

Im Zwielficht der Ideologie: Louis Althusser und das politische Denken der frühen Neuzeit

Göhler, Gerhard (Ed.); Ladwig, Bernd (Ed.); Roth, Klaus (Ed.)

Erstveröffentlichung / Primary Publication

Arbeitspapier / working paper

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Freie Universität Berlin, FB Politik- und Sozialwissenschaften, Otto-Suhr-Institut für Politikwissenschaft, Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte. (2013). *Im Zwielficht der Ideologie: Louis Althusser und das politische Denken der frühen Neuzeit*. (Working Paper / Center for Political Theory & History of Political Ideas, 1). Berlin. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-379482>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Sebastian Neubauer

Im Zwielficht der Ideologie

Louis Althusser und das politische Denken der Frühen Neuzeit

Working Paper Nummer 1

Februar 2013

http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/ab_ideengeschichte/index.html

In der Working-Paper-Reihe stellt der Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte des Otto-Suhr-Instituts Arbeiten vor, die sich mit aktuellen Debatten und diskussionswürdigen Begriffen dieses Themenfeldes auseinandersetzen. Die aus herausragenden Abschlussarbeiten hervorgegangenen Beiträge sollen jungen Wissenschaftlern ein Forum für Veröffentlichung bieten und Außenstehenden einen Einblick in aktuelle Forschung im Kontext des Arbeitsbereichs gewähren.

Die Working Paper können Sie auf der Homepage des Arbeitsbereiches für Politische Theorie und Ideengeschichte herunterladen.

Eine Druckversion können Sie unter dgrothe@zedat.fu-berlin.de im Sekretariat bei Frau Grothe-Haaser anfordern.

© 2013 beim Autor: Sebastian Neubauer

Neubauer, Sebastian (2013), Im Zwielficht der Ideologie - Louis Althusser und das politische Denken der Frühen Neuzeit, Working Paper Nr. 1, Februar 2013, Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte, Freie Universität Berlin.

ISSN 2196-0968 (Print)
ISSN 2196-0976 (Internet)

Freie Universität Berlin
Arbeitsbereich Politische Theorie und Ideengeschichte
(Center for Political Theory and History of Political Ideas)
Herausgeber: Prof. Dr. Gerhard Göhler, Prof. Dr. Bernd Ladwig, Prof. Dr. Klaus Roth
Fachbereich für Politik- und Sozialwissenschaften
Otto-Suhr-Institute for Political Science
Innestr. 22
14195 Berlin
Germany
Phone: +49(0) 30 838 54 625, Fax: +49(0) 30 838 52 101
dgrothe@zedat.fu-berlin.de

Im Zwielficht der Ideologie

Louis Althusser und das Politische Denken der Frühen Neuzeit

Sebastian Neubauer

Abstract

Die Theorie Louis Althusser, seit je her politisch wie theoretisch äußerst umstritten, verschwand in der Folge des von Althusser im Jahre 1980 begangenen Mordes an seiner Frau Hélène von der Bildfläche. Darüber geriet in Vergessenheit, dass Althusser den für die jüngere Theoriegeschichte entscheidenden Übergang von einem marxistischen zu einem post-marxistischen bzw. postmodernen Paradigma markiert. Dieser Wendepunkt findet seinen wohl klarsten Ausdruck in der von Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ betriebenen Einführung der Kategorie des Subjekts als im Zeichen der Herrschaft produziertes. Der vorliegende Beitrag untersucht die theoretische Qualität und die ideengeschichtlichen Grundlagen des sich in diesem Text vollziehenden Paradigmenwechsels und bietet dabei eine grundlegende Reinterpretation von Althusser's Thesen.

Der methodische Ausgangspunkt hierfür ist (1.) die in den letzten Jahren erfolgte Veröffentlichung des umfangreichen Nachlasses sowie die beginnende Verwandlung des Themenkomplexes Althusser in historisches Material. Darauf aufbauend wird ein bis heute nahezu unbekannter Aspekt der Arbeit Althusser ins Zentrum gerückt: Dessen intensive Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit, besonders mit der Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Vor diesem Hintergrund wird (2.) eine Reinterpretation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ durch Althusser's eigene umfangreiche ideengeschichtliche Studien vorgenommen. Es wird gezeigt, dass für Althusser die Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Kontext der Ideologie abgibt und dass dessen eigene Thesen über die Ideologie und das Subjekt eine vermittels des Hobbesschen Modells vom Gesellschaftsvertrag geleistete Dekonstruktion eben dieser philosophischen Tradition darstellen. Damit wird offenbar, dass für Althusser die Frage der Ideologie die klassische politische Frage nach dem Staat, der Souveränität und der Befriedung der Gesellschaft ist. In einem weiteren Schritt wird (3.) unter Einbeziehung der nachgelassenen Schriften untersucht, inwiefern es sich bei dieser aus dem politischen Denken der Frühen Neuzeit gewonnen Theorie um eine (marxistische) Theorie der Ideologie handelt. Abschließend wird (4.) eine gegenseitige Konfrontation der Ergebnisse des

vorliegenden Beitrags mit der Weiterentwicklung von Althussers Thesen über das Subjekt und Ideologie durch dessen Schüler Michel Foucault vorgenommen.

Im Zuge des vorliegenden Beitrags wird ersichtlich, dass sich Althussers eigene Theorie aus einem spannungsreichen und produktiven Wechselverhältnis zwischen einer marxistisch inspirierten Lektüre der klassischen politischen Denker der Frühen Neuzeit und dem Einspielen von aus dem politischen Denken dieser Epoche gewonnen Elementen in die marxistische Theorie erhebt. Es zeigt sich dabei, dass gerade dieses Wechselspiel Althussers Beiträgen zur marxistischen Theorie ihre bis heute andauernde Stoßkraft verlieh.

Autorenangabe

Sebastian Neubauer studierte von 2006 bis 2012 Politikwissenschaft an der Freien Universität Berlin (Diplom) und 2010/2011 an der Northwestern University in Evanston bei Chicago (Master). Sein Forschungsinteresse gilt - neben den Regionalstudien Vorderer Orient - besonders der Politischen Theorie und Ideengeschichte. Hierbei stehen die (materialistische) Theorie des Staates, die Frankfurter Schule, sowie Fragen der Biopolitik im Zentrum.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Das unbekannte Land	7
I. Aufbruch zu einer neuen Lektüre: Louis Althusser im Spiegel der Debatte	17
1. Theoriegeschichtliche Bedeutung: Von den Philosophien ohne Vater zum Vater einer Philosophie	18
2. Rezeption im Zwielficht: Der ‚Fall Althusser‘ zwischen Mord und Politik	23
3. Zu einer ‚neuen Althusserlektüre‘	28
4. Louis Althusser und das politische Denken der Frühen Neuzeit	31
5. Fragestellung dieser Untersuchung: die ideengeschichtlichen Grundlagen von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘	36
II. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘: Eine Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag	39
1. Das Rätsel von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘	41
Eine politische Polemik	41
Ein Fragment	42
2. Der Kontext von Althusser's Thesen über die Ideologie: Die Lehre vom Gesellschaftsvertrag	44
3. Althusser's Thesen über die Ideologie: Eine Rekonstruktion des Hobbesschen Modells vom Gesellschaftsvertrag	51
Ideologie und Staat	52
Ideologie und Geschichte	54
Was ist eine Ideologie?	57
Wie entfaltet die Ideologie ihre Wirkung?	62
Die innere Funktionsweise der Kategorie des Subjekts	63
4. Fragestellung für die weitere Untersuchung	76
III. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ im Kontext	78
1. ‚Ideologie und ideologiosche Staatsapparate‘: eine (marxistische) Theorie der Ideologie?	80
Der Anspruch einer marxistischen Theorie der Ideologie und das Verhältnis von Überbau und Basis in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘	81
Der Kontext: eine Theorie der Elemente des Überbaus	83
Althusser's Theorie des Staates und der Ideologie: Eine Re-Formulierung der Hobbesschen Frage nach der ‚Befriedung‘ der Gesellschaft	86
Die ‚Befriedung‘ der Gesellschaft als Grundlage der ökonomischen Klassenherrschaft der Bourgeoisie	90
2. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ und die marxistische Ideologiedebatte	93
Eine theoretische Intervention gegen die marxistische Theorie der Ideologie	94
Was bedeutet ‚bürgerliche Ideologie‘ für Althusser?	96
Die marxistische Ideologietheorie als Gefangene der bürgerlichen Ideologie	99
3. Zu den ideengeschichtlichen Grundlagen von Althusser's Theorie des Staates und der Ideologie im politischen Denken der Frühen Neuzeit	101
Schlussbemerkung: Im Zwielficht der Ideologie	103
Literaturverzeichnis	113

Einleitung: Das unbekannte Land

In ‚Montesquieu. Politik und Geschichte‘ schreibt Louis Althusser über diesen französischen Adeligen, er sei mit seinem Denken „ins Unbekannte aufgebrochen. Aber auch für ihn als Seefahrer war das Unbekannte doch nur neues Land“ (Althusser 1959: 34)¹. Ganz in diesem Sinne ist die vorliegende Arbeit eine Einladung – eine Einladung zur Erkundung des bis heute weitestgehend unbekanntem begrifflichen Hinterlandes der Theorie Althusser. Dieser ist in der Theoriegeschichte vor allem unter dem Gesichtspunkt einer Strömung des Marxismus in den 1960er und 1970er Jahren – des sogenannten „strukturalen Marxismus“ (vgl. Benton 1984; Smith 1984) – verzeichnet, sowie als Theoretiker von Ideologie und Subjektivation, als Autor von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ (Althusser 1970a) in Erinnerung. Als Interpret der klassischen Texte des politischen Denkens der Frühen Neuzeit ist Althusser hingegen bis heute nahezu unbekannt. Dieser ‚weiße Fleck‘ auf der Landkarte der Theoriegeschichte erstaunt, hat Althusser doch sowohl den überwiegenden Teil seiner akademischen Lehre (Althusser 2006b) als auch ein gutes Viertel seines Werkes der Analyse der frühneuzeitlichen Theoretiker von Staat und Politik von Machiavelli über Hobbes und Rousseau bis Montesquieu gewidmet (vgl. Althusser 1987, Wolf 1987). Ebenso unbekannt ist ein Althusser, der seine eigenen Beiträge zur (marxistischen) Theorie in enger Auseinandersetzung nicht nur mit damals zeitgenössischer französischer Theorie, sondern auch und vor allem in einer engen Auseinandersetzung mit den Klassikern des politischen

¹ Zur Zitation der Texte Althusser in der vorliegenden Arbeit möchte ich folgendes bemerken: Das Werk Althusser ist leider nur in Teilen ins Deutsche übersetzt worden. Von diesen Übersetzungen wiederum sind nur die Texte, die in Übersetzungen von Frieder Otto Wolf und Peter Schöttler vorliegen (vgl. Schöttler / Wolf 1987; Wolf 2010) sowie die im Fischer Verlag erschienene Autobiographie ‚Die Zukunft hat Zeit‘ (Althusser 1993a) als verlässlich anzusehen. Erschwerend kommt hinzu, dass sowohl die französischen Originalausgaben als auch die englischen Übersetzungen (die ebenfalls keine Gesamtausgabe darstellen) der Texte Althusser in den Berliner Universitäts- und Landesbibliotheken nur teilweise und dann auch nur sehr verstreut verfügbar sind. In Anbetracht dessen war mir weder eine einheitliche Zitation, noch die Arbeit mit ausschließlich den Originaltexten möglich. Daher habe ich mich aus Gründen der Praktikabilität und der Lesbarkeit des Textes für folgenden Modus der Zitation entschieden: Die Texte Althusser, die in verlässlicher deutscher Übersetzung vorliegen, zitiere ich nach dieser Übersetzung. Jene Texte Althusser, die nicht in deutscher Übersetzung vorliegen, zitiere ich nach der von G. M. Goshgarian herausgegebenen englischen Studienausgabe. Und nur jene Texte Althusser, die auch in der englischen Ausgabe nicht enthalten sind, zitiere ich nach dem französischen Original. Die durch diesen Modus der Zitation bedingte philologische Ungenauigkeit war für die vorliegende Arbeit leider in Kauf zu nehmen. Dies geschieht allerdings in dem Bewusstsein, dass bei größer angelegten Forschungen zu dem von mir bearbeiteten Thema die nötige philologische Genauigkeit und somit das Beschaffen von und das Arbeiten mit den Originaltexten unbedingt zu leisten wäre (zur Publikationslage und zum Stand der Althusser-Edition vgl. auch: Kapitel I.2 und I.3 in der vorliegenden Arbeit).

Denkens der Frühen Neuzeit generierte. Dieser ‚weiße Fleck‘ auf der Landkarte der Theoriegeschichte ist ebenso erstaunlich, bezeichnet doch Althusser selbst seine Auseinandersetzung mit diesen Klassikern als seinen ‚Königsweg zu Marx‘ (Althusser 1993a: 228), als ‚notwendige Propädeutik‘ (Althusser 1977b: 53) für seine eigenen Beiträge zur Theorie.

