« nicht mehr zugelassen war. Obgleich Marx sich darob im Grabe umdrehen müßte, gibt es in dieser Hinsicht keine prinzipielle Grenze zwischen Ost und West, zwischen den auf Marx und Lenin sich berufenden Staaten und der Welt des Kapitalismus. Die wirkliche Diskussion über die Entwicklung der sozialistischen Länder findet statt in der Kunst, in Malerei, Literatur, Film – bei Aitmatow, Volker Braun ...³ Also der »Altar« funktioniert schon wieder. Was keinem theoretischen oder politischen Text durchgelassen würde, das passiert als Kunst, freilich mit entsprechender Transposition.⁴

Sofern die Kunst unzuständig in Sachen einer ideologischen Macht wie Recht oder Moral oder Politik ist, kann sie also auch unbelangbar sein. Was der Kadi im einen Raum verfolgt, wird unter Umständen im Nebenraum als Kunst gefeiert. Freilich gehört zu den »Umständen«, daß diese Grenzen ständig umkämpft – und daher auch in ständiger Verschiebung begriffen – sind. Aber die Widersprüchlichkeit, daß das hier Verfolgte das dort Gelobte sein kann,

verschwindet niemals ganz. Sie kann nicht verschwinden, weil damit die Wirkungsmacht des Ideologischen schwände. Diese Macht baut auf einem Komplementaritätsprinzip. Die gesellschaftliche Herrschaft reproduziert sich über imaginäre Gegengesellschaften. Die bessere Literatur und Kunst weiß dies und zeigt es mit. So Max Frisch in der *Chinesischen Mauer*, wo der zum Tode verurteilte Sozialkritiker mit einem Literaturpreis begnadigt wird, der Schönheit seines Ausdrucks wegen (und wegen der abschreckenden Wirkung seiner Schilderung der Unterdrückung): »Bravo ... Bravo! Das nenne ich Poesie!«, lobt der Tyrann seinen literarischen Kritiker (1955, 138).

Peter Weiss begann so seine Dankrede anlässlich der Verleihung des Thomas-Dehler-Preises: Ich weiß, sagte er, daß ich für das, wofür ich hier geehrt werde, als Lehrer Berufsverbot bekommen hätte.

Der ästhetische Raum ist also von einer produktiven Paradoxie: Er ist einerseits heteronom, d.h. von anderen Räumen definiert – seine Definition kommt nicht von innen, wie es das große Mißverständnis derer will, die in ihm zugange sind –, andererseits auf eine Weise von außen definiert, die das so Definierte gegen die definierenden Mächte verselbständigt. Ihre Anordnung verlangt, daß sie diesen Raum öffnen wie eine Ausnahme: zu seiner besonderen Art von »Autonomie«. Daß der Raum des Ästhetischen von anderen Räumen definiert ist, bedeutet auch, daß er ständig in Wandlung begriffen ist. Seine Grenzen hängen von der Gruppierung der Umräume ab, wie er diese andererseits mitbedingt. Das Ästhetische ist ein Eingeräumtes und, wenn man so will, aus anderen Räumen Herausgeräumtes; mit dem gesamten institutionellen Gefüge der Gesellschaft ist es in ständiger Umgruppierung begriffen, oft unmerklich – dann vibrieren die Grenzen gleichsam nur –, dann aber wieder plötzlich ruckartig (wofür die faschistische Umorganisation des Gefüges der ideologischen Mächte ein extremes Beispiel bietet). Die Anlage des Gesamtgebäudes wie der einzelnen Einräumungen ist ständig umstritten. Um es »altmodisch« zu sagen, was in diesem Fall ganz modern ist: dies alles ist Gegenstand von Klassenkämpfen, nicht nur zwischen Unten und Oben, sondern auch von Kämpfen innerhalb der je herrschenden Klassen. Es ist, als wäre der soziale Bau in ständigem Umbau begriffen. Manchmal erscheint es, als wären mehrere Gebäude durcheinander gebaut. Ständig werden Prozesse geführt, ob ein Vorgang noch in diesen Raum fällt oder schon in jenen. Und ständig verschieben sich Grenzen: Objekte und Praxen, die bislang

unter Schutz standen, sind plötzlich schutzlos oder fallen in einen anderen Bereich, werden neuerdings juristisch verfolgt, oder umgekehrt: was gerade noch juristisch verfolgt wurde, tritt plötzlich in den Genuß des Kunstprivilegs usw.

8.

Es geht um eine Dialektik des Ästhetischen. Dialektik ist es insofern, als die wirkliche Bewegung die Metaphysik des inneren Wesens ebenso hervorbringt wie aufhebt. Das Ästhetische hat kein inneres, ewiges, gar harmonisches Wesen. Es zeigte sich nicht nur als Kampffeld und nicht nur in Bewegung, sondern auch als außerordentlich widersprüchlich konstituiert. Die extremsten Gegensätze berühren sich auf diesem Feld. Zum Beispiel sind Staat und Klassenherrschaft solche konstituierenden Größen. Und zugleich ist das Konstituierte in diesen neuartigen Grenzen das Gemeinwesen im Modus des Ästhetischen, welches sich polemisch gegen das Privateigentum absetzen kann. Der Raum des Ästhetischen ist umstellt von Herrschaftsräumen. Aber der Raum selbst enthält Anarchie. Der Raum ist umstellt von Moral; er enthält Immoral. Er ist definiert vom Recht und ist selber rechtsfrei. Das bedeutet aber, daß das Anarchische des Ästhetischen immer definiert ist durch sein Gegenteil, das Hierarchische. So ist jede Eigenschaft mit ihrem Gegenteil behaftet.

Das Ästhetische ist komplementärer Gegensein des Privateigentums. Dies gehört zu seiner Dialektik und gibt ein Feld möglichen Handelns. Die Dialektik des Ästhetischen bietet viele Chancen. Sie hat aber ihre Tücken. Die Tücke zeigt sich sofort dann, wenn man – und dazu neigt man wahrscheinlich spontan – das isolierte Individuum als Grundlage einer Ästhetik (und sei es auch einer kritischen) ansieht. Mag man sich noch so antiherrschaftlich oder anti-was-immer dünken – sowie man das tut, schlägt die ideologische Falle zu. Denn die Ideologie erträgt einen bestimmten Gegensatz nicht nur, sondern zieht – dem ideologischen Komplementaritätsprinzip gemäß – aus ihm gerade ihre Kraft. Dies kann man dann vermeiden, wenn man den Gemeinwesenscharakter des Ästhetischen ernst nimmt. Das Ästhetische wäre dann ein Modus von Gesellschaftlichkeit, sozusagen deren ästhetische Abstraktion.

Das hat eine enorm praktische Bewandnis. Dieser Zugang erlaubt es nämlich, eine kritische ästhetische Praxis zu begründen, die verzichten kann auf die Vorstellung, daß der Adressat das vereinzelte Individuum sei. Der wohlmeinende Architekt erklärt sich sonst zum

Anwalt des Individuums gegenüber seinem Feind, der Gesellschaft. Die Architektur ist gelegentlich besser als die Erklärung des Architekten. Wo sie gelingt, räumt sie mehr Chancen auf Selbstvergesellschaftung der Individuen ein. Sie wird gerade *nicht* den Gegensatz der Individuen zur feindlichen Gesellschaft bauen. Es ist ja auch so, daß die Individuen verletzt sind, wo ihnen ihre Gesellschaftlichkeit vorenthalten ist. Es reicht viel weiter, wenn man das, was man als Architekt oder Stadtplaner einräumt, als Vergesellschaftungshandeln faßt.

Man wird dem entgegenhalten, es unterschätze die Abhängigkeit der Stadtplaner und Architekten. Schließlich sind sie weit mehr als alle anderen ästhetischen Produzenten abhängig von den Auftraggebern. Das kommt daher, daß das Bauen, erst recht die Stadt, enorme gesellschaftliche Ressourcen verschlingt. Die Architekten hängen von denen ab, welche die Ressourcen kontrollieren, weil sie das Geld oder die Macht im Staat haben. Bauherren sind zunächst Herren. Was hilft es, denen gegenüber zu betonen, das ästhetische Werk sei das Gegenstück zur Herrschaft des Geldes? Wäre das nicht, als würde man Diebe bei Mördern verklagen? Oder öffnen sich gerade an dieser Nahtstelle zur Herrschaft paradoxe Räume? Werden die Mächtigen am Ende den Gegensein mit Beifall überschütten? Vielleicht sagen sie: »Genau dafür zahlen wir Sie; das ist ja gerade der Schmelz auf dem Ganzen, die Legitimität.« Die Architektur wäre dann gebaute Legitimität der Herrschaft ... Soviel ist auf jeden Fall wahr: Die Architekten – und in ihrem Gefolge die anderen Künstler – schaffen sinnliche *Repräsentation*, *Vor-Stellung* der Verhältnisse. Die Herrschenden werden für die Verhältnisse als solche aufkommen. Was für eine wunderbare Arbeitsteilung! Die einen schaffen autonom am Imaginären der Gesellschaft, die anderen besorgen den gesellschaftlichen Rest. Aber darf denn das Imaginäre gegen diesen »Rest« sprechen? Ja, es darf, mehr noch: es muß. Denn nur wenn das Imaginäre gegen den Rest spricht, kann es ideologische Macht generieren. Freilich kommt es dabei sehr auf das Wie des Widerspruchs an. Die Art, wie der »schöne« Bahnhof von Lemberg dem Grauen »widerspricht«, seine Repräsentation, bringt den Agenten der Repression wieder in Ordnung. Die Gefahr ist, daß man durch schöpferisches Handeln in einer der ästhetischen Praxen, indem man das Gegenteil des herrschenden Privatinteresses und überhaupt von Herrschaft herstellen will, in Wirklichkeit etwas produziert, was man in der Sprache der NATO »Akzeptanz« genannt hat. Der Architekt hätte demnach – vielleicht gefolgt vom Bildhauer –

die Aufgabe, der Herrschaftsordnung die Akzeptanz zu bauen. Das Architektonische wäre die Form der Annehmbarkeit von Herrschaft. Es ist vermutlich unmöglich, dieser Gefahr ganz zu entgehen. Dennoch kann man gerade dieser Situation Handlungsmöglichkeiten abgewinnen. Genau dazu muß man auf jeden Fall verstehen, daß das Ästhetische ein Raum ist, den die Gesellschaft einräumt, aber keine innere Einheit. Man muß ferner wissen, daß im Ästhetischen sozusagen auf engstem Raum die schroffsten Gegensätze sich tummeln, die brutalste Herrschaft und das radikalste Freiheitsverlangen, An/Archie: Anarchie und Hierarchie, dazu der Kommerz und das Zwecklose. Einer der wesentlichen Zugriffe im Raum des Ästhetischen besteht in der Reproduktion von Herrschaft im Imaginären. Aber zugleich ereignet sich daneben ein ganz anderer Zugriff, nämlich der Versuch eines Handelns – und des Schaffens von Räumen, in denen gehandelt werden kann –, in dem die Menschen einander als Selbstzwecke behandeln. Beides ist im Felde des Ästhetischen ineinander geschrieben. Man muß das Ineinander-geschriebene auseinanderdenken, zergliedern, um diesem widersprüchlichen Handlungsfeld ein Optimum an Handlungsmöglichkeit abzugewinnen. Ich fasse die Herrschaftsmacht im Imaginären als das Ideologische, das Selbstzweckhandeln als das Kulturelle. Es geht darum, auf dem Feld des Ästhetischen das Ideologische und das Kulturelle in diesem Sinn auseinanderzudividieren und soviel wie möglich kulturellen Raum zu erobern. Mit anderen Worten: es geht darum, im Ästhetischen möglichst viel Raum für gemeinwesenorientiertes Handeln zu gewinnen. Freilich tragen die Worte nicht weit, denn die Mächte, die Bedeutungen besetzen, sind schon wieder die Großbank oder die Staatsmacht, die allerdings zum Glück nicht identisch sind, sich aber beide auf unterschiedliche Weise als »Gemeinwesen« empfehlen. Die Dialektik des Ästhetischen hat kein Ende, erst recht kein happy end. Sie zu besichtigen heißt, sie einzuüben im Interesse einer Ästhetik des Widerstands, die eingeschrieben ist in eine Kultur des Widerspruchs.

8. Kapitel

Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral

»Beiläufig bemerkt, mußte die deutsche Philosophie, weil sie nur vom Bewußtsein ausging, in Moralphilosophie verenden, wo dann die verschiedenen Heroen einen Hader um die wahre Moral führen.«
Marx/Engels, *Deutsche Ideologie* (MEW 3, 349)

»werfe einen blick in 'l'imoraliste' von GIDE ... gibt ... einen vorgeschmack, was für eine literatur könnte die epoche bekommen, in der der staat sich aufgelöst hat, die moral (oder besser der moralismus) sich aufgelöst hat.«

Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*, 20. August 1944

1. Infragestellung der Dichotomie von Deskriptivität und Präskriptivität

Der Versuch, sich über »Moralfragen« zu verständigen, stößt auf Schwierigkeiten, die zu berücksichtigen sind, soll die Auseinandersetzung nicht in Scheingefechten sich erschöpfen. Eine leicht faßliche Schwierigkeit liegt in der sprachlichen Mehrdeutigkeit der Ausdrücke und in der Geschichtlichkeit der mit ihnen verknüpften Bedeutungen.¹ Eine größere Schwierigkeit bereitet die Notwendigkeit, gesellschaftliche Ebenen zu differenzieren, z.B. wirklich funktionierende Verhaltensmaximen von der Ebene der Diskurse über Moral zu unterscheiden. Das Schwierigste aber ist, die spontane Naturalisierung im Verhältnis zur »Moral« aufzubrechen und institutionalisierte Diskurse im Zusammenspiel gesellschaftlicher Mächte als solche kenntlich und zum Erkenntnisobjekt zu machen.

Wer freilich auf dem Boden des Neopositivismus die Dichotomie von Deskription und Präskription dogmatisch voraussetzt, der fragt und untersucht nurmehr zum Schein (vgl. etwa Helberger 1974, 29ff.). Die anscheinend unschuldige Unterscheidung sprachlicher und gedanklicher Handlungsarten des Beschreibens vs. Vorschreibens kann schon deshalb nichts mehr hören, weil sie bis über beide Ohren in der Ideologie steckt. Abschrift und Vorschrift, das sind unterschiedliche Kompetenzen, ursprünglich ausgebildet in staatlichen oder staatsartigen Räumen. Auch wenn Ursprung und gegenwärtige Verflochtenheit ins hierarchische Netzwerk von Zuständigkeiten und Unzuständigkeiten ins Unbewußte abgesunken sein mögen,

gebührt diesen Kategorien klassengesellschaftlichen Alltags desto weniger die fraglose Aufnahme unter die Grundbegriffe. Die Fragen gehören zunächst »von unten« gestellt, und das Höhere gehört nachgebaut, ausgehend von der lebensnotwendigen Praxis. So fragend, findet man die »Vorschriftlichkeit« in Herrschaftsverhältnissen als Bestätigungsform institutioneller Macht. In der Beschreibung entdeckt man den Abdruck der Schreibertätigkeit, jenes Registrierens der Dinge nach Kriterien, die von befugter Stelle vorgeschrieben sind. Menschlicher Selbstbejahung als solcher, wie aller Selbstbehauptung², wohnt kein Atom Präskriptivität inne; diese kommt erst hinein im Rahmen von Herrschaftsverhältnissen³, angetrieben von der Selbstbejahung der Herrschenden. Man verdoppelt gedankenlos die Herrschaft, wenn man spontan alles in ihre Formen und Unterscheidungen gibt, worin die entscheidenden Unterschiede zusammengeworfen und also desartikuliert sind.

Bei der »Moral« ballen sich die Schwierigkeiten. Sie ist eines der am stärksten besetzten Felder. Hier steht die Konstitution der Subjekte auf dem Spiel. Hier herrscht ein ebenso komplexer wie prekärer Kompromiß: Widerstreitende Bedingungen gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit überlagern oder durchdringen einander. Es ist ein Kampffeld ganz ungleicher Kräfte. Die Moral »gibt« es nicht. Wenn Nietzsche sagt, »L'effet c'est moi«, so kann man hier sagen: Der Effekt ist die Moral. Diesen Widerstreit gilt es zu denken. Das Umkämpfte auf diesem Kampffeld ist letztlich die Vergesellschaftung. Im Effekt haftet die Moralf orm an allem Vergesellschaftungshandeln, ohne daß explizit zwischen der Verständigung über die Gestaltung der je eigenen Verhältnisse und der Sozialisation in die symbolische Ordnung von Herrschaft unterschieden würde. Erst mit dieser Unterscheidungsfähigkeit hebt aber wirkliches Denken auf diesem Gebiet an.

2. Die Stellung der Frage nach der ideologischen Formbestimmtheit der Moral bei Marx

Sobald Karl Marx erst einmal seinen Weg gefunden hat oder zu finden beginnt, erteilt er jeder Art normativen Herangehens an kognitive wie politische Fragen eine Absage. Der Welt *nicht* mit einem Seinsollenden gegenüberzutreten und zu sagen, *Hier ist die Wahrheit, hier knie nieder*, macht er sich zur Regel. Die unterschiedlichen Ausformungen dieser Regel mögen manches Vorurteil, freundliches wie feindliches, verblüffen.

»Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den anderen Arbeiterparteien. (...) Sie stellen keine besonderen Prinzipien auf, wonach sie die proletarische Bewegung modeln wollen.« (*Manifest*, MEW 4, 474)

Sie analysieren, verallgemeinern *in* der Bewegung. Sie »sind also praktisch der entschiedenste, immer weiter treibende Teil der Arbeiterparteien aller Länder ...« (ebd.). Diese, wie sich mit Brecht sagen läßt, »unverschämt bescheidene« Politik hat ihr Äquivalent im Wissenschaftskonzept. Keine anderen Voraussetzungen machen als die, welche der Erkenntnisgegenstand selbst macht. Marx will keinen Kritizismus, der sich einem Positivismus gegenüberlagert. Er strengt vielmehr eine paradigmatische Verknüpfung von Kritik und positiver Wissenschaft an.

In der Marx-Rezeption haben sich Freund wie Feind und die Philosophen vorweg wenig um solche Feinheiten geschert. Die Begriffe »Wert« und »Wertung« dienten dazu, vom Gebrauchswert bis zur klassenlosen Gesellschaft eine *ideologische Werthaftigkeit* zu unterstellen.⁴ Das Erste, dem sich jede ernsthaftere Beschäftigung mit diesen Fragen aussetzen muß, ist Marx' theoretischer Zugriff auf die Sichtweisen, die da oft treuherzig und bewußtlos auf ihn eingestellt werden. Der spontane Naturalismus der ideologischen Formen ist zunächst aufzubrechen. Er ist schlimmer als jeder bloß semantische Naturalismus. Er bewegt sich in komplexen Diskursformationen, institutionalisierten Weltanschauungen. Wir wollen diese Formationen als seine unmittelbare Welt zunächst anschauen. Diese Welt ist das Unsichtbare seines Sehens, das Unbewußte seines Bewußtseins. Auch »Moral« ist eine diskursiv konstituierte *Form*. Sich in dieser Form selbstverständlich zu bewegen, sie spontan allen möglichen Gegenständen überzustülpen, verbleibt in der Ideologie. Marx hat eine Theorie solcher Formen entworfen. Mit ihr sich auseinanderzusetzen ist ein Vorspiel nur, aber eines, das viele moralische Haupt- und Staatsaktionen in den Beispielfundus verbannt. Wir wollen daher punktuelle Besichtigungen bei Marx und Engels vornehmen, um abschließend einige provisorische Begriffe und Erkenntnisinteressen für unsere Zeit zu skizzieren.

Vorauszuschicken ist eine Notiz über die Bedeutung des Formbegriffs bei Marx. Im ökonomiekritischen Hauptwerk fungiert dieser Begriff zentral und in einer ganzen Reihe von Zusammensetzungen (»historisch-soziale Formbestimmtheit«). Die »Analyse der Wertform« stellt ein Kernstück des *Anfangs* der Kritik der politischen Ökonomie dar. Mit diesem Begriff, Wertform, artikuliert Marx seinen Bruch mit der »klassischen politischen Ökonomie« (vgl.

Anm. 32 in MEW 23, 95). Der andere »Springpunkt«, der Doppelcharakter der warenproduzierenden Arbeit, empfängt davon seine Schärfe. Im weiteren kann der Kapitalbegriff nicht verstanden werden, wenn man ihn nicht als Formbegriff denkt usw. Angesichts dieses Status ist es erstaunlich, welche unterschiedlichen Traditionen des Marxismus darin übereingestimmt haben, den Wertformbegriff zu vernachlässigen. Andere wiederum, in Reaktion auf diese Verdrängung, haben aus der »Warenform-Denkform«-Verknüpfung eine entgegengesetzte Einseitigkeit gemacht.

Nicht weniger vernachlässigt wurde die zweite Verwendung des Formbegriffs, die darum, daß die entsprechende Theorie skizzenhaft geblieben ist, nicht weniger fundamental ist: die Theorie der *ideologischen Formen*. Dieser Begriff ist verknüpft mit einem Satz weiterer Begriffe (darunter: ideologische Mächte, Tätigkeiten, Stände). Den zeitgenössischen Erkenntnisinteressen kommt er mehrfach entgegen. Der Formbegriff gibt den Anschluß zu Fragestellungen, die sich mit den Begriffen Struktur und Diskurs artikulieren; zugleich bezeichnet er einen Ort, wo Handlungstheorie und Institutionenanalyse sich verknüpfen lassen. Die »Form« bezeichnet einen institutionalisierten Handlungsraum, damit zugleich eine besondere soziale Kompetenz; die spezifische Logik einer Form wird begreifbar in Abgrenzung von anderen Handlungsräumen und im Zusammen- und/oder Gegeneinanderwirken mit diesen. »Ideologische Formen« verweisen bei Marx stets auf die Gliederung des Instanzengefüges staatlich verfaßter Klassengesellschaften. Vor allem bezeichnen sie konstituierte Kompetenzen der Vergesellschaftung-von-oben. Der Ausdruck »Form« artikuliert auch die Frage nach dem *Geformten*. Bei Marx ist es das »Gemeinwesen«, aktiv ausgedrückt: das Vergesellschaftungshandeln. Der Formbegriff situier sich bei Marx damit im Zentrum ideologie- wie ökonomiekritischer Analyse entfremdeter Gesellschaftlichkeit. Das praktische Erkenntnisinteresse ist das der Selbstvergesellschaftung, der Aneignung der Vergesellschaftungskompetenzen durch die Gesellschaftsmitglieder selbst. Heute klingen solche Konzepte ambivalent denn je: sie scheinen der möglichen Einlösung ferner zu rücken, und zugleich empfinden immer mehr Gruppen die Notwendigkeit, »über ihnen« institutionalisierte Kompetenzen »regelwidrig« anzueignen, und immer mehr Gruppen in immer mehr Formen, von der Friedensbewegung bis zu Instandbesetzungen und Formen alternativer Ökonomie, tun es. Die Zerstreuung, Dispersion dieser Praxen der »Selbstvergesellschaftung« erschwert es solchen Gruppen, ihre

Gedanken zu sammeln oder sich in Gedanken zusammenzunehmen. Denn dies geht nicht, ohne sich mit anderen Initiativen und Bewegungen zusammenzudenken. Theorie scheint ihnen daher fremd. Aber so bleiben sie sich selbst fremd. Eine Aufgabe der Theorie unter diesen Bedingungen ist es, an der Aufhebung dieser Fremdheit mitzuwirken.

3. *Privatheit, Staat und Moral in »Zur Judenfrage«*

Marxens Bauer-Kritik *Zur Judenfrage* (1843) mündet in ein Rousseau-Zitat. Marx leitet es folgendermaßen ein:

»Die Abstraktion des politischen Menschen schildert Rousseau⁵ richtig also: 'Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de [...] transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui.' (Contrat Social, II...)'⁶ (Vgl. MEW 1, 370)

»Richtig geschildert« hat Rousseau in den Augen von Marx das gesellschaftliche Dispositiv, das die Individuen in »moralische Personen« trans-konstituiert. Politik (der Öffentlichkeit) und Privatheit, diese komplementären Gegenteile, entstehen im selben Zug der bürgerlich-revolutionären Umordnung der sozialen Elemente. Im Feudalismus, sagt Marx, existierte das Politische gleichsam dispers, war »in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zerteilt, zerlegt, zerlaufen«. Die Elemente des gesellschaftlichen Lebens waren unmittelbar »zu Elementen des Staatslebens erhoben«. Damit machte die politische, und das heißt: bürgerliche Revolution ein Ende.

»... sie sammelte (den politischen Geist) aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und konstituierte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der allgemeinen Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen besonderen Elementen des bürgerlichen Lebens.« (Ebd., 368)

Die so *konstituierten »Sphären«* unterhalten eine Gegensatzbeziehung; sie bilden eine Widerspruchsstruktur. Wenn Marx die Beziehung vom Standpunkt der politischen Sphäre als deren »ideale Unabhängigkeit« von der anderen charakterisiert, so darf das »Ideale« nicht als »Ideelles« gelesen werden. Es handelt sich um kein Bewußtseinsphänomen, sondern um eine Anordnung gesellschaftlicher Verhältnisse (und Beziehungen). In der politischen Gleichheit

ist die Ungleichheit des Privatbesitzes tatsächlich »annulliert«, und in der französischen Revolution steigert sich das Verhältnis zum »gewaltsamen Widerspruch« (357).

»Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt.« (MEW I, 354)

Die französische Revolution mußte diese *Komplementarität* bitter lernen. Jedenfalls, wo immer der politische Staat sich entwickelt,

»führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als Privatmensch tätig ist ...« (ebd., 355).

Zersetzung, Spaltung, Trennung sind Ausdrücke, mit denen Marx die Anordnung faßt. Eine Setzung, die Zer-Setzung ist, fassen wir mit dem Ausdruck des Dispositivs. Die Disposition von Privatheit und Politik durchzieht die Individuen. Ihr Leben wird zum »doppelten ... Leben«. Wir haben gesehen, daß Marx diese Aufspaltung »nicht nur ... im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit« ortet. Diese Wirklichkeit ist die einer Imagination, was den *homo politicus* angeht. Denn als politischer Mensch oder Staatsbürger ist das Individuum

»das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität« (ebd., 355).

Insofern schildert Rousseau, Vordenker der politischen Emanzipation in ihren enthusiastischen Illusionen, die Dinge »richtig«, wenn auch bewußtlos. Seine »existence partielle« ist keine andere als die realimaginäre Existenzweise, unmittelbar als Teil des Gemeinwesens angerufen zu sein. Zugleich ist dabei das komplementäre Gegenteil, die sozialstrukturelle Entfesselung des Privategoismus und damit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, unterstellt. Es bildet sich ein Begriff von »Wahrheit«, der emphatisch die Wirklichkeit übersteigt. Marx spricht daher die Sprache der Verhältnisse, wenn er artikuliert: Als wirklicher wird der Mensch unwahr, als wahrer unwirklich. Man lese diese Artikulation *moraltheoretisch*, nicht *moralisch*. Der *homo politicus* ist für Marx »eine allegorische, moralische Person«. Rousseaus Staatsvolks-Gründer mußte den Individuen ihre Eigenkräfte entreißen, um ihnen fremde Kräfte dafür zu geben, die sie zu *moralischen Teilen* des staatlichen Ganzen konstituieren. Marxens Antwort formuliert das Programm der *sozialen Revolution*.

»Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, *Gattungswesen* geworden

ist, erst wenn der Mensch seine *forces propres* als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.« (ebd., 370)

Seine *existence partielle et morale* war an das Realimaginäre des Politischen gebunden. Marx verfolgt die Frage nach der Konstitution der Moral und des Individuums zur moralischen Person nicht weiter. Seine Skizze des Dispositivs von Privatheit, Politik und Moral dient im Kontext nur als Grundlage für die Kritik der jüdenfeindlichen Position von Bruno Bauer. (Ich übergehe die dumme Diffamierung von Marxens Schrift als antisemitisch; vgl. dazu das Antisemitismus-Kapitel.) Marx verfolgt auch nicht weiter den Zusammenhang zwischen der »Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft« (356) und der Konstitution des Staatsbürgers zur moralischen Person. In einem bloß binären Schema ist das Verhältnis von Privateigentum, Staat, Religion und Moral nicht zu fassen.

4. Die »Moral« in der Hegel-Kritik von Marx

In der »Vorrede«, die sich am Ende der Pariser Manuskripte (1844) findet, erklärt Marx seine Absicht, »in verschiedenen selbständigen Brochuren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. auf einander folgen (zu) lassen und schließlich in einer besonderen Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältnis der einzelnen Theile ... zu geben (zu) versuchen« (MEGA² I.2, 325; MEW EB I, 467). Es folgt ein Rückblick auf das Manuskript »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (1843)⁷: Es habe sich gezeigt, daß »die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst« die Darstellung ebenso erschweren würde wie das Verständnis (ebd.). Zu den »selbständigen Brochuren« kam es bekanntlich nie, wenn man vom allgemeinen Teil der *Deutschen Ideologie* absieht. Es sieht so aus, als sei die Aufnahme der Moralthematik durch Marx zunächst vor allem durch seine Hegelrezeption bedingt. Es ist für unseren Zweck daher förderlich, das Blickfeld auf und über die Grenze zu Hegel zu erweitern.

In der »Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« wird Hegel von Marx verteidigt gegen Angriffe, die dessen Darstellung der Moral gelten.

»Man hat die Moral mehr vom Staat trennen, sie mehr emanzipieren wollen! Was hat man damit bewiesen? Daß die Trennung des jetzigen Staates von der Moral moralisch ist, daß die Moral unstaatlich und der Staat unmoralisch ist. Es ist vielmehr ein großes, obgleich nach einer Seite hin (nämlich nach der Seite hin, daß Hegel den Staat, der eine solche Moral zur Voraussetzung hat, für die Reale Idee der Sittlichkeit ausgibt) unbewußtes Verdienst Hegels, der modernen Moral ihre wahre Stellung angewiesen zu haben.« (MEGA² I.2, 118)

Marx sieht diese Stellung folgendermaßen bestimmt: Moral und Privatrecht sind zwei Seiten derselben Medaille; das Privatrecht ist »das *illusorische Recht der abstrakten Persönlichkeit*«, »wie die von Hegel entwickelte Moral das *illusorische Dasein der abstrakten Subjektivität* ist« (MEGA² I.2, 117). Hegel hätte schließen müssen, »daß der Staat, die Sittlichkeit, die sie« – nämlich das Privatrecht und die Moral – »zur Voraussetzung hat, nichts als die *Societät* (das soziale Leben) dieser Illusionen sein kann«; statt dessen macht er sie zu bloßen »subalternen Momenten dieses sittlichen Lebens«. Marx faßt den Zusammenhang vom anderen Ende her auf. Als »allgemeines Staatsband« (ebd., 118) fungiert das Privateigentum; es ist »das *soziale Band*« (119). Es bildet sich sein Recht, seine Moral, seinen Staat. Das Privateigentum bedingt ein System von Trennungen, und Recht und Moral sind Bänder, die durch diese Trennungen bestimmt sind. Der konstitutionelle Monarch drückt die allgemeine Zerspaltung und Imaginarisierung der Privatmenschen aus, in der er »als *diese Person*« den Staat verkörpert und »zugleich eine *bloße Imagination*« ist (119).

»Es ist hier die Trennung der politischen und wirklichen, der formellen und materiellen, der allgemeinen und individuellen Person, des Menschen und des sozialen Menschen, in ihrem höchsten Widerspruch ausgedrückt.« (MEGA² I.2, 119)

Für Hegel ist die Moral die Form, in der die Individuen als Staatssubjekte existieren, und darin besteht nach Marx sein Verdienst. Daß Hegel den Staat als Reale Sittlichkeit und Moral und Recht als von oben sich niederlassende »subalterne Momente« faßt, verdreht den Zusammenhang, läßt aber die Positionierung der Moral ansonsten unbeschadet.

»Aber was ist das Privatrecht anders als das Recht und die Moral anders als die Moral dieser Staatssubjekte? Oder vielmehr die Person des Privatrechts und das Subjekt der Moral sind die *Person* und das *Subjekt* des Staats.« (MEGA² I.2, 118f.)

Sehen wir zu, wie Hegel Recht und Moral im Spannungsfeld von Privateigentum und Staat darstellt.

5. Der Zusammenhang von Staat, Recht, Moral und Religion bei Hegel

Hegels Auffassung des Staates besitzt Züge, die sich – mit Gramscianisch geschärftem Blick – ganz modern lesen:

»Staat = Maschine (Vorschriften; Zwang) + Gesinnung (Überzeugung)«
(*Rechts-, Pflichten- und Religionslehre* ..., § 53, Suhrkamp 4)

Das Recht schreibt vor; die Moralität regelt die Gesinnung. Recht und Moral sind komplementär in ihrer Anrufung des Individuums; sie sind parallel in ihrer Abstoßung vom Eigennutz und Erhebung zum Allgemeinen oder Staat.

»Der Staat faßt die Gesellschaft nicht nur unter rechtlichen Verhältnissen, sondern vermittelt als ein wahrhaft höheres moralisches Gemeinwesen die Einigkeit in Sitten, Bildung und allgemeiner Denk- und Handlungsweise (indem jeder in dem anderen seine Allgemeinheit geistigerweise anschaut und erkennt).« (Ebd., § 54)

Um nichts anderes geht es in der Religion. Das Recht schreibt das Allgemeine äußerlich vor, die Moral verlangt die innere Überzeugung, »das Recht um des Rechts willen zu respektieren« (*Erläuterungen zur Einleitung*, § 23), und damit eine Handlung einen »moralischen Wert« habe, »muß meine Überzeugung damit verknüpft sein« (ebd.). Während aber der moralische Wille unvollkommen ist, sowohl was die Motivationen als auch was die Verwirklichungsmacht angeht, betrachtet man in der Religion »die Vollendung des Willens nach seinen beiden Seiten, nämlich nach der *Vollkommenheit der Gesinnung*, die keine fremdartigen Triebfedern mehr in sich hat, und alsdann nach der *Vollkommenheit der Macht*, die heiligen Zwecke zu erreichen.« (Ebd., § 24) Der vergleichsweise auffallend kurze Abschnitt über »Religionslehre« bestimmt den Inhalt der Gottesvorstellung so: Er ist das »ewige Vernunftgesetz« (oder moralische Gesetz) als »selbständiges, absolutes Wesen« (§ 71). Die Spaltung der Rationalität in Verstand und Vernunft erlaubt dem philosophischen Denken, auf der Höhe der religiösen Instanz zu bleiben; die Erkenntnis Gottes geht zwar über den Verstand als das »Wissen vom Endlichen und Relativen«, aber »nicht über die Vernunft – denn diese ist nur Widerschein Gottes« (§ 74). Aber was ist Gott?

»Gott ist ... 1. absolut *heilig*, insofern er das schlechthin in sich allgemeine Wesen ist. Er ist 2. absolute *Macht*, insofern er das Allgemeine verwirklicht und das Einzelne im Allgemeinen hält ... Er ist 3. *Weisheit*, insofern seine Macht nur heilige Macht ist, 4. *Güte*, insofern er das Einzelne in seiner Wirklichkeit gewähren läßt, und 5. *Gerechtigkeit*, insofern er es zum Allgemeinen ewig zurückbringt.« (§ 77)

Man sieht: Äquivalent aller Bestimmungen Gottes ist das Allgemeine. In seiner Wirklichkeit ist das der Staat. Freilich nicht irgendein

Staat, sondern der, welcher »das Einzelne im Allgemeinen erhält« und »in seiner Wirklichkeit gewähren läßt«. Als dieses Einzelne verkleidet sich überhistorisch das Privatinteresse. »Bloß nach der rechtlichen Seite betrachtet« und von der Gesinnung einen Augenblick abstrahiert, gilt, daß »der Staat die Privatrechte der Einzelnen schützt und der Einzelne zunächst auf das Seine sieht«; dabei ist »gegen den Staat wohl eine Aufopferung eines Teils des Eigentums möglich, um das Übrige zu erhalten. Der *Patriotismus* aber gründet sich nicht auf diese Berechnung, sondern auf das Bewußtsein der *Absolutheit des Staats*.« (§ 56) Dieser Paragraph endet mit der Eintragung: »Unterschied von Bürger als *bourgeois* und *citoyen*« (ebd.). Die Sphäre des Je-Meinigen der Einzelnen ist die Grundlage genau dieses »Allgemeinen«, das sich als Staat, Recht, Moral, Religion, Vernunft (Philosophie) über ihm aufgliedert, mit dem Staat als der wirklichen Zusammenfassung. Das Individuum spaltet sich auf, analog zur Spaltung des Bürgers in *Bourgeois* und *Citoyen* und des Staates in Maschine und Überzeugung. Um sich hinaufzuläutern in den politisch-moralischen Werthimmel, muß der Wille sich zur Subjektion des allgemeinen Willens machen – das Echo auf Rousseau ist in diesen Bestimmungen unverkennbar. Mit dieser Verstaatlichung des Individuums artikuliert Hegel dessen Freiheit. Der Wille als *freier* Wille kann nur inhaltlos sich selber als solchen wollen »oder daß der allgemeine Wille geschehe« (*Einleitung*, § 12). Entsprechend lautet die Grundbestimmung des Rechts:

»Nach dem Recht soll bloß der allgemeine Wille geschehen, ohne Rücksicht auf die Absicht oder Überzeugung des Einzelnen, und das Recht hat den Menschen überhaupt nur als freies Wesen zum Gegenstande.« (*Rechtslehre*, § 2)

Freiheit, Vernunft und Allgemeines bilden untereinander ein Verweissystem, spiegeln einander ihr Wesen zurück. Dieses Spiel bildet einen merkwürdigen Kompromiß zwischen dem Egoismus der Privatinteressen und dem von ihnen – wie erst recht vom Naturgrund – sich abstoßenden Allgemeinen. Das Allgemeine ist das Vernünftige; die Vernunft ist der Sinn fürs Allgemeine; die Freiheit ist solche Vernunft plus die Macht, »seine Einzelheit seiner vernünftigen Seite gemäß zu machen oder die letztere zur herrschenden zu machen« (§ 41). Freiheit ist Selbstbeherrschung, bei der die Eckdaten der Herrschaft von einem Staatswillen gesetzt sind, auf den »Ich« bei Hegel keinen Einfluß zu nehmen vermag. So wird Freiheit wesentlich zur Aufgabe der Einordnung. Die Verhältnisse stehen nicht zur Disposition, sie sind die Disposition.

»Der Mensch, in Rücksicht auf die äußerlichen Umstände des Schicksals ... muß sich so verhalten, daß er dasselbe zu dem *Seinigen* macht ... Indem ich es vollkommen zu dem Meinigen für mich gemacht habe, bin ich frei darin.« (§ 44)

Anlaß zur Formulierung dieser allgemeinen Subjektionsmaxime bildet die besondere Frage des Berufs. In den Möglichkeiten, einen bestimmten Beruf ergreifen, gar ausüben zu können, sowie – vor allem bei Lohnabhängigen – in den Konflikten, die in den Verhältnissen und Beziehungen der Arbeit durchzumachen sind, verdichten sich die ökonomischen Verhältnisse für die Individuen ganz besonders. Zu bedenken ist, daß Hegel sich mit dem zitierten Text an zwölfjährige Knaben – wohl zumeist aus dem Bürgertum – wendet. Die Quintessenz in der Berufsfrage lautet:

»So ist überhaupt die Form einer äußerlichen Notwendigkeit daran aufzuheben. Er ist mit Freiheit zu ergreifen und mit solcher auszuhalten und auszuführen.« (§ 44)

In der Spannweite dieses Subjektionsgebots (»mit Freiheit zu ergreifen, auszuhalten, auszuführen«) läßt sich der widersprüchliche Gehalt dieses Freiheitsbegriffes analysieren. Er ist gewiß unaufhebbar ambivalent, wie ein Tau, an dem von beiden Seiten gezogen werden kann; aber ebenso gewiß ist bei Hegel die ideologische Funktion der »Freiheit«, die Zumutung ans Individuum, die Herrschaftsverhältnisse nach innen zu nehmen und nicht nur gegen sich durchzusetzen, sondern sich zu ihrem Subjekt zu machen, bestimmend. Dieses *Es-ist-mit-Freiheit-zu-ergreifen*, wobei das wirkliche Müssen vorausgesetzt ist, ist die Quintessenz der Moral (die als Lehre bei Hegel »Pflichtenlehre« heißt). »Freiheit« ist die Subjektqualität dessen, was als »Gesinnung« und »Überzeugung« benannt wird. In dieser Dimension verwirklicht Hegels Staat imaginär das »moralische Gemeinwesen« (§ 54) unter Bedingungen privatkapitalistischer Zersetzung des Gemeinwesens.

Dieser flüchtige Blick in die Konstruktion, die in der gymnasialen Lehr- und Erziehungspraxis Hegels in Nürnberg irgendeine Wirklichkeit angenommen haben muß, zeigt in etwa, wie Marx die Moralproblematik im Hegelschen Denken vorfand. Im Bild, das Hegel von den Instanzen des Allgemeinen entwirft, erkennen wir die Präfiguration der Reihe ideologischer Mächte, wie sie Marx seit der *Deutschen Ideologie* klassisch auffaßt. Es könnte sein, daß die Marxsche Kritik an diese Konstellation gebunden blieb.

6. *Moralische Idealisierung/Subordination in der »Deutschen Ideologie«*

»Damit war aller Moral, sei sie Moral der Askese oder des Genusses, der Stab gebrochen.« Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*

In der »Deutschen Ideologie« (1845/46) erscheint Moral als ein Glied aus einer Serie ideologischer Formen: »Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen ...« (MEW 3, 26). Der Kontext schillert. Die Lektüre hat sich lange blenden lassen von einem Satz von Metaphern und Reizwörtern wie »Nebelbildungen«, »Irrtum«, »Illusion« usw.⁸ Der Text wurde gelesen als Abhandlung über falsches Bewußtsein. Übersehen wurde, daß das Bewußtsein in Abhängigkeit von *Tätigkeiten* in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen betrachtet wird und daß die »geistige Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt«, als »Sprache des wirklichen Lebens« aufgefaßt werden soll (ebd.). Mehr noch: Der Kontext skizziert eine Theorie ihrer sozialstrukturellen Konstitution. Politik, Recht, Religion, Moral usw. bezeichnen »Sphären«, »Instanzen«, »Mächte« – immer aber auch spezialisierte Praxisformen, eingebettet in ein sozusagen mehrdimensionales Netzwerk von Instanzen und Praxen, dessen Verknüpfung aus Arbeitsteilung, Klassendifferenzierung, Staatsgewalt und ideologischen Mächten den wirklichen Herrschaftskode einer Gesellschaft darstellt. »Moral« erscheint in diesem Kontext als eine bestimmte, in die Herrschaftsstruktur eingelassene Praxisform. Sie muß verstanden werden als eine aus »einer Reihe von Mächten«, die das Individuum »bestimmen, subordinieren und daher in der Vorstellung als 'heilige' Mächte erscheinen« (MEW 3, 228). Recht und Moral sind »ideell ausgedrückte Existenzbedingungen der herrschenden Klasse«, »die von ihren Ideologen mit mehr oder weniger Bewußtsein theoretisch verselbständigt werden ...« (ebd., 405). Während die einzelnen Individuen der herrschenden Klasse darin ihre Position und Tätigkeit als »Berufung« und »Ideal«, »Bestimmung« und »Aufgabe« überhöht finden, werden in den Gestalten von Moral und Gesetz die Herrschaftsbedingungen »den Individuen der beherrschten Klasse als Lebensnorm entgegengehalten, teils als Beschönigung oder Bewußtsein der Herrschaft, teils als moralisches Mittel derselben« (ebd.). Dabei halten die (moralischen und juristischen usw.) Ideologen »ihre Ideologie sowohl für die

erzeugende Kraft wie für den Zweck aller gesellschaftlichen Verhältnisse ...« (ebd.). Auch dieses Dafürhalten ist vom Standpunkt der ideologischen Funktion eine praktische Notwendigkeit. Die einzelnen Moralsätze müssen, nicht anders als Gesetze, axiomatisch generiert sein; und sie müssen präskriptiv, als »entgegengehaltene Normen«, ins gesellschaftliche Leben eingreifen; endlich müssen sie als »Allgemeines« oder »Gemeinwesen« artikuliert sein.

Man sieht, wie die Position der *Deutschen Ideologie* durch die Hegel-Kritik – also eben auch durch das Kritisierte – bestimmt ist. Den Katalog der später von Engels sogenannten »ideologischen Mächte« erbt Marx von Hegel, wenn auch subversiv: Staat (Politik), Recht (Gesetz), Moral, Religion, Metaphysik (Philosophie, Vernunft). Was bei Hegel als unüberschreitbare Formen der Personwerdung, der Vernunft und des Gemeinwesens gilt, wird in der *Deutschen Ideologie* zu Instanzen der ideologischen Reproduktion bürgerlicher Klassenherrschaft, gegen die ein neuer Typus von gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit entwickelt werden soll, der zugleich als persönliche Entfaltung der bisherigen Lohnarbeiter gefaßt wird. Um den emphatischen Schluß des allgemeinen Teils der *Deutschen Ideologie* zu verstehen, muß man zunächst beobachten, wie Marx die imaginäre Freiheit bei Hegel durch eine Übertreibung der Unfreiheit der Lohnarbeiter unter bürgerlicher Herrschaft negiert. Am Beispiel der beruflichen Arbeit soll Hegels Vision ad absurdum geführt werden. Die Subsumtion des Individuums unter die sachliche(n) Gewalt(en) einer Doppelstruktur von Arbeitsteilung und bürgerlicher Klassenherrschaft läßt den »Unterschied des persönlichen Individuums gegen das Klassenindividuum« hervortreten und die Lebensbedingungen zufällig werden:

»In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft freier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; in der Wirklichkeit sind sie natürlich unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert.« (MEW 3, 76)

Die Kritik zielt darauf ab, »daß die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren ... Dies ist ohne die Gemeinschaft nicht möglich.« (Ebd., 74) In ihr haben alle Zugang zu ihren gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen. »Erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich.« (Ebd.) – Wir halten uns hier nicht auf bei den Unklarheiten der *Deutschen Ideologie*, wo die Formen und Ebenen der Arbeit und der Arbeitsteilung ungenügend unterschieden und dazu mit Eigentumsverhältnissen vermengt werden (vgl. dazu etwa Rattansi 1982). Es geht uns hier darum zu zeigen, wie Marx die Moralförm in der bei Hegel vorgefundenen

Fassung, als Form freiwilliger Subordination, sprengen muß. Der Schluß des allgemeinen Teils der *Deutschen Ideologie* formuliert diese Perspektive emphatisch. »Um persönlich zur Geltung zu kommen«, müssen die Proletarier nicht nur die bisherigen Arbeitsverhältnisse aufheben.

»Sie befinden sich daher auch im direkten Gegensatz zu der Form, in der die Individuen der Gesellschaft sich bisher einen Gesamtausdruck gaben, zum Staat, und müssen den Staat stürzen, um ihre Persönlichkeit durchzusetzen.« (MEW 3, 77)

7. Die Neustellung der Frage nach der Moral in den Auseinandersetzungen der Arbeiterbewegung

7.1 Engels' Kritik der Moralisierung der Wohnungsfrage

Die Arbeit in der Internationale und dann vor allem mit den sich in den siebziger Jahren entwickelnden modernen sozialistischen Arbeiterparteien setzt die Akzente neu. Marx und Engels kämpfen nach zwei Seiten: gegen die Moralisierung der »sozialen Frage« und gegen den Immoralismus der Anarchisten.

