



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Das gelebte Verhältnis zur Welt –
Althusser, Lacan und die Ideologie

Verfasser

Jan Bruckschwaiger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl laut Studienblatt: A 296

Studienrichtung laut Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Univ.-Doz. Mag. Dr. Klaus Puhl

Mais je suis déçue par l'attitude
Des poissons rouges et par leur béatitude
Vis-à-vis du désespoir ambiant et de leur situation
On dirait même qu'ils sont contents

(La révolution des poissons rouges – Claudine & The
Luna Boots – Noctambule, 2010)

Danksagung

Das schreibende Subjekt ist nie allein. Immer ist es umgeben von einem Umfeld, das eine bestimmte determinierende Wirkung ausübt, seinerseits wiederum bestehend aus sprechenden, denkenden und schreibenden Subjekten.

Wenn nun einigen dieser Subjekte gegenüber Dank ausgesprochen wird, dann kann dies immer nur ein symbolischer Akt sein, der leider wiederum eine Vielzahl anderer wichtiger Subjekte verschweigt.

Bei Eva Laquièze-Waniek und Klaus Puhl möchte ich mich für ihre Betreuung bedanken und dafür, dass sie mit Kritik, Tipps und Ratschlägen den Entstehungsprozess dieser Arbeit begleitet haben.

Ganz besonders großen Dank gebührt Alexandra König. Ich weiß nicht, ob ich ohne sie diese Arbeit jemals fertiggeschrieben hätte. In einer, für uns beide, schwierigen Zeit des Diplomarbeitsschreibens haben wir uns gegenseitig immer wieder aufgefangen und bestärkt, uns gegenseitig in Diskussionen verstrickt und somit unsere Projekte vorangetrieben. Alex, danke für deine Liebe!

Heide Hammer, Katharina Lacina und Natascha Wanek möchte ich vor allem ob ihrer großen Unterstützung beim Lektorat und der hilfreichen Kritik danken.

Ohne Petra Permessers Hilfe beim Formatieren wäre diese Arbeit nie so hübsch geworden.

Liliane Hoffmann und Jean Vermeil möchte ich danken für die Zeit und Unterstützung in Paris und darüber hinaus.

Doch hinter diesen exemplarisch ausgewählten Menschen, versteckt sich noch eine ganze Menge anderer, denen zumindest eines gemein ist: Sie haben an mich geglaubt!

DANKE!

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Zielsetzung der Arbeit.....	3
3. Historische Situation in Frankreich – das Zusammentreffen zweier Denker.....	5
4. Für Marx – eine theoretische Revolution am Werk.....	9
4.1. Der epistemologische Einschnitt.....	10
4.1.1. Die materialistische Dialektik.....	16
4.2. Überdetermination und relative Autonomie der Instanzen des Überbaus.....	17
4.2.1. Chantal Mouffes und Ernesto Laclaus Kritik am Begriff der Überdetermination bei Althusser.....	26
4.3. Der theoretische Antihumanismus – Humanismus als bürgerliche Ideologie. .	31
4.3.1. Der theoretische Antihumanismus bei Marx.....	31
4.3.2. Ideologie.....	40
5. Ideologie, Unbewusstes und die Frage nach dem Subjekt.....	51
5.1. Die materielle Basis der Ideologie – ideologische Staatsapparate.....	54
5.2. Theorie der Ideologie und Theorie des Unbewussten – zwei neue Wissenschaften.....	62
5.3. Der Traum und die Ideologie.....	63
5.4. Unendlichkeit des Unbewussten und Notwendigkeit der Ideologie.....	65
5.5. In und durch die Praxis.....	68
5.5.1. Ritual und Wiederholung.....	70
5.5.2. Wiederholungszwang.....	71
5.6. In und durch die Sprache.....	75
5.6.1. Strukturierte Ideologie – strukturiertes Unbewusstes.....	77
5.7. Subjektkonstitution durch die Ideologie – die ideologische Anrufung.....	79
5.8. Die symbolische Anrufung	86
5.9. Ideologische Anrufung und Spiegelstadium	91
6. Conclusio.....	97
7. Literatur.....	100
8. Abstract.....	105
9. Lebenslauf.....	106

1. Einleitung

In der in künftigen Klassenkämpfen anstehenden Transformation des Marxismus wird Althusser selbst vermutlich so etwas wie eine »abwesende Ursache« sein, anwesend in den Wirkungen der Herausbildung einer neuen revolutionären Theorie und Praxis, die das Erbe von Marx und Lenin aus der *episteme* des neunzehnten Jahrhunderts löst, um es in einen Bezugsrahmen einzubinden, der die Gesamtheit der Unterwerfungen, Einsperrungen und Disziplinierungen, die die Arbeitskraft als Ware konstituierten, an den Wurzeln packt.¹

So schreibt Henning Böke 2001 in seinem Aufsatz „Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von ‚Orthodoxie‘ und ‚Revisionismus‘“. Althusser ist in den Schatten getreten und an seine Stelle traten seine Nachfolger_innen, die sich der marxistischen Sprache entledigt haben. Sie haben auch den in der Theorie Althusser zentralen Begriff der Ideologie abgelegt. Er taugte ihnen nichts mehr, und dies aus unterschiedlichsten Gründen. Slavoj Žižek bezeichnet ihn heute als „großen Abwesenden der gegenwärtigen linken Theorie“². Althusserianische Begriffe finden wir jedoch in den Debatten der Linken heute noch. Die ideologischen Staatsapparate z.B. sind längst zum gängigen Begriff geworden. Klaus Michael Bogdal beschreibt Althusser als an der Schwelle zum Haus der Theorie stehend. „Da steht einer [Althusser], der in seinen Schriften die Philosophie der Praxis auf den Weg der Theorie gebracht hat“³. Der Schatten Althusser, als die unsichere Schwelle zwischen den Straßen der Praxis und dem geschützten, „ort- und zeitlose[n] Haus der Theorie“⁴? Dieser Marxist wird dieses Haus, so Bogdal, nie vollständig betreten, seine Fundierung im Feld der Praxis nie aufgeben. Nach der großen Blütezeit der Althusser-Rezeption in den 1960er und 1970er Jahren, kann die Einschätzung seiner Theorie wohl nicht besser als folgende prosaische Antwort auf Althusser sein:

¹ Böke, Henning: „Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von ‚Orthodoxie‘ und ‚Revisionismus‘“, http://theoriepraxislokal.org/kdpoe/althus_wer.php (zuletzt abgerufen am 1.2.2012)

² Žižek, Slavoj: Klappentext zu: Althusser, Louis: *Für Marx*.

³ Bogdal, Klaus Michael: „Der Schatten vor der Tür. Zwei Bilder“ In: *kultuRRevolution.Nr. 20. Ein denken an den Grenzen, Louis Althusser zum 70. Geburtstag*. Essen, Dez. 1988. S. 14

⁴ Ebenda. S. 14

„Das ist jetzt schon lange her. Es war damals wohl zu früh, wie immer, oder zu spät. Nichts hat dich widerlegt, nichts hast du bewiesen, und darum bleib, bleib wo du bist.“⁵

Folgende Arbeit soll den Abwesenden, diesen Schatten wieder etwas in das Licht rücken, auch wenn dies zur Folge haben soll, dass dadurch andere ihrerseits wiederum in den Schatten gleiten. So möchte ich schon hier um Verzeihung bitten, wenn Lacan und andere große Denker_innen in dieser Arbeit eher wie Schatten hinter der zu besprechenden Theorie wirken.

Es soll um den bei Althusser zentralen Begriff der Ideologie gehen.

Marx und Engels schreiben in der Vorrede zur Deutschen Ideologie: „Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich gemacht, von dem, was sie sind oder sein wollen.“⁶ Ideologie betrifft die Vorstellungen der Menschen und deren Zusammenspiel mit ihren realen Existenzbedingungen. Damit ist die Ideologie auch eine zentrale Kategorie, wenn es darum geht die Praxis der Menschen und wie sie in den Verhältnissen, in denen sie sich wiederfinden, leben, zu erhellen.

„Die Auseinandersetzung mit Ideologie ist neben anderem auch eine Erforschung der Frage, wie Menschen dazu kommen, in ihr eigenes Unglück zu investieren“⁷ D.h. Ideologie muss immer auch in ihrer Funktion der Täuschung betrachtet werden und auf dieser Ebene ist die Erforschung der Ideologie nichts anderes als eine Klärung der alten Frage Spinozas:

Wieso kämpfen die Menschen „für ihre Knechtschaft[...], als sei es für ihr Heil?“⁸

⁵ Ebenda. S. 14

⁶ Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. Berlin, 1958. [MEW 3] S. 13

⁷ Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart, 2000. S. 5

⁸ Spinoza, Baruch de: *Theologisch-Politischer Traktat*. Hamburg, 1976. S. 6

2. Zielsetzung der Arbeit

Freud selbst war sich bewusst, dass die von ihm gegründete Psychoanalyse keine Disziplin ist, die sich nur auf das Erkenntnisfeld der Psychologie beschränkt. In seiner 1913 verfassten Schrift „Das Interesse an der Psychoanalyse“⁹ stellte er schon die Möglichkeiten, die die Psychoanalyse für Sprachwissenschaft, Philosophie, Biologie, Geschichtswissenschaft, Kunst- und Kulturgeschichte, Pädagogik und für die Soziologie bieten kann, heraus. Auch finden sich im Werk von Freud später vermehrt gesellschaftskritische Texte, wie z.B. „Das Unbehagen in der Kultur“¹⁰. Dies überrascht nicht, da sich die Psychoanalyse zu jeder Zeit auch des Bezuges der Menschen zu ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Situation bewusst war.

Es sollte daher auch umgekehrt nicht verwundern, wenn sich in der Folge eine Reihe von Theoretiker_innen aus anderen Fachrichtungen die Errungenschaften der Psychoanalyse angeeignet haben und für ihre Arbeit fruchtbar zu machen versucht haben.

Ein besonderes Beispiel hierfür bietet der französische, marxistische Philosoph Louis Althusser, dessen erstes großes Werk 1965 unter dem Titel *Für Marx* erschienen ist.

Darin finden sich noch keine expliziten Verweise auf die Psychoanalyse und auch in späteren Aufsätzen wird man eher auf Theoretiker des Marxismus verwiesen, als auf Repräsentant_innen der Psychoanalyse. Jedoch finden sich bereits in *Für Marx* unübersehbare Übernahmen psychoanalytischer Konzepte, die ohne sein großes Interesse an dieser Theorie nicht zustande gekommen wären. Und tatsächlich belegen dieses Interesse Althussters an der Psychoanalyse eine Reihe von Aufsätzen, die explizit die Psychoanalyse zum Thema machen.

Für Althusser ist dies aber noch mehr als nur eine Nutzbarmachung der Erkenntnisse der anderen Theorie für seine eigene: Die beiden Theorien, der Marxismus und die Psychoanalyse, weisen zudem noch eine ähnliche Struktur und ein ähnliches Wesen auf. Sie brechen beide, ob nun bewusst oder unbewusst, mit einer humanistischen oder idealistischen Konzeption, die ihre jeweilige vorausgehende Wissenschaft noch gekennzeichnet hat.

⁹ Freud, Sigmund: „Das Interesse an der Psychoanalyse“. GW VIII. S. 389-420

¹⁰ Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“. GW XIV. S. 419-506

In der Marxistischen Theorie von Althusser finden sich nun einige Begriffe, die direkt aus der Psychoanalyse übernommen wurden. Die wichtigsten davon sind: Überdetermination, symptomale Lektüre und strukturelle Kausalität.

In Verbindung mit dem Begriff der Überdetermination ist noch der Begriff der Verdichtung zu nennen, den Althusser auf den Komplex der gesellschaftlichen Widersprüche anwendet.

Von besonderem Interesse ist aber Althussters Integration des Unbewussten in die Theorie des Marxismus. Die Theorie des Unbewussten wird für ihn dann brauchbar (und scheinbar auch unabdingbar), wenn es um die adäquate Ausarbeitung einer Theorie der Ideologie geht. Dies führt zu einer Analogie, die Althusser zwischen beiden Konzepten herausarbeitet.

Zielsetzung dieser Arbeit ist es, die Ideologie als zentralen Begriff heranzuziehen und an ihm zu zeigen, wie Althusser mittels Erkenntnissen aus der Psychoanalyse die marxistische Theorie weiterentwickelt. Gleichzeitig soll gezeigt werden, was dies für Vorteile theoretischer Natur mit sich bringt und wie Ideologie nach Althusser produktiv gedacht werden kann.

Als Vorbereitung muss allerdings erst das Projekt Althussters kurz umrissen werden, und zwar anhand des epistemologischen Einschnitts.

Weiters wird der Begriff der Überdetermination eingeführt und erläutert, da dieser, zumindest in den Ausführungen in *Für Marx*, das Problemfeld der Ideologie berührt. Es soll auch der Versuch unternommen werden, durch eine Übernahme dieses Begriffs in die späteren Ausarbeitungen zur Ideologie eine ihrer Schwächen als behoben darzustellen.

3. Historische Situation in Frankreich – das Zusammentreffen zweier Denker

Im Sommer 1963 veröffentlicht Althusser in der *Revue de l'enseignement philosophique* einen Artikel mit dem Titel „Philosophie et sciences humaines“. Hier finden sich bereits erste Verweise auf die Psychoanalyse und in einer Fußnote schreibt er über Marx, Freud und Lacan:

Marx a fondé sa théorie sur le rejet du mythe de l'«Homo œconomicus». Freud a fondé sa théorie sur le rejet du mythe de l'«Homo psychologicus». Lacan a vu et compris la rupture libératrice de Freud. Il l'a comprise dans le sens plein du terme, la prenant au mot de sa rigueur, et la forçant à produire sans trêve ni concession, ses propres conséquences. Il peut, comme chacun, errer dans le détail, voire dans le choix de repères philosophiques: on lui doit l'essentiel.¹¹

Althusser leitete ein Studienjahr(1963-1964) vor seinem Seminar zum Marxschen Kapital, aus dem das berühmte Gemeinschaftswerk *Lire le Capital*¹²(in Zusammenarbeit mit Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Marcherey und Jacques Rancière) hervorgegangen ist, an der École normale supérieure Rue d'Ulm ein Seminar zu Jacques Lacans Psychoanalyse und der Psychoanalyse im Allgemeinen¹³. Er hält im Zuge dieses Seminars zwei Vorträge, die sich mit der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse und deren Verortung im Felde der Humanwissenschaften beschäftigen. Er fragt hier, wo sie situiert ist, was ihren spezifischen Platz ausmacht und welche Lokalisation sie in einem Raum hat, der noch nicht existiert. Denn die Psychoanalyse muss sich, wie jede neue Wissenschaft ihren Platz erst erkämpfen, der ihr von den Wissenschaften, auf deren Grund sie entstehen konnte, zunächst und auch immer wieder streitig gemacht wird. Das führt Althusser in der Folge zur Frage des „Rechts“ der Psychoanalyse sich an diesem Platz anzusiedeln. Eine so junge Wissenschaft, wie die Psychoanalyse muss sich dieses Recht erst durch eine theoretische Auseinandersetzung erkämpfen.

¹¹ Althusser, Louis: „Philosophie et sciences humaines“. In(ders.): *Solitude de Machiavel*. Paris, 1998. S. 53-54, Fussnote 18.

¹² Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre; Rancière, Jacques: *Lire le Capital*. Paris, 1996.

¹³ Siehe: Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. Paris, 2009.

Beteiligt an diesem Seminar sind unter anderem: Étienne Balibar, Yves Duroux, Jacques-Alain Miller, Jean Mosconi und Michel Tort.

Im Anschluss an dieses Seminar schreibt Althusser den Aufsatz „Freud et Lacan“, in dem er sein Verständnis der Psychoanalyse beschreibt und zum ersten Mal die Frage nach der Ideologie, unter Zuhilfenahme der Theorie des Unbewussten, stellt. Die Ausführungen halten sich an dieser Stelle sehr wage und sind in der Form eines Versprechens über ein noch einzulösendes Projekt formuliert.¹⁴

Von zusätzlichem Interesse ist hier die Tatsache dass Lacan nach seinem „Ausschluss“¹⁵ aus der *International Psychoanalytical Association* durch Mithilfe Althusser seine Seminare an der *École normale supérieure Rue d'Ulm* abhalten kann. Am 15. Jänner 1964 beginnt dort sein erstes Seminar¹⁶. Bisher hat Lacan seine Seminare nur vor angehenden Analytiker_innen gehalten. Nun hat sich sein Publikum geändert, es sind vorwiegend Philosoph_innen, zu denen er spricht. Unter ihnen befindet sich auch der junge Jacques-Alain Miller, damals noch Althusser-Schüler, der sich ab dem Zeitpunkt Lacan anschließen wird und nunmehr der Herausgeber der Schriften und Seminar-Bücher Lacans ist.

Zu dieser Zeit, vom 21. November 1963 bis ins Jahr 1969, führen Lacan und Althusser einen freundschaftlichen Briefwechsel, der Zeugnis eines regen, theoretischen Austauschs zwischen den beiden Denkern ist und an dessen Ende Lacan schließlich seine Lehrtätigkeit an der ENS aufgenommen hat. Wie François Dosse in seiner „Geschichte des Strukturalismus“ schreibt wird Lacan „mit Althusser ein so seltsames wie faszinierendes Gespann für eine Generation bilden, die in Teilen althusserianisch-lacanianisch sein wird.“¹⁷

Auch politisch wird dieses Zusammentreffen Bedeutung haben und Dosse schreibt über die althusserianisch-lacanianische Strömung, sie hätte sich „zur antirevisionistischen Position [bekannt]: gegen die Revision des Marxismus durch die Sowjets und zugleich

¹⁴ Althusser, Louis: „Freud und Lacan“. In (ders. und Michel Tort): *Freud und Lacan. Die Psychoanalyse im historischen Materialismus*. Berlin, 1976. S. 35

¹⁵ Eine eingehendere Beschäftigung mit diesem Thema befindet sich in: Rath, Claus-Dieter (2003): „Im Sommer 1963 lässt die Internationale Psychoanalytische Vereinigung Jacques Lacan die Lehrerlaubnis entziehen. Was war das Unvereinbare?“ In: *Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung* 12, 2003/7, S. 5-34

¹⁶ Hier reflektiert Lacan selbst über den „Ausschluss“ und gibt ihm den Namen „Exkommunikation“: Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI*. Berlin, 1987. S. 7-11

¹⁷ Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus*. Frankfurt am Main, 1999. S. 423

gegen die Revision des Freudianismus durch die offiziellen Nachfahren der IPA.¹⁸ Althusser, der in *Für Marx* auch immer wieder auf Mao Tsetung Bezug nimmt, veröffentlicht in der 14. Ausgabe der *Cahiers marxistes-léninistes*, dem Organ der *Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes*, einer maoistischen Gruppe an der ENS, um diese zu unterstützen.¹⁹

Mao-Denken, Lacan-Denken, Althusser-Denken mit vereinten Kräften gegen das Moa-Denken (Moi – Ich). Der Molotowcocktail, der die Radikalisierung der französischen Schüler und Studentenschaft Ende der sechziger entzünden soll, stand bereit.²⁰

Im Buch *Ecrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan* befinden sich die restlichen Schriften, in denen sich Althusser explizit mit der Psychoanalyse auseinandersetzt. Hier findet sich auch der oben angesprochene Briefwechsel zwischen Althusser und Lacan. Doch was waren die Kampffelder, die Lacan und Althusser zu dieser Zeit zu Verbündeten machte?

Wie an dem Zitat Althussters aus „Philosophie et sciences humaines“ ersichtlich, gibt es für Althusser eine Gemeinsamkeit zwischen Freud, dem Erfinder der Psychoanalyse, und Marx, dem Begründer der Marxistischen Theorie: Beide brechen auf radikale Art und Weise mit den idealistischen Annahmen ihrer Wissenschaft.

In den 1960er Jahren sehen sich beide Denker, sowohl Althusser als auch Lacan, damit konfrontiert, dass diese Brüche in den jeweiligen theoretischen Feldern (zumindest teilweise) zurückgenommen wurden.

Lacan sieht sich einer neuen Generation Psychoanalytiker_innen gegenüber, die die Freudschen Entdeckungen insofern verraten, als sie das Ich als nicht hinterfragbare Instanz ansehen. Das Ich gilt es, in Anlehnung an die zweite Topik Freuds, vielmehr zu stützen und zu stärken, um es gegen die Triebe aus dem Es und gegen die Ansprüche und Verbote aus dem Über-Ich zu wappnen. Dass das Ich selbst brüchig ist und eine Theorie der Psychoanalyse, die die erste Topik, zugunsten der zweiten, völlig außer Acht lässt, zwangsläufig zu Reduktionen und nicht zulässigen Vereinfachungen führt, versucht nun Lacan gegen die amerikanische Doktrine durchzusetzen. Zentral dafür ist

¹⁸ Ebenda. S. 424

¹⁹ Ebenda. S. 410

²⁰ Ebenda. S. 424

die Theorie des gespaltenen Subjekts und des mit dieser Spaltung verbundenen Begehrens.

Althusser steht zur gleichen Zeit einem Versuch gegenüber innerhalb der Marxistischen Bewegung eine Kontinuität zwischen der Aufklärung und der Theorie von Marx zu denken. Er sieht darin auch eine Schwäche der eigenen Bewegung in Hinblick auf eine noch nicht geleistete Theoriearbeit, die in ihrem Ergebnis die Althusserische These des epistemologischen Einschnitts befürworten müsste. Er bedient sich dabei, wie Robert Pfaller²¹ bemerkt, einer strategischen Sprache. Es ist die Sprache des orthodoxen Marxismus, den er in seiner eigenen Sprache theoretisch zu bekämpfen versucht.

²¹ Pfaller, Robert: *Althusser. Das Schweigen im Text*. München, 1997. S. 15-20

4. *Für Marx* – eine theoretische Revolution am Werk

Im selben Jahr wie das Gemeinschaftswerk *Lire le Capital* erscheint, im Jahre 1965, das Buch *Für Marx*. Es enthält Aufsätze, die Althusser in den Jahren 1960 bis 1965 in verschiedenen Zeitschriften, zumeist im Dunstkreis der kommunistischen Partei Frankreichs, veröffentlicht hat.

Alle diese Texte legen den Fokus auf eine Entwicklung des Marxschen Denkens, welches von einer frühen idealistischen zu einer reifen Phase, in der Marx sein eigenes Denken gefunden hat, reicht.

In dieser Formierung des Marxschen Denkens meint Althusser einen besonderen Punkt festmachen zu können, den er epistemologischen Einschnitt nennt. Es ist dies genau der Punkt, an dem Marx eine eigene Wissenschaft herausbildet, die des Historischen Materialismus, und dieser dem Marxismus auch den Status einer Wissenschaft verleiht. Damit beginnen auch bereits die Parallelen zwischen der Psychoanalyse und dem Marxismus, denn nach Althusser hat Marx damit den Kontinent der Geschichte für die Wissenschaft entdeckt, genauso wie später Freud den Kontinent des Unbewussten entdecken wird. Die Wissenschaft hat also ihr spezifisches Objekt gefunden und, genauso wie Freud im Bezug auf das Unbewusste, begibt sich Marx auf die Suche nach adäquaten Begriffen, um dieses behandeln zu können.

Die zentrale Frage in *Für Marx* ist nun, immer in Verbindung mit dem epistemologischen Einschnitt, die nach der Philosophie von Marx nach diesem Bruch mit der Philosophie seiner Vorgänger.

4.1. *Der epistemologische Einschnitt*

Ich glaubte zu diesem Zweck von Jacques Martin den Begriff der Problematik entleihen zu können, um die spezifische Einheit einer theoretischen Formation und folglich den Bestimmungsort dieses spezifischen Unterschieds zu bezeichnen, und von Gaston Bachelard den Begriff >>epistemologischer Einschnitt<<, um die Verwandlung der theoretischen Problematik zu denken, die zeitlich mit der Gründung einer wissenschaftlichen Disziplin einhergeht.²²

Althusser gibt also in dem Vorwort von *Für Marx* an, sich den Begriff des epistemologischen Einschnitts von Gaston Bachelard nur geliehen zu haben. Für Étienne Balibar stellt sich hingegen die Frage, ob es sich bei diesem Bekenntnis „nicht um einen typischen Fall von >>falschem Wiedererkennen<< im Freudschen Sinne handelt“²³ und der Begriff des epistemologischen Einschnitts nicht vielmehr ein genuin althusserianischer sei, den Althusser in den Jahren 1960-1965 eingeführt hätte.

Ich will nun angelehnt an zwei Aufsätze von Étienne Balibar die spezifischen Elemente des epistemologischen Einschnitts bei Althusser herausarbeiten.

Bei Bachelard sind die Begriffe des Einschnitts oder Bruchs im epistemologischen Sinne tatsächlich nie zentral gewesen. Was bei ihm im Mittelpunkt der wissenschaftstheoretischen Überlegungen steht sind vielmehr die Begriffe der Diskontinuität und des epistemologischen Hindernisses. In der Tat implizieren diese beiden Begriffe so etwas wie eine irreversible Umformung der wissenschaftlichen Grundannahmen und damit auch ihrer wissenschaftlichen Begrifflichkeiten. Als Grundlage dient jedoch die Annahme eines „*Primaten der Epistemologie vor der Geschichte der Wissenschaften*“²⁴. Daraus folgt die Ablehnung einer gewissen „Theorie der Permanenz der Vernunft“, wie wir sie auch in der idealistischen Philosophie finden können und führt bei Bachelard zu einer „Theorie der unvorhersehbaren, nicht finalistischen Historizität der Erkenntnis.“²⁵

In seinem Buch *La formation de l'esprit scientifique* erklärt Bachelard am Beispiel der Mathematik, dass eine Wissenschaft in erster Linie nicht deskriptiv, sondern formend

²² Althusser, Louis: *Für Marx*. Berlin, 2011. S. 34

²³ Balibar, Étienne: „Der Begriff >>epistemologischer Einschnitt<< Von Gaston Bachelard bis Louis Althusser. In(ders.): *Für Althusser*. Mainz, 1994. S. 83

²⁴ Ebenda. S. 85

²⁵ Ebenda. S. 85

ist.²⁶ Es werden Erklärungsmuster geschaffen, die selbst das Feld der entsprechenden Wissenschaft wieder verändern. D.h., dass es sich um einen wissenschaftsimmanenten Prozess handelt und so kommt es für ihn auch zur Unterscheidung zwischen einer „gewöhnlichen Erkenntnis“ und einer „wissenschaftlichen Erkenntnis“. Erstere ist aus dem Unmittelbaren, aus der Empfindung und der Meinung geschöpfte formale Abstraktion,²⁷ während zweitere eine Erkenntnis darstellt, die in der Praxis der Wissenschaften erworben wird.

Weitere zwei zentrale Begriffe Bachelards sind die der „überholten Geschichte“ und der „bestätigten Geschichte“. Wenn es durch ein epistemologisches Hindernis zu einem Bruch in der Geschichte einer bestimmten Wissenschaft kommt, dann sind die Prämissen jener soweit geändert, dass ihre Vorgeschichte „überholt“ ist und sich die neue Erkenntnis als „bestätigt“ erweist – und dies in einem irreversiblen Sinne.²⁸

Althusser übernimmt nun die These der Diskontinuität und der Brüche in der Geschichte der Wissenschaften, stellt seine Überlegungen aber in einen anderen Kontext und, vor allem, auf eine andere Grundlage.

Sein primäres Anwendungsfeld ist das des Marxismus und damit der Herausbildung des Marxismus als einer Wissenschaft. Dieser Einschnitt wird zeitlich ziemlich eindeutig bestimmt. Althusser gibt das Jahr 1845 für diesen Bruch im Denken Marxs an. Von da an hat Marx seine eigenen Begriffe entwickelt und sein spezifisches Feld für seine Analysen gefunden und sich von der idealistischen Philosophie der Junghegelianer losgelöst.

Hier gilt es vorsichtig zu sein und sowohl die zeitliche Bestimmung des epistemologischen Einschnitts als auch seine Bestimmung als eine methodische Topik ansehen. „1845 hat Marx also >>die Grenze<< zwischen Ideologie und Wissenschaft >>überschritten<<, d.h. er hat sie ein erstes Mal, aber irreversibel, >>für immer<< überschritten“²⁹. D.h. es gibt ein erstes Mal dieses Einschnitts, der dann in weiterer

²⁶ „Le mathématique est non plus descriptif mais formateur“ Bachelard, Gaston: *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, 2004. S. 5

²⁷ Für Balibar ist dies nichts anderes als die Erkenntnisform der klassischen Philosophie von Platon bis Kant. Siehe: Balibar, Étienne: „Der Begriff >>epistemologischer Einschnitt<< Von Gaston Bachelard bis Louis Althusser. S. 89

²⁸ Ein Beispiel dafür wäre die Alchemie, die zu ihrer Zeit durchaus den Charakter einer Wissenschaft hatte, aber mit dem Aufkommen der modernen Chemie ihren Status als Wissenschaft auf immer verloren hat.

²⁹ Balibar, Étienne: „Das Objekt Althusser“. In(ders.): *Für Althusser*. Mainz, 1994. S. 146

Folge Prozesscharakter annimmt. Dies führt auch zu einer veränderten Definition von Philosophie. Sie steht nun gewissermaßen als nachträgliche Instanz an der Seite der Wissenschaft:

Wir vertrauten also der Philosophie die dauernde kritische Abwehr der Drohungen der ideologischen Illusion an, und um ihr diese Aufgabe anvertrauen zu können, machten wir aus der Philosophie ganz einfach das Bewusstsein der Wissenschaft, in allem auf den Buchstaben und das Gebäude der Wissenschaft reduziert, jedoch rückwärts gewandt, als ihr wachsames Bewusstsein, ihr Bewusstsein, das von außen kommt und sich gegen dieses negative Außen wendet, um es zunichtezumachen.³⁰

Das, was hier die Philosophie nun leistet, ist das Ziehen von Demarkationslinien, von Unterscheidungen und die hauptsächliche Unterscheidung bei Althusser ist nun jene zwischen Wissenschaft und Ideologie.³¹ Auch nach diesem erstmaligen epistemologischen Bruch ist die Wissenschaft folglich nicht vor der Ideologie gefeit und wird immer wieder von ihr bedroht.