Es ist dieser bis heute weitestgehend unbekannt Althusser, der im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht. Mit diesem Fokus wird ein neues Forschungsfeld eröffnet, da Althusser's Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit bis heute allgemein auf sehr wenig Resonanz gestoßen sind, wie auch dementsprechend die inneren Zusammenhänge zwischen diesen Schriften und Althusser's Beiträgen zur (marxistischen) Theorie weitestgehend unerforscht sind. So finden sich zwar vereinzelt Hinweise auf die Relevanz des Themas (Daniel 2005b; Matheron 2006; Montag 1995; Wolf 1987), und so wurden einige Zusammenhänge vor allem in Bezug auf Althusser's Studien zu Machiavelli (Lahtinen 2009) und Spinoza (James 2005; Oittinen 1994) ausgearbeitet. Eine systematische Behandlung dieses Themenkomplexes steht jedoch bis heute ebenso aus wie Untersuchungen zu den ideengeschichtlichen Grundlagen von Althusser's einzelnen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie. Dementsprechend verstehe ich die vorliegende Arbeit, bei der es sich um die leicht überarbeitete und gekürzte Fassung meiner Diplomarbeit (FU Berlin, 2012) handelt, als erste Stichprobe aus einem erst noch zu erschließenden Themenkomplex.

Die Beschäftigung mit Althusser ist – obwohl dessen Theorie in den vergangenen 30 Jahren, aus Gründen, auf die noch zurückzukommen ist, nur eine sehr begrenzte Aufmerksamkeit erfahren hat – in vielerlei Hinsicht lohnend, sowie aus einer theoriegeschichtlichen Perspektive besonders geboten. Denn bei Althusser handelt es sich zunächst um einen bedeutenden marxistischen Theoretiker, von manchen gar als der ‚Erneuerer des Marxismus‘ (Wolf 1994: 187) gefeiert, der die theoretischen Debatten in den 1960er und 1970er Jahren entscheidend mitbestimmte. Darauf aufbauend ist die Beschäftigung mit Althusser von besonderem Interesse, da dieser sowohl der Lehrer und ‚spiritus rector‘ einer ganzen Generation führender (französischer) Intellektueller, von Jacques Derrida über Alain Badiou bis hin zu Michel Foucault gewesen ist (Goshgarian 2006), als auch, da dessen ‚Erneuerung‘ des Marxismus über den Marxismus selbst offensichtlich weit hinaus wies. So markieren Althusser's Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie paradoxerweise zugleich die theoriegeschichtlich bedeutsame Ablösung des marxistischen Paradigmas, ist in diesen offensichtlich der Kern zu dessen ‚Überwindung‘ enthalten. In diesem Sinne kann Althusser als ein wesentlicher Impulsgeber oder Schöpfer

des begrifflichen Reservoirs der post-marxistischen oder post-modernen Theorie angesehen werden (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 131ff.). Vor diesem Hintergrund kommt Althusser, wie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau in ‚Hegemonie und Radikale Demokratie‘ herausarbeiten, eine – in Bezug auf die Theoriegeschichte des 20. Jahrhunderts zentrale – Brückenstellung zwischen einem marxistischen und einem im Wortsinne post-marxistischen Paradigma zu (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 127-188).

Aus dieser Perspektive betrachtet sticht von allen Texten Althusser's besonders ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ (Althusser 1970a) hervor. Denn die in diesem Text dargelegten Thesen über die Ideologie gehen sowohl über den allgemeinen Kontext der Althusser'schen Theorie, als auch über die marxistisch-materialistische Analyse und Rhetorik, innerhalb derer Althusser seine Thesen präsentiert, weit hinaus. So führt Althusser mit seinen Thesen über die Ideologie eine neue und für die politische Theorie bis heute zentrale Kategorie ein – das Subjekt: „Es gibt Ideologie nur durch das Subjekt und für die Subjekte.“ (Althusser 1970a: 84). Das Subjekt wird von Althusser begrifflich gefasst als:

„1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner eigenen Taten ist; 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist und daher keine andere Freiheit hat als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.“ (Althusser 1970a: 98)

Das derart begriffene Subjekt wiederum beschreibt Althusser als die Ideologie, da dessen ‚freier Subjektivität‘ aufgrund von deren Schöpfung aus der Unterwerfung – und ihrer daraus resultierenden Überdauerung in der Zeit nur durch die Reproduktion dieser Unterwerfung – ein „imaginärer“ (Althusser 1970a: 75) Charakter zukommt. Dies wiederum bedeutet für Althusser, dass das sich seiner selbst bewusste Subjekt die „absolut ideologische ‚begriffliche‘ Konfiguration“ (Althusser 1970a: 81) ist. Das Subjekt wird von Althusser damit nicht als ‚Zentrum der Geschichte‘, sondern im Gegenteil gerade in seiner ‚freien Subjektivität‘ als Manifestation und Hort der Herrschaft in der Gesellschaft bestimmt. Althusser begreift das Subjekt also gerade in seiner Freiheit und in seiner konkreten Subjektivität als durch die sowie im Zeichen der Herrschaft produziert: „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“ (Althusser 1970a: 84). Diese von Althusser mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ betriebene Einführung der Kategorie des Subjekts als durch die Herrschaft produziertes hatte und hat bekanntermaßen einen weitreichenden Einfluss auf die nachfolgende politische Theorie und prägte damit die

theoretischen Debatten der vergangenen Jahrzehnte wesentlich. Das prominenteste Beispiel hierfür ist wohl, wie auch Judith Butler hervorhebt, die Ausarbeitung der Kategorie des Subjekts durch Michel Foucault: „An Althusser's Lehre von der Anrufung knüpft ganz offensichtlich der späte Foucault mit seiner Theorie der ‚diskursiven Erzeugung des Subjekts‘ an“ (Butler 2001: 10). In Anbetracht dessen ist, im Kontext des Althusser'schen Werkes, gerade ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ von einem besonderen theoriegeschichtlichen Interesse. Aus diesem Grund steht die Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ im Zentrum der vorliegenden Arbeit zu *Louis Althusser und dem Politischen Denken der Frühen Neuzeit*.

Bei der Lektüre von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ fällt zunächst auf, dass Althusser's wegweisende Thesen über die Ideologie und das Subjekt nicht nur über den von Althusser entworfenen marxistischen Kontext weit hinausweisen, sondern auch, dass Althusser's Thesen diesem Kontext offensichtlich nicht entstammen. Das Subjekt als im Zeichen der Herrschaft produziertes kann nur schwerlich in einem wesentlichen inneren Zusammenhang mit den „Produktionsverhältnissen, und den Verhältnissen, welche sich aus ihnen ableiten“ (Althusser 1970a: 98) begriffen werden. Genauso aber sind Althusser's Thesen mit Sicherheit keine Schöpfung aus dem Nichts. Beides legt meines Erachtens einen ideengeschichtlichen Zugriff auf Althusser's Thesen nahe. Zu deren ideengeschichtlicher Verortung bemerkt Warren Montag aufschlussreich:

“The struggles internal to seventeenth-century political philosophy, that attend the transition from [...] the world of subjects, to the world of citizens, in which obedience to authority is said to be willed by those who obey [...] were very much alive for Althusser, even if they have tended to disappear in much of his published work. In their ensemble, these struggles form one of the conditions of possibility of ‘Ideology and Ideological State Apparatuses’, imprinting their conflicts indelibly upon it, even if it displays them without acknowledgment.” (Montag 1995: 93).

Vor diesem Hintergrund verspricht eine Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ durch den ‚unbekannten Althusser‘, mit Hilfe von dessen Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit, aufschlussreich zu sein in Bezug auf die theoretische Qualität von Althusser's Thesen über die Ideologie. So erlaubt eine derartige Analyse zunächst Einsichten in den Kontext, aus welchem Althusser seine Thesen über die Ideologie generiert. Darüber hinaus bedeutet sie zugleich deren kritische Reinterpretation. Beides wiederum vermag Einsichten, die in der vorliegenden Arbeit jedoch nur angedeutet werden können, in den von Althusser begründeten und bis heute

prominent andauernden Diskurs um das Subjekt als durch die Herrschaft produziertes zu vermitteln. Der Zugriff auf Althusser's zentrale und theoriegeschichtlich bedeutsamste Begrifflichkeit durch dessen Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit bietet sich auch deswegen geradezu an, weil Althusser in der Hauptzeit seines theoretischen Schaffens von etwa 1955 bis etwa 1975 das Projekt verfolgte, als Habilitationsschrift eine umfassende Kritik und Dekonstruktion des Naturrechtsdenkens und der Lehre vom Gesellschaftsvertrag vom 16. bis zum 18. Jahrhundert abzufassen (Wolf 1987: 194-197). Diese Habilitationsschrift ist leider, obwohl die Mehrzahl der vorliegenden Schriften Althusser's zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit (u. a. Althusser 1959, 1962a, 1962b, 1966a, 1966b, 1972a, 1977a) aus diesem Projekt hervorgegangen sind, ungeschrieben geblieben. Bei seiner Habilitation im Jahre 1975 legte Althusser statt dessen eine Reihe seiner Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie vor. In seinem Habilitationsvortrag bemerkte Althusser jedoch, sein ursprüngliches Vorhaben betreffend: „Eigentlich habe ich dieses Projekt niemals aufgegeben.“ (Althusser 1977b: 51). Diese Aussage wirft, indem sie eine explizite Verbindung zwischen Althusser's ideengeschichtlichen Studien und seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie herstellt, einen langen Schatten auf letztere. Diesen langen Schatten in Bezug auf ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ sichtbar zu machen, dieser von Althusser selbst gezeichneten Verbindung im Detail nachzugehen, ist die Aufgabe, der ich mich mit der vorliegenden Arbeit stelle.

Im Kontext von Althusser's ideengeschichtlichen Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit nimmt die philosophische Tradition des Naturrechtsdenkens und der Lehre vom Gesellschaftsvertrag einen zentralen Platz ein. Dabei ist es, in Bezug auf Althusser's Thesen über die Ideologie, viel sagend, dass Althusser die frühneuzeitlichen Vertragstheoretiker als „die bürgerlichen Ideologen“ (Althusser 1977a: 26) bezeichnet, welche „eine neue Ordnung begründen, d.h. sie propagieren und rechtfertigen“ (Althusser 1959: 47/48). Werden diese Aussagen Althusser's wörtlich genommen, ergibt sich zunächst die These, dass für Althusser die Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Kontext der Ideologie abgibt, deren zentrale Kategorien eine Theorie der Ideologie zu dekonstruieren und dadurch die in dieser Konstruktion verborgenen Herrschaftseffekte zu explizieren hat. Diese These wird plausibler, wenn beachtet wird, dass, wie auch Althusser betont, die Lehre vom Gesellschaftsvertrag „bedeutet, dass die menschliche Gesellschaft weder die Wirkung eines göttlichen Stiftungsaktes noch die einer natürlichen Ordnung ist“ (Althusser 1959: 46). Stattdessen

begreift diese philosophische Tradition die gesellschaftliche Existenz der Menschen als aus der natürlichen „Freiheit“ des Individuums“ (Althusser 1959: 46) notwendig hervorgehende Existenz der Menschen im von den ‚freien Subjekten‘ selbst geschaffenen und damit künstlichem Staat. In den frühneuzeitlichen Theorien vom Gesellschaftsvertrag wird damit philosophisch ein wesentlicher Zusammenhang zwischen den ‚freien‘ Subjekten und dem Staat begründet. Dieser Zusammenhang bedeutet - erstens - das Postulat, dass das ‚freie Subjekt‘ Träger und Schöpfer der künstlichen Ordnung der Gesellschaft ist. Zweitens wird dieses ‚freie Subjekt‘ wesentlich an den Staat gekoppelt, da die ‚freien Subjekte‘ gerade aus ihrer als natürlich postulierten Freiheit notwendig den Gesellschaftsvertrag schließen und damit den Staat errichten. In diesem – hier schematisch dargestellten – Denken offenbart sich damit in Bezug auf das ‚freie Subjekt‘ eine Verbindung zwischen der Freiheit und der Unterwerfung (unter den Staat), wobei die Unterwerfung als aus der natürlichen Freiheit der Subjekte entspringend gezeichnet wird. Althusser wiederum greift in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ beide Seiten dieses von der frühneuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag begründeten Zusammenhangs zwischen dem ‚freien Subjekt‘ und dem Staat auf. Denn einerseits ist seine Theorie wesentlich um das in dieser philosophischen Tradition ideengeschichtlich begründete ‚freie Subjekt‘ zentriert. Althusser insistiert andererseits, wie es sein programmatischer Begriff ‚ideologischer Staatsapparat‘ ausdrückt, darauf, dass die Existenz der ‚freien Subjekte‘ wesentlich an den Staat gekoppelt ist. Dies jedoch mit dem Unterschied, dass Althusser die Verbindung zwischen Freiheit und Unterwerfung in ihr Gegenteil verkehrt und die Freiheit als durch die Unterwerfung gestiftet und in dieser Hinsicht als ‚imaginär‘ begreift. Aus diesem anzunehmenden Zusammenhang von Althusser's Thesen über die Ideologie mit dessen Interpretation der Lehre vom Gesellschaftsvertrag ergeben sich folgende Fragen: Weshalb gibt gerade diese philosophische Tradition für Althusser den Kontext der Ideologie ab? Worin liegt für Althusser dabei das ideologische Moment? Und schließlich, worauf hat eine Dekonstruktion dieser philosophischen Tradition in einer Theorie der Ideologie zu zielen? In Bezug auf diese Fragen ist Althusser's Aussage aufschlussreich, dass „die bürgerlichen Ideologen innerhalb dieser Tradition [...] die wundersame Geschichte vom Staat erzählen“, dass der „Ursprung des Staates keinerlei Schrecken bildet, sondern die Natur und das Recht ist“ (Althusser 1977a: 23). Das ideologische Moment an der Lehre vom Gesellschaftsvertrag scheint für Althusser also darin zu liegen, dass in dieser philosophischen Tradition der ‚Schrecken‘, die Gewalt, aus welcher der Staat und damit das ‚freie Subjekt‘