Die Polemik gegen die Moralisierung läßt sich beobachten an Engels' Schrift *Zur Wohnungsfrage* (1872). Engels spricht von *Moral* und *Juristerei* als Sphären, in die man uns »versetzt«, wenn man die Gesellschaftsstruktur unangetastet lassen »und doch ihre mißliebigen, aber notwendigen Folgen abschaffen will« (MEGA² I.24, 33; MEW 18, 237). »Wie Proudhon uns aus der Ökonomie in die Juristerei, so versetzt uns hier unser Bourgeoisozialist aus der Ökonomie in die Moral.« (Ebd.) Statt die Grundlagen von Ausbeutung und Krisen anzugreifen, soll sich dieser Ideologie zufolge die Arbeiterbewegung auf »Moralpredigten«, die an die Kapitalisten zu halten sind, verlassen. Abgesehen von dem Versetzungs-Effekt auf die Arbeiterbewegung – auf die Kapitalisten hätten diese Predigten keine Wirkung, bzw. wird ihr »Rühreffekt sofort wieder durch das Privatinteresse und nötigen Falls durch die Konkurrenz in Dunst aufgelöst« (ebd.).

»Diese Moralpredigten gleichen genau denen der Henne am Rande des Teichs, auf dem ihre ausgebrüteten Entchen lustig herumschwimmen. Die Entchen gehn aufs Wasser, obwohl es kein Gemüth hat. 'In Geldsachen hört die Gemütlichkeit auf', sagte schon der alte Hansemann ...« (MEGA² I.24, 33; MEW 18, 237)

Der Kontrahent, gegen den Engels hier argumentiert, will die Arbeiter durch Häuschenbesitz in die besitzenden Klassen integrieren. Sein Katalog der von den üblen Wohnverhältnissen, unter denen die Arbeitermassen in der »Blütezeit des Kapitals« (Hobsbawm) zu leiden hatten, bedrohten Güter führt zwischen »Gesundheit« und

»häuslichem Frieden« die »Moralität« auf. Engels referiert dies in indirekter Rede (ebd., 38; 242). Wo er selber spricht, artikuliert er die Zielbestimmungen anders. Die industrielle Revolution ermöglicht es

»zum ersten Mal, so lange Menschen existieren – bei verständiger Verteilung der Arbeit unter Alle nicht nur genug für die reichliche Konsumtion aller Gesellschaftsmitglieder und für einen ausgiebigen Reservefond hervorzubringen, sondern auch jedem Einzelnen hinreichend Muße zu lassen, damit dasjenige, was aus der geschichtlich überkommenen Bildung – Wissenschaft, Kunst, Umgangsformen u.s.w. – wirklich wert ist, erhalten zu werden, ... in ein Gemeingut der ganzen Gesellschaft verwandelt und fortgebildet werde« (ebd., 16; 221).

Gleich darauf wird diese Artikulation unterm Klassenaspekt wiederholt:

»Das Bestehen einer herrschenden Klasse wird täglich mehr ein Hinderniß für die Entwicklung der industriellen Produktivkraft und ebenso sehr für die der Wissenschaft, der Kunst und namentlich der gebildeten Umgangsformen. Größere Knoten als unsere modernen Bourgeois hat es nie gegeben.« (Ebd., 16; 221)

Engels versetzt uns mithin von der »Moralität« in die *Umgangsformen*.

7.2 Der Kampf gegen die »Immoralität« der Bakunisten

Aus ganz anderer Richtung gerät die »Moral« auf die Tagesordnung von Marx und Engels durch die Auseinandersetzung mit den Anarchisten (»Bakunisten«) in der Internationale. Bakunins »Allianz der sozialistischen Demokratie« unterhielt innerhalb der Internationale eine »geheime Organisation« (vgl. MEGA² I.24, App., 776 u 788). Einen Beschluß des Haager Kongresses der Internationale ausführend, verfaßten Marx und Engels, assistiert von Lafargue, einen Bericht mit Dokumenten über Programmatiken und Aktivitäten der »Allianz«. Die Dokumente sollten »dem Leser Gelegenheit geben, den intellektuellen, moralischen, politischen und ökonomischen Wert der Häupter der Allianz zu bemessen.« (MEW 18, 333; vgl. das französische Original in MEGA² I.24, 169) Den »moralischen Wert« der »Allianz« stellen Marx und Engels mit folgender Formulierung in Frage: »Um zu ihrem Zweck zu gelangen, weicht sie vor keinem Mittel ... zurück ...« (ebd.) Bedenken, der politischen Repression durch die offene Kritik in die Hände zu arbeiten – vor allem angesichts der Illegalität der Bewegung im zaristischen Rußland –, werden zurückgewiesen. »Gegen alle diese Intrigen gibt es nur ein einziges Mittel ...: die vollständigste Öffentlichkeit. Diese Schleichwege in ihrem Zusammenhang aufdecken, heißt sie unwirksam machen.« (Ebd. 334; 170) Die bloße Versetzung in die Öffentlichkeit scheint

die Frage der Zulässigkeit bestimmter Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke in die Form ihrer Lösbarkeit zu bringen.

Marx und Engels veröffentlichen daher in vollem Wortlaut ein Dokument, welches eine Rolle im Prozeß Netschajew (Petersburg 1871) gespielt hatte. Sie betonen: »Zum ersten Male fand in Rußland die Verhandlung eines politischen Prozesses öffentlich und vor Geschworenen statt.« (396; 216f.) Die mehr als achtzig Angeklagten, zumeist Studenten, hatten einer Geheimgesellschaft angehört, die sich den Namen der *Internationale* »angemaßt« hatte; angeleitet war sie von einem Emissär mit einer von Bakunin unterzeichneten Vollmacht: Netschajew. Dieser führte einen »Revolutionären Katechismus« bei sich, von dem Marx und Engels annehmen, Bakunin habe ihn verfaßt. Der Katechismus ist das Manifest eines nihilistischen Antimoralismus. Im vierten Paragraphen wird der Haß auf »die gegenwärtige gesellschaftliche Moral« (427; 243) proklamiert. Moralisch ist, was der Revolution nützt, unmoralisch und kriminell, was sie behindert.

Marx und Engels heben die Parallele zu jener jesuitischen Linie hervor, die in dem Grundsatz ausgedrückt ist: *Der Zweck heiligt die Mittel*. Die Bakunisten haben »sich als die Jesuiten der Revolution konstituiert« (437; 252). Im jesuitischen Rahmen haben sie die heilige Kirche durch die Revolution ersetzt (427; 242). Allgemein gesprochen, verurteilen Marx und Engels daran eine Linie, die den »blinden, unbedingten Gehorsam predigt gegenüber Befehlen, die von oben herab von einem unbekannten namenlosen Komitee kommen« und »erklärt, daß die jesuitische Disziplin die notwendige Bedingung des Sieges, daß sie allein fähig sei, die furchtbare Zentralisation des Staats, und zwar nicht bloß des russischen, sondern jedes Staates zu besiegen«, und somit »einen Kommunismus verkündigt, der autoritärer ist als der primitivste Kommunismus« (437f.; 253). (In der Dritten Internationale und vor allem im sogenannten Stalinismus wird es Züge geben, in denen die von Marx und Engels angeprangerte Linie aufzuerstehen scheint.)

Es leuchtet ein, daß die Negation der bürgerlichen Moral, wie sie im »Katechismus« artikuliert ist, negiert werden mußte. Man könnte denken, daß dies angesichts der notorisch gründlichen Arbeitsweise von Marx zum Anlaß für eine differenzierte Auseinandersetzung mit der Frage zulässiger Mittel im Rahmen des Wissenschaftlichen Sozialismus hätte werden können. Davon ist indes nichts zu spüren. Die Kritik beschränkt sich darauf, den Bakunisten vorzuwerfen, sie trieben die reale Immoralität des Bürgertums ins Extrem. Die Kritik

scheint also einen implizit »moralischen« Standpunkt einzunehmen, dessen Explikation sie aber vermeidet. Im französischen Original, das hier aufschlußreicher ist als die deutsche Übersetzung⁹, lautet sie:

»Ces anarchistes pan-destructifs qui veulent réduire tout à l'amorphisme afin d'instituer l'anarchie dans la morale, poussent à outrance l'immoralité bourgeoise.« (MEGA² I.24, 242; MEW 18, 426, übersetzt »immoralité« mit »Unsittlichkeit«.)

Diese Kritik ist dem Text des »Katechismus« vorangestellt; nach demselben heißt es leider nur:

»Solch ein Meisterwerk kritisiert man nicht. Man verdürbe sich den Spaß an seiner Fratzenhaftigkeit. Man nähme auch diesen amorphen All-Zerstörer viel zu ernst ...« (MEW 18, 430; MEGA² I.24, 247).

Aber hier manifestiert sich wohl mehr der Unwille, sich auf die Moralfrage noch einmal neu einzulassen, jetzt, da es nicht mehr um die Kritik der Hegelschen Ideologie, sondern um Fragen der Selbstregulierung einer internationalen Bewegung geht. Mit Engels' Kritik in »Zur Wohnungsfrage« konvergiert diese Position. Denn auch dort war die Bourgeoisie einerseits wegen ihrer moralischen Ideologie (und der Moralpredigten), andererseits wegen ihrer praktizierten Immoralität (vor allem wenn es um Profit und Konkurrenz geht) kritisiert worden.

8. Die Verschiebung der Problematik im Anti-Dühring

Im Vorwort von 1859, in dem berühmten Katalog der »ideologischen Formen«, wird die Moral nicht genannt (vgl. MEW 13, 9). Indes taucht sie mit großer Regelmäßigkeit in entsprechenden Serien auf. Neben den politischen und juristischen Verarbeitungsformen nennt der alte Engels (1890) das Reagieren der Moral auf die sozioökonomischen Prozesse und Kämpfe als eines der Zwischenglieder, die »die größte Wirkung auf die Philosophie üben« und damit die indirekte Weise darstellen, in denen die »Ökonomie« auf diese wirkt (vgl. MEW 37, 493). Jedenfalls muß die Moral als ideologische Form gefaßt werden, wenn man an der von Marx aufgedeckten Problematik festhält.¹⁰ Marx (und Engels lange Zeit auch) unterscheidet die Orientierungen eines revolutionären Entwurfs, mitsamt den Idealen und Selbstdisziplinen der Arbeiterbewegung, scharf von »Moral«. Diese Unterscheidung schärft sich nicht an den Inhalten. Sie ist am Zustandekommen interessiert. Was vor allem abgewehrt wird, ist die Spezialistenkompetenz, die mit der Inkompetenz der Vielen einhergeht. Die arbeitsteilige und am Ende gar von staatlicher

Berufung ins akademische Lehramt abhängige moralphilosophische Begründung ist für die Orientierungen der sozialen Bewegung ausgeschlossen. Dem trägt der Sprachgebrauch Rechnung.

Engels interveniert auf dem Feld der Moralphilosophie im *Anti-Dühring* (1876-78). Drei Folgen dieser ursprünglich als Artikelserie veröffentlichten Schrift tragen den Titel »Moral und Recht«. Die Kritik an Dühring verfolgt eine zweifache Stoßrichtung. Dühring wettet gegen Zweifler und jeden historischen Relativismus; er behauptet allgemeingültige und zeitlose Grundsätze. Gegen die Vorstellung »ewiger Wahrheiten« zieht Engels zunächst zu Feld.

Die zweite Stoßrichtung richtet sich gegen die spezifische Konstruktionsweise der Moralphilosophie bei Dühring. Dieser läßt zwei »gleiche« Individuen aufeinandertreffen und baut aus dieser Dyade seine Moral auf. Engels verspottet den spontanen Sexismus dieses Musters, das als Grundgesellungsseinheit zwei Männer auftreten läßt. Reale Unterschiede (Ungleichheiten) können in diesem Modell kaum anders als destruktiv verarbeitet werden. Engels erweist ein – historisch entsetzlich bestätigtes – Gespür für die latenten Gewaltpotentiale eines manifest so zivilen Diskurses. Kinder, Frauen, Wahnsinnige, Primitive ... selbst der Genozid kann so noch, sagt er, im Namen der Moral begründet werden (vgl. MEW 20, 94f.)

Abgesehen von der ahistorischen und abstrakt-interaktiven Begründung der Moralphilosophie bei Dühring im einzelnen, richtet Engels seine Kritik gegen ein allgemeineres Muster des Theorieaufbaus. Er sieht im Dühringschen Verfahren »nur eine andere Wendung der alten beliebten, ideologischen, sonst auch aprioristisch genannten Methode ...« (ebd., 89). Nachdem er so das normative Ausgehen von Wahrheit/Irrtum und Gut/Böse in Frage gestellt hat, läßt er seine Adressaten sprechen.

»Aber, wird jemand einwerfen, ... so hört alle Moralität auf und jeder kann tun und lassen, was er will.« (MEW 20, 86)

Dieser Einwurf bringt ihn dazu, die Frage nach »der« Moral zurückzuweisen. Die Moral existiert immer im Plural. Engels identifiziert mindestens »drei große Gruppen gleichzeitig und nebeneinander geltender Moraltheorien« (87). Sie sind »in letzter Instanz aus den praktischen Verhältnissen« geschöpft, stellen moralische Artikulationen von Klassen dar (ebd.). Engels beobachtete das Aufblühen der »proletarischen Zukunftsmoral«.

Im Lichte dieser Bemerkungen liest sich rückblickend eine Eintragung in der *Deutschen Ideologie* deutlicher:

»Beruf, Bestimmung, Aufgabe, Ideal« sind ... entweder

1. die Vorstellung von den revolutionären Aufgaben, die einer unterdrückten Klasse materiell vorgeschrieben sind; oder
2. bloße idealistische Paraphrasen ... der durch die Teilung der Arbeit ... verselbstständigten Betätigungsweisen ...; oder
3. der bewußte Ausdruck der Notwendigkeit, in der Individuen, Klassen, Nationen sich jeden Augenblick befinden, durch eine ganz bestimmte Tätigkeit ihre Stellung zu behaupten; oder
4. die in den Gesetzen, der Moral pp. ideell ausgedrückten Existenzbedingungen der herrschenden Klasse ...« (MEW 3, 405).

Im Unterschied zum *Anti-Dühring* ist hier das Bemühen ersichtlich, Formunterschiede analytisch auszumachen, wo die Umgangssprache nicht unterscheidet. Ferner fällt ein restriktiver Gebrauch des Moralbegriffs auf: Er wird hier nur für das Ideologikum der Herrschaftsreproduktion verwandt. Der Begriff des Präskriptiven taucht gleichzeitig subversiv und unkritisch auf: subversiv, indem er metaphorisch vom »normativen« in den »wirklichen« Bereich der gesellschaftlichen Verhältnisse versetzt ist; unkritisch, indem der Entwurfscharakter und das Resultieren aus politischer Aktivität im naiv hegelianisierenden Denken einer »materiellen Vorschrift« untergehen. Später, im *Anti-Dühring*, tauchen einige Elemente der hier getroffenen Unterscheidungen in der Gestalt klassenspezifischer Füllungen der einen Moralform auf. Die Frage der Formkonstitution der Moral als solcher tritt zurück, dafür zeichnet sich ein Verständnis der Moral als einer Form ab, die fähig ist, Antagonismen aufzunehmen.

Engels geht im *Anti-Dühring* so weit, die Frage nach der »Moral« einer künftigen klassenlosen Gesellschaft offen zu halten, d.h. als Frage zuzulassen, deren Beantwortung indes vorerst ausgesetzt werden muß.

»Eine über den Klassengegensätzen und über der Erinnerung an sie stehende, wirklich menschliche Moral wird erst möglich auf einer Gesellschaftsstufe, die den Klassengegensatz nicht nur überwunden, sondern auch für die Praxis des Lebens vergessen hat.« (MEW 20, 88)

Für die *Deutsche Ideologie*, das *Kommunistische Manifest*, aber auch das *Kapital*, gilt: »Die Idee einer proletarischen Moral, die der 'bürgerlichen Moral' (*Dt. Ideol.*) entgegengesetzt wäre, ist nicht nur völlig abwesend, sondern durch die theoretische Ökonomie dieser Texte ausgeschlossen.« (Vargas 1986) Beim späten Engels findet eine Verschiebung der Problematik statt. Vielleicht ist er dabei bereits

ergriffen von einer größeren Strömung, welche später die Richtung der Sozialdemokratie bestimmen wird und die sich bald in »ethischer Fundierung des Sozialismus« oder kurz »ethischem Sozialismus« niederschlagen wird. Zweifellos sprach, wer im beginnenden Monopolkapitalismus die Sprache der »Moral« sprach, ein Stück »Sprache des wirklichen Lebens«, die wenn auch nicht begriffen, so doch verstanden wurde und auf ein Bedürfnis traf. Denn als eine notwendige – wenn auch nicht zureichende – Bedingung von Arbeiterrevolten erwies sich in der Praxis immer wieder, daß »ökonomische Sachverhalte als moralische angesehen« werden (Moore 1982, 448).

Engels mußte die Problemverschiebung nicht als Bruch mit früheren Positionen verstehen. Eine wichtige Erkenntnis war die der ideologischen Komplementarität der Moral unter bürgerlichen Bedingungen gewesen. In seinem *Ludwig Feuerbach* kann Engels meinen, den Gegensatz der Moral zum privaten Erwerbsgeschehen zu artikulieren, wenn er schreibt:

»Es geht der Feuerbachschen Moraltheorie wie allen ihren Vorgängerinnen. Sie ist auf alle Zeiten, alle Völker, alle Zustände zugeschnitten, und eben deswegen ist sie nie und nirgends anwendbar und bleibt der wirklichen Welt gegenüber ebenso ohnmächtig wie Kants kategorischer Imperativ.« (MEW 21, 289)

Umgekehrt konnte man der Meinung sein, die klassenlose Gesellschaft werde die Moral wirklichkeitsmächtig machen, die Bedingungen ihrer Ohnmacht aufheben. So denken 1983 noch Markard und Ulmann, die eine analytisch verstandene allgemein-historische Kategorie der »Moral sans phrase« entworfen haben.¹¹ Bei dieser Wendung der Problematik gehen mehrere Fragestellungen von Marx verloren: Die Frage nach dem Konstitutionszusammenhang der Form Moral; deren ideologisches Komplementaritätsprinzip; die Knüpfung ihrer Bedeutung an die Bewußtseinsphilosophie; die widersprüchliche Einheit von Überhöhung und Subordination; der Wirklichkeitscharakter des moralischen Imaginären, kurz, ihre reale Leistung fürs Subjekt. In der Verknüpfung dieser und angrenzender Fragen in einem Diskurs des Vergesellschaftungshandelns kann man die uneingelöste Aktualität des Marxschen Denkens auf diesem Gebiet sehen. Freilich ist nicht viel mehr da als Fragen – die aber blitzartig ein neues Gebiet der Erkenntnis und des Handelns erleuchten –, flüchtige Umriss. Sie sprechen nur zu dem, der aus der traditionellen philosophischen Produktionsweise aussteigt oder »herausspringt«, wie es in der »Deutschen Ideologie« heißt, »und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium gibt, wozu auch literarisch ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes

Material vorliegt ...« (MEW 3, 218). Wir müssen uns wirklichen Materialstudien und historisch-empirischer Moralforschung zuwenden, wenn wir die Marxsche Herausforderung annehmen oder zumindest erfahren wollen.

9. Forschungsfragen

»Wenn die herrschende Moral auf dem Schuldbewußtsein gedeiht, ... wäre es eine Strategie zu fragen, was wir uns als menschlicher Gemeinschaft und den kommenden Generationen wirklich schulden.«
Frigga Haug (1983a, 672)

Einige Fragen und Erfahrungen ideologietheoretischer Materialanalysen seien zum Schluß angedeutet. Wie immer es um die Ohnmächtigkeit fundierender Moraltheorien bestellt sein mag, »Moral« begegnet man auf allen Ebenen. Gibt es auch keine zentralisierte ideologische Macht der Moral, wie es die Kirche(n) für die Religion und vor allem die Justiz für das Recht darstellen, so ist dies nicht nur ein Zeichen ihrer Funktionslosigkeit, sondern umgekehrt ihrer Generalfunktion. Wenn auch mit unterschiedlichem relativem Gewicht, unterhält die Moral Stützpunkte in mehr oder weniger allen ideologischen Mächten und Apparaten. Die unterschiedlichsten Institutionen unterhalten ihre moralischen Abteilungen und betreiben ihre Strategien der Moralisierung. Der politische Diskurs des Jakobinismus, bis heute eine quasi überparteiliche politische Macht in Frankreich, artikuliert sich moralisch (vgl. dazu H. Bosch 1986). Die Kirchen haben ihre Moraltheorie(n), vor allem aber die konkrete Moralisierungsarbeit ihrer »Seelsorge«. Für die Justiz ist die Moral Rechtsgut und (partielle, im Täter- und Willensstrafrecht weitergetriebene) Urteilsgrundlage in einem. Im schulischen Geschehen bildet die Moralerziehung eine der beiden Hauptlinien. Die »Moral der Truppe«, was allerdings nicht dasselbe ist wie die Moral der Privatperson, befaßt die militärische Führung, deren Apparat den »Kampf gegen den inneren Schweinehund« organisiert. Der Sport entwickelt seine eigenen, um Abhärtung und Leistung, aber auch Regelmäßigkeit und Fairness gruppierten Moral-Diskurse, -Praktiken und -Rituale. Das Theater erwarb sich bürgerliche Legitimität, indem es sich zur »moralischen Anstalt« umbildete (dazu P. Jehle u. R. Graf 1986). Die »öffentliche Meinung« agiert und legitimiert sich bis zu einem gewissen Grad als »Moralwächterin«. Die Psychiatrie zieht eine der Linien ihrer Objektkonstitution von der Moral her: die »moralisch Unverantwortlichen« verfallen ihrer

Gewalt, soweit sie nicht, aufgrund von Verstößen gegen die »öffentliche Moral«, der justiziellen Gewalt überantwortet werden. Psychologie und Psychiatrie wurden wesentlich im Zuge der bürgerlichen Moralisierung des Individuums ausgebildet. Die Philosophie bearbeitet nicht nur als praktische Philosophie die abstrakten Moraldiskurse, sondern auch die Paradigmen der »Vernunft«, die mit Moral und Recht abgestimmt sind (wie wir am Beispiel Hegels gesehen haben) und als deren Apparate in erster Linie die Schule, die Justiz und die Psychiatrie fungieren. Last not least die Familie, mit ihrer moralischen Ökonomie der Liebeszuwendung und -entziehung, ist der Ort der unmittelbarsten Moralisierung ...

Wenn wir uns den Individuen und ihrem Alltag zuwenden, worauf alle die genannten Institutionen (und andere mehr, dazu private Vereinigungen) einwirken, so finden wir sie (oder uns) verwoben in die widersprüchlichen Notwendigkeiten gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit. Obwohl (oder besser: weil) dem keine eindeutige empirische Evidenz entspricht, ist es unabdingbar notwendig, *analytisch* zwischen »horizontalen« und »vertikalen« Komponenten der Konstitution von dauerhafter Handlungsfähigkeit zu unterscheiden. Die »genossenschaftlich« notwendige Selbstdisziplin des Individuums, seine vielfältige Qualifikation für die Teilnahme an der gesellschaftlichen Arbeit wie an den Praxen der Vergesellschaftung und den kulturellen Tätigkeiten, müssen wir im Denken auseinanderzuhalten versuchen von den Formen der Subordination/Selbsterhöhung in Beziehung auf die ideologischen Mächte der Klassengesellschaft. Der Alltag ist der Ort eines Gewimmels von Moralisierungspraxen – eingeflochten ins Artikulationsnetz von Normalisierungs- und Gesundheitspraxen und koexistierend mit Diätetiken. Das wirkliche Gewimmel ist der Alptraum der traditionellen Philosophie. Es ist zugleich der Nährboden der unzähligen Populärphilosophien und der entscheidende Resonanzboden der konstituierten Ideologien. Für die ideologische Macht des Faschismus war das Eingehen auf diesen Resonanzboden wesentlich.¹² Der moralischen Ideologie ist das Prinzip der Selbsttätigkeit ins Zentrum geschrieben. Wo immer die Opfer Täter ihres Opferseins sind, ist sie mit am Werke. Sie ist die Subjektionsdisziplin par excellence. Zugleich ist sie ein Feld, auf dem wie die Unterdrückung, so auch die Emanzipation wurzelt. »Wegen allgemeiner moralischer Empörung (können) entweder befreiende oder unterdrückende Formen annehmen und je nach Umständen schnell von einer in die andere umschlagen.« (Moore 1982, 559) Wir können uns die Naivität nicht erlauben, »die Moral«

für »moralisch« zu halten. Eichmann beklagte »den moralischen Tiefstand der Menschen«. Auf dem Gebiet der Psychiatrie wie allgemein im Bereich der Gesundheits- und Arbeitsdiskurse gilt, was für den Bereich des Strafrechts im Nazismus festgestellt worden ist: »Kennzeichnend für die nationalsozialistische Doktrin war in erster Linie ihr ethisierender Charakter« (Frommel 1984, 90). Der Faschismus mag »unmoralisch« genannt werden, aber er muß begriffen werden als Aktion innerhalb der Moralforn. Er fesselte die Menschen auch an ihrer Moral. Muß daher nicht der Gehalt gegen die Form gewendet werden? Sind nicht moraltheoretische Konzepte geradezu »unmoralisch«, wenn sie überallgemein angelegt sind und so die Unterscheidung zwischen Subordination unter Herrschaft und Einordnung in genossenschaftliche Formen der Selbstvergesellschaftung desartikulieren?

Freilich ist die Moralforn der Aufnahme großer Gegensätze fähig. Und sie umschließt unabweisbare Dimensionen und Ansprüche der gesellschaftlichen Handlungsfähigkeit wie der individuellen Lebensgestaltung – von der notwendigen Selbstbeherrschung, ohne die kein Widerstand möglich wäre, bis zur Kultur und den Umgangsformen der Solidarität und den Formen und Öffentlichkeiten der Verständigung darüber. Wenn hier nicht der alte Höchste der Religion in das abstrakte Höchste der Moral umfunktioniert wird, sondern wenn es um die Aneignung von gesellschaftlicher Kompetenz geht und um ihre öffentliche und kollektive Wahrnehmung, ohne Apriori und ewige Prinzipien, dann mag man hierin die Übersetzung des Ethischen sehen, ohne es in einen aparten institutionalisierten Diskurs mit Experten zurückzuverwandeln.¹³

Insofern der Marxismus auf die Befreiung der Arbeitenden aus Formen der Fremdbestimmung abzielt, zielt er auf Selbstvergesellschaftung. Fragen der Gestaltung des Gesellschaftlichen werden so überhaupt zum erstenmal umfassend gestellt. Damit treten auch die ethischen Gehalte der alten Moralforn ins Freie. Sie werden heiter Abschied nehmen von ihrer expertenhaften Grundlegung und Ableitung im Medium einer Prima Philosophia. Die Betroffenen nehmen das sie Betreffende in die Hand. Die Aufhebung der Moral ins Vergesellschaftungshandeln, wie sie Marx und Engels vorschwebte, rückt Fragen nach dem Wie, nach dem neuen Umgang mit Konflikten, Unterschieden, auch nach der Un/Annehmbarkeit von Mitteln zu erwünschten Zwecken ins Zentrum. Weil die Orientierung auf Freiheit im Sinne von Selbstvergesellschaftung zentral für den Marxismus ist, schließt der an der Formfrage uninteressierte und

daher den Begriff »Moral« naturalisierend handhabende Beobachter, daß fast alle Individuen, die Marxisten werden, »do so for mainly moral reasons« (Lukes 1983). Wenn z.B. Marx, wie man weiß, jede Form von Servilität haßte, dann muß er, demselben Beobachter zufolge, dafür moralische Gründe gehabt haben. Es geht hier zu wie beim Wettlauf von Hase und Igel. »Bün all door«, sagt der Moraligel, wenn der Kritikhase anhetzt. Lukes schlägt vor, im Moralischen die Bedeutungsfelder *Recht* (= Ideologie) und *menschliche Emanzipation* auseinanderzunehmen; das zweite Feld wäre dann das einer marxistischen Moral, während das erste der Ideologiekritik überantwortet bliebe. Er sieht weder, daß im Rechtlich-Moralischen wie im Emanzipatorisch-Moralischen, wenn radikal genug gefragt wird, der gleiche Kern der Vergesellschaftungsfrage auftaucht, noch daß die Moralform als Form die Inkompetenz der Gesellschaftsmitglieder für die Vergesellschaftung festzuschreiben droht. Man kann dies an der kommunikativen Moral sehen. Die Moralform läßt sie dazu tendieren, die Verfügung über die Sozialstrukturen mehr oder weniger den systemischen Mechanismen und Medien (Macht und Geld) zu überlassen und allenfalls als Lebenswelt einen von fundamentalen Kompetenzausschließungen umgrenzten Raum offenzulassen, innerhalb dessen die Individuen sich über praktische Normen verständigen können (siehe dazu vor allem Habermas 1981).

9. Kapitel

Fragen zur Frage »Was ist Philosophie?«

»Was ist Philosophie?« Die Frage, von den Studenten des Instituts für Philosophie an die dort Lehrenden gerichtet, ist mehrdeutig. Im Betrieb kommt uns der Sinn unseres Tuns abhandeln. Die Frage eröffnet dann eine Anhörung zum Sinn der Praxen dieser »Wissenschaftlichen Einrichtung Philosophie«.

Steht uns eine brauchbare Sprache zur Verfügung? Gesprochen wird zwischen den Lehrenden hierüber wenig, zwischen vielen nie. »Wir lehren gegeneinander an«, wie Wolfgang Hübener gesagt hat. Verständigung ist die Ausnahme. Nun wird den disparaten Standpunkten die Frage »Was ist Philosophie?« vorgehalten.

Und schließlich geht es den Fragenden um Markttransparenz, die Ringvorlesung – ein Katalog. Wer bietet was an, welcher Schule rechnen sich die einzelnen Lehrenden zu, welcher Problematik stellen sie sich, welche Fragen halten sie für lohnend, welche Arbeitsweise schlagen sie vor?

Dazu kamen zwei gezielte Fragen, eine allgemeinere nach dem Status der Kritik und die spezielle nach der Einschätzung der sog. Kompensationsthese der Ritterschule – dabei geht es darum, der Philosophie aufzutragen, die Sinndefizite der kapitalistischen »Modernisierung« zu kompensieren.

Natürlich lauert unter den pragmatischen Bedeutungen der Frage »Was ist Philosophie« auch ein unheimliches Verlangen nach direkter Mitteilung derselben, ein Verlangen, dem religiösen verschwistert, das in unseren Tagen unübersehbar in dem Maße zugenommen hat, in dem die Zuversicht, ein solidarisches Gemeinwesen lasse sich gestalten, geschwunden ist.

Ich werde versuchen, die Frage »Was ist Philosophie?«, nach Stippvisiten in der Abfolge philosophischer Selbstauslegungen, in eine philosophietheoretische Frage umzuformen, um dann zu sehen, welchen Sinn die philosophischen Praxen für meine Zwecke haben. Für welche Zwecke aber es Sinn hat und notwendig ist, Theorie derart in Anspruch zu nehmen, davon wird nebenbei die Rede sein.

1. Wie denken wir die Philosophie?

Die Frage stellt eine Falle. Sie unterstellt, Philosophie habe ein Wesen, ursprünglich und ewig. Darüber zu reden führt leicht in die hohe, aber hohle Stillage.

Oder wäre – Wesen hin, Wesen her – Philosophie ganz formal = jedes »gedankliche System« (Rammstedt 1973, 627)? Dann wären geschlossene Wahnsysteme Philosophien, Nietzsches oder Adornos Aphorismen, die sich dem System verweigern, nicht. Das Problem, auf das solche leeren Definitionen antworten, gründet darin, daß Philosophie keinen »Gegenstand« hat, keinen Wirklichkeitsbereich zur wissenschaftlichen Bearbeitung. Bei Samuel Beckett wird jemand gefragt: »Interessieren Sie sich für etwas Bestimmtes oder nur für alles?« Philosophie scheint sich nur für alles interessieren zu können, »für das, was ist, und das, was sein kann«¹. Manfred Riedel wollte sie deshalb mangels definierenden Objektbezugs durch ein *Thema* definieren, das er schlicht und unter Verwendung alten Gedankenmaterials »die Sache selbst« nannte.² Adornosches Furioso vorweg, wenn auch nicht auf Riedel oder Ritterschule gezielt: »Wovon die philosophische Phänomenologie träumte, wie einer, der zu erwachen träumt, das 'zu den Sachen', könnte einer Philosophie zufallen, die jene Sachen nicht mit dem Zauberschlag der Wesenschau zu gewinnen hofft, sondern die subjektiven und objektiven Vermittlungen mitdenkt«, aber die wirklichen, damit es einem nicht geht wie den »phänomenologischen Richtungen«, denen ihre »veranstaltete Methode ... anstelle der ersehnten Sachen immer wieder bloß Fetische präsentiert, selbstgemachte Begriffe« (Adorno 1962, 22f).

Auch die Frage nach dem wissenschaftslogischen Status von Philosophie hilft nicht heraus. Sie unterstellt eine wohlgeordnete Republik der Wissenschaften, mit Philosophie als Instanz der Generalkompetenz von Artikulation. Das ist eine Fiktion, freilich eine, die ihre Funktionen gehabt hat.

Läßt sich die Philosophie von daher denken, daß sie »alles« vom Denken her denke, bzw. von der Vernunft als dessen Inbegriff? Universalistische »Selbstausslegung und Selbstverteidigung der Vernunft ist Sache der Philosophie«, heißt es bei Habermas (1976, 58), wobei er der Vernunftexegese eine Vereinheitlichungs- und Kohäsionsfunktion der kapitalistischen Gesellschaft zuspricht, die ideologisch genannt werden muß. Die philosophische »Selbstreflexion ... ist das einzige Medium, in dem sich heute noch die Identität der Gesellschaft und ihrer Mitglieder bilden kann – es sei denn, wir fallen auf die Stufe partikularistischer Identitäten zurück.« Es ist unklar, ob das gegen Klassenbewußtsein geht, oder ob es Nationalismus oder Rassismus – oder alle diese zusammen mit dem Klassenbewußtsein – sein sollen, denen durch philosophische Identitätsgemeinschaft

oder Gemeinschaftsidentität der Boden entzogen werden soll. Daß die durch philosophische Spezialisten produzierten Diskurse nicht ganz den wahren Jakob der Demokratie oder gar eines selbstverwalteten solidarischen Gemeinwesens darstellen, klingt bei Habermas im sonderbaren Begriff der »Statthalter-Rolle« der Philosophie an: »Die Philosophie ist der bis heute unersetzliche Statthalter eines Anspruchs auf Einheit und Verallgemeinerung ... Diese Statthalterrolle des philosophischen Denkens hat eine eigene Würde.« (Ebd.) Gemeint ist nicht der Statthalter des Imperiums, nicht Pontius Pilatus, sondern der Platzhalter, der ideelle Ersatz fürs zersetzte Gemeinwesen. Sagen wir es ruhig mit Marx: Die Philosophie als imaginäres Gemeinwesen.

In *Wissen, Vernunft und Begriff* hätte sie ihre wesentlichen Instanzen. Als wäre die Vernunft eine wesenhafte Substanz und die Philosophie ihr Institut. Die Distanz, die mein »Als-wäre« ausdrückt, ist natürlich keine zur Vernunft, sondern zu deren metaphysischer Substanzialisierung. Dürfen wir hoffen, Einblick in die Dialektik der Vernunftinstanz zu bekommen, Dialektik verstanden im Sinne des Bewegungszusammenhangs, der keine Instanz eindeutig feststehen läßt? Aber woher soll uns diese Dialektik kommen? Beginnen wir bescheidener mit ein paar genetischen Hinweisen.

In jenen Instanzbegriffen, auf denen Philosophie zu bauen scheint, wird ein gedanklicher Zugriff zusammengefaßt, wie er zwar in der einen oder andern Form für alle Menschen selbstverständlich ist, aber nicht in so herausgehobener, verdichteter, vereinseitigter und überhöhter Form.

Wahrscheinlich ist, wie Christian Meier 1987 plausibel gemacht hat, die organisatorische Zusammenfassung intellektueller Kapazität für antike Politikberatung die Voraussetzung dafür gewesen, epistemische Instanzen als etwas Besonderes zu artikulieren. Und wahrscheinlich war überdies die Schnittstelle zwischen Wissensdiskurs und Diskurswissen, also zwischen Episteme und Rhetorik strategisch besonders aufgeladen. Rhetorik war in der Antike ein fundamentales Element politischer Handlungsfähigkeit.

Die Konstellation, unter der »Philosophie« sich bilden wird, gruppiert sich um politische *Macht* und *Krise* und die *Lebensführung* der Herrschaftssubjekte.

Spricht nicht die Unnützlichkeits, die bei der Einweihung der sich als solcher konstituierenden Philosophie von Aristoteles gerühmt wird, gegen diese These? Der Einwand nötigt zu einem Blick auf die symbolische Ordnung antiker Herrschaft: Weil der Gebrauch (die

chrêsis) und die Brauchbarkeit oder Nützlichkeit (*tò chrêsimon*) einerseits an der Notwendigkeit im Sinne der Bedürftigkeit (*chrêia*) hing, andererseits an der konkret nützlichen Arbeit, die als sklavenhaft oder »Fremdarbeit«³ artikuliert war, kamen diese Kategorien nicht in Betracht, um das Gebrauchswertversprechen der Philosophie zu artikulieren.

Sehen wir uns das berühmteste Beispiel, die Statusbestimmung der Ersten Philosophie bei Aristoteles, näher an: Nach Wissen über das Erste und die Ursachen (*tà prôta kai tà aitia*, Met I.2, 982 b, 2) streben wir »aus keinem anderen Bedürfnis« (*chrêian hetêran*, 982 b, 25). Aber das ist bloß scheinbar. Erst durch die Analogie zur sozialen Positionierung des Polisbürgers im Gegensatz zu Sklaven und Metöken – wie wir in der Sprache der Gegenwart sagen könnten: Ausländern mit Bleibe-, aber ohne Bürgerrecht – bringt Aristoteles seinen Gedanken auf den Punkt: »Wie zum Beispiel der Mensch frei heißt, der um seiner selbst und nicht um eines andern willen da ist, so auch dieses Wissen als allein unter allen freies« (*ánthrôpos phamen eleútheros ho heautoû héneka kai mè álloú ón*, 982 b, 25–28). Der epistemologische Status der Philosophie wird also analog zum politischen Status des autarken *polítês* bestimmt, des im Idealfall grundbesitzenden Regierers seiner Frau und Kinder, *despôtês* seiner Sklaven.

Hegel wird in seiner Berliner Antrittsvorlesung das Motiv der Nutzlosigkeit aufnehmen. Aber er verschenkt das Thema, vielleicht verschleierte er es auch bewußt, denn er überspielt den mehrfachen welthistorischen Bruch zwischen dem antiken Stadtstaat der Sklavenhalter und der Zeit nach der französischen Revolution. Das philosophische Leben wird von ihm – wie zuvor bei Aristoteles der *bíos theoretikós* – zunächst als »nutzloses Leben« gefaßt und auf der dem Alltag abgewandten Seite des Lebens angesiedelt. »Verkehr mit der Philosophie ist als der *Sonntag des Lebens* anzusehen« (Suhrk, X, 412). »Ihre Grundbestimmung ist es nicht, *nützlich* zu sein« (ebd., 411). Warum sollten seine Zuhörer die Unbrauchbare dann brauchen? Hegel führt den Nutzen alsbald wieder ein, und zwar nicht nur als staatlichen, sondern auch alltäglichen, ja gewerblichen Nutzen.

Alltäglich: Denken lernen bedeutet »Befähigung zu irgendeinem Geschäft des Lebens« (ebd. 414). Die Beliebigkeit des Irgend wäre für Aristoteles nicht in Frage gekommen.

Staatlich: Das materiell unterlegne Preußen sei durch die Philosophie groß geworden und habe den Krieg gegen Napoleon gewonnen. Und schließlich schreibt Hegel der Philosophie die Schlüsselstellung

für politisch-ideologische Hegemoniegewinnung zu: »Die Macht des Geistes« habe sich »so weit in der Zeit geltend gemacht, daß es nur die Ideen sind und was Ideen gemäß ist, was sich jetzt erhalten kann, daß, was gelten soll, vor der Einsicht und dem Gedanken sich rechtfertigen muß.« (Ebd., 400) Man erkennt hierin, wie weit die französische Revolution der preußischen Restauration Maßstäbe setzt. Nur daß wir Deutschen, wie Marx gespottet hat, seit Luther die Revolutionen nur im Kopf gemacht haben. Der politische Impuls der französischen Revolution wurde daher bei uns transponiert in Philosophie. Diese wurde für die Deutschen des Vormärz dadurch zu ihrer, wie Marx in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie sagt, »Traumgeschichte«: »Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der *Mythologie*, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der *Philosophie*. Wir sind *philosophische* Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre *historischen* Zeitgenossen zu sein. ... Was bei den fortgeschrittenen Völkern *praktischer* Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst *kritischer* Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.« (MEW 1, 383)

Es versteht sich, daß 150 Jahre später diese Beobachtung überholt ist. Für den Umgang mit Hegel indes, soll er nicht Traum in der Traumgeschichte werden, gibt sie einen Wink.

Bei Hegel sitzt das philosophische Denken auf dem Richterstuhl der Zeit, und alle haltbare Macht kommt aus dem Denken, verstanden als »sittliche Macht des Geistes«. Das führt Gründungsmotive der Philosophie aus der Zeit von Platon und Aristoteles weiter. Als Denken des Stadtstaats entstanden, wird Philosophie zum gedachten Staat schlechthin.

Dem widerspricht die Auskunft, die Aristoteles wie vor ihm Platon über die *prôta kai tà aitia* der Philosophie, deren Anfang und Ursache selbst gibt und die seitdem ungezählte Male wiederholt worden ist: Unschuldiger Anfang des Sich-Wunderns, Kindheit der Philosophie; der erste Blick zum Himmel, das Wunder des Lebens. *Philómythos philósophos*, weil am Sich-Wundern die Philosophie sich entzündet und der Mythos *ek thaumastôn*, aus Wunderbarem besteht (Met I.2, 982 b, 18).

Aber das ist eine abgepflückte Blume des Alltags. Wo dann in aller Form philosophiert wird, ist die Unschuld vergangen. Die Ordnung, die da in Gedanken gefaßt und ideell reproduziert wird, ist Herrschaftsordnung: auf rücksichtslosem Naturverbrauch fußende

Herrschaft von Männern über Frauen, gekreuzt mit Herrschaft über Sklaven.

Aber halt! Das geht zu schnell und überspringt wesentliche Determinanten. Wenn man begreifen will, warum das spekulative Denken des *Zusammenhangs* so aufgeladen wird, dann müssen wir fragen: Was macht den Zusammenhang zum Problem? Sein Gegenteil, das *Auseinander* muß begriffen werden.

Hören wir noch einmal in Hegels Berliner Antrittsvorlesung von 1818 hinein. Dort wird uns die Notwendigkeit von Philosophie darauf zurückgeführt, daß »die Welt in zwei getrennte Teile zerrissen« ist, in eine gegenwärtig-diesseitige und ihr Jenseits, die einander ausschließen und von denen doch keine aufgegeben werden kann. »Dieser Widerspruch ist es, der das nähere Bedürfnis der Philosophie enthält«. »Wahrheit in diesem allgemeinen Gewirre zu suchen«, ist der Sinn. Die Lösung: Wer philosophiert, sucht und findet die Versöhnung im Geist, denn dieser ist das »in sich Entzweite«, aber so, daß die Entzweiung in ihn fällt, seine eigne Sache ist, so daß sie auch in ihm und durch ihn überwunden werden kann (vgl. Suhrk, X, 407).

Das führt zu der hypothetischen Grundlinie: Die Zersetzung des Gemeinwesens gäbe den *genetischen Hintergrund*, seine der Zersetzung komplementäre imaginäre Rekonstruktion wäre die *sinnstiftende Funktion* der Philosophie. Dazu fügt sich, daß es der historische Moment des Untergangs der Polis als selbständiger politischer Kraft ist, der Anlaß gibt zu ihrer Idealisierung im Denken. Joachim Ritter, der das Polis-Begriffsspiel des Aristoteles durchs bürgerliche Lexikon der westdeutschen Nachkriegsepoche ersetzt und damit ein denkwürdiges Paradigma der Hermeneutik vorgeführt hat⁴, stellt sich das Geheimnis der über zweitausendjährigen Wirkungsgeschichte der aristotelischen Philosophie folgendermaßen vor: »Die Geschichte ist über die griechische Stadt hinweggegangen, aber die klassische Theorie hat das Wissen um ihre Substanz bewahrt. Weil ihre Substanz die Natur des Menschen als Menschen ist, darum werden in diesem Wissen Maßstäbe überliefert, die dann für alle Staaten und Gesellschaften gelten« (Ritter 1977, 105). Man reibt sich die Augen: Der Mensch als Mensch = die Substanz einer patriarchalischen Sklavenhalterordnung, die ganze Völker als von Natur aus, *physei*, zur Sklaverei bestimmt denkt, sowie die Frauen, wiederum *physei*, als vom Mann zu erziehende und zu regierende? Solche Rezeption des Aristoteles und ihre politische Funktion zu denken, gäbe einen Einblick ins philosophische Imaginäre.

2. Fragen in philosophietheoretischer Absicht

Wenn wir Sätze riskieren wie: »Philosophie ist männliches Denken des Staats«, landen wir damit nicht doch in der metaphysischen Falle der Was-ist-Frage? Man muß nach dem Philosophiedispositiv fragen. Denken wir also keinen Auftrag, kein Wesen der Philosophie, sondern einen soziostrukturell erzeugten Schauplatz – Forum, Austragungsfeld, Medium, Raum, Kanal etc. – von gedanklichen Auseinandersetzungen, die durch diese Institutionalisierung eine abgehobene Sonderexistenz erhalten. Ein System von Abgrenzungen, Neben-, Unter- und Überordnungen gäbe den in dieser Anlage eingeschlossenen Diskursen eine formale Spezifik, ungeachtet ihres Inhalts. Wie ein Irrlichteffekt über einem beweglichen System von Trennungen schwebt die Vorstellung einer Vernunft oder eines Geistes als des eigentlichen Akteurs dieser Institution. Wie die Zerrissenheit des Gemeinwesens konstitutiv für diese Einrichtung ist, so kehrt sie als diskursive Spaltung der Welt in deren Diskursen wieder.

Der junge Marx stieß 1843 in seiner Hegelkritik auf diese diskursive Strategie. Die Spezifik, sagte er im Blick auf die philosophische Grammatik Hegels, »liegt nicht im Inhalt, sondern in der Betrachtungsweise oder in der *Sprechweise*« (MEGA I.2, 8). Diese Sprechweise bewirkt einen metaphysischen Verrückungseffekt: »Diese Tatsache, dieß *wirkliche Verhältnis* wird von der Speculation als *Erscheinung*, als *Phänomen* ausgesprochen. ... diese *wirkliche Vermittlung* (ist) bloß die *Erscheinung einer Vermittlung*, ... welche hinter der Gardine vorgeht«, wo nämlich die »Idee (sie) mit sich selbst vornimmt« (ebd.).