Was nun aber den Unterschied zwischen Bachelard und Althusser ausmacht, ist die Grundlage, die bei ersterem die Wissenschaft, sprich die Theorie, darstellt und bei zweiterem die Praxis. Die Wissenschaft hinkt ihrer praktischen Ausprägung immer zeitlich nach. Auch in der Entwicklung und Formierung des Denkens von Marx gibt es diese Verspätung des epistemologischen Einschnitts und Althusser geht davon aus, dass die Praxis oder die politische Praxis schon das „am Werk sein“ einer neuen wissenschaftlichen Erkenntnis symbolisiert. So war Marx bereits vor dem epistemologischen Einschnitt 1845 auf politischer Ebene Kommunist, auch wenn er erst später die adäquaten wissenschaftlichen Begriffe dafür gefunden hat. Diese Verspätung ist sogar eine doppelte, die gleichermaßen die Philosophie wie auch die Politik betrifft: „le retard de la <<coupure>> scientifique sur la <<coupure>> politique ; et retard supplémentaire de la <<coupure>> philosophique sur la <<coupure>> scientifique.“³²

³⁰ Althusser, Louis: *Für Marx*. S 29

³¹ „Die gesamte Philosophiegeschichte zeigt uns, daß die Philosophen ihre Zeit damit verbringen, Unterscheidungen vorzunehmen zwischen Wahrheit und Irrtum oder zwischen dem Wissen und der Meinung, zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen, zwischen der Vernunft und dem Verstand, zwischen dem Geist und der Materie usw. Sie tun dies beständig, aber sie sagen nie (oder nur selten), daß die Praxis der Philosophie in dieser Abgrenzung, in dieser Unterscheidung, in diesem Trennungsstrich (tracé) besteht“ Althusser, Louis: *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. Hamburg, 1985. S. 20f

³² Althusser, Louis: « La querelle de l'humanisme ». In(ders.): *Ecrits philosophiques et politiques, II*. Paris, 1997 S. 462

Aber auch was diesen Bruch im Denken von Marx betrifft, ist dies nicht auf die Leistung eines einzelnen Individuums zurückzuführen, sondern in der historischen Situation, in der sich Marx zu dieser Zeit im Umfeld der Junghegelianer befand und mit dem Begriff der überdeterminierten Widersprüche zu denken, den wir weiter unten behandeln werden. Althusser spricht in diesem Kontext von einer „>>Kontingenz der Anfänge<< einer Wissenschaft“ und der „historischen Notwendigkeit dieser Kontingenz.“³³

Im Bezug auf die Verbindung mit der Praxis schreibt Balibar, dass „Althusser [...] immer das Primat der Praxis vor der Theorie behauptet und angewandt“ hat und folgt daraus, dass es zwar sehr wohl eine Praxis in ihrer reinen Form gibt, aber niemals eine Theorie. Denn, „[e]s gibt keine reine Theorie, weil die Theorie niemals außerhalb des Feldes der Ideologie angesiedelt ist.“³⁴

Der epistemologische Einschnitt darf also auch in dieser Hinsicht als methodisches Konstrukt aufgefasst werden, indem eine völlige Trennung nie erreicht werden kann. Genau genommen ist die wissenschaftliche Tätigkeit auch eine der Formen der menschlichen Praxis und Althusser wird sie deshalb auch „theoretische Praxis“ nennen und sie von der „politischen Praxis“ verschieden betrachten, den beiden Formen der Praxis aber eine ähnliche Bedrohung durch die Ideologie attestieren.

In seinem Aufsatz „Über die materialistische Dialektik“ gibt er dazu erste Hinweise.

Zur Praxis:

Unter Praxis verstehen wir im Allgemeinen jeden Prozess der Transformation eines bestimmten gegebenen Rohstoffs in ein bestimmtes Produkt, eine Veränderung, die durch eine bestimmte menschliche Arbeit bewirkt wird, indem sie bestimmte (>>Produktions<<-)Mittel benutzt.³⁵

Zur Theorie:

Unter Theorie verstehen wir also [...] eine spezifische Form der Praxis, die ebenfalls zur komplexen Einheit der >>gesellschaftlichen Praxis<< einer bestimmten menschlichen Gesellschaft gehört. Die theoretische Praxis fällt also unter die allgemeine Definition der Praxis.³⁶

³³ Balibar, Étienne: „Der Begriff >>epistemologischer Einschnitt<<...“ S. 99

³⁴ Ebenda. S. 110

³⁵ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 205

³⁶ Ebenda. S. 206

Unterschieden wird dann noch in theoretische Praxis einer Wissenschaft auf der einen Seite und in theoretisch-ideologische Praxis der Vorgeschichte einer Wissenschaft auf der anderen. D.h. es handelt sich genau um die Unterscheidung, die wir schon bei Bachelard angetroffen haben, nun jedoch auf dem Fundament der Praxis basierend. Weiters bezeichnet Althusser „jede theoretische Praxis *wissenschaftlichen* Charakters als *Theorie*.“³⁷

THEORIE(großgeschrieben) bezeichnet

die allgemeine Theorie, das heißt, die Theorie der Praxis im Allgemeinen, die selbst im Ausgang der THEORIE der existierenden theoretischen Praktiken (der Wissenschaften) erarbeitet worden ist, die das ideologische Produkt der >>empirischen<<, existierenden Praktiken (die konkrete Aktivität der Menschen) in >>Erkenntnisse<< (wissenschaftliche Wahrheiten) umwandelt.³⁸

Diese Aufgabe erfüllt für Althusser die Materialistische Dialektik, die für ihn einen der zwei Komponenten des Marxismus darstellt.³⁹ Verzicht auf einen der beiden Teile des Marxismus würde entweder, im Falle, wenn die Philosophie aufgegeben wird, zu einem Positivismus und im anderen Fall, wenn die Wissenschaft aufgegeben wird, zu einem Subjektivismus führen.⁴⁰ Die Philosophie kann also in diesem Prozess als notwendiges Korrektiv angesehen werden.

Der epistemologische Einschnitt hat aber auch noch eine politische Ebene:

Im politischen Kampf seiner Zeit ging es darum, nach Balibar, einen Einschnitt durch einen anderen zu ersetzen. Die Trennung zwischen proletarischer und bürgerlicher Wissenschaft hebt Althusser durch den epistemologischen Einschnitt auf – es gibt nur eine Wissenschaft, und die ist weder bürgerlich noch proletarisch, sondern nimmt verschiedene ideologische Ausformungen an. Im Feld der Wissenschaft wird also ein „>>Klasseneinschnitt durch den epistemologischen Einschnitt<<“⁴¹ ersetzt. Der Klassenkampf wird also in das Feld der Theorie verlagert und spielt sich nicht mehr,

³⁷ Ebenda. S. 207

³⁸ Ebenda. S. 207

³⁹ „Die marxistisch-leninistische Theorie schließt eine Wissenschaft (den historischen Materialismus) und eine Philosophie (den dialektischen Materialismus) ein. Althusser, Louis: „Interview mit Louis Althusser“ In(ders.): *Für Marx* .S. 331

⁴⁰ Siehe: Althusser, Louis: „Interview mit Louis Althusser“ S. 332

⁴¹ Balibar, Étienne: „Der Begriff >>epistemologischer Einschnitt<<...“ S. 116

wie die dritte Internationale nahegelegt hatte, zwischen gänzlich verschiedenen Auffassungen von Theorie ab.

In der ersten Sitzung des Seminars zu den Grundbegriffen der Psychoanalyse kommt Lacan auch auf den Aspekt der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse zu sprechen und gelangt zu ähnlichen Ergebnissen wie Althusser.

„Was eine Wissenschaft zur Wissenschaft macht, ist, daß sie ein Objekt hat.“⁴² Damit ist aber nicht gesagt, dass dieses Objekt der Wissenschaft keinen Veränderungen unterworfen ist. Aber, um einmal Wissenschaft zu sein, braucht es ein solches Objekt, das diese dann zum Thema macht. Dies ist die Grundlage, auf der die Erkenntnis der Wissenschaft geleistet werden kann. Sie muss dafür aber kein einheitliches System aufweisen, denn dies würde für Lacan in den Bereich des Idealismus zurückfallen.⁴³

Auch geht er von einer Diskontinuität der Wissenschaft aus und findet an der Alchemie ein Beispiel dafür, wie eine Wissenschaft ihren Status als solche, über die Geschichte hinweg, verliert. Er beruft sich dabei auf Diderot, der in einem Aufsatz die Alchemie noch als Wissenschaft verstanden haben möchte. Heute kann dieser Auffassung aber kaum noch „Glauben geschenkt“ werden und so schreibt Lacan:

Was aber veranlaßt uns, sofort zu bemerken, daß die Alchemie, trotz der herrlichen Geschichten, die Diderot die Jahrhunderte hindurch vor uns ausbreitet, keine Wissenschaft sei? Eins ist entscheidend in meinen Augen: daß ein wesentliches und ausdrückliches Element in ihr die seelische Lauterkeit auf Seiten des Ausführenden war.⁴⁴

Die neuen Erkenntnisse führen also dazu, dass es in Lacans Augen (und vielleicht auch unseren), wie eine Verrücktheit erscheint, die Alchemie ernsthaft als Wissenschaft zu betreiben.

⁴² Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. S. 14.

⁴³ Ebenda. S. 14.

⁴⁴ Ebenda. S. 16

4.1.1. Die materialistische Dialektik

Étienne Balibar bestimmt den epistemologischen Einschnitt als philosophisches Objekt Althusser, mit dem wiederum sein spezifisches Verständnis der materialistischen Dialektik verbunden ist. Hier kommen er auch wieder auf das Thema der Ideologie zu sprechen und es ist möglich, mit Balibar, anzusehen, wie die Konzeptionen der Allgemeinheiten I-III in der Dialektik Althusser zu verstehen sind.

Es gibt nach Althusser eine erste Allgemeinheit, die „den Rohstoff“⁴⁵ für eine Wissenschaft bildet und eine Allgemeinheit III, die das Ergebnis der wissenschaftlichen Produktion darstellt. Die Wissenschaft fängt nicht bei Null an und schon gar nicht bei einer „reinen Gegenwärtigkeit“⁴⁶, sie arbeitet anhand schon vorher existierender Begriffe oder Vorstellungen, die vorerst ideologischen Charakter haben.

Étienne Balibar schreibt:

Erkenntnis wird – wie auch bei Bachelard und vor allem bei Canguilhem – mit dem wissenschaftlichen Zerstörungsprozeß ursprünglicher Evidenzen oder Abstraktionen identifiziert; ihre Problematik konstruiert sich im und durch den Einschnitt. Deshalb bleibt die ideologische Abstraktion [...] ständig Grundlage der Aktivität der Wissenschaft, das Moment des >>Selbstbewußtseins<<, das sie wegschiebt (Ideologie ist Verkennen schlechthin, und besonders Verkennen ihrer eigenen Voraussetzungen, in der Form des >>Bewußtseins<<).⁴⁷

Die vorgängige ideologische Praxis ist also Grundlage für jede Wissenschaft, und da diese nie in Reinform auftritt, kann davon ausgegangen werden, dass diese Allgemeinheit I zu jeder Zeit, in welchem Grad auch immer, ideologisch sein wird.

Wichtig bei dieser neuen Form der Dialektik ist, dass in der Allgemeinheit III, dem Resultat, nichts mehr von den in der Allgemeinheit I vorfindbaren Strukturen bleibt, diese haben sich durch die produktive Arbeit der Allgemeinheit II grundlegend verändert.

⁴⁵ Althusser, Louis: *Für Marx*. S 229

⁴⁶ Ebenda. S 230

⁴⁷ Balibar, Étienne: „Das Objekt Althusser“. S. 146

Über die Allgemeinheit II, mit der die Allgemeinheit I bearbeitet wird, gibt Althusser wenige Informationen und gibt sie als spezifisch für jede Wissenschaft aus.

[D]ie Allgemeinheit II ist die >>Theorie<< der jeweiligen Wissenschaft und als solche Resultat eines ganzen Prozesses (der Geschichte der Wissenschaft seit ihrer Gründung), der ein Prozess wirklicher Transformationen im echten Sinne des Wortes ist, das heißt ein Prozess, der nicht die Form einer einfachen Entwicklung hat (nach dem Hegelschen Modell der Entwicklung des An-Sich in das Für-Sich), sondern die Form von Verwandlungen und Restrukturierungen, die wirkliche Diskontinuitäten hervorrufen.⁴⁸

4.2. *Überdetermination und relative Autonomie der Instanzen des Überbaus*

Das Konzept der Überdetermination spielt eine zentrale Rolle in der Relektüre der Marxschen Werke durch Althusser. Zum ersten Mal begegnet uns dieser Begriff in *Für Marx* im Aufsatz „Widerspruch und Überdetermination“. Bestimmend ist hier das Thema der Dialektik, genauer gesagt, das was die marxistische Dialektik von der hegelschen unterscheidet.

Althusser nimmt hier das berühmte Marx-Zitat über die hegelsche Dialektik zum Ausgangspunkt für seine weiteren Überlegungen:

Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken⁴⁹

Er schränkt jedoch ein, dass der Ausdruck der „Umstülpung“ hier „nur in anzeigender Funktion, ja sogar metaphorisch vorkommt und dass dieser Ausdruck ebenso viele Probleme aufwirft, wie er löst.“⁵⁰

Es handelt sich bei der marxistischen Dialektik nach Althusser nämlich um etwas gänzlich Anderes und man müsste sich fragen, was nun dieser Prozess der Extraktion,

⁴⁸ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 236

⁴⁹ Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Berlin, 1974. [MEW 23] S. 27

⁵⁰ Althusser, Louis: *Für Marx*. S.106

der des Befreiens des rationellen Kerns aus der mystischen Hülle, tatsächlich für ein philosophisches System bedeutet.

Pascale Gillot schreibt, dass es sich hierbei um eine komplette Veränderung des philosophischen Systems handelt.⁵¹

Althusser bestreitet, dass allein dieser Vorgang der „Umstülpung“ den Charakter der Dialektik verändern würde. Wenn bloß die beiden Pole vertauscht werden und in der marxistischen Dialektik nun eben, statt der Idee, die Sphäre der Produktion die Grundlage bildet, dann hat sich an der Dialektik noch nichts Grundlegendes verändert und wir finden den Idealismus Hegels bloß in umgedrehter Form wieder. Althusser schreibt dazu:

Am Horizont dieser Versuchung steht dann das genaue Gegenstück der Hegelschen Dialektik – bis auf diesen einzigen Unterschied, dass es nicht mehr darum geht, die aufeinanderfolgenden Momente der Idee zu erzeugen, sondern die aufeinanderfolgenden Momente der Ökonomie, kraft des gleichen Prinzips des inneren Widerspruchs. Dieser Versuch führt schließlich mit der radikalen Reduzierung der Geschichte auf die Dialektik der Hervorbringung der aufeinanderfolgenden Produktionsweisen, das heißt im Grenzfall der verschiedenen Produktionstechniken. Diese Versuchungen haben in der Geschichte des Marxismus ihre kennzeichnenden Namen gefunden: als Ökonomismus, ja sogar als Technologismus.⁵²

Es geht nicht darum, den einen Pol gegen den anderen auszutauschen, d.h. den Menschen verbunden mit der Sphäre der Produktion, anstatt ihn verbunden mit den Ideen zu denken, sondern es handelt sich um eine Änderung des philosophischen Systems von einem Idealismus hin zu einem Materialismus.

Pascale Gillot schreibt hierzu:

La conception hégélienne de la contradiction n'est pas simplement dépassée dans le marxisme, elle est plus exactement supprimée, dans la mesure où Marx rompt définitivement avec les concepts qui la fondent, tels ceux de totalité expressive, d'unité simple originaire, de la négation de la négation, ou encore d'aliénation.⁵³

⁵¹ Siehe: Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 50

⁵² Althusser, Louis: *Für Marx*. S.132

⁵³ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 50

In der hegelschen Dialektik handelt es sich um einen einfachen Widerspruch, der in einer Totalität gegeben ist. Dieser Widerspruch kann zwar komplexere Formen annehmen, er fußt jedoch auf diesem inneren Grundwiderspruch, innerhalb einer gegebenen Totalität. Sei sie nun anhand der Ideen festzumachen, wie bei Hegel, oder an den Produktionsweisen, wie im sogenannten Ökonomismus, ändert nichts am Sachverhalt, dass wir damit wieder nur in einen anderen Idealismus zurückfallen.

Mit dieser, im Marxismus geläufigen Reduktion auf die Ökonomie fallen bestimmte determinierende Momente und Instanzen in der Gesellschaft weg, die Althusser wieder stark machen will und ihnen in der Auseinandersetzung zu ihrem Recht verhelfen möchte. Er stützt sich dabei auch auf einen Brief von Engels an Joseph Bloch vom 21. September 1890.⁵⁴ In diesem Brief erklärt Engels die Produktion als Determination in letzter Instanz, jedoch nicht als den einzig bestimmenden Faktor. Wer dies behauptet, der „*verwandelt jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase*“⁵⁵. Engels schreibt hier, wenn es um die Logik des Überbaus geht, fälschlicherweise von Einzelwillen, die in ihrer widersprüchlichen Verbindung zu Resultaten führen, die „*keiner gewollt hat*“⁵⁶, jedoch spricht er von diesen Resultaten als etwas, das als Produkt einer „*bewußtlos und willenlos wirkenden Macht angesehen werden kann*.“⁵⁷

Althusser interpretiert dies nun als ein unbewusstes Wesen der Resultate, da sie nicht bewusst und auch nicht von bestimmten Subjekten gesteuert wird. Das Ergebnis kann also durchaus, im gesellschaftlichen Kontext, als ein unbewusstes angesehen werden. Davon, dass er Ideologie generell als unbewusst charakterisiert, soll später noch die Rede sein.

Über die Reduktion auf das Ökonomische schreibt Althusser wie folgt:

Diese Reduktion ..., die Reduktion aller Elemente, die das konkrete Leben einer historischen Welt ausmachen (ökonomische, soziale, politische, juristische Institutionen, Sitten, Moral, Kunst, Religion, Philosophie, bis hin zu den historischen *Ereignissen*: Kriege, Schlachten, Niederlagen etc.), auf ein Prinzip der inneren Einheit, diese Reduktion ist nur unter der *absoluten Bedingung* möglich, dass das gesamte konkrete Leben eines Volkes für die Entäußerung-Entfremdung eines *inneren geistigen* Prinzips gehalten wird, das *letztlich niemals etwas anderes ist als die abstrakteste Form des Selbstbewusstseins dieser Welt: ihr religiöses oder philosophisches*

⁵⁴ Engels, Friedrich: "Engels an Joseph Bloch" MEW 37, Berlin, 1967. S. 462-465

⁵⁵ Ebenda. S. 462

⁵⁶ Ebenda. S. 464

⁵⁷ Ebenda. S. 464

*Bewusstsein, das heißt ihre eigene Ideologie. Man merkt jetzt, denke ich, in welchem Sinn die >>mystische Hülle<< den Kern in Mitleidenschaft zieht und ihn vergiftet, wenn die Einfachheit des Hegelschen Widerspruchs immer nur die Reflexion der Einfachheit des inneren Prinzips eines Volkes, das heißt nicht seiner materiellen Wirklichkeit, sondern seiner abstraktesten Ideologie ist.*⁵⁸

Er steht damit ganz im Zeichen des in den 1960er Jahren, in Frankreich, aufkommenden Maoismus. In dem Aufsatz „Über die Praxis“ schreibt auch Mao Tse-Tung, dass sich die gesellschaftliche Praxis nicht auf die Produktionstätigkeit beschränkt, sondern auch die Bereiche des kulturellen, politischen, künstlerischen etc. Lebens umfasst, „kurz gesagt, der gesellschaftliche Mensch nimmt an allen Bereichen des praktischen Lebens teil.“⁵⁹

Der einfache Widerspruch bei Hegel bringt nun innerhalb des hegelschen Systems auch mit sich, dass das gesellschaftliche Werden innerhalb der Totalität, in der dieser Widerspruch begriffen ist, sich zu seinem Ende hin orientiert. Die Philosophie Hegels, die Althusser als eine spekulative, d.h. ideologische begreift, hat zur Folge, dass unter den Prämissen dieser ideologischen Vorannahmen einer historischen Entwicklung gedacht wird. Es sind also immer die ideologischen Grundannahmen einer solchen Philosophie, die eine wissenschaftliche Betrachtung verhindern.

Althusser führt nun einen Begriff ein, den er sich, wie er schreibt, aus der Psychoanalyse entlehnt, betont aber, dass er „keinen besonderen Wert auf diesen Ausdruck legt“, ihn aber „mangels eines besseren [...], gleichzeitig als Indiz und als Problemformulierung“⁶⁰ anwendet.

Er bereitet die Einführung dieses Begriffs durch eine historische Analyse bürgerlicher und sozialistischer Revolutionen, aber besonders der Oktoberrevolution 1917 vor, und hält sich zunächst an die leninistische These vom schwächsten Glied in der Kette. Diese These kann als Versuch verstanden werden zu erklären, wieso gerade im - gemessen am gesellschaftlichen Fortschritt - rückständigen Russland eine sozialistische Revolution siegen konnte. Laut Lenin, und Althusser teilt diese Einschätzung, war es gerade diese historische Rückständigkeit, die Schwäche Russlands im Komplex der Staaten, die dieses Land als das schwächste Glied darstellte.

⁵⁸ Althusser, Louis: *Für Marx*. S.150

⁵⁹ Mao Tse-Tung: „Über die Praxis“ In: *Ausgewählte Werke*. herausgegeben vom Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Chinas, Peking, 1968, Band I. S. 348

⁶⁰ Althusser, Louis: *Für Marx*. S122

Russland war am Vorabend der proletarischen Revolution um eine bürgerliche Revolution verspätet; es war also mit zwei Revolutionen schwanger; es war dazu unfähig, die eine zurückzuhalten, nicht einmal mehr, indem es die andere vertagte.⁶¹

Doch wie ist das nun durch Marx erklärbar? Marx benutzt in seiner Schrift *Das Elend der Philosophie* die Metapher der guten und der schlechten Seite, durch die sich die Geschichte ihren Weg bahnt. Er fügt hinzu, dass es nie die sogenannte gute Seite ist, durch die es zu einer gesellschaftlichen Veränderung kommt, sondern die schlechte, die Widersprüche anhäuft und kulminieren lässt. „Die schlechte Seite ist es, welche die Bewegung ins Leben ruft, welche die Geschichte macht, dadurch, daß sie den Kampf zeitigt.“⁶²

Die gute Seite wäre dann jene der „größten ökonomischen Entwicklung, der größten Expansion, des auf seinen allerreinsten Aufriss reduzierten Widerspruchs (zwischen Kapital und Arbeit)“⁶³.

Das wäre für das Beispiel Deutschlands eine Reduktion, in der von den ganzen Instanzen des Überbaus und des Staatsapparates Abstand genommen würde - Instanzen, die über die Ideologie wiederum zu einer Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse führen. Eine Thematik, der Althusser später in seinem Staatsapparate-Aufsatz größeren Raum bieten wird.

Um nun zu einer Revolution zu führen, d.h. einem Bruch in der Geschichte einer Gesellschaftsformation, müssen die Widersprüche sich soweit anhäufen, d.h. verdichten, dass alle sozialen Klassen sich erheben, freilich nach ihren eigenen ideologischen Interessen und in einem überaus komplexen Gebilde.

Die Produktionsverhältnisse bilden also nur einen Pol des Grundwiderspruchs, der das System zum Kippen bringen kann, aber auch die Überbauten und ihre Instanzen tragen dazu bei. Somit kann man also davon sprechen, dass Widersprüche sowohl determinierend, als auch determiniert sind, folglich auch, wie Althusser sich ausdrückt, in ihrem Prinzip überdeterminiert.⁶⁴ Sie stehen in einem Verhältnis der reziproken Determination, welches weder fix noch eindeutig ist. Die Theorie der

⁶¹ Althusser, Louis: *Für Marx*. S116ff

⁶² Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie*. MEW 4, Berlin 1964. S. 140

⁶³ Althusser, Louis: *Für Marx*. S117

⁶⁴ Ebenda. S121

Überdetermination ist keine Theorie des einfachen Widerspruchs mehr, sondern eines komplexen. Sie ist eine Theorie der multiplen Instanzen in einem komplexeren Stadium und nicht homogen, auf dem Prinzip des Widerspruchs oder der Widersprüche beruhend.

Mit dem Konzept der Überdetermination wird nun aus der Dialektik und dem Spiel der Widersprüche etwas Offenes, das keinen Ursprung und kein Ende mehr kennt. Auf der Basis einer gegebenen Komplexität, im Sinne einer Struktur einer gegebenen Gesellschaftsformation, kann diese neue Dialektik, die sich nun vom System des einfachen Widerspruchs Hegels befreit hat, sich anhand der determinierten, determinierenden Widersprüche entwickeln.

Doch nicht nur aus dem System der Hegelschen Dialektik konnte sich Althusser so befreien, auch die mechanistische Reduktion auf den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit hat er somit hinter sich gelassen und schreibt, dass der *Widerspruch Kapital – Arbeit niemals einfach ist*⁶⁵.

Er räumt ihm jedoch einen pädagogischen Wert ein, in dem Sinne, dass mit diesem vereinfachten Widerspruch die Massen mobilisiert werden können und das auch in der Geschichte der ArbeiterInnen-Bewegung immerzu geschehen ist. Damit würde erneut das Feld der Ideologie betreten sein, schon allein deswegen, weil sich das handelnde Subjekt damit innerhalb der politischen Praxis befände.

Der einfache Widerspruch ist immer nur scheinbar einfach, in seiner Determiniertheit aber komplex und überdeterminiert. Die Widersprüche sind nicht bloß das Phänomen, das sich auf Grundlage der ökonomischen Basis ausdrückt, sondern Momente von eigener Wirksamkeit, die auf die ökonomische Basis und auch auf andere Instanzen des Überbaus wirken und zurückwirken. Wenn jeder Widerspruch in der marxistischen Dialektik ein überdeterminierter Widerspruch ist, wenn die Überdetermination die notwendige Modalität des Widerspruchs ist, dann heißt das auch, dass der Überbau eine eigene Wirksamkeit hat. Den Instanzen des Überbaus weist Althusser also eine relative Autonomie und eine spezifische Wirklichkeit zu.

Es gibt „einerseits die Bestimmung in letzter Instanz durch die Produktionsweise (ökonomisch); andererseits die relative Autonomie der Überbauten und ihre spezifische Wirksamkeit.“⁶⁶ Dabei soll betont sein, dass diese in einem komplexen Zusammenhang

⁶⁵ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 128

⁶⁶ Ebenda. S. 137

stehen und niemals getrennt voneinander auftreten, die Basis lediglich die Determination in letzter Instanz ist, aber nicht in einem einfachen Verhältnis.

„Die einsame Stunde der >>letzten Instanz<< schlägt niemals, weder im ersten noch im letzten Augenblick.“⁶⁷

Ich möchte nun den Begriff der Überdetermination noch etwas genauer im Hinblick auf seine Herkunft betrachten. Althusser hat ja unumwunden zugegeben, diesen Ausdruck nur von anderen Disziplinen ausgeborgt zu haben. Wie auch Frieder Otto Wolf in der deutschen Neuausgabe von *Für Marx* in einer Fußnote anfügt, ist hier, neben der Linguistik, vor allem die Psychoanalyse gemeint.

Laplanche/Pontalis beschreiben den Begriff der Überdetermination in ihrem „Vokabular der Psychoanalyse“ als die „Tatsache, daß eine Bildung des Unbewußten – Symptom, Traum etc. - auf eine Vielzahl determinierender Faktoren verweist.“

In der „Traumdeutung“ schreibt Freud auch, dass „[j]edes der Elemente des Traum Inhaltes [...] sich als überdeterminiert [erweist], als mehrfach in den Traumgedanken vertreten.“⁶⁸

Laplanche/Pontalis geben noch eine genauere Beschreibung davon, wie die Bildung im Unbewussten, in ihrer Überdeterminiertheit zustande kommt:

Die Bildung verweist auf mannigfache unbewußte Elemente, die sich in verschiedenen Bedeutungsreihen anordnen, von denen jede auf einem bestimmten Deutungsniveau ihren eigenen Zusammenhang hat.⁶⁹

Die Überdetermination ist somit auch kein Mangel, sondern, im Gegenteil, ein positiver Ausdruck, der keinen Mangel kennt, sondern einen Überschuss an Bedeutungen kennzeichnet.

In Verbindung mit dem Begriff der Überdetermination führt nun Althusser zwei andere Begriffe aus der Psychoanalyse ein, die direkt damit verbunden sind: Verdichtung und Verschiebung.

Bei beiden handelt es sich ebenfalls um Begriffe, die besonders für die Traumarbeit zentral sind, die Freud aber auch in anderen Zusammenhängen, beispielsweise in der

⁶⁷ Althusser, Louis: *Für Marx*. S139

⁶⁸ Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. GW II/III Frankfurt am Main, 1999. S. 289

⁶⁹ Laplanche, J.; Pontalis, J.-B.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, 1972. S. 544

„Psychopathologie des Alltagslebens“, nachweisen und somit zu wesentlichen Tätigkeiten der Bildung des Unbewussten herausstreichen konnte.

Wesentliches Merkmal der Verdichtung ist es, dass eine einzige Vorstellung mehrere Assoziationsketten vertritt, „an deren Kreuzungspunkte sie sich befindet.“ „Die Verdichtung ist im Symptom und allgemein in den verschiedenen Bildungen des Unbewußten am Werk.“⁷⁰

Dies kann auf verschiedene Arten passieren und bezieht sich auf Begriffe, Eigenschaften, Vorstellungen, Bilder oder Personen, die sich zu einem bestimmten imaginären Ganzen hin verschmelzen und von dem aus nicht mehr einfach auf einen Grundwiderspruch rückgeschlossen werden kann. Die Widersprüche verhalten sich hier vielmehr so, wie das Althusser im gesellschaftlichen Kontext herausgestrichen hat. Sie stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander, bedingen und determinieren sich gegenseitig. Die Aufgabe der AnalytikerIn ist es nun, in der Deutung, unter dem manifesten Widerspruch die vielen, möglichen latenten Widersprüche aufzuspüren.

Die Verschiebung ist die „Tatsache, daß der Akzent, die Bedeutung, die Intensität einer Vorstellung sich von dieser lösen und auf andere, ursprünglich wenig intensive Vorstellungen übergehen können, die mit der ersten durch eine Assoziationskette verbunden sind.“⁷¹ Grund für diese unbewusste Tätigkeit ist eine gewisse Abwehrfunktion und Zensur⁷². Es werden Objekte durch andere ersetzt, die zwar in der Assoziationskette zu finden sind und in einer gewissen Beziehung zum Verdrängten stehen, die aber nicht mehr den primären Trauminhalt darstellen.