für Althusser offensichtlich stammen, theoretisch eliminiert und damit der ‚reale‘ Zusammenhang zwischen Freiheit und Unterwerfung verkehrt wird. Dies wiederum bedeutet, dass eine Theorie der Ideologie als Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag auf die Rückführung der zentralen Kategorien dieser Tradition auf ihren ‚realen‘ Zusammenhang mit der Gewalt zu zielen hat. Unter den Vertretern der frühneuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag ist es Thomas Hobbes, der, ausgehend vom „war [...] of every man, against every man“ (Hobbes 2008: 88)², rigoros offenlegt, dass der Gesellschaftsvertrag, der Staat und damit das ‚freie Subjekt‘ wesentlich auf der Gewalt beruhen: „And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all.“ (Hobbes 2008: 117) Mit diesem Fokus auf die Gewalt kommt Hobbes innerhalb dieser philosophischen Tradition eine klare Sonderstellung zu, die sein Modell geradezu dafür zu prädestinieren scheint, Ausgangspunkt für eine Dekonstruktion dieser philosophischen Tradition im eben entwickelten (Althusserischen) Sinne zu sein. Hierzu kann zunächst festgestellt werden, dass Althusser Hobbes, den er gerne als „devil or demon“ (Althusser 1986: 180) der politischen Philosophie bezeichnet, einen durchaus signifikanten Kommentar widmet (Althusser 1959: 36-51; 1966a: 130-154; 1966b: 261-280; 1972a; 1986: 167/168, 178-188). In Althusser's Studien zu Hobbes findet sich denn auch eine kleine aber im hiesigen Kontext überaus bedeutungsvolle Bemerkung:

“Hobbes is the first to think, if that is possible, ideological domination and its effects [...]. It is here that we find all the originality and horror of this subversive thinker [...] and extraordinary theoretician, whom no one understood, but who terrified everyone.” (Althusser 1986: 182)

In Anbetracht des skizzierten, auch von Althusser selbst hergestellten, Zusammenhangs seiner Thesen über die Ideologie mit der philosophischen Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, sowie seiner Aussage, Hobbes sei der erste Theoretiker der Ideologie gewesen, ergibt sich folgende übergeordnete These: **Für Althusser gibt die Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Kontext der Ideologie ab. Somit stellen seine eigenen in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegten Thesen über die Ideologie eine implizite Dekonstruktion dieser philosophischen Tradition dar, die mit Hilfe des Hobbesschen**

² Hobbes' ‚Leviathan‘ wird in der vorliegenden Arbeit nach der von Richard Tuck herausgegebenen und in Sachen Lesbarkeit nur geringfügig angeglichenen ‚revised student edition‘ zitiert (Hobbes 2008). Die in dieser Arbeit wiedergegebene Orthographie und die Hervorhebungen entsprechen dabei sämtlich dieser Ausgabe.

Modells vom Gesellschaftsvertrag durchgeführt wird. Anders formuliert: Althusser's wegweisende Thesen über die Ideologie und das Subjekt können als eine aus einer dezidierten ideengeschichtlichen Perspektive erfolgende Rekonstruktion des Hobbesschen Modells vom Gesellschaftsvertrag verstanden werden. Diese These möchte ich im Zuge der vorliegenden Arbeit in ihrer ganzen Bandbreite, wozu auch die Implikationen dieser These für unser Verständnis von Althusser's Thesen über die Ideologie und das Subjekt zählen, entfalten. Damit betrete ich gänzlich unbekanntes Land, da – nach meinem besten Wissen – Althusser's ideengeschichtliche Studien zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag im Allgemeinen sowie zu Hobbes im Besonderen bis heute, weder für sich genommen noch in Bezug auf Althusser's wegweisende Thesen über die Ideologie und das Subjekt, irgendeine Beachtung gefunden haben.

Indem ich hier eine Arbeit zur Theorie Louis Althusser's vorlege, betrete ich jedoch unweigerlich ein durch die Zwielfichtigkeit von dessen Person und Politik strukturiertes diskursives Feld. So hat kaum ein anderer Theoretiker des 20. Jahrhunderts eine derart ideologisch aufgeladene Rezeption hervorgerufen wie Althusser. So sind wenige andere Theoretiker so umstritten und polarisierend wie er. Doch auch ungeachtet der von Althusser betriebenen Amalgamierung von Theorie und marxistischer (Tages-)Politik, ungeachtet auch des eigenwilligen Charakters seiner Theorie, ist der Name ‚Althusser‘ bis heute durch und durch vorbelastet. Denn Althusser, der zeitlebens unter schweren psychischen Erkrankungen litt, erdrosselte im Jahre 1980 seine Frau H el ene und verbrachte daher die letzten zehn Jahre seines Lebens bis zu seinem Tod im Jahre 1990 vorwiegend in der Psychiatrie.

Die Tiefe des Einschnitts, den dieses tragische Ereignis für die Rezeption von Althusser's Theorie markiert, ist unschwer zu erahnen. Die Frage, was das traurige Faktum des Mordes für diese Theorie bedeutet, steht bis heute mit aller Härte im Raum. Für viele wurde Althusser's Philosophie zur ‚M rderphilosophie‘ (Baier 1982b: 190) und über seiner Theorie schwebt bis heute der Verdacht des Wahnsinns. Dies hat letztlich dazu geführt, dass Althusser's Werk im Gefolge des Mordes nahezu gänzlich abgeschattet wurde. So steht der theoriegeschichtlichen Bedeutung, dem weitreichenden Einfluss, den das Denken Althusser's auf die Entwicklung eines ganzen theoretischen Feldes hatte und hat, eine eher verdeckte Rezeption sowie eine sehr spärliche Analyse der Struktur und der Grundlagen der Theorie Althusser's gegenüber (vgl. Wolf 2010: 125ff.). Aus diesem Spannungsverhältnis wiederum ergibt sich sowohl der M glichkeitsrahmen der vorliegenden Arbeit als auch die Aufgabe,

sich zu diesem äußerst ambivalenten und komplizierten diskursivem Feld um Person und Theorie Althusser zu verhalten. In diesem Sinne findet die vorliegende Arbeit ihren Ausgangspunkt in einer in den letzten Jahren – vor allem in den Vereinigten Staaten – vermehrt zu beobachtenden methodischen Herangehensweise, die als ‚neue Althusserlektüre‘ bezeichnet werden kann (vgl. Mouffe 2002; Wolf 2010: 125). Diese, im Folgenden noch genauer zu erörternde, Herangehensweise gründet zunächst darin, dass seit dem Tod Althusser sich sowohl der ‚Fall Althusser‘ als auch die von Althusser entscheidend mitgeprägten intellektuellen, philosophischen und politischen Auseinandersetzungen, die nicht selten eine persönliche Dimension hatten, langsam aber sicher in historisches Material verwandeln. Dies wiederum steht in einem engen Zusammenhang mit der sukzessiven Veröffentlichung des umfangreichen, und für die Analyse seines Werkes äußerst relevanten, Nachlasses von Althusser in den vergangenen Jahren. Entsprechend scheint das um Theorie und Person Althusser konstituierte intellektuelle Feld insgesamt langsam reif zu sein für entsprechende Analysen und Untersuchungen, bildet sich dieses Feld, auf dem auch meine eigene Arbeit angesiedelt ist, als ein *Forschungsfeld für die Gegenwart* heraus.

Die vorliegende Arbeit strukturiert das bisher skizzierte Themenfeld an Hand von folgendem **Programm**. In einem **ersten Kapitel** nehme ich zunächst, unter Reflexion der Zwielfichtigkeit von Person und Theorie Althusser, eine theoriegeschichtliche Einordnung vor. Darauf aufbauend möchte ich eine solide methodische Ausgangsposition für die vorliegende Arbeit schaffen. Dies bedeutet, sowohl die Grundzüge der ‚neuen Althusserlektüre‘, nachzuverfolgen, als auch, jenen ‚anderen Althusser‘, den Theoretiker der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit, vorzustellen.

Das **zweite Kapitel** widmet sich auf dieser Basis der Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ mit Hilfe von Althusser ideengeschichtlichen Studien zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Ausgehend von einer Auseinandersetzung mit dem fragmentarischen, thesenartigen und daher rätselhaften Charakters von Althusser Text möchte ich von dessen theoretischen Eckpfeilern her, dem Subjekt auf der einen und dem Staat auf der anderen Seite, die frühneuzeitliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag als Kontext von Althusser Thesen über die Ideologie bestimmen. Darauf aufbauend lege ich detailliert dar, dass und wie ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ als eine implizite – an (Althusser) Hobbes geschulte – Dekonstruktion der frühneuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag verstanden werden kann, dass es sich bei Althusser Thesen insgesamt also um eine Rekonstruktion des Hobbesschen Modells handelt.

Diese Interpretation vertiefe ich in **Kapitel drei** anhand der nachgelassenen und jüngst veröffentlichten Schriften aus dem Umkreis von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘. Dabei gehe ich drei wesentlichen und in sich zusammenhängenden Fragen nach, die sich aus der vorhergehenden Analyse ergeben, wenn diese kontrastiert wird mit Althusser's manifestem Anspruch, ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ stelle eine „erste sehr schematische Skizze“ (Althusser 1970a: 71) zu einer marxistischen Theorie der Ideologie dar: Erstens, inwiefern handelt es sich bei Althusser's derart in den Fragen der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit gründenden Thesen um eine *Theorie der Ideologie*? Zweitens, in welcher Hinsicht kann diese Theorie als eine *marxistische* Theorie der Ideologie gelten? Drittens, in welcher Beziehung steht ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ zu der auf Marx selbst zurückgehenden marxistischen Theorie der Ideologie? Vermittels der vorgeschlagenen Analyse wird deutlich der - für Althusser charakteristische - wechselseitige Zusammenhang zwischen seinen ideengeschichtlichen Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit und seinen wegweisenden Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie zu Tage treten.

Eine **Schlussbemerkung** dient zunächst der kritischen Reflexion der durchgeführten Analyse. Darauf aufbauend gebe ich einen Ausblick auf die Implikationen der in dieser Arbeit mit Hilfe von Althusser's ideengeschichtlichen Schriften vollzogenen Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘. Dies sowohl in Bezug auf das Verständnis von Althusser's Werk als auch, an Hand der Fortführung von Althusser's Denktradition durch Michel Foucault und Judith Butler, in Bezug auf die weitreichende Rezeption und Wirkung, die Althusser's an einer Schlüsselstelle zwischen ‚marxistischer‘ und ‚post-marxistischer‘ Theorie stehenden Thesen über die Ideologie und das Subjekt seit ihrer ersten Veröffentlichung 1969 erfahren haben.

I. Aufbruch zu einer neuen Lektüre: Louis Althusser im Spiegel der Debatte

Althusser stellt für die Politische Theorie ein nur schwer zu umgehendes Problem dar. Zu wichtig ist Althusser, zu wirksam waren (und sind) seine Beiträge zur Theorie, als dass sie einfach ignoriert werden könnten. So zeichnet sich Althusser, wie etwa Chantal Mouffe betont, im Gegensatz zu vielen anderen marxistischen Theoretikern des 20. Jahrhunderts, dadurch aus, dass seine Eingriffe bis heute wirksam sind: „Von allen marxistischen Theoretikern der 60er Jahre ist er zweifelsohne derjenige, der dem Fall des Kommunismus am besten widerstanden hat.“ (Mouffe 2002: 11) Dies gilt, wie eingangs erörtert, insbesondere für den von Althusser mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in Gang gesetzten und auch die gegenwärtige politische Theorie prägenden Diskurs um das ‚Subjekt‘ sowie dessen Bildung und Produktion im Zeichen der Herrschaft. So schreibt Judith Butler über diese im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehenden Begrifflichkeiten: „Althusserns Lehre von der Interpellation oder Anrufung nimmt in den gegenwärtigen Debatten um die Subjektbildung nach wie vor einen zentralen Platz ein.“ (Butler 2001: 101) Doch zugleich ist die *Geschichte* dieser Theorie und ihres Autors, nicht zuletzt bedingt durch das traurige Faktum des Mordes, unendlich verworren und über die Maßen politisch wie ideologisch aufgeladen. Letzteres gilt in einem gewissen Maß auch für Althusserns Beiträge zur Theorie an sich, die mit ihren kontinuierlichen Bezugnahmen auf Lenin und Mao, trotz des ihnen innewohnenden Potenzials, äußerlich Teil eines Diskurses zu sein scheinen, der der Vergangenheit angehört.