Wie gerät das Denken hinter die philosophische Gardine? Es weiß nicht, wie ihm geschieht. Nicht »Ich denke, also existiert Philosophie«, sondern Philosophie existiert, also denke ich philosophisch, müßte es ja heißen. »Philosophieren« heißt zunächst, sich zur Tradition des Philosophierens zu verhalten. Daher der spontane Primat der Hermeneutik. Philosophieren heißt zunächst, mit Gadamer zu sprechen: in die Wirkungsgeschichte philosophischer Ideen »einzurücken«. Ihr Dispositiv bleibt ungedacht, und so gewinnt Heideggers Satz einen überraschenden Sinn: »Die Metaphysik bleibt das Erste der Philosophie, das Erste des Denkens erreicht sie nicht.« (*Was ist Metaphysik*, 9) Gemeint ist von Heidegger, der sein Denken »aller Philosophie« entgegensetzt, freilich etwas anderes: daß es dem Denken – im Gegensatz zum Objekte habenden, vorstellenden der Philosophie mit ihrem Vernunft-Subjekt – darum gehen müsse,

in unheimdeggischen Worten: unter dem Namen des Seins eine Art Ursprungssubjekt zu denken, das nie zum Objekt gemacht werden kann, weil es jedes mögliche Objekthaben bewirkt, bzw. geschehen läßt oder »schickt«. Nun vollends in Heideggischen Worten: »Daß und wie das Sein selbst ein Denken trifft, bringt dieses auf den Sprung, dadurch es dem Sein selbst entspringt, um so dem Sein als solchem zu entsprechen.« (Ebd., 10) Indem es so beansprucht, dem Sein selber zu ent-springen und ent-sprechen, also das Sein aus sich sprechen zu lassen, nicht aber selbst das Sprechende zu sein, immunisiert sich dieses Denken gegen jede Kritik. Und es ist bedenkenswert und kann vor übereilter Verabschiedung der Philosophie warnen, daß genau diese prinzipielle Delegitimierung von Kritik mit Heideggers Abstandnahme von »aller Philosophie« verknüpft ist.

Michel Foucault dagegen nimmt für die Kritik des Denkens die Philosophie in Anspruch. »Aber was soll denn Philosophie heute sein – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn sie nicht die kritische Arbeit des Denkens über dieses selbst ist?« (Foucault 1984, 14) Das ist etwas anderes als die Auslegung seines Sinns. Die kritische Arbeit des Denkens hätte zunächst das unthematische Wesen zu thematisieren, die hermeneutische Unterstellung und ihr verschwiegenes Dispositiv. Hermeneutische Unterstellung im Doppelsinn: Erstens als Unterstellung eines »hinter« dem Text stehenden wesentlichen Sinns, als dessen Ausdruck und Erscheinung der Text zu lesen ist; zweitens im autoritativen Sinn des Sich-diesem-Sinn-Unterstellens.

Aber verliert das Denken denn nicht die Welt, wenn es sich – und sei es kritisch – auf sich selbst zurückbeugt? Dies muß nicht so sein, denn solche Kritik ist eine Bedingung für das Gewinnen von Wirklichkeit, die unvermittelt nicht zu haben ist. Die Ideologie ist Teil der »Welt«, insofern in ihr über unser Welthaben verfügt ist. Sie macht sich (und ist für sich selbst) unsichtbar. Ist sie vor den Blick zu bringen?

Das rückt die Frage nach der Philosophie in den Horizont der Frage nach dem Ideologischen. Dieser Platz ist, zumal in der Kritischen Theorie, zunächst von der *Ideologiekritik* besetzt. In der Tat ist diese ein unverzichtbares Element befreienden Denkens. Aber *Ideologietheorie* fragt umfassender. Ihr zentraler Gegenstand ist nicht falsches Bewußtsein, sondern die ideelle Reproduktion von Herrschaftsverhältnissen. Folglich interessiert sie sich, auf dem Boden einer Analyse der Produktionsverhältnisse, für Formen, Funktionen, Instanzen und Apparate der politischen, juristischen,

religiösen, moralischen, künstlerischen etc. und eben auch philosophischen *Vergesellschaftung*. Sofern das derart in ideologische Herrschaftsreproduktion Eingebundene Philosophie ist, steht das Denken vor der Aufgabe, sich aus dieser allererst wiederzugewinnen.

Kann philosophisches Denken über seinen Schatten springen und vorgängig die Institution wie ein Prisma denken, um dessen Brechung zu entgehen?

Fangen wir noch einmal an: Eine allen Menschen gemeinsame Bedingung von Handlungsfähigkeit, das Denken, wird transponiert in eine besondere Institution und konstituiert zu einer Spezialistenkompetenz, der die Inkompetenz der philosophischen Laien entgegengesetzt wird. Umgekehrt setzt die Tätigkeit der Philosophen ihre Untätigkeit oder zumindest laienhafte Herabgestuftheit auf andern Gebieten ebenso voraus wie die »philosophische« Untätigkeit der auf diesen anderen Gebieten Tätigen. Dieses Netzwerk von aus dem gesellschaftlichen Leben herausgehobenen Instanzen erzeugt im Ganzen die je spezifische imaginäre Komplementarität der Ideologien zu den gesellschaftlichen Basisverhältnissen.

Das Komplementaritätsprinzip der Philosophie gründet darin, daß sie komplementär zur wirklichen Herrschaft die Wirklichkeit in Gedanken zu beherrschen vorstellt.⁵ Was für ernsthafte Illusionisten, die in ohnmächtiger Allmachtsphantasie normative Bauwerke auf dem Papier errichten, während die Bauherren der Ökonomie und Politik es zufrieden sind, daß ihnen ihre Wirklichkeit überlassen bleibt. So werden der Philosophie als ideologischer Macht von ihren Vertretern ungemeine Kompetenzen und Mächtigkeiten zugeschrieben: »Philosophie ... ist eine geistige Macht ersten Ranges neben den politischen und religiösen Lebensmächten (Parteien, Staat, Kirche). Ihr Machtmittel ist die Überzeugung, ihre Stärke liegt in der Unüberwindbarkeit der Wahrheit ...« (Austeda 185). Und Gadamer sieht mit Platon die »große Aufgabe des Verstehens« im »Stiften von Einverständnis«, um so »die Ordnung der Gesellschaft und die Ordnung der Seele zu einer großartigen einheitlichen Ordnung zusammenzufügen« (1989, 164f).⁶ Wie dann die Philosophie als »ideales Leben« erscheint, so das Leben als reale Philosophie.⁷ Man verwechsle die Spannung, ja den Gegensatz solchen Denkens zur umgebenden sozialen Wirklichkeit nicht mit wirklicher Kritik derselben. In diesem Gegensatz wirkt das Komplementaritätsgesetz alles Ideologischen.

Wenn er es auch nicht formuliert, so hat Marx diese Dialektik doch beobachtet: »Es ist dies im Wesen der Entfremdung begründet,

daß jede Sphäre einen andern und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einen andern die Moral, einen andern die Nationalökonomie, weil jede eine bestimmte Entfremdung des Menschen ist und jede einen besondern Kreis der entfremdeten Lebenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der andern Entfremdung verhält«. So ist es je etwas anderes, was die Ökonomie und »was Frau Base Moral und Base Religion sagt« (MEW EB 1, 551). Der Markt sagt »prostituier Dich«, die Base Moral negiert die Prostitution; das Zusammenspiel beider reproduziert das ganze Verhältnis.

Auf die Philosophie angewandt ergibt es einen Hinweis auf eine allgemeine ideologische Funktion, die der Kompensationsthese zugrundeliegt. Was an der Kompensationsthese befremdlich wirkt, ist die Tatsache, daß sie etwas projiziert, was zwar mutatis mutandis immer mitspielt, wovon man aber nicht spricht und was, geht man bewußt-technisch damit um, schon zu etwas anderem mutiert ist.

Aber nun habe ich immer im Singular über »Die Philosophie« gesprochen, anscheinend den überaus wichtigen Satz Antonio Gramscis ignorierend, der seinen Satz, daß alle Menschen Philosophen sind, ergänzt: »Non esiste infatti la filosofia in generale« (Q 1378). »Tatsächlich gibt es nicht die Philosophie im allgemeinen«.⁸

Das ist richtig. Die Singularsätze über Philosophie sind nur zulässig, wenn sie sich auf die *Institution* Philosophie beziehen. Der Aussagewert solcher Sätze ist begrenzt. Nichts kennzeichnet diese Institution, in der das allen Menschen gemeinsame Denkvermögen vom Handeln abgetrennt und besonders ist, so sehr, wie ihre Aufnahmefähigkeit für gesellschaftliche Gegensätze. Allerdings muß zum Gedanken von der Aufnahmefähigkeit der philosophischen Form der Gedanke von dieser Form als einer der Zensur und Kompromißbildung treten. Aussagen über die Philosophie sollten wie Aussagen über die Bibliothek gemacht werden. Freilich kann man nicht fragen: »Was ist Bibliothek?« Umgekehrt ist die Frage »Was ist eine Philosophie?« nicht mehr dieselbe. Noch einmal, mit leichter Abwandlung: Generell gilt: Der Singular *Die Philosophie* ist nur angemessen, wo von der Diskursform der Philosophie – kurz: von der Philosophieform – gehandelt werden soll. *Die Philosophie* ist die Bibliothek, in der alle einschlägigen Dateien abgelegt sind, Mausoleum der erbittertsten Feindschaften, die sich nun als eingeschreinte allesamt in die Bibliotheksordnung fügen.

Erwähnen müssen wir freilich den machttaktischen Gebrauch des

Singulars der Philosophie bzw. des generischen Prädikats »philosophisch«. Die diesbezügliche Definitionsgewalt ist erbittert umkämpft, und die Kämpfenden, unter denen sich die Machthabenden von ihren Kritikern unterscheiden, werden oft *under cover* geführt. Das verwundert nicht, macht man sich klar, daß bei der Definitionsgewalt, die Frage nach dem Philosophischen zu entscheiden, alle institutionelle Legitimität auf dem Spiele steht. Das bedeutet im wissenschaftlichen Leben die Kontrolle über Karrieren, Stellen, Sachmittel; über Stipendien und Forschungsmittel; über Themen und Behandlungsweisen; über den Zugang zu Fachmedien, die Worterteilung auf Kongressen usw.

An der Schnittstelle zum gesellschaftlichen Institutionengefüge bedeutet dies die Mit-Bestimmung über den Expertenstatus und über den Charakter von Expertisen. Zum Beispiel dringen in den Vorraum des Bundestags »philosophische« Moraldiskurse über Anhörungen, die dann bei Gesetzgebungen eine Art Resonanzboden abgeben. An der Schnittstelle zu bestimmten Institutionen bedeutet das die Mitwirkung an Prüfungen, d.h. an der Zugangskontrolle (etwa zum Lehrerberuf).

Die Einstellung der binären Schaltung PHILOSOPHISCH|UNPHILOSOPHISCH entscheidet über Einschließung und Ausschließung von Diskursen in bezug auf die Institution Philosophie.⁹ Dabei gilt als »philosophisch« oft ein spezifisch *entnennender*, als »unphilosophisch« ein *benennender* Diskurs. Doch fällt der Einschnitt zwischen »philosophisch« und »nichtphilosophisch« in die Philosophie, und eine Ambivalenz »der Philosophie« für »Philosophen« zeigt sich an den paradoxen Passagen von draußen nach drinnen. Wie oft ereignete sich großes Denken außerhalb der Philosophie, verächtlich zu ihr sich äußernd und von ihren Vertretern mißachtet. Das Institut für Philosophie dürfte nach Nietzsche allenfalls Institut für die Beschäftigung mit Philosophien heißen; man interessiert sich dort, sagt er, für Philosophie wie die Made für den Leichnam. Man zehrt von ihr. Nietzsches Heruntermachen der Institution dient, durch Selbsterhöhung, der Vorbereitung seines Einzugs in dieselbe. Wir werden ihm da nicht folgen. Für desto dümmlicher werden wir freilich den aus dieser als »philosophischer« von so vielen Philosophen in Zweifel gezogenen Institution sich immer wieder erhebenden beamtenhaften Monopolanspruch aufs epitheton ornans »philosophisch« halten. Feuerbach¹⁰, Marx, Nietzsche, Kierkegaard – zuletzt Benjamin, Brecht, Bloch, Anders sind »der« Philosophie derart von außen widerfahren. Sie enden verachtet von den Tagesgrößen, die, wenn

ihr Tag vorbei ist, dem Vergessen anheimfallen, während die toten Außenseiter heimgeholt werden in einer nicht endenden Serie von Dissertationen und Habilitationsschriften, die sie zu Göttern der Philosophie erheben. Das bewirken die Energien, die in der Institution sehnsüchtig an den Fenstern stehen und hinausblicken. In was für einen Betrieb sind sie da, gelockt von ihren Hoffnungen, unversehens geraten. Das fördert freilich auch der Machiavellismus der Institution, dem ein toter Nietzsche ein guter Nietzsche und ein Nietzsche im Pantheon des Instituts lieber als einer ante portas ist.

3. Gibt es eine Philosophie der Befreiung?

Marxens Einwand gegen die Philosophie war, daß sie die Welt nur vernünftig *denkt*. Nicht daß sie die Welt *denkt* oder daß sie *vernünftig* denkt, war der Einwand, sondern erstens daß die Philosophie sich eine *zweite Welt* ausdenkt, statt die vorhandene, »unvernünftige« Welt zu analysieren, und zweitens daß sie den gesellschaftlichen Boden ihres Tuns nicht mitdenkt, schließlich daß sie sich von der Praxis abtrennt. Marx verdächtigt das kritisch-philosophische Bewußtsein, aufgrund der ideologischen Grundverwechslung von Herrschaft mit dem »Herrschen von Ideen«, der Illusion, man könne die ideelle Form der Herrschaft stürzen, ohne die gesellschaftliche Herrschaft selbst anzutasten.¹¹ Dabei spricht er oft genug wie ein naiver Realist, der das Wirkliche als etwas unumstreitbar Festzustellendes unterstellt. Sonst könnte er nicht umstandslos sagen: »Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium.« (MEW 3, 27) Geht man näher heran, zeigt sich aber bei Marx eine doppelte Lektüre: Lektüre der »Wirklichkeit« (dies zuerst) und Lektüre der Ideologien, die deren Artikulation im Denken besetzen. Auch diese Ideologien sind ja eine Art von Wirklichkeit: Bedingungen des Welthabens. Sie sind so irreal wie die Diskursproduktion einer Berufungskommission: auch Schaum entscheidet dort über Zukunft, über die Verteilung von Ressourcen; die soziale Parteilichkeit der Torhüter des öffentlich artikulierten Wissens mag sich luftig artikulieren und wirkt doch steinhart. Wo Philosophie über »Wirklichkeit« spricht, ist nichts von Naivität beim Leser Marx. In der Einleitung zu den *Grundrissen* denkt Marx »das philosophische Bewußtsein so bestimmt«, daß ihm »das begreifende Denken erst der wirkliche Mensch und daher die begriffene Welt als solche erst das Wirkliche ist« (MEW 42, 36; Gr. 22). Wo

das so ist, unterschiebt sich diesem Denken nach Marxens Einsicht hinterrücks eine »philosophische« Weltgrundlage.

Wenn man die unvernünftigen Verhältnisse vernünftig denkt, schlägt Denken in Rechtfertigung um. Es ist besser, das Denken trägt dazu bei, die Verhältnisse vernünftig umzugestalten. Das Denken des »Unvernünftigen«, auch des Unvernünftigen der philosophischen Vernunft selbst, kann der Beitrag des Denkens sein. Es bedarf, sagt Adorno (1962), »einer das Ganze in seiner Unwahrheit denkenden Theorie«, um zu verhindern, daß emanzipatorische Praxis »im Banne des Unheils« verharret. Umgekehrt proportional zur ungeheuerlichen Aufgabe, das Negative als Totalität zu denken, verhält sich die praxisanleitende Wirkungsmöglichkeit des Denkens für Adorno. »Nur Denken, das ... seine Funktionslosigkeit und Ohnmacht sich eingesteht, erhascht vielleicht einen Blick in eine Ordnung des Möglichen, wo die Menschen und Dinge an ihrem rechten Platz wären.« Das verspricht eine philosophische Aussicht aufs richtige Gemeinwesen.

Bloß – wie? Und für wen? Daß uns ausgerechnet von Hegel diese Notiz überkommen ist: »Von jenen wenigen auf Universitäten wie in sichern Irrenhäusern eingesperrten philosophischen Narren nehmen weder die Tribunen, noch die Presse, am allerwenigsten aber das eigentliche Volk irgend eine Notiz. – Denktier –« (Berliner Schriften, 704).

Das Denktier in seinem Käfig ... Hobbes zeichnet die in Folge falscher Grundbegriffe irrenden Philosophen als »Vögel, die durch den Kamin herabgekommen sind und sich in einem Zimmer eingeschlossen finden, auf das trügerische Licht eines Glasfensters zu flattern, weil ihnen der Verstand zu der Überlegung fehlt, auf welchem Weg sie hereingekommen sind« (Lev. I.4, 28). Das aufs Blendwerk der Sinne fliegende Denken erscheint Kant »wie ein Vogel, der gegen den Spiegel, in dem er sich selber sieht, flattert und ihn bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält« (Anthropol., § 13)¹². Spiegel, Fensterscheiben, Gitter gehören in die Allegorie der Philosophie. Denn die Bezauberung durch die Sinne ist harmlos im Vergleich zur Faszination durch den Sinn-Effekt der Institution. Erliegen wir ihm, so verbringen wir, mit Hobbes zu sprechen, unsere Zeit mit dem Überfliegen unserer Bücher. Dann gilt der Spruch aus Marx' Bericht von den *Debatten über Preßfreiheit*: »Ihr habt die Bücher nicht, sie haben euch. Ihr seid ein Akzidenz zu ihnen« (MEGA I.1, 123f). Und Brecht über die Tellekt-Uell-In, die Begründungslieferanten: Das Interesse an ihren Büchern lehren sie

als Desinteresse an der Welt.¹³ Sorokin wollte dagegen, wie vor ihm Feuerbach und Marx, den lesenden Blick der Philosophie nach draußen in die Welt wenden und die Sozialphilosophen zu »readers of historical events«¹⁴ (1950, 321) machen.

Die Vernunft muß weltlich werden, um dazu beizutragen, daß die Welt vernünftig wird, so lernten wir es von Marx. Vielleicht läßt sich sagen: Mehr noch als das große Thema ist die menschliche Selbstentfremdung das *Schicksal* der Philosophie. Die winzige Differenz zwischen uns und uns scheint sich Lichtjahre weit zu dehnen, sobald wir in sie eintauchen, um sie wegzuarbeiten.

Wie könnten wir das Interesse an Denken und Weisheit zurückstoßen oder bei uns selbst verleugnen. Sollen wir den Spieß umdrehen und sagen: Philosophieren, das sich nicht selbst in seiner gesellschaftlichen Verflochtenheit denken kann, verdient diesen Namen nicht länger? Das geht am Kompromißcharakter der Institution vorbei. Wie könnten wir andererseits, angesichts ihrer Wirklichkeit, »der Philosophie« allerlei schöne Namen geben und Versprechungen anhängen. Wie töricht zum Beispiel zu rufen, Philosophie sei Aufklärung! Warum leugnen, daß auch Gegenaufklärung in der Philosophie west? Jeder preist seine Ware an und sagt im Grunde nur: »Die Philosophie, das bin ich!« Wir können uns die Philosophie in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit nicht ausdenken. Wir vermöchten sie kaum zu denken. Zu ihrer Wirklichkeit gehört ebenso ihre Aufnahme- und Transpositionsfähigkeit für Gegensätze wie die eventuelle Unterdrückung dessen, was sich der herrschenden Ideologie entgegensetzt.

»Die Bibliothek«, von der vorhin die Rede war, im gleichen Singular genommen wie »die Philosophie«, dieses große Archiv der schriftlichen Kulturen, wurde periodisch gesäubert durch die jeweils Herrschenden, deren Bestreben immer wieder dahin ging, sie zum Archiv der herrschenden Ideologien zu machen. Die Unterlegenen und Unterdrückten sind oft nur mehr in Spuren zu finden, als in die Widerlegung ihrer Ansichten oder Forderungen eingelasene Textfetzen, was man eben zum Vorzeigen für geeignet hielt, wie manche »heidnischen« Philosophen in den Schriften der christlichen Väter. Jene Autoren aber, die sich angestrengt auf der Seite des Offiziellen hielten, angestrengt, weil dies das Denken zu kosten drohte, zensierten sich selbst, verschoben ihre Gedanken, wichen aus, nannten um.

Das umgekehrte Pendant hierzu, die negative Angleichung an den bekämpften Gegner, sah Brecht sah auf seiten marxistischen Denkens.

»Die Notwendigkeit für eine neue Behauptung, eine alte zu verdrängen, gefährdet die neue Behauptung beinahe so sehr wie die alte. ... Argumente, die in der Form von Waffen erstmalig gebraucht und gezeigt werden, sind dann oft für den eigentlichen Gebrauch recht verbeult und verdorben. In ihren Dullen sind die Köpfe der erschlagenen Gegner abgebildet.« (GW 20, 177)

Wie oft hat nicht in der Geschichte das Alte das Neue besiegt. In den Dullen der Philosophie der Sieger sind dann die Köpfe der erschlagenen Freiheitsbewegungen abgebildet.

Zu den notwendigen Funktionen philosophischer Praxis gehört daher die Spurenlese, das Zum-Sprechen-Bringen solcher Einsprengsel der Niedergedrückten in den herrschenden Diskursen.

Dazu bedürfte es einer Anti-Philosophie im genauen Wortsinn, die sich zur Philosophie wie die Antipsychiatrie zur Psychiatrie oder besser wie die Demokratische Psychiatrie zur traditionellen Anstaltspsychiatrie verhielte: Ständige Gegenlektüre zum immer wieder neuen Zurechtlese philosophischer Tradition(en) durch die herrschaftskonformen Spezialisten der Institution.

Philosophie als solche, die philosophische Institution, ist unaufhebbar zweideutig, nicht besser und nicht schlechter in dieser Hinsicht als Jurisprudenz oder Theologie. Doch wie die Justiz vom Verlangen nach Gerechtigkeit heimgesucht wird, so lauert in der Philosophie etwas Grundnützlich: Das fiktivermaßen ungefesselte Denken könnte sich tatsächlich losmachen und zum Denken der allgemeinen Entfesselung – vielleicht nicht werden, aber doch beitragen. Oder mit Adorno, schwieriger, unbeliebter, gefährlicher: zum Denken der allgemeinen Fesselung.

Mit Margherita von Brentano läßt sich kritische philosophische Praxis heute dahingehend orientieren, »daß Theorie Moment des praktisch-gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs wirklicher Menschen ist, die ihr Leben durch materielle Arbeit reproduzieren müssen, ... Moment des wirklichen historischen Prozesses ..., der dem reinen Denken nicht verfügbar ist, weil er nicht von ihm gemacht wird, in dem aber die Arbeit des Begriffs *notwendig* ist, wenn die wirklichen Menschen, deren Arbeit, Praxis, Kämpfe ihn machen, ihn mit Bewußtsein sollen machen können.« (1978, 245) Und da heißt es zunächst und immer wieder, »in unversöhnlichem Gegensatz zum herrschenden Bewußtsein«, wie Adorno gesagt hat (1962, 13), sich um »ungeschmälerte Einsicht in die Bewegungsgesetze der Gesellschaft« zu bemühen und »dem Geist die naturwissenschaftlichen Erfahrungen zuzueignen« (ebd., 25).

Das bedeutet nicht stellvertretende Bewußtseinsbeschaffung, sondern

Kritik und noch einmal Kritik. Denn das herrschende Denken herrscht nicht von allein, sondern vermittelt des Fleißes ungezählter Ideologen. Die Apparate aber, von deren planetarischer Riesenhaftigkeit Heidegger gesprochen hat – schweigend freilich über ihre Verwendung in Zusammenhängen sozialer Herrschaft und speziell kapitalistischer Verwertung –, verurteilen die winzigen Stimmen kritischen Denkens zur Ohnmacht, solange keine soziale Bewegung sich ihrer annimmt, weil sie ihrer bedarf, und sie aus einer bloß kritischen Philosophie zur Philosophie ihrer Praxis im Sinne Gramscis werden läßt.

Heute hat der planetarische Gegensatz zwischen armen und reichen Ländern, den der Weltmarkt noch immer ständig auf erweiterter Stufenleiter reproduziert, in dessen Zentren die sozialen Bewegungen weitgehend desartikuliert. Darum mußte die Philosophie der Praxis der Weltarmut die Form einer Philosophie der Befreiung annehmen und konnte deren Gedanke nur von der Peripherie kommen, aus der »Exteriorität« (Dussel 1985, 24ff). »Für sie ist es notwendig, das Sein als ihr vorgegebene göttliche und ewige Basis zu destruieren; die fetischistische Religion zu negieren; die Funktionalismen, seien sie strukturalistischer, logisch-szientistischer oder mathematischer Art zu demaskieren, die vorgeben, daß die Vernunft das Ganze nicht dialektisch kritisieren und operationalisieren kann; den Sinn der Befreiungspraxis zu beschreiben, den die nachhegelianischen Kritiker der europäischen Linken nur teilweise beleuchtet haben und den uns nur die Praxis der gegenwärtig unterdrückten Völker der Peripherie, die Praxis der durch die machistische Ideologie verletzten Frau und des domestizierten Kindes zur Gänze enthüllen kann.« (Dussel 1989, 28) Kann der Verdacht, daß der »Bann«, von dem Adorno mythisch gesprochen hat, heute zunächst der Bann ist, in den die audiovisuellen Medien ihre Konsumenten jeden Geschlechts, Alters und Erdteils schlagen, »das Volk« nicht weniger als »die Frau« und »das Kind« – kann dieser Zweifel als »europäisch« abgewiesen werden, weil in Europa die Grenzsituation der an die Daseinsgrenze rührenden massiven Armut unbekannt ist? Der Wald der Fernsehantennen über den Favelas deutet wohl kaum darauf hin, daß der ideologische Bann im Kontakt mit der absoluten Armut zergeht.

So bleibt die Frage nach einer Philosophie der Praxis offen. Deren Idee aber wird uns heimsuchen, solange wir keine Roboter des sturen Betriebs geworden sind: Zu denken, daß wir uns über das Trennende hinweg zusammensetzen, daß wir unsere Lage begreifen

und uns über Notwendigkeiten, Möglichkeiten und Wünsche verständigen könnten –; zu denken, daß wir unsere Lage vernünftig bereden und vernünftig umgestalten könnten –; daß unser Denken sich einfügte in die Bildung solidarischer gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit, emanzipiert von der patriarchalischen Herrschaft in den Geschlechterverhältnissen und vom Herrschaftsparadigma im gesellschaftlichen Naturverhältnis –; oder auch nur fähig zu sein zum befreienden Gelächter über diejenigen, die sich »einbilden, wirklich etwas zu denken ohne etwas Wirkliches zu denken« (MEW 3), und von denen es bei Tucholsky heißt: »da jibt et'n Waschkorb volle Phillesophen«, nach deren Lektüre man sich sagt: »Sie wissen et nich. Sie wissen et nich.« (GW 9, 278) Zu denken, daß die Philosophie der Praxis zu einer antiideologischen Wirklichkeit würde, von der im Ernst gesagt werden könnte, daß sie »die Aufgabe hat, zu einer Praxis zu führen, durch die ein Zustand herbeigeführt wird, in dem Philosophie als Methode der Konfliktbewältigung überflüssig werden sollte« (Schwemmer 1971, 236).¹⁵ So die Philosophie denkend, haben wir den Boden der ideologischen Macht verlassen, doch angekommen sind wir nur im Geisterreich der Utopie.

10. Kapitel

Ideologische Subjektion der Geschlechterverhältnisse

Provisorische Thesen

1.

In keiner anderen Hinsicht sind die *Umriss*e zu einer Theorie des Ideologischen so rudimentär wie in bezug auf die Geschlechterverhältnisse. Die Geschlechter kommen einzig im 3. Abschnitt, im Kontext des von seiner »ideologischen Organisation« zu unterscheidenden »protoideologischen Materials« vor. »Auch die mit Gruppen-sanktionen verknüpften Regelungen der Aneignung, der Geschlechterbeziehung usw.«, heißt es dort, »sind solange nur protoideologisch, solange sie nicht vertikal von einer der Gesellschaft übergeordneten Instanz reguliert sind.« (52) Was aber, wenn »die Geschlechterbeziehung« in antagonistische Geschlechterverhältnisse eingespannt ist und deren Antagonismus die Form der Herrschaft angenommen hat? Ist es dann noch trennscharf, den analytischen Schnitt an der Staatsgenese auszurichten?

Das Problem spitzt sich zu, wenn wir Marx folgen, wo dieser das Patriarchat als erste Klassenherrschaft der Geschichte denkt. Haben wir doch zunächst auch die Möglichkeit stabiler Klassenverhältnisse an deren staatsförmige Reproduktion gebunden. In der *Deutschen Ideologie* sieht Marx in der patriarchalischen Familie die Präfiguration aller antagonistischen Klassenverhältnisse: »Patriarchalismus, Sklaverei, Stände, Klassen«, die als »Betriebsweisen der ackerbauenden, industriellen und kommerziellen Arbeit« gefaßt werden. In der patriarchalischen Familie sind »die Frau und die Kinder die Sklaven des Mannes« (32).¹ Engels greift die Frage im *Ursprung der Familie* wieder auf: »Der erste Klassengegensatz ... fällt zusammen mit der Entwicklung des Antagonismus von Mann und Weib in der Einzelehe« usw. (MEW 21, 68). Marx analysierte – wiederum in der *Deutschen Ideologie* – den »ökonomischen« Einsatz des Patriarchats: »Die freilich noch sehr rohe, latente Sklaverei in der Familie ist das erste Eigentum, das übrigens hier schon vollkommen der Definition der modernen Ökonomen entspricht, nach der es die Verfügung über fremde Arbeitskraft ist.« (32) Engels nennt im *Ursprung der Familie* die Entstehung des Patriarchats, dem dieser ökonomische Kern zugeschrieben wird, »die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts«: »Der Mann ergriff das Steuer

auch im Hause, die Frau wurde entwürdigt, geknechtet, Sklavin seiner Lust und bloßes Werkzeug der Kindererzeugung. Diese erniedrigte Stellung der Frau, wie sie namentlich bei den Griechen der heroischen und noch mehr der klassischen Zeit offen hervortritt, ist allmählich beschönigt und verheuchelt, auch stellenweise in mildere Form gekleidet worden; beseitigt ist sie keineswegs.« (MEW 21, 61)

2.

Binäre Begrifflichkeit erweist sich als unfruchtbar. Auf ihr Entweder-Oder antwortet die Welt mit Weder-Noch. Wir tun gut daran, uns auf Kompromisse einzustellen, bei denen sich die Schmelzpunkte der antagonistischen Kräfte gemäß deren Verhältnissen verschieben. Vor allem werden wir uns hüten, allzuviel auf unsere Spekulationen zu geben, wo vergleichende Forschung gefragt ist. Doch können wir versuchen, Strukturelemente zu identifizieren, Formen von Vorherrschaft in Verhältnissen der Machtteilung zwischen den Geschlechtern, an denen Herrschaft sich ausbildet.

Meillassoux leitet aus der Periodizität der landwirtschaftlichen Produktion den hervorgehobenen Status der »Älteren« ab. Während dies sonst mit ihrem Erfahrungswissen begründet wird, argumentiert er von der Zyklichkeit der Produktion her: »Die Gesamtheit der Arbeiter einer Saison schießt denen der folgenden Saison Nahrung und Saatgut vor.« (1983, 55) So entstehe eine »auf der Anteriorität (oder dem 'Alter') gründende hierarchische Struktur« zwischen denen, die »vorher«, und denen die »nachher« kommen. »Unter ihnen verdankt der Älteste im Produktionszyklus niemandem mehr etwas außer den Ahnen, während er die Totalität dessen auf sich konzentriert, was die Jüngeren der Gemeinschaft schulden.« (Ebd.) Die deskriptiven Momente unbenommen, doch der Schluß überzeugt nicht. Jahres- und Generationenwechsel fallen viel zu weit auseinander, als daß sie derart aneinandergerückt werden dürften. Man mag noch folgen, wenn Jagen und Sammeln im Vergleich zur »häuslichen Produktionsweise« der Landwirtschaft als »punktuelle Ökonomie« (ebd.) charakterisiert werden, obgleich doch auch sie einen Kalender ihrer Wiederholungen und ihrer jahreszeitlichen »Ernten« hat, man denke nur an den Fischfang. Aber unproduktive Phasen haben sie, gerade wegen ihrer relativen »Punktualität«, erst recht, und deren Überbrückung ist individuell und sozial zu leisten. Notwendigkeit und strategische Bedeutung von »Vorratshaltung« ist nichts, was für Landwirtschaft spezifisch wäre. Zumal an den Geburtsstätten der Zivilisation, wo mehrere Ernten pro Jahr die

Regel sind, macht die landwirtschaftliche Produktionsweise, allgemeine Produktionsbedingungen (wie etwa Bewässerung) vorausgesetzt, von den Durststrecken der »punktueren« Produktionsweise relativ unabhängig (solange nicht »ägyptische Plagen« die Ernten reduzieren). Ungeachtet dessen läßt sich feststellen, daß die Tendenz der Ältestenmacht »von der materiellen zur matrimonialen Verwaltung« (1983, 74) geht. Sie besetzt damit die Disponentenstelle im Geschlechterdispositiv.

Um die Problematik des Geschlechterdispositivs zu denken, scheint es ratsam, von der Exogamie als Grundbedingung auszugehen. Sie macht Vermittlungen und Differenzierungen nötig, setzt Tabus und Sanktionen und kann als kulturevolutionäres und -gründendes Faktum² betrachtet werden. Exogamie vorausgesetzt – welches Geschlecht wird »herausgegeben«³ an den anderen Stamm bzw. welches »eingeholt«? Wird die aus der Exogamie folgende »ethnische Entfremdung« eines der Geschlechter der Ansatzpunkt für seine »soziale Entfremdung«? Hängen Patrilinearität bzw. Matrilinearität damit zusammen? Welche interethnische und intersexuelle Mächteverteilung realisiert sich in den Formen der Verwandtschaft? Welche Nomos-Instanzen, Prozeduren und »Gaben« vermitteln die »Herausgabe«, auf der die Exogamie basiert? Unter welchen Bedingungen fixiert sich der Status des »herauszugebenden Geschlechts« an die Frauen und was sind die Formen einer »friedlichen Zirkulation der Frauen« (Meillassoux 1983, 44)? Wie sichern sich die Mittler von Herausgabe und Gabe die notwendigen Ressourcen von Kompetenz und Subsistenz? Oder findet die »Herausgabe« nicht als verhandelte Gabe (vgl. Mauss 1968), sondern anomisch, als Raub im Kriegszustand statt?

Das Kriegsparadigma scheint die Probleme im Handstreich zu lösen: Wie von selbst – aber war dies nicht erst zu entwickeln? – stellt sich die männliche Artikulation des Krieges bzw. die »militärische« des Mannes ein, die Frauen wären demnach Beute und Gefangene, in diesem Sinne also Sklavinnen. Einer Vermittlungsinstanz scheint dies Modell nicht zu bedürfen. Aber eine geregelte exogame Reproduktion würde so nicht stattfinden, zumindest nicht ohne übergesellschaftliche Zwangsapparatur, denn »Gewaltherrschaft ist nichts anderes als unterdrückter Krieg« (Sternberger 1983, 8).⁴ Mag auch das Kriegsparadigma mit wechselndem relativem Gewicht immer mitspielen, es kann kaum die reguläre, auf Dauer stellbare Form sein. Ein etwas differenzierteres Modell verbindet das Kriegsparadigma nicht mit Gefangennahme der Frauen, sondern mit ihrem

»Schutz«: Männliche Verfügung über weibliche Arbeit könnte sich demnach als Folge einer aus Schutzvorkehrungen entstandenen männlichen Kontrolle über die selbstreproduktive Ressource, welche die jetzt oder künftig gebärfähigen Frauen verkörperten, herausgebildet haben. Der »Schutz« würde sich dann, wie wir das auch von anderen Verhältnissen kennen, ausgedehnt haben zur Herrschaft über die zu Schützenden und zu deren Ausbeutung.⁵ In beiden Fällen würde der Krieg, diese Ausdehnung der Jagd auf die Jäger, des Tötens auf die Tötenden, die Herausbildung einer »Klasse der 'Männer', der Krieger« (Meillassoux 1983, 43) befördern, einer gewaltgegründeten persönlichen Autorität, die freilich immer von rivalisierenden Gewaltsubjekten infragegestellt ist.

Der aztekische Staatsgründungsmythos läßt Staat, Klassenstruktur und Geschlechterverhältnisse aus einem »Pakt« zwischen den militärisch-männlichen Sektoren des Stammes und den übrigen Sektoren hervorgehen. Die Kriegspartei soll dem übrigen »Volk«, das die Unterwerfung dem Krieg vorgezogen haben soll, gesagt haben: »Wenn wir keinen Erfolg haben, dann begeben wir uns in eure Hände ... damit ihr unser Fleisch eßt und euch an uns rächen könnt.« Das »Volk« soll geantwortet haben (und die Antwort klingt, als wäre sie von der Kriegspartei diktiert): »Wir verpflichten uns, wenn ihr erfolgreich seid, für euch zu arbeiten, euch Tribut zu zahlen, eure Hörigen zu sein, euch Häuser zu bauen und euch zu dienen wie wirklichen Herren und euch unsere Söhne, Brüder und Nichten zur Verfügung zu stellen und, während ihr in den Krieg zieht, euer Gepäck und eure Waffen zu tragen, euch überall, wohin ihr geht, zu dienen und schließlich auch unsere Güter und Personen zu verkaufen für euren Dienst auf ewige Zeiten.« (Durán, I, 75, z.n. Katz 1969, 270)

Was die Töchter angeht, schweigt der Mythos, der selbst ein retrospektives Produkt der etablierten Herrschaft zu sein scheint, einem planmäßigen Akt der Verdrängung von Erinnerung und der Rückprojektion einer »Geschichte« entstammend. Aber man darf annehmen, daß dem ein harter Kern zugrunde lag, derselbe Kern, der in der Verdrängung der »Theokratien« (vgl. Medellín u.a. 1976) durch »Militärstaaten« (vgl. Noguera u.a. 1976) zum Ausdruck kommt, bis er in einem Staatskompromiß aufgehoben wird, der Verwalter, Krieger und Priester mit spezifischen Kompetenzen einander zuordnet und dessen symbolische Ordnung zugleich die Geschlechterverhältnisse ideologisch reproduziert.

3.

Unsere These war, daß Klassenherrschaft den Staat braucht und daß diesem ihre Aufrechterhaltung obliegt, wobei aber beide, Herrschende und Beherrschte, in die Kompromißform der ideologischen Mächte einbezogen werden. Wenn wir nun genötigt sind, vorstaatliche patriarchalische Geschlechterverhältnisse als Herrschafts- und Klassenverhältnisse anzunehmen, führt dies zu einem vorsichtigeren und differenzierteren Ansatz unserer organisierenden Abstraktionen. »Horizontale Vergesellschaftung« war nie als Idylle zu verstehen gewesen, aber diese Kategorie ist unbrauchbar für die Analyse des Patriarchats. Dennoch bleibt auch im Blick aufs Patriarchat und erst recht auf die Sklaverei der Einschnitt, den die Staatsentstehung bedeutet, von kardinaler Bedeutung. Meillassoux spricht vom »pouvoir lignager civil« (1975, 55) der die »Zirkulation der Frauen« vermittelnden Gerontokratie, ihrer »zivilen Macht«, die »auf dem Bündnis und der Versöhnung gründet« (1983, 45). Überhaupt wendet er den Begriff der Zivilgesellschaft auf die vorstaatliche Regulation durch Verwandtschaftssysteme an.⁶ Aber das entlehnt der komplexeren und staatlichen Form mit ihrem Versöhnungskompromiß die Kategorie für die vorstaatliche.⁷ Die Kategorien müssen deutlich machen, daß der Staat nicht einfach die Superstruktur der Verwandtschaft ist, sondern auch ihre Gegenmacht. Und umgekehrt: daß der Staat die Lösung eines für die Gerontokratie unlösbaren Problems darstellt. Daß gerontokratische Macht nicht auf physischer Gewalt zu beruhen vermag, liegt auf der Hand. Sobald sie einmal mit gesellschaftlich/übergesellschaftlichem Zwang gepanzert ist, ist sie auch schon nicht mehr Ältestenmacht, und der Name »Ältester« hat sich vom Alter emanzipiert und ist zum vererbbaaren Herrschaftsstatus geworden. Erst unter staatlichen Verhältnissen kann man von zivilem Status und ziviler Macht sprechen. *Quid enim est civitas nisi juris societas*, heißt es bei Cicero⁸, was ist das politische Gemeinwesen anderes als die rechtlich, und wir ergänzen: religiös, moralisch, ästhetisch usw. repräsentierte und durchregelte Gesellschaft? Bei all diesen Mächten läßt sich argumentieren, daß sie vorstaatliche Funktionen beinhalten, die jedoch durch die Staatsförmigkeit gesellschaftlicher Macht einen qualitativen Sprung durchgemacht haben: vom Palaver zur Justiz, vom Kult zur Priesterreligion usw.

4.

Reguläre Konflikte, die zu keinem regulären Abschluß gebracht werden können, führen zur »ideologischen« Kompromißbildung wie

in Staat und Religion. So auch der Antagonismus der Geschlechterverhältnisse. Diese können nicht desantagonisiert werden, weil dazu das Gesellschaftliche insgesamt der solidarisch-konsensuellen Gestaltung zugänglich gemacht werden müßte. In Anlehnung an Freud, der die Religion als einen Staat im Staat begreift, könnten wir hier von einem *Staat vor dem Staat* sprechen, der nicht nur zu einem wesentlichen Stützpunkt für die Staatsentstehung wird, sondern, nachdem der Staat existiert, als *Grundzelle des Staates* fortbesteht, Staat und Gesellschaft elementar verklammernd. Wenn die *Verfügung über weibliche Arbeitskraft durch Männer* auch in den komplexeren und »zivilisierteren« Gesellschaftsformen ein Kernbestand bleibt, quer zu den anderen großen Spaltungen, so muß dieser Grundtatbestand die ideologischen Mächte prägen. Wenn »das gemeinschaftliche Interesse als *Staat* eine selbständige Gestaltung, getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen ... und zugleich als illusorische Gemeinschaftlichkeit«, annimmt (MEW 3, 33), wie könnte dann diese »illusorische Gemeinschaftlichkeit« wirken, wäre sie nur eine der Konkurrenten und der Klassen, nicht auch eine der patriarchalischen Geschlechterverhältnisse? Bei Dominanz (Vorherrschaft) des »männlichen Geschlechts« werden die Geschlechterverhältnisse »ideologisch« reartikulierte, als gestufte symbolische Machtteilung, symbolische Kompensation. Anders gesagt: insofern die Gemeinschaft der Geschlechter hierarchisch zersetzt ist, tendiert sie dazu, im Himmel des Ideologischen sich illusionär restituiert zu präsentieren. Wo Herrschaft das Trennende über das Gemeinsame stellt (und dieses zum Gemeinen degradiert), stellt das ideologische Imaginäre kompensatorisch das Gemeinsame über das Trennende. In dem Maße, in dem sich das imaginäre Gemeinwesen die reale Trennung unterordnet, gestaltet der Kompromiß sich als symbolischer. Aber die symbolischen Praxen sind auf ihre Weise real und lassen sich im Alltag nieder.

5.

Zu fragen ist also nach der komplementär zur Herrschaftlichkeit ihrer Verhältnisse angelegten »illusorischen Gemeinschaftlichkeit« der Geschlechter. Sie zeigt sich, sobald man nach der Repräsentation der Geschlechterverhältnisse durch die ideologischen Mächte und in deren »Mythologien«, ihren Sinn-Erzählungen und Genealogien der Ordnung usw. fragt. Nach der Marxschen Intuition, die der vierten Feuerbachthese zugrunde liegt, ist »die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie« zu begreifen. D.h., der

Dualismus zwischen jenseitiger und diesseitiger Welt, den die ideologische Macht der Religion darstellt, resultiert »aus der Selbstzerissenheit und dem Selbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage«, und nur so ist zu erklären, daß letztere »sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert« (MEW 3, 6). Doch das ist erst die halbe Wahrheit. Entscheidend ist, wie das zerrissene Diesseits auf dem Umweg über dieses Wolkenreich sich selbst »fixiert«: Die ideologische Abhebung wird zur Sanktionierung durch ihren Kompromißcharakter, durch ihre Verdichtung von Gegensätzen, die in den *Umrissen* in bezug auf Recht und Religion herausgearbeitet ist. Übersehen ist dort, wie der kompensatorische Kompromißcharakter von der symbolischen Repräsentation der Geschlechterverhältnisse getragen wird.

Ciceros Abhandlung über die *Republik* zeigt einen solchen Gründungskompromiß. Der Mythos der römischen Staatsgründung »erzählt« diese als vermittelt durch Gewalt und ermöglicht durch interethnische Herrschaftsteilung: *et regnum suum cum illorum rege sociavit*, der Staatsgründer assoziiert seine Herrschaft mit dem Herrscher der zunächst bekriegten Gruppe. Dabei wird, was die Heiligtümer angeht, das von Rom so erfolgreich praktizierte Pantheonsprinzip angewandt: mit jeder Volksgruppe, um die das Reich erweitert wird, wachsen der Götterwelt neue Götter und Mythen zu: indem die »Heiligtümer vereinigt wurden«, *sacris communicatis* (II.7), wurde die Integration der Sabiner in den politischen Verband stabilisiert. Einsatz des kriegerischen Antagonismus sind die dem fremden Stamm geraubten Frauen. Den militärisch nicht beendbaren Krieg beenden sie, die zu »Fürbitterinnen des Friedens und des Bündnisses« (*oratrices pacis et foederis*) – wie inzwischen zu Matronen-Müttern – gewordenen Frauen. Durch ihre »freiwillige« Integration und Subjektion wandelt sich die Ordnung, in die sie sich integrieren und der sie sich unterwerfen. In der symbolischen Ordnung der Namensgebung, ergänzend-integraler Bestandteil der Herrschaftsordnung, werden ihre Namen den dreißig »Kurien«, der politischen Gliederung, beigelegt usw.

6.

Die Blindheit der *Umrisse* für die ideologische Reproduktion der Geschlechterverhältnisse zeigt sich nicht nur in deren thematischer Abwesenheit. Wo bei der Behandlung der Religion weibliche Figuren auftauchen, wird die Geschlechtsspezifität einfach »überlesen«. So bei der Göttin Nansche, die die Forderung repräsentiert, »die

Waisen zu trösten und daß es keine Witwen mehr gebe«: mit Irmgard Sellnow sah ich in dieser Gestalt eine Repräsentation des Volkes, »eines der frühen Beispiele einer 'zweiten Kultur', von Elementen einer demokratischen Kultur der Volksmassen« (Sellnow 1978, 157). Zu überlegen wäre, ob die Leninsche Kategorie der »zweiten Kultur« nicht der Frage der Geschlechterverhältnisse auszusetzen wäre. Jedenfalls ist es der Block der Frauen und Kinder, den der Nanschekult komplementär zu den unmittelbaren Herrschaftsverhältnissen religiös überhöht und mit imaginärer Gegenmacht ausstattet.