In der Traumarbeit ist die Verschiebung eng verbunden mit den anderen Mechanismen der Traumarbeit: Tatsächlich begünstigt sie die Verdichtung in dem Maße, in dem die Verschiebung längs zweier Assoziationsketten zu Vorstellungen oder zu verbalen Äußerungen führt, die Kreuzungen bilden. Die Darstellbarkeit wird erleichtert, wenn sich durch die Verschiebung ein Übergang von einer abstrakten Idee in ein Äquivalent, das sich sichtbar machen läßt, vollzieht; die psychische Bedeutung wird demnach in sensorischer Intensität ausgedrückt. Schließlich setzt die sekundäre Bearbeitung die Verschiebungsarbeit fort, indem sie diese ihrer eigenen Finalität unterordnet.⁷³

⁷⁰ Ebenda. S. 580

⁷¹ Ebenda. S. 603

⁷² „Wir dürfen annehmen, daß die Traumverschiebung durch den Einfluß jener Zensur, der endopsychischen Abwehr, zustande kommt“ Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. S.313

⁷³ Laplanche, J.;Pontalis, J.-B.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. S. 604f

Das bedeutet also, dass die Verschiebung die Verdichtung begünstigt, jedoch ein eigenes Merkmal, eine eigene Tätigkeit der Bildung des Unbewussten bleibt und ihre Arbeit fortsetzt, nachdem sie der Verdichtung zugearbeitet hat und an gegebener Stelle wieder temporäre Ergebnisse in die Verdichtung einfließen können.

Pascale Gillot schreibt zur Verbindung der Theorie der Dialektik nach Althusser und der Traumdeutung nach Freud: „Les dominations se déplacent et les contradictions se condensent, dans le travail du processus dialectique en ce sens au « travail du rêve » dans sa compréhension freudienne.“⁷⁴ Sie weist ebenfalls auf die Unterscheidung zwischen manifestem und latentem Trauminhalt, die Freud in der Traumdeutung macht, hin, die parallel zu der Althusser'schen Unterscheidung zwischen dem einfachen Widerspruch, der gewissermaßen ein gesellschaftliches Symptom darstellt, und der dadurch, in der Ideologie entstellten, komplexeren Struktur des Widerspruchs, die in der Analyse, durch die materialistische Dialektik, zugänglich gemacht werden kann, gesehen werden kann.

Bei Lacan findet sich nun, anstelle der Begriffe Verdichtung und Verschiebung, häufig das Begriffspaar der Metonymie und der Metapher, das er vom Linguisten Roman Jakobson übernimmt⁷⁵. Diese neuen Begriffe rühren von einer Beeinflussung Lacans durch die Linguistik her und von seiner berühmten Feststellung, „daß das Unbewußte [...] wie eine Sprache [strukturiert ist].“⁷⁶ Zu diesem Vergleich sieht sich Lacan berechtigt durch den Vergleich des Trauminhalts mit Hieroglyphen und einem Rebus⁷⁷, den Freud in seiner Traumdeutung macht.

Dieser Rekurs auf die Linguistik ermöglicht es auch Lacan von einer Kette von Signifikanten zu sprechen und dem Signifikanten eine konstitutive Rolle zuzusprechen. In dieser Kette der Signifikanten arbeiten Metonymie und Metapher wie Verdichtung und Verschiebung, indem sie bestimmte Bedeutungen durch andere ersetzen.

⁷⁴ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 60

⁷⁵ z.B. „(Metapher und Metonymie:) Randbemerkungen zur Prosa des Dichters Pasternak (1935)“, in Roman Jakobson: *Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*. Frankfurt am Main, 1979.

⁷⁶ Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. S. 156

⁷⁷ Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. S. 284

4.2.1. Chantal Mouffes und Ernesto Laclaus Kritik am Begriff der Überdetermination bei Althusser

Hier soll nun eine Kritik an Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes Kritik an Althusser folgen. Dies soll nicht aus dem Beweggrund verstanden werden ihre Unternehmungen zu diskreditieren (sie laufen im Endeffekt auf etwas gänzlich anderes hinaus als die Althusserischen Überlegungen), sondern es soll uns helfen den Standpunkt der Althusserischen Theorie aus einer ihr kritisch und würdigend Gegenüberstehenden besser zu verstehen. Auch sollen, in Abgrenzung zur Auffassung von Laclau und Mouffe, die zuvor aufgestellten Thesen zum Begriff der Überdetermination nochmals geschärft und bekräftigt werden.

Laclau und Mouffe behandeln in ihrem, 1985 erschienenen, Werk *Hegemonie und radikale Demokratie* den Begriff der Überdetermination und geben ihm darin eine prominente Rolle.

Im Zentrum ihrer Diskurstheorie steht jedoch der Begriff der Artikulation.

Sie schreiben dazu:

Betrachten wir in diesem Sinne die Entwicklung der Althusser-Schule: In dem wir einige ihrer Themen in einer Weise radikalieren, daß sich ihre Grundbegriffe als unhaltbar erweisen, werden wir versuchen, eine Grundlage für die Konstruktion eines adäquaten Begriffs von Artikulation zu bilden.⁷⁸

Positiv antizipiert und aufgegriffen wird dann der Begriff der Gesellschaft als einem „komplex strukturierten Ganzen“ der Althusser der hegelschen Konzeption entgegengesetzt. Wir haben diese Differenz in den Konzeptionen schon in unserer Lektüre von *Für Marx* betrachten können, als Althusser von einem einfachen Grundwiderspruch gesprochen hat, der zwar einen höheren Grad an Komplexität erreichen kann, der aber immer vom einfachen Widerspruch bestimmt bleibt.

⁷⁸ Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien, 2006. S. 132

Der Widerspruch als vom Prinzip aus überdeterminierter bei Althusser ergibt sich also aus genau diesem Bruch mit Hegel, den Marx in seinem Werk vornimmt.

Laclau und Mouffe werfen nun Althusser vor, in seinen späteren Werken, einen „wahllosen und ungenauen“⁷⁹ Gebrauch des Begriffs der Überdetermination gemacht zu haben. Er wird jedoch völlig zurecht als „Schlüsselbegriff“ in der Theorie Althussters verstanden.

Der Vorwurf des wahllosen und ungenauen Gebrauchs kann insofern verständlich erscheinen, da Althusser ihn nach seiner Einführung in „Für Marx“ tatsächlich nur mehr selten verwendet und er in seiner Theorie nahezu nicht mehr vorkommt oder erwähnt wird.

Der Begriff der Überdeterminierung verschwand zusehends aus dem Althussterschen Diskurs und eine wachsende Schließung führte zur Installierung einer neuen Variante von Essentialismus. Dieser Prozeß, der bereits in „Über die materialistische Dialektik“ begann, sollte in „Das Kapital lesen“ kulminieren.⁸⁰

Nun ist es schonmal nicht richtig *Lire le Capital* zu den späteren Werken Althussters zuzurechnen, zum anderen bestimmt dieses Werk eher das Projekt der symptomalen Lektüre⁸¹. Des weiteren würde ich dafür plädieren, diesen, einmal eingeführten und wichtigen Begriff, in die weiteren Überlegungen Althussters mitzunehmen und gleichsam bei jeder Behandlung des Widerspruchs diesen als grundsätzliche überdeterminiert zu lesen. Dies ist vor allem in Verbindung mit dem Begriff der Ideologie schon in „Für Marx“ angelegt, wenn Althusser schreibt, dass die Ideologie „der Ausdruck des Verhältnisses der Menschen zu ihrer >>Welt<< [ist], das heißt die (*überdeterminierte*)⁸² Einheit ihres wirklichen Verhältnisses und ihres imaginären Verhältnisses zu ihren wirklichen Existenzbedingungen.“⁸³

Ich würde also vorschlagen die Ausführungen zur Überdetermination in „Für Marx“ schon aufgrund dieses Hinweises als Grundlage in unsere Überlegungen zur Ideologie

⁷⁹ Ebenda. S. 132

⁸⁰ Ebenda. S. 133

⁸¹ Auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, da dies sonst den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

⁸² Kursiv gesetzt von Jan Bruckschwaiger.

⁸³ Althusser, Louis: *Für Marx*. S 298

im zweiten Teil dieser Arbeit mitnehmen Weiters scheint ein Fallenlassen dieses Begriffs das Verständnis der ideologischen „méconnaissance“ im Rahmen der Anrufung erheblich zu erschweren.

Laclau und Mouffe stellen die Behauptung auf, der Begriff der Überdetermination hätte ausschließlich auf der Ebene des Symbolischen Sinn und außerhalb absolut keine Bedeutung.⁸⁴

Dies mag schon alleine deshalb seltsam erscheinen, wenn wir uns an den Ursprung des Begriffs, dessen sich Laclau und Mouffe sehr wohl bewusst sind, vergegenwärtigen. Wir haben gesehen, dass er im Rahmen der Traumdeutung und der Produktion von Trauminhalten Einzug gefunden hat. Für Freud sind Trauminhalte nicht in erster Linie Symbole, sie können in einem bestimmten Kontext den Charakter von Symbolen annehmen, sie sind aber in erster Linie Imaginationen, Bilder oder Vorstellungen diffuser Art. D.h. wir haben es im häufigsten aller Fälle mit Imaginationen zu tun, deren kausale Zusammenhänge überdeterminiert sind.

Als exemplarisches Beispiel für einen überdeterminierten Trauminhalt kann hier die Vermischung verschiedener Personen zu einer Sammelperson⁸⁵ stehen, die Freud in seinen eigenen Träumen beobachtet hat. Dabei werden charakterliche Züge, Gesichtszüge und auch besondere Verhaltensweisen verschiedener Personen im Traum zu einer einzigen Person vermengt. Dies ist zwar nur der manifeste Trauminhalt, jedoch wäre es eine Reduktion zu behaupten, die Überdetermination beschränke sich lediglich auf den symbolischen Charakter der Träume.

Für Laclau und Mouffe sind auch die zwei Begriffe Überdetermination und Determination in letzter Instanz unvereinbar, da letzterer für sie eine apriorische Notwendigkeit darstellen würde.

Was Althusser damit sagen wollte, indem er bis zuletzt die Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie verteidigt, ist aber nicht, dass alle Determination von der Ökonomie ausgeht, sondern lediglich, dass sie die letzte, zugrundeliegende Determination ist. Dies ist sie jedoch keinesfalls in zeitlichen oder einseitig bestimmenden Sinn. Dies wurde im vorigen Kapitel am Begriff der relativen Autonomie

⁸⁴ Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. S. 133

⁸⁵ Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. S. 299

des Überbaus ersichtlich. Laclau und Mouffe zweifeln an, dass die Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie eine „für jede Gesellschaft gültige Wahrheit wäre“⁸⁶. Althusser wird jedoch diese Determination in letzter Instanz nicht aufgeben, da aus seiner marxistischen Sichtweise die Produktionsbedingungen tatsächlich für jede Gesellschaft, egal in welchem Stadium der geschichtlichen Entwicklung, konstituierend für die Gesellschaftsformation sind. Auch die Soziologie gibt uns hierfür, wenn sie kulturelle Strukturen analysiert, ein beredtes Zeugnis ab.⁸⁷

Die Determination in letzter Instanz aufgeben, würde dann auch heißen, die Rückkoppelung an die materielle Basis der Lebensbedingungen der Menschen aufzugeben. Auch die Basis für Ideologie, dies wird im Staatsapparate-Aufsatz wieder einen zentrale Rolle spielen, ist ohne diese Determination in letzter Instanz nicht mehr gegeben, worauf es, wie wir gesehen haben, auch Hinweise in *Für Marx* gibt. Nicht umsonst beginnt Althusser seine Ausarbeitung einer Theorie der Ideologie mit der Frage nach der Reproduktion der Produktionsbedingungen. Speziell Rahmen der Ideologie sind also Widersprüche tatsächlich überdeterminiert.

Bein einer nochmaligen Betrachtung des Begriffs der Überdetermination im Bereich der Psychoanalyse muss also festgestellt werden, dass es auch hier eine materielle Basis gibt, aufgrund derer sich die überdeterminierten Traum Inhalte bilden. Auch im psychoanalytischen Setting sind es reale Erlebnisse, die in einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur gemacht wurden, welche dann zu widersprüchlich besetzten Vorstellungen im Unbewussten führen. Die Psychoanalyse war sich auch immer dessen bewusst, dass gesellschaftliche Ordnungen die Grundlage für die Analyse psychischer Krankheiten ist. So konnte Freud auch den Ödipuskomplex in einer patriarchalen Gesellschaftsstruktur als universell nachweisen, was, nach Gröller, in einer veränderten Gesellschaftsstruktur nicht mehr so einfach vonstatten gehen kann und es in unserer heutigen Zeit schwerer ist von einer Universalität des Ödipuskomplexes zu sprechen als

⁸⁶ Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. S. 133

⁸⁷ Hier sie nur auf die gesellschaftlichen Strukturen im Totemismus, untersucht durch Emile Durkheim, und die Heiratsregeln in der Studie von Claude Levi-Strauss zu den Strukturen der Verwandtschaft verwiesen, die beide der ökonomischen Sicherung der Gesellschaft/Gemeinschaft dienen. Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1981; Levi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt am Main, 1981.

zu Freuds Zeiten. Als durchaus brauchbares Deutungsmuster, im Sinne einer Funktion besitzt er jedoch dennoch großen Wert.⁸⁸

Es kann also als gesichert gelten, dass sowohl die Psychoanalyse als auch der Marxismus eine empirische Grundlage brauchen, um überhaupt materialistisch sein zu können und nicht selbst in den Status einer Ideologie zu gelangen.

Mit der Suspension dieser materiellen Grundlage verliert die Diskurstheorie Laclaus und Mouffes diese materielle Grundfeste und verkommt zu einer reinen Semiotik, die in eine gewisse Beliebigkeit abdriftet.

⁸⁸ Siehe hierzu: Gröller, Georg: „Ist der Ödipuskomplex universell?“
http://www.psychanalyse.org/Portals/0/vortrag/groeller_georg0310.pdf (zuletzt abgerufen am 7.11.2011)

4.3. Der theoretische Antihumanismus – Humanismus als bürgerliche Ideologie

Im weiteren Verlauf der Arbeit soll es nun um den Begriff des theoretischen Antihumanismus bei Marx gehen, den Althusser ebenfalls in *Für Marx* einführt und der als Grundlage zur ersten Ausarbeitung einer Konzeption der Ideologie dient, die auf die praktischen Aspekte eben dieser abzielt. Bisher war von Ideologie in erster Linie als einer der Wissenschaft entgegengesetzten Sphäre die Rede, während nun der Kontext erweitert werden soll und Ideologie auch auf den Vollzug der Menschen in ihrem praktischen Leben gedacht werden kann. Dies natürlich im vollen Bewusstsein dessen, dass die Menschen immer in einem gesellschaftlichen Kontext leben.

4.3.1. Der theoretische Antihumanismus bei Marx

Den Begriff des theoretischen Antihumanismus bei Marx prägt Althusser in dem Aufsatz „Marxismus und Humanismus“ in *Für Marx*. Dieser ist direkt mit dem sogenannten epistemologischen Bruch verbunden und gründet sich auf der 6. These über Feuerbach, nach der Marx von jeglichem Gattungswesen des Menschen absieht und den Menschen nur mehr als durch seine soziale Situierung konstituiert sieht.

Doch um diesem Gedankengang etwas genauer zu betrachten, bietet sich eine eingehendere Beschäftigung mit jenem Aufsatz aus *Für Marx* an:

Der erste Teil des Aufsatzes wird ganz von den Auseinandersetzungen im Rahmen der praktischen Politik bestimmt. Er bezieht sich auf eine Rede Chruschtschows auf dem 21. Parteitag der KPdSU, die sich um das Thema des Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus dreht, d.h. von der Losung „jeder nach seiner Leistung“ hin zu „jedem nach seinen Bedürfnissen“⁸⁹⁹⁰. Im Zuge dieser neuen politischen Ausrichtung werden ganz andere Themen als bisher in den Mittelpunkt der parteiinternen Diskussionen

⁸⁹ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 281

⁹⁰ Interessant ist hier auch, dass dies eine Trennung der berühmten marxischen Losung aus der Kritik des Gothaer Programms darstellt: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ Marx, Karl: „Kritik des Gothaer Programms“, in MEW 19, S. 20. Für Marx wäre es also die Erfüllung beider Forderungen, die zu einer Befreiung aus der Knechtschaft, die sich in einer kapitalistischen Gesellschaft herstellt, führt.

gestellt, nämlich jene der „Freiheit des Individuums“, der „Achtung der Gesetze“ und der „Würde der Person“⁹¹. Die Diskussion dreht sich also folglich, den Begriffen nach, um einen sozialistischen Humanismus.

Nach dem XX. Parteitag indes setzte unter marxistischen Intellektuellen eine Tendenz ein, das Denken von Marx in Kontinuität zum bürgerlichen Humanismus zu interpretieren. Man entdeckte die marxischen Frühschriften mit ihrer an Feuerbach anknüpfenden Philosophie »des Menschen« oder »der Praxis« und glaubte, die Kritik der »Entfremdung des Menschen von sich selbst« im *Kapital* wieder zu finden.⁹²

Althusser sieht diese Diskussion nun positiv, bezüglich eines möglichen Dialogs zwischen Sozialdemokrat_innen und Kommunist_innen, negativ jedoch auf theoretischer Ebene. Die Begriffe sind nicht klar und durch die Aufnahme von Begriffen der bürgerlichen Ideologie wird ein Weg eingeschlagen, den Althusser nur als Rückschritt hinter die von Marx schon erbrachten Erkenntnisse werten kann. Wenn er also schreibt, dass man in dieser Diskussion sehe, „wie *in der Ideologie* die Themen eines sozialistischen Humanismus der Person die Nachfolge“⁹³ der alten Themen antritt, dann muss der Kursivsetzung besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, um nicht zu übersehen, wo Althusser diese Auseinandersetzung verortet.

Im weiteren Verlauf seiner Analyse verläßt Althusser nun aber den Rahmen der ideologischen und politischen Praxis und versucht eine grundlegende Klärung der Begriffe zu unternehmen. Zu allererst dreht es sich hier um die beiden Begriffe Sozialismus und Humanismus. Er hält hierzu fest:

Nun liegt in dem Begriffspaar >>Sozialismus/Humanismus<< eine frappierende theoretische Ungleichheit vor: Nach marxistischer Auffassung ist der Begriff >>Sozialismus<< wirklich ein wissenschaftlicher Begriff, der Begriff >>Humanismus<< aber ist nur ein *ideologischer* Begriff.⁹⁴

⁹¹ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 281

⁹² Böke, Henning: „Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von >Orthodoxie< und >Revisionismus<“.

⁹³ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 281

⁹⁴ Ebenda. S. 283

Der Begriff des Humanismus, „bezeichnet auf eine besondere (ideologische) Weise wirkliche Existenzen, aber er erschließt uns nicht ihr Wesen.“⁹⁵ D.h. er ist insofern kein wissenschaftlicher Begriff, da seine Grundlagen nicht hinreichend sind, um auch seine eigenen zu klären. Im Humanismus werden, in seinen verschiedenen Ausprägungen, dem Menschen Eigenschaften zugeschrieben, ja es wird schlechthin von einem Wesen des Menschen ausgegangen, welches diese oder jene Merkmale beinhaltet.

So unternimmt Althusser nun auch eine Analyse der Entwicklung des Marxschen Denkens, von einer idealistischen/ideologischen Frühphase bis hin zu einer letzten Phase der Reifung seines Denkens, in der sich Marx von den humanistischen Grundlagen seines Denkens befreit, was dann auch die Bezeichnung des „theoretischen Antihumanismus von Marx“ durch Althusser erhalten wird. Es ist also die Unterscheidung, wie Luc Vincenti schreibt, zwischen einem humanistischen und philosophischen Marx auf der einen und einem materialistischen und wissenschaftlichen auf der anderen Seite.⁹⁶

Althusser unterscheidet in den Jugendwerken zwei Etappen, die einem jeweils anderem Verständnis des Wesens des Menschen geschuldet sind.

In der ersten Etappe zeigt sich Marx geprägt von den Philosophien Kants und Fichtes, Marx stellt als Wesen des Menschen die Freiheit, eng gekoppelt mit der Vernunft, in den Vordergrund politischer Intervention. Die Pressefreiheit, die der Staat verhindert, muss erkämpft werden, um den Staat zu einem Staat der Vernunft zu transformieren.

Die zweite Etappe des frühen Marx stellt sich ganz der Philosophie Feuerbachs verpflichtet dar. Marx ist enttäuscht, da sich der preußische Staat nicht reformiert hat, und somit kann auch der Humanismus der Vernunft und der Freiheit nicht aufrechterhalten werden. Und trotzdem ist „[d]ie Wurzel für den Menschen [...] der Mensch selbst“ und die Grundlage des Humanismus des Marx der zweiten Etappe ist das Gemeinwesen der Menschen. Der Staat wird auch nicht mehr als zur Vernunft zukommendes erachtet, es ist der Mensch selbst, der in der Entfremdung seiner Vernunft lebt und diese wäre es gegen die anzukämpfen ist.

⁹⁵ Ebenda. S. 283

⁹⁶ Vincenti, Luc: „Faut-il jeter l'individu avec le sujet ? Du devenir de l'individu dans la philosophie d'Althusser.“ ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/VINCENTI_Individu_et_sujet.pdf (zuletzt abgerufen am 11.10.2011.) S. 1

Ab 1845 rechnet dann Marx mit seiner eigenen humanistischen Vergangenheit ab und der Humanismus wird schlichtweg als Ideologie begriffen und in den Kontext einer neuen Betrachtung der Geschichte und der Politik gesetzt.

Althusser betont dabei, dass „der Bruch mit jeder philosophischen Anthropologie oder mit jedem philosophischen Humanismus [...] kein zweitrangiges Detail [ist]: er bildet eine Einheit mit der wissenschaftlichen Entdeckung bei Marx.“⁹⁷

Diese Änderung in der Anschauung Marx wird besonders in der 6. These über Feuerbach evident. Die Thesen über Feuerbach wurden von Marx im Jahr 1845 geschrieben, dem Jahr, das nach Althusser auch den epistemologischen Einschnitt markiert.

Marx schreibt:

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.⁹⁸

Und weiters kritisiert er noch an Feuerbach:

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als „Gattung“, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.⁹⁹

Damit löst sich Marx auch von seinen eigenen Auffassungen, die auch keine anderen waren als zuerst von Fichte und Kant und schließlich, vor dem Bruch, von Feuerbach Geprägte. Das Wesen des Menschen ist also zuerst Freiheit, vorwiegend in der Phase der Rheinischen Zeitung, und Marx sieht als das Höchste, was es zu verteidigen gibt, die Pressefreiheit an. Danach wird das, in der 6. These über Feuerbach kritisierte, Gattungswesen auf Grundlage der Gemeinschaft der Menschen vertreten.

Für Althusser sind dies alles Ausprägungen des Humanismus, da sie dem Menschen Merkmale und Eigenschaften zuschreiben, die noch vor und unabhängig von jeden

⁹⁷ Althusser, Louis: *Für Marx*. S289

⁹⁸ Marx, Karl: “Thesen über Feuerbach” In: MEW 3, S. 6

⁹⁹ Ebenda. S. 6

gesellschaftlichen Verhältnissen gedacht werden. Ab 1845 wendet sich also Marx immer mehr von diesen Annahmen ab und beginnt, in seinen eigenen Begrifflichkeiten, eine Theorie der Menschen innerhalb der gesellschaftlichen, d.h. konkret der kapitalistischen, Verhältnisse herauszuarbeiten.

Luc Vincenti schreibt in seinem Aufsatz „Faut-il jeter l'individu avec le sujet?“ über die Verwendung der Begriffe Subjekt und Individuum bei Marx:

„On peut très justement remarquer que l'on trouve souvent chez Marx le terme d'individu, et presque jamais celui de sujet.“¹⁰⁰

Das heißt nun aber auch, und hier muss nach Vincenti genau geschaut werden, dass es sich beim Subjekt um einen ideologischen Begriff handelt, den Marx aus gutem Grund vermeidet. Es muss also davon ausgegangen werden, dass Althusser auch deshalb, genau dann, wenn es ihm um die Entwicklung einer allgemeinen Theorie der Ideologie oder um Überlegungen die Psychoanalyse betreffend geht, diesen Begriff als einen zentralen herausstellen wird.

Tout d'abord, parce que si Marx utilise volontiers le terme d'individu, il le met au pluriel ou vise, par un terme générique, l'ensemble des individus dans leur rapports, alors qu'il critique, d'une façon que l'on peut rapprocher de la critique althussérienne du sujet, l'individu au singulier, au sens de l'individu pris isolément.¹⁰¹

Vicenti verweist hier auf den Begriff der Robinsonade, den auch Marx zum ersten Mal in der „Einleitung [Zur Kritik der Politischen Ökonomie]“¹⁰² verwendet, um die Vereinzelung des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft begrifflich fassen zu können. Hier geht es also um eine Kritik dieser Ideologie des vereinzelt, abstrakten Individuum.

Ein weiteres Mal spielt der Begriff als Denkmuster der klassischen politischen Ökonomie eine Rolle im Fetischkapitel im ersten Band des *Kapitals*. Das einzelne Individuum, das seine ökonomischen Besorgungen anstellen muss, das, nach Marx, kann jedoch nur im gesellschaftlichen Kontext adäquat betrachtet werden.

¹⁰⁰ Vincenti, Luc: „Faut-il jeter l'individu avec le sujet ? Du devenir de l'individu dans la philosophie d'Althusser.“ S. 2

¹⁰¹ Ebenda. S. 2

¹⁰² Marx, Karl: „Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]“ In: MEW 13. Berlin, 1969. S. 615-642

Dieses isolierte Individuum bestimmt also den Diskurs der bürgerlichen Ideologie genauso wie den des Humanismus, auch jener geht vom einzelnen Menschen aus, schreibt ihm Eigenschaften, je nach dem gesetzten Gattungswesen zu. Wenn also nun der Begriff des Subjekts ein ideologischer ist, dann verhält es sich ebenso mit dem des einzelnen Individuums. Es hat also, laut Vincenti keinen Sinn den einen Begriff für den anderen zu retten, da beide gewissermaßen im selben Bereich angesiedelt sind. Wo Marx seine Kritik in erster Linie auf das isolierte Individuum anwendet, ist es bei Althusser das Subjekt. Wobei das Subjekt bei Althusser nicht schon in „Für Marx“, sondern erst, wenn er sich auf die spezifische Funktionsweise der Ideologie, also in den Texten über die Staatsapparate, zur zentralen Figur wird.

Für die weiteren Überlegungen kann also Folgendes zur Terminologie festgehalten werden: Individuen im Plural sind die faktisch existierenden Menschen, die an einer Gesellschaft teilhaben. Ein Individuum, genommen als isolierter und einzelner Mensch, dem dann auch als solchem gewisse Eigenschaften zugeschrieben werden, ist ein ideologischer Begriff. Das Subjekt kann nun verstanden werden als innerhalb der Ideologie und durch jene lebendes und handelndes Subjekt und wird als solches auch im Weiteren immer als ein Ideologisches verstanden.

Was sich nun aus diesen Überlegungen ergibt, ist ein neues Verständnis von geschichtlichem Fortschritt. Nicht die Subjekte oder die Individuen sind es, die nunmehr die Geschichte vorantreiben, sondern die Widersprüche in der bestimmten gesellschaftlichen Formation, sozusagen die Interaktion der Individuen oder Subjekte, eingelassen in einen bestimmte Ideologie.

Was Marx nun, nach Althusser verwirft, sind die zwei Annahmen, dass „ein universelles Wesen des Menschen existiert“ und „dass dieses Wesen das Attribut der >>einzelnen Individuen<< ist, die dessen wirkliche Subjekte sind.“¹⁰³

Aus diesen beiden, von Marx verworfenen Postulaten ergibt sich nun entweder ein Idealismus des Wesens oder ein Empirismus des Subjekts, welche streng miteinander verbunden sind und eins in das andere umschlagen kann¹⁰⁴.

Luc Vincenti schreibt:

¹⁰³ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 290

¹⁰⁴ „Einem Idealismus des Wesens entspricht stets ein Empirismus des Subjekts (oder einem Idealismus des Subjekts stets ein Empirismus des Wesens.“ Ebenda. S. 291

„[P]as d'essence idéale si elle n'est portée, illustrée ou revendiquée par des sujets réels, c'est-à-dire par des individus qui sont ou se veulent <<homme>>.“¹⁰⁵

„Diese Umkehrung lässt die grundlegende Struktur der Problematik unangetastet, die als solche unverändert bleibt.“¹⁰⁶ Hier findet sich also das gleiche Motiv wieder, das schon in der Betrachtung zur Überdetermination vorgefunden werden konnte. Die „Umstülpung“ im hegelschen Sinn betrifft also auch die Thematik des Humanismus, der nicht überwunden werden kann, indem man vom Wesen hin auf das Subjekt weiterschreitet. Der epistemologische Einschnitt betrifft also auch die Betrachtungsweise des Menschen. Es werden die althergebrachten Kategorien des Subjektes, des Empirismus, des idealen Wesens etc. aus der Philosophie Marx verbannt und durch neue, für die materialistische Anschauung adäquatere, Begriffe ersetzt. Damit kann auch die These vom *homo oeconomicus* der klassischen politischen Ökonomie nicht mehr erhalten bleiben. Der Mensch muss nun, im Schoß einer gegebenen Gesellschaft anders analysiert werden.

Dies betrifft nun auch den Begriff der Praxis, der nach Althusser vielschichtiger gedacht und auf unterschiedlichen, spezifischen Ebenen beleuchtet werden muss. Es gibt sehr wohl die ökonomische Praxis unter den menschlichen Praxen, jedoch ist dies nur eine von vielen Formen, wie auch schon die Betrachtung des Überbaus gezeigt hat. Althusser führt hier exemplarisch noch die politische, die ideologische und die wissenschaftliche Praxis an.

Sagen wir mit einem Wort, dass Marx den >>ideologischen<< und universellen Begriff der Feuerbachschen >>Praxis<< durch eine konkrete Auffassung der spezifischen Differenzen ersetzt, die es gestattet, jede besondere Praxis in den spezifischen Differenzen der gesellschaftlichen Struktur zu situieren.¹⁰⁷

Unter diesen Prämissen ist es dann evident, welchen Status der Humanismus in einer materialistischen Wissenschaft annimmt – nämlich als Ideologie im Feld der menschlichen Praxis. Und wenn der Begriff des Humanismus nun in das Feld der praktischen Ideologie gewandert ist, kann folgerichtig die Marxschen Theorie als ein theoretischer Antihumanismus begriffen werden.