Diese vielschichtige um Althusser konstituierte Problematik hat dazu geführt, dass die Aktualität seiner Theorie und deren herausragende Bedeutung nicht in entsprechender Weise im Bewusstsein der Theoriegeschichte verankert sind. Im Gegenteil, Althusser gehört in weiten Teilen zum Verdrängten, zum Unbewussten der Theoriegeschichte und entsprechend harren seine wegweisenden Thesen bis heute ihrer genauen Erforschung. In diesem Kapitel möchte ich mich daher dem ‚Problem Althusser‘ in einer Weise annähern, die eine methodisch fundierte Analyse, ein ins-Bewusstsein-heben der verdrängten Zusammenhänge erlaubt. Im Folgenden nehme ich daher zunächst eine kurze theoriegeschichtliche Verortung Althusserns vor, sowie gehe im Kontrast dazu, zweitens, auf die asymmetrische und durch Politik wie Mord verworrene Rezeptiongeschichte ein. Aufbauend auf dieses Spannungsverhältnis schildere ich,

drittens, den sich gegenwärtig abzeichnenden Aufbruch zu einer ‚neuen Althusserlektüre‘. In diesem Kontext möchte ich, viertens, ein Bewusstsein dafür schaffen, dass Althusser mit Fug und Recht als ein Theoretiker der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit verstanden werden kann, sowie dafür, dass seine ideengeschichtlichen Studien in einem sehr engen Zusammenhang mit seinen Beiträgen zur (‚marxistischen‘) Theorie stehen. Auf diesem methodischen Zugang aufbauend grenze ich schließlich das Thema dieser Arbeit ein, auf die Untersuchung der ideengeschichtlichen Grundlagen und der damit verbundenen Reinterpretation von Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ ausgedrückten Thesen über die Ideologie und das Subjekt.

1. Theoriegeschichtliche Bedeutung: Von den Philosophien ohne Vater zum Vater einer Philosophie

In seiner Autobiographie ‚Die Zukunft hat Zeit‘ (Althusser 1993a) hebt Althusser eine empfundene Vaterlosigkeit als Motiv und Triebfeder seines theoretischen Schaffens hervor, was dieses wiederum als die Suche nach einem Vater, als die Produktion eines Vaters erscheinen lässt:

„Die größten Philosophen sind ohne Vater geboren und haben in der Einsamkeit ihrer theoretischen Isolierung und in der einsiedlerischen Gefahr gelebt, die sie angesichts der Welt auf sich nahmen. [...] Ich musste also auch philosophisch mein eigener Vater werden. [...] Als Philosoph war ich ganz allein.“ (Althusser 1993a: 197f.).

Dieser Logik folgend interessierte sich Althusser, wie er selbst schreibt, vornehmlich für jene „Philosophien ohne Vater“ (Althusser 1993a: 197), die in seinen Augen ohne Vorläufer waren, die „ins Unbekannte aufgebrochen“ (Althusser 1959: 34) sind. Hierzu zählen für Althusser, neben Marx und Freud besonders Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau und Montesquieu (Althusser 1993a: 243ff.). Diese für Althusser zentrale Metaphorik der „Philosophien ohne Vater“ *kehrt*, der Logik der Sache gemäß, auch in Althusser eigener Theorie *wieder*. So geriert sich diese an vielen zentralen Stellen als ‚vaterlos‘ – sie arbeitet weniger mit scharfen und ideengeschichtlich verortbaren Begriffen als vielmehr mit, um einen von Etienne Balibar aufgebrauchten Begriff aufzunehmen, enigmatischen ‚Existenz-Thesen‘. Diese wirken auf den Leser/die Leserin unmittelbar plausibel, sind theoretisch aber nur schwer zu fassen und weisen immer wieder auf sich selbst zurück: „Es gibt einen epistemologischen Einschnitt. Es gibt einen Klassenkampf. Es gibt ideologische Staatsapparate“ (Balibar 1990: 24). Wie Balibar weiter herausarbeitet, waren es gerade diese ‚Existenz-Thesen‘, mit denen Althusser wegweisende

Kategorien setzten konnte, mit welchen es ihm gelang „eine Spur zu hinterlassen“ (Balibar 1990: 23). Gerade mit und durch seine ‚Existenz-Thesen‘, gerade mit und durch die Thematik der Vaterlosigkeit, wurde Althusser selbst – als Lehrer – zum ‚Vater‘ einer ganzen Generation von Intellektuellen sowie – als Theoretiker – zum ‚Vater‘ eines „erneuerten Marxismus“ (Wolf 1994: 187). Althusser eigenwilliger und auf ‚Erneuerung‘ zielender Marxismus bedeutete jedoch pikanterweise zugleich, dass Althusser, wie Balibar es pointiert ausdrückt, „dem Marxismus das Ende gab, das er verdient“ (Balibar 1988: 35). In anderen Worten, Althusser Beiträge zur Theorie markieren, wie eingangs erörtert, in der Theoriegeschichte eine zentrale Brückenstellung zwischen einem marxistischen und einem post-marxistischen Paradigma (vgl. Laclau/Mouffe 2006: 127-188). Somit kann Althusser als einer der ‚Gründerväter‘ der ‚Postmoderne‘/des ‚Postmarxismus‘ angesehen werden. Diese drei untereinander eng zusammenhängenden Momente – akademischer Lehrer, Marxismus, ‚Postmoderne‘/‚Postmarxismus‘ – formen gemeinsam Althusser theoretische Bedeutung und sollen daher im Folgenden skizziert werden.

Althusser war zunächst und vorrangig ein akademischer Lehrer. Dies zudem an einer – und der besondere, zentralistische Aufbau des französischen Hochschulsystems ist hier zu berücksichtigen – absolut zentralen Stelle, was wiederum den Einfluss, den Althusser letztlich entfalten konnte, in Teilen erklärt. Denn nachdem dieser im Jahre 1948 sein Studium an der École Normale Supérieure (ENS) abgeschlossen hatte, wurde er dort zunächst Studienleiter und schließlich 1962 Studiensekretär für Philosophie – eine Position, die er bis zu seiner Einweisung in die Psychiatrie im Gefolge des Mordes im November 1980 innehatte. Diese Position bedeutete, dass in jenen fast 30 Jahren quasi der gesamte philosophische Nachwuchs Frankreichs seine Ausbildung wesentlich bei Althusser erhielt. Damit ist Althusser Lehrer und „spiritus rector“ einer ganzen Generation später führender französischer Intellektueller von Jacques Derrida über Alain Badiou und Jacques Rancière bis hin zu Michel Foucault gewesen (vgl. Lewis 2009)³.

In der gegenwärtigen Wahrnehmung ist Althusser jedoch weniger als akademischer Lehrer und weit mehr als marxistischer Theoretiker präsent. Die Fragen des Marxismus, besonders nach einer Theorie der Elemente des Überbaus und nach der Möglichkeit von politischer

³ In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass einige der Texte, mit denen Althusser als Theoretiker bekannt wurde – darunter ‚Das Kapital lesen‘ (1972b; 1972c) und viele der Aufsätze aus ‚Für Marx‘ (2011a) – direkt aus der engen Zusammenarbeit mit seinen Schülern im Rahmen der Seminare an der ENS hervorgingen. Dies unterstreicht die Bedeutung des akademischen Lehrer-Schüler-Verhältnisses auch in die andere Richtung.

Praxis, stehen denn auch im Zentrum der überwältigenden Mehrzahl der von Althusser veröffentlichten Texte. Mit seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie verfolgte Althusser kein geringeres Ziel, als den „Marxismus zu erneuern“ (Wolf 1994: 187), dessen Krise in eine Chance zu verwandeln. Diese Beiträge zur Theorie waren unter den Zeitgenossen jedoch höchst umstritten. „Die Urteile sind“, schreibt Bodo Grimm, „zum Teil rigoros: ‚Orthodoxie‘, ‚Stalinismus‘, ‚Objektivismus‘, ‚Revisionismus‘ oder ‚Strukturalismus‘“. (Grimm 1980: 9). Auf der anderen Seite sah man in denselben Beiträgen nicht weniger als die „Wiederauferstehung [des Marxismus] aus der muffigen Gruft des ‚stalinschen Dogmatismus‘“ (Grimm 1980: 9). Dieser Sichtweise entsprechend beurteilt Frieder Otto Wolf die zeitgenössische Wirkung von Althusser Intervention in den Marxismus wie folgt:

„Seine philosophischen Initiativen [...] erzielten einen über Frankreich hinaus wirksamen ‚Zeitgeist-Effekt‘ [...] waren für große Teile der westeuropäischen und lateinamerikanischen Linken, und auch bis weit in die ‚neue Linke‘ hinein, philosophisch und politisch relevant.“ (Wolf 1994: 185)

In diesem Sinne hat Althusser, wie Wolf weiter betont, mit seinen Thesen aus ‚Das Kapital lesen‘ (Althusser/Balibar 1972b; 1972c), ‚Für Marx‘ (Althusser 2011a) und natürlich aus ‚Ideologie und Ideologische Staatsapparate‘ (Althusser 1970a), „den Aufbruch einer ganzen Generation von Marxisten artikuliert“ (Wolf 1994: 185).

In Anbetracht der intensiv geführten Debatten um Althusser Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie und der dabei zu Tage tretenden äußerst konträren Positionen resümiert Bodo Grimm im Jahre 1980: „Die zentrale Frage in der Auseinandersetzung um die Theorie Althusser kann man allgemein formulieren: Ist Althusser Marxist oder nicht?“ (Grimm 1980: 15) Diese alte Streitfrage kann und soll an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Entscheidend ist vielmehr, und dies demonstriert die Härte der damals geführten Debatte auf eindrucksvolle Weise, der tiefgreifende Einfluss, den Althusser Thesen in der vom Marxismus dominierten theoretischen Szene der 1960er und 1970er Jahren entfalten konnten. So stellt Fernanda Navarro, eine späte Schülerin Althusser, in der Retrospektive fest, dass man damals „could not read Marx without considering Althusser’s thesis“ (Navarro 1998: 93).

Das theoriegeschichtlich Interessante dabei ist, dass Althusser Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie, seine gegen die Diktionen der KPdSU und gegen den im Westen vorherrschenden Hegelmarxismus gerichtete Erneuerung oder ‚theoretische Befreiung‘ des Marxismus, wie eingangs erläutert,

über diesen weit hinauswies. Dies gilt für Althusser auf das Aufdecken des ‚echten‘ Marxismus in Marx gerichtete Lektürepraxis wie auch - im Zusammenhang damit - besonders für die von ihm betriebene Neufassung des Verhältnisses von Basis und Überbau und den davon ausgehenden (theo-rie-)politischen Impulsen. Richard Wolff und Stephen Resnick beschreiben demnach den Kern von Althusser ‚Marxismus‘ folgen dermaßen:

“Yet, while thoroughly rejecting essentialism as a logic, Althusser nonetheless kept his commitment to Marx’s and Marxism’s unique goal: The analytical focus on and the political struggle over class exploitation.” (Resnick/Wolff 1991: 13).

Es zeigt sich damit in der Retrospektive, dass in der von Althusser betriebenen ‚Erneuerung des Marxismus‘, zugleich das Moment zu dessen ‚Überwindung‘ steckte. So waren es gerade die Elemente, die Althusser Intervention ihre Stoßkraft verliehen – unter ihnen die konsequente Ablehnung eines jeden Essentialismus, die Überwindung der These von einem strikten Determinationsverhältnis zwischen Basis und Überbau und die daraus folgende Entwicklung einer Theorie der eigenständigen Elemente des Überbaus sowie, als Folge davon, der analytische Fokus auf das ‚Subjekt‘ als in seiner konkreten Subjektivität durch die Herrschaft produziertes – die schließlich auch dazu führten, dass Althusser, wie zitiert, „dem Marxismus das Ende gab, das er verdiente.“ Dieser von Gregory Elliot als „the Althusserian revolution“ (Elliot 1993: 237) bezeichnete Sachverhalt besagt letztlich, dass die Althusserischen Kategorien über den Althusserianismus selbst hinausgehen, dass es also in Althusser, wie Miguel Vatter pointiert schreibt, zu einem „self-overcoming of Althusser“ (Vatter 2004: 8) kommt.