Ein zweites Beispiel bildet die Jungfrau von Guadalupe, unter deren Fahne, wie im Kapitel über die *ideologische Reklamation des Gemeinwesens* gesagt wird, die revolutionären Bauern Mexikos gegen die Großgrundbesitzer gefochten haben.⁹ Sie repräsentiert eben nicht nur »verhimmelte Gemeinwesenskräfte«, sondern zunächst eine Frau, und zwar eine Märtyrerin ihres Geschlechts, zudem eine *morena*, eine Nichtweiße, manchmal auch eine India¹⁰, also eine doppelt Unterworfenene, deren von der Kirche genial angeeignete und mit der Jungfrau Maria verdichtete Gestalt komplementär zu ihrem irdischen Schicksal himmlisch verklart worden ist. Sie repräsentiert die Untersten dieser Welt, indem sie in der religiösen Repräsentation als die formell dritte, hinter Vater und Sohn, figuriert. Sie repräsentiert in verhimmelter Form eben nicht nur weibliche Subalternität, sondern vor allem zunächst die subalternen Frauen, die durch sie an der Spitze der symbolischen Ordnung vertreten sind.¹¹ Mit ihnen kann sich nun auch »das Volk« identifizieren. Hierarchisiert durch die auch im Volk herrschenden Geschlechterverhältnisse, kann das unterworfenene und leidende »Volk« gleichwohl sich in der »Fürbitterin« aller Mühseligen und Beladenen repräsentiert fühlen. Indem sie sich alle an die »Jungfrau« klammern, fungiert diese als Verklammerung der drei großen Herrschaftsklüfte des Sozialen: der Geschlechter, der Klassen und der Rassen.

7.

Was wir das Komplementaritätsgesetz des Ideologischen nennen, meint die herrschaftsreproduktive Funktion der von Marx beobachteten, aber nicht theorisierten Tatsache, »daß jede Sphäre einen andern und entgegengesetzten Maßstab an mich legt« (MEGA I.2, 282f). Eine andere Komplementarität, quer zu derjenigen der Sphären und ihrer Maßstäbe, kommt dadurch hinein, daß der Maßstab jeder Sphäre etwas anderes für »mich« *bedeutet*, wenn »ich« ein Mann, als wenn »ich« eine Frau ist. »Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der

Mensch«, formulierte Frigga Haug 1983. Was von der Moral, gilt erst recht von der Religion. Das himmlische Personal des Katholizismus mag asexuell sein, aber es ist »zweigeschlechtlich wie der Mensch«, und an der Spitze repräsentiert es die patriarchalische Kernfamilie: Geschlechter und Generationen. Die Heiligung der Familie familialisiert das Heilige. Und das Familiäre wird zum emotionalen und imaginären Vehikel, auf dem alle Über- und Unterordnung fährt, wie ja die familiäre Erfahrung eines jeden Individuums die in verschiedenen Lebensaltern erworbenen gegensätzlichen Anschauungen bereitstellt.¹²

Wenn die ideologischen Mächte auf Subjektion zielen, so muß diese Subjektion je nach Geschlecht einen anderen Sinn haben, der sich zwischen sozialen Positionierungen und dem komplementären Imaginären spannt. Althusser (1977, 144) hat beschrieben, daß und wie das Neugeborene zu dem »sexuellen Subjekt (Junge oder Mädchen) werden muß, das es bereits von vorneherein ist« – bei der Geburt wird es erwartet von der Ordnung, die sich im Namen (des Vaters) symbolisiert. (Die Verfasser des Althusser-Kapitels der *Theorien über Ideologie* haben dieses Konzept überlesen, vgl. PIT 1979, 121f.)

Geschlechterverhältnisse, die alle Sphären einer Gesellschaft durchziehen, gestalten sich als real-imaginäre Gliederung mit geschlechtsspezifischen Räumen und Kompetenzen. Die jeweilige Stellung qualifiziert sich durch die Konstellation: durchs Verhältnis zum Männer-Raum bestimmt sich der Frauen-Raum. Die Herrschaft anonymisiert sich in dem Maße, in dem sie die Anordnung der Räume bedingt und so in sie eingeht. In der klassischen griechischen Polis mochte die Frau im Haus quasi gefangen sein, aber die Welt »unterm Dach« war zunächst die ihre, die Außenwelt die des Mannes. So mochte sie gefangene Herrin über gefangene Sklavinnen sein, die mit ihr zusammen die Frauengemächer bevölkerten. Machtteilung zwischen den Geschlechtern stabilisiert die Herrschaft des einen übers andere, wenn sie mit einer Hierarchisierung der Mächte (und ihrer Sphären) einhergeht.

In der ideologischen Ordnung wiederholt sich diese hierarchische Gliederung der Geschlechterverhältnisse als Repräsentationsbeziehung. Die Frauen repräsentieren das imaginäre Gemeinwesen der Familie. Sie »sind die Repräsentantinnen der Liebe«, heißt es in einem von Ute Gerhard zitierten »Conversationslexikon« von 1818, »wie die Männer des Rechts im allgemeinsten Sinne. Liebe spiegelt sich in Form und Wesen der Frauen, und Entweihung ist ihre

Schande.«¹³ Die Repräsentanten aber bringen es unterm Himmel solcher Repräsentationen »im Durchschnitt der besten Fälle nur zur ehelichen Gemeinschaft einer bleiernen Langeweile, die man mit dem Namen Familienglück bezeichnet« (Engels, MEW 21, 73). Das spätbürgerliche Mediendispositiv hat diese Szenerie inzwischen auf ein anderes Terrain versetzt – vor den Bildschirm.

8.

Die praktisch-tätige Ausfüllung geschlechtsspezifischer Räume durch die Individuen produziert den sexuellen Subjekteffekt. Indem die Herrschaft in der Gliederung steckt, läßt der Subjekteffekt sie scheinhaft und doch tatsächlich aus den Individuen kommen. Das geschlechtsspezifische Schicksal wird den Individuen zwar nicht vom Sein geschickt, aber doch »von außen«, von der Sozialordnung. Das soziale Geschlecht kommt nicht aus dem biologischen. Es kommt den Individuen zu im Modus des Zu-sein-Habens: sie sind es nicht, sondern sie haben »es« zu sein, ihr Geschlecht ist wie der *manque-à-être*, von dem Sartre spricht, das fehlende Sein, das man zu sein hat. Das Individuum findet an sich ein Merkmal, das ihm ein Verhalten, das *sich-gehört*, zuweist; es erfährt daran, daß »es«, im Doppelsinn, »sich nicht gehört«. Das Geschlecht ist die intimste Form, in der die Herrschaftsordnung sich dem Individuum eröffnet, indem sie seine Möglichkeiten ausschließt.

9.

Der Sexualtrieb wird so zum Träger der Ordnung, indem er zum Motor in jenen Handlungsräumen wird. Die Macht erhält einen Körper, im Doppelsinn, subjektiv und objektiv, und wird sexuiert. Der Körper, der männliche Macht zu sein hat, erhält zu diesem ein komplementäres Phantasma, einen anderen Körper, schillernd zwischen Objekt der Begierde und der Unterwerfung. In entwickelten Zivilgesellschaften hängen diese Phantasmen schwül über einer kläglich diskrepanten sozialen Welt, in die sich, je diskrepanter desto flangerter, der Blitz männlicher Gewalt entlädt.

Die Regulation des Sexuellen wird zum Ansatzpunkt und Vehikel der Regulation der Selbst- und Fremdverhältnisse. Indem es die Regulation übernimmt, »übernimmt sich«, im Doppelsinn, das Subjekt. Zwischen Verlangen und Schuld pulsiert, geschlechtsspezifisch, die sexuelle Subjektion. Das Subjekt ist elliptisch: es hat zwei Brennpunkte.

In der klassisch bürgerlichen, christlich artikulierten oder säkularisierten Sexualmoral repräsentieren die Männer die Regulation, die Frauen das Regulierte.¹⁴ Aber in beiden Geschlechtern wiederholt sich diese Repräsentation. Jedes Geschlecht ist in diesem Sinn zweigeschlechtlich, mit komplementär gegensätzlichen Dominanzverhältnissen. Es ist, als hätte das Bewußtsein im sexuellen Sein seine Gegeninstanz.

»Sexualität« wird so traditionell für das männliche Geschlecht, welches die Dominanz des Bewußtseins zu repräsentieren hat, zum entscheidenden »Übungsfeld der Selbst/Beherrschung«, die seit der Antike als Bedingung für die Beherrschung anderer propagiert wird: »Die 'Selbstbeherrschung', die mit dem Verlangen nach Lüsten so aufwendig befaßt ist, als würde dieses das Verlangen nach Selbstvergesellschaftung vertreten, wird geradezu die Individualform *zwangloser Unterordnung*.« (W.F. Haug 1986, 126ff, 145). Die verlangte Lust aber hat an ihrem Gegensatz teil. Das zeigt sich in der pathologisch-männlichen Lust an der Zufügung von Lust, die als passive schändet. »Wir haben den Staat echt gefickt«, hieß es in diesem Sinn in einer von der TAZ wiedergegebenen Erklärung von Hausbesetzern. Diese Determinante hielt sich, während in den Medien die imaginäre Enthemmung explodierte und verdinglichter Sex gleichsam in die Geschäftsfähigkeit der Individuen integriert wurde usw.

10.

Noch zu Kants und Hegels Zeit bestimmte sich politische und rechtliche Subjekthaftigkeit unter Ausschluß der Frauen. Daß die empirische »Allgemeinheit« partikular war, erlaubte es Hegel, den demokratischen Anspruch Aller abzuschmettern, weil »unter diesen *Allen* zunächst wenigstens die Kinder, Weiber u.s.f. nicht gemeint« sind. So ließ sich das »Volk« als inkompetent ausschließen; Hegel bestimmte es als den Teil, »*der nicht weiß, was er will*«, um die Kompetenz wissenden Wollens gehobenen Männern zu reservieren. »Zu wissen, was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht Sache des Volks ist.« (RPhil § 301) Dagegen verkündet der avancierte demokratische Rechtsstaat der Gegenwart die politische und rechtliche Gleichheit. Er kennt nur das abstrakte Individuum und die bürgerliche Gesellschaft. Diese Abstraktion vom Geschlecht existiert im Gegensatz zur sozialen Ungleichheit. Im Formell-Normativen, von dem das desto kräftigere Informell-Normative abweicht,

soll die Person ohne Ansehen von Geschlecht (und Klasse, Rasse, Religion, politischer Überzeugung usw.) gelten. Genau dieses formelle Gelten bedingt kraft der Weise, wie es mit dem informellen Gelten und der Macht der Fakten interagiert, die moderne Form, in der die ideologische Komplementarität von Recht und Politik wirkt. Es ist gerade die Abstraktion vom Geschlecht, wodurch geschlechtsspezifische Subjekteffekte induziert werden. Und indem der Rest Schweigen ist, ist es genau diese Abstraktion, durch welche die männliche Besetzung der Machtpositionen in allen Sphären sich reproduziert. Um diese stillschweigende Reproduktion zu unterbrechen, mußte das Schweigen gebrochen werden und das Geschlecht wiederauftauchen: die Dispositive der Macht und die Distribution der Geschlechter in ihnen mußten zum Thema werden. Die Forderung nach paritätischer Besetzung ist geeignet, zumindest den ideologischen Zirkel aus formeller Emanzipation durch Abstraktion vom Geschlecht und materieller Reproduktion weiblicher Subalternität aufzubrechen.

11. Kapitel

Geschlechterverhältnisse in der Philosophie

»Das Geschlechterverhältnis« und »die feministische Philosophie« sind ideologische Fallen¹

1. »Die Philosophie« ist Institution, nicht Wesen. Die Rede von der »feministischen Transformation der Philosophie« ist umgangssprachlich »verständlich«, wie Politikerreden es sind. Dabei kann es nicht bleiben. Die Kategorien, in denen Herrschaft und Befreiung gedacht werden, stehen in Frage.

2. Eigensinn ist die Freiheit, die in der Knechtschaft stehen bleibt, heißt es bei Hegel. Negt und Kluge mögen den Begriff anders verwenden, aber unzweifelhaft ist Widerstand nicht von vornherein vor ungewollter Selbstverurteilung geschützt, wie Paul Willis so überzeugend gezeigt hat. Subalterne Formen der Kritik entstehen dann, wenn diese sich im Herrschaftssystem einrichtet und mit lizenzierten Räumen begnügt. Nicht daß es solcher Räume nicht bedürfte. Aber das Denken lebt nur, wo es seinen Bedingungen ent-springt, statt sie als seine kategorialen Voraussetzungen hinzunehmen und sich in der Hauptsache herrschaftsblind zu machen.

3. Subalterne Kritik arbeitet mit den falschen Evidenzen, die ihr die Verhältnisse liefern: paradigmatisch dafür ist die Kategorie *das Geschlecht*. Ist es doch unmittelbar evident, daß es für die Individuen den Zugang zu Entwicklungschancen in gewisser Weise reguliert. Die Kritik muß genau dieser Regulationsweise gelten. Setzt sie beim *Merkmal* an, an dem die Regulation einhakt, macht sie bewußtlos die *Naturalisierung von Sozialem* mit, die den ideologischen Zement für die Frauenunterdrückung liefert. Das biologische »Geschlecht« ist das Material der patriarchalen Regulation. Sie entspringt nicht dem Geschlecht, sondern was dieses bedeutet, wie es zum »sozialen Geschlecht« erzogen und artikuliert wird, entspringt ihr. Der Status des Geschlechtsbegriffs muß dem angemessen werden. »Geschlecht«, gerade auch wenn wir darunter *gender*, »soziales Geschlecht«, verstehen (vgl. McIntosh 1991), ist eine artikuliert, nicht eine artikulierende Instanz.

4. Selbst die ungleich komplexere Kategorie *das Geschlechterverhältnis* (um dessen »Neukonstituierung« es gehen soll) greift zu kurz

und schickt uns in die Naturalisierungsfalle. An der sexuellen Konnotation, die der Singular befördert, klebt die Aufmerksamkeit fest und führt zu Verwechslungen. Es gibt nicht »das Geschlechterverhältnis«², es gibt *Verhältnisse der Geschlechter*.

5. Es fehlt noch an einer Theorie der Geschlechterverhältnisse, die mit der Marxschen Analyse der Produktionsverhältnisse Schritt halten könnte. Vielleicht läßt sich folgendes doch mit einiger Sicherheit sagen: Die Geschlechterverhältnisse sind komplex verschränkt, vor allem mit den Produktionsverhältnissen und den politischen Herrschaftsverhältnissen. Der Plural »Geschlechterverhältnisse« ist schon deshalb geboten, weil es keine Sphäre des gesellschaftlichen Lebens gibt, in der sie nicht in der einen oder anderen Form regulierend wirken, ohne daß sie sich auf ein Basisverhältnis reduzieren ließen. Kurz, sie sind mit allen anderen gesellschaftlichen Verhältnissen verknüpft. Das Dispositiv der Verhältnisse macht die soziale Struktur aus.

6. »Asymmetrische Strukturen« scheint mir als Kategorie schwach, weil das Herrschaftliche an den Geschlechterverhältnissen verfehlt, und irreführend, weil in der quasi homosexuellen Orientierung auf Symmetrie die Andersheit ausblendend. Was sollte auch auf seiten der Männer dem Kinderkriegen der Frauen »symmetrisch« sein? Anders gesagt: um der Naturalisierung von Herrschaft zu entgehen, müssen wir mit unserer Natur umgehen lernen.

7. Zu denken sind also Geschlechterverhältnisse und Herrschaft. Die Frage ist dann, wie die Philosophie sich in die als Herrschaft gestalteten und mit anderen Herr-Knecht-Beziehungen artikulierten Geschlechterverhältnisse und zu ihnen stellt.

8. Der Gründungsmythos der Philosophie bei Platon leitet diese aus dem *orthos paiderastein* her, als Sublimation des asymmetrischen Verhältnisses der Knabenliebe. Hinter dem erotischen Schmelz verbirgt sich die doppelt harte Realität der Initiation in den Krieg und in das politische Projekt der Herrschaft der waffenführenden Edelmänner über ihre Frauen (im Sinne eines aristokratischen Vorrangs), über ihre Söhne (im Sinne eines transitorischen Königtums) und über die unfreien Arbeitenden (im Sinne der Despotie). So war es mehr oder weniger in der Wirklichkeit der Polis gewesen, und so brachte es der Systematisierer und Theorisor des Erfahrungswissens, Aristoteles, sozusagen fünf Minuten nach zwölf, als die Polis bereits unwiderruflich aus dem Kreis der Geschichtssubjekte ausgeschieden war, in einen rationalen Begründungszusammenhang.

9. Das politische Projekt der *koinonía* – in der paradoxen Form eines Gemeinwesens der herrschenden Männer – in der Sphäre des Denkens zu rekonstruieren, wurde zum Gründungsauftrag der Philosophie. Ihre antiken Vertreter denken eine Männerherrschaft ohne schlechtes Gewissen. Die Subordination der Frauen ist konstitutiv für diesen Diskurs und explizit anwesend; er ist weder »geschlechtsblind« noch »geschlechtsneutral«, und er konfrontiert – teils thematisch, teils metonymisch – »alle Teildisziplinen der Philosophie« mit den Geschlechtskategorien.

10. Doch denkt die antike Philosophie eine Doppelherrschaft, und dies im doppelten Sinn. Man muß nur den Beginn der Aristotelischen *Politik* ansehen: erst die Kreuzung der Geschlechterbeziehung mit der Herrschaft über fremde Arbeit (bei Ärmern durch die Herrschaft übers Arbeitstier ersetzt) konstituiert den *oikos*, die Zellen- und Elementarform der *pólis*. Der schöne aufrechte Gang der freien Frau zeigt, daß sie die Arbeit der Mägde überwacht, heißt es bei Xenophon. Sie partizipiert an der Herrschaft. Ihr Mann wird sie für diese Überwachung erziehen, sagt Aristoteles. Erst wenn die Verschränkung der Männerherrschaft über die Frauen mit der Herrschaft über die unfreie Arbeit gedacht wird, taucht die Frage der Frauen in ihrer Radikalität auf.

11. Durch dieses Herrschaftskreuz, das der Staat befestigt und ausbeutet zugleich, zieht sich in bedenkenswerter Weise die Achse der intellektuellen Arbeit. Beispielhaft dafür ist folgende Mahnung an einen jungen Mann aus dem späteren Ägypten, dem »Neuen Königreich«, die V. G. Childe mitteilt: »Laß Dir das Schreiben angelegen sein, auf daß du dich vor harter Arbeit jeder Art bewahrest ... Der Schriftgelehrte ist von Handarbeiten erlöst; er ist es, der befiehlt ... Ich habe den Metallarbeiter bei seinem Werk an dem Rachen seines Ofens gesehen, mit Fingern wie die Tatzen eines Krokodils. Er stank schlimmer als Fischlaich. Jeder Arbeitsmann, der einen Meißel in der Hand hält, hat mehr zu erdulden als die Männer, die den Erdboden aufhacken ... Der Weber in seiner Werkstatt ist schlimmer dran als eine Frau ...«. Und wie war wohl die Frau dieses Webers dran? Wie dagegen die Schwester des Pharaos?

12. Die Philosophie der Moderne rationalisiert die überkommenen Strukturen. Die Geschlechter und ihre Verhältnisse werden in der Grundlagentheorie entnannt. Ihre explizite Behandlung wird in die

Kasuistik der Affektenlehre, in die Moralphilosophie oder, wie bei Kant, in die »Anthropologie in pragmatischer Absicht« verwiesen. Das führt zu einem unreflektierten Grundwiderspruch, den die Philosophie der Alten nicht kannte: die Grundlagentheorie ist manifest geschlechtslos, kennt nur allgemeine Instanzen, scheint also Individuen beider Geschlechter einzuladen, sich mit »Geist« oder »Vernunft« oder »Bewußtsein« zu identifizieren; die Politik und die Rechtsphilosophie dagegen verweisen die Frauen knallhart aus dem Raum des Allgemeinen, in der Regel zusammen mit der Lohnarbeit. Selbst Spinoza, dessen Theorie ganz intersexuell angelegt scheint, schließt im *Tractatus politicus* schneidend die Frauen, die Lohnarbeiter und die Fremden aus der Mitbestimmung in der Demokratie aus. Die Geschichte lehre, daß »Eintracht« überall kraft Männerherrschaft über Frauen bestanden habe. Dieser Grundwiderspruch zwingt dazu, auch die allgemeine Theorie einer radikalen Kritik zu unterziehen: ihr Rationalismus ist rationalisiertes Patriarchat. In ihr reproduziert sich die patriarchalische Gesellschaft als *société anonyme*, ihr vielköpfiger Herr entnennt sich in falschen Allgemeinheiten der Philosophie: Geist, Mensch, Subjekt, Bewußtsein usw.

13. Von nun an wird das thematische Auftauchen von Männern, Frauen und den gesellschaftlichen Verhältnissen beider Geschlechter eher die Ausnahme (Nietzsches Herrendiskurs über Frauen). Das verschwundene Thema kehrt indes vielfältig wieder: in der *Metaphorik* (zum Beispiel in der Artikulation des »Schleimigen« als »süßliche und weibliche Rache« in Sartres *Ontologie* oder wenn Ernst Bloch sagt, für den jungen Hegel sei »die Wahl trockener, jedenfalls männlicher und vor allem materieller Stoffe« bezeichnend usw.), in den *illustrativen Beispielen* (Heidegger über das »junge Ding«), im *Lapsus linguae* (zum Beispiel wenn Hegel anscheinend geschlechtsneutral vom Kind spricht, um dann unvermittelt in der Rede vom »Übergang vom Kindes- zum Knabenalter« dieses männlich zu identifizieren usw.) oder in der wie selbstverständlich homosexuellen *Artikulation* der Liebe (»der Liebende und der Geliebte« bei Hegel, der auch sagt: »Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel«). Alle Methoden, die es erlauben, den vielfachen Dimensionen dieser Wiederkehr des aus dem Diskurs verdrängten Konstitutivums auf die Spur zu kommen, sind geboten. Das hermeneutische Lektüreparadigma muß den antihermeneutischen Verfahren, nicht zuletzt der *symptomalen Lektüre*, nachgeordnet werden.

14. Das Projekt, »im Kanon der Philosophiegeschichte geschlechtstypisch männliche Denkweisen aufzudecken«, ist auf der Ebene des gesunden Menschenverstands sinnvoll, scheint indes nicht zu ahnen, daß es einerseits nur die Spitze des Eisbergs sieht, andererseits gerade deshalb einer Kategorie aufsitzt, die mit Rassismus und Frauendiskriminierung jenen Fundamentalmechanismus der Naturalisierung gemein hat. Patriarchale Herrschaft ist nicht »geschlechtstypisch männliche Denkweise«, sondern ein Herrschaftsverhältnis, das Denkweisen der in es »eingeschriebenen« Individuen beider Geschlechter bedingt.

15. Aber auch die Orientierung, »die sexuelle Differenz explizit in den verschiedenen Teilbereichen der Philosophie zu thematisieren«, scheint mir in die Irre zu führen. Das wird in den »Anti-Politiken der Identität« versanden, »away from engagement with institutionalized structures of power, toward a kind of apolitical introspection, and into a cycle of fragmentation and diffusion of political energies« (Kauffman 1990). Die Frage der Geschlechtsidentität wird hautnah, aber ursachenfern empfunden.

16. *Women Studies in Philosophy* (also auch entsprechende »institutionelle Forderungen«) sind, wenn man den Konstitutionszusammenhang und die Geschichte der Philosophie bedenkt, mehr als gerechtfertigt, und ohne feministische Philosophieprofessorinnen werden sie nicht wirklich betrieben. Aber die Philosophie klappt zu wie eine verhängnisvolle Falle, wo dem ungedachten Traum »der feministischen Philosophie« nachgejagt wird. Hiervon zu unterscheiden ist der begründete Anspruch, durch Studien in feministischer Perspektive eine »Transformation der Philosophie« zu initiieren, die an Tiefe freilich nur gewinnt, wenn die Gesellschaft sich insgesamt ins Menschlichere bewegt.

17. Die Frage nach den Geschlechterverhältnissen in der Philosophie verlangt nach einem historisch-kritischen Selbstverständnis einer gesamten Institution. Während Männer in den philosophischen Frauenstudien nichts zu suchen haben, sollte das gesamte Personal der philosophischen Institution, das sich hoffentlich bald hälftig aus beiden Geschlechtern rekrutieren wird, begreifen, daß diese Frage zur Eintrittsbedingung in ein philosophisches Denken wird, das über die vormenschliche Verfassung der Philosophie hinausstrebt. Erst dann stellt sich die Frage nach einem neuen Universalismus, der die Dialektik von Andersheit und Gleichheit gelernt hätte.

12. Kapitel

Antisemitismus und Rassismus als Bewährungsprobe der Ideologie-Theorie

Zur Frage des Antisemitismus hat die marxistische Tradition tragfähigere Analysen und praktisch-politische Positionen vorzuzeigen als irgend eine andere Richtung (siehe dazu den Überblick bei Rürup 1977). Dennoch ist auch sie letztlich gescheitert vor der Aufgabe, den modernen Antisemitismus – vor allem den nazistischen – in seiner Gefährlichkeit zu begreifen. Überhaupt stellen die modernen Rassismen für den Marxismus eine Herausforderung dar, an der er sich nur bewähren kann, indem er sich weiterentwickelt.

Entsprechend setze ich die Akzente in der folgenden Skizze. Aus der Vielzahl möglicher Aspekte wähle ich so aus, daß dabei *Schwächen* früherer Sichtweisen und *Ansätze zu ihrer Überwindung* besonders betont werden. Der *erste Abschnitt* entspringt einem Sinn für historische Gerechtigkeit: Marxens Schrift »Zur Judenfrage« soll noch einmal kritisch gewürdigt werden, weil es eine vielfältige und kräftig verbreitete Literatur gibt, die diesen Aufsatz als antisemitisch interpretiert. Ich werde zeigen, daß der Marxsche Text im Gegenteil einen Generalangriff auf allen christlich-bürgerlichen Antisemitismus führt, daß er aber, neben ungemein produktiven Gedanken, entscheidende theoretische Schwächen besitzt, die sich in der späteren Geschichte des Marxismus rächen werden. Im *zweiten Abschnitt* zeige ich, wie von Engels bis Horkheimer allzu direkte ökonomische Interpretationen überwiegen, welche die ideologische Dynamik des Antisemitismus nur unzulänglich erfassen, wie aber in den letzten Jahren ein neuer Aufschwung marxistischer Ideologieforschung international zu verzeichnen ist. Im *dritten Teil* referiere ich Ergebnisse einer erneuten Untersuchung des Werdegangs von Hitler und der Dynamik des deutschen Faschismus. Im *vierten Teil* frage ich nach der Bedeutung des Antisemitismus für die Formierung der *Subjekte* im deutschen Faschismus. Dabei zeigt sich, daß der Antisemitismus sich fundieren konnte in einem weitverzweigten Netzwerk alltäglicher Praktiken der Normalität, in denen die Klassenverhältnisse zugleich reproduziert und »unsichtbar« gemacht werden.

1. Marxens Schrift »Zur Judenfrage«

In einer *Zur Judenfrage* betitelten Rezension zweier Schriften von Bruno Bauer setzte der junge Marx sich mit der Judenfeindschaft auseinander. Arnold Künzli hat diese Rezension in den schrillsten Tönen als ein Dokument »primitivsten Rassenwahns« und der »Rasei des jüdischen Selbsthasses« gebrandmarkt (Künzli 1966, 203ff). Auch wenn Künzlis umfangreiche »Marx-Psychographie«¹ wissenschaftlich keinen guten Ruf genießt, ist sie doch weit verbreitet und wirkend, auch wird sie bis heute immer wieder als Autorität zitiert (etwa von Schottländer 1983, 40f). Künzli stützt sich seinerseits in dieser Frage vor allem auf E. Silberner (1962). Dessen Schrift will antisemitische Linien im Sozialismus aufweisen. Sie ist »methodisch anfechtbar« (Rürup 1977, 204) vor allem aufgrund »einer irreführenden Ausweitung des Begriffs« Antisemitismus (Nipperdey/Rürup 1972). Denn Silberner definiert: »Antisemit ist jeder mann, der den Juden feindselig gesinnt ist, unabhängig davon, ob seine Anklage ganz oder teilweise stimmt oder einfach grundlos ist« (Silberner 1962, 291).² Geht man mit diesem Maßstab an die Texte von Karl Marx heran, muß das Urteil von vorneherein feststehen. Hinzu kommt, daß Marx eine kräftige Sprache der Kritik nach mehreren Seiten spricht, die mißverständlich wird, sobald man sie aus dem Zusammenhang reißt und übersieht, daß Marx gegen Bruno Bauer in dessen Gedankenmaterial arbeitet. Zum Beispiel heißt es bei Künzli, Marx habe sich verführen lassen »zu der später von Nationalsozialisten wieder aufgegriffenen Formulierung ..., daß die heutige Welt 'bis in ihr innerstes Herz jüdisch' (MEW 2, 116) sei.« Vielen wird nach derartigen Zitaten das folgende Urteil vielleicht hart, aber nicht ganz aus der Luft gegriffen vorkommen: »So ist Marx, von seinem Judenhaß dazu verführt, das Judentum mit dem Kapitalismus zu identifizieren, ein Vorläufer ... all jener Paranoiker ... geworden, die ... schließlich die Juden an das Kreuz von Auschwitz schlugen.« (Künzli 1966, 207f) Helmut Hirsch, der sich gleichfalls auf Silberner stützt, behauptet von Marxens Schrift »Zur Judenfrage«: »Dort schlug er u.a. nicht mehr und nicht weniger vor als die Ausmerzungen der Handel treibenden Juden ... Außerdem sollte auch der Glaube des jüdischen Mitbürgers ausgemerzt werden.« (Hirsch 1968, 229)³ – Fürwahr Grund genug, »Zur Judenfrage« noch einmal gegenzulesen.

Hören wir vorab einen Entlastungszeugen, Richard Friedenthal. In seiner Marx-Biographie gibt es ein Kapitel »Zur Judenfrage«.

Dort heißt es:

»Man könnte Marx' Meinung von dem bekannten Phänomen des jüdischen Selbsthasses ableiten; das wäre aber falsch und oberflächlich. Marx hat an Selbsthaß, ob jüdischem oder sonstigem, weniger gelitten als irgend ein anderer bedeutender Mensch. Man kann ihm eher übertriebene Selbstgefälligkeit zuschreiben, er hat ... nie auch seine Abstammung von langen Rabbinerreihen ... als eine Belastung empfunden ...« (Friedenthal 1981, 224).

Marx sei eher »messianisch« gewesen, also in der jüdischen Tradition stehend, habe allerdings den Messianismus auf das Proletariat übertragen (225). Das sei aber nicht als Übertragung von Religiösem auf Politik zu verstehen, denn: »Vom 'Opium des Volks' hat Marx nie auch nur eine kleine Prise genommen.« (228) Und: »Eine Sonderlösung für die Juden erschien Marx schon im Ansatz unnötig und irreführend.« (229)

Bevor wir endlich Marx aufschlagen, werfen wir noch einen Blick in das *Historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache*. Nipperdey und Rürup schreiben dort im Artikel *Antisemitismus*, Marx verwende den Ausdruck »Jude« »von vorneherein in einem eindeutig säkularen Sinn« (132), also nicht auf eine Religionsgemeinschaft bezogen; er identifiziere »das als Nation aufgefaßte Judentum mit Handel, Banken, Kapitalismus und Ausbeutung« (ebd.). Marx stehe damit nicht allein. »In Deutschland sind für diese Position die Thesen von K. Marx aus seinem Aufsatz 'Zur Judenfrage' charakteristisch. Die Juden seien weder Religionsgemeinschaft noch Volk, ihre Nationalität (sei) eine chimärische...« (ebd.). Ich lasse mir von hier die Fragen vorgeben, mit denen ich nun zu Marx zurückgehe.

1.1 Stellt Marx die Judenfrage »säkular«?

Worum geht es in der Schrift von 1843/44? Es handelt sich um eine Rezension zweier Traktate von B. Bauer. Bauer wendet sich gegen die politische Emanzipationsforderung der Juden. Sein Argument ist: Wenn Ihr die Menschen- und Staatsbürgerrechte beansprucht, dann müßt Ihr zuerst Euer Judentum fahren lassen. Und noch mehr: Es genügt nicht einmal, daß Ihr Nein zu Euerm Judentum sagt; Ihr müßt auch Nein zum Christentum sagen. D.h. die Juden sollen sich zunächst aufs Niveau des Christentums hinaufarbeiten, um es dann zu überwinden. Dann erst steht ihnen die politische Emanzipation zu. – Was wird nun Marx dazu sagen? Nehmen wir das Ergebnis gleich vorweg: Er sagt in allem klipp und klar Nein zu Bauers Forderung auf Selbstaufgabe der Juden. Der Sinn der Menschen- wie der Staatsbürgerrechte ist gerade – und das weist Marx mit historischen

Ausführungen sorgfältig nach, vor allem bezogen auf Frankreich und die USA – die Religionsfreiheit, neben der Gewerbefreiheit und der Freiheit des Privateigentums. Der Sinn der bürgerlichen politischen Revolution liegt gerade in einer Doppelbewegung: Erstens die Entpolitisierung der Elemente des bürgerlichen Lebens; zweitens die Kontraktion des Politischen. Das ist ein sehr modernes Stück Theorie; Foucault könnte dort einige Inspirationen erhalten haben. Das Politische, sagt Marx, ist zunächst zerstreut, erschöpft in vielen Sackgassen der Feudalstruktur; die bürgerliche Revolution sammelt das Politische aus diesen Sackgassen, zieht es zusammen und konstituiert es als eigene Sphäre, entmischt Politik und Gesellschaft. Marx sieht also einerseits die Emanzipation des Staates von der Gesellschaft und der Religion, andererseits die Emanzipation der Gesellschaft vom Politischen.

Der Held der neu entstehenden Gesellschaft ist der Privatmann. Aber dieser Held, der Privatmann, entsteht nur um den Preis einer Zerspaltung. Der Mensch existiert jetzt mindestens gedoppelt, wenn nicht gar vervielfacht. Er existiert als *homo politicus* – hier nennt ihn Max eine allegorische, moralische Person – und als *Privatmann*. Als Privatmann ist der Bürger der wirkliche, aber unwahre; als *homo politicus* der wahre, aber unwirkliche; als *homo politicus* der ideale, als Privatmann der egoistische Mensch. Der Umfang des Privaten wird so umschrieben: bezogen auf Individuen meint es »die materiellen und geistigen Elemente, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden« (MEW 1, 368). Zu diesem Denkansatz von Marx gehört – da es ja auch um die Emanzipation des Staates als Staat geht – die Privatisierung der Religion, die folglich zu den Belangen des Privatmanns gehört. Gegen Bauers Meinung, die Religion werde absterben, sobald sie nicht mehr die Stütze der unmittelbaren Staatlichkeit hat, verweist Marx auf die USA; diese sind »vorzugsweise das Land der Religiosität«, und dort ist Religion Privatsache (MEW 1, 352).

Die Forderung der Juden ist daher voll berechtigt, wenn sie Emanzipation im Sinne der Staatsbürgerschaft und Bürgerrechte verlangen; das und nichts anderes ist der Sinn dieser Institution. Allerdings ist das Erlangen dieser Rechte nicht, wie Bauer meint, das Erlangen der menschlichen Emanzipation, sondern nichts anderes als die grenzenlose Freisetzung des Privateigentums in der Gesellschaft, sowie die Errichtung einer Staatssphäre, welche die ideale Negation der bürgerlichen Gesellschaft darstellt und regelnd auf die Gesellschaft zurückwirkt. – So viel zum Kontext.

Wie ist nun hier die Judenfrage gestellt? Natürlich steht Marx nicht selber auf religiösem Standpunkt. Er ordnet die Juden jedoch eindeutig religiös ein, während er zugleich die Emanzipation des Staates von jeglicher Religion als einen Kernvorgang der bürgerlichen Revolution zeigt.

»Die Zersetzung des Menschen in den Juden und den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung ist keine Lüge gegen das Staatsbürgertum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie ist die politische Emanzipation selbst« (MEW 1, 357).

Wie die Protestanten werden die Juden von Marx hier als eine Religionsgemeinschaft neben anderen, als Sonderfall des »religiösen Menschen«, gefaßt. Wenn den Juden von Bauer zugemutet wird, ihre Religion aufzugeben, um die Staatsbürgerschaft zu bekommen, setzt Marx dagegen: Nein, der Sinn der Staatsbürger- und Menschenrechte ist gerade der, daß jeder seinen religiösen Kult völlig ungestört, wie alle anderen auch, als seine Privatsache ausüben kann. Marx stellt folglich die Frage nach den Juden als nach Angehörigen einer Religion. Und es ist kein Hauch eines Begriffs vom Juden, der unabhängig von der konkreten religiösen Formation wäre, in diesem Text »Zur Judenfrage« erkennbar. Marx faßt die Juden auch keineswegs als Nation auf. Wenn er sagt, ihre Nationalität sei eine chimärische, so nur, um sie in dieser Hinsicht mit allen Kaufleuten und Bankiers dieser Welt gleichzusetzen. Damit scheint immerhin eine weitere Annahme von Nipperdey und Rürup bestätigt: daß Marx die Juden mit dem Kapitalismus identifiziert.

1.2 Identifiziert Marx die Juden mit dem Kapitalismus?

Zunächst gilt es zu sehen, daß Marx eine von Bauer versuchte Besonderung der Juden zugleich auf alle Nationen verallgemeinert und in jeder Nation auf eine bestimmte gesellschaftliche Klasse einengt.

Die »Juden«, von denen Bauer spricht, sind nicht anders als die Kapitalisten aller Nationen. Aber sollte Marx wirklich alle Juden für Kapitalisten halten? Das gäbe keinen Sinn. Den Sinn versteht man, wenn man würdigt, daß Marx in diesem Text einem anderen Autor den Ball zurückspielt. Es geht um eine Art Kraftprobe im politisch-semanticen Feld mit damaligen Vorformen des modernen Antisemitismus. Wo immer von »Jude(n)« die Rede ist, geht es bei Marx nicht um eine empirische Beschreibung jüdischer Bürger, sondern um eine bestimmte Rede vom »Juden«. Marx gibt auch den Mund

an, in dem diese Rede geführt wird: es ist der des deutschen Bürgers christlicher Herkunft. Hierzu gehört auch der damalige überragende Kritiker des Christentums, von dem Marx wie Bauer beeinflusst sind: Ludwig Feuerbach. In seiner Schrift *Das Wesen des Christentums* (1841) stellt er einen Strukturvergleich zwischen Christentum und Judentum an. Vor allem im 12. Abschnitt (»Die Bedeutung der Kreation im Judentum«) findet man wesentliche Elemente des Gedanken- und Formulierungsmaterials, mit dem Marx in *Zur Judenfrage* arbeitet. Nur in diesem Kontext kann man auch verstehen, was Marx meint, wenn er schreibt, Feuerbach fasse »die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform« (MEW 3, 5). Man muß Feuerbach parallel lesen. Er setzt eine edle »griechische« Linie einer niedrig gesinnten, weil »utilistischen« »jüdischen« Linie entgegen. Man muß sich dabei klar machen, daß die Gebildeten in Deutschland sich bis zum 1. Weltkrieg vor allem mit einem idealisierten »Griechentum« identifizierten. »Dem Griechen«, heißt es bei Feuerbach 1841, »war die Natur ein Diamant. Er konnte sich nicht satt sehen an seinem wundervollen Farbenspiel ..., an seiner himmlischen Klarheit ...; er erblickte in ihm seinen reinen, von keinem praktischen Egoismus getrüben Geist im Spiegel; er erkannte Vernunft, Geist in der Natur; er blickte in ihre Tiefe – darum war ihm die Natur ewig. Kurz, der Grieche betrachtete die Natur mit den Augen des enthusiastischen Mineralogen, der Jude mit den Augen des seinen Vorteil berechnenden Mineralienhändlers.« (Feuerbach II, 580)⁴ Usw.

Wenn Eduard März (1983, 281) die Wiederaufnahme ähnlicher Gedanken bei Marx nur für »die akademische Paraphrasierung eines weithin geltenden Vorurteils« hält, so trifft dies auf Feuerbach zu, nicht auf Marx. Dieser greift subversiv paraphrasierend ein. Der Sinn ist: Erkennt Euch selbst – in Euerm Feindbild! Wo Ihr »Jude« sagt, redet ihr blind von Euch selbst. Die Rede von der »schmutzig-jüdischen Praxis« ist die verschobene Rede von der bürgerlichen Praxis. Euer »Jude« ist der Bankier, ist der Händler, ist ganz allgemein der Kapitalist oder, noch allgemeiner: das Privateigentum, das Sichbereichern.⁵

1.3 Schwächen der Marxschen Analyse

Die – durchaus kritische – Re-Lektüre erschließt einen Text, der noch immer voller Anregungen steckt. Zugleich aber hat er große Schwächen. Das ist ein zweiter Grund, warum es ratsam schien,

zum Einstieg in die Problematik zu ihm zurückzugehen. Denn auch die Schwächen sind historisch nicht folgenlos geblieben.

Die erste Schwäche bezieht sich darauf, wie Marx das Verhältnis von gesellschaftlicher Praxis zur Religion denkt. Das Religiöse erscheint ihm als eine Art von Fata morgana in einem Dunst, der – zumindest was die bürgerliche Gesellschaft angeht – aus der kapitalistischen Praxis aufsteigt. Die Abschaffung des Kapitalismus unterbricht sogleich den Nachschub an solchem Dunst. (Das Religiöse besitzt keine nennenswerte Selbständigkeit.) Es gibt ein einziges wesentliches Reales, und was sich davon unterscheidet, sind seine bloßen Erscheinungsformen. Dies Wesen ist es, worauf die Erscheinungen direkt zu reduzieren sind. – Das ist ein reduktives Denken. Der Marx dieser Jahre schreckt nicht vor extremen Formulierungen in dieser Richtung zurück. Nähme man sie als materialistische Religionstheorie und ließe es dabei bewenden, würde sich herausstellen, daß sie in verhängnisvoller Weise falsch sind. In der Geschichte des Marxismus haben sich solche Kurz-Schlüsse – auch im Verhältnis zum Antisemitismus – bitter bemerkbar gemacht.

Die zweite Schwäche findet sich dort, wo das Modell auch seine größte Stärke hat. Was Marx – mit einem noch heute unausgeschöpften Begriff – die »Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft« (MEW 1, 356) nennt, erfolgt im Zusammenhang eines Auseinandernehmens, Entmischens der noch vorbürgerlichen Verhältnisse. Politik und Privatsphäre werden jetzt für sich rein konstruiert. Marx' Stärke ist, daß er dafür ein theoretisches Modell bildet und nicht »empirisch« spricht, wie das seine inzwischen zumeist vergessenen Zeitgenossen getan hätten. Die Schwäche sehe ich darin, daß er die Zerspaltenheit des bürgerlichen Individuums, die er so scharf formuliert, nicht eigentlich als Problem erkennt. Man hört, daß der Staatsbürger eine allegorisch-moralische Person sei; man hört, daß der Privatmann eine egoistische Gestalt sei; man erhält keine klare Auskunft auf die Frage, wie nun eigentlich das Religiöse genau auf den Privatmann wirkt. Wie diese Gespaltenheit, dieser Widerspruch durch die Individuen praktisch gelebt wird, bleibt offen, ja, die Frage wird nicht einmal als solche erkannt. Es ist dies einfach kein Problem für Marx. Und doch hat er am Schluß die Perspektive einer umfassenden menschlichen Emanzipation. Sie ist nicht mehr wie bei Bauer bloß politische, sondern soziale Emanzipation, d.h. sie ist auch Emanzipation von dem, was die christlichen Bürger als »jüdisch« verschreien und was doch nur eine Grundform ihres eigenen gesellschaftlichen Wesens ist:

Schacher, Geldherrschaft. Marx müßte nun eigentlich von der Perspektive der menschlichen Emanzipation aus einen Blick zurückwerfen auf die Pathologie der Gespaltenheit des Menschen unter den gegebenen Verhältnissen und Begriffe hierfür entwickeln. Dies tut er aber nicht. Die Dynamik der entfremdeten Formen der Widerstandsverarbeitung, die sich später so gefährlich und schließlich überwältigend geltend machen sollte, bleibt damit im Ansatz ausgeblendet.

Damit legen wir *Zur Judenfrage* zur Seite. Ich hoffe, es ist deutlich geworden, daß es – Gutgläubigkeit der Autoren vorausgesetzt – eine groteske, kurzatmige Verkennung ist, diese Schrift als antisemitisch aufzufassen. Sie greift ein in die bürgerlich-christlichen Diskurse über die »Juden« und dreht den Bürgern das Wort im Munde herum, bis es kenntlich wird als das, was es ist: ein Stück bürgerlicher Selbstverfolgung am Anderen.

2. Marxistische Analysen des Antisemitismus

Ich möchte nun ein knappes – und viel zu wenig die differenzierenden Diskussionen berücksichtigendes – Wort sagen zur Behandlung des Antisemitismus in der Geschichte des Marxismus. Es ist einerseits verblüffend, wie sich selbst die Gegensätze, nämlich extrem verfeindete Lager, in gewisser Hinsicht einig sind. Ob wir Lukács fragen oder Horkheimer und Adorno (von dem allerdings eine Linie zum frühen Lukács zurückführt) oder den Lukács-Gegner Brecht oder die Theoretiker der Sozialdemokratie, das macht kaum einen Unterschied. Wir erhalten aus ihren Antworten einen Satz von Theoremen, der relativ klein ist, nicht frei von Widersprüchen, die aber nicht diskutiert werden; dieser Satz von Theoremen wird als ausreichend für die Erklärung des Antisemitismus empfunden. Auf der einen Seite gibt es da eine Gruppe von Aussagen über die Erzeugung falschen Bewußtseins durch die Verhältnisse. Das dabei befolgte (aber mehr noch: verfehlte) Paradigma ist das von Marx' Analyse des Fetischcharakters der Ware aus dem 1. Kapitel des *Kapitals*. Mit Theorien über den Antisemitismus hat das insofern zu tun, als es die Zirkulationssphäre ist, in der die Juden vor allem heimisch geglaubt wurden, also der gesellschaftliche Bereich, wo Waren und Geld umlaufen, wo gekauft und verkauft, geborgt und verliehen, konkurriert, geßelt und gewuchert wird. Das sehr lesenswerte Antisemitismus-Kapitel der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno folgt diesem Mythos und kritisiert ihn zugleich. Der

»spezifisch ökonomische Grund des bürgerlichen Antisemitismus« besteht in der »Verkleidung der Herrschaft in Produktion« (Horkheimer/Adorno 1947, 203). Der Stoff, aus dem diese Verkleidung gemacht ist, ist der Schein der Zirkulation, ein Bewußtseinsschleier, der nach dem Muster des Warenfetischismus gewebt ist. »Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.« (Ebd., 206) Diese notwendig scheinhafte Verantwortlichkeit klebt historisch an den Juden. »Die Juden haben die Zirkulationssphäre nicht allein besetzt. Aber sie waren allzu lange in sie eingesperrt, als daß sie nicht den Haß, den sie seit je ertragen hatten, durch ihr Wesen zurückspiegelten.« (Ebd.)

Moishe Postone – der diese Auffassung kritisiert, weil sie unfähig ist, die für den modernen Antisemitismus entscheidend werdende Vorstellung zu erklären, die Juden seien die Drahtzieher auch der Sozialdemokratie bzw. des Kommunismus (Postone 1982, 16) – fundiert seinen Erklärungsversuch ebenfalls auf der Analyse des Warenfetischismus. Wie das Geld scheinhaft die Wertseite der Waren verkörpere, so erschienen diese fälschlich als das gute Konkrete. Entsprechend ziehe das Geldkapital den Protest gegen die kapitalistische »Abstraktion« von den menschlichen Zwecken auf sich und ziehe ihn damit ab vom Industriekapital, welches als das Konkrete, Natürliche außer Verfolgung bleibe. Die Juden aber würden als Personifikation der »Abstraktheit« aufgefaßt (ebd., 22).