¹⁰⁵ Vincenti, Luc: „Faut-il jeter l'individu avec le sujet ? Du devenir de l'individu dans la philosophie d'Althusser.“ S. 4

¹⁰⁶ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 290

¹⁰⁷ Ebenda. S. 292

Streng im Hinblick auf die Theoriebildung kann man und muss man also ganz offen von einem theoretischen Antihumanismus bei Marx sprechen und in diesem theoretischen Antihumanismus die (negative) absolute Bedingung der Möglichkeit der (positiven) Erkenntnis der menschlichen Welt als solcher sehen.¹⁰⁸

Wie schon weiter oben erwähnt, bezeichnet der Humanismus eine wirkliche Existenz. Diese wirkliche Existenz ist nun nichts, was durch bloße wissenschaftliche Erkenntnis zum verschwinden gebracht werden kann, sondern existiert weiter in der gelebten Ideologie der Menschen. Es ist nach Althusser zwar möglich mittels wissenschaftlicher Analyse Objekte als ideologische zu erkennen, aber diese Erkenntnis wird nie dazu führen, dass das analysierte Objekt verschwindet.

Marx hat niemals geglaubt, dass eine Ideologie durch ihre Erkenntnis aufgelöst werden könnte: denn die Erkenntnis dieser Ideologie, die sich als Erkenntnis der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ihrer Struktur, ihrer spezifischen Logik und ihrer praktischen Rolle im Schoß einer gegebenen Gesellschaft entfaltet, ist zugleich auch die Erkenntnis der Bedingungen ihrer Notwendigkeit.¹⁰⁹

Die ist vielleicht das einzige Moment, das Althusser aus der bekannten Definition Lukács der Ideologie als historisch notwendiges falsches Bewusstsein übernimmt. Der Ideologie wohnt zwar eine gewisse Notwendigkeit inne, aber es gilt vorsichtig zu sein, wenn ihr ein falsches Bewusstsein unterstellt wird, da dies sofort wieder in die Position der sogenannte Ideologiekritik drängt, die davon ausgeht, dass der Zustand der Ideologie überwunden werden kann.

Der theoretische Antihumanismus bestreitet also keineswegs eine gewisse Berechtigung von ideologischen Elementen in der Praxis der Menschen, er spricht ihnen sogar eine „Notwendigkeit als Ideologie zu, eine bedingte Notwendigkeit, indem er ihn nämlich in Beziehung setzt zu seinen Existenzbedingungen.“¹¹⁰

Dies ist zudem keine negative Wertung, sondern Althusser denkt dabei auch den Wert der Funktionen des Ideologischen beispielsweise für den politischen Kampf. Dieser kann über verschiedene Formen der Ideologie transportiert werden und Kunst, Philosophie und Religion sind davon nur ein paar Beispiele.

¹⁰⁸ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 292

¹⁰⁹ Ebenda. S. 294

¹¹⁰ Ebenda. S. 294

Als Althusser den Humanismus in den Bereich der Ideologie eingeordnet hat, hat er ihm also auch eine eigene Realität zugesprochen. Die Marxistische Theorie der Ideologie ist aber nun notwendig, um diese Realität auch zu erkennen.

4.3.2. Ideologie

Althusser geht es nun darum zu bestimmen, was Ideologie eigentlich ist. Der Begriff Ideologie findet sich bei Marx vor allem in der gemeinsam mit Engels gemeinsam verfassten Schrift *Die Deutsche Ideologie*. Hier wird Ideologie als etwas, mit dem Bewusstsein der Menschen Verbundenes betrachtet, das ihrem wirklichen, sprich materiellen Leben entspringt. „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens.“¹¹¹ Marx vergleicht das, was in der Ideologie passiert auch mit einer Camera Obscura, die eine verkehrte Projektion hervorruft. Genau wie bei der Camera Obscura, stehen die Dinge in der Ideologie scheinbar auf dem Kopf.

An anderer Stelle schreibt Marx davon, dass „[d]ie Gedanken der herrschenden Klasse [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken [sind], d.h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich die herrschende geistige Macht.“¹¹² Auch hier wird also wieder die Verbindung der Ideologie zur materiellen Basis betont. Dass dies auch mit einem zeitlichen Abstand versehen sein kann und die herrschenden Gedanken einer alten herrschenden Klasse weiter die Ideologie bestimmen können, ist der Komplexität der Struktur des Überbaus geschuldet. Hilfreicher ist es, um die materielle Existenz der Ideologie, die Althusser in seinem Staatsapparate-Aufsatz bekräftigen wird, adäquat zu erfassen, zu beachten, dass Marx auch schreibt, dass „[d]ie herrschenden Gedanken [...] weiter Nichts [sind] als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse“¹¹³.

In jenem letzten Zitat von Marx kündigt sich schon die Korrektur an, die Althusser an der Definition von Ideologie, wie sie im orthodoxen Marxismus verstanden wird, vornimmt. Sie ist nicht einfach die Repräsentation der materiellen Verhältnisse in der Sphäre der Ideen. Die Ideologie bestimmt er als ein Verhältnis zweiten Grades.

¹¹¹ MEW 3, S. 26

¹¹² Ebenda. S. 46

¹¹³ Ebenda. S. 46

Im Vorwort von „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ betont Marx ein weiteres Mal die materielle Existenz der Ideologie. Sie ist nicht unabhängig von den Produktionsverhältnissen, in denen die Menschen leben und arbeiten. Diese aber wiederum sind nicht von den Menschen frei gewählte Verhältnisse, sondern „von ihrem Willen unabhängige“,¹¹⁴ die sie eingehen müssen, um überleben zu können. Die materiellen Verhältnisse sind allein schon deswegen keine frei gewählten, weil sie schon existieren, bevor das Subjekt überhaupt in der Welt, seiner Welt, auftaucht.

Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und ein politischer Überbau erhebt und welchen bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen.¹¹⁵

Die ökonomische Struktur der Gesellschaft also auf der einen Seite, der juristische und politische Überbau auf der anderen, dazwischen ein Determinationsverhältnis. Marx bestimmt den entscheidenden Faktor, den der letzten Instanz, eindeutig, indem er schreibt:

„Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“¹¹⁶

Verändert sich nun die gesellschaftliche Basis, so wird sich auch, über kurz oder lang, der Überbau verändern. Nähere Angaben über die Dauer dieser Verschiebungen im Überbau oder die genauen Determinationen gibt uns Marx nicht. Er beharrt aber auf eine Trennung zwischen den Umwälzungen im Bereich der ökonomischen Basis und denen im ideologischen Feld des Überbaus ihrem Wesen nach.

Einen vagen Hinweis darauf gibt uns Marx wie folgt:

Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewußtsein beurteilen, sondern muss vielmehr dies Bewußtsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens, aus dem vorhandenen Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen erklären.¹¹⁷

¹¹⁴ MEW 13, S. 9

¹¹⁵ Ebenda. S. 9

¹¹⁶ Ebenda. S. 9

¹¹⁷ Ebenda. S. 9

D.h. Ideologie kann nicht allein innerhalb des ihr eigenen Feldes erhellt werden, es bedarf mehr noch einer Analyse der Determinationsverhältnisse, die diese mit dem materiellen Leben der Menschen eingeht.

Im *Kapital* findet sich dagegen eine völlig andere Annäherung an die „Welt der Ideen“ besonders im berühmten Kapitel über den Fetischcharakter der Ware. Dieses Kapitel im ersten Band des Kapitals war und ist seit dem Erscheinen des Hauptwerks von Marx Gegenstand vielfältiger Kontroversen.

Beachtlich ist, dass Althusser diesem Kapitel nur eine geringe Aufmerksamkeit schenkt. In einer Fußnote im Aufsatz „Marxismus und Humanismus“ weist er aber dann doch auf ein Interpretationsproblem dieses Kapitels hin, das unter dem Begriff der „Verdinglichung“ steht. Verdinglichung ist jedoch kein von Marx selbst geprägter Begriff, sondern wurde erst Anfang des 20. Jahrhunderts von Georg Lukács¹¹⁸ in die Theorie des Marxismus eingeführt.

In der Marxschen Analyse des Fetischcharakters der Ware finden sich Formulierungen, wie dass das „Geheimnisvolle der Warenform [...] also einfach darin [besteht], daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt.“¹¹⁹ Durch den gesellschaftlichen Produktionsprozess „werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.“¹²⁰ Oder: „Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“¹²¹

Der Begriff, den Marx hier einführt, nämlich der des Fetischs, entstammt dem Bereich der Religion und er schreibt auch, dass für eine passende Analogie dieses Phänomens „wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten [müssen]“¹²²

Im „Bewusstsein“ der Menschen nehmen die von den ihnen selbst erschaffenen Produkte, gewissermaßen ein eigenes Leben an, scheinbar autonom und unabhängig.

¹¹⁸ Siehe Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, 1970. Insbesondere der darin enthaltene Aufsatz „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“.

¹¹⁹ MEW 23. S. 86-87

¹²⁰ Ebenda. S. 86-87

¹²¹ Ebenda. S. 86-87

¹²² Ebenda. S. 86-87

Ihnen haftet etwas Verehrungswürdiges an und als diese „Götzenbilder“ des Kapitalismus üben sie eine Macht auf das „Bewusstsein“ der Menschen aus.

Die These der Verdinglichung, nach der alle Waren nun diesen Dingcharakter annehmen und in entfremdeter Form als Arbeitsprodukt der Menschen auf die Menschen Macht ausüben, weist Althusser entschieden zurück. Für ihn bleibt die ganze Verdinglichungstheorie angesteckt von einer ideologischen frühen Konzeption von Marx, die dieser aber schon mit dem epistemologischen Einschnitt überwunden hätte.

Die ganze modische Theorie der >>Verdinglichung<< beruht auf der Projektion der Theorie der Entfremdung aus den Jugendschriften, und besonders den Manuskripten von 1844, auf die >>Fetischismus<<-Theorie im Kapital.¹²³

Diese These, der Projektion der Theorie der Entfremdung auf die Theorie des Fetischismus, kann durchaus eine Analogie zur Kenntnis bringen, mit der dann aber auch gleichzeitig eine gewisse Reduktion einhergeht.

Wie weiter oben schon festgehalten, ist der Begriff der Entfremdung immer auf Grundlage eines Wesens des Menschen zu denken, von dem die Entfremdung aus zu denken ist. Dies auch immer mit der Perspektive einer Rückkehr zu diesem, seinem, dem Menschen, eigenen Wesen. Marx fasst dies in seinen Manuskripten von 1844 auf vier grundlegende Momente der Entfremdung zusammen. Der Mensch entfremdet sich in der kapitalistischen Produktion von seinem Arbeitsprodukt, die produzierende Tätigkeit wird ihm etwas Äußerliches¹²⁴, es kommt zu einer Entfremdung von anderen Menschen und zu guter Letzt noch zu einer Entfremdung vom eigenen Gattungswesen. Am deutlichsten wiederzufinden ist ganz klar der erste Aspekt der Entfremdung im Kontext der Verdinglichung. Der Mensch fühlt sich geradezu unterworfen von den Dingen, allesamt Waren, die er produziert hat, und nun nicht mehr durch das, was diesen Aspekt überhaupt erst hervorruft. Nach Althusser wären wir also auch hier schon, im Kontext der Theorie der Verdinglichung innerhalb der Ideologie gefangen, ohne es zu wissen. Unterworfen werden wir nämlich, wie wir später noch genauer sehen werden, von der Ideologie als solcher.

¹²³ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 293. Fußnote 7.

¹²⁴ Vielleicht ganz grob zu charakterisieren als fehlender Bezug zur Arbeit und durch den Charakter des Zwangs als Lohnarbeit.

Althusser stellt nun die These auf, dass das „einzig gesellschaftliche Verhältnis, das sich unter der Form eines *Dinges* darstellt, das Geld“¹²⁵ sei. Eine Stütze für diese These findet sich ein wenig weiter im *Kapital*, im Kapitel über den „Austauschprozess“, wo Marx das Geld zu allgemeinen Ware erhebt.¹²⁶

Aber die Auffassung des Geldes als *Ding* (das heißt die Verwechslung des Wertes mit dem Gebrauchswert im Geld) entspricht nicht der Wirklichkeit dieses >>Dings<<: nicht an der Brutalität eines einfachen >>Dings<< stößt sich der Mensch, der in direktem Verhältnis zum Geld steht, sondern an einer *Macht* über die Dinge und Menschen (oder an ihrem *Fehlen*). Eine Ideologie der Verdinglichung, die überall >>Dinge<< in den menschlichen Verhältnissen sieht, vermengt unter der Kategorie des >>Dings<< (welche die Marx allerfremdeste Kategorie ist) alle gesellschaftlichen Verhältnisse, indem sie noch dem Modell einer Ideologie des Geld-Dings gedacht wird.¹²⁷

Der Fetischcharakter der Ware ist also ein Phänomen innerhalb der Ideologie, welches aber schwer auf eine Machtposition in >>Dingen<< zurückzuführen ist, da dies letztlich eine Reduktion der gesellschaftlichen Konstituierung von Macht auf bestimmte Objekte bedeuten würde – mit anderen Worten, eine Objektivierung von Macht schlechthin.

Althusser versucht also nun auf diesen Überlegungen von Marx aufzubauen und definiert Ideologie erstmal in einer vorsichtigen Annäherung:

Es genügt, sehr schematisch zu wissen, dass eine Ideologie ein (seine eigene Logik und seine eigene Strenge besitzendes) System von Vorstellungen (Bildern, Mythen, Ideen oder Begriffen, je nachdem) ist, das im Schoß einer gegebenen Gesellschaft mit einer geschichtlichen Existenz und einer geschichtlichen Rolle begabt ist.¹²⁸

Er misst der Ideologie, im Unterschied zur Wissenschaft (welche eine theoretische Funktion besitzt), eine praktisch-gesellschaftliche Funktion bei. Die Ideologie ist ein Bestandteil der Gesellschaft, wie die Ökonomie oder die Politik, sie ist es sogar, wie Althusser schreibt, „in organischer Weise“¹²⁹. Ideologie ist damit auch nicht erst ein

¹²⁵ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 293. Fußnote 7.

¹²⁶ „Da alle andren Waren nur besondere Äquivalente des Geldes, das Geld ihr allgemeines Äquivalent, verhalten sie sich als besondere Waren zum Geld als der allgemeinen Ware.“ MEW 23. S. 104

¹²⁷ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 293f. Fußnote 7.

¹²⁸ Ebenda. S. 295

¹²⁹ Ebenda. S. 295

neueres Phänomen, und schon gar nicht ein Phänomen genuin kapitalistischer Prägung, und es scheint für Althusser so, als ob die menschliche Gesellschaft ohne Ideologie „nicht dauerhaft bestehen“¹³⁰ könnte.

Nur eine ideologische Weltanschauung konnte *Gesellschaften ohne Ideologien* ersinnen und die utopische Idee einer Welt akzeptieren, in der die Ideologie (und nicht etwa nur eine ihrer historischen Formen) als solche verschwinden würde, ohne Spuren zu hinterlassen, um durch die *Wissenschaft* ersetzt zu werden.¹³¹

Es war ja auch möglich, die prämarxistischen Philosophien des deutschen Idealismus mit Marx und Althusser als ideologische Konzepte zurückzuweisen, die davor als Modelle zur Erklärung der Welt dienten – ohne sich selbst und ihr Verständnis als Ideologie zu begreifen. Es gab also auch immer schon Ideologie, selbst in der Zeit, in der die Philosophie diesen Begriff noch nicht geprägt hatte und weit bevor nach kapitalistischer Weise produziert wurde. Folgerichtig gilt dies auch für die Zeit einer erneuten Veränderung der gesellschaftlichen Struktur. Gesetzt dem Fall, es würden alle Klassenunterschiede aufgehoben werden und die Gesellschaft sich in eine klassenlose transformieren, hätte das zwar Auswirkungen auf die herrschende Ideologie, es würde aber nicht bedeuten, dass diese neue Gesellschaft „jemals ohne Ideologie auskommen könnte“¹³².

Dies mag nun auf den ersten Blick verwundern, und es scheint unklar zu sein, wieso der Begriff der Ideologie nicht gleich gegen den Begriff der Weltanschauung ausgetauscht wird. Doch der Begriff der Weltanschauung suggeriert etwas, was jener der Ideologie auf keinen Fall für sich beanspruchen kann: eine Weltanschauung ist etwas, was ich habe, in einem zutiefst bewussten Sinn. Im Falle der Ideologie verhält es sich anders und Althusser betont, dass es sich dabei um eine „für das historische Leben der Gesellschaften wesentliche Struktur“¹³³ handelt. Erst wenn diese Notwendigkeit auch anerkannt wird, kann „sie [...] ein Instrument der reflektierten Einwirkung auf die Geschichte“¹³⁴ werden.

¹³⁰ Ebenda. S. 295

¹³¹ Ebenda. S. 296

¹³² Ebenda. S. 296

¹³³ Ebenda. S. 297

¹³⁴ Ebenda. S. 297

Doch Althusser nimmt nun eine ganz entscheidende Veränderung am Konzept der Ideologie vor:

Es ist üblich, die Ideologie in den Bereich des >>Bewusstseins<< einzuordnen. Man darf sich aber von dieser Benennung nicht irreführen lassen, die von der idealistischen Problematik vor Marx verunreinigt bleibt. In Wahrheit hat die Ideologie recht wenig mit dem >>Bewusstsein<< zu tun, wenn man denn einmal annimmt, dass dieser Begriff einen eindeutigen Sinn hat. Denn sie ist von Grund auf *unbewusst*, selbst wenn sie sich in einer reflektierten Form darstellt (wie in der prämarxistischen >>Philosophie<<). Die Ideologie ist zwar ein System von Vorstellungen; aber diese Vorstellungen haben in den meisten Fällen nichts mit dem >>Bewusstsein<< zu tun: sie sind zwar meistens Bilder, bisweilen Begriffe, aber der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich vor allem als *Strukturen* auf, ohne durch ihr >>Bewusstsein<< hindurchzugehen.¹³⁵

Ideologie ist also etwas Unbewusstes. Sie hat, ganz im Unterschied zu allen bisherigen Konzeptionen, die Ideologie im Rahmen des Bewusstseins der Menschen abgehandelt haben, nichts damit zu tun. Die Menschen werden zwar von der Ideologie bestimmt, aber sie sind sich dieser Bestimmung nicht bewusst, zumindest nicht in ihrem praktischen Vollzug. Diese Bilder, Begriffe und Strukturen sind nicht unabhängig von der bestimmten Gesellschaftsformation oder der Kultur der Gesellschaft, wirken auf die Menschen ein, wobei die Menschen sich keine Rechenschaft darüber abzulegen im Stande sind.

Etwas scheint nun aber doch von der Theorie der Psychoanalyse ein wenig abzuweichen. Althusser schreibt, dass die Ideologie sich den Menschen aufdrängt, ohne durch ihr Bewusstsein hindurchzugehen. Die Psychoanalyse geht hingegen davon aus, dass alles, was den Weg in das Unbewusste findet oder was überhaupt im Unbewussten arbeitet, zumindest einmal durch das Bewusstsein hindurchgehen muss, sei das nun durch Anspruch oder durch traumatische Erfahrungen. Dieser Aspekt wird hier von Althusser (noch) nicht berücksichtigt, aber ich möchte behaupten, dass sich später durchaus eine Theorie des Übergangs vom Bewussten ins Unbewusste finden lässt. In seinen Schriften über die Psychoanalyse hat er dies immer berücksichtigt, vor allem in seinem Aufsatz „Freud und Lacan“. Im Feld des Marxismus ist es meines Erachtens

¹³⁵ Ebenda. S. 297

nach möglich diesen Übergang mit der Theorie der ideologischen Anrufung behandelt zu sehen. Diese wird dann im zweiten Teil dieser Arbeit ein zentrales Thema werden.

Nun aber zurück zur ersten Ausarbeitung der Ideologie als etwas grundsätzlich Unbewusstes:

Althusser nimmt zur Erläuterung des Sachverhaltes wie die Menschen in ihre Ideologie eingebunden sind, eine spinozistische Metapher¹³⁶ zu Hilfe:

Die Menschen >>leben<< ihre Ideologie wie der Cartesianer den Mond auf zweihundert Schritte >>sah<< (oder nicht sah – wenn er ihn als solchen in seinem Blick fixierte) – *also keineswegs als eine Bewusstseinsform, sondern als ein Objekt ihrer >>Welt<< - als ihre >>Welt<< selbst.*¹³⁷

Der Cartesianer weiß in welcher Entfernung der Mond sich zur Erde befindet, er „lebt“ aber in seiner Praxis als würde er sich in zweihundert Schritten Entfernung befinden.

Die Menschen können zwar die Funktionsweise der Ideologie erkennen und begreifen, aber sie werden in ihren Praxen dennoch durch sie bedingt sein. Die Ideologie beherrscht also den Bereich der menschlichen Handlungen. Nur in der Ideologie, über und durch diese, indem sie ihre Praxen vollziehen, können sie an die Freiheit ihrer Handlungen glauben.

[I]m Schoß dieser ideologischen Unbewusstheit gelingt es den Menschen, ihre >>gelebten<< Verhältnisse zur Welt zu verändern und jene neue Form spezifischer Unbewusstheit zu erlangen, den man >>Bewusstsein<< nennt.¹³⁸

Althusser schreibt hier das Wort >>Bewusstsein<< nicht ohne Grund unter Anführungszeichen. Es handelt sich ihm zufolge nämlich nur um das, was die Menschen für ihr Bewusstsein halten. Sie halten sich für „frei“ und für dies oder jenes „begabt“ oder „verpflichtet“. In dieser ideologischen Unbewusstheit erkennen sie aber nicht die Bedingungen und die Determinationen innerhalb der Ideologie, die sie das glauben lässt. So glaubt der Mensch im Kapitalismus z.B. er wäre ein freier Lohnarbeiter.

¹³⁶ Vergleiche hierzu (jedoch nimmt Spinoza hier die Sonne als Beispiel): Spinoza, Baruch de: *Die Ethik*. Stuttgart, 2007. 2. Buch, 35. Lehrsatz, Anmerkung; 4. Buch, 11. Lehrsatz, Anmerkung

¹³⁷ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 297

¹³⁸ Ebenda. S. 298

Die Ideologie betrifft also das gelebte Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt. Dieses Verhältnis, das nur unter der Bedingung, selbst unbewusst zu sein, als >>bewusst<< erscheint, scheint in der gleichen Weise nur unter der Bedingung einfach zu sein, dass es komplex ist, kein einfaches Verhältnis, sondern ein Verhältnis von Verhältnissen, ein Verhältnis zweiten Grades.¹³⁹

Wie schon im vorigen Kapitel angekündigt, benennt dies einen der größten Unterschiede zu den klassischen Konzeptionen der Ideologie. Nicht die Existenzbedingungen der Menschen drücken sich in den Vorstellungen innerhalb der Ideologie aus, sondern die Vorstellungen, die sich die Menschen von ihrem Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen, also ihrem gelebten Verhältnis dazu, machen.

Durch diese imaginäre Form des Verhältnisses wird das reale Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen verdeckt und Althusser bringt auch hier schon die Ideologie in Verbindung mit dem Wunsch und der Hoffnung.

Dieses Verhältnis wird also durch die Ideologie in „ein Verhältnis [verwandelt], das eher einen (konservativen, konformistischen, reformistischen, revolutionären) Willen, ja sogar eine Hoffnung oder eine Sehnsucht zum Ausdruck bringt, als dass es eine Realität beschreibt.“¹⁴⁰

Aus dieser Verkennung der Verhältnisse in denen die Menschen leben, ergibt sich dann eine besondere Wirkungsweise der Ideologie, die wiederum eine gewisse Unsteuerbarkeit derselben zum Resultat hat.

Daraus ergibt sich, dass diese Wirkungsweise der Ideologie niemals nur rein *instrumentell* sein kann: Auch diejenigen Menschen, die sich der Ideologie als eines reinen Mittels zum Handeln, als eines bloßen Werkzeugs bedienen, bleiben in ihr befangen und werden von ihr erfasst – selbst in dem Moment, wo sie sich ihrer bedienen und ihre obersten Herren zu sein glauben.¹⁴¹

Wenn also auch die Menschen, die die Ideologie (scheinbar) zu ihrem eigenen Nutzen einsetzen und die Verhältnisse zu ihrem Vorteil regeln, in ihr befangen bleiben, können sie zur Ideologie „kein bloß äußeres und hellsichtiges Verhältnis“¹⁴² mehr führen. Und Althusser zieht für seine Beweisführung die Geschichte des bürgerlichen Humanismus

¹³⁹ Ebenda. S. 298

¹⁴⁰ Ebenda. S. 298

¹⁴¹ Ebenda. S. 299

¹⁴² Ebenda. S. 299

heran, an den nicht nur die durch ihn Unterdrückten glauben mussten, sondern auch jene, die durch die auf diesem Humanismus gründende neue Gesellschaftsformation profitieren konnten.

Diese Eingelassenheit in die Ideologie scheint so allgegenwärtig, dass sie zu jeder Zeit an den „Credos“ der jeweils herrschenden Ideologie leicht zu überprüfen sind. Wenn man sich z.B. die neoliberale Ideologie ansieht, kann auch hier festgestellt werden, dass deren Wertvorstellungen von einem Gutteil der Bevölkerung geteilt wird. Erst wenn es zu einer Krise dieser Gesellschaftsformation kommt, können die Widersprüche einen Grad erreichen, der gewisse Gegenmomente vernehmbar macht. Zumeist sind diese aber nicht so stark, dass es zu einer nachhaltigen Erschütterung der Ordnung kommt.

Die Ideologie führt also durch ihren imaginären Charakter zu einer „Überdetermination des Realen“¹⁴³. Dieses Moment bestätigt auch die schon weiter oben geäußerte Annahme, dass es notwendig ist, den Begriff der Überdetermination in die Theorie der Ideologie mitzunehmen.

Durch die bisherigen Ausführungen zur Ideologie wird aber auch noch ein anderer wichtiger Aspekt evident: die Ideologie ist auch als etwas Positives zu verstehen, in dem Sinne, in dem sie den Menschen erst ermöglicht, in ihrem Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen „gut“ zu leben, Althusser schreibt, „*die Ideologie [...] in jeder Gesellschaft unentbehrlich ist, um die Menschen zu bilden*¹⁴⁴, *sie zu verändern und sie überhaupt dazu in die Lage zu versetzen, den Anforderungen ihrer Existenzbedingungen zu genügen.*“¹⁴⁵

Schließlich gibt Althusser auch noch eine Erklärung der Wirkungsweise der Ideologie im Fall einer kapitalistischen Gesellschaft und im Fall einer sogenannten klassenlosen Gesellschaft. Wenn Ideologie also tatsächlich, in organischem Sinne, zu jeder Gesellschaft gehört, dann muss geklärt werden, wie sich deren Wirkungsweise verändert:

¹⁴³ Ebenda. S. 298

¹⁴⁴ Hier möchte ich darauf hinweisen, dass das französische Wort für bilden (*former*) eine Doppeldeutigkeit aufweist. Es kann sowohl als bilden, im Sinne von Bildung, d.h. im Aspekt des Schulischen, verstanden werden, als auch im Sinne von „nach einem bestimmten Bild formen“, dem der Mensch zu entsprechen hat.

¹⁴⁵ Althusser, Louis: *Für Marx*. S. 301

In einer Klassengesellschaft ist die Ideologie die Vermittlungsform, in der sich, und ebenso das Element, in dem sich das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen zum Nutzen der herrschenden Klasse reguliert. In einer klassenlosen Gesellschaft ist die Ideologie die Vermittlungsform, in der sich, und ebenso das Element, in dem sich das Verhältnis der Menschen zu ihren Existenzbedingungen zum Nutzen aller Menschen leben lässt.¹⁴⁶

Mit dieser Einschätzung der Wirkungsweise der Ideologie schließt Althusser seine erste Ausarbeitung einer Theorie der Ideologie.

Die Frage, ob und wie eine klassenlose Gesellschaft möglich und erreichbar sein kann, und ob es überhaupt zu einer Verwirklichung dieser kommen kann, und wenn ja in welcher Form, würde ich, im Gegensatz zu Althusser, gerne offen lassen. Wobei auch hier gesagt werden muss, dass es sich bei den Aufsätzen, die in *Für Marx* versammelt sind, um keine rein philosophischen Texte handelt. Es handelt sich schon aufgrund der Tatsache, dass sie in politischen Zeitschriften der kommunistischen Partei Frankreichs veröffentlicht wurden, auch um politische Texte, die in einer Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen im Feld des Marxismus geführt wurden.

¹⁴⁶ Ebenda. S. 301

5. Ideologie, Unbewusstes und die Frage nach dem Subjekt

Ob Lacan, ob Foucault in seiner Spätphase, ob Althusser bei aller Divergenz, die sie grundsätzlich trennt [...], hat keiner der großen >>strukturalistischen<< *Philosophen* sich damit begnügt, das Subjekt zu disqualifizieren: Alle haben, im Gegenteil, diesen von der klassischen Philosophie als Grundposition eingebrachten blinden Fleck zu erhellen versucht, d.h. das Subjekt von einer *konstituierenden* Funktion in eine *konstituierte* Position überzuführen.¹⁴⁷

Pascale Gillot schreibt, dass die Frage nach der Ideologie, oder, wie sie sich ausdrückt, die nach der imaginären Ordnung in sozialen Formationen, in den Jahren 1960 bis 1970 im Zentrum der Althusser'schen Philosophie steht.¹⁴⁸ Die Ideologie stellt eine Instanz des Überbaus dar. Wie bereits gesehen, misst Althusser der Ideologie aber eine ihr spezifische Realität zu.

In seinem Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ wird Althusser nun deutlicher, was die Funktionsweise der Ideologie betrifft. Sie hat die Funktion die Reproduktion der Produktionsmittel und der Produktionsverhältnisse zu sichern.

Wir haben gesehen, dass Althusser bereits in *Für Marx* eine Verschiebung des Begriffs Ideologie, wie ihn uns die orthodox-marxistische Theorie bietet, vornimmt. Diese Vorarbeit nimmt Althusser nun wieder auf, d.h. Themen wie die relative Autonomie des Überbaus und der Überdetermination bleiben präsent und stellen die Grundlage für die Arbeit dar, die Althusser nun ganz speziell der Ideologie widmet.¹⁴⁹

Diese neue Konzeption der Ideologie will nicht mehr verstanden werden als bloßer Effekt der ökonomischen Basis auf den Überbau oder als sein verkehrtes Spiegelbild, wo wir uns wieder nur im Bereich des Bewusstseins befinden würden. Ideologie stellt, wie auch schon in *Für Marx* formuliert, das imaginäre Verhältnis der Menschen zu ihrem Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen dar.