Ernesto Laclau und Chantal Mouffe bieten in ‚Hegemonie und radikale Demokratie‘ einen sehr klaren Einblick in diesen theoriegeschichtlichen Zusammenhang. Laclau/Mouffe, die Althusser einen nicht unbeträchtlichen Teil ihres Buches widmen, machen deutlich, dass es sich bei dem Denken Althusser, vor allem in Gestalt seiner Konzeption der Überdetermination des Widerspruchs und der daraus resultierenden Neufassung des Verhältnisses von der Basis und dem nun als eigenständig verstandenen Überbau (vgl. Althusser 1962c), um ein Denken des Übergangs handelt. Für Laclau/Mouffe nimmt daher dieses Denken eine entscheidende Brückenstellung zwischen einem marxistischen und einem ‚post-marxistischem‘ Paradigma ein:

„Wir werden zunächst ausführlich diejenigen theoretischen Diskurse analysieren, in denen einige der auszuarbeitenden Begriffe zwar schon vorhanden sind, in denen

jedoch ihre Entwicklung noch durch Grundkategorien eines essentialistischen Diskurses verhindert wird. Betrachten wir in diesem Sinne die Entwicklung der Althusser-Schule.“ (Laclau/Mouffe 2006: 131).

In Anbetracht dieser Brückenstellung und der sich daraus entfaltenden Dynamik sieht Elliott Althusers Theorie in „an exceptional position in contemporary intellectual history, precariously poised between a Marxist tradition which he radically criticized and reconstructed for the sake of the revolutionary cause, and a ‘post-Marxism’” (Elliott 1993: 237). Vor diesem Hintergrund wird ersichtlich, dass und wie sehr Althusers Theorie – in engem Zusammenhang mit seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer – als konstitutiv für die sog. ‚Postmoderne‘ / den sog. ‚Post-Marxismus‘ angesehen werden kann. Entsprechend heißt es in der ‚Stanford Encyclopedia of Philosophy‘, Althusers Theorie „has provided a foundation for much ‘post-Marxist‘ philosophy.” (Lewis 2009)

Es würde sich sicher lohnen, all diese Fragen zu vertiefen. Doch bereits aus dem hier gegebenen kurzen Abriss ist ersichtlich geworden, dass Althusser theoriegeschichtlich sowohl innerhalb des Marxismus, als auch damit eng zusammenhängend für das Spektrum der im Wortsinne ‚post-marxistischen‘ und damit gegenwärtigen politischen Theorie einen zentralen Platz einnimmt. Dieses Verhältnis zeigt sich insbesondere in dem von Althusser mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in Gang gesetzten und bis heute andauernden Diskurs um das ‚Subjekt‘. Dem offensichtlichen Einfluss, der signifikanten theoriegeschichtlichen Bedeutung Althusers, steht jedoch eine relativ verworrene Rezeptions- und Publikationsgeschichte sowie eine eklatante Unterbelichtung der Althuserschen Theorie in der Forschung, deren Verdrängung in das Unbewusste der Theoriegeschichte, gegenüber. J.-K. Gibson-Graham stellt hierzu fest:

“Althusser himself was seldom to be seen or acknowledged as a source of both dominant theoretical conceptions and the criticisms of these conceptions that were beginning to emerge. Although his influence was everywhere to be encountered, Althusser the theorist was almost totally in eclipse.” (Gibson-Graham 1995: 212).

Diese neben der Eigenwilligkeit seiner Texte vor allem in der politischen und noch mehr in der persönlichen ‚Zwielichtigkeit‘ Althusers gründenden, das Althusersche Werk abschattenden, Verhältnisse möchte ich im Folgenden kurz beleuchten. Auf diesem Kontrast aufbauend möchte ich dann das Werk Althusers als ein *Forschungsfeld für die Gegenwart* skizzieren.

2. Rezeption im Zwielficht: Der ‚Fall Althusser‘ zwischen Mord und Politik

Jacques Derrida las am Grab Althusser einen Text vor, der auf bemerkenswerte Art und Weise Aufschluss über die sich um und durch Althusser konstituierenden zwielfichtigen Verhältnisse gibt, welche die Rezeption und Erforschung seiner Theorie bis heute nachhaltig bestimmen:

„And this was such a rich and singular history, a murderous and still unthinkable tragedy so inseparable too from the history of our time, so heavy with the whole philosophical political, geopolitical history of our time – a history that each of us still apprehends with his own images. [...] His work is, in the first place, great by what it attests to and by what it risks, by what it traversed with that plural, shattered, and often times interrupted flash, by the very high risk taken and the endurance accepted: his adventure is singular, it belongs to no one.”
(Derrida 1993a: 243).

Diese von Derrida angesprochenen Zusammenhänge zeigen sich zunächst in der von Althusser, der zeitlebens ein aktives aber auf sonderbare Weise distanzierendes Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs (KPF) war, betriebenen konsequenten Durchdringung von Theorie und Politik. Sie zeigen sich aber auch und besonders darin, dass Althusser, der von den Jahren in deutscher Kriegsgefangenschaft schwer traumatisiert war und der seit Ende der 1940er Jahre eine Vielzahl längerer Aufenthalte in der Psychiatrie hinter sich hatte, im November 1980 seine Frau H el ene erdrosselte. Das Zusammenspiel dieser Sachverhalte führte schließlich zu einer nahezu gänzlichen Abschattung der Althusserischen Theorie, welche ich im Folgenden analysieren möchte.

Zu den Risiken, die Althusser in einer bestimmten historischen Situation auf sich nahm, gehörte zuvorderst „die Schwierigkeit in der Philosophie Marxist zu sein“ (Althusser 1977b). Dies meint die Schwierigkeit politischer Marxist in der Philosophie zu sein, wie auch Philosoph in der marxistischen Politik zu sein. Die Doppelstellung als Philosoph und Marxist brachte Althusser zunächst in eine ambivalente Lage sowohl in Bezug auf die KPF als auch einer breiteren Öffentlichkeit gegenüber. Denn, während Althusser gegen die ‚alte Orthodoxie‘, gegen gewisse hegelmарxistische Strömungen im Westen und gegen die Diktionen Moskaus gerichteten theoretische Beiträge in der KPF nur auf wenig Gegenliebe stießen, ließ ihn gerade das Mindestmaß an Treue, welches er der KPF stets hielt, zum Gegenstand scharfer Auseinandersetzungen in der breiteren (wissenschaftlichen) Öffentlichkeit werden.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und marxistischer Politik tritt denn auch in vielen Texten Althusser sehr deutlich zu Tage. So weisen, wie dargelegt, die von ihm entwickelten

Ansätze einerseits über den theoretischen Rahmen der KPF – wie auch über den Marxismus überhaupt – weit hinaus, während Althusser seine Thesen andererseits konsequent in einen über Lenin und Mao gesteckten Bezugsrahmen einspeist. Dabei folgt Althusser in seinem Impuls politische Praxis zu stärken bzw. diese wieder zu ermöglichen der eher fragwürdigen These, dass die „Klassiker des Marxismus“ in ihrer Politik bereits praktisch umgesetzt hätten, was nun theoretisch zu entwickeln sei. So schreibt er etwa in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in Bezug auf die Theorie des Staates:

„Wir müssen hier auf einem Gelände, auf dem uns die marxistischen Klassiker in der Tat schon seit langem vorausgegangen sind, ohne dass sie aber in einer theoretischen Form systematisiert hätten, welche entscheidenden Fortschritte in ihren Erfahrungen und in ihren Verfahrensweisen enthalten sind, ganz umsichtig vorgehen. Denn ihre Erfahrungen und ihre Verfahrensweisen sind in der Tat vor allem auf das Gebiet der politischen Praxis beschränkt geblieben.“
(Althusser 1970a: 53).

Vermittels dieser Annahme und der daraus resultierenden Analyseinstrumente wird das innere Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und marxistischer Politik in das Zentrum von Althusser's Texten hineingetragen, welche dadurch nicht selten einen relativ ‚kruden‘ Charakter annehmen. Dieser Charakter der Texte trägt mit Sicherheit bis heute seinen Teil dazu bei, dass Althusser vordergründig zu Recht, der Sache nach zu Unrecht, als „toter Hund“ (Wolf 2010: 125) abgestempelt wird.⁴

Weiterhin ging die dem Althusser'schen Werk immanente spannungsreiche Durchdringung von Theorie und Politik einher mit einer Publikationsstrategie, die bedeutete, dass Althusser zu seinen Lebzeiten nur Texte veröffentlichte, die ein gewisses Maß an Vereinbarkeit mit einer dergestalt verstandenen ‚marxistischen Politik‘ aufwiesen, oder die, wie seine Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit, eher im Bereich der akademischen Philosophie anzusiedeln sind. Bedeutende Texte die nicht (mehr) mit dem theoretischen Rahmen der Partei oder der marxistischen Politik vereinbar waren (so etwa Althusser 1978a; 1986; 2000) wurden daher von Althusser zeitlebens zurückgehalten, was die Rezeption seiner Theorie zugleich erschwerte wie lenkte. Die skizzierte sowohl die zeitgenössische als auch die retrospektive Rezeption erschwerende und ideologisch aufladende Durchdringung von Politik und Theorie zeigt sich weiterhin darin, dass Althusser seine

⁴ In diesem Kontext verdient auch Jacques Derridas Beschreibung des ambivalenten Verhältnisses zwischen Althusser's theoretischer Arbeit und der KPF Aufmerksamkeit:

„Althusserianism's paradox was that it claimed hardening and transformation simultaneously. Philosophically and theoretically it was harder than the political party at the time – harder and more of an advocate of transformation. But in both traits [...] it was playing to lose – more and faster.“ (Derrida 1993b: 210)

Beiträge zur Theorie oft sehr eng an die Auseinandersetzung mit tagespolitischen Ereignissen koppelte. Deshalb ist, wie Wolf schreibt,

„Althusser's philosophische Tätigkeit[...] als eine Folge von Initiativen zu philosophisch-politischen Auseinandersetzungen zu analysieren, die bestimmte Situationen reflektieren“.
(Wolf 1994: 184).

War Althusser aufgrund der von ihm betriebenen gegenseitigen Durchdringung von Theorie und Politik eine schwer zu fassende und durchaus umstrittene Figur, wurde er mit dem tragischen Faktum des Mordes schließlich zu einer *persona non grata* (Lewis 2009). Der Mord warf einen langen Schatten nicht nur auf die Person Althusser's, sondern auch auf dessen Theorie. Die wohl niemals eindeutig zu beantwortende Frage, was der Mord für Althusser's Beiträge zur Theorie bedeutet, stand (und steht bis heute) mit aller Härte im Raum. In jedem Fall führte das Faktum des Mordes zu einer nahezu gänzlichen Abschattung der Althusser'schen Theorie ab etwa 1980. Diese Abschattung ging sowohl von Althusser's theoretischen Antipoden als auch von seinen Freunden und den Anhängern seiner Theorie aus. Sie beruhte dabei jedoch auf höchst unterschiedlichen, im Folgenden nachzuvollziehenden, Motiven.

Von der Seite von Althusser's politischen und theoretischen Antipoden kam in der Folge des Mordes ein Diskurs in Gang, der Althusser's Politik und Theorie langsam aber sicher mit dessen vermeintlichem oder tatsächlichem ‚Wahnsinn‘ – Stichwort: „Mörderphilosophie“ (Baier 1982b: 190) – amalgamierte. Diese in der Folge des Mordes im Grenzbereich von Politik, Feuilleton und Wissenschaft produzierte Literatur führte dazu, dass aus der Analyse von Theorie und Politik Althusser's ein „Fall Althusser“ (Baier 1982b) wurde und sich der ‚Wahnsinn‘ als das Paradigma herauskristallisierte, durch das alles mit Althusser zusammenhängende zu verstehen sei. Der Publizist Lothar Baier kommentiert hierzu:

„Die ‚Affäre Althusser‘ wird Objekt eines bemerkenswerten ideologischen Tribunals. [...] Liefert der Fall Althusser nicht den Beweis, dass der Kommunismus nichts anderes als ein Wahnsystem ist? Nicht eigentlich der Kommunismus, eher der Marxismus; oder die ganze Philosophie?“
(Baier 1982b: 205).

Wie sehr die durch den Mord ausgelöste Debatte zu einer Breitseite gegen Althusser's Theorie und deren Vertreter wurde, lässt sich gut an folgender ‚Feststellung‘ aus einem Editorial des ‚Le Quotidien de Paris‘ vom 19. November 1980 ablesen: „Bis zum Beweis des Gegenteils zeigen die Ver-

fechter des Althusserianismus nicht notwendig dieselben Erscheinungen wie ihr Meister.“ (zitiert nach Baier 1982b: 206).