Das Paradigma des Fetischcharakters liegt hier wie dort zugrunde und wird hier wie dort als ein Paradigma *falschen Bewußtseins* aufgefaßt. Dieses falsche Bewußtsein ist nichts als die subjektive Ausfüllung des notwendig falschen Scheins, den die ökonomischen Verhältnisse wie einen Reflex werfen. Die durchaus eigenständigen Praxen und Auseinandersetzungen auf der diskursiven Ebene werden nicht (an-)erkannt.

Der Fetischcharakter der Ware ist ein wahres Lieblingstheorem des Marxismus gewesen (und ist es noch). Als Komplementärtheorem fungiert das »Klassenbewußtsein«. Der Fetischismus ist falsches Bewußtsein, das Klassenbewußtsein »richtiges«. Dies erscheint solange plausibel, wie man nicht die Begrenzung auf die Bewußtseinsebene und die damit verbundene Entscheidung der Ideologief Frage wahrnimmt. Beide, der Warenfetischismus und das Klassenbewußtsein, werden als »Ideologie« aufgefaßt. Das eine Mal ist es der Schein, den die Verhältnisse der Ökonomie automatisch ins Bewußtsein werfen; das andere Mal ist es die Wahrnehmung einer

objektiv in Gestalt ebendieser Verhältnisse gegebenen Realität. Die vielfältigen Ebenen der politischen, kulturellen und ideologischen Praxen und Institutionen verschwinden als relevante Größe. Auf der einen Seite also falsches Bewußtsein als Reflex der Verhältnisse – Musterfall der Fetischcharakter der Ware –, auf der anderen Seite Klassenbewußtsein als die einfache Wahrnehmung eines an sich vorgegebenen gesellschaftlichen Seins.

Beide Paradigmen verstehen sich als Zugänge zum Ideologischen. Entsprechend treten sie gekoppelt auf. Und diese Koppelung ist nicht beschränkt auf Lukács oder die Leninisten. Sie findet sich (in anderer Akzentuierung) auch bei Horkheimer und Adorno. Vor allem Horkheimers »Manifest« von 1938, *Die Juden und Europa*, ist ein Stück extrem ökonomistischer Literatur. Alles wird aus der Bewegung der ökonomischen Kategorien abgeleitet. Alles Ideologische kommt entweder als zynische Mache vor oder als bloßer Reflex. (In der *Dialektik der Aufklärung* liegen die Dinge nicht mehr so einfach; diese Schrift ist sehr reich und widersprüchlich zugleich.) Die beiden Varianten werden verknüpft: Die Großbourgeoisie benützt strategisch, ohne selber antisemitisch zu sein, den im Kleinbürgertum als Reflex von dessen spezifischer Klassenlage entstehenden Antisemitismus zur Organisation von Massengefölschaft. Dies bringt die Auffassung der verschiedensten Theoretiker auf eine Kurzformel.⁶

In den letzten 50 Jahren hat es hinsichtlich dieser Problematik eine Erneuerungsbewegung im Marxismus gegeben – zuerst zögernd, pionierhaft vereinzelt, schließlich in einem breiten Schub in vielen Ländern – wenn auch bekämpft vom sowjetisch geprägten Marxismus-Leninismus.⁷ Es ist unmöglich, hier einen Überblick über diesen Neuanfang zu geben.⁸ Ich beschränke mich auf einige wenige »symbolische« Namen, um einen Eindruck von der gemeinten Entwicklung zu geben. Es geht um den – zumeist in faschistischen Gefängnissen oder in einer der Emigrationen angefangenen – Versuch, aus den großen Niederlagen der Arbeiterbewegung – nicht nur den Niederlagen von 1918/19 im Westen, sondern auch und vor allem den Niederlagen gegenüber dem Faschismus, die man zunehmend deutlich als mitverschuldet zu empfinden begann – die Lehren zu ziehen.

Zu nennen ist zunächst Antonio Gramsci. Die von ihm führend vertretene Politik der Fabrikbesetzungen und Arbeiterräte hatte das Konkret-Mögliche hinter sich gelassen. Die Niederlage dieser Politik war unvermeidlich. In ihrem spektakulären Vorpreschen hatte sie

indes wie ein Verbalradikalismus der Tat gewirkt und bürgerliche Ängste und Aggressionen geschürt, die desto gewaltsamer hervorbrachen, als die Kräfteverhältnisse sie begünstigten. So war die Politik des Gramsci der Fabrikräte in die Vorgeschichte des Faschismus verstrickt. Im faschistischen Gefängnis machte Antonio Gramsci sich daran, genau die Politik kritisch durchzudenken, die er vorher vertreten hatte. Seine *Gefängnishefte* stehen für den Beginn eines Reflexionsprozesses, dessen Protagonisten voneinander isoliert waren schon durch die Gefängnismauern oder durch die Diaspora der Emigrationen, aber auch durch die stalinistischen Strukturen der kommunistischen Partei, ein Prozeß, der vielfach lange Zeit unterirdisch verlief und nur sehr zögernd in dieser oder jener Organisation ans Licht kam oder akademisch anerkannt wurde.

Was ist der Kern dieser Erneuerung? Es sind keine bloßen Randfragen, die neu gestellt werden, sondern es sind die entscheidenden Fragen nach dem Zusammenhang des Ökonomischen mit dem Politischen, dem Ideologischen und dem Kulturellen, wobei die einzelnen Begriffe unterschiedlich und nicht selten unklar aufgefaßt werden. Dabei findet ein radikaler Bruch mit jedem Reduktionismus statt. Aufgegeben wird das Denken in einer einzigen Sozialmaterie, von der man annimmt, daß sie ein Wesen konstituiert, welches dann nur auf verschiedene Weise erscheine. Entwickelt wird statt dessen das Denken eines strukturierten Ganzen unterschiedlicher Praxen, Instanzen und Logiken, die – in zu untersuchenden Kräfteverhältnissen – aufeinander einwirken. Viele Marxisten verzichten sogar darauf, die Determination durch das Ökonomische, sei es auch nur »in letzter Instanz«, von vorneherein zu unterstellen. Der Frage der Determination wird die – im einzelnen oft wichtigere – Frage nach Dominationsbeziehungen zur Seite gestellt, und die Determinismusfrage wird sozusagen aus einer weltanschaulichen Glaubenssache in eine empirische Frage zurückverwandelt.

Im Zuge dessen findet ein Einreißen vieler Isolierschranken statt, die viel zu lange bestanden haben. Gemeint sind z.B. Isolierungen zwischen marxistischer Reflexion und Sprachanalyse bzw. Theorien der gesellschaftlichen Produktion und Zirkulation von Bedeutungen. Lange Zeit bestand hier eine Isolierwand, und diese Forschungseinrichtungen galten als spezifisch bürgerlich und wurden zur Vorsicht erst gar nicht zur Kenntnis genommen. Dieser Teil der chinesischen Mauer des alten Marxismus ist fast überall eingestürzt, weder vom Gegner berannt, noch gar erstürmt, sondern weil sich mehr und mehr herausgestellt hat, daß die Kämpfe woanders verliefen.

Heute geht es um eine breite vielstimmige Relektüre der Bestände, die in den letzten 70 bis 80 Jahren auf solchen Feldern der Forschung angesammelt worden sind. Stuart Hall, der selber wegweisende Analysen zum Rassismus und seinen ideologischen und politischen Artikulationen vorgelegt hat, charakterisiert etwa die Bedeutung von Ernesto Laclau Buch *Politik und Ideologie im Marxismus* folgendermaßen: »Laclau hat definitiv die Unhaltbarkeit der Aussage gezeigt, daß Klassen als solche die Subjekte fest zugeschriebener Klassenideologien sind.« (Hall 1984, 115) Laclau hat ferner aufgeräumt mit der selbstverständlichen Annahme einer Art wesensmäßiger Klassenzugehörigkeit bestimmter Konzepte oder Ideen, wonach diese zurückführbar wären auf ein Klassenwesen, welches sich in ihnen bloß ausgedrückt hat. »Andernfalls wäre der Begriff des ideologischen Kampfes und die Bewußtseinsveränderung – zentrale Fragen für die Politik jedes marxistischen Projekts – leerer Schein, der Tanz toter rhetorischer Figuren.« (Ebd.)

Diese Hinweise sollen andeuten, daß bei den angedeuteten Erneuerungsprozessen Fragen formuliert werden, die auch für den marxistisch-analytischen und (-politischen) Umgang mit Phänomenen wie dem Antisemitismus entscheidende Folgen haben.

3. *Ein neuer Blick auf die Funktion des Rassismus in der Subjektkonstitution des deutschen Faschismus*

Eine in diesem Sinn durchgeführte erneute Untersuchung der Herausbildung des deutschen Faschismus und seines Führers (PIT 1980) brachte folgende Resultate zur Frage des Verhältnisses von Klassen, Politik und Antisemitismus:

1. Eindeutig ist der Standpunkt Hitlers ein Klassenstandpunkt. Die Dokumente erlauben hier gar keinen Zweifel. Er stellt sich bewußt das Programm einer Rekonstruktion der Politik der bürgerlichen Klasse gegen den Marxismus.

2. Diese Rekonstruktion folgt dem Muster des italienischen Faschismus. Es geht nicht etwa um plagiatorische Anleihen Hitlers oder Goebbels' bei Gentile oder Mussolini, sondern es handelt sich um funktionelle Homologien. D.h. an entsprechender Stelle werden – mit anderen Worten, gemäß der anderen Bildungstradition – Gedanken gefaßt, welche dieselbe Funktion haben. Das *Wie* der Rekonstruktion bürgerlicher Klassenpolitik ist in beiden Fällen bestimmbar als *die Verteidigung des Ideologischen als solchem*. Die Faschisten und Nazis treten zunächst auf als Sachwalter der Ideologizität

schlechthin, zumindest aller alten ideologischen Mächte, unter Absehung von ideologischen Differenzen etwa im Verhältnis zu den Kirchen (natürlich nicht auf der Ebene politischer Ideologien). Diese Entleertheit des Ideologischen, auch als Eklektizismus sich manifestierend, ist oft mißverstanden worden, so, als spiele das Ideologische hier gar keine Rolle. Aber die Faschisten/Nazis machen sich zu Verteidigern des Ensembles der ideologischen Mächte oder Institutionen der Gesellschaft, deren Vertreter – durch den Ausgang des Ersten Weltkrieges, durch die bolschewistische Revolution, durch »linke Umtriebe« und überhaupt durch den Liberalismus – als Gekränkte und Bedrohte sich fühlen bzw. empfunden werden.

3. Der Antisemitismus – bzw. mit Rodinson (1983) genauer gesprochen: die Judeophobie (denn es geht ja gar nicht gegen die Semiten) – kommt auf eine Weise in den Hitlerschen Diskurs, die letzten Endes durch die politische Konstellation vor allem auf der »völkischen« Rechten bestimmt ist. (Die damit zusammenhängenden Beobachtungen sind natürlich weniger eindeutig, mit mehr Interpretationsspielraum behaftet, als die erste These, an deren Gehalt es nichts zu deuteln gibt.) Hitlers Verhältnis zur Judenfeindschaft ist gleichwohl kein bloß instrumentelles. Man kann regelrecht den Konstitutionsprozeß Hitlers, seiner Identität als des Hitlers, als der er im politischen Feld aufgestiegen ist, beobachten. Diese Subjektkonstitution zeigt sich in der Wechselbeziehung zwischen dem politischen Feld, in das Hitler eingreift, und seinem eigenen Eingreifen und den Veränderungen, die er dadurch in dem Feld bewirkt. Der Vorgang stellt sich dar nach Art einer doppelten Unschärferelation. Hitler verändert das Feld, in das er eingreift; das veränderte Feld verändert ihn.

Nach dem Ersten Weltkrieg scheint Hitler eine Art Meinungsagent eines Reichswehr-Apparates gewesen zu sein (vgl. dazu und zum Folgenden: Stegmann 1972, 412ff und PIT 1980, 71). Ein Propagandaoffizier der Reichswehr stellt in einem Brief an Kapp im September 1920 die NSDAP als sein Geschöpf dar und berichtet: »Ein Herr Hitler ist eine bewegende Kraft geworden, ein Volksredner 1. Ranges.« Die erste antisemitische Rede Hitlers »datiert bezeichnenderweise erst vom September 1919« (Stegmann 1972, 412). Indem Hitler seine ungeheuerliche Macht als Demagoge entdeckt, die Möglichkeit, durch seine Reden Wirkungen zu erzielen, entgleitet er seinem Führungsoffizier und verselbständigt sich gegenüber der »konservativen Fernsteuerung« (Stegmann).

Hitler entdeckt eine strategische Möglichkeit ersten Ranges. Man muß sich, um diese Möglichkeit zu begreifen, die Beschaffenheit des Feldes, auf dem Hitler eingreift, vor Augen führen. Hier wimmelt es von kleinen Sekten, viel Spinnerei ist dabei, viele Privatpropheten agitieren (oder verwerten) ihre kleinen Gemeinden: die Völkischen. Und es scheint unmöglich, sie zusammenzufassen. Im übrigen besteht manche Verbindungslinie zu demokratischen Tendenzen (Gleichheitsvorstellungen, das Volk usw.), Linien, die von Hitlers Standpunkt störend sind. Er entdeckt, daß er durch das Anrufen der Judenfeindschaft mit einem Schlag, wie wenn man einen Magneten auf zerstreute Eisenfeilspäne richtet, das ganze Feld umordnen kann. Dies ist eine umwerfende Erfahrung. Es läßt sich verfolgen, wie diese Erfahrung in ihrer Wiederholbarkeit abhängig ist von Themenwahl und Redestrategie. Und diese Erfahrung macht ihn auch zum Hitler, je mehr Hitler diese Erfahrung macht.

4. Die Wirkung der jüdenfeindlichen Intervention in das völkische Feld läßt sich im wesentlichen so zusammenfassen: Erstens ermöglicht sie das Abspalten aller Verbindungslinien, die zu demokratischen Politiken oder Ideologien hinüberlaufen. Die Judenfeindschaft bedeutet den Bruch mit jeder Gleichheitsorientierung. Damit kann Hitler einen rechten Block aus diesem sonst so widersprüchlichen Gewimmel formen. Zweitens ist es nun möglich, einen Populismus-von-rechts zu organisieren, d.h. eine Volkskonstitution herrschaftlichen Typs vorzunehmen. Das Problem einer Volkskonstitution dieser Art ist: Sie wird in Opposition zum herrschenden Block betrieben, ist also »gefährlich«, wo nicht an die Grundlagen der Herrschaft gerührt werden soll. Die Bedeutung der rassistischen Elemente des nun entstehenden »nationalsozialistischen« Diskurses ist entsprechend doppelt bestimmt: Wie gesagt, spalten sie einerseits die Völkischen ab von ihren demokratischen Elementen, indem sie das Muster der Ungleichheit durchsetzen; zugleich installiert sich die Orientierung auf den Kampf gegen die Anderen, also die Möglichkeit zum Krieg – »Volk« ist ja nicht selbstverständlich ein Volk-zum-Krieg. Andererseits verdoppelt sich das Volk; es wird nun konstituiert im selben Zug wie das Gegenvolk. Es ist eine Art von Spiegelstruktur. Volk und Gegenvolk werden einander entgegengesetzt und ineinander gespiegelt. Dies hat einen ungemein folgenreichen Effekt. Die Formation zentriert sich gleichsam außerhalb des »Volks«, nämlich auf der Achse zwischen Volk und Gegenvolk. Und wie in den Bildern vom Jüngsten Gericht, wo der »Herr«, in der Mitte darüber geordnet, das Volk nach Gut und Böse teilt, schreibt

sich in diese Achse die Vertikale der Herrschaft ein. Hier hat der Führer seinen Ort. So ist in diese Formation die Unterstellung des »Volks« unter seinen »Führer« einprogrammiert. Es wurde ja etwas riskiert durch die Anrufung, Mobilisierung, Zusammenschließung des Volks gegen diejenigen, die an der Macht waren. Der Vorgang entfesselt eine Dynamik, die auch für einen Hitler gefährlich werden könnte. Der Rassismus hat die Doppelfunktion: Vereinheitlichung dieses Blocks und seine Konstitution auf eine Weise, die das Führungs-/Unterstellungsprinzip zentral verankert.

5. Hieran schließt die Frage, wie es erklärbar ist, daß die Politik der »Endlösung« herausgebildet und schließlich die Vernichtung der jüdischen Bevölkerungen der besetzten europäischen Länder sogar auf Kosten der Kriegsführung betrieben wurde. An dieser Frage scheiden sich die Geister immer wieder. Der Marxismus, heißt es, versuchte traditionell alle Maßnahmen der Nazis auf Interessen der Großbourgeoisie zurückzuführen. Das könne er aber hier nicht, fährt man dann fort, weil die Beeinträchtigung der Kriegsmaschinerie schließlich nicht im Interesse der Bourgeoisie gelegen habe (wobei man einräumt, daß z.B. die Großbanken an den Eroberungsplänen regen Anteil hatten). Folglich könne das Großkapital auch nicht der wirkliche Klassenträger des Faschismus gewesen sein. Für die Gegner des Marxismus verdichtet sich in Auschwitz das Wesen eines Phänomens, welches mit sozioanalytischen Klassen- und Interessenbegriffen nicht verstanden werden kann. »Auschwitz« erhielt so den Status des marxistisch Unerkennbaren schlechthin.

In Auseinandersetzung mit einer Reihe von DDR-Autoren einerseits, westlichen Historikern andererseits habe ich in unserer Studie zu zeigen versucht, daß hier eine Scheinfront aufgebaut ist (vgl. PIT 1980, 69-76). Das Umkämpfte gleicht eher einer vulgärmarxistischen Vereinfachung als einer marxistischen Analyse. Ein einziges Stichwort sollte genügen, um dies sofort verständlich zu machen: die historisch-gesellschaftswissenschaftliche Erklärung greift nicht ein in erster Linie auf der Ebene der Absichten, sondern der Effekte. Man darf sich daher nicht vorstellen, daß »Klassen« in der Art souveräner strategischer Köpfe in ungetrübter Transparenz objektiv vorgegebene Interessen im Auge haben und befolgen. Dabei wird naiv unterstellt, daß die Subjekte außerhalb ihrer Diskursformationen bestehen. Ebenso könnte man glauben, die geschichtlichen Subjekte seien Subjekte außerhalb der Geschichte. Aus den hier berichteten Forschungsergebnissen und Fragen folgt eine Problematik, die

auf einem anderen Boden zu untersuchen ist. Der faschistische Populismus stellte sich uns dar als eine in Klassenkämpfen sich herausbildende Diskursformation. Die Träger dieser Formation, wie überhaupt die von (und in) ihr Bewegten, konstituieren sich zu deren Subjekten. Dies nennen wir in Abwandlung von Althusser (1977; vgl. PIT 1979, 126, 204; sowie die *Umriss*) ihren ideologischen Subjekt-Effekt (d.h. die Weise, in der Individuen zu Subjekten einer ideologischen Formation werden). Damit hören die »Subjekte« auf, unveränderliche Gegebenheiten zu sein. Selbst die mächtigsten Individuen (auch ein Hitler) *machen* nicht die Geschichte, obwohl sie historisch wirksam agieren. Zur Schlüsselfrage wird aber die Frage nach der Dynamik einer historisch-politischen Formation. Von den vielen schwierigen Fragen, die sich hier auftun, greifen wir nur eine heraus, weil sie hilft, die Dynamik besser zu verstehen, die nach Auschwitz führte.

4. Die Bedeutung des Rassismus für den faschistischen Subjekt-Effekt

Will man verstehen, welche Funktionen der Antisemitismus im Nazismus hatte und wie es möglich war, ihn so wirksam zu installieren, darf man die Judenverfolgung nicht isoliert betrachten. Vielmehr muß man ein Netzwerk von Institutionen und Maßnahmen untersuchen, welches sich zuziehen wird um die Juden, das aber nicht auf die Judenfeindschaft reduzierbar ist. Wie stößt man auf dieses Netzwerk? Ich bin darauf gestoßen bei der Erforschung der Rolle der Psychiatrie im deutschen Faschismus (vgl. hierzu und zum Folgenden: Haug 1986). Das erste Erkenntnisobjekt, das sich dabei aufdrängt, ist die große Patientenvernichtung, die erste einer Reihe von Ausrottungspolitikern. Sie ist für die Frage nach Auschwitz mehrfach wichtig. Zum Beispiel wurde hier zuerst die Technologie entwickelt und Tötungspersonal ausgebildet. Ferner wurde dabei die ideologische Transformationsarbeit geleistet, die dann später ausgeweitet und umfunktioniert benutzt werden konnte. Als die Aktion aufgrund des Protests der Kirche (und der Gemeinden) offiziell eingestellt wurde (ein Protest und eine Resonanz, die bei der Judenverfolgung und später bei der Judenvernichtung ausblieben), da wurden die Öfen abmontiert und mitsamt dem Personal nach Osten geschickt.

Fragt man nach den Bedingungen für die Möglichkeit dieser ersten großen Ausrottungspolitik des Nazismus, gehen einem die Augen über beim Studium der Dokumente. Es ist, wie ein amerikanischer

Forscher, Proctor, 1982 festgestellt hat, nicht etwa so, daß die beteiligten Ärzte zu irgendetwas gezwungen wurden, nein, sie wurden ermächtigt. Sie durften »es« endlich. Große Teile der Ärzteschaft drängten von sich aus in diese Richtung.

Es zeigt sich, daß das Netzwerk von Konzepten und Rezepten schon vor 1933 so gut wie fertig geknüpft war, das dann zunächst in der Vernichtung der Patienten sich zusammenzog und später umgeknüpft wurde, um für die Judenvernichtung entscheidende Funktionen zu bekommen. Die Fäden führten zurück zum Sozialdarwinismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts und seiner durch den Ersten Weltkrieg und dessen Ausgang bedingten Mutation. »Daseinskampf« und »Überleben der Tüchtigen« hatten nicht zuletzt in Kapitalistenkreisen Zustimmung gefunden.

Krupp hatte 1900 einen Preis ausgeschrieben: *Was kann die Evolutionstheorie uns über nationale politische Entwicklung und Staatsgesetzgebung sagen?* Die Beiträge der zehn »Besten« wurden veröffentlicht: eine kleine Enzyklopädie des Sozialdarwinismus. In allen westlichen Ländern produzierte man damals Konzepte und Rezepte: Diskurse um »Konstitution«, Vererbung und »Entartung«, Auslese und »Kontraselektion« durch sozialpolitische und sozialmedizinische Politiken. Unzählige Vereinigungen und Zeitschriften bildeten sich um dieses Thema. Als Substanz der Vererbung wurde die *Rasse* konzipiert. Alsbald fing man an, die Klassenunterschiede als Rassenunterschiede zu artikulieren. Dennoch ist der Sozialdarwinismus keine eindeutig »rechte« Sache. Wichtige Entwicklungsstränge laufen über die Linke, auch wenn es ausschließlich die Rechte war, die solche Konzepte in den Rang realer Politik erhob und endlich als Massenausrottung praktizierte. Das später mörderische Konzept vom »lebensunwerten Leben« wurde von dem sozialdemokratischen Psychiater Alfred Erich Hoche in der Verbitterung über den Tod seines Sohnes im Krieg geprägt: 1920 veröffentlichte er zusammen mit dem pensionierten Reichsgerichtspräsidenten Karl Binding die Schrift *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*.⁹ Vor dem Weltkrieg schon bildete der Sozialdarwinismus ein Element der Ideologie der 2. Internationale. Die Wurzeln hierfür reichen weit zurück. Engels hatte beim Begräbnis von Marx dessen Werk mit dem von Darwin verglichen. Die Verbindung beider läuft dann als rhetorische Figur durch die nächsten dreißig Jahre der Geschichte der alten Sozialdemokratie usw. usf. Die Fäden laufen also nicht eindeutig nur nach rechts. Dies ist wichtig, weil sich daran das Wandern von Ideologemen oder Diskurstücken beobachten

läßt, ein Wandern, das auch auf der Rechts-Links-Achse erfolgen kann.

Beim Studium der psychiatrischen Dokumente aus der NS-Zeit stößt man darauf, daß sie erstens in ihren Grundkategorien nicht spezifisch faschistisch sind – es ist nur eine Umakzentuierung zu beobachten, sie erhalten eine andere Funktion, werden anders gebündelt – und daß zweitens die Fundamentalkategorien entweder direkt moralisch sind oder sich auf eine der großen ideologischen Institutionen beziehen, wobei sie im Hinblick auf das Individuum die Unterscheidung machen, ob es geeignet ist, im Sinne der Institution zu funktionieren, oder nicht. Solche Grundkategorien sind *Zurechnungsfähigkeit* oder *Unzurechnungsfähigkeit* (hier klinkt die psychiatrische Institution in die Justiz ein), *Erziehbarkeit* oder *Un- bzw. Schwererziehbarkeit* (das verweist auf Familie, Schule, »Heime« etc.), *Geschäftstüchtigkeit* usw. bis zu Generalkategorien wie *Sozialität* mit *Asozialität* bzw. *Antisozialität* als den Negationen, die das psychiatrische Objekt kennzeichnen sollen. Im konkreten Fall wird dann »Unsozialität« bestimmt als die Eigenschaft einer Person, dauernd in Konflikt mit der Behörde zu kommen.

Im Schnittpunkt all dieser Zugriffe fängt sich das Individuum als Objekt der Psychiatrie. Foucault hat 1954 Beschreibungen der gesellschaftlichen Funktionen der Psychiatrie gegeben, die sich als sehr treffend herausstellen bei der Untersuchung. Die Psychiatrie, heißt es dort, funktioniert wie ein großer Sortierapparat zwischen den Institutionen, den ideologischen Ordnungsmächten einerseits, den negativen Sanktionseinrichtungen andererseits. Wir finden mit- hin keine »naturwissenschaftliche« Kategorialität, sondern eine vulgärsoziologische mit besonderer Berücksichtigung der »Moral«. Die Beobachtungen¹⁰ lassen sich im Resultat knapp so zusammenfassen: *Das psychiatrische Objekt ist das zur ideologischen Unterstellung unfähige Individuum.* Die »Unfähigkeit« tendiert dann dazu, auf die »Unwilligkeit« und schließlich jede Form von Widerständigkeit ausgedehnt zu werden.

Der offizielle psychiatrische Diskurs scheint auf eine Weise mit gesellschaftlicher Herrschaft durchsetzt bzw. ihrer Durchsetzung dienend, daß man sich fragt, wie so etwas ertragen werden konnte und wirksam eingriff. Auch fragt sich, wie diese Institution ihr Korps an Psychiatern, Pflegern und Schwestern usw. einbinden konnte und wie sie die Nahtstelle zu den Patienten glaubwürdig gestalten konnte. Man muß nur Jaroslav Hašeks Darstellungen über Schweijk im Umgang mit Ärzten und dem Irrenhaus lesen, um zu

begreifen, daß hier ein Problem vorliegt. Die Antwort findet sich auf der Ebene des Alltags. Dort gibt es informelle Entsprechungen zu den verfaßten institutionellen Praxen der großen ideologischen Mächte. Dort findet das vielgestaltige *Do it yourself* der Ideologie statt. In der Zwischenwelt der Intimsphäre, wo das Individuum »mit sich allein« ist, ist der Tummelplatz der größten Gegensätze. Der Ort, wo man sich gehen läßt, ist auch der Ort, wo man sich diszipliniert. Dort stoßen die institutionellen Diskurse auf entscheidende Resonanz. Den Resonanzboden bildet ein Ensemble von Tätigkeiten – Übungen und Ritualen –, die ich *Normalisierungspraxen* nenne und die im Rahmen der Geschlechterverhältnisse wie der Klassenverhältnisse deren überdeterminierte Subjektzumutungen geschlechtsspezifisch umsetzen. Es geht dabei um die selbsttätige Herstellung der eigenen »Normalität«. Viele dieser Praxen werden in der Verschwiegenheit, vor dem Spiegel, ausgeübt, manche aber auch »im Verein« mit anderen. Immer geht es dabei um Selbstmodellierung zum sexuierten »Subjekt« mehrerer Ordnungen – des Erwerbslebens, der Moral, der Sexualität usw. –, deren Zusammenhalt dadurch zugleich je individuell reproduziert wird.

Wie kann man diesen Bereich erforschen, wo er doch die Öffentlichkeit ausschließt? Und wie kann man das gar rückwirkend, historisch tun? Wir behelfen uns mit einem Indikator: der Ratgeberliteratur. Der Markt ist ungeheuer. Es gibt eine Flut von Traktätchen und Hausbüchern; häufig geschlechtsspezifisch ausgerichtet. Dazu kommen Spezialartikel, Requisiten: zu benutzende Geräte, »Mittelchen«, Kleidungsstücke ... Dann werden Kurse angeboten. Vom Angebot dürfen wir auf die Nachfrage schließen. Die Auflagenzahlen (sie sind oft schwindelerregend) lassen Rückschlüsse zu. Untersucht man dieses Angebot, so stößt man auf ein umfassendes Netz von Disziplinen der Modellierung, das über den Körper und den gesamten alltäglichen Lebensablauf geworfen wird. Alles Erdenkliche wird normiert, reguliert, ästhetisiert. Es lassen sich mehrere Hauptachsen ausmachen. Da ist einerseits die Leistungsfähigkeit, mit der Gesundheit gekoppelt; andererseits tritt der Körper als Träger sozialer Bedeutungen ins Blickfeld; der sexuellen Attraktivität gelten besondere Anstrengungen; die Selbstbeherrschung fungiert vor allem bei Männern als Klammer und Grundbedingung der anderen Dimensionen. Die Semiotik des Körpers wird in doppelter Richtung in Dienst genommen: zum Bedeuten von Normgerechtigkeit und zur alltagsdetektivischen Entlarvung entsprechender Bedeutungstätigkeiten anderer. Eifrig wird ein Ausdruckskode bedient.

Haltung, Stimme, Blick, Lippenstellung, Handschrift und -form, dazu die Schädelform u.v.a.m. werden nach dem Innen-Außen-Ausdrucksmodell interpretiert. Jedes Detail wird (von außen) darauf festgelegt, ein Inneres auszudrücken. Das Innere wird in Charakter, dieser in Konstitution und Anlage gegründet. Der Rassendiskurs kann sich reibungslos darunterschieben. Die doppelte Ordnung aber von Wesen und Ausdruck wird ihrerseits mit der Ordnung sozialer Herrschaft und Hierarchie artikuliert. Die besser Gestellten sind von besserer Konstitution. Schließlich wird Klasse Rasse ausdrücken, wodurch im manifesten Diskurs »Klasse« durch »Rasse« substituiert wird.¹¹

Die Individuen unterwerfen sich diesem Kode nicht aus freien Stücken. Die Notwendigkeiten des Lebens in der Klassengesellschaft mit ihren Marktgesetzen und ihren ideologischen Ordnungen, traditionell in der patriarchalischen Familie usw., zwingt sie dazu.

Der eingangs skizzierten Lücke in Marxens Ideologietheorie steht in der Wirklichkeit hier eine Dimension der Dynamik sozialer Prozesse gegenüber, in der eine geradezu schicksalhafte Verknüpfung unterschiedlicher Diskurse mit dem Antisemitismus sich bildet. Für die Mächtigkeit des deutschen Faschismus wie für seine zerstörerische Dynamik wird diese Verknüpfung entscheidend. Marx zeigte die Privatisierung des Menschen, seine Verdoppelung in einen privategoistischen erwerbenden Menschen und in einen, wie er sagte, politisch-allegorischen, moralischen Menschen. Aber er zeigt nicht die ungeheuren Zwänge, denen jedes Individuum unterliegen muß, die Ängste, im universellen Kampf aller gegen alle nicht mitzuhalten. Das aus den alltäglichen Normalisierungspraxen stammende Material, das ich angedeutet habe, bezeichnet konkrete Formen, in denen genau diese Spaltung mit ihrem angstvollen (oder auch mit Karrierehoffnungen gefüllten) Zwangsraum der konkurrierenden Leistung gelebt wurde.

Die Ertüchtigung von Leuten, die ständig Karriere machen oder wenigstens mithalten können mußten, im Beute-aus-der-Kann! und im Wettlauf um die besseren Plätze oder zumindest darum, nicht entlassen zu werden usw., das ist es u.a., was in diesem Raum vorgeht. Die Konstitution des Adretten und Empfehlenswerten, des Gebrauchswertversprechens der Ware Arbeitskraft, vor allem die überaus schwierige und immer schwieriger werdende Modifikation seiner selbst, daß man fähig wird, *das, was man tun muß, von innen heraus zu wollen*, die Pflicht (oft sogar den puren Zwang) zum Willen zu machen. Daran wirken wir alle »von unten« mehr oder weniger

beflissen mit, weil wir sonst das Verlangte gar nicht leisten könnten.

Diese Notwendigkeit, das Nach-Innen-Nehmen, die subjektive Umsetzung von Verhaltenszumutungen in selbsttätig ausgeübte Praxen, weil es anders nicht leistbar wäre, dies ist offenkundig etwas, das Millionen von Angestellten in den Büros, Meistern in den Fabriken, alle, die irgendwo ein bißchen über das Proletariat sich zu erheben (oder darüber zu halten) versuchen, beschäftigen muß. Art und Intensität dieser Beschäftigung hängen ab von den konkreten Formen, in denen die einzelnen gesellschaftlich engagiert sind, bei den Arbeitern von der Arbeitskultur, generell von den kulturellen und ideologischen Kräfteverhältnissen.

An der Schnittstelle der von den Individuen in ihrer Vereinzelung selbst ausgeübten Normalisierungspraxen und der institutionellen Diskurse, die sie zur Ordnung rufen, findet ein denkwürdiger Widerspruch statt: ein extremer Fatalismus bedeutet einen extremen Voluntarismus. Einerseits sind die rassistischen Diskurse – nimmt man sie beim Wort, hält man sich also allein an ihren manifesten Text – extrem vulgärmaterialistisch, deterministisch, fatalistisch. Da gibt es ein angeblich naturwissenschaftlich beschreibbares Substrat, genannt Erbmasse, in dem ist alles immer schon enthalten, alles Können, alle Charaktermale, alles Liebenswürdige wie alles Abscheuliche, und der Rest ist einzig Ablauf eines materiellen Programms. Insofern spricht hier ein extremer Fatalismus. Aber dieselben Texte und institutionellen Praxen haben ganz offenkundig appellatorischen Charakter. Immer dreht es sich darum, die Individuen zur Ordnung zu rufen. Immer werden die Adressaten aufgerufen, sich nach einem bestimmten Vorbild zu modellieren. Die Reizwörter, die dabei in einer bestimmten Konstellation auftauchen, sind uns zumeist noch immer höchst geläufig: Natur und Gesundheit, Abhärtung und Willensstärke, Charakter und Schönheit usw. Sie sind miteinander artikuliert. Die Gesundheit z.B. ist eine Frage des Willens, dieser des Charakters, und der Wille zur Gesundheit wird als Pflicht ausgesprochen, während die Schönheit als Ausdruck dieser ganzen Kette auftritt usw. Was da aus solchen Zielbegriffen zusammengestellt wird, ist eine Art Sternbild, das wie ein Regelnetz im Höheren wirkt. Die »Rasse« tritt als tragender Grund dieser idealisierenden Konfiguration auf. Der Sinn ihrer Anrufung aber ist immer der, die Individuen dazu zu bringen, Reserven zu mobilisieren, um Leistungsfähigkeit zu erweisen.

All diese Praxen und die Dokumente, die sie hinterlassen haben,

sind extrem fatalistisch und zugleich extrem voluntaristisch. Mit einer Lehre, die den Determinismus des biologischen Substrats verkündet, appellieren sie an – den Willen. Diese Beobachtung führt auf das *ideologische Paradox* dieses ganzen Terrains: Alle sozialen Bedeutungen und sozialrelevanten Handlungen werden als Ausdruck einer materiellen Substanz interpretiert, die indes nur aus ihnen rückerschlossen werden kann. Die Individuen werden angerufen: Produziert den Ausdruck, dann wissen wir, daß ihr diese Substanz habt! Beweist durch *gutes* Verhalten, daß ihr gute Erbmasse habt, die sich in gutem Verhalten manifestiert! Es ist dies nicht viel paradoxer als die calvinistische Prädestinationslehre es einmal war. Ob man erlöst wird, ist streng vorherbestimmt; »deshalb« muß man unablässig alles tun, was beweist, daß man zu den Vorherbestimmten gehört. Keine Tat kann am prädestinierten Ergebnis etwas ändern; da aber die vorherbestimmte Teilhabe an der ewigen Seligkeit auf Erden durch gedeihliche Früchte des bürgerlichen Erwerbsstrebens sich beweist, setzt diese paradoxe Anrufung eine enorme Anstrengung zur Bereicherung frei. Es ist wie in einem Spiegelsystem. Gelehrt wird: jeder Erfolg drückt bloß nachträglich das Substrat aus, aber das Substrat existiert de facto nur als Reflex seines eigenen Ausdrucks.

Dies ist ein entscheidendes »Netzteil«. Verknüpft mit dem Gegenvolk und der Führung, welche von oben die Unterscheidung zu diesem hin trifft, entwickelt es eine ungeheure Dynamik. Die Vernichtungsaktionen sind im Gesamtnetz der Knotenpunkt, wo der Diskurs sein Ernstmachen beweist, wo er sich eine Art »Ding-an-sich« gibt. Hier markiert der Diskurs das Ende der Diskurse. Hier wird ein Schicksal erfüllt, das jedem blühen kann. Die Normalität ist schließlich so konstruiert, daß niemand ihr gerecht werden kann, aber alle es müssen. Voluntaristische Anstrengung wird mobilisiert, mit den Vernichtungspraxen als abschreckender Grenze. Die damit aufscheinende Funktion der Vernichtungspraxen ist nicht die einzige, sondern wächst mit anderen Funktionen und Effekten zusammen auf eine Weise, die sich gegenüber jedem einzelnen Subjekt, den Kapitalvertretern ebenso sehr wie den faschistischen Führungen, verselbständigt.

Hier kommt es auf Genauigkeit an. Damit die Rede von der Verselbständigung sinnvoll ist, darf man die Startbahn und reale Basis nicht aus den Augen verlieren, von der hier abgehoben wird: den Zusammenhang der faschistisch artikulierten Rassenfrage mit den kapitalistischen Klassenverhältnissen. Man kann den Nazismus

nicht verstehen, wenn man nicht sieht, daß er in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen mit ihrem Primat der Verwertung und dem Konkurrenzkampf auf ökonomisches Leben oder Tod, ja, für die Lohnabhängigen schon um die Jobs, gründet. Insofern bleibt Horkheimers Dekret von 1938, wer nicht vom Kapitalismus reden wolle, müsse auch vom Faschismus schweigen, richtig.

Aber das Fundament ist nicht identisch mit dem darauf errichteten Gebäude; auch wenn dieses nur auf jenem errichtet werden konnte, ging es doch nicht aus jenem allein hervor. Aus dem Kapital im allgemeinen *ableitbar* sind der Faschismus und seine Ausrottungspolitiken *nicht*, obwohl nur auf seiner Grundlage begreifbar. Man darf »Grundlage« nicht reduktionistisch, sondern muß sie in der Logik des Aufbaus verstehen. D.h. der theoretische Status des Basis-Begriffs muß *rekonstruktiv, nicht reduktiv* gefaßt werden. Manche denken, mit dem Ableiten stehe und falle das Begreifen. Dem liegt ein falscher Begriff von Begreifen zugrunde. Auschwitz ist nicht aus dem Kapitalismus als solchem ableitbar. Aber es ist deswegen nicht schlechterdings unbegreiflich,¹² wie es zu Auschwitz kam – auch wenn wir uns dem Begreifen aus einem inneren Erschrecken vor unseren Möglichkeiten entziehen wollen. Und es ist fürs Begreifen unabdingbar notwendig, die kapitalistischen Verhältnisse mit allem, was sie unter den spezifischen Umständen für Unternehmer, Lohnabhängige und Mittelschichten an sozialen Schicksalen bereithielten, grundlegend zu berücksichtigen. Aber ist dies auch notwendig, so doch nicht zureichend. Und schon gar nicht genügt es, auf das Kapital im Allgemeinen zu zeigen. In einer spezifischen historischen Konstellation war der Nazismus die Weise, in der – aufgrund vieler zusammenlaufender oder sich spaltender Stränge, Kräfteverhältnisse, Strategien, die sich wechselseitig durchkreuzten, partiell durchdrangen oder im Effekt ins Unvorhergesehene verrückten, in der Umformung und Eigendynamik tradierter Materialien usw. – sich der Kapitalismus reproduzierte: *gegen* die Arbeiterbewegung nach innen, *gegen* den sowjetischen Stützpunkt des internationalen Kommunismus nach außen, zugleich *gegen* die westlichen Siegermächte des Ersten Weltkrieges beim erneuten imperialistischen Ausgriff nach Kolonien, Bodenschätzen, Arbeitskräften, Absatzmärkten etc., last not least unter den Bedingungen der unversöhnlichen Spaltung der Arbeiterbewegung in Sozialdemokraten und Kommunisten ... Schon der Vergleich mit Italien, dessen Faschismus nicht primär antisemitisch artikuliert war, zeigt die Grenzen der Verallgemeinerung. Aber der »Nationalsozialismus« ist genau die Form, in

der die kapitalistischen Produktionsverhältnisse unseres Landes in einer bestimmten Zeit reproduziert und gelebt wurden.

5. Nachbemerkung

Sind am Ende mehr Fragen offen als beantwortet? Das wäre nicht unbedingt das Schlechteste. Die Fragen offen zu halten und vor allem: sie an uns selbst zu richten, zu verhindern, daß sie auf andere abgelenkt werden, das ist gerade bei der Frage nach dem Antisemitismus in Deutschland wichtig. Denn hier muß sie mit der Frage nach Auschwitz, und das heißt zunächst: mit der Frage nach dem deutschen Faschismus verbunden werden. Die Unterschätzung der antisemitischen Gefahr, die lange im Marxismus vorgeherrscht hat (wie sich etwa an Brechts Sichtweise in *Die Rundköpfe und die Spitzköpfe* beobachten läßt), hängt zusammen mit den strategischen Fehlern der Linken, ohne die es den herrschenden Kreisen nicht möglich gewesen wäre, Hitler an die Macht zu hieven. Dem Unverständnis für die Eigengesetzlichkeiten der ideologischen Mächte und der diskursiven Formationen der Politik entsprach eine Politik, die diese Mächte frontal vor den Kopf stieß und es den Nazis (wie den italienischen Faschisten) erlaubte, als deren Sachwalter aufzutreten. So wurden z.B. die Kirchen, ungeachtet aller Auseinandersetzungen im einzelnen, zu wichtigen Stützen des Faschismus.

Wie man den Antisemitismus auffaßt, ist mit der Auffassung der Religion(en) verknüpft. Die von Marx in Auseinandersetzung mit dem damaligen Antisemitismus gezeichnete Spaltung des Menschen halte ich für ein trag- und ausbaufähiges Konzept. Es war aber ein verhängnisvolles Versäumnis von Marx, das Problem, wie diese Spaltung gelebt wird, die Frage nach der ideologischen Dynamik, die den »Lösungen« dieses Problems entspringt, nicht aufgeworfen zu haben. Was in der Theorie kein Problem war, das war in der Lebenspraxis von Millionen Menschen ein Vakuum, in das jene vielfältigen Normalisierungspraxen einzogen. Ihr Geflecht bildete den Resonanzboden auch der antisemitischen Agitation. Volkskonstitution und Subjektkonstitution im Alltag waren auf eine Weise mit dem Führungs- und Unterwerfungsprinzip artikuliert, die den Antisemitismus in die strategischen Schnittstellen verwoben hatte.

Nachwort

Juha Koivisto und Veikko Pietilä

Der umstrittene Ideologiebegriff

W. F. Haugs Theorie des Ideologischen im Vergleich

I

‘Ideologie’ wird zumeist als das Geschöpf von Dogmatikern, Fanatikern und Politikern verschiedener Prägung angesehen: ‘Mag sein’, heißt es dann, ‘daß sie bei anderen Menschen gutgläubige Anhänger finden, mit mir selbst aber hat Ideologie nichts zu tun. Es ist doch selbstverständlich, daß ich meine eigenen Gedanken habe’. – Dem Alltagsverstand stellt sich jeder ideologische Wirkungszusammenhang als etwas außerhalb seiner selbst dar. Schon der berühmte Baron von Münchhausen behauptete, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf gezogen zu haben.

Daß eine solche alltäglich-spontane Auffassungsweise nicht in der Lage ist, ‘Ideologie’ zu begreifen, darin stimmen die verschiedenen Theorien über Ideologie noch überein. An der Frage, wie diese Unfähigkeit zu überwinden sei, entzündet sich aber der Streit der Theorien. Ja, er hebt bereits bei der Frage an, was überhaupt mit ‘Ideologie’ zu bezeichnen ist: Soll ein neutraler oder ein kritischer Begriff verwendet werden? Verweist ‘Ideologie’ auf Bewußtseinsinhalte oder auf praktisch-materielle Zustände? Tragen ihre Elemente einen inhärenten Klassencharakter oder sind sie im Verhältnis zu unterschiedlichen Klassen artikulierbar? Es sind nicht nur Theoretiker, die diese Kämpfe ausfechten; ihr Streit über Begriffe und Methoden entfaltet sich im Horizont der gesellschaftlichen Konflikte.

Um den ideologietheoretischen Beitrag von W. F. Haug in einen weiteren Diskussionskontext zu stellen, ist es angebracht, sich zuerst einen Überblick über die Positionen zur Ideologie zu verschaffen. Hierbei befassen wir uns besonders mit den marxistischen Diskursen; denn seit Marx den Ideologiebegriff aus der napoleonischen Versenkung geholt hat, haben sie die Rolle der Avantgarde in der theoretischen Beschäftigung mit Ideologie gespielt. Der Grund dafür ist, daß die Frage nach der Ideologie ihr Gewicht erst erhält, wenn sie geschichtsmaterialistisch gestellt, also auf die gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen wird.

Auf dem Feld der traditionellen Ideologie-Auffassungen lassen sich zwei Hauptrichtungen unterscheiden. Für die eine zielt der Begriff auf einheitliche Weltanschauungen, die in verschiedenen gesellschaftlichen Klassen verankert sind und – vermittelt politischer Parteien – deren gegensätzliche Interessen repräsentieren. Die Elemente der Ideologie stellen daher Epiphänomene materieller Klasseninteressen im Bereich des Bewußtseins dar, und der »ideologische Klassenkampf« wird zwischen den Weltanschauungen ausgefochten. Da Kritik hierbei nicht der Ideologie als solcher, sondern immer nur der gegnerischen gilt, wird diese Ideologieauffassung oft als *neutral* bezeichnet. Seit der Jahrhundertwende wird sie besonders von den auf die politische Bühne aufgestiegenen Arbeiterparteien und ihren marxistischen Theoretikern vertreten. Diese Parteien artikulierten den theoretischen und strategischen Ausdruck der Interessen der Arbeiterklasse als 'proletarische Ideologie' gegen die 'bürgerliche Ideologie'.

Folgt man der anderen traditionellen Ansicht, dann stellt Ideologie »falsches Bewußtsein« dar. Diese Auffassung knüpft an eine aufklärerische Denktradition an, in der den als Ideologie geltenden falschen Ideen wissenschaftliches Denken entgegengesetzt wird. Unter Marxisten galt besonders die Marxsche Analyse des Warenfetischismus als Beispiel für ein wissenschaftliches Denken, das festmache sei, alle aus diesem Fetischismus entspringenden ideologischen, also falschen Vorstellungen bloßzulegen und zu überwinden. Da sich diese Auffassung negativ-kritisch zur Ideologie überhaupt verhält, wird sie zumeist als *kritisch* bezeichnet. Sie wurde von Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) besonders zugespitzt und später vor allem von der Frankfurter Schule modifiziert und weitergeführt. Auch diese Auffassung von Ideologie als 'falschem Bewußtsein' hat weit über marxistische Positionen hinausgewirkt.