Letzterer Aspekt läuft für Althusser nun, angelehnt an Baruch de Spinoza, unter dem Begriff eines „imaginären Materialismus“¹⁵⁰. Wie im letzten Kapitel gesehen, kam Althusser schon in seiner Behandlung des Themas Ideologie in *Für Marx* auf die Überdetermination in der Ideologie durch das Imaginäre zu sprechen.

¹⁴⁷ Balibar, Étienne: „Das Objekt Althusser“. S. 155

¹⁴⁸ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 87

¹⁴⁹ Ebenda. S. 88

¹⁵⁰ Althusser, Louis: „Éléments d'autocritique“ In(ders.): *Solitude de Machiavel*. Paris, 1998. S. 185

Eine weitere Stütze in der Ausarbeitung einer Theorie der Ideologie stellt Blaise Pascale dar. Mit seinem Begriff der Gewohnheit ist es Althusser, wie im Kapitel zur Praxis noch Thema sein wird, möglich, die praktische „Einübung“ und die körperliche/leibliche Verankerung der Ideologie, im Gebet oder in den alltäglichen Ritualen, zu denken.

Eine verdächtig beiläufige Erwähnung findet auch der italienische Marxist Antonio Gramsci, dessen Hegemonie-Begriff ähnliche Möglichkeiten der Reflexion bietet, wie es die Überlegungen Althusser darstellen. Er sieht in Gramscis Begriff der Zivilgesellschaft einen bereits eingeschlagenen Weg die Strukturen des Staats komplexer zu denken als dies die marxistische Theorie vor ihm getan hat, wirft ihm jedoch vor „seine Intuitionen nicht systematisiert [zu haben], die im Zustand scharfsinniger, aber unvollständiger Anmerkungen geblieben sind.“¹⁵¹

Doch spielt wie Pascale Gillot betont, ab 1970, ein anderer Einfluss eine immer größere Rolle für Althusser, wenn es um das Wesen der Ideologie geht: Freud und die Psychoanalyse.

La conception freudienne de l'inconscient joue en effet le rôle de repère fondamental pour l'élaboration althusserienne de concept d'idéologie.¹⁵²

Diese Rolle der Konzeption des Unbewussten nach¹⁵³ Freud, für die Althusserische Entwicklung des Begriffs der Ideologie, streicht Althusser sogar selbst ausdrücklich hervor, wenn er schreibt er halte sich „für berechtigt, zumindest in Form einer Annahme eine Theorie der Ideologie im Allgemeinen vorzuschlagen, ebenso wie Freud eine Theorie des Unbewussten im Allgemeinen vorgelegt hat.“¹⁵⁴

Die Freudsche Konzeption des Unbewussten ist also geradezu die Grundlage für die Theorie der Ideologie bei Althusser.

Bezüglich einer weiteren Konzeption, die Althusser von Lacan angewendet auf das Unbewusste „wiederfindet“, behauptet er jedoch, im Manuskript zum Staatsapparate-

¹⁵¹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ In [Hg. Frieder Otto Wolf]: *Gesammelte Schriften Band 5. Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband.* Hamburg, 2010. S. 53

¹⁵² Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse.* S. 89

¹⁵³ Ich möchte hier auf die Doppeldeutigkeit des Wortes „nach“ insistieren, in dem Sinne, dass es sowohl das Verständnis Freuds vom Unbewussten betrifft als auch dass der Ausdruck „unbewusst“ vor Freud eine ganz andere Bedeutung hatte und sich mit dem Werk Freuds grundlegend verändert hat. Dieser Veränderung wurde auch über die Disziplin der Psychoanalyse hinaus weitgehend Rechnung getragen wurde.

¹⁵⁴ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 75

Aufsatz, eben diese „Wort für Wort“ schon von Marx in der *Deutschen Ideologie* gefunden zu haben:

Si on veut bien me permettre cette confidence personnelle, c'est plusieurs années après laborieusement énoncé une définition de la fonction de *l'idéologie* comme <<reconnaissance/méconnaissance>>, formule qui reprenait des termes, qu'en freudien, Lacan appliquait à l'inconscient, que j'ai <<découvert>> que la formule figurait mot pour mot dans *L'idéologie allemande...*¹⁵⁵

Die Funktionsweise der Ideologie als Erkennung/Verkennung führt uns weiter zu einem Verständnis des Subjekts als gespaltenes und unterworfenes und lässt uns die Nähe zur Lacanschen Theorie des Spiegelstadiums erkennen.

Damit sind auch schon die entscheidenden Kategorien genannt, die in der Theorie der Ideologie nach Althusser von Bedeutung sind. Besonders die Kategorie des Subjekts wird von nun an eine ganz entscheidende Rolle spielen und in der Analyse der Ideologie den Begriff des Individuums gewissermaßen ablösen. Das Subjekt kann als der wissenschaftliche Begriff verstanden werden, dem der des Individuums als ideologischer gegenübersteht.

¹⁵⁵ Althusser, Louis: *Sur la reproduction*. Paris, 1995. S. 207, Fußnote 103

5.1. Die materielle Basis der Ideologie – ideologische Staatsapparate

1970 veröffentlicht Althusser in der Zeitschrift „La Pensée“ seinen Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“, der als Reaktion auf den Mai '68 zu verstehen ist.¹⁵⁶ Sechs Jahre später wird er nochmals in einen Sammelband mit Schriften von Althusser unter dem Titel *Positions*¹⁵⁷ aufgenommen.

Doch eigentlich stellt dieser Aufsatz vielmehr die Reste eines von Althusser verworfenen, viel größeren Projektes dar. Sein Plan war ein zweibändiges Buchprojekt, in welchem sich der erste Band dem Thema der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsverhältnisse widmen sollte. Das Manuskript für diesen ersten Band stellt auch die Grundlage für den Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ dar und wurde 1995 gemeinsam mit jenem unter dem Titel *Sur la Reproduction*¹⁵⁸ veröffentlicht. Der zweite Band sollte den Klassenkampf in den kapitalistischen sozialen Formationen¹⁵⁹ behandeln, wurde aber nicht mehr von Althusser realisiert.

Es soll nun vordergründig um Althusser's Ausarbeitung einer Theorie der Ideologie gehen.

Althusser verfolgt in diesem Aufsatz, was auch schon in seinem Werk *Für Marx* die Grundlage für die Ideologie darstellte, nämlich die Determination in letzter Instanz durch die Ökonomie. So rückt deshalb die Frage nach der Reproduktion der Produktionsbedingungen in den Mittelpunkt seiner Analyse.

Althusser schreibt in Anlehnung an Marx dass „jedes Kind [weiß], dass eine Gesellschaftsformation, die nicht zur gleichen Zeit, wie sie produziert, auch ihre Produktionsbedingungen reproduziert, kein Jahr überleben würde.“¹⁶⁰ Schon aus diesem existenziellen Grund also ist die Erhaltung der Ökonomie die für einen Staat dringlichste Aufgabe. „Die letzte Produktionsbedingung besteht also in der Reproduktion der Produktionsbedingungen.“¹⁶¹

¹⁵⁶ Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. Wien, 2002. S. 15

¹⁵⁷ Althusser, Louis: *Positions*. Paris, 1976

¹⁵⁸ Althusser, Louis: *Sur la reproduction*. Paris, 1995.

¹⁵⁹ Ebenda. S. 19

¹⁶⁰ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 36. Siehe: Marx, Karl: „Marx an Ludwig Kugelmann“ in MEW 32. S. 552 „Daß jede Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind.“

¹⁶¹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 36

Um diese Reproduktion der Produktionsbedingung sicherzustellen, müssen demnach zwei unterschiedliche Dinge reproduziert werden: die Produktivkräfte und die Produktionsverhältnisse.

Die Reproduktion der Produktionsmittel wurde von Marx hauptsächlich im zweiten Band des *Kapitals*¹⁶² ausgearbeitet und wird in Althusser's Marx Rezeption als schon genügend bearbeitet vorausgesetzt.

Ganz im Gegensatz dazu die Reproduktion der Arbeitskraft: Diese findet nämlich „im Wesentlichen außerhalb des Unternehmens“¹⁶³ statt und wird von Marx eher nur gestreift. Die Reproduktion ihrer Arbeitskraft obliegt folglich den Arbeiter_innen selbst. Was sie dafür in die Hand bekommen, ist ihr Lohn in einer Äquivalenzform, zumeist in Geld. „Der Lohn taucht in der Buchhaltung jedes Unternehmens auf, aber als >>das für die Arbeit aufgewendete Kapital<< und keinesfalls als Bedingung für die materielle Reproduktion der Arbeitskraft.“¹⁶⁴ Die Höhe dieses Lohns ist selbst wiederum nichts, was direkt an die Logik der Unternehmensführung gekoppelt ist, sondern erwächst aus dem Klassenkampf selbst.

Doch nicht nur die Arbeitskraft einer Generation Arbeiter_innen muss gesichert werden, die Arbeitskraft muss auch noch über Generationen hinweg für die kapitalistische Produktion gesichert sein. D.h. es müssen nach den Arbeiter_innen dieser Generation neue Arbeiter_innen folgen. Diesen neuen Arbeiter_innen muss erst ihr Platz im Produktionsprozess zugewiesen werden, entsprechend der Fertigkeiten, die diese erlernt haben. Die Arbeiter_in muss sich also ein gewisses „Know-how“ aneignen.

Die Topik von Basis und Überbau wird in der Folge von Althusser nochmals aufgegriffen, diesmal jedoch als Metapher, der Metapher eines Gebäudes. Er gibt zu bedenken, dass diese Topik jedoch nur deskriptiven Charakter hat.

Der wichtigste Nachteil dieser Darstellung der Struktur einer jeden Gesellschaft durch die räumliche Metapher des Gebäudes liegt offensichtlich darin, dass sie metaphorisch ist: d.h. dass sie beschreibend bleibt.¹⁶⁵

¹⁶² Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band.* Berlin, 1948. [MEW 24]

¹⁶³ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 40

¹⁶⁴ Ebenda. S. 41

¹⁶⁵ Ebenda. S. 46

Genauso ist die orthodoxe marxistische Theorie des Staates für Althusser lediglich beschreibend. Es gibt einen Staatsapparat, in dem sich die repressive Macht der Unterdrückung konzentriert und diese gehört in einem revolutionären Moment gestürzt und anschließend zerstört. Wie Lenin es in seinem Werk „Staat und Revolution“¹⁶⁶ bemerkt, ist der Staat nichts Anderes als der Beweis für die Unversöhnlichkeit der Klassengegensätze. Der Staat ist, mehr noch, das Produkt und die Äußerung dieser Unversöhnlichkeit.

Die deskriptive Theorie ist aber die Grundlage für jede wirkliche Theorie, d.h. eine Theorie, die den Charakter der bloßen Deskription überschreitet. Die Theorie in ihrer deskriptiven Form lässt sich aber schon allzu leicht anhand von Fakten, zumindest scheinbar, verifizieren und als richtig und wahr herausstreichen. „Jede deskriptive Theorie läuft auf diese Weise Gefahr, die Weiterentwicklung der Theorie zu >>blockieren<<, obwohl diese doch unbedingt notwendig ist.“¹⁶⁷

Und so schlägt Althusser vor „der klassischen Definition des Staates als Staatsapparat etwas *hinzuzufügen*.“¹⁶⁸

Er erweitert also die Theorie des Staates um einen weiteren Begriff: Neben dem repressiven Staatsapparat gibt es noch etwas Anderes, das in organischer Weise zum Staat gehört – die ideologischen Staatsapparate (ISA).

Dabei bleibt alles, was in der orthodoxen Theorie dem repressiven Staatsapparat zugeordnet wurde diesem erhalten. Er umfasst: „die Regierung, die Verwaltung, die Armee, die Polizei, die Gerichte, die Gefängnisse usw.“¹⁶⁹

Wir bezeichnen als Ideologische Staatsapparate eine bestimmte Anzahl von Realitäten, die sich dem unmittelbaren Beobachter in Form von unterschiedlichen und spezialisierten Institutionen darbieten. Wir schlagen eine empirische Liste vor, die natürlich im Einzelnen untersucht, überprüft, berichtigt und überarbeitet werden muss. Unter allen Vorbehalten, die sich aus dem eben Gesagten ergeben, können wir im Augenblick die folgenden Institutionen als Ideologische Staatsapparate betrachten (die Reihenfolge, in der wir sie aufzählen, hat keine besondere Bedeutung):

- der religiöse ISA (das System der verschiedenen Kirchen),

¹⁶⁶ Lenin: *Staat und Revolution*. Berlin, 1948. S. 9

¹⁶⁷ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 51

¹⁶⁸ Ebenda. S. 51

¹⁶⁹ Ebenda. S. 54

- der schulische ISA (das System der unterschiedlichen öffentlichen und privaten >>Schulen<<),
- der familiale ISA,
- der juristische ISA,
- der politische ISA (das politische System, zu dem die verschiedenen Parteien gehören),
- der ISA der Interessensverbände,
- der ISA der Information (Presse, Radio, Fernsehen usw.),
- der kulturelle ISA (Literatur, die schönen Künste, der Sport usw.).¹⁷⁰

Nun stehen zunächst zwei Aspekte ins Auge: Es existiert ein repressiver Staatsapparat, aber es gibt mehrere ideologische Staatsapparate. Des Weiteren verblüfft, dass die ideologischen Staatsapparate fast ausschließlich gesellschaftliche Instanzen darstellen, die für gewöhnlich außerhalb des Staates angesiedelt werden. Sie fallen darüber hinaus fast zur Gänze in den Bereich des Privaten. Was den letzteren Punkt anbelangt, beruft sich Althusser auf Gramsci und schreibt:

Die Unterscheidung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten ist eine Unterscheidung innerhalb des bürgerlichen Rechts und gilt für die (untergeordneten) Bereiche, in denen das bürgerliche Recht seine >>Macht<< ausübt.¹⁷¹

Doch der wesentliche Unterschied zwischen repressivem Staatsapparat und ideologischen Staatsapparaten bezieht sich auf deren unterschiedliche Funktionsweisen.

Der repressive Staatsapparat >>funktioniert durch den Rückgriff auf Gewalt<<, während die Ideologischen Staatsapparate >>durch den Rückgriff auf Ideologie<< funktionieren.¹⁷²

Dabei handelt es sich jedoch um eine grundlegende Charakteristik und eine methodische Trennung, denn beide Bereiche arbeiten gleichermaßen mit Gewalt und Ideologie. Der repressive Staatsapparat schreitet selbst nur in den äußersten Fällen ein, um durch Gewalt seine Macht auszuüben. Die ideologischen Staatsapparate wiederum

¹⁷⁰ Ebenda. S. 54-55

¹⁷¹ Ebenda. S. 55-56

¹⁷² Ebenda. S. 56

verfügen ebenfalls, neben ihrer Funktionsweise durch die Ideologie, über gewisse Mittel¹⁷³ mit denen sie sanktionierend auftreten können.

Lohnt es überhaupt noch, extra zu erwähnen, dass diese Bestimmung einer gedoppelten >>Funktionsweise<< (als überwiegend bzw. als sekundär) durch den Rückgriff auf Repression und auf Ideologie – je nachdem, ob es sich um den (repressiven) Staatsapparat oder die ideologischen Staatsapparate handelt – es erlaubt zu begreifen, wie sich ständig sehr subtile, offen ausgesprochene oder stillschweigende Verknüpfungen herstellen zwischen dem Funktionieren des (repressiven) Staatsapparates und dem Funktionieren von ideologischen Staatsapparaten? Das Alltagsleben bietet uns zahllose Beispiele dafür, die man allerdings im Detail studieren muss, um über diese einfache Beobachtung hinauszukommen.¹⁷⁴

Die ideologischen Staatsapparate begegnen uns nun in ihrer Vielfalt als alles andere als einheitlich. Es mag also doch verwundern wie man bei diesen gesellschaftlichen Einrichtungen von einem einheitlichen Zweck in Hinblick auf die Reproduktion der Produktionsbedingung sprechen kann. Dies erklärt uns Althusser anhand dessen, was diesen Staatsapparaten zugrunde liegt, ihnen allen gemeinsam ist: Ihr Funktionieren auf Basis der Ideologie.

Wenn die ISA auf massive Weise in erster Linie durch den Rückgriff auf Ideologie >>funktionieren<<, dann wird ihre Vielfalt durch dieses >>Funktionieren<< als solches vereinheitlicht, in dem Maße nämlich, wie die Ideologie, durch deren Einsatz sie funktionieren, trotz ihrer Vielfalt und ihrer Widersprüche, immer schon faktisch vereinheitlicht ist *unter der herrschenden Ideologie*, welche die der >>herrschenden Klasse<< ist.¹⁷⁵

In der so veränderten Staatstheorie von Althusser gibt es also zwei Arten, wie die herrschende Klasse ihre Macht sichert: zum einen über den repressiven Staatsapparat und damit über die Gesetzgebung und der mit ihr verbundenen Gewalt. Zum anderen über die Ideologie in den ideologischen Staatsapparaten, die durch die Praxis in denselben von den Subjekten „eingeübt“ wird.

Für die Herrschaft in einem Staat braucht es immer diese beiden Wege, um die Macht zu sichern. Dies bringt uns wieder zu der, in „Widerspruch und Überdetermination“ geäußerten Begründung der Schwierigkeit einer Revolution in Deutschland. Althusser

¹⁷³ Zensur, Kontrolle in der Schule, ...

¹⁷⁴ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 57

¹⁷⁵ Ebenda. S. 57-58

betont dort noch den „mächtigen Staatsapparat“ mit dem Deutschland zu dieser Zeit ausgestattet war. Mit der neuen Theorie der ideologischen Staatsapparate, die zum repressiven Staatsapparat hinzukommen wird es möglich dies differenzierter zu betrachten. Wir haben damit in jedem modernen Staat diese Orte der Konditionierung, die aus den Subjekten im Sinne der herrschenden Ideologie handelnde Subjekte macht. In und durch die ideologischen Staatsapparate wird dieser Prozess mit all seinen Widersprüchen getragen. Dies bringt Althusser auch zu der Erkenntnis, „dass die Ideologischen Staatsapparate nicht nur der *Einsatz*, sondern auch der *Ort* des Klassenkampfes sind und zwar oft in äußerst erbitterter Formen des Klassenkampfes.“¹⁷⁶

Diesem Ort des Klassenkampfes räumt Althusser eine große Bedeutung für den politischen Kampf ein, „weil der Widerstand der ausgebeuteten Klassen dort die Mittel und die Gelegenheit dafür finden kann, sich zum Ausdruck zu bringen, zum einen, indem sie die Widersprüche nutzen, wie sie dort existieren, zum anderen, indem sie dort für sich Kampfpositionen erproben.“¹⁷⁷

Der repressive Staatsapparat trägt zudem noch zum Funktionieren der ideologischen Staatsapparate bei, indem er die formalen gesetzlichen Grundlagen schafft, auf Basis derer diese sich entfalten können. Deshalb schreibt Althusser über die ideologischen Staatsapparate und ihre Funktion die Reproduktion der Produktionsverhältnisse zu sichern:

„Diese sind es nämlich, welche zu einem großen Teil die Reproduktion der Produktionsverhältnisse als solche gewährleisten, gleichsam unter dem >>Schild<< des repressiven Staatsapparates.“¹⁷⁸

Die ideologischen Staatsapparate tun dies, indem sie die Subjekte soweit nach der herrschenden Ideologie formen, dass sie als Arbeitskräfte ihren Platz in der Produktion einnehmen, und zwar scheinbar gänzlich freiwillig.

In vorkapitalistischen Zeiten gab es zwar auch schon so etwas wie ideologische Staatsapparate, aber sie waren anders organisiert und zahlenmäßig geringer. In jeder Gesellschaftsformation gibt es aber unter diesen ideologischen Staatsapparaten welche, die eine dominante Rolle einnehmen. Was im Feudalismus, in Verbindung mit der

¹⁷⁶ Ebenda. S. 58

¹⁷⁷ Ebenda. S. 59

¹⁷⁸ Ebenda. S. 62

Familie, die Kirche war, das stellt nach der französischen Revolution, wieder in Verbindung mit der Familie, die Schule dar. Und tatsächlich war es so, dass die Kirche, bevor die Schule an diese dominante Stelle trat, auch die Aufgaben erfüllt hat, die heute der Schule obliegen. „Das Paar Schule-Familie hat das Paar Kirche- Familie ersetzt.“¹⁷⁹

Was nun in der Schule passiert, ist wohl die umfassendste Form der Unterwerfung unter die Ideologie, die an einem ideologischen Staatsapparat betrachtet werden kann. Praktisch jedes Subjekt durchläuft eine oder mehrere dieser Einrichtungen und wird in diesen einerseits mit verschiedenen Fertigkeiten ausgerüstet, andererseits sind diese aber auch bereits nicht mehr loszulösen von einer gewissen ideologischen Prägung.

Die Kinder lernen dort ein „Know-how“, das entweder „in herrschende Ideologie verkleidet (Französisch, Rechnen, Naturkunde, Wissenschaften, Literatur) oder aber ganz einfach die herrschende Ideologie im reinen Zustand ist (Moral, Staatsbürgerlehre, Philosophie).“¹⁸⁰ Nach der Reihe verlassen sie diesen schulischen Staatsapparat, fast ausschließlich entsprechend ihrer sozialen Herkunft und gemäß ihres Geschlechts, um ihren Platz in der sozialen Ordnung, d.h. ihren, wie für sie vorbestimmten Platz in der Produktion einzunehmen.

„Jede Gruppe, die unterwegs >>herausfällt<<, ist praktischerweise bereits mit derjenigen Ideologie ausgestattet, welche ihrer Rolle in der Klassengesellschaft entspricht“¹⁸¹, was nichts Anderes bedeutet als dass in diesem Staatsapparat bereits die größte soziale Selektion vor sich geht. Die Rolle des Bildungssystems und der Bildung im Allgemeinen kann deshalb für eine emanzipatorische Politik nicht zu gering geschätzt werden. Wenn Bourdieu 1997 Althusser's Theorie kritisiert, indem er die Berücksichtigung eines „körperlichen Zwangs“ einfordert, so behauptet, ich ist dies bei Althusser bereits mitgedacht, berufen sich doch beide, Althusser und Bourdieu, auf Pascal.¹⁸²

Auf Grundlage dieser neuen Staatstheorie will nun Althusser eine Theorie der Ideologie im Allgemeinen entwickeln.

Alles schien Marx in die Richtung zu drängen, eine Theorie der Ideologie zu formulieren. In der Tat bietet uns die >>Deutsche Ideologie<<, nach den >>Manuskripten von 44<<, eine explizite

¹⁷⁹ Ebenda. S. 66

¹⁸⁰ Ebenda. S. 67/68

¹⁸¹ Ebenda. S. 68

¹⁸² Bourdieu, Pierre: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main, 2001. S. 215

Theorie der Ideologie, jedoch... diese ist, wie wir gleich sehen werden, nicht marxistisch. Was das Kapital betrifft, so enthält es zwar zahlreiche Hinweise für eine Theorie der Ideologien (wovon die Ideologie der Vulgärökonomien am besten sichtbar ist), es enthält jedoch nicht diese Theorie als solche, die weitgehend von einer Theorie der Ideologie im Allgemeinen abhängig ist.¹⁸³

Diese Lücke im Marxschen Werk will nun Althusser mit seinem Aufsatz „Ideologie und Ideologische Staatsapparate“ schließen.

¹⁸³ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 71

5.2. *Theorie der Ideologie und Theorie des Unbewussten – zwei neue Wissenschaften*

Weiter war bereits an einem Zitat Althusser's ersichtlich, welche Parallele er zwischen den beiden Denkern Marx und Freud zieht, wenn es um die Verwerfung idealistischer Annahmen geht. So schreibt Althusser, der eine habe den Mythos des homo oeconomicus verworfen, während der andere den Mythos des homo psychologicus zurückgewiesen habe. Auf den letzten Seiten von „Freud und Lacan“ wird Althusser nochmals expliziter, was diese Gemeinsamkeit anbelangt und schreibt:

Seit Marx wissen wir, daß das menschliche Subjekt, das ökonomische, politische oder philosophische Ego nicht das „Zentrum“ der Geschichte ist – und wir wissen gar, entgegen den Philosophen der Aufklärung und gegen Hegel, daß die Geschichte kein „Zentrum“ hat, sondern eine Struktur, die nur in ideologischem Verkennen ein notwendiges Zentrum besitzt. Freud nun enthüllt uns, daß das reale Subjekt, das Individuum in seinem singulären Wesen nicht die Gestalt eines Ego hat, das auf das „Ich“(moi), das Bewußtsein oder die „Existenz“ – sei es die Existenz des Für-Sich, der eigenen Leiblichkeit oder des „Sich-Verhaltens“ - zentriert wäre; er entdeckt, daß das menschliche Subjekt dezentriert ist, konstituiert durch eine Struktur, die ebensowenig ein „Zentrum“ besitzt – es sei denn im imaginären Verkennen des „Ich“, d.h. in den ideologischen Formationen, in denen dieses sich „anerkennt“.¹⁸⁴

Auf unterschiedlichen Feldern haben demnach beide Autoren die Grundfesten ihrer Wissenschaft erschüttert. Freud bezeichnet dies 1917 als eine der drei Kränkungen der „Eigenliebe der Menschheit“¹⁸⁵, durch die der Mensch gewahr wird gewissermaßen nicht der „Herr im eigenen Haus“¹⁸⁶ zu sein. Durch seine zweite Topik ist das psychische Ich keines mehr, das unangefochten im Zentrum steht. Wie Althusser dies sehr richtig bemerkt, tut es dies nur mehr im Zustand einer Verkennung der eigenen Struktur, d.h. der Determinationen, die es durch die Instanzen des Es und des Über-Ich erfährt.

Diese Analogie zwischen diesen beiden theoretischen Revolutionen artikuliert Althusser gegenüber Lacan in einem Brief vom 26. November 1963, in dem er sich ihm auch als Verbündeten bekundet. Er in seiner Domäne, der des Marxismus, und Lacan, in der der

¹⁸⁴ Althusser, Louis: „Freud und Lacan“ S. 35

¹⁸⁵ Freud, Sigmund: „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“. GW XII. S. 6

¹⁸⁶ Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW XI. S. 259

Psychoanalyse, hätten es im Grunde genommen mit den gleichen theoretischen Problemen zu tun.

Diese Bekundung gipfelt in einer zweiten Analogie, die Althusser zwischen Lacan und sich zieht:

Tout d'abord, sous l'aspect le plus général, il semble que l'homologie de structure, soulignée par Althusser, entre le retour à Marx et le retour à Freud, se comprenne par la mise en relief de la *coupure épistémologique* par laquelle l'auteur du *Capital* inaugure la science du matérialisme historique, coupure comparable à celle que l'auteur de *L'interprétation des rêves* opère pour fonder la théorie de l'inconscient.¹⁸⁷

5.3. *Der Traum und die Ideologie*

1900 hat Freud mit der Traumdeutung den entscheidenden Weg zu einer Analyse der unbewussten Tätigkeit des psychischen Apparates des Menschen beschritten. „Die Traumdeutung ist [...] die Via regia zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben.“¹⁸⁸ Die Träume der Menschen sind nun nicht mehr sinnlos, sondern die psychische Tätigkeit des Menschen in seiner verstellten Form. „Freud établit que l'absurdité du rêve, de son contenu, n'est qu'une apparence.“¹⁸⁹ Über die Traumarbeit, die Zensur und die wichtigen Vorgänge der Verdichtung und Verschiebung, ergibt sich ein scheinbar sinnloser manifester Trauminhalt, der in der Deutung zu seinem eigentlichen Sinn, dem latenten Trauminhalt zurückgeführt werden kann. Eine der zentralsten Thesen der Traumdeutung ist es, dass jeder Traum eine Wunscherfüllung darstellt.¹⁹⁰ Die Quelle dieses Wunsches sind die Regungen im Unbewussten.

Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische, uns nach seiner inneren Natur so unbekannt wie das Reale der Außenwelt, und uns durch die Daten des Bewußtseins ebenso unvollständig gegeben wie die Außenwelt durch die Angaben unserer Sinnesorgane.¹⁹¹

¹⁸⁷ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 41

¹⁸⁸ Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. GW II/III S. 613

¹⁸⁹ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 99

¹⁹⁰ Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. GW II/III S. 126

¹⁹¹ Ebenda. S. 617/618

Diese Zurückweisung der Absurdität und die Bekräftigung einer eigenen Kausalität in den Vorgängen des Unbewussten dient nun auch Althusser, um mit den traditionellen Konzeptionen des Bewusstseins abzurechnen. Bewusstsein ist bei Althusser auch nur mehr ein Begriff, der zumeist unter Anführungszeichen gesetzt, zur Abgrenzung gegenüber den idealistischen Konzeptionen verwendet wird, wie sie Althusser z.B. in denen Jean-Paul Sartres erkennt, nämlich „das Unbewusste als schlechtes Gewissens.“¹⁹²

Althusser eröffnet noch eine weitere Analogie im Bezug auf die Ideologie, wenn er sagt, dass die „nichts als ein reiner Traum“¹⁹³ sei, den sich Marx noch nicht erklären konnte, weil ihm wohl die Mittel der Psychoanalyse noch fehlten. Wie in der Psychoanalyse für den Traum kann also nun für die Ideologie gesagt werden, dass ihre Funktion auf einer imaginären Ebene (auch) in der Wunscherfüllung liegt.

Ihre Wirkungsmacht läge darin begründet, dass sich die Menschen der von der Ökonomie bestimmten, wirklichen Lebensbedingungen nicht bewusst werden (wollen) und die Ideologie die Funktion übernimmt, ihnen ihr Verhältnis zu diesen Lebensbedingungen sinneinladend oder tröstend darzustellen.¹⁹⁴

¹⁹² Althusser, Louis: „Freud und Lacan“. S. 24

¹⁹³ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 73

¹⁹⁴ Laquière-Waniek, Eva: „Von der Anrufung des Subjekts – oder: Zum Verhältnis von Performativität, Zwang und Genuss bei Butler, Austin, Althusser und Lacan“. In(Arno Böhler, Susanne Granzer): *Ereignis Denken. TheatRealität – Performanz – Ereignis*. Wien, 2009. S. 172

5.4. Unendlichkeit des Unbewussten und Notwendigkeit der Ideologie

Dadurch dass Althusser Ideologie und Unbewusstes in Verbindung setzt, ergibt sich nach Pascale Gillot eine Homologie, die es erlaubt, ausgehend von der durch Freud postulierten Ewigkeit des Unbewussten, die Ideologie als geschichtslos zu denken.