Doch auch vollkommen unabhängig von der geschilderten (theorie-) politischen und ideologischen Aufladung des in der Folge des Mordes gegen Althusser und seine Theorie geführten Diskurses, war und ist die Frage, was der Mord für die Althusserische Theorie bedeutet, alles andere als gegenstandslos. Angesichts dessen lässt sich die Reaktion der Freunde und Anhänger Althusser, auch eingedenk der berührten persönlichen Verhältnisse, als ein sehr lange andauerndes betretenes „Schweigen“ (Balibar 1988: 27) beschreiben. Balibar bringt aus dieser Perspektive besehen die Situation, in der sich Althusser, dessen Theorie und deren Anhänger in der „time between his two deaths“ (Navarro 1998: 93) befanden, in einem 1988, also noch zu Lebzeiten Althusser, verfassten Text mit dem Titel „Schweig weiter, Althusser!“ folgendermaßen zum Ausdruck:

„1984 oder 1985 sagte mir Althusser: Ihr redet alle über mich! Alle Welt redet über mich und erklärt mir meine Wahrheit. Nur ich darf nicht sprechen. Er hatte völlig recht. So war es im Privaten, denn die Wirklichkeit des Mordes und der Verdacht des Wahnsinns pervertieren jede Freundschaft. Und so war es erst recht in der Öffentlichkeit, aber auf noch widersprüchlichere Weise. Man spricht nicht über Althusser, auf gar keinen Fall. [...] Aber man würde sofort über ihn sprechen, da können wir sicher sein, falls er selbst es noch einmal wagen würde, zu sprechen. Man würde dann ebenso über ihn sprechen, wie man bereits einmal über ihn gesprochen hat, als man Ende 1980, Anfang 1981 über den Mord an Héléne, Interpretationen und Urteile, jubelnde Anklagen und betrübte Entschuldigungen formulierte. [...] Aber seit Jahren herrscht ein absolutes Schweigen, das nur ab und zu von einigen Versprechern durchbrochen wird. Bei manchen ist es ein Schweigen der Verlegenheit. Andere dagegen überlegen mit Schrecken, welche Bedeutung diese Ereignisse ihrer eigenen Geschichte im Nachhinein geben.“ (Balibar 1988: 27).⁵

Es ist leicht ersichtlich, dass das skizzierte Zusammenspiel aus der von Althusser betriebenen Durchdringung von Theorie und Politik mit dem tragischen Faktum des Mordes

⁵ In diesem Zusammenhang ist es weiterhin interessant, dass Althusser's Anhänger von Zeit zu Zeit versuchten, dem ‚bleiern Schweigen‘ mittels einer Historisierung der Person Althusser's zu entkommen und darüber eine Wiederaneignung seiner Theorie zu ermöglichen. Diese Versuche waren jedoch, da Althusser ja noch lebte, von vorneherein zum Scheitern verurteilt. So ging man bereits kurz nach dem Mord dazu über, von Althusser im Tempus der Vergangenheit zu sprechen. Der damalige Generalsekretär der ENS, Claude Humbert, etwa sagte bereits wenige Tage nach dem Mord: „Nichts kann das sehr schöne Bild trüben, das wir von ihm [Althusser] hatten. [...] Er war eine internationale Persönlichkeit.“ (zitiert nach Baier 1982b: 198; Hervorhebungen SN). Diesem Versuch einer Historisierung entsprechend wurde auch die einzige wissenschaftliche Konferenz, die in der ‚Zeit zwischen den beiden Toden‘ zum Werk Althusser's stattfand, unter einem, angesichts der Tatsache, dass Althusser ja noch lebte und auch schrieb, bemerkenswerten Titel abgehalten: „The Althusserian legacy“ (Sprinker/Kaplan 1993: vii; Hervorhebung SN).

dazu geführt hat, dass Althusser von Anfang an sehr umstrittenes Werk ab etwa 1980 nahezu gänzlich abgeschattet und ins Unbewusste der Theoriegeschichte verdrängt wurde. Von dieser Zeit an brach sowohl die offene Rezeption von Althusser's Thesen als auch deren kritische Erforschung nahezu gänzlich ein. Angesichts dessen stellte Balibar am Grab Althusser's fest: „Der Mann, den wir heute zum Grab begleiten, ist 1980 gestorben. Althusser hat zerstört, Althusser hat sich selbst zerstört. Das ist wahr, und das ist nicht wieder gut zu machen.“ (Balibar 1990: 25)

Es ist weiterhin bemerkenswert, dass die Rezeption der Althusser'schen Theorie, international verglichen, im deutschen Sprachraum immer besonders mangelhaft war und dies noch heute ist. Diese Besonderheit mag auch daran liegen, dass der *Franzose* Althusser für sich das Erbe des *Deutschen* Marx in Anspruch nahm. Auf jeden Fall kann die besonders hartnäckige „Verdrängung und Verbannung“ (Böke 2002: 7) Althusser's, gerade aus dem deutschsprachigen akademischen Diskurs, zugleich als Ursache wie Folge einer *verheerenden Publikationslage* angesehen werden. So liegen selbst die bedeutendsten Texte Althusser's bis heute, im Gegensatz zum angelsächsischen Sprachraum, noch nicht sämtlich in deutscher Übersetzung vor.⁶ Weiterhin wurden die vorliegenden Texte zumeist in den 1970er Jahren in kleinen und politisch ausgerichteten Verlagen in nur sehr geringer Auflage herausgegeben. Dies bedeutet, dass sich diese schon seit vielen Jahren vergriffenen Bände nur noch mühsam in gut sortierten Universitätsbibliotheken zusammentragen lassen. Zudem weisen diese meist mit geringem Aufwand produzierten Ausgaben oftmals gravierende Mängel in der Qualität der Übersetzungen sowie wesentliche Kürzungen auf (vgl. Wolf 2010: 125/126). Hinzu kommt, dass in den deutschen Universitäts- und Landesbibliotheken selbst die wenige nach 1980 international verfasste Sekundärliteratur ebenso wie die französischen oder englischen Ausgaben von Althusser's Texten kaum verfügbar sind. In Anbetracht dieser Lage ist es kaum verwunderlich, dass sich die in den vergangenen dreißig Jahren in deutscher Sprache erschienen Beiträge zur Theorie Althusser's an einer Hand abzählen lassen. Nach dessen Tod im Jahr 1990 hat ein Autorenkollektiv um Sebastian Reinfeldt zwar den Versuch unternommen, im Rahmen einer Buchreihe (Müller et. al 1994; Balibar 1994) Althusser auch in der Bundesrepublik „produktiv zu beerben“ (Müller et. al. 1994: 8) – das Projekt kam jedoch über den zweiten Band nie hinaus.

⁶ Es sei an dieser Stelle vermerkt, dass Frieder Otto Wolf und Peter Schöttler in den 1980er Jahren bereits das Projekt einer Ausgabe der ‚Gesammelten Schriften‘ (vgl. Schöttler/Wolf 1987: 8) starteten. Von den geplanten neun Bänden erschienen letztlich jedoch nur zwei (Althusser 1985c; 1987).

Ebenso setzte es sich der von Henning Böke und Jens Christian Müller 1994 herausgegebene Sammelband „Denk-Prozesse nach Althusser“ zwar zum Ziel, nach den Potenzialen von Althusserns Theorie zu fragen. Die Hoffnung dadurch „andere Denk-Prozesse zu inspirieren [...] als diejenigen, in denen Althusser hämisch der Prozess gemacht wird“ (Böke/Müller 1994b: 17), ließ sich jedoch nur sehr begrenzt verwirklichen. Isolde Charims 2002 erschienenes „Der Althusser-Effekt. Versuch einer Ideologietheorie.“ (Charim 2002) bleibt daher bis heute ein einsamer Ruf im Wald.⁷

3. Zu einer ‚neuen Althusserlektüre‘

Bisher habe ich dargelegt, dass Althusser weit mehr ist als ein obskurer Vertreter einer für die Gegenwart eher bedeutungslosen Spielart des Marxismus, dass er, wie die in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ zu Tage tretende Einführung der Kategorie des ‚Subjekts‘ zeigt, Themen setzte, die bis heute weit oben auf der Agenda der Politischen Theorie stehen. Die nahezu vollständige Abschattung und Verdrängung von Althusserns Werk hat jedoch dazu geführt, dass sowohl Althusserns Einfluss auf die theoretischen Diskurse in den vergangenen dreißig Jahren als auch die inneren Zusammenhänge und Grundlagen von Althusserns Theorie bis heute kaum erforscht sind. In Anbetracht dessen zeigt sich, dass sowohl Bedarf für tatsächliche Grundlagenforschung als auch für kritische Reinterpretation der Althussernschen Theorie besteht. In den vergangenen Jahren ist daher – besonders in den Vereinigten Staaten (vgl. Lewis 2009) – ein, wie Chantal Mouffeschreibt, „wiedererstarkendes Interesse für Louis Althusser zu beobachten“ (Mouffe 2002: 11).

Dieser Tendenz entspricht etwa die relativ zügige Übersetzung von Althusserns nachgelassenen Schriften ins Englische, ausgewählt und zusammengestellt in einer dreibändigen Studienausgabe von G. M. Goshgarian (Althusser 1997; 2003; 2006a), als auch das von Frieder Otto Wolf wiederaufgenommene Projekt einer deutschen Gesamtausgabe der zu Lebzeiten erschienen Schriften

⁷ Die – im Vergleich zu Frankreich und dem angelsächsischen Sprachraum – besondere Mangelhaftigkeit der Althusser-Rezeption in der Bundesrepublik lässt sich auch gut daran ablesen, dass auf Englisch die üblichen Bücher ‚Zur Einführung‘ seit Mitte der 1990er Jahre vorliegen (etwa Elliott 1994), während ein entsprechendes Pendant auf Deutsch bis heute nicht erschienen ist. Bezeichnend für die spezifisch deutsche Lage ist auch, dass die beiden deutschen Publikationen, die das Wort ‚Einführung‘ im Titel tragen, Klaus Thiemes ‚Althusser zur Einführung‘ (1982) sowie Benjamin Scharmachers ‚Wie Menschen Subjekte werden. Einführung in Althusserns Theorie der Anrufung‘ (2004), den im Titel suggerierten Anspruch kaum einlösen können. Während Thieme den Fokus darauf legt, die Althussernsche Theorie für die damaligen Kämpfe der politischen Linken stark zu machen, handelt es sich bei Scharmachers Band um die durch den Autor selbst finanzierte – und offensichtlich kaum redigierte – Veröffentlichung einer theoretisch nicht sonderlich tief schürfenden Magisterarbeit (vgl. <http://www.tectum-verlag.de/autor/diplomarbeit-veroeffentlichen.html>).

Althusser (vgl. Wolf 2010). Dieser Tendenz entspricht weiterhin der im Jahr 2010 von Franziska Schottmann herausgegebene Band mit einer Auswahl nachgelassener Schriften Althusser – es handelt sich um Teile des Spätwerks – unter dem Titel ‚Materialismus der Begegnung‘ (Althusser 2010b).

Dieses wiedererstarrende Interesse für Althusser, kann meines Erachtens als eine (in sich natürlich divergente) ‚neue Althusserlektüre‘ bezeichnet werden. Die ‚Stanford Encyclopedia of Philosophy‘ beschreibt dieses Phänomen wie folgt:

“At present, Althusser’s philosophy as a whole is undergoing a critical reevaluation by scholars who have benefited from the anthologization of hard-to-find and previously unpublished texts and who have begun to engage with the great mass of writings that remain in his archives.” (Lewis 2009).

Die methodische Ausgangsposition dieser ‚neuen Althusserlektüre‘, die zugleich die Ausgangsposition dieser Arbeit ist, beruht, wie hier ersichtlich wird, im Wesentlichen auf zwei Gründen: der historischen Distanz und der Publikation des umfassenden Nachlasses. Auf diese beiden Punkte möchte ich im Folgenden kurz eingehen und darüber aufzeigen, inwiefern die gegenwärtig in Gang kommende Althusserlektüre als ‚neu‘ zu bezeichnen ist.

Seit dem Tod von Althusser sind mehr als zwanzig Jahre verstrichen und die Sowjetunion ist zerfallen. In dieser Zeit haben sich die politischen Debatten, welche die Diskurse um Werk und Person Althusser immer wieder durchdrangen, gelegt. Entsprechend haben sich auch die Person Louis Althusser, der Mord, der Parteikommunismus und die gesamte intellektuelle Szene des Paris der 1960er und 1970er in *historisches Material* verwandelt. Isolde Charim zufolge wird es daher „heute [...] möglich, Althusser’s Intervention [...] auf ihre theoretischen Qualitäten hin zu überprüfen.“ (Charim 2002: 13) Das um Person, Werk und Wirkung Althusser konstituierte ‚intellektuelle Feld‘ scheint also langsam aber sicher reif zu sein für entsprechende Untersuchungen und Analysen, bildet sich als ein *Forschungsfeld für die Gegenwart* heraus.