Den Hintergrund dieser Auffassung bildete das Scheitern der sozialistischen Revolutionsversuche im Westen Europas trotz Krieg und Krise, obwohl doch hier das Zentrum der kapitalistischen Ausbeutung war. Daraus entstand der Gedanke, daß Ideologie als 'falsches Bewußtsein' die Arbeiter davon abhielt, ein Klassenbewußtsein zu entwickeln.

Trotz ihrer Gegensätze stimmen die beiden großen Linien in der traditionellen Ideologie-Auffassung darin überein, daß Ideologie als Sache des Bewußtseins gilt. Sie stellen somit Varianten ein und derselben *bewußtseinsdiskursiven* Grundauffassung dar.

Diese Auffassung wird auch von der in den zwanziger Jahren entstandenen *Wissenssoziologie* geteilt. Hier geht es um die »Seinsgebundenheit des Bewußtseins«. Wenn alles Denken an verschiedene »Standorte« gebunden ist, dann sind es, in wissenssoziologischer Sicht, die Scheuklappen der »freischwebenden Intellektuellen«, die das Blickfeld am wenigsten verengen. Neu waren diese in den Texten von Max Scheler und Karl Mannheim entwickelten Ideen nicht, sie waren aber brauchbar, um »den Marxismus selbst dem marxistischen Ideologieverdacht zu exponieren und ihn dadurch zu entkräften«, wie Günther Anders rückblickend – und an den kritischen Ideologiebegriff anknüpfend – notiert (in: Meja/Stehr 1982, II, 512).

II

In den sechziger und siebziger Jahren begannen sich Veränderungen in der Konstellation der marxistischen Ideologieauffassungen zu zeigen. Besonders die traditionelle neutrale Auffassung unterlag einer schleichenden Erosion. Gleichwohl behielt sie im 'realen Sozialismus' ihre Stellung als 'offizielle Doktrin' und wurde auch von vielen westlichen Parteikommunisten vertreten.

Einen neuen Ansatz entwickelte Antonio Gramsci in seinen 1929-35 geschriebenen *Gefängnisheften*¹. Das Scheitern der Revolution im Westen nach 1917, die relative Stabilität der höchstentwickelten kapitalistischen Gesellschaften trotz der großen Weltwirtschaftskrise an der Schwelle der dreißiger Jahre, der Aufstieg des Faschismus – diese dreifache politische Niederlage bildete den Ausgangspunkt seiner Reflexionen, die zu einer tragfähigeren Politikkonzeption für die Arbeiterbewegung führen sollten. Gramsci untersuchte die Artikulationsformen der Zivilgesellschaft und ihrer vielfältigen Institutionen und Medien (von den Abenteuerromanen bis zum Vereinswesen) in den Ländern des entwickelten Kapitalismus. Verglichen mit dem vorrevolutionären Rußland beruhte die Herrschaft hier weniger auf der direkten Gewaltausübung als auf der ökonomisch fundierten zivilgesellschaftlichen Hegemonie der bürgerlichen Kräfte. Diese Hegemonie bedeutet die Subalternität der in ihr befangenen kleinbäuerlichen und lohnabhängigen Massen, deren gesellschaftliche Handlungsfähigkeit in diesen Formen blockiert wird. Gramscis Erkenntnis ist, daß das Terrain der politischen Auseinandersetzungen weit über die 'Parteipolitik' hinausreicht – bis hin zu den alltäglichen Praxen, in denen Menschen ihre Identitäten und Fähigkeiten entwickeln.

Ein weiterer Grund für die Erosion der 'neutralen' Ideologiekonzeption liegt in der Entwicklung des Staates in Richtung auf ein 'neokorporatistisches' System, in dem die Parteien sich von ihrer traditionellen Basis in der Gesellschaftsstruktur ablösen und Züge einer 'Volkspartei' annehmen. Dadurch – und auch durch die neuen sozialen Bewegungen – wurde der Grund für die Interpretation von Ideologie als politischer Weltanschauung immer brüchiger. Andererseits entzündete sich in vielen Ländern eine radikale außerparlamentarische Studentenbewegung, deren Aktivisten jedoch die unerwartete Schlagkraft des 'Spätkapitalismus' zu spüren bekamen.

Die Erosion zeigte sich zuerst in der These von einer 'herrschenden Ideologie' der herrschenden Klasse, die u.a. durch 'Klassenmedien' aufrechterhalten werde. Diese Auffassung ist nicht weit von der traditionellen Ansicht von Ideologie als klassenspezifischer Weltanschauung entfernt. Ideologie wird hier nur von ihrem traditionellen Zusammenhang mit Parteipolitik losgelöst und allgemeiner gefaßt. Je konkreter aber über die Bedingungen der aktuellen politischen Kämpfe nachgedacht wurde, desto fragwürdiger schien es, an der These von einer einheitlich dominierenden Ideologie einer einheitlichen herrschenden Klasse festzuhalten. Aufgrund dessen – und teilweise angeregt von Gramsci – kam es zu einem Paradigmenwechsel:

Erstens wurde die Auffassung der Ideologie als einer einheitlichen klassenspezifischen Weltanschauung aufgegeben. Statt dessen rückte ein heterogenes und wechselndes Feld ideologischer Diskurse ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Man begriff: Ideologien 'besitzen' ihre Elemente nicht; dieselben Elemente können vielmehr in verschiedenen ideologischen Diskursen artikuliert werden, und um diese 'Bausteine' wird ständig gekämpft. Die Klassen wurden nun nicht mehr als fertige Akteure aufgefaßt, sondern als Gebilde, die selber politisch und durch ideologische Diskurse vermittelt hervorgebracht werden.

Zweitens wurde gesehen, daß Ideologie nicht erst im Bewußtsein, sondern schon in den Formen, die das Bewußtsein produzieren, zu finden ist. Damit stellt sich die Frage, wie Bedeutungen produziert und mobilisiert werden, die die Herrschaftsstruktur aufrechterhalten oder untergraben. Die Art und Weise der 'Bedeutungsproduktion' macht die Menschen zugleich zu ideologischen Subjekten im Sinne Althusser (1977, 140), für den »jede Ideologie die (sie bestimmende) Funktion hat, konkrete Individuen zu Subjekten zu 'konstituieren'«.

Diese Aspekte sind mitunter so stark betont worden, daß die historisch entstandenen Strukturen der Gesellschaft sich in 'Diskurse' aufzulösen drohten. Hatte die frühere, 'neutrale' Auffassung dazu verleitet, den ideologischen 'Überbau' auf ein Epiphänomen der materiellen 'Basis' zu reduzieren, so neigen die neuen Diskurstheorien dazu, die Analyse der strukturellen Verhältnisse der Gesellschaft zu vernachlässigen – wobei diese Strukturen sich in ihren eigenen Diskursen immer wieder unkontrolliert geltend machen.²

Der dritte Aspekt tritt dieser Auflösungstendenz insofern entgegen, als hier die Formen, die ideologische Subjekte konstituieren, nicht nur auf Bedeutung produzierende Diskurse beschränkt werden, sondern – wiederum im Fahrwasser Althusser – auf die materiellen Praxen und Handlungsformen, an denen die Menschen täglich teilnehmen, ausgedehnt werden. Die Teilnahme an diesen praktisch-materiellen Ritualen gestaltet nicht nur das Bewußtsein, sondern auch das Unbewußte. Ideologie stellt sich damit als etwas Materielles, ja sogar etwas Strukturelles dar. Jenseits der bewußtseins- oder bedeutungsdiskursiven Auffassungen eröffnet diese Ansicht die Möglichkeit, Ideologie als etwas schon den konkreten gesellschaftlichen Strukturen und Praxen Innewohnendes zu konzipieren.³

Trotz aller Erosion bleibt jedoch die neutrale Grundauffassung von Ideologie bestehen. Je mehr von Kämpfen um und zwischen institutionell verankerten, Subjekte produzierenden Diskursen und Praxen gesprochen wurde, desto weniger war die Rede von einem sich kritisch gegen Ideologie überhaupt richtenden, anti-ideologischen Kampf.

Dies führt uns zur anderen Partei der alten Konstellation. Sie unterlag keiner Erosion, erhielt vielmehr eine Präzisierung. In den stürmischen sechziger Jahren wurde die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie wiederentdeckt und vielfach auch als Grundlage für eine Kritik der Formen des ideologischen Alltagsverständnisses betrachtet. Zwei Hauptrichtungen sind hier zu unterscheiden: die 'kapitallogische' Richtung, die besonders in der Bundesrepublik und in Dänemark stark verbreitet war, und die mehr von Althusser inspirierten Richtungen.⁴

Die Menschen drücken, so ein Gedanke Althusser, in der Ideologie »nicht ihre Verhältnisse zu ihren Lebensbedingungen aus, sondern die Art, wie sie ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen leben: was gleichzeitig ein wirkliches und ein 'gelebtes', 'imaginäres' Verhältnis voraussetzt« (Althusser 1968, 184). Nach der Lektüre

der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie war es manchen klar, daß diese imaginär-ideologischen Vorstellungen ihren Grund in den verdrehten Erscheinungsformen finden, in welchen – dieser Marx-Deutung gemäß – die 'ontologisch' tiefliegenden Wesensverhältnisse an der »Oberfläche« der Gesellschaft auftreten. Obwohl die Ideologie hier materiell verankert ist, bleibt sie – trotz aller Präzisierung – ein Phänomen des Bewußtseins.

Das Verhältnis der skizzierten Hauptrichtungen kann – stark vereinfacht – in einem Schaubild dargestellt werden.

Ideologie ist aufzufassen ...

	als ein Bewußtseinsphänomen	als ein Bewußtsein konstituierendes Phänomen
<i>neutrale Ansichten</i>	Ideologie = klassen- oder gruppenspezifische einheitliche Weltanschauungen, die miteinander kämpfen	Ideologie = institutionell verankerte Diskurs- oder Praxisformen, die miteinander um die ideologischen Elemente kämpfen
<i>kritische Ansichten</i>	Ideologie = »falsches Bewußtsein«, gegen das die Wissenschaften oder die durch sie beratenen Praxen kämpfen	?

Den Vertretern der verschiedenen Ansichten ist zuweilen gemeinsam, daß sie den als Ideologie geltenden Bewußtseins-, Diskurs- oder Praxisformen funktionale Bedingungen zusprechen: erfüllen sie diese nicht, dann gehören sie nicht zu den ideologischen Formen. Dies eröffnet z.B. die Möglichkeit, die Ideologiekritik der verschiedenen Bewußtseinsphänomene, Bedeutungen, Diskurse, Praxen etc. durch ihr Verhältnis zur Aufrechterhaltung und/oder Bekämpfung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse zu bestimmen. Wenn u.a. Thompson als Ideologie »die komplexen Weisen, durch welche Bedeutung für die Aufrechterhaltung der Herrschaftsverhältnisse mobilisiert wird« (1984, 5), d.h. als »Bedeutung im Dienste der Herrschaft« (1990, 7), bezeichnet, betont er dabei – von einem »tiefenhermeneutischen« Standpunkt – die Folgen der Ideologie. Eine funktionale Bedingung formuliert auch McCarney (1980, 8) – der sonst nicht die Ideologieauffassung Thompsons teilt – bei

seiner Interpretation des Marxschen Ideologiebegriffs, indem er behauptet, nach Marx seien »die Bewußtseinsformen (...) ideologisch, wenn und nur wenn sie Klasseninteressen dienen«, d.h. wenn und nur wenn sie »eine bestimmte Rolle (...) im Klassenkampf« spielen.⁵

Im obigen Schema erscheint ein leeres Teilfeld. Dorthin gehört, wie wir später belegen werden, die Problematik, auf die sich Haugs Theorie des Ideologischen richtet. Bevor wir diese Leerstelle auffüllen, wollen wir aber die angeführten ideologietheoretischen Tendenzen etwas genauer erläutern, um so einen Hintergrund zu schaffen, der das Spezifische der Haugschen Intervention hervortreten läßt. Da sich diese Tendenzen besonders im englischsprachigen Raum abzeichneten, erläutern wir sie anhand der dortigen Diskussionsbeiträge.

III

Die aktuelle Lage dieser Diskussion zeigt sich z.B. in Jorge Larrains Artikel über *Stuart Hall und den marxistischen Ideologiebegriff* (1991). Larrain, Nachfolger von Stuart Hall und Richard Johnson als Leiter des *Centre of Contemporary Cultural Studies* in Birmingham, argumentiert, daß es eigentlich zwei einander ergänzende marxistische Ideologieauffassungen gibt. Er selbst vertritt eine auf »Verkehrungen« orientierte »kritische« Ideologieauffassung, die mit einem »negativen« Ideologiekonzept operiert. Davon unterscheidet er eine zweite, auf Praxen und Diskurse der ideologischen Klassenkämpfe gerichtete Ideologieauffassung, die mit einem »neutralen« Ideologiekonzept arbeitet. Deren wichtigster Vertreter sei Stuart Hall.

Larrain selbst geht zu Recht davon aus, daß sowohl Marx als auch Engels den Begriff ausschließlich mit negativ-kritischen Akzenten versehen haben. Damit wendet er sich gegen die neutrale Grundauffassung: sie mag wohl nützliche Beiträge zum Verständnis ideologischer Erscheinungen liefern, zum Ausgangspunkt einer sich auf Marx beziehenden Theorie der Ideologie taugt sie aber nicht (Larrain 1983, 90f. und 1991, 20f.).

Nach der negativ-kritischen Auffassung bedeutet Ideologie zunächst »eine Form des falschen Bewußtseins, einen notwendigen Schein, der das menschliche Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit irgendwie verdreht« (Larrain 1979, 13f.). Dieser Ausgangspunkt war typisch für die bewußtseinstheoretische Marx-Interpretation jener Zeit (s. u.a. Colletti 1972; Godelier 1973;

Mephram 1979; Sayer 1979). Für Larrain sind nicht alle Formen des »falschen Bewußtseins« ideologisch, sondern nur solche, die »gesellschaftliche Gegensätze zugunsten der herrschenden Klassen verhüllen« (Larrain 1979, 48). Solche Gedankenformen sind keine willkürlichen Schrullen, sie gründen sich vielmehr auf diese Gegensätze: »Ideologie wurzelt in gesellschaftlichen Gegensätzen. Sie stellt keineswegs einen kognitiven Fehler dar, den eine adäquatere Erkenntnis überwinden könnte.« (Ebd., 173) Darum könne Wissenschaft Ideologie an sich nicht zerstören, sie könne jedoch zu dieser Umwälzung beitragen.

Mit Hinweisen auf *Die deutsche Ideologie* und die *Kritik der politischen Ökonomie* hält Larrain daran fest, daß Ideologie nach Marx immer »eine gewisse Verdrehung bzw. Verkehrung der Wirklichkeit« (Larrain 1991, 9) bedeute. Die Ideologieauffassung der *deutschen Ideologie* entsteht »aus der Kritik der Verdrehungen der deutschen Philosophie und aus Versuchen, diese mit Verkehrungen der Wirklichkeit zu verknüpfen« (Larrain 1983, 19). Diese Auffassung sei jedoch insofern mangelhaft, als dabei der ideologisch verdrehten Denkweise der Philosophie eine empirische Betrachtung entgegengesetzt wird. Empirische Beobachtung sei aber selbst schon ideologisch.

Diesem Mangel komme Marx bei der eingehenderen Beschäftigung mit der Kritik der politischen Ökonomie auf die Spur. Er sehe dabei ein, daß sich die wesentlichen Verhältnisse des Kapitalismus an der Oberfläche der Gesellschaft als verkehrte zeigen und nur als solche der empirischen Beobachtung zugänglich sind. Deswegen, so Larrain (1979, 180), »wird nun eine doppelte Dimension der Wirklichkeit bestimmt und ein für allemal ins Auge gefaßt – eine Dimension, bei der zwischen dem 'Prozeß der Oberfläche' und den unterhalb, 'in der Tiefe' vor sich gehenden Prozessen unterschieden wird.«

Danach sei Ideologie die Form des Bewußtseins, die in den verdrehten »Erscheinungsformen stehen bleibt« und so nicht imstande ist, »die wirklichen, gegensätzlichen gesellschaftlichen Verhältnisse« zu erkennen (ebd., 181). Diese spätere Auffassung bedeute jedoch keinen Bruch mit der früheren: der ideologische Mechanismus bleibe »in allen Formen des Bewußtseins, die Marx im Laufe seiner intellektuellen Karriere nacheinander analysierte, letzten Endes derselbe« (Larrain 1991, 9).

Stimmt es aber, was Larrain vom Marxschen Übergang von der früheren zur späteren Auffassung impliziert, so hat die Behauptung,

der ideologische Mechanismus bleibe »letzten Endes derselbe«, keinen Sinn. Und wenn man bedenkt, daß die Verkehrung der wesentlichen Verhältnisse des Kapitalismus in den Erscheinungsformen der Oberfläche schon in der Wirklichkeit stattfindet, dann fragt es sich, wieso Ideologie in Larrains Theorie ein Bewußtseinsphänomen darstellt und nicht schon eines der Wirklichkeit. (Eine eingehendere Kritik an Larrain findet sich in Pietilä 1984, 150-159, und 1991.)

Die Probleme der Auffassung Larrains rühren letzten Endes daher, daß er in der Sphäre des Bewußtseins verbleibt. So versucht er zwar, das Verhältnis des Bewußtseins zur Wirklichkeit durch Praxis zu vermitteln: letztendlich sei Ideologie durch die »bornierte materielle Betätigungsweise« der Individuen und durch die sich daraus ergebenden gegensätzlichen Verhältnisse verursacht (Larrain 1979, 46f). Die Borniertheit wird jedoch keiner genaueren Entstehungs- und Formanalyse unterzogen und nicht zu einer Ideologiekritik der verschiedenen Praxen weitergetrieben, sondern der Blick bleibt auf das Bewußtsein gerichtet. Deswegen ist Larrain nicht in der Lage, sich aus der Denkweise zu befreien, die Marx schon in der *Deutschen Ideologie* mit seiner Camera-obscura-Metapher kritisierte.

IV

Stuart Halls ideologietheoretische Beiträge sind zum einen durch den Versuch gekennzeichnet, sich die Resultate der linguistischen und semiotischen Forschung für die Ideologietheorie anzueignen, zum anderen durch die Bedeutung, die er Althusser's Kritik an 'expressiver Totalität' zuweist. Das Denkmodell der 'expressiven Totalität' setzt ein Wesen voraus, das sich in jeweils verschiedenen Erscheinungen ausdrückt. Es basiert auf der »völligen Reduktion einer Struktur auf eine andere, die dann als absoluter Bezugspunkt, als Originaltext zu mehreren Übersetzungen erscheint« (Althusser/Balibar 1972, 335). Gerade ein solches Denkmodell steckt aber in den bewußtseinsdiskursiven Auffassungen: eine Struktur findet im Bewußtsein ihren Ausdruck.

Dagegen betont Hall die Nichtreduzierbarkeit der bedeutungsproduzierenden diskursiven Praxen: »die ökonomischen Verhältnisse können nicht von sich aus eine bestimmte festgelegte und unveränderliche Art und Weise vorschreiben, um sie begrifflich zu erfassen. Es kann in unterschiedlichen ideologischen Diskursen ausgedrückt werden« (1984, 113). Trotz ihrer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit haben z. B. die modischen Marktdiskurse eine solide Basis in

unseren täglichen Erfahrungen als Konsumenten: »Marktideologien sind in Marktpaxen materialisiert« (Hall 1977, 324).

Für Hall ist es aber keineswegs ausreichend, nur die verschiedenen Repräsentationen der Ökonomie zu studieren. Soll eine Hegemonieanalyse von Nutzen sein für wirkliche politische Kämpfe, so muß sie auch andere Praxen und darin enthaltene Topiken beachten: Geschlecht, Nation, 'Rasse' usw. Die Subjekte sind für Hall »historische Blöcke«, wie er in metaphorischer Anlehnung an Gramsci sagt, die von verschiedenen Diskursen 'angerufen' werden. Deswegen muß man untersuchen, wie die um die Hegemonie kämpfenden Kontrahenten versuchen, verschiedene Subjektpositionen zu produzieren, unterschiedliche Themen in ihren Diskursen zu artikulieren und zu besetzen. Hier bezieht sich Hall auf den »frühen« Laclau von *Politik und Ideologie im Marxismus* (1981) und auf Gramsci, der in seinen *Gefängnisheften* schreibt:

»Worauf es ankommt, ist die Kritik, der ein solcher ideologischer Komplex von den ersten Vertretern der neuen Geschichtsepoche unterzogen wird: durch diese Kritik hindurch ergibt sich ein Prozeß der Unterscheidung und der Veränderung im relativen Gewicht, das die Elemente der alten Ideologien besaßen: was zweitrangig und untergeordnet war oder auch beiläufig, wird als hauptsächlich genommen, wird zum Kern eines neuen ideologischen und doktrinalen Komplexes. Der alte Kollektivwille zerfällt in seine widersprüchlichen Elemente, weil sich die untergeordneten dieser Elemente gesellschaftlich entwickeln usw.« (*Gefängnishefte*, Bd. 5; vgl. Q. 1058)

In den Konjunkturanalysen zum Thatcherismus (1988; 1989a, 172ff.) wird der hegemonietheoretische Beitrag Gramscis für Hall immer wichtiger. In diesen für die ideologietheoretische Diskussion wichtigen Beiträgen studiert Hall, wie der Thatcherismus sein Projekt der »regressiven Modernisierung« mit einem hegemonialen Anspruch vorantrieb. Auch in diesen Analysen benutzt er eine neutrale Ideologiekonzeption, die, würde man den erwähnten hegemonietheoretischen Rahmen vergessen, nicht besonders subversiv klingt: »Unter Ideologie verstehe ich die mentalen Rahmen – die Sprachen, Konzepte, Kategorien, Denkbilder und Vorstellungssysteme –, die verschiedene Klassen und soziale Gruppen entwickeln, um der Funktionsweise der Gesellschaft einen Sinn zu geben, sie zu definieren, auszugestalten, verständlich zu machen.« (1984, 99; vgl. 1989b)

Das Problem mit Halls Konzeption ist, daß der Ideologiebegriff wie bei Althusser in einem »zwiespältigen und unspezifizierten Verhältnis« (Hall 1977, 321) zum Terminus 'Kultur' steht. Ähnlich steht der Ideologiebegriff in einem diffusen Verhältnis zum Begriff 'Diskurs' (siehe Hall 1992, 292f). Diese begriffliche Unschärfe ist aber

unseres Erachtens eine unvermeidbare Konsequenz der neuen neutralen Ideologieauffassung. Zugleich wird diese Schwäche bei einigen Autoren zu einem Grund für die Ablehnung des Ideologiebegriffs zugunsten eines modischen Diskursbegriffs.⁶

Wie man aus den in diesem Buch gesammelten Aufsätzen von W.F. Haug ersehen kann, stimmt er mit Hall weitgehend überein hinsichtlich der Rolle der Hegemonieanalyse, der Kritik am Denkmodell der 'expressiven Totalität' oder der Wichtigkeit der linguistischen und semiotischen Forschungsergebnisse. Wenn wir aber ihre jeweilige Ideologieauffassung genauer betrachten, dann finden wir dort den Unterschied zwischen einer *neutralen* und einer neuen *kritisch* strukturellen Ideologiekonzeption.

V

Mit den oben skizzierten ideologietheoretischen Positionen sind wir nun in folgendes Dilemma geraten: einerseits haben wir Ansätze, die Ideologie kritisch als Bewußtseinsform analysieren, aber nicht imstande sind, auch Praxisformen einzubeziehen und politische Konjunkturen und die dazugehörigen Diskurse zu analysieren.⁷ Andererseits finden wir Ansätze, die auch Praxisformen und Diskurse als Ideologie betrachten, dabei aber die analytische Schärfe beim Begriffsgebrauch sowie die für Marx und Engels ausschlaggebende kritische Dimension verlieren.

Diesem Dilemma entgeht W.F. Haug durch den Gedanken einer Ideologiekritik solcher Praxen (oder Praxisdimensionen), deren Vollzug zugleich ideelle Zustimmung zu Herrschaft produziert, die also insofern herrschaftsförmige Vergesellschaftung herstellen. Haug hat die an Gramsci und Althusser orientierte Auffassung mit dem Engelsschen Begriff der 'ideologischen Mächte' (MEW 21, 302) neu durchdacht. Die neutrale, Ideologie als Diskurse und Praxen begreifende Auffassung wird sozusagen gesellschaftlich 'eingebettet', d.h. die Diskurse und Praxen werden im gesamtgesellschaftlichen Gefüge kritisch betrachtet. In der Perspektive horizontaler Vergesellschaftung (vgl. Haug 1973a) wird hier eine neue kritische, genetisch-strukturelle Ideologieauffassung entwickelt. Ihr Gegenstand ist nicht mehr »die Ideologie«, sondern das Ideologische.

Die Umrisse dieses Bruchs können zunächst mit Haugs (1984) Analyse der schon erwähnten Camera obscura-Metapher aus der *Deutschen Ideologie* erläutert werden⁸. Für Haug zielt die Metapher nicht erst auf ein verdrehtes philosophisches Denken, sondern

schon auf die institutionalisierte Praxisform, in der »philosophisch« gefragt und geantwortet wird. Der Blick wird vom 'philosophischen Innenraum' der Anlage auf die Anlage, die diesen Innenraum produziert, umgewendet. Dies ist erforderlich, um den Bewußtseinsdiskurs zu überwinden. Die Analyse der Anlage und ihrer Disposition ermöglicht es ferner, die verschiedenen Praxisformen in ihrem Verhältnis zur Gliederung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu untersuchen. Es geht um die Struktur der Anlage und um ihre für die Teilnehmer meist unbewußten Wirkungen in verschiedenen Praxen und Institutionen.

Diese Auffassung geht zunächst zurück zu Marxens Theorie-skizze, in der dieser die Institution der Philosophie als eine gegenüber der Gesellschaft 'verselbständigte' Praxisform faßt: gründend auf der Teilung »körperlicher« und »geistiger« Arbeit im Rahmen einer von Klassenspaltung geprägten und staatlich reproduzierten Gliederung gesellschaftlicher Verhältnisse. Diese Verselbständigung zeigt Marx am bewußtseinsphilosophischen, gegenüber der sinnlich-menschlichen Tätigkeit 'verselbständigten' Diskurs, dem alle Lebenserscheinungen letztendlich aus Ideen zu entspringen scheinen.

Philosophie ist aber nur eine der in Anlehnung an den Staat sich real-imaginär über die Gesellschaft erhebenden Institutionen, die Engels, sich auf die Analysen aus der *Deutschen Ideologie* stützend, als »ideologische Mächte« (MEW 21, 302) faßte. Folglich bezeichnet Haugs Begriff des »Ideologischen« den Wirkungszusammenhang, durch den diese Mächte entstehen und reproduziert werden, indem sie Herrschaft reproduzieren. Ihre Entstehung resultiert aus einer Umstrukturierung der Gesellschaft, wobei bestimmte Regulierungsfunktionen, die »ursprünglich 'horizontal', d.h. zwischen Gesellschaftsmitgliedern ohne 'vertikale' Dazwischenkunft einer übergeordneten Macht, wahrgenommen« (*Umriss*...) wurden, als eigenständige Organe der Gesellschaft übergeordnet werden.

Historisch verwirklicht sich diese Umstrukturierung in einem umfassenden Netz interdependenter Entwicklungen, in dem die Teilung der Arbeit, die Entstehung des Klassegegensatzes und die ihr vorausgehende des Patriarchats, sowie die dadurch mitbedingte Entstehung des Staates die wichtigsten sind. Hierbei entsteht also eine 'Vertikalisierung' im *Ensemble* der gesellschaftlichen Verhältnisse, in deren Rahmen die übergeordneten ideologischen Mächte den produktiven Stoffwechsel mit der Natur mit Herrschaftseffekten durchsetzen, durchregeln und ausbeuten. Demgemäß ist das Ideologische

»nicht primär als Geistiges zu erfassen, sondern als Modifikation und spezifische Organisationsform des 'Ensembles der gesellschaftlichen Verhältnisse'« (ebd.).

Die wichtigste Funktion der ideologischen Mächte besteht darin, die vor allem durch den Klassegegensatz zerrissene Gesellschaft im Zaum zu halten. Dies gelingt – mehr oder weniger erfolgreich – nur dadurch, daß die Gegensätze die ideologischen Mächte durchdringen. Sie bilden Kompromiß-Verdichtungen gegensätzlicher Interessen, und sie können dies nach Haugs Einsicht nur, indem sie nach dem *Komplementaritätsgesetz des Ideologischen* verfahren – die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht widerspiegelnd, sondern ihnen eher eine diesen Verhältnissen widersprechende Norm vorhaltend. Die ideologischen Mächte werden zu einer Arena ständiger ideologischer Kämpfe, die nach dem von Haug zuerst gefaßten Muster der *antagonistischen Reklamation* der Legitimationsquellen ausgefochten werden. Dabei geht es letztlich um die Ausbildung von Hegemonie bzw. eines historischen Blocks, die im Mittelpunkt der Forschung steht. Hier reartikuliert Haug den Begriff der ideologischen Kämpfe, der in den neueren, ebenfalls von Gramsci inspirierten neutralen Ideologieauffassungen entwickelt wurde.

Ein wichtiger Unterschied zu den neueren neutralen Ideologieauffassungen besteht darin, daß diese der Form der Praxen, um die und zwischen denen ideologisch gekämpft wird, keine spezifische analytische Aufmerksamkeit schenken. Für Haug aber wächst gleichzeitig mit der Verselbständigung der ideologischen Mächte aus dem horizontalen Zusammenhang auch eine für diese Mächte spezifische Sphäre 'verhimmelter' Ideen und Werte usw. hervor. Die ideologischen Kämpfe werden dann »in die Vertikale gedreht« im Verhältnis zu eben diesen 'verhimmelten' politischen, juristischen, moralischen, religiösen etc. Ideen und Werten und – wie in der Philosophie, wo nicht von der sinnlich-menschlichen Tätigkeit, sondern von Ideen ausgegangen wird – nicht im Verhältnis zu den wirklichen Gegensätzen geführt. Ein anderes Beispiel wäre das politische Ringen um die 'Grundwerte' und deren 'echte Vertreter'.

Auf diese Weise sind die Bedingungen der ideologischen Kämpfe also schon ideologisch präformiert. Dabei zeigt sich ein ideologischer Vergesellschaftungsmodus, in dessen Rahmen die Menschen in das 'vertikale' Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse hineinwachsen, also ideologische Subjekte werden, die die gegebenen Bedingungen als etwas Selbstverständliches hinnehmen. Indem ideologische Praxen Individuen zu 'Subjekten' konstituieren, wirken sie,

wie Haug sagt, als »Kompetenz/Inkompetenz-Formen«, die Handlungsfähigkeit freisetzen, indem sie ihre Entwicklung zugleich partiell blockieren.

Der Gedanke einer Blockierung der Handlungsfähigkeit durch ideologische Praxen eröffnet eine anti-ideologische Perspektive, durch welche die Beschränktheit der neutralen Auffassung überschritten wird und die Theorie des Ideologischen sich in einem herrschaftskritischen Horizont entfaltet. Doch richtet sich der anti-ideologische Kampf nicht – wie in der traditionellen kritischen Ideologiekonzeption – in erster Linie gegen beschränktes bzw. »falsches Bewußtsein«, sondern, mit dem Ziel, die 'von oben kommende' Fremdbestimmtheit zugunsten einer horizontal-solidarischen Selbstbestimmung zu überwinden, gegen die Beschränktheit der blockierenden Praxen.

Wie kann man aber – mit Haugs Worten – »von einer antiideologischen Position aus den ideologischen Klassenkampf führen«? Hier zeigt sich ein praktisch-politisches Problem, das mit einfachen Rezepten nicht zu lösen ist. Die in diesem Band gesammelten Aufsätze sowie die verschiedenen, im Literaturverzeichnis angeführten Materialstudien des von W.F. Haug geleiteten *Projekts Ideologietheorie* (PIT) und seines Nachfolgeprojekts *Philosophie im deutschen Faschismus*, in denen sich diese ideologietheoretische Auffassung bewähren mußte (Haug u.a. 1987, Laugstien 1990), bieten nützliche Hinweise. Als Parallelektüre empfehlen wir Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands*.

Anhang

Anmerkungen

Anmerkungen zu Kapitel 1

- 1 So erzählt es jedenfalls die »Erst Histori« in *Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulen-spiegel* (1515).
- 2 A. Destutt de Tracy, *Mémoire sur la faculté de penser*, 1796-98; vgl. Lalande 1986, Artikel »idéologie«; ferner Thompson 1990, 29ff; näher Kennedy 1978.
- 3 »... cette branche de la philosophie dont toutes les autres empruntent en partie leurs principes; on la nomme l'ontologie, ou science de l'être, ou métaphysique générale« (D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, §71).
- 4 Der späte, bereits vom Wahnsinn gezeichnete Nietzsche nennt dessen Schule »die beste strenge Philosophen-Schule Europas« (KSA 13, 641).
- 5 »Ideologie heißt daher in dieser engern Bedeutung nichts andres als Metaphysik und ein Ideolog nichts andres als ein Metaphysiker.« (Krug 1833)
- 6 Wie Napoléon *praktisch*, so erklärt Nietzsche *theoretisch*: Gegen die »Ablenkung der Staatstendenz zur Geldtendenz ist das einzige Gegenmittel der Krieg und wiederum der Krieg« (KSA 7, 346). – Von Napoléon, den Nietzsche mehrfach in einer Art Genie-Katalog zwischen Künstlern aufführt (KSA 5, 256) und den er wie einen vollkommenen Machiavellisten schildert, heißt es: »man fühlt sich bei ihm« – nämlich im Gegensatz zu den Künstlern – »in ehrlicher Luft, weil er weiß, was er will und sich nichts über sich vormacht«. Daß er sich vormacht, der herrschende Zweck der bürgerlichen Gesellschaft zu sein, davon ahnt Nietzsche um so weniger, als dies seinem eigenen Imaginären entspricht.
- 7 Dagegen meint H. C. Rauh (1970, 703), die Abwertung von »Ideologie« erkläre sich aus der »gesellschaftlichen Situation der Abrechnung der pragmatisch am weiteren Ausbau ihrer etablierten Klassenherrschaft arbeitenden Großbourgeoisie mit ihrem eigenen revolutionären geistigen Erbe, der Aufklärung«.
- 8 Rauh (1970, 715) behauptet, Marx und Engels hätten den Ideologiebegriff nur deshalb in den Titel genommen, um ihrer »Veröffentlichung eine möglichst durchschlagende und breite Wirkung in der Öffentlichkeit zu verschaffen«; das sollte verdecken, daß der Marxismus-Leninismus den Marxschen Ideologiebegriff ins Gegenteil verkehrt hatte.
- 9 Selbst der potentiell so gehaltvolle Begriff »ideologische Macht« wird abgeflacht: bei Lyotard (der ideologische Macht von politischer und ökonomischer Macht unterscheidet) auf so etwas wie Trendsetting (1985, 75).
- 10 Brecht, in dessen *Arbeitsjournal* im Kontext der *Antigone* »der seher, der ideologische handlanger« als gehaltvolle Figur auftaucht (AJ, 12.1.48), notiert zwei Jahre später beim Lesen einer Arbeit über Gorki und Brecht, verfaßt von einer Arbeiterstudentin in Leipzig: »ideologie, ideologie, ideologie, nirgends ein ästhetischer begriff; das ganze ähnelt der beschreibung einer speise, bei der nichts über den geschmack vorkommt.« (AJ, 10.6.50) Doch reagiert dieser zweite

- Sprachgebrauch wohl bereits darauf, daß unter dem Namen einer »Ideologie der Arbeiterklasse« viel leeres Stroh gedroschen wurde.
- 11 Schon 1987 (45) erklärte Lyotard, die Rebellionen von Arbeitern gegen stalinistische Herrschaft »widerlegen die Doktrin des historischen Materialismus: Die Arbeiter erheben sich gegen die Partei.« Als wäre der historische Materialismus, freilich nicht in seiner stalinistischen Verfälschung, die Anleitung zu solcher Herrschaftsform und nicht vielmehr das schärfste Mittel ihrer theoretischen Kritik.
 - 12 Der FAZ-Redakteur fährt fort: »Man weiß nicht, was man vorziehen soll: die große Geste, die für Erkennbarkeit sorgte, oder die nagende Unzufriedenheit, die sich nicht mehr hervorwagt.« Es hat etwas Feinschmeckerhaftes, wie dieser Mann sich öffentlich zu ekeln vermag.
 - 13 Es ist à la lettre falsch, wenn Friedrich Tomberg (1978, 181) unterm Einfluß Lenins behauptet: »Marx verstand seine Theorie ... als ideologisches Instrumentarium für den Befreiungskampf der Arbeiterklasse.«
 - 14 So etwa, wenn er in der *Heiligen Familie* als Defizit der Philosophie ausspricht, daß sie, »wegen ihres imaginären Unterschieds von der Welt«, es höchstens zu »einer Praxis in abstracto« bringt (MEW 2, 41).
 - 15 »Alle auf dem kapitalistischen Markt zirkulierenden Güter hören auf, anschaulich konkrete Gegenstände zu sein und erstarren zu Waren.« (Lenk 1961, 27)
 - 15a Karl Korsch, einer der Väter dieser Gleichsetzung, wußte, daß Marx sie nicht vollzog: »Und es ist nun für diese Marx-Engelssche Auffassung außerordentlich charakteristisch, daß gerade diese ökonomische Grundideologie der bürgerlichen Gesellschaft von ihnen niemals als Ideologie bezeichnet wird.« (1923/1966, 123)
 - 16 Vgl. vor allem *Sexualität und Wahrheit*, 1977.
 - 17 »Ideologie ist bekanntlich kaum mehr als die Selbstzufriedenheit jeder Macht; sie hält sich selber Lobreden.« (Veyne 1988, 29)
 - 18 Pannekoek hält diese Bestimmung nicht durch. Wie eine Erinnerung an den Marxschen Ideologiebegriff behält das Adjektiv »ideologisch« negative Bedeutung, die allerdings umstandslos auf den Klassengegner projiziert wird: »Die proletarische Anschauungsweise ist materialistisch, die bürgerliche ideologisch. Aber dialektisch und materialistisch gehören genau so zueinander, wie ideologisch und undialektisch. Für das Proletariat beherrschen materielle Kräfte, die außerhalb der Gewalt des einzelnen liegen, für die Bourgeoisie beherrscht die schöpferische Kraft des Menschengesistes die Entwicklung. Die materielle Wirklichkeit ist dialektisch, da sie nur als Einheit entgegengesetzter Begriffe vollständig erfaßt werden kann.« (Ebd., 60)
 - 19 Vgl. das Kapitel »Das Zusammenfallen von Bewußtsein und Wirklichkeit bei Korsch (1923)«, in: Haug 1984, 48-59.
 - 20 »Soziologisch« bedeutet hier: als Ausdruck sozialer Interessen.
 - 21 Zeichen, wie er es tut, als »Arena des Klassenkampfes« aufzufassen, weist dagegen, wenn man auf jene Gleichsetzung verzichtet, in die richtige Richtung.
 - 22 »Intelligenzen« heißen in der Sprache Thomas von Aquins die Engel; sie könnten wahrhaft »freischwebend« genannt werden.
 - 23 Karl Mannheim etwa spricht von »der Bedeutung der sozial freischwebenden Intelligenz für die Durchleuchtung des sozialen Körpers« (Wissenssoziologie, 471).
 - 24 Daß die Diktion in dieser Hinsicht nicht einheitlich ist, wie schon die Kapitel-

- überschrift »Arbeitsteilung und Ideologie« zeigt, liegt daran, daß die Gedanken immer wieder dort abgeholt werden müssen, wo sie zuhause sind: in der Umgangssprache.
- 25 Mag also Ideologisches Zeichengebilde besetzen, so sind diese nicht als solche ideologisch: »rather, they are ideological only so far as, in particular social-historical circumstances, they serve to establish and sustain relations of domination« (Thompson 1990, 268).
 - 26 Bei Althusser (1977, 132) ist der an der Grenze zwischen historischem Materialismus und Psychoanalyse angesiedelte Gedanke der Omnihistorizität des Ideologischen freilich an die geschriebene Geschichte als eine der staatlich verfaßten Klassengesellschaften gebunden. – Vgl. dazu Alfred Heuss (1983): »denn geschichtliches Wissen ist ohne den Staat nicht vorstellbar – Gesellschaft ist in jenen frühen Zeiten eine vom Staat abgeleitete Größe.«
 - 27 Bendix (1980, I, 15) betont den Legitimationsaspekt: »In unserer Zeit legitimiert man nicht nur Demokratien, sondern auch Militärregimes, Diktaturen und sogar konstitutionelle Monarchien durch die Berufung auf das Mandat des Volkes.« In der Tat sind andere Möglichkeiten der Rechtfertigung von Herrschaft undenkbar geworden. Legitimation von Herrschaft ist das eine; ihre Übernahme durch die Beherrschten »nach innen« das andere.
 - 28 Immerhin sieht der späte Nietzsche, wiederum in Anlehnung an Platon, eine materielle Besserung der Lage der Arbeitenden: »Die Arbeiter sollen einmal leben wie jetzt die Bürger: aber über ihnen die höhere Kaste, sich auszeichnend durch Bedürfnislosigkeit! also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht.« (KSA 10, 9.47) Was er über die Bedürfnislosigkeit der herrschenden Klasse sagt, die er sich als Staatsklasse denkt, ist so kontrafaktisch-komplementär wie je das religiöse Imaginäre.
 - 29 Vgl. Kapitel »Ideologische Subjektion der Geschlechterverhältnisse«, die Abschnitte 3, 5 und 8 des Kapitels über »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral«, sowie das Kapitel über »Die Einräumung des Ästhetischen ...«.
 - 30 Es ist für Gramsci eine »philosophische« Tatsache, viel wichtiger und »origineller« als die profilierten Philosophien kleiner Intellektuellengruppen, wenn ein Denken eine große Masse von Menschen zusammenschließt und ihr Handeln damit in Einklang kommt (*Gefängnishefte*, H. 11, § 12; Q 1378). Vgl. auch H. 4, § 38 (Hegemonie hat »einen erkenntnistheoretischen Sinn«, Bd. 3, 503) und H. 7, § 33 (»Die verwirklichte Hegemonie bedeutet die wirkliche Kritik einer Philosophie, ihre wirkliche Dialektik.« Bd. 4, 888).
 - 31 Die Frage ist wenigstens skizziert in meinem Versuch über »Gramsci und die Politik des Kulturellen« (Haug 1988, vor allem 40ff).
 - 32 Diese Frontstellung, die inzwischen »Geschichte« ist, bildet bei allen vor 1989 geschriebenen Texten den Hintergrund. Einen Eindruck davon vermittelt das Kapitel »Ideologische Verhältnisse« in der *DDR-Philosophie* (in PIT 1979; überarbeitet wiederveröffentlicht in *Pluraler Marxismus*, Band 3).
 - 33 Einige der theoretischen Rahmenfragen wurden damals heftig umkämpft. Meine Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Kontroversen, die schließlich in offen politische Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Demokratie und Wissenschaft zu sozialistischer Organisation und Staatlichkeit übergingen, sind ebenfalls in Band 3 des *Pluralen Marxismus* nachzulesen.

Anmerkungen zu Kapitel 2

- 1 Zu Ludwig Erhards Rolle im NS vgl. Brackmann 1988, 718ff; zu der von Karl Schiller vgl. Laugstien 1989, 923ff; zu Schelsky: ebd., 926f.
- 2 Die Tagung war aus Anlaß des 25. Jahrestages der Veröffentlichung von Müller-Armacks »Wirtschaftslenkung und Wirtschaftsmacht«, der Grundlegung der »sozialen Marktwirtschaft«, einberufen. FAZ, 10. 10. 1972.
- 3 Weil sie heimlich die Gesellschaft ändern wolle, sei die Regierung auch nicht in der Lage, erfolgreich die Wirtschaftskrise zu bekämpfen (FAZ, 2. 6. 1975).
- 4 »Auch mächtige Konzerne werden ihre Vertreter in den verschiedenen Ländern in bezug auf einheitlich zu vertretende Grundsätze ihrer Kredit-, Produktions- und Absatzpolitik 'sprachregeln'.« (Boveri 1965, 538; z.n. Voigt 1975, 242f.)
- 5 Vgl. z.B. Bethmann 1972. »Auch wer ... sich an dem kritiklosen Gebrauch des Begriffs 'Kapitalismus' stößt«, heißt es in einer Vorbemerkung der Redaktion, »wird die Ausführungen mit großem Gewinn lesen ...«
- 6 Nur eine Probe: »Zu der verlangten Wahrhaftigkeit gehört also, daß man auf den Marktcharakter – die Herrschaftsgier der Betreuer – hinter diesen Plänen hinweist.« Wörtlichkeit und Bedeutung treten hier extrem weit auseinander. Der Leser versuche, die Bedeutung »direkt« auszusagen!
- 7 Albert Oswald, damals noch hessischer Ministerpräsident, warf Schelsky z.B. eine »Verschleierungsstrategie« vor; ohne freilich auf die Klassengrundlagen einzugehen, bezichtigte er Schelsky, »Politik nicht mehr an rationalen Kriterien zu messen, sondern an Vorurteilen. Nicht gesellschaftliche Bedingungen und Strukturen sollen in Richtung auf mehr Freiheit verändert werden, sondern nur das Bewußtsein.« Damit ist etwas Richtiges getroffen, wenn auch kaum im Ansatz begriffen. Vgl. Oswald 1973.

Anmerkungen zu Kapitel 3

- 1 Bei Eder (1973, 8) wird der Staat, den wir als resultierende Voraussetzung der Klassenstruktur auffassen, entdialektisiert und sein Voraussetzungscharakter verabsolutiert, wenn es heißt, eines der »entscheidenden strukturellen Elemente, die die Entwicklung ... in Richtung auf Klassenverhältnisse ermöglichen können«, sei »die Ausbildung zentralisierter Steuerungsinstanzen (staatliche Organisationsformen)«. Was wir als Entfremdung der Gesellschaft fassen, d.h. als entscheidende Beschränkung ihrer Selbststeuerung, formuliert sich bei Eder als Entwicklung »neuer Selbststeuerungskapazitäten auf der Ebene der Systembildung« (ebd., 8). Dieser Ebene stellt Eder die Ebene der »Bewußtseinsformen« zur Seite, die »durch die ihnen eigene Logik die Struktur möglicher Entwicklung festlegen« (ebd.). Soziale Evolution sei als von der Logik der Bewußtseinsformen überdeterminierte Systementwicklung zu begreifen (ebd.). – Als »Konstituenten sozialer Systeme« verallgemeinert Eder: 1) Tauschprozesse zwecks Systemintegration; 2) familiäre Sozialisation zwecks sozialer Integration (gegen Feinde nach außen und »abweichendes Verhalten« nach innen); 3) kognitive Lernstrukturen zwecks Naturbeherrschung (15f). Die Tauschform wird hier ebenso spontan naturalisiert wie die Auslagerung der bewußten Handlungszuständigkeit für die

Kontrolle der gesellschaftlichen Lebensbedingungen auf eine übergeordnete Instanz, also die Staatsförmigkeit der Vergesellschaftung. Die Familie mit ihrer sozialintegrativen Funktion der »motivationalen Verankerung sozialen Verhaltens« (16) erscheint hier als allgemeinhistorischer Ort des Ideologischen. Die Terminologie verhüllt die Notwendigkeit, unterschiedlichen Gesellschaftsformationen zugehörnde Vergesellschaftungsformen von allgemeingesellschaftlichen Funktionen zu unterscheiden.