Um hier einen theoretischen Anhaltspunkt zu geben, nehme ich das Traumbeispiel wieder auf, und zwar dieses Mal im Sinne der freudschen Auffassung. Ich würde sagen, dass unsere Behauptung, die Ideologie habe keine Geschichte, unmittelbar mit der freudschen Behauptung in Beziehung gesetzt werden kann und muss, nach der *das Unbewusste ewig ist*, d.h. keine Geschichte hat.¹⁹⁵

Althusser mag in dieser Ewigkeit der Ideologie bzw. des Unbewussten nichts „jede (zeitliche) Geschichte Transzendierendes“ verstanden haben, „sondern etwas, das allgegenwärtig und transhistorisch ist, sich also der Form nach unveränderlich über die gesamte Geschichte erstreckt“¹⁹⁶.

Robert Pfaller streicht in seinem Buch *Althusser. Das Schweigen im Text* drei verschiedene Aspekte dieser Ewigkeit der Ideologie heraus.

Erstens ist sie ewig, was ihren Bezug zur Wissenschaft betrifft. Dies hat Althusser schon in *Für Marx* klar dargelegt, als er die Behauptung aufstellte, dass es auch Ideologie immer schon gegeben hätte, d.h. dass es nicht erst einer Theorie der Ideologie bedurfte, damit sie überhaupt existiert. Auch wenn es richtig ist, dass es in der Geschichte der Menschheit verschiedene Ideologien gab, die einander ablösten oder auch nebeneinander bestanden haben, sagt dies nichts darüber aus, ob Ideologie als solche verschwinden könnte. Die Ideologie bleibt nach Althusser in ihrer Wirkungsweise und Struktur bestehen und zwar unabhängig davon, ob sich eine neue Art der Ideologie, in Abhängigkeit der jeweiligen Gesellschaftsformation etabliert hat. Sie verschwindet auch nicht durch die Wissenschaft, denn wenn sie den Anspruch artikuliert ideologiefrei zu sein, wäre sie ja nur umso mehr ideologisch. Die Wissenschaft wird vielmehr immer und zu jeder Zeit selbst von der Ideologie oder ideologischen Ausformungen der Wissenschaft bedroht sein. Dies ist schließlich auch der Kampf, den Lacan und

¹⁹⁵ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 74

¹⁹⁶ Ebenda. S. 74

Althusser in ihren jeweiligen Disziplinen glauben führen zu müssen. „Eine Ideologie endet also allenfalls in einer anderen; die Ideologie hingegen bleibt eben dadurch bestehen.“¹⁹⁷

Althusser unterscheidet folglich klar zwischen Ideologien im Plural und Ideologie im Singular, also der Ideologie im Allgemeinen, für die er auch eine Theorie liefern will:

Denn einerseits glaube ich, die Auffassung vertreten zu können, dass die Ideologien eine eigene Geschichte haben (auch wenn diese in letzter Instanz durch den Klassenkampf determiniert ist), und andererseits glaube ich, gleichzeitig die Auffassung vertreten zu können, dass die Ideologie im Allgemeinen keine Geschichte hat; und zwar nicht in einem negativen Sinne (dass ihre Geschichte außerhalb ihrer selbst läge), sondern in einem absolut positiven Sinne.¹⁹⁸

Der Verweis auf den positiven Sinn bezieht sich darauf, dass sie eine gewisse Funktion im gesellschaftlichen Kontext erfüllt, die nicht an einen spezifischen Zeithorizont gebunden ist, sondern über die Geschichte hinweg Relevanz hat. Dies macht die Ideologie „zu einer omnihistorischen Realität“¹⁹⁹.

Der zweite Aspekt wäre die Ewigkeit der Ideologie „im Sinne von >>grenzenlos<<“²⁰⁰ zu verstehen. Es gibt kein Außerhalb der Ideologie und dies führt Althusser auch zu einer Spitze gegen die sogenannten Ideologiekritiker_innen, die ihrerseits die Ansicht vertreten, man könne Ideologie bekämpfen. Wer glaubt außerhalb der Ideologie zu stehen, d.h. nicht ideologisch zu sein, befindet sich nach Althusser gerade deshalb in ihr: „Es ist eine der Wirkungen der Ideologie, dass durch die Ideologie der ideologische Charakter der Ideologie geleugnet wird.“²⁰¹

Genauso wird der Ort, an dem die Subjekte am nachhaltigsten von der Ideologie geprägt werden, d.h. der schulische ideologische Staatsapparat, in der Gesellschaft als ideologiefrei dargestellt und wird auch zumeist so verstanden. Das macht ihn aber mitnichten zu einem ideologiefreien Ort. Die Rolle der Schule innerhalb der Ideologie wird schlichtweg verkannt.

¹⁹⁷ Pfaller, Robert: *Althusser: Das Schweigen im Text*. S. 79

¹⁹⁸ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 74

¹⁹⁹ Ebenda. S. 74

²⁰⁰ Pfaller, Robert: *Althusser: Das Schweigen im Text*. S. 79

²⁰¹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 89

Dem dritten Aspekt sind wir ebenfalls bereits in *Für Marx* begegnet. Er betrifft die Tatsache, dass Ideologie unabhängig von Klassenverhältnissen gedacht werden muss. Oder besser, ohne direkten Zusammenhang zu ihnen. Das ist auch der Grund, weshalb Althusser die Prognose erstellt, dass es selbst in einer klassenlosen Gesellschaft Ideologie gäbe, nur unter anderen Vorzeichen. Sie wäre eine andere, aber dennoch vorhanden, genauso wie die Ideologie in vorkapitalistischen Zeiten zwar anders, aber dennoch existent war.

Ebenso ist das Unbewusste Freuds ewig, d.h. zeitlos. Es gehorcht nicht den Regeln einer linearen Zeitlichkeit. Die zeitliche Ordnung ist lediglich dem Bewusstsein selbst zuzuordnen. „Im Unbewußten ist nichts zu Ende zu bringen, ist nichts vergangen oder vergessen.“²⁰²

Pascale Gillot schreibt nun über die Analogie zwischen der Psychoanalyse und dem Marxismus Althusser: „Il existerait ainsi une causalité interne au champ idéologique, comme il existe une causalité psychique spécifique dans le système *Ics* selon Freud.“²⁰³

Diese Analogie findet nun nach Gillot, ihre konsequente Anwendung in der These der relativen Autonomie des Überbaus und der Unendlichkeit der Ideologie. Die Ideologie ist demnach auch eine Instanz, welche mit ähnlichen Operationen verfährt, wie die unbewusste Tätigkeit, sie ist, da sie ja auch organischer Bestandteil jeder Gesellschaftsformation ist, eine notwendige Instanz der praktischen „Erkenntnis“ der „Welt“. Die Ideologie wird also zum theoretischen Objekt der wissenschaftlichen Ausarbeitung einer Theorie der Ideologie im Allgemeinen, da ihr eben diese Notwendigkeit zugrunde liegt.

²⁰² Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. GW II/III S. 583

²⁰³ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 115

5.5. *In und durch die Praxis*

Alles was mit Ideologie im weitesten Sinne zu tun hat passiert im Bereich der gesellschaftlichen Praxis. „L'idéologie est matérielle, et non spirituelle, dans la mesure où elle n'existe que sous forme de pratiques“²⁰⁴, schreibt Pascale Gillot und betont damit die Verankerung der Ideologie im alltäglichen Lebensvollzug der Menschen.

Terry Eagleton konstatiert bei Althusser einen Bereich, der in der Betrachtung Althussters verloren geht, der weder dem Bereich der Wissenschaft noch dem der Ideologie zugerechnet werden kann. Er nennt dies den Bereich unseres „>praktischen< Bewußtsein[s]“²⁰⁵, in dem wir Sätze formulieren können, die uns zumindest weder ideologisch noch wissenschaftlich erscheinen. Dies mag zwar eine, auf den ersten Blick einleuchtende, Kritik an der Konzeption Althussters sein, jedoch würde allein der Begriff des >praktischen< Bewusstseins schon der Auffassung Althussters widersprechen. Diese Äußerungen wären demzufolge keine, die in einem bewussten Akt vollzogen werden, sondern eben im Sinne einer nicht bewussten praktischen Tätigkeit erfolgen.

Vielmehr würde ich mich hier der Interpretation Pfallers anschließen, wenn dieser den Vorteil der Konzeption Althussters herausstreicht auch vermeintlich ideologiefreie Praktiken zu analysieren. In „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ betont Althusser die „erstrangige Bedeutung“²⁰⁶ z.B. des Sports im Rahmen der Ideologie. Die Ideologietheorie Althussters erlaubt es nun auch die ideologischen Komponenten von Handlungen, die auf den ersten Blick ideologiefrei erscheinen, zu untersuchen. In einer patriarchalen Gesellschaft z.B. sind die alltäglichen Handlungen und Rituale durch diese sexistische Ideologie durchdrungen und es ist möglich dies an alltäglichen Gesten und Verhaltensweisen bis hin zu den „üblichen“ Balzverhalten beider Geschlechter zu erkennen.

Jedoch spielen auch hier die ideologischen Staatsapparate eine entscheidende Rolle, wenn es um die Verankerung und Einübung solcher Rituale geht. Althusser verdeutlicht

²⁰⁴ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 117

²⁰⁵ Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*. S. 161

²⁰⁶ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 67

das am Beispiel des religiösen ideologischen Staatsapparat und stützt sich dabei auf Blaise Pascal. Er schreibt:

Wir verdanken übrigens der defensiven >>Dialektik<< Pascals jene wunderbare Formulierung, die es uns ermöglichen wird, die Ordnung des traditionellen Begriffsschemas der Ideologie umzukehren. Pascal sagt ungefähr folgendes: >>Knie nieder, bewege deine Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben.<<²⁰⁷

Dies ist jedoch nicht als einmaliger Akt zu verstehen, vielmehr wird dieser Mensch diesen und andere Akte sein Leben lang immer wieder, in der mehr oder weniger gleichen Form, vollziehen. Er gewöhnt sich, in Anlehnung an Pascal, an diese, sein Leben strukturierende Rituale. Mehr noch, wird dadurch auch das gesellschaftliche Leben selbst in seiner Ordnung erhalten.

Die Gewohnheit (ist) die ganze Gerechtigkeit, allein deshalb, weil sie eingebürgert ist. Das ist der mystische Grund ihrer Autorität. Wer sie auf ihren Ursprung zurückführt, vernichtet sie. Nichts ist so fehlerhaft wie diese Gesetze, welche die Fehler abstellen sollen. Wer ihnen gehorcht, weil sie gerecht sind, gehorcht einer Gerechtigkeit, die er sich einbildet, nicht aber dem Wesen des Gesetzes. Es ist ganz in sich selbst beschlossen. [...] Die Kunst, Staaten in Aufruhr zu versetzen und umzuwälzen, besteht darin, die herkömmlichen Gewohnheiten zu erschüttern, indem man sie bis zu ihrer Quelle ergründet, um ihren Mangel an Autorität und Gerechtigkeit zu enthüllen.²⁰⁸

Die Gewohnheit tritt ein, weil etwas mehr als einmal passiert, weil die Menschen sich schlichtweg an diese Ordnung und an die Tätigkeiten, die diese Ordnung konstituieren, gewöhnen. Sie werden zu Bestandteilen ihres alltäglichen Lebens.

²⁰⁷ Ebenda. S. 82

²⁰⁸ Pascal, Blaise: *Gedanken*. Stuttgart, 1997. S. 60-61

5.5.1. Ritual und Wiederholung

Diese konstituierende Funktion gesellschaftlicher Praktiken hat auch Emil Durkheim in seiner Studie über die sogenannten „primitiven Religionen“ herausgearbeitet. Er stellt dabei die Rituale als fundamentalen Bestandteil religiöser Tätigkeit heraus. Genauso geht nun Althusser in seiner Theorie der Ideologie vor, indem er schreibt:

[Die] Ideologie spricht von Taten; wir werden von Taten sprechen, die in Praktiken eingebettet sind. Und wir werden bemerken, dass diese Praktiken durch Rituale, in die sie sich einschreiben, geregelt sind, im Rahmen der materiellen Existenz eines ideologischen Staatsapparates – und sei es auch nur um eines ganz kleinen Teils dieses Apparates: ein kleiner Gottesdienst in einer kleinen Kirche, eine Beerdigung, ein Wettkampf in einem Sportverein, ein Tag in einer Schulklasse oder auch eine Versammlung oder eine Kundgebung einer politischen Partei usw.²⁰⁹

Wenn es gesellschaftliche Rituale jeglicher Art, verankert und geregelt durch einen der verschiedenen Staatsapparate sind, in denen sich die Subjekte in die Ideologie einüben, dann trifft dies auf jegliche rituelle Handlung im alltäglichen Leben zu. Wir wiederholen diese Rituale in habitueller und uns nicht bewusster Weise, d.h. die ideologische Komponente dieser Handlung entgeht uns vollends. Wir üben uns in die Ideologie ein. Und da die Ideologie das gesamte Leben der Menschen beherrscht, muss dies folglich auch auf die kleinsten Rituale unserer alltäglichen Praxis zutreffen.

Butler nimmt in *Hass spricht* auf eben diesen Aspekt der Wiederholung Bezug und schreibt: „Die heilige Geste erfüllt sich mit der Zeit; im Laufe der ritualisierten Wiederholung der Konvention werden die entsprechenden Ideen produziert.“²¹⁰

²⁰⁹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 82

²¹⁰ Butler, Judith: *Hass spricht*. Frankfurt am Main, 2006. S. 46

5.5.2. Wiederholungszwang

In weiterer Folge werde ich beginnen den psychoanalytischen Begriff des Wiederholungszwanges in Verbindung mit der Theorie Althusser zu stellen. Eva Laquièze-Waniek schreibt der Theorie der Ideologie bei Althusser ein „zwanghaftes Moment“ zu und sieht innerhalb der Ideologie einen „Zwang zur Wiederholung“²¹¹ am Werk. Deswegen soll zunächst einmal dieser Begriff anhand der Schriften „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“ und „Jenseits des Lustprinzips“ herausgearbeitet werden, um seine Anwendbarkeit und Nähe im Bezug auf das Phänomen Ideologie zu beleuchten.

Eine erste Behandlung der Wiederholung findet sich bei Freud in dem Aufsatz „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“ von 1914. Freud widmet sich dem Problem des Erinnerns und kommt zu dem Schluss, dass die Analysand_in über die Übertragung ihr Erinnern als Wiederholung der Unlust erzeugenden Situation vollzieht.

[Wir] dürfen sagen, der Analysierte erinnere überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er agiere es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er wiederholt es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt.²¹²

Diese Wiederholung ist nun mit einem Zwang verbunden und Freud konstatiert, „man versteht endlich, dies ist seine Art zu erinnern.“²¹³

Freud betont schon in diesem Aufsatz, dass das Phänomen des Wiederholungszwanges nicht auf die Analyse beschränkt bleibt:

Wir merken bald, die Übertragung ist selbst nur ein Stück Wiederholung und die Wiederholung ist die Übertragung der vergessenen Vergangenheit nicht nur auf den Arzt, sondern auch auf alle anderen Gebiete der gegenwärtigen Situation.²¹⁴

²¹¹ Laquièze-Waniek, Eva: „Von der Anrufung des Subjekts – oder: Zum Verhältnis von Performativität, Zwang und Genuss bei Butler, Austin, Althusser und Lacan“. S. 173

²¹² Freud, Sigmund: „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“. In (ders.): GW X. S. 129

²¹³ Ebenda. S. 130

²¹⁴ Ebenda. S. 130

In seiner Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ geht Freud nochmals näher auf dieses Problem ein und kommt, in der Beobachtung des Spiels eines kleinen Kindes, des „Fort-Da“-Spiels zu der Erkenntnis, dass in den überwiegenden Fällen nicht das ganze Szenario durchgespielt wird. Zumeist wird der zweite Akt des Spiels, welcher der eigentlich lustbringende wäre, ausgelassen. Es bleibt fast immer beim ersten, beim „Fort“, welcher von Freud als der unlustbringende interpretiert wird, da er ja für das Fortgehen der Mutter steht, während „Da“ die freudige Wiederkehr derselben symbolisiert.

Für Freud ist dieser Verzicht auf den zweiten Akt dieses Spiels auch gleichzeitig eine Manifestation des Triebverzichts, den er 1930 in seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“²¹⁵ als Grundmoment der menschlichen Kultur gedeutet hat.

Nun kommt Freud aber darauf zu sprechen, dass nicht nur in der Analyse und gleichzeitig mit ihr außerhalb der Analyse der Wiederholungszwang auftritt, sondern auch bei Menschen, die niemals eine so hohe Symptombildung aufweisen, dass sie in die Analyse eintreten. Der Wiederholungszwang ist also als über alle Menschen und deren Verhaltensweisen hinweg wirksames Phänomen zu betrachten.

Der Zwang, der sich dabei äußert, ist vom Wiederholungszwang der Neurotiker nicht verschieden, wenngleich diese Personen niemals die Zeichen eines durch die Symptombildung erledigten neurotischen Konflikts geboten haben. So kennt man Personen, bei denen jede menschliche Beziehung den gleichen Ausgang nimmt: Wohltäter, die von jedem ihrer Schützlinge nach einiger Zeit im Groll verlassen werden, so verschieden diese sonst auch sein mögen, denen also bestimmt scheint, alle Bitterkeit des Undanks auszukosten; Männer, bei denen jede Freundschaft den Ausgang nimmt, daß der Freund sie verrät; andere, die es unbestimmt oft in ihrem Leben wiederholen, eine andere Person zur großen Autorität für sich oder auch für die Öffentlichkeit zu erheben, und diese Autorität dann nach abgemessener Zeit selbst stürzen, um sie durch eine neue zu ersetzen; Liebende, bei denen jedes zärtliche Verhältnis zum Weibe dieselben Phasen durchmacht und zum gleichen Ende führt usw. Wir verwundern uns über diese „ewige Wiederkehr des Gleichen“ nur wenig, wenn es sich um ein aktives Verhalten des Betreffenden handelt, und wenn wir den sich gleichbleibenden Charakterzug seines Wesens auffinden, der sich in der Wiederholung der nämlichen Erlebnisse äußern muss.²¹⁶

²¹⁵ Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“. In (ders.): GW XIV. S. 419-506

²¹⁶ Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“. In (ders.): GW XIII. S. 20-21

Lacan betont in seinem Seminar XI, dass „Wiederholen nicht Reproduzieren [ist]“²¹⁷, es wäre vielmehr, wie auch Freud nahelegt, in Anlehnung an Nietzsche eine „Variation des Immergleichen“.

In diesem Wiederholungszwang drängt das Verdrängte nun aus dem Unbewussten wieder hervor, es ist eine triebhafte Tätigkeit, die zur Gänze dem Unbewussten inhärent ist.²¹⁸ Für Freud bedeutet dies, dass es ein „Jenseits des Lustprinzips“ gibt, der sich im Wiederholungszwang äußernde Trieb kann ja nicht dem Lustprinzip²¹⁹ dienen, da er die Erfahrung von Unlust erzeugt, und gibt für den Trieb folgende Definition:

Ein Trieb wäre also ein dem belebten Organismus innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte, eine Art von organischer Elastizität, oder wenn man will, die Äußerung der Trägheit im organischen Leben.²²⁰

Hier findet sich unverkennbar eine Übernahme des spinozistischen *conatus*²²¹ durch Freud und er weist auch ausdrücklich auf die Historizität dieser Triebregungen hin.

Der konservative Charakter dieser Triebe führt Freud nun zu der Annahme der Existenz von Todestrieben, denn die äußerste Form dieser destruktiven Rückführung eines früheren Zustandes wäre ja der Zustand des leblosen Körpers, der Tod: „Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher als das Lebende.“²²²

In seiner Schrift „Das Ich und das Es“, in der Freud seine zweite Topik einführt,

Was nun im Über-Ich herrscht, ist wie eine Reinkultur des Todestriebes, und wirklich gelingt es diesem oft genug, das Ich in den Tod zu treiben, wenn das Ich sich nicht vorher durch den Umschlag in Manie seines Tyrannen erwehrt.²²³

²¹⁷ Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. S.56

²¹⁸ Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“. In (ders.): GW XIII. S. 18

²¹⁹ Das Lustprinzip verliert deshalb nicht an Bedeutung, es entwickelt sich vielmehr erst später.

²²⁰ Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“. In (ders.): GW XIII. S. 38

²²¹ „Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren.“ Spinoza, Baruch de: *Die Ethik*. Buch III, Lehrsatz 6.

²²² Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“. In (ders.): GW XIII. S. 40

²²³ Freud, Sigmund: „Das Ich und das Es“. In (ders.): GW XIII. S. 385

Das Über-Ich ist nun jene Instanz der menschlichen Psyche, die sich erst mit dem Auftauchen des Ödipuskomplexes einstellt und von dem aus das Ich mit der Verneinung, dem Verbot und den Ansprüchen, wie sie zuerst von den Eltern und dann von den gesellschaftlichen Instanzen ausgehen, auf das Subjekt einwirken. Althusser übernimmt in seinem Aufsatz „Freud und Lacan“ die Metapher des Todes, wenn er die Funktionsweise dieser Unterwerfung des Subjekts unter die Verbote und Normen der Gesellschaft behandelt:

Daß dieses kleine biologische Wesen überlebt, und zwar nicht als kleiner Bär oder Wolf, als „Wolfskind“ (wie man es an den Fürstenhöfen des 18. Jahrhunderts zur Schau stellte), sondern als Menschenkind (das allen Toden der Kindheit entronnen ist, von denen ungezählte solche des Menschen sind, Tode, die auf dem Mißlingen der Menschwerdung stehen) – das ist die Prüfung, die alle erwachsenen Menschen durchgemacht haben: sie sind ohne Vergessen die Zeugen und oft genug die Opfer dieses Sieges, die in ihren stummsten, das heißt schreiendsten Wunden, Schwächungen und Lähmungen des Kampfes um menschliches Leben oder Sterben davontragen. Einige, die Mehrheit, sind daraus fast unversehrt hervorgegangen – oder geben zumindest lautstark vor, es durchhalten zu können -; viele dieser alten Kämpfer bleiben für ihr ganzes Leben gezeichnet; einige werden bald nach diesem Kampf sterben, wenn die alten Wunden in psychotischer Explosion wieder aufbrechen, im Wahnsinn als dem äußersten Zwang einer „negativen therapeutischen Reaktion“; andere, zahlreicher, werden auf ganz „normale“ Weise sterben unter dem Anschein „organischen“ Verfalls. Die Menschen verzeichnen nur ihre offiziellen Toten auf ihren Kriegsdenkmälern: jene, die zur Zeit, das heißt spät, zu sterben vermochten, als Menschen in Kriegen der Menschen, in denen nur menschliche Wölfe und menschliche Götter einander zerreißen und opfern. Die Psychoanalyse hat es bei ihrem alleinigen Überlebenden mit einem anderen Kampf zu tun, dem einzigen Krieg ohne Erinnerungen und ohne Denkmäler, den die Menschheit nie geführt zu haben vorgibt, den sie immer schon gewonnen glaubt, einfach deshalb, weil sie nichts anderes ist, als diesen Krieg überlebt zu haben, zu leben und sich zu erzeugen als Kultur in der menschlichen Kultur: ein Krieg, der sich jeden Augenblick in jedem ihrer Sprößlinge abspielt, die vorwärtsgetrieben, beiseitegedrängt, zurückgestoßen jeder für sich in Einsamkeit und gegen den Tod einen langen Gewaltmarsch auf sich zu nehmen haben, auf dem aus säugetierartigen Larven Menschenkinder, /männliche oder weibliche/ Subjekte werden.²²⁴

²²⁴ Althusser, Louis: „Freud und Lacan“. S. 20-21

5.6. *In und durch die Sprache*

Die Psychoanalyse Jacques Lacans kann nicht unabhängig von dem Einfluss Ferdinand de Saussures gedacht werden. Wenn das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert ist, dann kann die moderne Sprachwissenschaft, wie sie uns Saussure bietet, dazu dienen, diese Struktur zu erhellen. Saussure sieht die Sprache in erster Linie als System von Zeichen, die in einem arbiträren Verhältnis zu den Vorstellungen stehen, die sie bezeichnen. Das Wort oder das Zeichen ist das Bezeichnende, d.h. der Signifikant, der Vorstellung, d.h. des Signifikaten.

Auf Saussure und die moderne Sprachwissenschaft kann auch, mit dem gleichem Recht wie bei Freud und der Psychoanalyse, eine weitere Kränkung der Menschheit verortet werden. Das Subjekt kann zwar sprechen, aber es kann dies nur unter der Voraussetzung tun, dass es vor seinem Auftauchen schon Sprache gibt.²²⁵ “[D]ie Sprache samt ihrer Struktur existiert, bevor ein beliebiges Subjekt in einem bestimmten Moment seiner geistigen Entwicklung in sie eintritt.”²²⁶ Das Subjekt taucht erst nach dieser Struktur auf, es wird also erst ausgehend davon als ein sprechendes Subjekt, d.h. ein Subjekt der Sprache, konstituiert. Ein besonders anschauliches Beispiel dieses nachträglichen Eintritts in die Sprache bietet Lacan, wenn er vom Kind erzählt, das seine Brüder zählt:

Ich habe drei Brüder, Paul, Ernst und mich. Dabei ist das doch selbstverständlich – erst werden die drei Brüder gezählt: Paul, Ernst und ich, und dann gibt es mich noch auf der Ebene, wo man sagt, daß ich auf das erste Ich reflektiere, also wo ich zähle.

Einmal später wird dieses Kind nicht mehr sagen können, es habe drei Brüder, sondern wird sich selbst, innerhalb der Struktur, welche die Sprache ihm auferlegt, als das zählende Subjekt erkennen, sich selbst nicht mehr mitzählen und sagen, es habe zwei

²²⁵ Vgl. Hall, Stuart: „Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten“ In: *Argument Sonderband Neue Folge 226*, Hamburg 1994. S. 68

²²⁶ Lacan, Jacques: „Das Drängen des Buchstaben im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ In(ders.): *Schriften II*. Olten, 1975. S. 19

Brüder. In der Unterwerfung unter die Sprache hat es sich damit auch schon als ein Subjekt der Sprache konstituiert.

Ob sie sich als Instrument der Heilung, der Berufsausbildung oder der Tiefeninterpretation versteht, die Psychoanalyse hat nur ein Medium: das Sprechen des Patienten. Die Offensichtlichkeit dieser Tatsache entschuldigt nicht, daß man sie übergeht. Denn jedes Sprechen appelliert an eine Antwort.²²⁷

Das Sprechen in der Analyse ist also die Grundlage der Behandlung und so ist, wie Lacan im *Seminar XI* schreibt, auch der erste Schritt in der Analyse der, das Subjekt zum Sprechen zu bringen.²²⁸ Ich will nun das Sprechen in der Analyse mit dem Sprechen in der Ideologie vergleichen. Althusser verwendet in seiner Theorie der Ideologie den Begriff der „primären Evidenzen“²²⁹ Evidenzen sind, wie er betont, „immer primär“²³⁰, d.h. nicht zeitlich primär, sondern direkt aus der Ideologie heraus gesprochen, die erste Art des Sprechens. Evident im ideologischen Sinne ist z.B. dass „ich dies oder jenes tun muss“, dass „es sich eben so gehört“ usw. Diese ideologischen Evidenzen verdecken nun genauso wie in der Psychoanalyse das, was dem eigentlich zugrunde liegt, d.h. die Struktur der Ideologie oder des Unbewussten durch eine imaginäre Ebene.

Ich würde behaupten, dass dies analog zum Sprechen in der Analyse gedacht werden kann, in der das Sprechen ebenfalls als ein „primäres“ verstanden werden kann, aufgrund dessen erst durch die Deutung und mithilfe der Theorie der Psychoanalyse auf die Widerstände geschlossen werden kann. Dieses Sprechen bleibt dann, genauso wie das Sprechen innerhalb der Ideologie es ein Leben lang bleibt, für die gesamte Dauer der Behandlung im Status eines „primären Sprechens“.

„Das Unbewußte ist der Teil des konkreten Diskurses als eines überindividuellen, der dem Subjekt bei der Wiederherstellung der Kontinuität seines bewußten Diskurses nicht zur Verfügung steht.“²³¹

²²⁷ Lacan, Jacques: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ In(ders.): *Schriften II*. Olten, 1973. S. 85

²²⁸ Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. S.18

²²⁹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 85

²³⁰ Ebenda. S. 85

²³¹ Lacan, Jacques: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ S. 97

5.6.1. Strukturierte Ideologie – strukturiertes Unbewusstes

Althusser betont bereits in „Marxismus und Humanismus“ die Strukturiertheit der Ideologie. Sie drängt sich „der Mehrzahl der Menschen [...] vor allem als Strukturen auf, ohne durch ihr Bewusstsein hindurchzugehen.“²³² Wenn er von einer bestimmten, gegebenen Gesellschaftsformation spricht, dann ist dies auch im Sinne einer gewissen Ordnung, die sich anhand der ideologischen Staatsapparate zeigt. Die Gesellschaft tritt als strukturiertes Ganzes mit bestimmten Determinanten auf, die jedoch ihre Rollen vertauschen und abändern können.

Auch Marx hat als Grundlage für das, was im Überbau passiert, die Sprache genannt – die sogenannte Notdurft sich in irgendeiner Weise über Gesetzmäßigkeiten miteinander zu verständigen.

Der „Geist“ hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materia „behaftet“ zu sein, die hier in Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache *ist* das praktische, auf für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen.²³³

Hier muss man allerdings vorsichtig sein, und sich davor hüten die Sprache sogleich in die Domäne des Überbaus einzuordnen: Sprache ist nichts, was in genuiner Weise entweder der Basis oder dem Überbau zuzuordnen ist. Vielmehr sind beide sprachlich strukturiert.