Die Herausbildung dieses Forschungsfeldes wiederum steht in einem engen Zusammenhang mit der Veröffentlichung eines großen Konvoluts von neuem Material. So ist etwa die von François Matheron in Frankreich besorgte Herausgabe der nachgelassenen Schriften Althusser, sowohl aus der Zeit vor dem Mord als auch das Spätwerk umfassend, mittlerweile weitestgehend abgeschlossen. Zu diesem Konvolut gehören die Autobiographie ‚Die Zukunft

hat Zeit‘ (Althusser 1993a), die Manuskripte für das Projekt des ‚Materialismus der Begegnung‘ (Althusser 1986/2010b), das Manuskript von ‚Machiavelli and us‘ (Althusser 2000), zwei Bände zu ‚Écrits philosophiques et politiques‘ (Althusser 1994a; 1994b), die ‚Écrits sur la psychoanalyse‘ (Althusser 1993c), die Manuskripte der von Althusser an der ENS gehaltenen Vorlesungen (Althusser 2006b), sowie die Tagebücher aus der Kriegsgefangenschaft (Althusser 1992) und drei Bände mit Briefen (Althusser 1993b; 1998; 2011b). In französischer wie in englischer Sprache liegen daneben auch schon seit längerem – im Gegensatz zum deutschen Sprachraum – vernünftige und umfassende Ausgaben der zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften Althusser vor. Weiterhin steht bereits seit 1993 Althusser gesamter Nachlass inklusive seiner Privatbibliothek im Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) in L'abbaye d'Ardenne der Forschung zur freien Verfügung (vgl. IMEC 1997). Die Historisierung und Aufarbeitung des ‚Falles Althusser‘ wird zusätzlich verstärkt durch in den vergangenen Jahren erschienene auf Althusser Bezug nehmende Memoiren von Persönlichkeiten aus seinem Umfeld (z. B. Derrida 1993b; Roudinesco 1990; 2008: 97-132), sowie durch historisch orientierte Arbeiten über das ‚theoretische Milieu‘ im Paris der 1960er und 1970er Jahre (Dosse 1996, 1997; Pommier 2009). Besonders erwähnenswert ist in diesem Kontext auch die Veröffentlichung des ersten Bandes der von Yann Moulier-Boutang verfassten Althusser-Biographie (Boutang 1992).

Die Veröffentlichung des umfassenden Nachlasses ermöglicht gemeinsam mit der historischen Distanz jene, neue Althusserlektüre‘. So ist es heute möglich, eine Debatte zu führen, die trotz der irreduziblen Zwielfichtigkeit von Althusser Person und Theorie, auf einem wissenschaftlichen Niveau stattfindet und die weitestgehend frei von politischer Aufladung ist. Weiterhin erlaubt die historische Distanz es auch, die Schockstarre des Mordes ein Stück weit zu überwinden und die damit verbundenen Zusammenhänge kritisch zu reflektieren. Über diese Möglichkeiten noch hinausgehend, gestattet die Publikation des Nachlasses – zuvor verwehrt – Einblicke in die Arbeitsweise und den Kontext von Althusser theoretischem Schaffen. Damit ist es möglich der politisch motivierten ‚Verstellung‘ von dessen zentralen Thesen zu entkommen und somit, wie Warren Montag schreibt, das Werk Althusser insgesamt auf eine neue Weise in das Blickfeld zu bekommen, dieses grundlegend zu re-interpretieren:

„The posthumous publication of a large number of previously unpublished texts by Althusser, together with the establishment of an archive containing manuscripts and lecture

notes as well as his voluminous correspondence, will not only add to what we already know about Althusser, but will transform what we think about the work published during his lifetime. For the meaning of *For Marx* and *Reading Capital* is not fixed once and for all; these works are inscribed in a network of references and allusions that determines what is visible and invisible in them. As that network is modified [...], so too is the internal limit that separates the legible from the illegible and there occurs a redistribution of the relations of visibility and invisibility within the works themselves.“ (Montag 1998: 64).

Im Kontext dieser ‚neuen Althusserlektüre‘ fällt jedoch auf, dass gerade ein – meines Erachtens äußerst wesentliches – Element des Althusserischen Werkes, seine durchaus umfassenden ideengeschichtlichen Studien, kaum Beachtung findet. Dies ist erstaunlich, machen diese doch einen großen Teil von Althusser's Werk aus und versprechen alleine schon deswegen in vielerlei Hinsicht aufschlussreich zu sein. Diesen ‚anderen Althusser‘, den Theoretiker der Frühen Neuzeit, möchte ich daher im Folgenden gleichsam vorstellen. Damit möchte ich zunächst die methodische Herangehensweise der vorliegenden Arbeit im engeren Sinne als Ausarbeitung der inneren Beziehung zwischen Althusser's ideengeschichtlichen Studien und seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie bestimmen. Darauf aufbauend werde ich das Thema dieser Arbeit auf die Untersuchung der Grundlagen von Althusser's Thesen über die Ideologie in seinen ideengeschichtlichen Schriften und die sich daraus ergebende Re-Interpretation eingrenzen.

4. Louis Althusser und das politische Denken der Frühen Neuzeit

Der Name Althusser ist untrennbar mit dem Marxismus verbunden. Als Interpret der klassischen Texte der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit hingegen ist dieser nur Wenigen bekannt. Dabei zieht sich gerade die intensive Auseinandersetzung mit dieser Epoche wie ein roter Faden durch das Leben und das Werk Althusser's, scheint die politische Philosophie der Frühen Neuzeit in diesem beinahe tiefer verwurzelt als der Marxismus. So erhielt Althusser an der ENS in den Jahren 1945 bis 1948 nicht etwa eine ‚marxistische‘, sondern eine klassische ‚philosophische‘ Ausbildung. Seine frühen Schriften widmet Althusser dem Verhältnis von Katholizismus und Humanismus (Althusser 1946) als auch Hegel (Althusser 1948), während er seine erste – und einzige zu Lebzeiten veröffentlichte – Studie in Buchlänge über Montesquieu (Althusser 1959) verfasst. Erst Anfang der 1950er Jahre begann Althusser sich, angeregt vor allem durch seine spätere Frau H el ene, zunächst auf dem Gebiet der Politik und damit über die KPF, dem Marxismus anzunähern – eine dezidiert

inhaltliche Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie blieb jedoch zunächst aus. Letztere setzte erst nach und nach ein und erreichte, wie er selbst schreibt, 1964 mit der Lektüre des ‚Kapital‘ ihren Höhepunkt:

„Wie gesagt, las ich das Kapital erst 1964-1965, dem Jahr des Seminars, das dann auf ‚Das Kapital lesen‘ hinauslief. [...] Die Initiative zur Verbreitung von Marx an der École ging also nicht von mir aus, sondern ich wurde dazu durch die Aufforderung einiger Normaliens bewogen.“ (Althusser 1993a: 239/240).

Die den Marxismus beinahe überspielende Bedeutung des politischen Denkens der Frühen Neuzeit im Werk Althusser, zeigt sich zuvorderst in dessen Tätigkeit als akademischer Lehrer. Ganz entgegen der heutigen Wahrnehmung behandelte Althusser in seinen Vorlesungen vor allem die Klassiker von Machiavelli bis Rousseau. Einen Einblick darin gewährt der 2006 unter dem Titel ‚Politique et Histoire – de Machiavel à Marx‘ herausgegebene Band (Althusser 2006b), welcher die erhaltenen Skripte der Vorlesungen vereint. Diese Vorlesungen stellen jedoch keine isolierte Behandlung der Klassiker dar, sondern reihen sich nahtlos ein in den Gesamtkontext des Althusserischen Werks. Sie fragen nach Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen, nach den Klassenkämpfen in ihrem Verhältnis zum Staat und sie sind Elementen einer - Althusser Ansicht zu Folge Marx nicht zu entnehmenden - Theorie der Politik, des Politischen, auf der Spur. In diesen Texten zeigen sich daher, wie der Herausgeber François Matheron betont, „des dispositifs essentiels de la pensée d’Althusser“ (Matheron 2006: 13).

Die Fokussierung des akademischen Lehrers Althusser auf die politische Philosophie der Frühen Neuzeit steht denn auch nicht für sich allein. Vielmehr reiht sie sich zunächst ein in den Kontext der „ungeschriebenen Habilitationsschriften“ (Wolf 1987: 194-196) und darüber hinaus in eine Reihe von, etwa ein Viertel des Gesamtwerks von Althusser ausmachenden, Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit. So hinterlegte Althusser im Jahr 1950, den Anforderungen des damaligen französischen Hochschulsystems gemäß, Themen für die beiden geplanten Habilitationsschriften: „[1.] Politik und Philosophie im französischen 18. Jahrhundert und [...] [2.] Über den Zweiten Diskurs von Jean-Jacques Rousseau“ (Althusser 1977b: 51). Diese Projekte sind beide, wie aus ihren Titeln leicht ersichtlich wird, auf dem Gebiet der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit angesiedelt und kreisen, was für den Kontext der vorliegenden Arbeit von besonderer Bedeutung ist, um die Lehre vom Gesellschaftsvertrag, um

„eine Kritik der ‚Philosophie des Naturrechtes‘, wie sie in Europa vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts existierte und die im 17. und 18. Jahrhundert die dominante Denkform in Philosophie und Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft darstellte.“ (Wolf 1987: 195).

Die beiden Habilitationsschriften sind leider ungeschrieben geblieben. Bei seiner Habilitation im Jahre 1975 legte Althusser statt dessen kumulativ eine Reihe seiner Schriften zur ‚marxistischen‘ Theorie vor, darunter vor allem die im Band ‚Für Marx‘ (Althusser 2011a) veröffentlichten Aufsätze. Zu Beginn seines Habilitationsvortrages, der ‚Soutenance d’Amiens‘ (Althusser 1977b) geht Althusser jedoch auf sein ursprünglich geplantes Projekt zum politischen Denken der Frühen Neuzeit ein. Einer kurzen Skizze der Themen lässt er die bemerkenswerten Worte folgen: „Eigentlich habe ich dieses Projekt nie ganz aufgegeben.“ (Althusser 1977b: 51) Mit dieser Aussage impliziert Althusser zunächst einen Verweis auf die von ihm über die Jahre veröffentlichten Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit. Und in der Tat lassen diese, wie Wolf betont, „den theoretischen Ertrag seiner Arbeit auf diesem Gebiet“ erahnen (Wolf 1987: 196). Diese Texte können als Zwischenergebnisse des Habilitationsprojektes, das Althusser mehr als 25 Jahre lang – die gesamte Hochzeit seines Schaffens über (!) – intensiv beschäftigte, verstanden werden. Bei diesen dem Kontext dieses Habilitationsprojektes entstammenden und von Althusser selbst herausgegebenen Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit handelt es sich im Einzelnen um: ‚Montesquieu. Politik und Geschichte‘ (1959), ‚Eine Anmerkung zur politischen Philosophie John Lockes‘ (1962a), ‚Über Jean-Jacque Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘ ‘ (1966a) sowie ‚Die Einsamkeit Machiavellis‘ (1977a).⁸

In diesen Texten zielt Althusser darauf, die im Kern der Klassiker verborgenen Effekte und Verhältnisse von Macht, Herrschaft und Ausbeutung, das wie Wolf es nennt, „Ungedachte der politischen Philosophie der Neuzeit“ (Wolf 1994: 185), sichtbar zu machen. Im Kontext dieses

⁸ Erwähnenswert ist in diesem Kontext weiterhin, dass die bisher dargelegte Bedeutung von Althusserns Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit für dessen Wirken und Werk durch die nachgelassenen Schriften noch zusätzlich unterstrichen wird. Neben einer großen Anzahl von fragmentarischen Notizen zu den frühneuzeitlichen Klassikern im nicht-publizierte Teil des Nachlasses (vgl. IMEC 1997), finden sich in dessen publiziertem Teil weitere in diesem Zusammenhang wichtige, Texte. Hierzu gehören zuvorderst das Manuskript ‚Machiavelli and us‘ (Althusser 2000), das um Machiavelli, Hobbes, Spinoza und Rousseau zentrierte Textkonvolut zum ‚Materialismus der Begegnung‘ (Althusser 1986), sowie die dem Kontext der Arbeiten an der Autobiographie entstammenden, dieser aber nicht eingegliederten, längeren Texte zu ‚Spinoza‘ (Althusser 1985a) und ‚Machiavelli‘ (Althusser 1985b). Den Nachlass betreffend ist weiterhin zu bemerken, dass es sicherlich lohnend und für kommende Forschungen geboten wäre, den unveröffentlichten aus Fragmenten, Entwürfen und Notizen bestehenden Teil des Nachlasses auszuwerten. Zumindest weist die veröffentlichte Bestandsliste (IMEC 1997) eine Reihe – dem Titel nach – im Kontext der vorliegenden Arbeit potenziell relevanter Dokumente auf.