- 2 Zur Kritik dieses Satzes vgl. das folgende Kapitel.
- 3 Es ist dies die Sprache des Klassenkampfes-von-oben, die sich denominierend als Nicht-Klassenkampf, ja sogar als Antiklassenkampfdenken ausweist (vgl. hierzu die Materialanalysen im vorangehenden Kapitel).
- 4 Zur Auffassung von »wissenschaftlicher Weltanschauung« und »privater Weltanschauung« vgl. meine Kontroverse mit Tomberg (1976, 621ff) in *Pluraler Marxismus*, Bd. 3.
- 5 Erich Wulff zeigt in seiner Transkulturellen Psychiatrie, daß »Ich« und »Über-Ich« im Freudschen Sinne eurozentristische Kategorien sind, weil sie aufs Privat-Ich bezogen sind (vgl. Wulff 1979a, 8ff/1969, 234ff). Geht man aus vom horizontalen sozialen Beziehungsgeflecht, in dem »ich« stehe, sowie vom wirklichen »Über-Uns«, so lassen sich die Kategorien »Ich« und »Über-Ich« auf eine Weise re-interpretieren, die den spontanen Eurozentrismus überwindet.
- 6 Später (1982, 145) versteht Metscher unter ideologischer Form von Kunst, die er nun mit »ideologischer Formation« (Balibar/Macherey 1974) gleichsetzt und als den ideologischen Aspekt der »ästhetischen Form« betrachtet, das »Eingelagertsein ... der Werke in die sozialen Verhältnisse ihrer Entstehung und Wirkung, die, zumindest in der Geschichte der Klassengesellschaften, einen widerspruchsfreien Blick auf die in der Kunst gestaltete gesellschaftliche Wirklichkeit nicht zulassen«. Darin wirkt ein unerkannter wissenssoziologischer Gedanke, kein im hier entwickelten Sinn ideologietheoretischer. Darum geht auch sein Einwand an der Sache vorbei: »Wäre, wenn Haugs Unterscheidung für die materialistische Kunsttheorie übernommen wird, eine Kunst, die dem 'bewußten Sein der Produzenten' Ausdruck gibt, keine 'ideologische Form' mehr?« (Metscher 1982, 237, Anm. 29) Siehe dazu weiter unten das Kapitel über die *Einräumung des Ästhetischen*.
- 7 Vgl. die seither in Ausarbeitung dieser *Umriss* von Peter Jehle, Ruedi Graf und Michael Reiter erarbeiteten *Studien zur Entstehung bürgerlicher Hegemonie-Apparate* in PIT 1986.
- 8 Vgl. dazu das Gramsci-Kapitel in PIT 1979, das allerdings, im Banne von Althusers Kritik, der Gramscianischen Denkweise der *Gefängnishefte* nicht gerecht wird (»atemberaubende Sorglosigkeit im Umgang mit theoretischen Begriffen«, ebd., 62).

Anmerkungen zu Kapitel 4

- 1 »Was ist, philosophisch gesprochen, Sinn, Bedeutung, Werthafes? Es ist *Ideologisches*.« (Steigerwald 1983, 57) – »Ohne das Gespräch mit den Massen – und das ist bereits eine Ideologie, ideeller Kampf – ist heute keinerlei Politik möglich.« (Arbatow 1972, 406)

- 2 Die Beiträge und Diskussionen zum Seminar *Rethinking Ideology* (veröffentlicht in Hänninen/Paldán 1983) zeigen, daß die Thesen, Theoreme und Forschungsergebnisse des PIT einerseits hitzige Kontroversen ausgelöst und andererseits Anschlußforschungen in mehreren Ländern inspiriert haben.
- 3 Buhr 1983; vgl. dazu Wulff 1983, Ridder 1984.
- 4 Nicht nur bei Marx und Engels, sondern auch in Lenins Auffassung »ideologischer Kämpfe« fanden wir einen Reichtum an Methoden, Einsichten und Begriffen, von denen die marxistisch-leninistische Literatur nichts zu wissen schien (vgl. das Lenin-Kapitel in PIT 1979).
- 5 Siehe das Gramsci-Kapitel in PIT 1979; gut erklärt sind diese Gramscianischen Begriffe bei Buci-Glucksmann 1975.
- 6 Harry Pross (1982) faßt Solidarität als spezifisch »horizontale Beziehung« in einer durch »vertikale Beziehungen« bestimmten Gesellschaft. Vgl. auch den Begriff der »horizontalen Strukturen«, mit dem Basisgliederungen der Polnischen Arbeiterpartei ihren Anspruch artikulierten, sich selbst mit anderen Basiseinheiten zusammenzusetzen: diese Forderung richtete sich gegen eine eingebürgerte Auslegung des »demokratischen Zentralismus« als exklusive Kompetenz der Parteispitze, den Zusammenhang »unterer« Einheiten zu vermitteln.
- 7 Vgl. dazu die peronistische Artikulation des Prinzips »Von oben nach unten« als »verticalismo«.
- 8 Vgl. Christopher Hill, *The Good Old Cause*, eine Dokumentation von Beanspruchungen solcher alter »Rechte«, die in England zur Großen Revolution beigetragen haben.
- 9 Vgl. z.B. Neh 5, 2-4, zitiert und kommentiert bei Kippenberg 1977, 41f.
- 9a Der von Cassirer angereicherte Begriff »symbolische Form« (vgl. dazu Habermas 1967, 8-12) wird hier ideologietheoretisch reartikuliert verwendet.
- 10 In gewisser Weise mag unsere Orientierung an den »klassischen« ideologischen Mächten (Staat, Recht, Religion usw.) an europäische Bedingungen gebunden sein. Unsere Überlegungen lassen sich etwa nicht ohne weiteres übertragen auf die USA, wo der Staat »unfertig« ist und z.B. die Kirchen durch ihre Privatisierung unermesslich vervielfältigt sind und die Verhältnisse auch in anderer Hinsicht durch eine »sich unablässig verändernde Institutionenlandschaft« (Castel u.a. 1982, 12) gekennzeichnet sind.
- 11 Etwas anders gelagert ist Klaus Scherpes Kritik an dem Satz der *Umriss*: »Das Ideologische der Literatur wird erst faßbar in der Staatsförmigkeit der ... 'Literaturverhältnisse' ...« (Scherpe 1983). Der Begriff Staatsförmigkeit ist in der Tat mißverständlich, da sich dabei wohl unvermeidlich die Vorstellung vom Staat im engeren Sinn, als Gefüge administrativer und repressiver Staatsapparate, einstellt. Gemeint war die allgemeine ideologische Form der Drehung und Verjenseitigung ins Übergesellschaftliche. Scherpe hat recht, auf die protoideologische Bedeutung kultureller (auch literarischer) Widerstandsformen zu verweisen, aber an dieser Stelle bricht seine Analyse ab. Das Unbewußte oder Brüchig-Unfertige, Unsystematische der Widerstandsaktionen von unten ist per se noch nicht »ideologisch«, solange man nicht kurzerhand das Objekt der Psychoanalyse in diesen Begriff hineinschmuggelt. – Inzwischen sind die auf Literatur bezogenen Absätze getestet und weiterentwickelt in der letzten Veröffentlichung des PIT (1986), bezogen vor allem auf die Entstehung des bürgerlichen Staats- und Nationaltheaters.

- 12 Vgl. Brechts Übersetzung des kategorischen Imperativs von Kant: »Der Satz 'Behandle jedermann so, wie du von jedermann behandelt werden willst' ergibt nicht mehr eingreifende Handlungsweisen. Sollen wir unseren proletarischen Zuschauern sagen: 'Behandle die Proletarier so, Proletarier, wie du als Bürger sie behandeln würdest, aber dabei so, daß sie als Bürger auch so behandelt werden wollten'?« (GW 15, 539: Neue Technik der Schauspielkunst – Politische Theorie der Verfremdung)
- 13 Vgl. dazu das erste Kapitel, »Der Kampf gegen das Klassenkampfdenken«.

Anmerkungen zu Kapitel 5

- 1 Diese Hinzufügung ist allerdings wesentlich, denn »Ordnung« kann vielerlei bedeuten, und die Reproduktion von Herrschaftsordnung ist in aller Regel zugleich die Reproduktion jener elementaren »Ordnung«, ohne deren Sanktion kein Gemeinwesen je hat existieren können; zumal Zivilgesellschaft kann ohne eine Ordnung, welche zunächst die Individuen, die Individualsphäre und das Individualeigentum schützt, nicht existieren. Was empirisch zunächst unausgezeichnet durchwirkt und überdeterminiert ist, muß analytisch kategorial getrennt werden. Anders kippt die Kritik von Herrschaftsordnung um in abstrakt-anarchische Negation von Ordnung als solcher, um alsbald die Reaktion der Herrschaftsaffirmation auszulösen. Goethes Ausspruch, daß eine schlechte Ordnung allemal besser ist als gar keine, ist lebensweltlich richtig.
- 2 Das Verhältnis von Warenästhetik und Ideologie ist verwickelter als es hier anklingt. Vgl. dazu meine Klärungsversuche in Haug 1979, weiterausgearbeitet in Band 2 von *Warenästhetik und kapitalistische Massenkultur* (Skript der Fernuniversität Hagen).
- 3 Marx spricht übrigens vom Absinken der lebendigen Arbeit zum »zwar unentbehrlichen, aber subalternen Moment gegen die allgemeine wissenschaftliche Arbeit ...« (*Grundrisse*, 587).

Anmerkungen zu Kapitel 6

- 1 Thema des III. Internationalen Kongresses für Kritische Psychologie in Marburg, in dessen Eröffnungssitzung dieser Vortrag am 11. Mai 1984 gehalten wurde. – Vieles von dem, was im folgenden nur gestreift werden kann, ist ausführlich entwickelt und belegt in der *Camera obscura des Bewußtseins* (Haug 1984).
- 2 Um zu verstehen, daß »Subjektivität« nicht einfach eine semantische Gegebenheit, sondern ein sich wandelnder und umkämpfter diskursiver Prozeß ist, muß man nur Karen Ruoffs »Rückblick auf die Wende zur 'Neuen Subjektivität'« (1983) lesen bzw. ihre *Politics of Discourse* (1993).
- 3 Selbst »Objektivität« als beschwörender Ausdruck subjektunabhängiger Verlässlichkeit schillert ins Gegenteil hinüber. Das »Objektiv« ist 1) das Einfallstor des Lichts in die Camera obscura und die optische Determinante des Lichts, im Verhältnis zum resultierenden Bild ist das »Objektiv« also gleichsam das »Subjektiv«; 2) das Ziel, in der Militärsprache der »point vers lequel on dirige son attaque« (Litttré). Kurz, das Objektiv konstituiert das Objektive.

- 4 In der Übersetzung von H. Denhardt heißt die Stelle: »Die Gesellschaftsossen führen als Gesamtheit den Namen Volk und nennen sich einzeln als Teilhaber der höchsten Gewalt Staatsbürger und im Hinblick auf den Gehorsam, den sie den Staatsgesetzen schuldig sind, Untertanen.« (Hgg. v. H. Weinstock, Stuttgart 1958, 45)
- 5 Max Adler etwa »hat seine philosophische Hauptleistung in der Entdeckung des Sozial-Apriori gesehen«, also im Gegensatz zur individualistischen Fassung bei Kant »die Formen der Anschauung ... gesellschaftlich« interpretiert (Bauer WA 9, 756). Otto Bauer geht einen Schritt weiter, der aus dem traditionell-philosophischen Gebiet herausweist ins Feld konkreter historisch-materialistischer Untersuchungen. Mit der Gesellschaft verändert sich auch die Weise der Erfahrungsaneignung. »Es gibt also nicht nur ein Sozial-Apriori der menschlichen Erkenntnis überhaupt, sondern, wenn man sich der Ausdrucksweise Kants bedienen will, auch besondere Sozial-Apriori jeder Geschichtsepoche, jeder Gesellschaftsordnung, jeder Klasse.« (Ebd.)
- 6 Mithilfe eines Stalinzitats verdächtigt Bloch damals noch die Hegelkritiker als Anarchisten. Indem die Anarchisten gegen den konservativen Hegel wettern, »wollen (sie) die dialektische Methode widerlegen« (Stalin, zit. bei Bloch 1952, 49). Im Kontext wendet sich Bloch gegen die »Unterschätzer des klassischen deutschen Kulturerbes« (ebd.).
- 7 Andererseits reduziert sich für Sloterdijk das Subjektive auf eine Funktion der auf Informationsverarbeitung beruhenden Steuerungsautomatik. Die computerisierten, mit flexiblen Orientierungssystemen ausgestatteten Flugkörper verhalten sich in seiner Sicht »zum gegnerischen Ziel 'subjektiv'« (1983, 650).
- 8 Und durch meine eigenen Thesen »Kritische Psychologie und Theorie des Ideologischen«, die ich 1979 auf Bitten Klaus Holzkamps für die »1. Deutsche Konferenz Politische Psychologie« in Hamburg verfaßt habe (vgl. Haug 1979, 6). Ich versuche dort, »volle gesellschaftliche Handlungsfähigkeit« von »Kompetenz/Inkompetenz-Strukturen« zu unterscheiden,
- 9 Vgl. Fraenkels (1970, 88) Unterscheidung von »Maßnahmenstaat« (mit »Kompetenz-Kompetenz« vs. »Normenstaat« (mit »Kompetenz-Vermutung«).
- 10 Aitmatow schrieb den Roman in der Zeit der sog. »Nachrüstung«, jener letzten Hochrüstungsphase in der Epoche der »Systemkonkurrenz«.

Anmerkungen zu Kapitel 7

- 1 Im Verhörprotokoll steht an dieser Stelle »Geld gestrichen«; bei meiner Lesart »gelb gestrichen« stand mir die Fassadenfarbe des österreichischen Amtsbarocks vor Augen: zwischen gelb und ockerfarben ...
- 2 Zur Bedeutung architektonischer Metaphorik für die Auslegung der »menschlichen Situation« durch die Existenzphilosophie vgl. meine Untersuchung über »Die Mauer oder Die Metaphorik des Absurden«, in: Haug 1991, 58-75.
- 3 Etwas verschleiern, als wäre das Problem schon ausgestanden, aber den Schleier auch wieder ironisch-unglaublich vorhaltend, formuliert Jürgen Kuczynski (1978, 227): »Selbstverständlich gibt es Zeiten, wie einige Jahre in der DDR, in denen die schöne Literatur realistischer war als die Gesellschaftswissenschaft, in

welcher gar nicht so selten Schönfärberei oder Harmoniewünsche die wissenschaftliche Erkenntnis von Widersprüchen in der Welt des Sozialismus behinderten«. – Vgl. dazu die Überlegungen in »Brecht oder Aitmatow« (Haug 1980c), sowie das Kapitel »Philosophie und sozialistische Länder im Widerspruch« in Haug 1987.

- 4 Anmerkung von 1993: Nach dem Verschwinden des Staatssozialismus gibt es entsprechende Entzugerscheinungen bei den Schriftstellern, die vom Staat nicht mehr ausgeforscht werden und deren Schriften das Publikum nicht mehr wie Kassiber liest, wie Kritik, Theorie und utopische Perspektivierung der Verhältnisse in einem. Hermann Kurzke (1992) schrieb über Helga Königsdorf, die selbstironisch ihr »Überwachungsentzugssyndrom« beschreibt, sie »bricht nun zusammen unter der Armut und der Kahlheit der Literatur im Westen«. Der schadenfrohe Ton scheint mitteilen zu wollen, die DDR-Schriftstellerin, die das Schicksal nun in eben die Welt geworfen hat, in der Kurzke schon immer leben mußte/durfte, glaube noch immer, sie sei etwas Besonderes. Tatsächlich hat sich ja die gleichzeitig politische, theoretische, oppositionelle und utopische Kompetenzvermutung beim Übergang in den Westen ruckartig von Literatur und Kunst zurückgezogen. Die Marktform hat die Kunstproduzenten eingeholt: ihre Produkte sind nunmehr konkurrierende Angebote auf einem Markt, der durch Überangebot bestimmt ist.

Anmerkungen zu Kapitel 8

- 1 Bei Marx begegnen Gebrauchsweisen des Ausdrucks »moralisch«, die nicht mehr üblich sind. In den »Klassenkämpfen in Frankreich« (1850) etwa spricht er vom »moralischen Belagerungszustand«, der in Ergänzung des militärischen Belagerungszustandes in Paris erklären soll, warum der siegreichen Fraktion der Bourgeoisie »von unten also keine Gefahr« drohte (MEW 7, 35). Marx bildet den Begriff als metaphorischen Parallelbegriff zum militärischen Belagerungszustand. Die Metapher bedeutet das Resultat der Überlagerung zweier Komponenten: 1) des Einschüchterungseffekts, der vom »drohend brutalen Siegesübermut« der Bürgerlichen ausging, und 2) des »entfesselten Eigentumsfanatismus der Bauern«. Was bedeutet hier also »moralisch«? Es bezeichnet eine Konstellation, die im Effekt gleich, in der Form aber entgegengesetzt ist zur repressiven Gewalt. »Moralisch« hat hier nichts mit ethischer »Moralform« zu tun, eher mit Kampfgeist (»Moral der Truppe«). Es bezeichnet die hegemoniale Qualität massenhafter zusammenschweißender Emotionen und Motivationen mit Lähmungseffekten auf die Unteren. Ähnlich schreibt Engels 1895, die Barrikaden hätten »mehr moralisch als materiell« gewirkt (MEW 22, 521) – Im *Kapital* spielt der Ausdruck »moralisch« eine Rolle bei der Erklärung des Werts der Ware Arbeitskraft: »Im Gegensatz zu den anderen Waren enthält also die Wertbestimmung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element.« (MEW 23, 185) Die »sog. notwendigen Bedürfnisse« sind einerseits abhängig von den »natürlichen Eigentümlichkeiten eines Landes«, andererseits von seiner »Kulturstufe«, sie hängen »unter anderem auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen, und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der

- freien Arbeiter sich gebildet hat.« (Ebd.) »Moralisch« umfaßt hier die kulturelle Dimension in ihrer Wechselbeziehung zu den Klassenkämpfen, schließt Ansprüche und gewohnte Standards der Lebensgestaltung ein. – Die beiden hier skizzierten Bedeutungsfelder liegen auseinander; gemeinsam ist ihnen nur die Distanz zum ethisch-moralischen Bedeutungsfeld.
- 2 Vgl. Spinoza, Eth III, Prop. VI, 139: »Unaqueque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur.«
 - 3 Wiederum Spinoza: »Peccatum itaque non nisi in imperio concipi potest.« (Tractat pol, II, §IX, 314)
 - 4 Wer mit beiden Beinen in der Welt des Kapitals steht, dem schlägt sich die Brücke von ganz anderen Wertsachen zu geistigen Werten. Franz Josef Strauß pflegte die ökonomische Konjunktur aus der moralischen abzuleiten. Ein anderer ehemaliger Kanzlerkandidat der CDU/CSU, Rainer Barzel, pflegte im Wahlkampf zu erklären: »Wo die Wertvorstellungen stimmen, da stimmt auf jeden Fall auch die Kasse.« Am Ende zweifelte niemand, daß bei ihm die Kasse stimmte; seine Wertvorstellungen hingegen beschäftigten nurmehr die Spötter.
 - 5 Kurz zuvor, Juli/August 1843, hat Marx Rousseaus *Contrat social* exzerpiert (Kreuznacher Hefte, II). Dort findet sich auch der in »Zur Judenfrage« zitierte Passus. U.a. schreibt Marx folgenden Satz heraus: »toute action libre a deux causes qui concourent à la produire; l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute.« (MEGA², IV.2, 98)
 - 6 »Wer das Wagnis unternimmt, ein Volk zu institutionalisieren, muß sich fähig fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern, jedes Individuum, das von sich selbst aus ein vollkommenes und vereinzelter Ganzes ist, in den Teil eines größeren Ganzen umzuformen, von dem dieses Individuum in gewisser Weise sein Leben und sein Sein empfängt, also durch ein teiltartiges und moralisches Dasein das physische und unabhängige Dasein zu ersetzen. Er muß dem Menschen seine Eigenkräfte wegnehmen, um ihm an ihrer Stelle fremde Kräfte zu geben, die er nicht ohne fremde Hilfe gebrauchen kann.«
 - 7 Bisher bekannt unter dem Titel »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« (vgl. MEW 1, 203 ff.).
 - 8 »Die Ideologie«, meint etwa Althusser, »war für Marx damals nur eine imaginäre Bastelei, ein reiner Traum, leer und nichtig, zusammengesetzt aus den 'Tagresten' der einzig vollen und positiven Wirklichkeit« usw. (1977, 132).
 - 9 »Die allererstörenden Anarchisten, die alles amorphisieren wollen, führen die Anarchie in der Moral ein, indem sie die Unsittlichkeit der Bourgeoisie aufs äußerste übertreiben.« (MEW 18, 426) – Wörtlich aus dem Französischen übersetzt könnte es etwa heißen: »Diese allererstörenden Anarchisten, die alles zur Formlosigkeit reduzieren wollen, um die Anarchie in der Moral einzurichten, treiben die bürgerliche Immoralität auf die Spitze.«
 - 10 Auch in der DDR-Philosophie scheint die ideologische Formbestimmtheit der Moral »vergessen« zu sein. Für Jeanette Friedrich etwa, die sich dabei auf Iljenzkoff beruft, ist »Moral« gleichsam von Natur aus eine der »Seiten« des menschlichen Bewußtseins. Marx wird folgende Auffassung zugeschrieben: »Kunst, Moral und Wissenschaft werden gleichgeordnet und aus der Spezifik und Zweckmäßigkeit der menschlichen Tätigkeit erklärt.« (Vgl. Grützner 1985, 872)

- 11 Die von A. Smith ausgearbeitete Abstraktion der *Arbeit als solcher*, »Arbeit sans phrase«, ist tragfähig, weil sie eine allgemeinhistorische Notwendigkeit aller menschlichen Gesellschaften zu fassen erlaubt. »Daß jede Nation verrecken würde, die ... die Arbeit einstellt, weiß jedes Kind.« (Marx an Kugelmann, 11. 7. 1868, MEW 32, 552) Ob indes jede Gesellschaft verenden würde, die keine besondere Moral ausbildet? Deshalb gerät die »Moral sans phrase«, diese Chimäre aus Kant und Holzkamp, leicht zur Moral avec phrase. – Markard und Ulmann folgen dem an sich richtigen Impuls, die »blinde Universalisierung einer historischen Formbestimmtheit« zu vermeiden (1983, 20). Dabei unterstellen sie, daß es eine »Moralebene« in jeder Gesellschaft notwendig gibt und daß die immer vorhandene Moral nur verschiedene Formbestimmtheiten annimmt. Daß »Moral« selber eine Formbestimmung ist, die zu erklären wäre, kommt ihnen nicht in den Sinn. Moral ist nicht homolog zu Arbeit. »Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral.«
- 12 Vgl. dazu meine Studie über die *Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitiken im deutschen Faschismus* (Haug 1986) und das folgende Kapitel.
- 13 In ähnliche Richtung, freilich nicht auf die Selbstregulierung einer sozialen Bewegung bezogen, zielt Helmut Fleischer mit seiner »Ethik ohne Imperativ« (1986).

Anmerkungen zu Kapitel 9

- 1 »Philosophus est, qui rationem reddere potest eorum, quae sunt, vel esse possunt.« Chr. Wolff, Disc. prael., § 46.
- 2 In Anspielung an eine Formel Pascals (»la science sans la conscience c'est la mort de l'âme«) heißt es bei ihm auch: »Philosophie, so würde ich deshalb einmal zu definieren wagen, ist Mit-wissenschaft des Multiversums einer geschichtlichen Kultur.« (Riedel 1978)
- 3 »Die Polis muß ihre Bürger mit dem Notwendigsten versorgen, wenn sie den Politen in der Volksversammlung, im Volksgericht, im Rat, in den Ämtern, im Chor der Tragödie und im Zuschauerraum des Theaters anwesend wissen (Athen) oder wenn sie ihn zu einem kriegerisch-heroischen Menschentyp erziehen will (Sparta); Fremdarbeit ist dabei unumgänglich.« (Kl. Pauly, 1, 778)
- 4 Beispiele (aus: Ritter 1977, 72-75): *politês* = »Bürger«; *bios politikós* = »die Lebensweise des Bürgers« oder, so der Titel seiner Abhandlung, »das bürgerliche Leben«; *politeúein* = »als Bürger handeln«; *politikós* = »der Bürgerliche« und »der Staatsmann« (»weil in der Stadt die Herrschenden und die Beherrschten als Bürger identisch sind«, 73); *zoon politikón* = »das in der Stadt lebende Wesen«; *autárkeia* = »Selbständigkeit«; usw. – M. Riedel (1974) wird im Anschluß an Ritter bedenkenlos sagen: *koinonía politikè* = »bürgerliche Gesellschaft«.
- 5 Indem die Ritterschule der Philosophie die Aufgabe zuweist, »die Sinndefizite der kapitalistischen 'Modernisierung'« zu kompensieren (vgl. Weber 1989, 238), bedient sie die Komplementarität der Philosophieform auf eine Weise, die sie herabsetzt ins Technisch-Vorsätzliche und damit im Grunde verläßt.
- 6 Mit Recht sagt Habermas (1975, 56f) gegen solche Apotheosen der Philosophie: »Soweit wir hingegen unter Philosophie den Versuch verstehen, die Einheit der Welt mit Mitteln zu denken, die nicht aus der Selbstreflexion der Wissenschaften

- genommen werden, sondern eine Dignität vor oder neben den Wissenschaften behaupten, kann der vernünftige Gehalt der philosophischen Tradition nicht mehr philosophisch gerettet werden.« Zu ergänzen ist aber die Reflexion der historischen Praxis, soll sich der Gedanke nicht in szientistischer Ideologie fangen.
- 7 Novalis, *Fragm I*, 29f, Nr. 27, 30, wo Philosophie überdies als »Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich« gedacht wird und als »Kunst, ein Welt-system aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken«.
 - 8 Riechers übersetzt eine Nuance anders: daß es »tatsächlich keine Philosophie im allgemeinen« gibt (R 132).
 - 9 In dem Filter, der voneinander trennt, was »unphilosophisch« ist und in dem Generationen von *femmes savantes* als unphilosophisch hängen geblieben sind, sind Sexismus und Eurozentrismus desto mächtiger verankert, als sie entannt sind.
 - 10 Feuerbach wollte keineswegs an die Universität, von der ihm schien, daß – zumal an den philosophischen Seminaren – »außer dem Kartoffelbau der Brotwissenschaft nur noch die fromme Schafszucht im Flor ist« (1839 an Carl Riedel, 11). Zur Kritik der »Brotwissenschaft« bzw. des »Brotgelehrten« vgl. Schillers Antrittsvorlesung.
 - 11 Die kapitalistische Moderne ersetzt bisher persönliche durch »sachliche« Abhängigkeiten, in denen sich die gesellschaftlichen Beziehungen der Individuen diesen gegenüber verselbständigt haben. Dies erscheint u.a. so, heißt es z.B. in den *Grundrissen* (MEW 42, 97f; Gr 81f), »daß die Individuen nun von Abstraktionen beherrscht werden ... Die Abstraktion oder Idee ist aber nichts als der theoretische Ausdruck jener materiellen Verhältnisse, die Herr über sie sind. Verhältnisse können natürlich nur in Ideen ausgedrückt werden, und so haben Philosophen als das Eigentümliche der Neuen Zeit ihr Beherrschtsein von Ideen aufgefaßt und mit dem Sturz dieser Ideenherrschaft die Erzeugung der freien Individualität identifiziert. Der Irrtum war vom ideologischen Standpunkt aus um so leichter zu begehn, als jene Herrschaft der Verhältnisse (...) in dem Bewußtsein der Individuen selbst als Herrschen von Ideen erscheint und der Glaube an die Ewigkeit dieser Ideen, d.h. jener sachlichen Abhängigkeitsverhältnisse, von den herrschenden Klassen, of course, in jeder Weise befestigt, genährt, eingetrichtert wird.«
 - 12 Der Spiegel als Anlage imaginären Zurückwerfens, der topischen Täuschung, mit dem Sonderfall, daß der Betrachter *sich* im Spiegel sehe: falsche Metapher fürs Sehen des Sehens, fürs Selbstbewußtsein.
 - 13 »Meist erreicht der Verfasser im Handumdrehen, daß der Leser sich mehr für die Welt seines Buches interessiert, als sein Buch sich für die Welt interessiert.« (Meti, 75)
 - 14 Die deutsche Übersetzung von 1953 (Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie) gibt die »readers« ohne Anführungszeichen wieder als »Geschichtsinterpreten« (363).
 - 15 Der zitierte Autor meint allerdings nur den Kompromiß konfligierender Begierden auf dem Verhandlungsweg. Das macht aber die Perspektive zur Floskel.

Anmerkungen zu Kapitel 10

- 1 Bebel spricht daher von »Geschlechtssklaverei«, die der »Lohnsklaverei« lange vorausgeht und in abgemilderter Form neben ihr fortbestehen wird: »die Frau hat gegenüber dem Arbeiter das eine voraus: sie ist das erste menschliche Wesen, das in Knechtschaft kam. Die Frau wurde Sklavin, ehe der Sklave existierte.« (Bebel 1918, 7, 10)
- 2 Meillassoux deutet an, daß die Vermittlungsmacht der Gerontokratie, welche die Exogamie ernötigt, aus materiellem Interesse an deren Durchsetzung religionsgenerierend wirkt: Die Macht der Ältesten »hat keinen anderen Ausweg, um sich zu erhalten, als eine zwingende Ideologie der Autorität abzusondern und zu entwickeln: Es gedeihen die Religion, die Magie, die Riten, der Terror des Aberglaubens, der auf die Abhängigen, die Jungen und vor allem die geschlechtsreifen Frauen ausgeübt wird ... Die Endogamie wird zum Inzest, die Ächtung zum Verbot.« (Unvollständig übersetzt in 1983, 59f; vgl. 1975, 75) Der Katalog »Religion, Magie, Riten, Aberglauben« wirft die Entwicklungsstufen durcheinander. Es führt weiter, Religion im kategorialen Sinn mit der Theokratie anheben zu lassen, dieser frühen Staatsform. Das bloße Verlangen nach stabilem und garantiertem Respekt, das hier als Triebkraft angenommen wird, garantiert noch lange nicht seine Erfüllung. Erst der ideologische Kompromiß stiftet gesellschaftliche Macht über der Gesellschaft.
- 3 Im Altgriechischen bedeutet *ékdosís*, wörtl. »Herausgabe, Auslieferung«, daher zugleich »Verheiratung«.
- 4 Sternberger fährt fort: »Der politische Friede ist einzig durch Verständigung und Vereinbarung unter jenen Subjekten der vielfältigen zertrennten irdischen Menschenwelt zu bewirken. Nicht Einung, wohl aber Einigung ist sein Wesen, nicht Communio, wohl aber Communicatio.« Diese Bestimmungen müßten herrschaftsanalytisch gehärtet und auch auf die Geschlechterverhältnisse angewandt werden.
- 5 »Aufgrund ihrer sozialen Verwundbarkeit erniedrigt, werden die Frauen unter männlichem Schutz an die Arbeit gestellt, mit den ... unbefriedigendsten Aufgaben der Landwirtschaft und der Küche betraut.« (Meillassoux 1983, 42)
- 6 Die »insertion dans la société 'civile'« vermittelt sich durch die Zugehörigkeit zu zwei Verwandtschaftslinien, der mütterlichen und der väterlichen (vgl. 1975, 32).
- 7 Gleiches geschieht, wenn der Begriff der Institution unspezifisch für Gebräuche verwendet wird, während er seine Schärfe erst von den staatlichen oder staatsförmigen »Institutionen« her erhält, wie ja auch der Name von der römischen Urgesetzgebung, den *institutiones*, hergeleitet ist.
- 8 Oppenheimer (1919, 9f), dem das Cicero-Zitat entnommen ist, bestimmt den Staat folgendermaßen: »Er ist seiner Entstehung nach ganz und seinem Wesen nach auf seinen ersten Daseinsstufen fast ganz eine gesellschaftliche Einrichtung, die von einer siegreichen Menschengruppe einer besiegten Menschengruppe aufgezwungen wurde mit dem einzigen Zwecke, die Herrschaft der ersten über die letzte zu regeln und gegen innere Aufstände und äußere Angriffe zu sichern. Und die Herrschaft hatte keinerlei andere Endabsicht als die ökonomische Ausbeutung der Besiegten durch die Sieger.« Von den demokratischen und sozialen Reformen seiner Zeit erwartete Oppenheimer einen »Endzustand, für

- den uns aber noch der wissenschaftliche Terminus fehlt«, und den er folgendermaßen umschrieb: »Wir haben noch einen 'Staat', insofern er straffe, durch äußere Machtmittel gesicherte Regelung des sozialen Zusammenlebens einer großen Menschenmasse darstellt: aber er ... ist nicht mehr 'Klassenstaat', sondern ein Zustand, der ausschaut, als wäre er wirklich durch einen 'contrat social' vereinbart worden.« Wie bei vielen, deren manifeste Text von den Geschlechterverhältnissen nichts weiß, kehren sie in der Metaphorik wieder. Wo Nomadenvölker Bauern überwältigen und sich als Staatsklasse über ihnen festsetzen, findet nach Oppenheimer eine Art Befruchtung statt, wobei die Nomaden den männlichen Samen, die Bauern das (weibliche) Ei und der Staat den gezeugten Nachwuchs darstellen (vgl. ebd., 54).
- 9 Vgl. Kap. 4, 86. Hundert Jahre früher, im mexikanischen Unabhängigkeitskrieg, hat die Jungfrau von Guadalupe zum ersten Mal diese Rolle gespielt. Die Führung lag bei den »Criollos«, den in Mexiko geborenen weißen Abkömmlingen von Spaniern, die sich gegen die Wirtschaftspolitik der spanischen Krone durchsetzten und als politische und gesellschaftliche Klasse formierten. Sie vermochten dies nur mittels einer »nationalen« Energie, die angesichts einer riesigen Bevölkerungsmehrheit von Mestizen und Indios nicht mehr »weiß« sein konnte. Die Jungfrau erschien daher als Mestizin, das spanische mit dem indianischen Element in der symbolischen Ordnung vermittelnd.
 - 10 Wie es nicht anders sein kann, schwankt das Bild der »Jungfrau« im mythischen Dämmer der Überlieferung, abhängig von den Kräfteverhältnissen der Ausdrucksbedürfnisse in der Geschichte. Manchmal wird sie als Weiße, zumeist als Criolla dargestellt. Wo das indianische Element überwiegt, erscheint sie als India, wie bei Mendoza, der dies als entscheidenden Hebel sieht, damit die Indios ihre »falschen Götter« fahren ließen: »Schau und erkenne«, läßt er sie zu den »Wilden« sagen, »erblicke an mir dein Kleid, erblicke an mir deine Tracht, und wenn du nicht meinethalben zu mir kommst, so komme zu mir wenigstens deines Kleides wegen und deiner Tracht wegen.« (Vgl. De la Maza 1953, 90)
 - 11 Der Kult der Jungfrau von Guadalupe spielt gleichwohl auch für die männliche Religiosität eine zentrale Rolle, und es wäre zu untersuchen, inwieweit dieser Frauen-Kult gerade den Frauen Mexikos zum Verhängnis gerät: an dieser Projektion von Weiblichkeit, an deren Apotheose sie unablässig mitwirken, werden sie gemessen, um nie gut genug zu sein; in Beziehung auf sie werden sie zur Ordnung gerufen, um diese immer schuldig zu bleiben. Ein Mann, der seine Frau geschlagen hat, mag dann in der Kirche weinend die Jungfrau um Vergebung bitten, bevor er das mit Gott direkt verhandelt, bei dem sie, die verheimlichte Repräsentantin der geschlagenen Frau, ihm einen Straferlaß einbringen soll. Die geschlagene Frau mag derweil zur selben (oder muß man, in strengem Sinn, sagen: zur gleichen?) Jungfrau beten, um ihr Unterworfensein besser aushalten zu können. Frauenleid wird unter Frauen unmittelbar »verstanden«. In dieser, beide Geschlechter asymmetrisch einbeziehenden, religiösen Form wird dann patriarchale »Normalität« reproduziert.
 - 12 Die »beiden Familien«, heißt es bei Freud, »die vornehme wie die niedrige, sind demnach beide Spiegelungen der eigenen Familie, wie sie dem Kind in aufeinander folgenden Lebenszeiten erscheinen« (*Der Mann Moses...*, GW 16, 109).

- 13 Frigga Haug (1983a) hat die Interpretation dieses Fundes zum Ausgangspunkt ihrer Skizze einer »Theorie weiblicher Vergesellschaftung« gemacht.
- 14 Bei Kant wie zuvor bei Rousseau sind die Frauen zugleich die Kraft, welche die Kultivierung und damit Affektregelung der Männer vermittelt, die ihnen gegenüber die gesellschaftliche Handlungsfähigkeit repräsentieren.

Anmerkungen zu Kapitel 11

- 1 Zitate ohne weiteren Nachweis stammen von Herta Nagl-Dozekal (in: »Ethik und Kommunikation«, 1992), die diese Bemerkungen leider nicht als das entgegengenommen hat, als was sie gedacht waren: als konstruktive Kritik.
- 2 Allenfalls in der Sprache der Sozialstatistiker, wo »Geschlechterverhältnis« den Proporz von Männern und Frauen in irgendeiner sozialen Kategorie meint.

Anmerkungen zu Kapitel 12

- 1 Vgl. meine Kritik in *Bestimmte Negation* (1973, 202-33).
- 2 Die Grenze zwischen der Kritik an israelischer Politik und Ideologie und dem Antisemitismus zu ziehen, fällt vielen Autoren schwer. Auch Broder (1986) unterstellt der Kritik am Zionismus oder »Israel-kritischen Aussagen von vorneherein antisemitische Absichten« (Bunzl/Spira 1986, 23).
- 3 Bezeichnend für die Machart solcher Literatur ist Hirschs Umgang mit dem Text von Marx. Er nennt nur den Titel, ohne auf eine Ausgabe zu verweisen, und beschränkt sich auf den Vermerk: »Hieraus die seitenmäßig nicht nachgewiesenen Marxzitate.« (Hirsch 1968, 229, Fn.) – In verblüffendem Widerspruch zu Hirschs aufgeregten Deutungen steht die historische Tatsache, um die es in Hirschs Artikel geht: Ohne zu zögern hatte Marx sich beteiligt an einer Petition für die politisch-rechtliche Gleichstellung der Angehörigen der jüdischen Gemeinden (vgl. ebd., 334).
- 4 In der Ausgabe von 1849 ist dieser Satz weggelassen; vgl. I, 189. Die Streichung greift nicht in die Tendenz ein, sondern rückt den Satz »der Israelite erhob sich nicht über das Brotstudium der Theologie« unmittelbar an das Zitat aus 2. Moses 16, 12, heran: »Zwischen Abend sollt ihr Fleisch zu essen haben und am Morgen Brots satt werden« (Hervorhebung von Feuerbach).
- 5 Ein ander Ding sind die Schimpf- und Hohnwörter, mit denen Marx in der vertraulichen Korrespondenz oftmals Juden oder Genossen jüdischer Herkunft belegt (»Jüdel«, »Itzig« usw.) Für uns Heutige ist dies unerträglich. Zum Verständnis muß man sich zweierlei vor Augen führen: Erstens ist diese Weise der Judenbeschimpfung zu seiner Zeit weit verbreitet, auch unter Juden und Liberalen, und zweitens ist dies gerade dadurch erklärbar, daß sich der moderne Antisemitismus in seiner faschistischen Gefährlichkeit damals noch nicht abzeichnete, zumindest nicht vorhergesehen wurde. Daher war es auch noch lange möglich, solche Schimpfwörter umzukehren. Massing erzählt die heute märchenhaft anmutende Geschichte von den sozialdemokratischen Arbeitern Berlins, die ihren in der Öffentlichkeit antisemitisch angegriffenen Funktionär Paul Singer

mit dem Ruf »Judenpaule!« stürmisch feierten. – Vgl. im übrigen hierzu Rürup 1977, 220ff.

- 6 Nur für ableitungslogische und reduktionistische Varianten marxistischen Denkens, für die marxistisch-leninistische Faschismusdefinition in der Nachfolge Dimitroffs ebenso wie für den Horkheimerschen Ansatz von 1938, kann gelten, was Herbert A. Strauss in seiner Antrittsvorlesung allgemein für den Marxismus meint: »Daß das marxistische Modell hier auf empirische Schwierigkeiten stößt, ergibt sich schon aus dem Vergleich mit ... England und den USA.« (Strauss 1982, 13) Vermeintlich gegen marxistische Ansätze formuliert Strauss dann: »Die antisemitischen Bewegungen der neueren Geschichte waren nicht eine Folge der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, sondern ... durchdrangen dort Politik und Gesellschaft, wo der Einfluß dieser Ordnung begrenzt geblieben war.« (Ebd., 14) Das Verblüffende ist, daß diese gedachte Gegenposition zum Marxismus identisch ist mit der Auffassung von Engels (1890; MEW 22, 49f): »Nur da wo ... noch keine starke Kapitalistenklasse existiert, also auch noch keine starke Lohnarbeiterklasse, wo das Kapital noch zu schwach ist, sich der gesamten nationalen Produktion zu bemächtigen, und daher die Effektenbörse zum Hauptschauplatz seiner Tätigkeit hat, wo also die Produktion noch in den Händen von Bauern, Gutsherren, Handwerkern und ähnlichen aus dem Mittelalter überkommenen Klassen sich befindet – nur da ist das Kapital vorzugsweise jüdisch, und nur da gibt's Antisemitismus.« Rürup stellt fest: »Diese Linie der Argumentation wurde charakteristisch für die grundsätzlichen Klärungen, die Anfang der 90er Jahre in der deutschen Sozialdemokratie im Hinblick auf den Antisemitismus erreicht wurden.« (1977, 210) Mit Rürup sehe ich das Problematische dieser Argumentationslinie darin, daß sie dazu führen mußte, die Gefahr zu verharmlosen. Mit dem Engelsschen Argument beruhigte sich eine ganze Generation von Marxisten: Der Antisemitismus war keine Gefahr für das kapitalistische Deutschland, allenfalls für das zurückgebliebene Österreich oder für in der Entwicklung zurückhängende osteuropäische Länder. Es fiel ihnen nicht ein, Deutschland in dieser Hinsicht als zurückgeblieben zu sehen. Dies mag man rückwirkend für die Kaiserzeit als bornierte Sichtweise durchschauen. Aber hält es nicht schwer, von der Weimarer Republik – zumal als sie in den Fängen der Weltwirtschaftskrise verendete – wie Herbert A. Strauss (siehe oben) zu sagen, der Einfluß der kapitalistischen Wirtschaftsordnung auf die damalige deutsche Gesellschaft sei begrenzt geblieben?
- 7 So hat Pätzold mit der Frage nach »Ursachen, Triebkräften und Bedingungen« des nazistischen Judenmords noch einmal neu die historischen Dokumente gesichtet. Er bleibt indes in folgendem Widerspruch befangen: Einerseits stellt er fest, daß »es doch nicht das kleinste Zeichen dafür gab, daß die Hitlerfaschisten Rassismus, Antisemitismus und Judenfeindschaft lediglich ... als zeitweiliges Mittel zur Gewinnung eines vorwiegend kleinbürgerlichen Massenanhangs zu benutzen gedachten« (Pätzold 1980, 211). Andererseits glaubt er nachgewiesen zu haben, daß die faschistische Judenverfolgung bis hin zu Massenvernichtungslagern »letztlich durch die maßlosen Ziele des deutschen Imperialismus hervorgerufen (war), dessen Grund- und Gesamtinteresse jene faschistische Führer verfolgten.« (Ebd., 243) Damit hätte die Judenvernichtung »letztlich« doch wieder nur instrumentelle, ja, taktische Bedeutung.

- 8 Vgl. hierzu ausführlich: Projekt Ideologietheorie 1979. Diese theoretische (und theoriegeschichtliche) Studie dokumentiert jenen Innovationsschub im Marxismus doppelt: sie behandelt seine Hauptvertreter und greift zugleich in den Prozeß ein.
- 9 Hoche hat die spätere Praxis seiner Theorie abgelehnt und war einer der wenigen Lehrstuhlinhaber, die 1933 zurücktraten. Vgl. Klee 1983, 19.
- 10 In der *Faschisierung des bürgerlichen Subjekts* (Haug 1986) wird das Material und seine Analyse vorgeführt. – Zu Normalisierungspraxen in ihrer weiblichen Spezifik vgl. Frigga Haug 1983b, 70–82 (»Projekt Körper«).
- 11 Hitler scheint solche »Ratgeberliteratur« begierig gelesen zu haben. In *Mein Kampf* finden sich verblüffende Übereinstimmungen (z.B. mit Gerling 1917). Nicht nur einzelne Wertungen und Sichtweisen oder Beispiele, sondern ganze »Netzwerke« des Diskurses sind fast identisch.
- 12 Wenn es bei Herbert A. Strauss heißt, Auschwitz »entbehrt aller Funktionalität« (1982, 21), so liegt dem ein enger Funktionsbegriff zugrunde. Das Denken verweigert sich hier der ethnologischen Distanz zum Phänomen. Strauss erklärt, was zur Analyse des Antisemitismus vor 1933 beigetragen habe, versage ab 1933, »wo Autoritäts- und Gehorsamsideologien und die Pervertierung ideologischer Indoktrinationen den pathologischen Mord als Norm sozialisieren« (ebd.). Das Netzwerk alltäglicher Normalisierungspraxen in ihrer Verknüpfung mit den großen ideologischen Institutionen, die Verstärkereffekte, die durch die Resonanz der ideologischen Anrufungen von oben im Alltäglichen bewirkt wurden, diese komplexe Realität, von der ich nur einige Linien ausgeleuchtet habe, läßt die Vorgänge viel weniger unverständlich erscheinen. Vor allem: die Klaviatur ist schon vor 1933 weitgehend fertig. Die Saiten sind im wesentlichen aufgezogen. Es bedarf einiger Umgruppierungen im Verhältnis zwischen den gesellschaftlichen Instanzen, vor allem einer anderen Zusammenfassung einiger ideologischer Mächte sowie der ruckartigen Ausdehnung der Kompetenzen des inner-repressiven Staatsapparates (Polizeien), und schon schlagen die Effekte in einer Weise durch, die von den »rationalistischen« Gegnern nicht vorhergesehen waren. – Mir scheint, die obigen Formulierungen von H.A. Strauss könnten so verstanden werden, daß sie den Faschismus-an-der-Macht zum ganz Anderen, Bösen substanzialisieren und zugleich die Vorgeschichte und vielleicht Nachgeschichte seiner Klaviatur wie seines Resonanzbodens aus den Augen verlieren lassen. – Zu überlegen wäre, ob die bei Strauss mit Begriffen wie »Vorurteil« und »Irrationalität« artikulierte Problematik übersetzt werden kann in eine sozioanalytische Begrifflichkeit, welche die Tätigkeit(en) der Individuen und ihre praktische Zerrissenheit berücksichtigt. »Daß das Vorurteil Mechanismen anspricht und Bedürfnisse befriedigt, die nicht in der *Ratio*, sondern im Gefühlsleben der Menschen, auch in seinem Unterbewußtsein verankert sind« (Strauss 1982, 11), und daß der Antisemitismus einer solchen »irrationalen Schicht des menschlichen Verhaltens entspringt« (ebd., 12), setzt eine eindeutige Ordnung voraus, eine einzige, unbestrittene, also auch unhistorische und übergesellschaftliche *Vernunft*, von der her sich ebenso eindeutig *Unvernunft* bestimmen läßt. Diese Denkweise liegt auch bei Lukács (1962) und Sontheimer (1962) zugrunde. In Wirklichkeit gibt es nicht die *eine Ratio*, sondern Rationalitäten, und sie haben ihre Geschichte(n). Unterschiedliche Gesellschaften bilden unterschiedliche

Rationalitäten aus, wie die herrschende Rationalität einer bestimmten Gesellschaft sich in ihr und erst recht mit ihr ändert. Hinzu kommt, daß jede Ratio ihre Irratio mit sich führt, also nicht aufgefaßt werden sollte wie die gute Oase in der ungunstigen Wüste. Postone (1982, 17) rückt daher eine »historische Erkenntnistheorie« ins Zentrum seines Versuchs einer marxistischen Neufassung der Antisemitismusanalyse. Systematisch und auf viel tragfähigerer Unterlage hat Erich Wulff (1979) den institutionellen Charakter (bzw. die institutionelle Dimension) von Rationalitäten untersucht. Seine Untersuchung, die den Herrschaftsfunktionen der Psychiatrie, die ja als eine Art Vernunftpolizei fungiert, vergleichend in Ost und West gilt, stellt insofern einen Durchbruch dar. Die Konsequenzen dieses Ansatzes (vgl. auch den von Castel 1979) für die Antisemitismusforschung sollten extrapoliert und auf die Probe gestellt werden.