Was im Kapitel zur Praxis schon angedeutet wurde, wird hier nochmals von immenser Wichtigkeit: Die Struktur der Sprache erstreckt sich nun bei Althusser auch auf nichtsprachliche Phänomene wie etwa „Gefühle“, „Eindrücke“, „Ideen“, Objekte, Anweisungen, Gesten, Verhaltensweisen, Bilder, Verbote, Haltungen, Intentionen, Wünsche, Verweigerungen et cetera.“²³⁴ Einen wichtigen Hinweis darauf findet sich in seinem Aufsatz „Trois notes sur la théorie des discours“: „Les significants du discours

²³² Althusser, Louis: *Für Marx*. S 297

²³³ MEW 3, S. 30

²³⁴ Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. S. 140

idéologique sont [...] divers (matière: gestes, conduites, sentiments, mots, et d'une manière générale tout autre élément des autres pratiques et autres discours?).²³⁵ Doch diese Elemente werden in diesem Komplex symbolhaft gesehen und nehmen somit die Charakteristik von Signifikanten an. Wenn die Ideologie die verkennende Spiegelung des Verhältnisses der Menschen zu ihren Existenzbedingungen ist, dann ist es auch naheliegend „[i]n Abwandlung des Lacanschen Diktums“ zu „sagen, die Ideologie ist „strukturiert wie eine Sprache“.“²³⁶

In dem Aufsatz „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ nimmt Lacan in sehr anschaulicher Weise auf die Struktur der Sprache Bezug und vollzieht eine Abänderung des Modells von Ferdinand de Saussures²³⁷. Er erweitert das bekannte Schema von Signifikat und Signifikant um ein weiteres Paar und gibt als Beispiel zwei Toiletten mit der Aufschrift „hommes“ und „dames“. Was er nun beschreibt ist quasi der Eintritt zweier Kinder in das Feld der Sprache anhand dieser beiden Signifikanten. „Von nun an werden Männer und Frauen für diese Kinder Vaterländer sein“, sie werden unter diese Signifikanten gestellt in der Sprache leben. Nun steht aber diese Sprache in einem arbiträren und überdeterminierten Verhältnis zu den Subjekten und ich bin geneigt ihr auch noch die Eigenschaft eine relativen Autonomie zuzugestehen.

²³⁵ Althusser, Louis: „Trois notes sur la théorie des discours“ In(ders.): *Écrits sur la psychanalyse*. Freud et Lacan. Paris, 1993. S. 133

²³⁶ Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. S. 140

²³⁷ Lacan, Jacques: „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ S. 23-24

5.7. Subjektkonstitution durch die Ideologie – die ideologische Anrufung

Althusser's zentrale These bezüglich der Wirkungsweise der Ideologie im Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ lautet: „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an.“²³⁸

Wenn wir nun die Ideologie immer mit der Kategorie des Subjekts zusammen denken müssen, dann ergibt sich daraus eine weitere These Althusser's, nämlich die des, in Anlehnung an das *Zoon politikon* des Aristoteles, ideologischen Wesens des Menschen.

Um im Folgenden klar sehen zu können, muss man darauf hingewiesen werden, dass sowohl der Verfasser dieser Zeilen als auch der Leser, der sie liest, ihrerseits Subjekte sind, also ideologische Subjekte (was eine rein tautologische Aussage ist); d.h. dass sowohl der Verfasser als auch der Leser dieser Zeilen >>spontan<< oder >>natürlich<< in der Ideologie leben, in dem Sinne, wie wir davon gesprochen haben, dass >>der Mensch von Natur aus ein ideologisches Lebewesen ist<<.²³⁹

Der einzige Ort, an dem es nun kein Subjekt gibt, ist der Bereich der Wissenschaft und dass auch dies nur eine methodologische Trennung sein kann, wird ersichtlich aus der prekären Stellung ebendieser, wenn eben die wissenschaftliche Tätigkeit auch als eine Form der gesellschaftlichen Praxis zu verstehen ist.

Die Anrufung steht in erster Linie im Zusammenhang mit der Ideologie im Allgemeinen, es ist die Ideologie und nicht gesellschaftliche Instanzen wie die ideologischen Staatsapparate, die die Subjekte konstituiert. Die Anrufung ist vielmehr in den ideologischen Staatsapparaten, dadurch dass diese über die Ideologie funktionieren, präsent.²⁴⁰

Althusser schreibt weiters von einem „Wechselspiel einer doppelten Konstituierung“²⁴¹, das darin besteht, dass es „Ideologie nur durch das Subjekt und nur für Subjekte [gibt]“²⁴² und es aber die Funktion jeder Ideologie ist „konkrete Individuen zu Subjekten

²³⁸ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 84

²³⁹ Ebenda. S. 85

²⁴⁰ Vgl. Charim, Isolda: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. Wien, 2002. S. 139

²⁴¹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 85

²⁴² Ebenda. S. 84

zu >>konstituieren<<.²⁴³ Die in der Ideologie lebenden Subjekte sind nun genauso konstitutiv für die Ideologie, oder bringen sie vielmehr in ihrem imaginären Verhältnis hervor, wie auch die Ideologie wiederum, da ja die Menschen in ihr zu leben haben, und das immer schon in einem nachträglichen Sinne tun, werden sie von dieser Ideologie konstituiert, d.h. zu sprechenden, handelnden, sexuellen, politischen Subjekten gemacht.

Isolde Charim schreibt, dass „die Anrufung, die einen ideologischen Diskurs ins-Werk setzt nicht rein verbal [ist].“²⁴⁴ Sprache ist also bei Althusser immer mehr als der rein sprachliche Ausdruck, also das, was sich innerhalb der Verkettung von Signifikanten ins Werk setzt.

Althussters prominentestes Beispiel für die ideologische Anrufung ist jenes, in dem der Passant auf der Straße mit dem Satz „He, Sie da!“²⁴⁵ von der Polizei angesprochen, angerufen wird und entsprechend reagiert. Dies belegen noch zwei weitere Beispiele, die Althusser zur ideologischen Anrufung liefert.

Zum einen wäre das die Situation an der Tür, in der sich der Freund nicht mit seinem Namen zu erkennen gibt, aber trotzdem als eben jener Freund erkannt wird.

Um ein hochgradig >>konkretes<< Beispiel zu nehmen: Wir alle haben Freunde, die, wenn sie bei uns anklopfen und wir durch die geschlossene Tür fragen: >>Wer ist da?<<, antworten (denn >>das ist evident<<): >>Ich bin es!<< Und wir erkennen in der Tat wieder, dass >>sie es ist<< oder dass >>er es ist<<. Wir öffnen die Tür und >>es ist wahr, sie ist es wirklich, die da steht<<.²⁴⁶

Zum anderen jenes Beispiel, das Althusser nutzt, um das „immer-schon“ („toujours-déjà) der ideologischen Anrufung zu verdeutlichen. Die Individuen sind immer schon Subjekte, d.h. als Subjekte angerufen, weil das Szenario, die Ordnung, in der sie auftreten werden, schon vorher für sie bereitsteht. Althusser beruft sich dabei auf Freud, wenn er über das „freudige Ereignis“²⁴⁷ der Geburt spricht. Egal ob freudig oder nicht, ob gewollt oder nicht, die Bühne, auf der dieses neugeborene Subjekt die Welt betreten

²⁴³ Ebenda. S. 85

²⁴⁴ Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. S. 140

²⁴⁵ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 88

²⁴⁶ Ebenda. S. 86

²⁴⁷ Ebenda. S. 90

wird, ist schon lange vor seinem eigentlichen Auftreten vorbereitet und der Platz darauf für es bestimmt. Dieser Platz findet sich in der symbolischen Ordnung, die vor allem, wie das Althusser in „Freud und Lacan“ nahelegt, durch die menschliche Kultur bestimmt ist. Pascale Gillot schreibt zur Übernahme dieser theoretischen Konzeption:

Cette notion d'ordre symbolique, dont l'hétéronomie et la toute-puissance sur l'homme, <<avant sa naissance>> et <<au-delà de sa mort>>, sont affirmées par Lacan dès années 1950, pour la compréhension de la découverte freudienne de l'inconscient, se trouve retravaillée par Althusser, qui l'étend à la théorie des formations sociales et donc, simultanément, à la théorie de l'idéologie.²⁴⁸

In „Trois notes sur la théorie des discours“ schreibt Althusser über den Effekt der Subjektivierung: „La théorie de la production de l'effet de subjectivité relève de la théorie du signifiant.“²⁴⁹ Er zieht aber sogleich den Bogen hin zum ideologischen Diskurs und zum ideologischen Subjekt, welches unter eben jenen unterworfen ist. „[L]e sujet idéologique fait partie en personne, est présent en personne dans le discours idéologique, puisqu'il est lui-même un signifiant déterminé de ce discours.“²⁵⁰

Isolde Charim streicht heraus, dass Althusser nicht umsonst hier mit „Theatermetaphern“²⁵¹ arbeitet. Er spricht von der „Szene“²⁵², dem „Schauspiel“²⁵³, der „Inszenierung“²⁵⁴ und der „Darsteller“²⁵⁵, die in diesen Dramen die Rollen einnehmen.

Durch die ideologische Anrufung wird also das Subjekt unter die Ideologie unterworfen. In dem Beispiel des Polizisten, der auf der Straße den Passanten anspricht und ihn so zum Subjekt des Rechts macht, ist es naheliegend anzunehmen, dass es sich dabei um das Gesetz handelt, das den Passanten zum Subjekt macht. Zum einen bietet dies eine Analogie zur Psychoanalyse, zum anderen aber lädt diese Veranschaulichung der

²⁴⁸ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 127-128

²⁴⁹ Althusser, Louis: „Trois notes sur la théorie des discours“ S. 131

²⁵⁰ Ebenda. S. 131

²⁵¹ Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. Wien, 2002. S. 141

²⁵² Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 88

²⁵³ Ebenda. S. 89

²⁵⁴ Ebenda. S. 91

²⁵⁵ Ebenda. S. 91

Anrufung auch zu einem Missverständnis ein, dem, wie ich behaupten möchte, Judith Butler erlegen ist.

Il est d'abord significatif [...] que la thématization de l'interpellation en sujet accorde une place centrale à une structure d'assujettissement, en l'espèce d'assujettissement à la <<Loi>>, qui joue par ailleurs un rôle déterminant dans la conceptualisation lacanienne du sujet, compris comme sujet de l'inconscient.²⁵⁶

In der Sphäre der Ideologie gibt es Regeln, Gesetze, Normen und Konventionen, die sich den Menschen aufdrängen. Dies ist vergleichbar mit den Ansprüchen, Verboten und Gesetzen, die durch das Über-Ich auf das Ich wirken, allen voran das Inzestverbot, das sich durch das Nein des Vaters zum ersten Mal an das Subjekt richtet. Ausgehend von dieser Analogie kann gesagt werden, dass genauso wie sich das Gesetz im Unbewussten verorten lässt, das Gesetz in der Theorie Althusser's in der Sphäre der Ideologie ihren Platz hat. Es da herauszunehmen und zu sagen, das Gesetz würde das Subjekt anrufen, wäre eine unzulässige Reduktion, der Butler in ihrer Interpretation der Anrufung Althusser's verfallen ist.²⁵⁷ Indem sie dies behauptet, muss sie als konsequenter zweiten Schritt eine schon vor der Anrufung dagewesene Schuld annehmen, die das Subjekt erst dazu veranlasst sich als Reaktion auf den Ruf des Polizisten umzudrehen und sich als das angerufene Subjekt zu erkennen zu geben. Althusser verwehrt sich in seinem Text auch sehr deutlich, dass das, was in der Anrufung passiert, auf eine Schuld zurückzuführen sei. Die Anrufung kann „nicht allein dadurch erklärt werden [...], auch wenn es eine Vielzahl von Leuten gibt, die >>sich etwas vorzuwerfen haben<<, dass die Angesprochenen ein >>Schuldgefühl<< hätten.“²⁵⁸ Butlers Interpretation aber bringt sie zu der Annahme, ausgehend von der Schuld des Subjektes der Anrufung, dass es eigentlich das Gewissen sei, das „Subjekte aus uns allen macht“²⁵⁹.

Butler schreibt jedoch auch, dass „der Begriff >>Gewissen<< das Sagbare und allgemeiner noch das Repräsentierbare beschränken soll.“²⁶⁰ D.h. das Gewissen, wenn es im Bereich des Repräsentierbaren liegt, ist nichts anderes als eine Manifestation im

²⁵⁶ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 122

²⁵⁷ Siehe: Butler, Judith: „>>Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen<<“. In(ders.): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main, 2001. S. 101-123

²⁵⁸ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 89

²⁵⁹ Butler, Judith: „>>Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen<<“. S. 101

²⁶⁰ Ebenda. S. 108

Bereich des „Bewusstseins“, d.h. eine Veräußerung innerhalb der Ideologie. Der Begriff des Gewissens stellt einen Begriff innerhalb einer bestimmten Ausformung der Ideologie dar, wie ihn auch Althusser stets in Verbindung mit bestimmten Ideologien verwendet. Zum einen im Kontext der bürgerlichen Ideologie wie auch in dem der christlich-religiösen Ideologie.

Wenn wir uns nun nochmals dies „Wechselspiel einer doppelten Konstituierung“²⁶¹ vergegenwärtigen, dann ist die Anrufung durch die Ideologie auch kein Rahmen, unter dem Subversion nicht gedacht werden könnte. Wir sind vielleicht im ersten Moment gefangen in der Ideologie, aber im Spiel der Widersprüche gibt es eben genau die Möglichkeiten, nach denen Althusser auch die Ideologie als Kampfplatz denken kann. Ich möchte auch hier nochmals auf den Aspekt der Überdetermination hinweisen, der auch die Struktur der Ideologie betrifft und würde dahingehend die Begriffe des „schlechten Subjekts“²⁶², das seine Suppe nur schlecht oder gar nicht zu essen im Stande ist.²⁶³

Ich möchte auf den Beispielcharakter der Szene mit dem Polizisten hinweisen, denn diese Szene muss sich niemals wirklich in dieser Konstellation ereignen. Sie kann aber und sie ist bestimmt eine der Szenen, die in der ein oder anderen Form von jedem Menschen einmal erfahren wird. Die Ideologie drängt sich uns aber in den vielfältigsten Formen der Anrufung auf und aus der Unmöglichkeit einen bevorzugten Moment der Anrufung herauszugreifen lässt sich folgern, dass wir immer schon angerufen sind und immer unter der Wirkung der Anrufung stehen.

Wie auch schon im Zitat aus „Freud und Lacan“, das ich am Ende des Kapitels über den Wiederholungszwang angeführt habe, geht es in beiden Fällen, d.h. in der Theorie der Ideologie bei Althusser als auch in der Psychoanalyse, um das Werden des Subjekts.²⁶⁴ Durch Verbot, Anspruch und Gesetz wird es zum Subjekt gemacht und durch die Struktur der Sprache in seinen Platz in der Gesellschaft eingewiesen. Dabei ist es beachtenswert, dass diese Subjektkonstitution, angelehnt an die Psychoanalyse, ebenso in Etappen und Stadien der Entwicklung vor sich geht. Althusser gibt dafür im Manuskript für den Staatsapparate-Aufsatz ein anschauliches autobiographisches Beispiel:

²⁶¹ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 85

²⁶² Ebenda. S. 97

²⁶³ Althusser, Louis: „Freud und Lacan“ S. 30

²⁶⁴ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 124

Lorsque l'idéologie religieuse se met directement à fonctionner en interpellant le petit enfant Louis en sujet, le petit Louis est déjà sujet, pas encore sujet religieux, mais sujet familial. Lorsque l'idéologie juridique (imaginons que ce soit plus tard) se met à interpeller en sujet le jeune Louis en lui parlant non plus de Papa-Maman, ni du Bon Dieu et du Petit Jésus mais de la Justice, il était déjà sujet, et familial et religieux, et scolaire, etc. Je saute les étapes morales, esthétique, etc. Lorsqu'enfin plus tard, du fait de circonstances auto-hétérobiographiques, du Front Populaire, Guerre d'Espagne, Hitler, Défaite de 40, captivité, rencontre d'un communiste, etc., l'idéologie politique (en ses formes comparées) se met à interpeller en sujet le Louis devenu adulte, il y a beau temps qu'il était déjà, toujours-déjà sujet, familial, religieux, moral, scolaire, juridique... et le voilà sujet politique ! qui se met, une fois de retour de captivité, à passer du militantisme catholique traditionnel au militantisme catholique avancé : semi-hérétique, puis à la lecture de Marx, puis à s'inscrire au Parti communisme, etc. Ainsi va la vie. Les idéologies ne cessent d'interpeller les sujets en sujets, à << recruter >> des toujours-déjà sujets. Leur jeu se superpose, s'entrecroise, se contredit sur le même sujet, sur le même individu toujours-déjà (plusieurs fois) sujet.²⁶⁵

Das Subjekt wird also immer wieder durch die Ideologie, oder besser gesagt, durch die verschiedenen Ideologien, mit denen es in seinem Leben konfrontiert wird, konstituiert. Jedesmal wird das Subjekt mit anderen Regeln, Normen und Gesetze auf der symbolischen Ebene und Vorstellungen auf der imaginären Ebene konfrontiert. Das Subjekt ist also immer auch ein Geschichtliches und durchläuft verschiedene Phasen der Anrufung. Lacan schreibt auf die Geschichte des Subjekts und das Unbewusste folgendes:

Das Unbewußte ist das Kapitel meiner Geschichte, das weiß geblieben ist oder besetzt gehalten wird durch eine Lüge. Es ist das zensierte Kapitel. Doch seine Wahrheit kann wiedergefunden werden. Zumeist steht sie schon anderswo geschrieben,

- etwa auf Denkmälern: Das ist mein Leib, das heißt der hysterische Kern der Neurose, in dem das hysterische Symptom eine sprachliche Struktur aufweist und sich wie eine Inschrift entziffern läßt, die, nachdem sie einmal aufgezeichnet worden ist, ohne großen Verlust zerstört werden kann,
- in den Archivdokumenten: Das sind Erinnerungen an meine Kindheit, schwer zugänglich wie solche Dokumente, solange ich ihre Herkunft nicht kenne;

²⁶⁵ Althusser, Louis: *Sur la reproduction*. Paris, 1995. S. 229

- in der semantischen Entwicklung: Sie entspricht dem Vorrat und der Verwendung des Vokabulars, das mir eigen ist, sowie meinem Lebensstil und meinem Charakter;
- ebenso in der Tradition, ja sogar in den Legenden, die in heroisierter Form meine Geschichte lenken;
- endlich in den Spuren, deren Sinn meine Exegese wiederherstellt und die unausweichlich von den Entstellungen hinterlassen werden, die notwendig sind, um das gefälschte Kapitel in Übereinstimmung zu bringen mit den anderen, die es umgeben.²⁶⁶

Die Verbindung zwischen dem Unbewussten und der Ideologie ist nun nach wie vor sehr unklar definiert. Wo findet sich also das Unbewusste in der Ideologie und wie spielen diese beiden Begriffe in der Theorie Althusser's zusammen?

Althusser schreibt, dass die Anrufung gerade einen unbewussten Effekt produziert. „[L]'*interpellation en sujet idéologiques* des individus humains produit en eux un effet spécifique, l'*effet inconscient*, qui permet aux individus humains d'assumer la fonction de *sujets idéologiques*.“²⁶⁷ Der Diskurs des Unbewussten muss also, nach Althusser, dem der Ideologie untergeordnet sein. Der unbewusste Effekt in der Ideologie trägt die Funktion der ideologischen Anrufung und macht sie erst möglich. „Il s'agit [...] de constater l'existence d'un effet inconscient qui constitue une structure autonome et [...] de penser l'articulation de cette structure sur la structure de l'idéologie.“²⁶⁸ Dieses Zusammenspiel der beiden Diskurse, des ideologischen und des unbewussten, soll nochmals an folgendem Zitat veranschaulicht werden:

On dira que l'existence de ce discours de l'inconscient, et du sujet spécifique qu'il induit, est indispensable pour que fonctionne le système par lequel l'individu assume son << rôle >> de sujet idéologique interpellé en sujet idéologique par le discours idéologique.²⁶⁹

Althusser legt die Richtung, in der dies funktioniert, nochmals klar dar, indem er schreibt: „[L]'inconscient est articulé sur le sujet idéologique, et par lui sur l'idéologie.“²⁷⁰

²⁶⁶ Lacan, Jacques: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ S. 98-99

²⁶⁷ Althusser, Louis: „Trois notes sur la théorie des discours“ S. 139

²⁶⁸ Ebenda. S. 139

²⁶⁹ Ebenda. S. 139-140

²⁷⁰ Ebenda. S. 140

5.8. Die symbolische Anrufung

Ich will nun einen Aspekt der Anrufung behandeln, den ich als die ideologische Anrufung auf der symbolischen Ebene verstehe. Dieser Aspekt wird vor allem in Althusser's Beispiel der christlich-religiösen Ideologie deutlich, welches er im letzten Kapitel von „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ behandelt.

Un enjeu essentiel [...] est la compréhension des mécanismes de l'assujettissement inhérent à toute structure idéologique : cet assujettissement est en jeu dans l'interpellation en sujet, mais aussi dans l'assujettissement au Sujet par excellence qu'est Dieu, tel qu'il se donne à entendre dans le cas de l'idéologie religieuse.²⁷¹

Diese Untersuchung der religiösen Ideologie kann als Beispiel für alle anderen Formen der Ideologie dienen, da „die formale Struktur jeder Ideologie immer die gleiche ist“²⁷². Das müsste nun aber auch bedeuten, dass es ein Äquivalent für dieses Subjekt *par excellence* in jeder anderen Ideologie zu finden gäbe. Den Überlegungen, wieso Althusser aber gerade das Beispiel der religiösen Ideologie für eine weitere Ausarbeitung seiner Ideologietheorie gewählt hat, möchte ich aber, im Gegensatz zu Butler²⁷³ nicht weiter nachgehen. Es geht nicht darum, dem Althusser'schen Text einen religiösen Charakter anzulesen, sondern allein darum, sich anhand dieses Beispiels der Struktur und der Anrufung innerhalb der Ideologie noch einmal zu nähern.

Althusser wiederholt zunächst, was diese Ideologie dem Subjekt in der Anrufung sagt, d.h. wie das Subjekt durch diese Ideologie angesprochen wird:

Ich[die Ideologie] spreche Dich an, Du menschliches Individuum mit dem Namen Pierre (jedes Individuum wird bei seinem Namen genannt und zwar in einer passiven Bedeutung, denn es ist nie es selbst, das sich seinen Namen gibt), um Dir zu sagen, dass Gott existiert und dass Du ihm Rechenschaft schuldest. Sie fügt hinzu: Gott spricht zu Dir mit meiner Stimme (die Heilige Schrift hat das Wort Gottes festgehalten, die Tradition hat es überliefert, die Unfehlbarkeit des Papstes hat die >>heiklen<< Punkte ein für alle Mal eindeutig festgesetzt). Sie sagt: Siehe, wer Du bist, Du bist Pierre! Siehe, woher du kommst: Du bist von Gott seit aller Ewigkeit

²⁷¹ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 124

²⁷² Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 92

²⁷³ Butler, Judith: „>>Das Gewissen macht Subjekte aus uns allen<<“ S. 104

geschaffen, auch wenn Du erst 1920 nach Christus geboren bist! Siehe, welches Dein Platz in der Welt ist! Siehe, was du zu tun hast! Auf diesem Weg wirst Du, wenn Du das Gebot der >>Nächstenliebe<< befolgst, erlöst werden! Du, Pierre, wirst dann zum Glorreichen Leib Christi gehören! usw. usf.²⁷⁴

Das Subjekt wird also in erster Linie durch und mit seinem Namen angesprochen, es wird als solches benannt und gefestigt. Den Aspekt der Benennung streicht auch Judith Butler als zentralen heraus, wenn sie den Benennungsakt als Akt der Annahme des Geschlechts deutet.²⁷⁵ Dieser symbolische Akt der Benennung, der Festlegung des Geschlechts hat weitreichende Folgen, die bis zu „Einschreibung“ des Geschlechts in den Körper führen. Des Weiteren wird das Subjekt dazu aufgefordert, sich in die Ordnung, in das Regelwerk der Ideologie einzugliedern, sein Platz wäre ja ohnehin schon bestimmt, es müsse nur, nach den Maßgaben der Ideologie, diesen Platz auch besetzen. Dann, so spricht die Ideologie, wäre alles *in Ordnung* und das Glück stünde auf der Seite des Subjektes. Dies drückt sich im jeweiligen „Heilversprechen“ der Ideologie aus.

Dieses Subjekt *par excellence*, Althusser schreibt dieses SUBJEKT gänzlich in Großbuchstaben, ruft nun ausnahmslos alle Subjekte an, es sagt, gemäß den Worten der „heiligen Schrift“: „>Ich bin, der Ich bin.<“²⁷⁶ Es definiert sich selbst als „durch sich und für sich“²⁷⁷. Doch diese Definition findet sich alleine in der Sphäre der Ideologie. So frei über den Verhältnissen, wie es die Ideologie vorgibt, schwebt das große SUBJEKT nicht, es wird erst im ideologischen Diskurs erzeugt, es konstituiert sich in ihm.

Wie das gesamte theologische Nachdenken beweist, braucht Gott, auch wenn ER vollkommen auf sie verzichten >>könnte<<..., die Menschen doch: Das SUBJEKT ist auf die Subjekte angewiesen, ebenso wie die Menschen auf Gott und die Subjekte auf das SUBJEKT angewiesen sind. Mehr noch: Gott braucht die Menschen, das große SUBJEKT die Subjekte, selbst noch in der schrecklichsten Verkehrung seines Bildes in ihnen[...].²⁷⁸

²⁷⁴ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 92-93

²⁷⁵ Butler, Judith: Körper von Gewicht. Frankfurt am Main, 1997. S. 29

²⁷⁶ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 94

²⁷⁷ Ebenda. S. 94

²⁷⁸ Ebenda. S. 95

Diese unterschiedlichen Subjekte stehen in einem komplexen Zusammenhang, für den Althusser die Metaphorik der Spiegelung bemüht. Auch diese stützt sich auf die christlich-religiöse Ideologie, indem Althusser die Dreifaltigkeit als Verbindung des „SUBJEKTES (Vater), [...] Subjekt (Sohn) und die Beziehung der Spiegelung (Heiliger Geist), wie sie zwischen den beiden besteht“²⁷⁹, deutet.

Die doppelte Spiegelungsstruktur der Ideologie gewährleistet zugleich:

- 1) die Anrufung der >>Individuen<< als Subjekte,
- 2) ihre Unterwerfung unter das SUBJEKT
- 3) die wechselseitige Wiedererkennung zwischen den Subjekten und dem SUBJEKT sowie zwischen den Subjekten untereinander und schließlich das Wiedererkennen des Subjekts durch sich selbst, und
- 4) die absolute *Garantie*, dass alles in Ordnung ist, so wie es ist, und dass, unter der Bedingung, dass die Subjekte nur wiedererkennen, was sie sind, und sich dementsprechend verhalten, auch alles gut gehen wird: >>So sei es!<<²⁸⁰

Dieses vierfache „System der Anrufung“ ermöglicht es nun, dass die Subjekte „ganz von selber [funktionieren]“²⁸¹, ohne dass es notwendig wäre einen individuellen Gendarm auf sie anzusetzen.²⁸² Die Subjekte sehen sich selbst in der Ideologie als freie Subjekte, die selbst die alleinige Quelle ihrer Taten und Überlegungen sind. „*Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung.*“²⁸³ In dieser Struktur der Anrufung durch die Ideologie funktionieren die Subjekte genau so, wie sie sollen, d.h. im Sinne der Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Die Wirklichkeit, um die es in diesem Mechanismus geht und die in den Formen dieser Wiedererkennung notwendig *verkannt* wird (Ideologie = Wiedererkennung/Verkennung), ist in der Tat in letzter Instanz die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und der Verhältnisse, welche sich aus ihnen ableiten.²⁸⁴

²⁷⁹ Ebenda. S. 95

²⁸⁰ Ebenda. S. 96-97

²⁸¹ Ebenda. S. 97

²⁸² „Bref nous n'avons pas montré par quel mécanisme l'idéologie <<fait agir tout seuls>> les individus sans qu'il soit besoin de leur mettre à chacun un gendarme individuel au cul.“ In: Althusser, Louis: *Sur la reproduction*. S. 212

²⁸³ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 98

²⁸⁴ Ebenda. S. 98-99

Was bedeutet es nun, wenn die Ideologie unbewusst ist und in dieser Ideologie ein großes SUBJEKT, das die vielen kleinen Subjekte anruft, wirkt? Da dieses große SUBJEKT in der christlich-religiösen Ideologie nichts anderes darstellt als Gott, will ich den Versuch machen dies mit Lacans unbewusstem Gott in Verbindung zu bringen. Lacan schreibt:

So wäre die einzige zutreffende Formel für den Atheismus nicht: *Gott ist tot* – indem er den Ursprung der Funktion des Vaters auf seine Tötung gründet, schützt Freud den Vater – die einzige zutreffende Formel für den Atheismus wäre: daß *Gott unbewußt ist*.²⁸⁵

Auch der Begriff des großen Anderen in der Theorie Lacans weist eine Analogie zum großen SUBJEKT bei Althusser auf. Ist doch das „*Unbewußte der Diskurs des Anderen*“²⁸⁶, wie Lacan immer wieder betont. Ist der große Andere also das Gleiche wie das SUBJEKT, und damit Gott?

Lacan hat sichtlich den Aufsatz „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ gelesen und affirmiert eine Identifikation des großen Anderen mit Gott. Am 8. März 1972 nimmt er in seinem Seminar darauf Bezug:

À propos de cet Autre que j'écris avec un grand A, j'ai recueilli, il y a un temps, l'inquiétude marquée par un marxiste à qui je devais la place d'où j'avais pu reprendre mon travail. L'inquiétude était celle-ci – cet Autre, ce tiers, à l'avancer dans le rapport du couple, lui, le marxiste ne pouvait l'identifier qu'à Dieu.²⁸⁷

1966 unternimmt Althusser schon in seinem Aufsatz „Trois notes sur la théorie des discours“ den Versuch, den Diskurs des Unbewussten mit dem Diskurs der Ideologie in Verbindung zu setzen. So vergleicht er z.B. das *je* Lacans mit dem ideologischen Subjekt oder das Über-Ich mit dem großen SUBJEKT der Ideologie.²⁸⁸ Doch diese Begriffe sind sich lediglich „nahe“, sind aber in gänzlich anderen Diskursen zu verorten, die über einen „unbewussten Effekt“ miteinander in Beziehung stehen.

²⁸⁵ Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. S. 65

²⁸⁶ Ebenda. S. 137

²⁸⁷ Lacan, Jacques: *Le séminaire livre XIX. ...ou pire*. Paris, 2011. S. 111

²⁸⁸ Althusser, Louis: „Trois notes sur la théorie des discours“ S. 144

Le grand Autre, qui parle dans le discours de l'inconscient, serait alors non pas le sujet du discours de l'idéologique, Dieu, le Sujet, etc., mais le discours de l'idéologique lui-même instauré en sujet du discours de l'inconscient et instauré sous la forme spécifique du sujet du discours de l'inconscient, c'est-à-dire comme effet de ce discours, présent dans les signifiants des ce discours[...].²⁸⁹

Der große Andere ist eben nicht gleich Gott, oder Althusser fühlt sich außerstande, näheres darüber auszusagen. Vielleicht aber erfüllen beide, der große Andere und das SUBJEKT, in ihrem spezifischen Diskurs eine ähnliche Rolle? So wäre es vielleicht zulässig zumindest zu behaupten, dass es sich hierbei ebenfalls um zwei einander nahestehende Begriffe handelt?

²⁸⁹ Ebenda. S. 145

5.9. *Ideologische Anrufung und Spiegelstadium*

In dieser Reaktion wird die Funktion der ideologischen Wiedererkennung und Anerkennung [reconnaissance] ausgeübt, als eine der beiden Funktionen der Ideologie als solcher (ihre Kehrseite ist die [zweite] Funktion der Verkennung [méconnaissance]).²⁹⁰

Bei Althusser als zweite Funktion der Ideologie angegeben, interpretiert Pascale Gillot die ideologische Verkennung [méconnaissance] als die eigentlich grundlegende. Nach Gillot lässt der Begriff der ideologischen Verkennung nun auch eine neuerliche Interpretation des Fetischcharakters der Ware zu.

Marx [...] montre en effet que les hommes dans la société marchande, prenant un rapport social pour un rapport entre les choses elles-mêmes (les produit du travail que sont les marchandises), simultanément *reconnaissent et méconnaissent* l'origine sociale de la valeur, le temps de travail socialement utile, qui suppose lui-même la structure des rapports de production.²⁹¹

Diese Illusion, die sich die Menschen von den Dingen machen, die aus den Produktionsverhältnissen, also auch sozialen Verhältnissen hervorgehen, stellt nun so etwas wie eine „Skizze einer Theorie der Ideologie“²⁹² dar.

Durch diese Konzeption der Wiedererkennung[reconnaissance]/Verkennung[méconnaissance] als Charakteristik des Althusserischen Subjekts, ergibt sich ein anderes Verständnis des sich erkennenden Menschen. Das Subjekt erkennt sich in erster Linie durch die Verkennung seiner selbst. In „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten“ schreibt Lacan, dass das Verkennen [méconnaître] „das dem Sich-Kennen [meconnaître] wesentlich ist“²⁹³ und bezieht sich dabei auf das Spiegelstadium.

In der Theorie Lacans nimmt das Wiedererkennen im Spiegel eine zentrale Rolle ein, d.h. das Erkennen des Spiegelbildes des eigenen Körpers. „Der Begriff des Spiegels ... ist im Werk von Lacan immer wieder wirksam, da er die gesamte Charakterisierung des

²⁹⁰ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 86

²⁹¹ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 135

²⁹² Ebenda. S. 136

²⁹³ Lacan, Jacques: „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten“ In(ders.): *Schriften II*. Olten, 1973. S. 183

von Lacan so genannten >>Imaginären<< als einer psychischen Ordnung betrifft.²⁹⁴ Robert Pfaller legt klar, dass diese Theorie der Spiegelungen dann auch die Grundlage für die ideologische Anrufung bei Althusser bietet, wenn es um die „praktische Ideologie“ geht. Mit Verweis auf G. Pagel²⁹⁵ schreibt er: „Das Spiegelstadium läßt sich als eine erste >>Anrufung<< begreifen.“²⁹⁶ Diese Aussage Pfallers widerspricht zwar dem immer-schon Angerufen-seins des Subjektes, dennoch fungiert das Spiegelstadium als eine brauchbare Konstruktion, durch die sich die Verkennung in der ideologischen Anrufung besser begreifen lässt.

Im sogenannten Spiegelstadium geht es bei Lacan um die Zeit, in der das Kind zum ersten Mal sich selbst im Spiegel erkennt. In dieser Zeit vor einen Spiegel gehalten, äußert sich das Kind mit einer jubulatorischen Geste. Diese Reaktion ist als Besonderheit des Menschen zu verstehen, denn andere Lebewesen, wie etwa Schimpansen, erkennen sich zwar auch im Spiegel, wenden sich aber, sobald sie erkannt haben, dass es sich um nichts anderes als ihr Spiegelbild handelt, achtlos ab.

Lacan geht es nun darum zu analysieren, was in diesem Moment der Selbsterkenntnis im Menschen passiert und wie dies zu einer ersten Konstituierung des Subjektes führt und sich die Ordnungen des Imaginären und des Symbolischen herausbilden. Im Spiegelstadium findet eine Identifikation des Kindes mit der eigenen Gestalt im Spiegelbild statt. Identifikation ist nach Lacan hier zu verstehen „als eine beim Subjekt durch die Aufnahme eines Bildes ausgelöste Verwandlung.“²⁹⁷

Vor dem Spiegelstadium befindet sich der Säugling im sogenannten *infans-Stadium*, doch mit dem ersten Blick in den Spiegel wird ihm die totale Form seines Körpers gewahr. Doch dies nur als Bild auf der Ebene der Imagination, das im Außerhalb angesiedelt ist und das einen der drei Punkte in der Triade von Realem, Imaginärem und Symbolischem bildet.

²⁹⁴ Pfaller, Robert: Althusser. Das Schweigen im Text. S. 95

²⁹⁵ Pagel, Gerda: *Lacan zur Einführung*. Hamburg. 1989

²⁹⁶ Pfaller, Robert: *Althusser: Das Schweigen im Text*. S. 95

²⁹⁷ Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“. In(ders.): *Schriften I*. Olten, 1973. S. 64

Die Funktion des Spiegelstadiums erweist sich uns nun als ein Spezialfall der *Imago*, die darin besteht, daß sie eine Beziehung herstellt zwischen dem Organismus und seiner Realität – oder, wie man zu sagen pflegt, zwischen der *Innenwelt* und der *Umwelt*.²⁹⁸

Die Psychoanalyse Lacans geht im Zusammenhang mit dem Spiegelstadium auch von einer „spezifischen Vorzeitigkeit der menschlichen Geburt“²⁹⁹ aus. Ganz im Gegensatz zum Tier ist der Mensch nach der Geburt noch nicht von selbst überlebensfähig, er braucht die pflegende Mutter, die ihm, in seiner Hilflosigkeit, bei der Stillung seiner Bedürfnisse hilft.

[D]as Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung in der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.³⁰⁰

Dieses Bild eines zerstückelten Körpers findet sich dann in der späteren Entwicklung des Menschen in dessen Träumen wieder und Lacan verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Gemälde des Hieronymus Bosch. Über diese Spaltung des Subjekts in Verbindung zur imaginären Ebene konstituiert sich das Ich (*je*), weswegen Lacan in Verbindung mit dem Spiegelstadium in der Schrift *Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion* auch von einer Ich-Bildung (*formation du je*), die im Spiegelstadium vor sich geht, spricht: so „symbolisiert sich die *Ich-Bildung (formation du je)* in Träumen.“³⁰¹

Das vom Kind im Spiegelstadium gewonnene Körperbild stellt das imaginäre Ich (*moi*) dar, das Lacan später vom Ich (*je*) unterscheidet, welches in der symbolischen Ebene zu verorten ist.

Nicht nur die Ebene des Imaginären eröffnet sich für das Kind zur Zeit des Spiegelstadiums, sondern es bekommt auch den ersten Zugang zum Symbolischen. Dies

²⁹⁸ Ebenda. S. 66

²⁹⁹ Ebenda. S. 66

³⁰⁰ Ebenda. S. 67

³⁰¹ Ebenda. S. 67

ist zum einen durch den sogenannten Dritten und dessen Blick gegeben, zum anderen tritt allein schon das Bild im Spiegel dem Kind als ein Anderer, ein Dritter entgegen.

Peter Widmer legt in seiner Lacan-Einführung *Subversion des Begehrens*³⁰² den Focus auf den Blick der Mutter im Spiegel - d.h. durch die Blicke der Mutter, durch die Worte und Gesten, die das Kind von der Mutter erhält, wird das Kind bereits in eine sprachliche Ordnung eingeführt. Mir scheint dies zwar dem Verständnis zuträglich, jedoch bleibt Widmer damit hinter Lacan zurück, da dieser in seinem Text zum Spiegelstadium ohne diese Verbindung zur Mutter auskommt. Lacan gesteht dem Körperbild im Spiegel bereits eine Bedeutung für das Eintreten in die symbolischen Ordnung zu.

Der Augenblick, in dem sich das Spiegelstadium vollendet, begründet – durch die Identifikation mit der Imago des Nächsten und das Drama der Ur-Eifersucht – die Dialektik, welche von nun an das *Ich* (je) mit sozial erarbeiteten Situationen verbindet.³⁰³

Von diesem Augenblick an ist nun der Mensch vollends in einen kulturellen Kontext eingelassen und „das ganze menschliche Wissen [kippt um] in die Vermittlung durch das Begehren des andern.“³⁰⁴ Geschuldet ist diese umfassende Unabhängigkeit dem Mangel an instinktiver Regung beim Menschen. Deutlich wird die kulturelle Einbettung des Menschen dann vor allem bei der Wahl des Sexualobjektes im Ödipuskomplex ersichtlich.

Letztlich ist aber das Subjekt mit dem Eintritt in das Spiegelstadium ein gespaltenes Subjekt und in und durch diese Spaltung tritt zum ersten Mal das Begehren zutage. Das Subjekt begehrt den Mangel, den es konstitutiv in der Erfahrung des eigenen Spiegelbildes erfährt, zu beheben. Es ist nicht das, was es im Spiegel sieht, sondern noch immer dieses zerstückelte Selbst.

Dieses Bild, wonach sich das Subjekt nun richtet, läuft bei Lacan nun unter dem Namen Ideal-Ich. Dieses Ideal-Ich wird als eine Instanz zur narzisstischen Befriedigung begriffen, das Ich will mit dem imaginären Bild, das es von sich selbst durch den

³⁰² Widmer, Peter: *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans. Werk.* Wien 1997

³⁰³ Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“. S. 68

³⁰⁴ Ebenda. S. 68

Spiegel gewonnen hat, Eins sein. Eine Einheit, die nie hergestellt werden kann. Es ist das Äquivalent des Über-Ichs auf der imaginären Ebene.

In der ideologischen Anrufung Althusser's passiert nun etwas den Vorgängen im Spiegelstadium Analoges. Das Subjekt erkennt sich als etwas Bestimmtes an. Die Ideologie ruft „die Individuen in einer Weise“ an, „dass das Subjekt antwortet: >>Ja, ich bin es!<< ... >>Es ist wahr, hier bin ich, als Arbeiter, als Unternehmer, als Soldat!<<“³⁰⁵ Ein gesellschaftlich geprägtes Bild also, in dem sich das Subjekt in seiner Subjektwerdung durch die Ideologie wieder-erkennt. Dabei ist es wichtig, diesen selbstreflexiven Charakter nie aus den Augen zu verlieren. Diesem sich selbst Wiedererkennen wohnt auch immer ein Moment der Verkennung inne. Beide, Althusser³⁰⁶ und Lacan³⁰⁷, spielen mit dem phonetischen Gleichklang von „méconnaître“ und „meconnaître“, zwei Momente, die sich im Akt des Wiedererkennens, des „reconnaître“ finden.

La réactivation althussérienne de cette double fonction, pour la compréhension de l'idéologie, paraît donc de fait associer l'ordre idéologique à cet ordre imaginaire qui est aussi celui de la conscience, et des méconnaissances constitutives du moi, pris dans le mirage du libre arbitre ou de l'autonomie.³⁰⁸

So wie im Spiegel bei Lacan muss es also in der Ideologie und im Sinne einer illusorischen Vorbildwirkung etwas geben, das in verkennender Art ein Identitätsstiftung begünstigt oder sogar erst ermöglicht. Der Mensch kann sich als dies oder jenes erkennen und in dieser Verkennung seines Selbst zu einer Art Zufriedenheit kommen. Diese Identifizierung verläuft aber über eine ihm fremde Instanz, nämlich das Bild, das ihm in der Ideologie als das vorgestellt wird, was er zu sein hat. „Das Spiegelbild hilft also dem werdenden Ich bei seiner Identifizierung, indem es ihm Gelegenheit gibt, zu glauben, es urteile über sich selbst wie eine andere Person.“³⁰⁹

³⁰⁵ Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 93

³⁰⁶ Ebenda. S. 86

³⁰⁷ z.B.: Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“. S. 69

³⁰⁸ Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. S. 140

³⁰⁹ Pfaller, Robert: *Althusser. Das Schweigen im Text*. S. 114

Robert Pfaller schlägt sogar eine Entsprechung des großen SUBJEKTS auf der imaginären Ebene vor. „Es ist nämlich jenes Bild, das das Subjekt sich von seinem Spiegel macht.“ D.h. auf der imaginären Ebene wäre dies erst die Möglichkeit der Wiedererkennung/Verkennung, aus der sich dann später auf der symbolische Ebene, das große SUBJEKT herausbilden wird.

Das Imaginäre stellt also einen wichtigen Aspekt in der Ideologie dar. Es arbeitet über die Verkennung, in der sich der Mensch mit etwas, was doch nie ganz ihm entspricht, identifiziert. So kann also mit Marx und Engels gesagt werden, dass „[d]ie Menschen sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich gemacht [haben], von dem, was sie sind oder sein wollen.“³¹⁰ Nur fällt nun die negative Bewertung weg und die falschen Vorstellung stellen eine konstituierende positive Realität für die Menschen dar. Die Ideologie ist der Traum, den die Menschen von ihrem Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen träumen.

Den zweiten, schon im letzten Kapitel bearbeiteten, Aspekt stellt jener der symbolischen Ordnung dar, die das Subjekt durch ihre Signifikaten, ihre Gesetze und Verbote anruft, formiert und bildet. So ist Althussers Beispiel des Polizisten auf der Straße sicher das anschaulichste. Die Ideologie tritt in der Gestalt der Polizei auf.

³¹⁰ MEW 3 S. 13

6. Conclusio

Im Jahr 1977 schreibt Althusser in einem nicht datierten Brief an eine Freundin:

La seule chose que je puisse te dire avec quelque certitude (vu que j'entretiens des rapports très lointains avec ce que j'ai pu écrire), c'est que je me suis arrêté „pile“ (net, nettement) devant la question qui t'intéresse des „rapports“ entre l'idéologie (ou les formations idéologiques concrètes) et l'inconscient. J'ai dit qu'il devait y avoir là quelque rapport, mais en même temps je me suis interdit de l'inventer, - considérant que c'était pour moi un problème provisoirement sans solution, pour moi ou peut-être pas seulement pour moi, - pour moi en tout cas. Et naturellement en refusant d'aller plus loin, je refusais de suivre ceux qui, connus, avaient tenté d'aller plus loin, tel Reich ou d'autres. L'endroit où je suis allé le plus loin, ce doit être dans les notes finales de l'article sur „Freud et Lacan“, mais là aussi, comme dans l'article sur les A[ppareils] I[déologiques d']É[tat], il y a une limite non franchie. Aussi, quand tu me poses „la question“: „comment vois-tu une élaboration conceptuelle entre inconscient et idéologie?“, je ne puis que te répondre: je ne la vois pas. Si Freud vivait (et pensait aujourd'hui ce qu'il pensait de son vivant), et si tu pouvais lui demander: „Comment voyez-vous l'élaboration du rapport entre la biologie et l'inconscient“, il te dirait à peu près ce qu'il a écrit, à savoir qu'il y a sûrement un rapport, mais qu'il ne voit pas comment l'élaborer conceptuellement. Toute question n'implique pas forcément sa réponse.³¹¹

Eine Frage, die keine Antwort impliziert? Wieder ist es eine Analogie zur Psychoanalyse, die Althusser hier vorbringt, um letztlich die Frage ungeklärt zu lassen. Wir können nur mutmaßen, weshalb Althusser so plötzlich, wie er schreibt, vor dieser Frage, die ihn doch über 15 Jahre seines Schaffens beschäftigt hat, halt gemacht hat. Ein provisorisches Problem, das nach 1977 auch nicht mehr aufgenommen wird.

Althusser führt hier nochmals die beiden Artikel „Freud und Lacan“ und „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ an, in denen er seinem Verständnis nach am „weitesten gegangen ist“, aber eine gewisse Grenze „nicht überschritten“ hat. Mir scheint hingegen, dass er in „Trois notes sur la théorie des discours“ doch noch einen kleinen Schritt mehr gewagt hat, wenn er von einem „unbewussten Effekt“ spricht, der sich auf den ideologischen Diskurs auswirkt. Jedoch verbleibt auch dieser Versuch, eine Verbindung zu denken, in einer vagen Andeutung.

³¹¹ Althusser, Louis: *Écrits sur la psychanalyse*. S. 12

Am Ende bleibt für Althusser nur die Gewissheit, dass es eine Verbindung zwischen der Ideologie und dem Unbewussten geben muss, aber auch eine gewisse Ratlosigkeit, wie diese zu erklären wäre. Und dann noch Freud und sein Bemühen die Brücke zwischen dem Unbewussten und der Biologie zu schlagen. Die letzte Analogie, die Althusser als Stütze für seine Unternehmung noch anführt.

Diese Arbeit hat gezeigt wie Althusser von einer anfänglichen, und vielleicht auch ein wenig affirmativen und unbeholfenen, Übernahme psychoanalytischer Begriffe, die Marxistische Theorie durch Erkenntnisse der Psychoanalyse bereichert hat. Althusser scheint in *Für Marx* noch keinen rechten Begriff vom Unbewussten zu haben. In "Freud und Lacan" und "Ideologie und ideologische Staatsapparate" hingegen, scheint es als hätten wir es mit einem über die Psychoanalyse bestens unterrichteten Althusser zu tun. Zentral war für diese Ausarbeitung aber immer der Begriff der Ideologie, für den Althusser, wie in "Freud und Lacan" nahegelegt, auch eine Hinwendung zur Psychoanalyse unerlässlich fand. Mir war es wichtig zu zeigen, wie grundlegend auch die theoretischen Annahmen, die Althusser vor dem Staatsapparate-Aufsatz getroffen hat, für die Fundierung einer Ideologie-Theorie sind.

Angefangen vom epistemologischen Einschnitt und der Überdetermination in *Für Marx* ging der Weg dieser Arbeit über die erste Ausarbeitung des Begriffs der Ideologie hin zum Staatsapparate-Aufsatz, um an ihm die Nähe der Althusser'schen Theorie zur Psychoanalyse zu zeigen und dadurch zu einem besseren Verständnis der Ideologie zu führen:

Ideologie steht nun nicht in einem einseitigen Verhältnis zu den Menschen, sie ist vielmehr eine komplexe Struktur voller Widersprüche, die ihrerseits als überdeterminiert zu verstehen sind. Ideologie ist demnach ein politischer "Kampfplatz", auf dem Subversion durchaus stattfinden kann.

Weiters ist sie etwas die Gesellschaft Durchdringendes, etwas ihr organisch Anhaftendes. Die Möglichkeit sie aus der Gesellschaft zu tilgen wird damit entschieden zurückgewiesen, wir müssen vielmehr mit ihr „rechnen“. Obwohl sie uns manchmal wie ein bewusster Setzungsakt erscheint, ist Ideologie jedoch nichts, was die Menschen im Bewusstsein ihrer selbst erzeugen. Sie leben sie primär in unbewusster Weise.

Die Ideologie ist direkt mit den Begriffen der Praxis und des Subjekts verbunden, denn nur in der Praxis dieser Subjekte und durch sie gibt es Ideologie. Das Subjekt ist deshalb auch nicht in erster Linie konstituierend, sondern durch die Ideologie konstituiert. Wir leben in von der Ideologie vermittelten Vorstellungen und werden in sie hineingeboren. Die Ideologie bietet dem Subjekt einen Platz in der gesellschaftlichen Ordnung, sie weist ihm diesen regelrecht zu, es wird an diesen Platz verwiesen. Nimmt das Subjekt diesen Platz ein und verbleibt dort, wird es die Ideologie in Sicherheit wiegen, es bekommt „die absolute *Garantie*, dass alles in Ordnung ist.“³¹²

Und nicht zuletzt wurde mit der ideologischen Anrufung ein Konzept hervorgebracht, mit dem sich Subjektconstitution über die vielfältigsten Aspekte denken lässt. Es genügt dabei an die Anwendung dieses Konzepts von Judith Butler zu denken, die, trotz ihrer Kritik an Althusser, dieses in einen praktisch-politischen Kontext gesetzt hat. So böte die Anrufung für jede Ideologie, die sich in der Gesellschaft verorten lässt, eine Möglichkeit zur Erklärung, wie diese Ideologie ihre Subjekte formt und unterwirft.

³¹² Althusser, Louis: „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ S. 97

7. Literatur

Althusser, Louis; Balibar, Étienne; Establet, Roger; Macherey, Pierre; Rancière, Jacques: *Lire le Capital*. Paris, 1996.

Althusser, Louis: *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris, 1993.

Althusser, Louis: „Éléments d'autocritique“ In(ders.): *Solitude de Machiavel*. Paris, 1998. S. 159-197

Althusser, Louis: „Freud und Lacan“. In (ders. und Michel Tort): *Freud und Lacan. Die Psychoanalyse im historischen Materialismus*. Berlin, 1976. S. 5-42

Althusser, Louis: *Für Marx*. Berlin, 2011.

Althusser, Louis[Hg. Frieder Otto Wolf]: *Gesammelte Schriften Band 5. Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband*. Hamburg, 2010.

Althusser, Louis: « La querelle de l'humanisme ». In(ders.): *Ecrits philosophiques et politiques, II*. Paris, 1997. S. 449-551

Althusser, Louis: *Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler*. Hamburg, 1985.

Althusser, Louis: „Philosophie et sciences humaines“. In(ders.): *Solitude de Machiavel*. Paris, 1998. S. 43-58

Althusser, Louis: *Positions*. Paris, 1976

Althusser, Louis: *Sur la reproduction*. Paris, 1995.

Bachelard, Gaston: *La formation de l'esprit scientifique*. Paris, 2004.

Balibar, Étienne: *Für Althusser*. Mainz, 1994.

Bogdal, Klaus Michael: „Der Schatten vor der Tür. Zwei Bilder“ In: *kultuRRevolution*. Nr. 20. *Ein denken an den Grenzen, Louis Althusser zum 70. Geburtstag*. Essen, Dez. 1988.

Böke, Henning: „Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von ‚Orthodoxie‘ und ‚Revisionismus,“ <http://theoriepraxislokal.org/kdpoe/althus.wer.php> (zuletzt abgerufen am 1.2.2012)

Bourdieu, Pierre: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt am Main, 2001.

Butler, Judith: *Hass spricht*. Frankfurt am Main, 2006.

Butler, Judith: *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main, 1997.

Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main, 2001.

Charim, Isolde: *Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie*. Wien, 2002.

Dosse, François: *Geschichte des Strukturalismus*. Frankfurt am Main, 1999

Durkheim, Emile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1981

Jakobson, Roman: *Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*. Frankfurt am Main, 1979.

Eagleton, Terry: *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart, 2000.

Engels, Friedrich: „Engels an Joseph Bloch“ MEW 37, Berlin, 1967. S. 462-465

Freud, Sigmund: „Das Ich und das Es“. In (ders.): *Gesammelte Werke*[GW] XIII. Frankfurt am Main, 1999. S. 235-289

Freud, Sigmund: „Das Interesse an der Psychoanalyse“. GW VIII. S. 389-420

Freud, Sigmund: „Das Unbehagen in der Kultur“. GW XIV. S. 419-506

Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. GW II/III

Freud, Sigmund: „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse“. GW XII. S. 1-12

Freud, Sigmund: „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“. GW X. S. 125-136

Freud, Sigmund: „Jenseits des Lustprinzips“. GW XIII. S. 1-69

Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW XI.

Gillot, Pascale: *Althusser et la psychanalyse*. Paris, 2009.

Gröller, Georg: „Ist der Ödipuskomplex universell?“
http://www.psychanalyse.org/Portals/0/vortrag/groeller_georg0310.pdf (zuletzt abgerufen am 7.11.2011)

Hall, Stuart: „Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten“ In: *Argument Sonderband Neue Folge 226*, Hamburg 1994. S. 66-87

Lacan, Jacques: „Das Drängen des Buchstaben im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud“ In(ders.): *Schriften II*. Olten, 1975. S. 15-56

Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“. In(ders.): *Schriften I*. Olten, 1973. S. 61-71

Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI*. Berlin, 1987

Lacan, Jacques: „Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse“ In(ders.): *Schriften II*. Olten, 1973.

Lacan, Jacques: *Le séminaire livre XIX. ...ou pire*. Paris, 2011.

Lacan, Jacques: „Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten“ In(ders.): *Schriften II*. Olten, 1973. S. 165-203

Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien, 2006.

Laplanche, J.; Pontalis, J.-B.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, 1972.

Laquière-Waniek, Eva: „Von der Anrufung des Subjekts – oder: Zum Verhältnis von Performativität, Zwang und Genuss bei Butler, Austin, Althusser und Lacan“. In(Arno Böhler, Susanne Granzer): *Ereignis Denken. TheatRealität – Performanz – Ereignis*. Wien, 2009. S. 157-194

Lenin: *Staat und Revolution*. Berlin, 1948.

Levi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, Frankfurt am Main, 1981.

Lukács, Georg: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, 1970.

Mao Tse-Tung: „Über die Praxis“ In: *Ausgewählte Werke*. Herausgegeben vom Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Chinas, Peking, 1968, Band I. S. 347-364

Marx, Karl: *Das Elend der Philosophie*. Marx-Engels-Werke[MEW] 4, Berlin, 1964.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*. Berlin, 1974. [MEW 23]

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band*. Berlin, 1948. [MEW 24]

Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie*. Berlin, 1958. [MEW 3]

Marx, Karl: „Einleitung [zur Kritik der Politischen Ökonomie]“ In: MEW 13. Berlin, 1969. S. 615-642

Marx, Karl: „Kritik des Gothaer Programms“, in MEW 19, Berlin, 1964. S. 13-32

Marx, Karl: „Marx an Ludwig Kugelmann“ in MEW 32, Berlin, 1964. S. 552

Marx, Karl: “Thesen über Feuerbach” in: MEW 3, Berlin, 1964. S. 5-7

Pagel, Gerda: *Lacan zur Einführung*. Hamburg. 1989

Pascal, Blaise: *Gedanken*. Stuttgart, 1997.

Pfaller, Robert: *Althusser. Das Schweigen im Text*. München, 1997.

Rath, Claus-Dieter (2003): „Im Sommer 1963 lässt die Internationale Psychoanalytische Vereinigung Jacques Lacan die Lehrerlaubnis entziehen. Was war das Unvereinbare?“
In: Psychoanalyse. Texte zur Sozialforschung 12, 2003/7, S. 5-34

Spinoza, Baruch de: *Die Ethik*. Stuttgart, 2007.

Spinoza, Baruch de: *Theologisch-Politischer Traktat*. Hamburg, 1976.

Vincenti, Luc: „Faut-il jeter l’individu avec le sujet ? Du devenir de l’individu dans la philosophie d’Althusser.“

ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/VINCENTI_Individu_et_sujet.pdf (zuletzt abgerufen am 11.10.2011.)

Widmer, Peter: *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans. Werk*. Wien 1997

8. Abstract

Die vorliegende Arbeit geht der Frage der Ideologie in der Theorie Louis Althusser nach. Dabei stehen vor allem die Einflüsse durch psychoanalytische Konzepte, im Besonderen der Schule Lacans, im Zentrum. Damit will Althusser die Grundlage für eine Theorie der Ideologie im Allgemeinen vorbereiten.

Nach einer einleitenden Darstellung der Situation Althusser und Lacans im ideengeschichtlichen Kontext der 1960er Jahre, folgt die Ausarbeitung des zentralen Begriffs des epistemologischen Einschnitts. Dieser bildet die Grundlage für das Verständnis von Ideologie, wie diese Arbeit ihm folgt. Anschließend wird die Bearbeitung des Begriffs der Ideologie in *Für Marx*, eines der Hauptwerke Althusser, Thema. Besondere Aufmerksamkeit wird hierbei dem psychoanalytischen Begriff der Überdetermination geschenkt.

Im zweiten Teil steht die Ideologietheorie von des Aufsatzes „Ideologie und ideologische Staatsapparate“ im Mittelpunkt. Hier werden die ideologischen Staatsapparate als materielle Basis der Ideologie herausgestrichen. Althusser verwendet auch hier Schlüsselbegriffe der Psychoanalyse. Unbewusstes und Ideologie werden in ein Verhältnis gesetzt, die Ideologie wird als etwas Strukturiertes verstanden, wie auch Lacan das Unbewusste als etwas wie eine Sprache strukturiertes verstanden haben wollte. Der Aspekt der Praxis wird in dieser Arbeit mit dem psychoanalytischen Begriff des Wiederholungszwangs gedacht. Zum Schluss werden, im Rahmen der Anrufung des Subjekts durch die Ideologie, die Aspekte des imaginären und des symbolischen ausgearbeitet.

Ce mémoire interroge la question de l'idéologie dans la théorie de Louis Althusser. Il cherche en particulier à démontrer le considérable enrichissement dont la théorie althusserienne a bénéficié par l'emprunt de concepts psychanalytiques, en particulier ceux de l'Ecole lacanienne que le philosophe utilise pour développer une théorie de l'idéologie en générale.

Un bref portrait des pensée d'Althusser et de Lacan dans le contexte des années soixante sera suivi de la présentation de la notion centrale de la coupure épistémologique. Celle-

ci introduit à la question l'idéologie telle que développée dans ce mémoire. Nous recourrons à *Pour Marx*, une des œuvres majeures du corpus althussérien où est développée la notion de l'idéologie. Une attention particulière sera prêtée au concept psychanalytique de la surdétermination.

En seconde partie, nous discuterons la théorie de l'idéologie tel qu'énoncée par Althusser dans son essai *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*. Le philosophe y reconsidère les appareils idéologiques d'Etat en tant que base matérielle de l'idéologie. Il emprunte visiblement des concepts-clefs de la théorie de la psychanalyse qui feront l'objet de la discussion suivante de notre travail. Althusser met en rapport l'inconscient et l'idéologie. Partant de là, l'idéologie est considérée comme structurée, à la façon dont Lacan dit que l'inconscient est structuré comme un langage. Ce mémoire cherche à éclaircir l'avantage de mettre la pratique (en fait la praxis francisée par Althusser pour la rapprocher du vocabulaire de Lacan) en rapport avec la compulsion de répétition, concept dérivant lui aussi de la psychanalyse. Nous tenterons enfin d'esquisser le concept de l'interpellation sous l'angle de l'imaginaire et du symbolique.

9. Lebenslauf

Geboren:	23.04.1980
Matura:	2001
Studium der Philosophie an der Uni Wien:	2005 - 2012
Studium der Philosophie an der Uni Paris 1 Panthéon-Sorbonne:	2009 - 2010