Anmerkungen zum Nachwort

- 1 Eine zehnbändige Ausgabe von Gramscis *Gefängnisheften* wird seit 1991 von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug im Argument-Verlag herausgegeben.
- 2 Dies läßt sich z.B. an der Odyssee von Laclau 1981 und Mouffe 1979 zum 'Post-Marxismus' von Laclau und Mouffe 1985 und Laclau 1990 ablesen.
- 3 Auf andere Weise findet eine solche Verlagerung der Ideologiekritik 1968 auch bei Jürgen Habermas statt, der von der Ideologiekritik herkommt, wenn er »Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'« faßt.
- 4 Althusser's grundlegende, aber uneinheitliche ideologietheoretische Interventionen haben sogar gegensätzliche Positionen angeregt.
- 5 Ein gutes Beispiel dafür, wie die verschiedenen hier analytisch auseinandergehaltenen Dimensionen des Diskursfelds der Ideologieauffassungen sich bei einem Theoretiker verbinden können, bietet Hauck (1992, 112-45), für den Ideologie durch »Diskurs + Herrschaft« bedingtes falsches Bewußtsein ist.
- 6 Ein Beispiel hierfür bietet Barretts (1992) hastige Verabschiedung des Ideologiebegriffs.
- 7 So setzt z.B. Terry Eagleton »Ideologie« mit »Ideen« und »Bewußtsein« gleich und konstatiert, daß »der Thatcherismus ein gutes Beispiel für die begrenzte Macht des Bewußtseins im sozialen Leben« (1991, 33) ist. Er ist der Meinung, daß »die wahren Antworten« hinsichtlich der Wahlerfolge Thatchers »viel simpler sein können als jede Rede über 'hegemonische Diskurse'« (ebd., 34). Beim Lesen der Liste der »wahren Antworten« (das britische Wahlsystem, »der Zynismus, die Apathie und der Masochismus von manchen Briten« und »die schwache, unorganisierte politische Opposition«) begegnet man aber einer 'Antwort', die eher als Ausgangsfrage nützlich wäre, nämlich wie Thatcher »in den Wahlen die Unterstützung einer entscheidenden Facharbeiterschicht der Arbeiterklasse gewinnen konnte« (ebd.).
- 8 Es ist beachtenswert, wie Haug mehrere, größtenteils in Vergessenheit geratene, den Bewußtseinsdiskurs sprengende Begriffe von Marx und Engels aufnimmt und ihre Fruchtbarkeit in der kritischen Analyse zeigt: vor allem 'ideologische Formen', 'ideologische Stände', 'Ideologen', 'ideologische Mächte' (vgl. PIT 1979, 7-19; dazu auch Pietilä 1991 und Labica 1987).

Drucknachweise

- Einleitung in die Frage nach dem Ideologischen*: Erstveröffentlichung
Der »Kampf gegen das Klassenkampfdenk« – überarbeitete Fassung des ersten der »Zwei Kapitel über ideologischen Klassenkampf«, in: Argument 100, 1976
Umriss zu einer Theorie des Ideologischen – erstmals 1979 erschienen in: PIT, *Theorien über Ideologie*, wiederveröffentlicht in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.
Ideologische Mächte und die antagonistische Reklamation des Gemeinwesens – stark überarbeitete Fassung eines Diskussionsbeitrags zur Tagung »Rethinking Ideology« (1982), der auf englisch im gleichnamigen Band erschienen ist (1983); deutsch zuerst in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.
Arbeitsteilung und Ideologie – überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der 3. Berliner Volksuniversität, Pfingsten 1982; zuerst veröffentlicht in: Argument 136/1982; wiederveröff. in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.
Die Frage nach der Konstitution des Subjekts – Vortrag zum Eröffnungsplenum des III. Internationalen Kongresses für Kritische Psychologie 1984; zuerst veröff. in: K. H. Braun u. K. Holzkamp (Hg.), *Subjektivität als Problem psychologischer Methodik*, Frankfurt/M u. New York 1985; wiederveröff. in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.
Die Einräumung des Ästhetischen im Gefüge von Arbeitsteilung, Klassenherrschaft und Staat – Vortrag beim Workshop »Die Ästhetik der Stadterneuerung« der Hochschule der Künste, West-Berlin 1983; zuerst veröff. unter dem Titel »Dialektik des Ästhetischen« in: H. Fassbinder und E. Führ (Hg.), *Die Ästhetik der Stadterneuerung*, Materialien 2/1985, HdK; wiederveröff. in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.
Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral – Beitrag zum Colloquium »Ethik und Marx« am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin 1983; veröff. in: E. Angehrn u. G. Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, Königstein/Ts. 1986; überarbeitet wiederveröff. in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.
Fragen zur Frage »Was ist Philosophie?« – vorgetragen am 27. Juni 1989 im Rahmen der Ringvorlesung »Was ist Philosophie« an der Freien Universität Berlin; zuerst veröff. in: Argument 182, 1992.
Ideologische Subjektion der Geschlechterverhältnisse – überarbeitete Fassung eines Vortrags »Sexualität und Ideologie«, gehalten bei der 14. wissenschaftlichen Tagung der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung, Hamburg 1982; Erstveröffentlichung
Geschlechterverhältnisse in der Philosophie – Diskussionsbeitrag für »Ethik und Kommunikation«, 1992
Antisemitismus und Rassismus als Bewährungsprobe der Ideologietheorie – vorgetragen in der Ringvorlesung des Zentrums für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin am 30. Juni 1983; veröff. unter dem Titel »Antisemitismusforschung in marxistischer Sicht« in: H. A. Strauss u. N. Kampe (Hg.), *Antisemitismus – Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Bonn (Bundeszentrale für politische Bildung), Frankfurt/M, New York (Campus) 1984; überarb. wiederveröff. unter dem Titel »Antisemitismus als Bewährungsprobe marxistischer Ideologie-Theorie« in: *Pluraler Marxismus*, Band 2, 1987.

Literaturverzeichnis

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill & Bryan S. Turner, 1980: *The Dominant Ideology Thesis*. Vorwort von Tom Bottomore. Hemel Hempstead.
- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill & Bryan S. Turner, 1983: »Determinacy and Indeterminacy in the Theory of Ideology«, in: *New Left Review*, Nr. 142, 55-66.
- Adorno, Theodor W., u. Walter Dirks (Hg.), 1956: *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*. (= Bd. 4: *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Institut für Sozialforschung). Frankfurt/M.
- Adorno, Theodor W., 1962: »Wozu noch Philosophie?«, in: ders., *Eingriffe*. Frankfurt/M.
- Aitmatow, Tschingis, 1982: *Der Tag zieht den Jahrhundertweg*. Berlin/DDR.
- Althusser, Louis, 1968: *Für Marx*. Frankfurt/M.
- Althusser, Louis, 1973: *Marxismus und Ideologie*. Berlin/West.
- Althusser, Louis, 1977: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg/West-berlin. [In Textauswahl und Übers. revidierte Neuauflage des Buches von 1973.]
- Althusser, Louis, 1979: »Endlich geht aus der Krise des Marxismus etwas Neues hervor«, in: Bettelheim u.a. 1979, 225-33.
- Althusser, Louis, 1985: *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. (= *Schriften Bd.2*) Berlin/West. (*Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris 1975.)
- Althusser, Louis, u. Étienne Balibar, 1972: *Das Kapital lesen*. 2 Bände. Reinbek bei Hamburg.
- Arbatow, G.A., 1972: *Ideologischer Klassenkampf und Imperialismus*. Berlin/DDR.
- Arendt, Hannah, 1964: *Eichmann in Jerusalem*. München.
- Aristoteles: *Metaphysik*.
- Aristoteles: *Politik*.
- Austeda, Franz, o.J.: *Wörterbuch der Philosophie*. Berlin
- Balibar, Étienne, u. Pierre Macherey, 1974: »Thesen zum materialistischen Verfahren«, in: *Alternative*, 98, 202f.
- Barrett, Michèle, 1992: *The Politics of Truth. From Marx to Foucault*. Cambridge.
- Barthes, Roland, 1964: *Mythen des Alltags*. Frankfurt/M. (*Mythologies*, Paris 1957.)
- Bauer, A., u.a., 1974: *Basis und Überbau der Gesellschaft*. Frankfurt/M.
- Bauer, Otto, 1975-80: *Werkausgabe*. 9 Bde. Wien. (Zit. WA)
- Bebel, August, [1909] 1918: *Die Frau und der Sozialismus*. Stuttgart.
- Bendix, Reinhard, 1980: *Könige oder Volk*. 2 Bände. Frankfurt/M.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann, 1970: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.
- von Bethmann, Johann Philipp, 1972: »Wider die Kritiker des 'Kapitalismus'«, in: *Blick durch die Wirtschaft*, 21.2.1972.
- Bettelheim, Charles, u.a., 1979: *Zurückforderung der Zukunft. Macht und Opposition in den nachrevolutionären Gesellschaften*. Frankfurt/M. [Von II Manifesto organisierter Dissidenten-Kongreß.]
- Binding, Karl, und Alfred Erich Hoche, 1920: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*. Leipzig.
- Bloch, Ernst, 1952: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin/DDR und Weimar.

- Bloch, Ernst, 1968: *Atheismus im Christentum*. (= Gesamtausgabe Bd.14) Frankfurt/M.
- Bosch, Herbert, 1986: »Politik und Moral im jakobinischen Diskurs«, in: *PIT* 1986.
- Boveri, M., 1965: *Wir lügen alle*. Olten.
- Brackmann, Michael, 1988: »Vom totalen Krieg zum 'Wirtschaftswunder'. Zur Vorbereitung der Währungsreform im NS«, in: *Argument* 171, 715-22.
- Brecht, Bertolt: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*. Frankfurt/M. (Zit.: GW)
- Brecht, Bertolt: *Arbeits-Journal*. 2 Bände. Frankfurt/M. 1973. (Zit. AJ)
- Brecht, Bertolt: *Me-ti. Buch der Wendungen*. Hgg. u. m. Nachwort von Werner Mitzenwei. (=Bd. IV: *Prosa*) Berlin/DDR, 1975. (Zit. Me-ti)
- Brechts Tui-Kritik. (= AS 11: *Argument-Sonderbände*) Karlsruhe 1976.
- Brentano, Margherita von, 1978: *Philosophie – Theoriestreit – Wissenschaftspluralismus*. (= SH 3: *Argument-Studienhefte*). Berlin/West
- Brentano, Margherita von, 1981: »Philosophie als Beruf«, in: *Das Argument* 128, 506-15.
- Broder, Henryk M., 1986: *Der ewige Antisemit. Über Sinn und Funktionen eines beständigen Gefühls*. Frankfurt/M.
- Buci-Glucksmann, Christine, 1981: *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie*. Köln. (Gekürzte Übersetzung von: Gramsci et l'état. Paris 1975.)
- Buhr, Manfred, 1983: »Die Lehre von Marx und die bürgerliche Ideologie der Gegenwart«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 654-62. – Auszugsweise dokumentiert in: *Argument* 142/1983, 869-71, unter dem Titel: »Manfred Buhr: Ideologischer Sumpf«.
- Cassirer, Ernst, 1956 [1923]: *Philosophie der symbolischen Formen*. Band 1. Darmstadt.
- Castel, Françoise, Robert Castel und Anne Lovell, 1982: *Psychiatisierung des Alltags. Produktion und Vermarktung der Psychowaren in den USA*. Frankfurt/M. (*La société psychiatrique avancée*. Paris 1979.)
- Castel, Robert, 1979: *Die psychiatrische Ordnung*. Frankfurt/M.
- Childe, Gordon V., 1968: *Soziale Evolution*. Frankfurt/M.
- Cicero, Marcus Tullius: *De re publica/ Vom Gemeinwesen*. Lateinisch/Deutsch. Übers. u. hgg. v. Karl Büchner. Stuttgart 1979.
- Colin/Capitant: *Cours élémentaire de droit français*. 2ème édition.
- Colletti, Lucio, 1972: *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. London.
- Creifelds, Carl, u.a., 1973: *Rechtswörterbuch*. München (3. Aufl.).
- De La Maza, Francisco, 1953: *El guadalupismo mexicano*. Mexiko.
- Destutt de Tracy, Antoine, 1801ff: *Éléments d'idéologie*. Paris.
- Dussel, Enrique, 1985: *Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*. Freiburg/Schweiz.
- Dussel, Enrique, 1989: *Philosophie der Befreiung*. Hamburg.
- Eagleton, Terry, 1991: *Ideology. An Introduction*. London.
- Eder, Klaus, 1973: *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt/M.
- Eick, Jürgen, 1973: »Von der Einheit des Unternehmens«, in: *FAZ*, 20.11.1973.
- Eick, Jürgen, 1975: »Durch die klassenkämpferische Brille«, in: *FAZ*, 23.12.1975.

- Ein kurzweilig Lesen von Dil Ulenspiegel. Nach dem Druck von 1515 hgg. v. Wolfgang Lindow. Stuttgart 1966.
- Eisler 1975: Hanns Eisler. (= AS 5: Argument-Sonderbände) Berlin/West.
- Eynern, G.v., 1973: Wörterbuch zur politischen Ökonomie. Opladen.
- Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. In 2 Bänden hgg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin/DDR 1956. (Zit. Feuerbach I bzw. II)
- Fleischer, Helmut, 1986: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins. Frankfurt/M.
- Foucault, Michel, 1968: Psychologie und Geisteskrankheit. Frankfurt/M. (Maladie mentale et psychologie, Paris 1954.)
- Foucault, Michel, 1977: Sexualität und Wahrheit. Bd.I: Der Wille zum Wissen. Frankfurt/M. (Histoire de la sexualité, 1: La volonté de savoir. Paris.)
- Foucault, Michel, 1984: L'usage des plaisirs. (= 2: Histoire de la sexualité) Paris.
- Fraenkel, Ernst, 1974 [1941]: Der Doppelstaat. Frankfurt/M.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. 18 Bände. (Imago-Ausgabe, London 1940, später vom S. Fischer-Verlag übernommen; zit. GW).
- von Friedeburg, Ludwig, 1975: Rezension von Schelskys »Die Arbeit tun die anderen ...«, in: Frankfurter Rundschau, 19.4.
- Friedenthal, Richard, 1981: Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit. München.
- Frisch, Max, 1955: Die chinesische Mauer. Eine Farce. Frankfurt/M.
- Frommel, Monika, 1984: »Welzels finale Handlungslehre«, in: Udo Reifner und Bernd-Rüdiger Sonnen (Hg.): Strafjustiz und Polizei im Dritten Reich. Frankfurt/M., New York.
- Fuchs, W., u.a. (Hrsg.), 1973: Lexikon zur Soziologie. Opladen.
- Gadamer, Hans Georg, 1972 [1960]: Wahrheit und Methode. Tübingen.
- Gadamer, Hans Georg, 1989: Das Erbe Europas. Frankfurt/M.
- Geiger, Theodor, 1949: »Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie«, in: G.Eisermann (Hg.), Gegenwartsprobleme der Soziologie. Potsdam (zit.n. Lenk 1961).
- Gerhard, Ute, 1981: Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.
- Gerling, Reinhard, 1917: Der vollendete Mensch und das Ideal der Persönlichkeit. Oranienburg.
- Godelier, Maurice, 1973: »Struktur und Widerspruch im 'Kapital'«, in: ders., Ökonomische Anthropologie. Reinbek bei Hamburg.
- Graf, Ruedi, 1986: »Das Theater in der 'wohlbestellten Republik'«, in: PIT 1986.
- Gramsci, Antonio, 1967: Philosophie der Praxis. Hgg. v. Christian Riechers. Mit einem Vorwort von Wolfgang Abendroth. Frankfurt/M. (Zit. R)
- Gramsci, Antonio, 1975: Quaderni del carcere. A cura di Valentino Gerratana. Turin (dt. Ausgabe: Gefängnishefte. Hamburg-Berlin 1991ff.). (Zit. Q)
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Hgg. v. Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hamburg-Berlin 1991ff.
- Grützner, Adelaide, 1985: »Bericht über die Arbeitstagung 'Erkennen und Werten'«, in: Weimarer Beiträge, H.5.
- Habermas, Jürgen, 1963: Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Neuwied und Berlin.

- Habermas, Jürgen, 1967: Zur Logik der Sozialwissenschaften. (Sonderheft der Philosophischen Rundschau) Tübingen.
- Habermas, Jürgen, 1968: Technik und Wissenschaft als »Ideologie«. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen, 1976: Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.
- Hall, Stuart, 1977: »Culture, the Media and the 'Ideological Effect'«, in: J. Curran u.a. (Hg.): Mass Communication and Society. London.
- Hall, Stuart, 1982: »The Rediscovery of 'Ideology': Return of the Repressed in Media Studies«, in: M. Gurevitch u.a. (Hg.): Culture, Society and the Media. London.
- Hall, Stuart, 1984: »Ideologie und Ökonomie – Marxismus ohne Gewähr«, in: PIT 1984, 97-121.
- Hall, Stuart, 1985: »Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates« in: Critical Studies in Mass Communication, No. 2.
- Hall, Stuart, 1988: The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left. London.
- Hall, Stuart, 1989a: Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Hamburg-Berlin.
- Hall, Stuart, 1989b: Art. »Ideology«, in: International Encyclopedia of Communications. New York.
- Hall, Stuart, 1992: »The West and the Rest: Discourse and Power«, in: Stuart Hall u. Bram Gieben (Hg.): Formations of Modernity. Cambridge.
- Hänninen, Sakari, und Lena Paldán (Hg.), 1983: Rethinking Ideology: A Marxist Debate. (= AS 84: Argument-Sonderbände) Berlin/West.
- Hašek, Jaroslav: Die Abenteuer des braven Soldaten Schwejk. Berlin u. Weimar 1966.
- Hauck, Gerhard, 1992: Einführung in die Ideologiekritik. Bürgerliches Bewußtsein in Klassik, Moderne und Postmoderne. (= AS 209: Argument-Sonderbände) Hamburg-Berlin.
- Haug, Frigga, 1983a: »Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch«, in: Das Argument 141, 653-73 (auch in: Projekt Frauen-Grundstudium 1984).
- Haug, Frigga (Hg.), 1983b: Sexualisierung der Körper. Frauenformen Bd.2. (= AS 90: Argument-Sonderbände) Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1971: »Notizen über einen aktuellen Gebrauch der Begriffe 'Wissenschaft' und 'Ideologie'«, in: Das Argument 66, 446ff.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1972: »Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie«, in: Das Argument 74, 561-585 (auch in: Haug 1973). Überarbeitete Fassung in: ders.: Pluraler Marxismus, Bd. 3, Hamburg-Berlin 1993.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1972a: »Die Kampagne um das Zentralinstitut für Soziale Medizin vor dem Hintergrund eines neuen McCarthyismus«, in: Das Argument 71, 5ff.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1973: Bestimmte Negation. »Das umwerfende Einverständnis des braven Soldaten Schwejk« und andere Aufsätze. Frankfurt/M.

- Haug, Wolfgang Fritz (Hg.), 1975: Warenästhetik – Beiträge zur Diskussion, Weiterentwicklung und Vermittlung ihrer Kritik. Frankfurt/M.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1976: Vorlesungen zur Einführung ins Kapital. Köln, 2., überarb. Aufl. (5. Aufl. Hamburg 1989).
- Haug, Wolfgang Fritz, 1976a: »Das sozialistische Kollektiv braucht denkende Individuen. Antwort auf Tomberg«, in: Das Argument 98 (überarbeitete Fassung in »Pluraler Marxismus«, Bd. 3).
- Haug, Wolfgang Fritz, 1978: »Hans Faust und Hans Wurst in Eislers Version der Faust-Sage«, in: Der Streit um Hanns Eislers »Faustus«. (= SH 8: Argument-Studienhefte) Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1979: Ideologie / Warenästhetik / Massenkultur. Entwürfe zu einer theoretischen Synthese. (= SH 33: Argument-Studienhefte) Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1980a: Der Zeitungsroman oder Der Kongreß der Ausdrucksberater. Zürich.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1980b: »Werbung« und »Konsum«. Systematische Einführung in die Warenästhetik. Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1980c: »Brecht oder Aitmatow? Positionen zur gesellschaftlichen Kompetenz/Inkompetenz von Literatur«, in: Aktualisierung Brechts (= AS 50: Argument-Sonderbände). Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1981: »Orientierungsversuche materialistischer Philosophie. Ein fragmentarischer Literaturbericht«, in: Argument 128, 516-32.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1983: »Hält das ideologische Subjekt Einzug in die Kritische Psychologie?« In: Forum Kritische Psychologie II (= AS 93: Argument-Sonderbände). Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1984: »Die Camera obscura des Bewußtseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus«, in: PIT 1984, 9-95.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1986: Die Faschisierung des bürgerlichen Subjekts. Die Ideologie der gesunden Normalität und die Ausrottungspolitik im deutschen Faschismus. (= AS 80: Argument-Sonderbände) Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1987: Pluraler Marxismus. Beiträge zur politischen Kultur. Band 2. Berlin/West.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1988: »Gramsci und die Politik des Kulturellen«, in: Argument 167, 32-48.
- Haug, Wolfgang Fritz (Hg.), 1989: Deutsche Philosophen 1933. (= AS 165: Argument-Sonderbände) Hamburg-Berlin.
- Haug, Wolfgang Fritz, 1991: Jean Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden. Hamburg. 3., veränderte Auflage. (Erstveröffentlichung Frankfurt/M. 1966; 2. Ausgabe unter dem Titel »Kritik des Absurdismus«, Köln 1977.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in zwanzig Bänden. Red. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1970. (Zit. Suhrkamp; Bd. 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts, zit. RPhil)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Berliner Niederschrift von 1820. Hgg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1940.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Berliner Schriften. Hgg. v. J. Hoffmeister. Hamburg 1956.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Ästhetik. Hgg. v. Friedrich Bassenge, mit einem einführenden Essay von Georg Lukács. Berlin/DDR 1955. (Zit. Ästh)

- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 8. Aufl., Tübingen 1957.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik? Z.n. 8. Aufl., Frankfurt/M. 1960.
- Heinemann, Gustav, 1974: Ansprache vor dem Wissenschafts- und Bildungsrat, in: Bulletin der Bundesregierung Nr. 13, 31. Januar.
- Helberger, Christof, 1974: Marxismus als Methode. Wissenschaftstheoretische Untersuchungen zur Methode der marxistischen politischen Ökonomie. Frankfurt/M.
- Heuss, Alfred, 1983: »Die Kunst der Erinnerung« (Rede bei der Entgegennahme des Preises des Historischen Kollegs, München), in: FAZ, 17. Nov. 1983, 25.
- Hill, Christopher: The Good Old Cause.
- Hirsch, Helmut, 1968: »Karl Marx und die Bittschriften für die Gleichberechtigung der Juden«, in: Archiv für Sozialgeschichte VIII, hgg.v.d. Fried.-Ebert-Stiftung. Hannover, 229-245.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Hgg. u. eingel. v. Iring Fetscher; deutsch von Walter Euchner. Neuwied u. Berlin 1966. (Zit. Lev.)
- Hobsbawm, Eric J., 1975: Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848-1875. München.
- Holzkamp, Klaus, 1973: Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung. Frankfurt/M.
- Holzkamp, Klaus, 1983: »Base/Superstructure – Above/Below: Spatial Metaphors and the Theory of Ideology«, in: Hänninen/Paldán 1983, 20-23.
- Horkheimer, Max, 1938: »Die Juden und Europa«, in: Zeitschrift f. Sozialforschung VIII, 115ff.
- Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno, 1947: Dialektik der Aufklärung. Amsterdam.
- Jameson, Fredric, 1992: »Spätkapitalismus als Problematik des real existierenden Marxismus«, in: Das Argument, 34. Jg., Nr. 194, 519-548.
- Jehle, Peter J., 1986: »Zur Herausbildung des Staatstheaters in Frankreich«, in: PIT 1986.
- Jeske, J. J., 1976: »Mit der Politik leben. Die Herausforderung der Unternehmer«, in: FAZ, 19. Juli.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Absicht.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft.
- Katz, Friedrich, 1969: Vorkolumbische Kulturen. Die großen Reiche des alten Amerika. München.
- Kauffman, L.A., 1990: »The Anti-Politics of Identity«, in: Socialist Review, H. 1, 67-80.
- Kennedy, Emmet, 1978: A »Philosophe« in the Age of Revolution: Destutt de Tracy and the Origin of »Ideology«. Philadelphia.
- Kippenberg, Hans G. (Hg.), 1977: Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft. Frankfurt/M.
- Kl. Pauly → Ziegler/Sontheimer 1975
- Klee, Ernst, 1983: »Euthanasie« im NS-Staat. Die »Vernichtung lebensunwerten Lebens«. Frankfurt/M.
- Königsdorf, Helga, 1992: Gleich neben Afrika. Berlin.
- Korn, Karl, 1973: Leitartikel, in: FAZ, 25. Juni.
- Korsch, Karl, 1966 [1923/1930]: Marxismus und Philosophie. Hgg. v. Erich Gerlach. Frankfurt/M.-Wien.

- Kramer, Annegret, 1975: »Gramscis Interpretation des Marxismus«, in: Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie 4.
- Krause, Dieter, 1971: »Noch einmal: Was ist Ideologie«, in: Das Argument 66.
- Krug, W. T., 1833: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften. Leipzig.
- Kuczynski, Jürgen, 1978: »Muße oder Arbeit?«, in: Jb.f. Wirtschaftsgeschichte, H.1, 223-227.
- Kühne, Lothar, 1975: »Literatur und Ideologie«, in: Schlenstedt 1975, 340-47.
- Kühne, Lothar, 1979: »Zu Marx' Bestimmung des 'menschlichen Wesens' in der 6. Feuerbachthese«, in: Deutsche Zeitschr. f. Philosophie, 27. Jg., Nr.7, 803-817.
- Kühne, Lothar, 1981: Gegenstand und Raum. Über die Historizität des Ästhetischen. Dresden.
- Künzli, Arnold, 1966: Karl Marx. Eine Psychographie. Wien, Frankfurt/M., Zürich.
- Kurze, Hermann, 1992: »Die harte Droge DDR«, in: FAZ, Literaturbeilage, 6. 5. 92, L 2 [Rezension von Königsdorf 1992].
- Labica, Georges, 1987: Le paradigme du Grand-Hornu. Essai sur l'idéologie. Montreuil-sous-Bois.
- Labriola, Antonio, 1974: Über den historischen Materialismus. Frankfurt/M.
- Laclau, Ernesto, 1981: Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus. Berlin/West. (Politics and Ideology in Marxist Theory, London 1977.)
- Laclau, Ernesto, 1990: New Reflections on the Revolution or Our Time. London.
- Laclau, Ernesto, u. Chantal Mouffe, 1985: Hegemony and Socialist Strategy. London.
- Lalande, André (Hg.), 1968: Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris.
- Laplanche, Jean, und J.B. Pontalis, 1967: Vocabulaire de la psychanalyse. Paris. (Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt/M. 1972.)
- Larrain, Jorge, 1979: The Concept of Ideology. London.
- Larrain, Jorge, 1983: Marxism and Ideology. London.
- Larrain, Jorge, 1991: »Stuart Hall and the Marxist Concept of Ideology«, in: Theory, Culture and Society, H.4.
- Laugstien, Thomas, 1989: »Die Gründung der 'Hochschule für Wirtschaft und Politik' als postfaschistischer Kompromiß«, in: Das Argument 178, 923-27.
- Laugstien, Thomas, 1990: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus. (= AS 169: Argument-Sonderbände) Berlin-Hamburg.
- Lektorski, W.A., 1968: Das Subjekt-Objekt-Problem in der klassischen und modernen bürgerlichen Philosophie. Berlin/DDR.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Werke. Berlin/DDR 1961ff (Zit. LW).
- Lenk, Kurt (Hg.), 1978 (1961): Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Darmstadt und Neuwied.
- Lenk, Werner, 1978: »Ketzler«-Lehren und Kampfprogramme. Ideologieentwicklung im Zeichen der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland. Berlin/DDR.
- Lieber, Hans Joachim, 1965: Philosophie – Soziologie – Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem. Berlin.
- Lukács, Georg, 1962: Die Zerstörung der Vernunft. Werke Bd.9. Neuwied.
- Lukács, Georg, 1968: Frühschriften II. Werke Bd.2. Neuwied.

- Lukes, Steven: Artikel »Morals«, in: Tom Bottomore (Hg.): A Dictionary of Marxist Thought. Oxford.
- Luxemburg, Rosa: Werke. 5 Bände. Berlin/DDR 1970-75. (Zit. W)
- Lyotard, Jean-François, 1985: Grabmal des Intellektuellen. Wien.
- Lyotard, Jean-François, 1986: Das postmoderne Wissen: ein Bericht. Graz-Wien (La condition postmoderne. Paris 1979.)
- Lyotard, Jean-François, 1987: Postmoderne für Kinder. Wien.
- Mannheim, Karl: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, eingeleitet u. herausgegeben von Kurt H. Wolff. Berlin-Neuwied 1964.
- Markard, Morus, u. Gisela Ulmann, 1983: »Geistig-moralische Erneuerung in der Psychologie? Zur Kritik der Auffassungen L. Kohlbergs«, in: Forum Kritische Psychologie 12 (= AS 99: Argument-Sonderbände), II-47. Berlin/West.
- Marx, Karl, u. Friedrich Engels: Werke. Berlin 1958ff. (Zit. MEW)
- Marx, Karl, u. Friedrich Engels: Gesamtausgabe. Berlin/DDR 1975ff. (Zit. MEGA²)
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Rohentwurf. Berlin/DDR 1953. (Geschrieben 1867-58; zit. Grundrisse).
- März, Eduard, 1983: »Karl Marx und die Langlebigkeit des kapitalistischen Systems«, in: Ossip K. Flechtheim (Hg.): Marx heute – pro und contra. Hamburg, 275-290.
- Massing, Paul W.: Vorgeschichte des politischen Antisemitismus. (= Bd. 8: Frankfurter Beiträge zur Soziologie, hgg. v. Th. W. Adorno u. W. Dirks) Frankfurt/M.
- Mauss, Marcel, 1968 [1925]: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Frankfurt/M. (Essai sur le don. Paris.)
- McCarney, Joe, 1980: The Real World of Ideology. Brighton.
- McIntosh, Mary, 1991: »Der Begriff 'Gender'«, in: Das Argument 190, 845-60.
- Medellín Zenil, Alfonso, u.a., 1976: Los Pueblos y señorios teocráticos. 2 Bände. Instituto nacional de antropología e Historia. Mexiko.
- Meier, Christian, 1987: »Erkenne, daß du ein Mensch bist. Das Delphische Orakel als Vorstufe der Demokratie«, in: FAZ, 14. 2., Wochenendbeilage.
- Mehtonen, Lauri, 1983: »Von der 'Grundfrage der Philosophie' zur Philosophie als 'ideologischer Macht'«, in: Das Argument 137, 20-26.
- Meillassoux, Claude, 1973: »Versuch einer Interpretation des Ökonomischen in den archaischen Subsistenzgesellschaften«, in: Eder 1973.
- Meillassoux, Claude, 1975: Femmes, greniers et capitaux. Paris. (Dt. 1983)
- Meillassoux, Claude, 1983: »Die wilden Früchte der Frau«. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft. Frankfurt/M.
- Meja, Volker, u. Nico Stehr (Hg.), 1982: Der Streit um die Wissenssoziologie. I-II. Frankfurt/M.
- Mephram, John, 1979: »The Theory of Ideology in Capital«, in: Mephram, John u. David-Hillel Ruben (Hg.): Issues in Marxist Philosophy, Bd. 3. Atlantic Highlands.
- Metscher, Thomas, 1978: »Literatur als ideologische Form«, in: Weimarer Beiträge, H. 1, 147-155.
- Metscher, Thomas, 1982: »Kunst und Literatur als ideologische Form«, in: ders., Kunst Kultur Humanität, Bd. 1. Fischerhude.
- Moore, Barrington, 1982: Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursprünge von Unterordnung und Widerstand. Frankfurt/M.

- Mouffe, Chantal, 1979: »Hegemony and Ideology in Gramsci«, in: dies. (Hg.): Gramsci and Marxist Theory. London.
- Muñoz, Jacobo, 1978: *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona.
- Nagl-Dožekal, Herta, 1992: »Von der feministischen Transformation der Philosophie«, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, H.4, 523-31.
- Naumann, Manfred, 1975: »Probleme geschichtlichen Funktionswandels der Literatur«, in: Schlenstedt 1975, 19-39.
- Nemitz, Rolf, 1979: »Mut zur Erziehung' als konservativer Spontaneismus«, in: *Das Argument* 113, 64-75.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hgg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin 1980. (Zit. KSA)
- Nipperdey, Thomas, und Reinhard Rürup, 1972: Artikel »Antisemitismus«, in: Otto Brunner u.a. (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd.1. Stuttgart.
- Noguera A., Eduardo, 1976: *Los señorios y estados militaristas*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Mexiko.
- Oelßner, Fred, 1959: »Die Rolle der Staatsmacht beim Aufbau des Sozialismus«, in: *Probleme der politischen Ökonomie*. Jb. d. Inst. f. Wirtschaftswissenschaften, Bd.2. Berlin/DDR.
- Oppenheimer, Franz, 1919: *Der Staat*. (= Bd. 14/15: *Die Gesellschaft*, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, hgg. v. Martin Buber). Frankfurt/M.
- Oswald, Albert, 1973: »Antwort auf Schelsky«, in: *Frankfurter Rundschau*, 5.11.
- Pannekoek, Anton, 1909: *Die Klassen der bürgerlichen Gesellschaft und ihre Funktion im Klassenkampf*. Hamburg.
- Pätzold, Kurt, 1980: »Von der Vertreibung zum Genozid. Zu den Ursachen, Triebkräften und Bedingungen der antijüdischen Politik des faschistischen deutschen Imperialismus«, in: Klaus Drobisch u.a.: *Faschismus in Deutschland*. Faschismus der Gegenwart. Köln.
- Pieper, Annemarie, 1972: Artikel »Ethik«, Teil VIII: Analytische Philosophie, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Stuttgart 1972, 806ff.
- Pietilä, Veikko, 1984: »Ideologie und Wissenschaft«, in: *PIT* 1984, 123-82.
- Pietilä, Veikko, 1991: *Theorien über Ideologie und »Die deutsche Ideologie«*. Vortrag zum »Symposium on German Idealism«, Univ. Göteborg, Schweden, 20.-22.11.1991.
- PIT → Projekt Ideologie-Theorie
- Postone, Moishe, 1982: »Die Logik des Antisemitismus«, in: *Merkur*, 36.Jg., H.403, 13-25.
- Proctor, R.N., 1982: *Pawns or Pioneers? The role of doctors in the origins of Nazi radical Science* (zit.n. Typoskript).
- Projekt Automation und Qualifikation, 1980: *Empirie 1*. (= AS 34: *Argument-Sonderbände*) Berlin/West. (Zit. PAQ)
- Projekt Automation und Qualifikation, 1987: *Widersprüche der Automationsarbeit*. Ein Handbuch. Berlin. (Zit. PAQ)
- Projekt Frauen-Grundstudium, 1984: *Frauen und Moral*. (= SH 61: *Argument-Studienhefte*) Berlin/West.
- Projekt Ideologie-Theorie, 1979: *Theorien über Ideologie*. (= AS 40: *Argument-Sonderbände*; 3.Aufl. 1986) Berlin/West. (Zit. PIT)

- Projekt Ideologie-Theorie, 1980: *Faschismus und Ideologie*. 2 Bde. (= AS 60 und 62: *Argument-Sonderbände*) Berlin/West. (Zit. PIT)
- Projekt Ideologie-Theorie, 1984: *Die Camera obscura der Ideologie*. (= AS 70: *Argument-Sonderbände*) Berlin/West. (Zit. PIT)
- Projekt Ideologie-Theorie, 1986: *Der innere Staat des Bürgertums*. Studien zur Entstehung bürgerlicher Hegemonie-Apparate im 17. und 18. Jahrhundert. (= AS 111: *Argument-Sonderbände*) Berlin/West. (Zit. PIT)
- Pross, Harry, 1982: *Zwänge – Essay über symbolische Gewalt*. Berlin/West.
- Radbruch, Gustav, 1922: *Kulturlehre des Sozialismus*. Ideologische Betrachtungen. (Z.n. Neuausgabe mit Geleit- und Nachwort von 1949, Berlin).
- Rammstedt, Otthein, 1973: Artikel »Sozialphilosophie«, in: Werner Fuchs u.a. (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*. Opladen.
- Rattansi, Ali, 1982: *Marx and the Division of Labour*. London, Basingstoke.
- Rauh, Hans Christoph, 1970: »Zur Herkunft, Vorgeschichte und ersten Verwendung des Ideologiebegriffs bei Marx und Engels bis 1844«, in: *DZPh*, H. 6.
- Rehmann, Jan, 1986: *Die Kirchen im NS-Staat*. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte. (= AS 160: *Argument-Sonderbände*) Berlin/West.
- Reumann, Kurt, 1976: »Die Krise der Aufstiegsgesellschaft«, in: *FAZ*, 2. September.
- Ridder, Helmut, 1984: »Wer darf des Grales Hüter sein?«, in: *Das Argument*, 26. Jg., H. 143, 5-9.
- Riedel, Manfred, 1974: Artikel »Bürgerliche Gesellschaft«, in: J.Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel.
- Riedel, Manfred, 1978: »Philosophieren nach dem 'Ende der Philosophie'«. Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaften, in: *Neue Deutsche Hefte*, 25.Jg., Nr.159, H.3, 451-71.
- Ritter, Henning, 1992: »Melancholische Leninisten. Beim Aufräumen«, in: *FAZ*, 19. August, N5.
- Ritter, Joachim, 1977: *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt/M.
- Rodinson, Maxime, 1983: Artikel »Antisemitismus«, in: Georges Labica und Gérard Bensussan (Hg.): *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd.1, 68-71. Berlin/West. (*Dictionnaire critique du marxisme*, Paris 1982)
- Rousseau, Jean-Jacques: *Le Contrat social* (deutsch: *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*).
- Rückriem, Georg (Hg.), 1978: *Historischer Materialismus und menschliche Natur*. Köln.
- Ruoff Kramer, Karen, 1983: »Rückblick auf die Wende zur Neuen Subjektivität«, in: *Das Argument* 142, 802-820.
- Ruoff Kramer, Karen, 1993: *The Politics of Discourse*. Third Thoughts on »New Subjectivity«. Bern-Berlin-New York.
- Rürup, Reinhard, 1977: »Sozialismus und Antisemitismus in Deutschland vor 1914«, in: *Juden und jüdische Aspekte in der deutschen Arbeiterbewegung 1848-1918* (= Beiheft 2 zum Jb. d. Inst. f. Deutsche Geschichte). Tel Aviv, 203-227.
- Sartre, Jean-Paul, 1957 (1943): *L'Être et le Néant*. Paris.
- Sayer, Derek, 1979: *Marx's Method: Ideology, Science and Critique in Capital*. Brighton.

- Schefer, Gerwin, 1973: »Gesellschaftslehre und Primarstufe. Kritik der hessischen Rahmenrichtlinien«, in: *Das Argument* 80, Schule und Erziehung (V), 120ff.
- Schelsky, Helmut, 1973: »Die selbständigen und die betreuten Menschen«, in: *Frankfurter Rundschau*, 3.Okt., 12 (Teil I) u. 4. Okt., 12 (Teil 2).
- Schelsky, Helmut, 1975: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen.
- Scherpe, Klaus, 1983: »Ideological', 'Protoideological', 'Unideological'. *Literary Practice as Rough Country for Ideology Theory?* in: Hänninen/Paldán 1983, 104-108.
- Schiller, Friedrich: »Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede«, in: ders., *Sämtliche Werke* (Neuaufgabe der Säkularausgabe in 6 Bänden), Stuttgart 1985, Bd. 6, 7-25.
- Schiller, Karl, und Ludwig Erhard: »Klassenkampf ist großer Krampf« [Kampagne im Wahlkampf von 1972], z.B. Inserat in der FAZ vom 6. November 1972.
- Schlenstedt, Dieter (Hg.), 1975: *Funktionen der Literatur*. Berlin/DDR
- Schnädelbach, Herbert, 1969: »Was ist Ideologie«, in: *Das Argument* 50, Kritik der bürgerlichen Sozialwissenschaft, 71-92.
- Schottländer, Rudolf, 1983: »Vom Judenhaß dreier Großer. Nachbemerkungen zum Luther-Marx-Wagner-Gedenkjahr«, in: *Frankfurter Hefte*, Dez., 37-46.
- Schwemmer, O., 1971: *Philosophie der Praxis. Versuch zu einer Grundlegung der Lehre vom moralischen Argumentieren*. Z.n. Pieper 1972, 808.
- Seagle, William, 1969: *Weltgeschichte des Rechts*. München, 4. Aufl. (*The Quest for Law*. New York 1941.)
- Seibel, Hans Dieter, 1978: »Die Entstehung von Macht und Reichtum«, in: *Gesellschaftsformationen in der Geschichte*. (= AS 32: *Argument-Sonderbände*) Berlin/West.
- Sellnow, Irmgard, u.a., 1978: *Weltgeschichte bis zur Herausbildung des Feudalismus*. Berlin/DDR.
- Sève, Lucien, 1977: *Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*. Frankfurt/M.
- Silberner, E., 1962: *Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914*. Berlin/West.
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/M.
- Sontheimer, Kurt, 1962: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München.
- Sorokin, Pitirim A., 1953: *Kultur-Krise und Gesellschaftsphilosophie*. Stuttgart/Wien. (*Social Philosophy of an Age of Crisis*. Boston 1950.)
- Sorg, Richard, 1976: *Ideologietheorien*. Köln.
- Spinoza, Benedictus de: *Opera quae supersunt omnia*. 2 Bände. Hgg. v. H. E. G. Paulus. Jena. (*Ethics*, Bd. II, zit. *Eth*; *Tractatus politicus*, Bd. II, zit. *Tract pol*)
- Stegmann, Dirk, 1972: »Zwischen Repression und Manipulation: Konservative Machteliten und Arbeiter- und Angestelltenbewegung 1910-1918. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der NSDAP«, in: *Archiv f. Sozialgeschichte*.
- Steigerwald, Robert, 1983: »Wie Laclau den Marxismus von seiner Krise heilt«, in: *Marxistische Blätter*, H.2, 53-59.
- Steil, Armin, 1984: *Die imaginäre Revolte. Untersuchungen zur faschistischen Ideologie und ihrer theoretischen Vorbereitung bei Georges Sorel, Carl Schmitt und Ernst Jünger*. Marburg.
- Sternberger, Dolf, 1983: »Wir leben im Unkrieg«, in: FAZ, 18. November, 7f.

- Strauss, Herbert A., 1982: »Antisemitismusforschung als Wissenschaft«, Antrittsvorlesung an der Techn. Univ. Berlin am 9. Nov. 1982 (als Ms. gedruckt).
- Thalheimer, August, 1927: *Einführung in den Dialektischen Materialismus*. Reprint, hgg. v. d. Gruppe Arbeiterpolitik, Bremen o. J.
- Therborn, Göran, 1980: *The Ideology of Power and the Power of Ideology*. London.
- Thompson, John B., 1984: *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge.
- Thompson, John B., 1990: *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*. Cambridge.
- Tomberg, Friedrich, 1976: »Von der 'Kritischen Theorie' zur wissenschaftlichen Weltanschauung (II)«, in: *Das Argument* 98.
- Tomberg, Friederich, 1978: »Louis Althusser's antihumanistische Kapital-Lektüre«, in: *Rückriem* 1978, 181-191.
- Tucholsky, Kurt: *Gesammelte Werke*. Reinbek b. Hamburg 1975. (Zit. GW)
- Vargas, Yves, 1986: Artikel »Moral«, in: Georges Labica und Gérard Bensussan (Hg.): *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 5. Berlin/West. (*Dictionnaire critique du marxisme*, Paris 1982)
- Veyne, Paul, 1988: »Kannten die Griechen die Demokratie?«, in: Meier, Christian, u. Paul Veyne, 1988: *Kannten die Griechen die Demokratie?* Berlin. (*Les grecs ont-ils connu la démocratie?* Paris 1983.)
- Voigt, Gerhard, 1975: »Goebbels als Markentechniker«, in: Haug (Hg.) 1975, 242ff.
- Vološinov, V. N. [= M. Bachtin?], 1975: *Marxismus und Sprachphilosophie*. Frankfurt/M.-Berlin-Wien.
- Wapnewski, Peter, 1982: »Es ist lange her und nie vorbei«, in: FAZ, 12. 6. (= 16. Folge der Serie »Meine Schulzeit im Dritten Reich«).
- Weber, Thomas, 1989: »Joachim Ritter und die metaphysische Wendung«, in: Haug (Hg.) 1989, 219-40.
- Weiss, Peter, 1975, 1978, 1981: *Ästhetik des Widerstands*. 3 Bände. Frankfurt/M.
- Weiss, P., 1981: *Notizbücher 1971-1980*. 2 Bände. Frankfurt. (Zit.: N)
- Williams, Raymond, 1976: *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London.
- Willis, Paul, 1979: *Spaß am Widerstand. Gegenkultur in der Arbeiterschule*. Frankfurt/M. (*Learning to labour*, London 1977.)
- Wojtyła, Karol (= Papst Johannes Paul II.), 1981: *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*. München.
- Wulff, Erich, 1979: *Psychiatrie und Herrschaft. Politische Indienstnahme der Psychiatrie in Ost und West*. (= SH 34: *Argument-Studienhefte*) Berlin/West.
- Wulff, Erich, 1979a: »Grundfragen transkultureller Psychiatrie«, in: ders., *Transkulturelle Psychiatrie*. (=SH 23: *Argument-Studienhefte*) Berlin/West. (Zuerst in: *Das Argument* 50, 227-260).
- Wulff, Erich, 1983: »Vordenken, Nachdenken, Hinterherdenken« (zu Buhr 1983), in: *Das Argument*, 25. Jg., H. 412, 871-74.
- Ziegler, K., u. W. Sontheimer, 1975: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*. 5 Bände. München. (Zit. Kl. Pauly)