Unterfangs ist, was in einem engen Zusammenhang mit den von Althusser stets verhandelten Fragen einer ‚marxistischen‘ Theorie des Überbaus zu sehen ist, die Frage nach der Durchsetzung, philosophischen Begründung und der Theoretisierung der ‚inneren Funktionsweise‘ des Staates ein – wenn nicht der – zentrale Aspekt. In seiner diesem Interesse folgenden Lektüre der klassischen Texte geht Althusser jedoch von einer ‚marxistischen‘ Prämisse aus, die zugleich die unumgängliche Grundlinie vieler seiner Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie - darunter auch ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ - bildet. Diesen tieferen Grund von Althusser's Denken beschreibt Wolf als die „nicht zu eliminierende Existenz eines Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisses zwischen gesellschaftlichen Klassen und die sich darin beständig reproduzierende Dynamik des Klassenkampfes“ (Wolf 1987: 204). Dementsprechend verfolgt Althusser in seinen ideengeschichtlichen Studien die Frage nach dem Staat nicht abstrakt sondern im Kontext der gesellschaftlichen Kämpfe jener Zeit, liest die frühneuzeitlichen Theoretiker von Staat und Politik entlang von deren „Parteilichkeit in den Kämpfen ihrer Zeit“ (Althusser 1959: 35). Mit dieser von Althusser eigenen ‚marxistischen‘ Grundannahmen sowie den damals zeitgenössischen Problemstellungen des Marxismus unabtrennbaren Lektüre bringt Althusser, wie Wolf weiter meint, „die klassische bürgerliche Philosophie insgesamt auf neue Weise in unser Blickfeld“ (Wolf 1987: 188). Es zeigt sich damit zunächst, dass Althusser, ganz entgegen der Wahrnehmung durch die Theoriegeschichte, mit gutem Recht ebenso als ein Theoretiker der Frühen Neuzeit, wie als ein ‚marxistischer Theoretiker‘ angesehen werden kann. Diese beiden Züge des Althusser'schen Werkes sind jedoch nicht gegeneinander auszuspielen. Im Gegenteil, wenn vor diesem Hintergrund beachtet wird, dass Althusser zu seiner Habilitation seine Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie vorlegte, dann impliziert die Aussage, er habe „dieses Projekt nie ganz aufgegeben“, auch den Hinweis darauf, gerade diese Beiträge als eine implizite Fortführung des ursprünglichen Projektes zu verstehen. Althusser legt diese Deutung im Zuge seines Habilitationsvortrags selbst nahe, indem er sagt, er habe an sein ursprüngliches Projekt erinnert, „weil es für die Texte, die Ihnen vorliegen, von Bedeutung ist.“ (Althusser 1977b: 51). Diese Bedeutung wiederum sieht Althusser darin, dass, wie er sagt, die Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit seine „notwendige Propädeutik zum Verständnis des Denkens von Marx“ (Althusser 1977b: 51) gewesen ist. An einer bemerkenswerten Stelle in seiner Autobiographie geht Althusser genauer auf seine „notwendige Propädeutik“, auf diesen für sein Werk offensichtlich wesentlichen und wechselseitigen Zusammenhang

zwischen dem Studium der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit und der Produktion von ‚marxistischer‘ Theorie ein:

„Je tiefer ich in Marx eindrang und je mehr Philosophie ich las, desto mehr wurde ich gewahr, dass Marx, wissentlich oder nicht, in Gedanken von großer Bedeutung gedacht hatte, deren Autoren seine Vorgänger gewesen waren: Epikur, Spinoza, Hobbes, Machiavelli (wenigstens teilweise), Rousseau und Hegel. [...] Bevor ich [...] auf Marx selbst stieß, muss ich über den Umweg sprechen, den ich über Spinoza, Machiavelli und Rousseau nahm: sie waren mein ‚Königsweg‘ zu Marx.“ (Althusser 1993a: 243ff.).

Werden nun, in Anbetracht der dargelegten Bedeutung der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit für das Werk Althusser dessen Aussagen, vom ‚Königsweg zu Marx‘, von der ‚notwendigen Propädeutik‘ sowie, dass er sein ursprüngliches Projekt ‚niemals aufgegeben‘ habe, ernst genommen, ergibt sich, in den Worten Wolfs, folgende sehr schlüssige These:

„Althusser hat als marxistischer Philosoph einige seiner wichtigsten Thesen aus Texten gewonnen, die in der orthodoxen Tradition keineswegs als ‚Vorläufer‘ des Marxismus gehandelt werden.“ (Schöttler/Wolf 1987: 7).

Anders formuliert kann davon ausgegangen werden, dass Althusser niemals abebbende ‚Propädeutik die Intervention [in den Marxismus] erst möglich‘ (Wolf 1987: 199) gemacht hat.

Trotz dieses offensichtlichen, auch von Althusser selbst gezeichneten, Zusammenhangs zwischen seinen ideengeschichtlichen Studien und seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie finden sich in letzteren jedoch so gut wie keine expliziten Referenzen auf erstere. Dies ist wohl wesentlich auf die geschilderte und von Althusser offensiv betriebene politische Ausrichtung seiner Texte zurückzuführen. Angesichts der Relevanz von Althusser Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit für dessen eigene Beiträge zur Theorie und der gleichzeitigen ‚Abwesenheit‘ der klassischen Autoren in dessen Texten, schreibt Althusser Schüler Emmanuel Terray getreu dem biblischen Motto des Johannes: „And the sun is unmentioned but his power is amongst us.“ (Terray 1995: 258).

5. Fragestellung dieser Untersuchung: Die ideengeschichtlichen Grundlagen von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘

Trotz der offensichtlichen inneren Zusammenhänge haben bislang, wie erläutert, weder Althusser's Schriften zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit an sich, noch der innere Bezug zwischen Althusser's ideengeschichtlichen Studien und seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie eine nennenswerte Aufmerksamkeit erfahren. Bisher finden sich lediglich vereinzelt Hinweise auf die Relevanz des Themas (Daniel 2005a; Matheron 2006; Montag 1995; Wolf 1987; Wolf 1994), wie auch einzelne ausgearbeitete Zusammenhänge vor allem Machiavelli (vgl. Lahtinen 2009) und Spinoza (James 2005; Oittinen 1994) betreffend.⁹

Eine umfassende Untersuchung von Althusser's Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie im Kontext von dessen ideengeschichtlichen Studien erscheint damit als äußerst vielversprechend. Diese Frage wird besonders interessant, wenn beachtet wird, dass Althusser's Beiträge zur Theorie, wie dargestellt, in einem starken Spannungsverhältnis zu dem politisch-marxistischen Kontext stehen, in dem diese von Althusser präsentiert werden, dass das ‚Neue‘ an Althusser's ‚Erneuerung des Marxismus‘ weit über den Marxismus hinausweist. Vor diesem Hintergrund kann, wie ich denke, von der These ausgegangen werden, dass gerade jene wegweisenden Thesen Althusser's ihre Wurzeln wesentlich in seinen ideengeschichtlichen Studien haben.

Eine derartige umfassende Analyse des Althusser'schen Werkes und seiner Wirkung vor dem Hintergrund von Althusser's ideengeschichtlichen Studien kann in dieser Arbeit jedoch leider nicht geleistet werden. Insofern möchte ich mich im Folgenden auf Althusser's wohl einflussreichsten Text – ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ (Althusser 1970a) – beschränken. Die in diesem Text dargelegten Thesen über die Ideologie sind von besonderer Bedeutung, da Althusser, wie erläutert, mit diesen den für die politische Theorie bis heute zentralen Diskurs um das ‚Subjekt‘ und seine Produktion im Zeichen der Herrschaft begründet. Daher scheint eine Untersuchung der

⁹ An dieser Stelle ist zu bemerken, dass diese Forschungslücke, Stephen Daniel – dem Herausgeber des Sammelbandes ‚Current Continental Theory and modern Philosophy‘ (Daniel 2005a), der auch drei interessante Beiträge zu Althusser enthält (James 2005; Montag 2005; Reed 2005) – zufolge, nicht ausschließlich auf die politischen und persönlichen Komplikationen des ‚Fall Althusser‘ zurückzuführen ist. Die Unterbelichtung dieser Zusammenhänge ist vielmehr zugleich Teil einer allgemeinen Tendenz:

„Instead of providing anachronistic readings of texts, continental theorists thus attempt to recover aspects of modern philosophy that have been systematically overlooked. Much of the work by continental theorists on 16th to 18th century thinkers has been ignored by commentators interested more in how their 20th century strategies engage current philosophic questions.” (Daniel 2005: viii).

ideengeschichtlichen Grundlagen, des impliziten Kontexts, aus dem Althusser diese Thesen generiert, von vorrangigem Interesse. In den folgenden Kapiteln werde ich darlegen, dass ein solcher Zugriff sowohl eine ideengeschichtliche Verortung von Althusser's enigmatischen Thesen über die Ideologie und das Subjekt ermöglicht, als auch, darauf aufbauend, deren grundlegende Re-Interpretation bedeutet. Beides zeitigt Auswirkungen auf die breite Rezeption und das bis heute andauernde Fortwirken eben dieser Thesen, welche in der Schlussbemerkung dieser Arbeit an Hand des wohl prominentesten Vertreters dieser Rezeption, Michel Foucault, zumindest angedeutet werden sollen.

In Bezug auf dieses Vorhaben ist die Frage, wie sich Althusser's Thesen über die Ideologie in dessen Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit einreihen, entscheidend. Im Kontext der letzteren fällt zunächst, wie eingangs erläutert, die intensive Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsdenken und der Lehre vom Gesellschaftsvertrag auf. Diese steht, wie erläutert, im Zentrum der ‚ungeschriebenen Habilitationsschriften‘ und ist in diesem Zusammenhang in Althusser's ideengeschichtlichen Studien äußerst prominent vertreten. Dies gilt sehr direkt für die Texte, die Althusser Locke (Althusser 1962a) sowie vor allem Rousseau (Althusser 1966a; 1966b; 1986) und Hobbes widmet (1959: 36-51; 1966a: 130-154; 1966b: 261-280; 1972a; 1986: 167/168, 178-188). Dies gilt aber auch indirekt für Althusser's Studien zu Montesquieu (Althusser 1959) und Machiavelli (Althusser 1962b; 1977a; 1985b; 1986: 171-176; 2000). So wird in diesen, wie Wolf herausarbeitet, die Lehre vom Gesellschaftsvertrag „gleichsam von ihren Rändern her aufgeschlossen“ (Wolf 1987: 195). In all diesen Texten verfolgt Althusser die Frage nach dem Staat und der Politik. Im Zusammenhang damit ist all diesen Texten gemeinsam, dass Althusser mit ihnen auf eine Kritik im Sinne einer Dekonstruktion der philosophischen Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag zielt. Es wird im Fortgang dieser Arbeit genauer zu ergründen sein, worauf sich diese Kritik gründet und weshalb Althusser sich in einer derartigen Intensität mit dieser philosophischen Tradition beschäftigte.

Im Kontext des Zusammenhangs zwischen Althusser's ideengeschichtlichen Studien zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag und seinen Thesen über die Ideologie ist zunächst seine, eingangs erläuterte, Bezeichnung der frühneuzeitlichen Theoretiker des Gesellschaftsvertrages als „die bürgerlichen Ideologen“ (Althusser 1977a: 26), sowie seine Bemerkung, dass „Hobbes is the first to think, if that is possible, ideological domination and its effects“ (Althusser 1986: 182) überaus aufschlussreich. Diese Aussagen Althusser's möchte ich daher als Ausgangspunkt für meine Untersuchung

der ideengeschichtlichen Grundlagen von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ nehmen. Die im folgenden Kapitel (II.) zu entfaltende Grundthese lautet daher: Für Althusser gibt die Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Kontext der Ideologie ab, weshalb seine Thesen über die Ideologie im Wesentlichen als eine an Hobbes geschulte Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag aufgefasst werden können. An einer bemerkenswerten Stelle aus ‚Die Zukunft hat Zeit‘ spielt Althusser selbst auf genau diesen Zusammenhang an:

„Gleichwohl brauchte ich noch andere Philosophen, um mich wirklich mit Marx vertraut zu machen. [...] Von Hobbes bis Rousseau entdeckte ich ein und dieselbe in der Tiefe wirkende Inspirationsquelle, die einer konfliktuösen Welt, deren Sicherheit von Gütern und Personen einzig und allein die unangefochtene, absolute Autorität des Staates (Hobbes) gewährleisten kann, der dem ‚Krieg aller gegen alle‘ ein Ende macht: eine Antizipation des Kampfes der Klassen und der Rolle des Staates, von denen Marx bekanntlich selbst erklärt, dass er sie nicht entdeckt.“ (Althusser 1993a: 251).

Aufbauend auf der *Analyse* von ‚Ideologie und ideologische‘ Staatsapparate mit Hilfe von Althusser's ideengeschichtlichen Schriften in Kapitel II möchte ich in Kapitel III, im Rahmen einer Analyse von Althusser's – aus dem Kontext von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ stammenden – nachgelassenen Schriften, der Frage nachgehen, inwiefern es sich bei Althusser's aus seiner Auseinandersetzung mit der Lehre vom Gesellschaftsvertrag generierten Thesen um eine Theorie der *Ideologie* handelt. Weiterhin werde ich in diesem Zuge ergründen, inwiefern diese Theorie der Ideologie von Althusser als *marxistisch* bezeichnet wird, sowie in welchem Verhältnis Althusser's Konzeption zu der auf Marx selbst zurück gehenden marxistischen Theorie der Ideologie steht. Dieser Themenkomplex wiederum weist, wie ersichtlich werden wird, tiefer hinein in die enge wechselseitige Beziehung von Althusser's ideengeschichtliche Studien und seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie.

II. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘: Eine Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag

Bei ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ handelt es sich um Althusser's „single most influential text“ (Elliott 1993: 237). In diesem Text kommt, in Gestalt der Einführung der Kategorie des Subjekts als im Zeichen der Herrschaft produziertes, Althusser's theoriegeschichtliche Bedeutung wohl am klarsten zum Ausdruck. In Anbetracht dieser Bedeutung sowie der damit einhergehenden Qualität des ‚Neuen‘, die dem Text inhärent ist, möchte ich mich auf ganzer Linie der Feststellung von Isolde Charim anschließen, dass ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ „nicht als Sekundärliteratur zu Marx, sondern als Primärtext gelesen werden [sollte].“ Denn Althusser's Text ist in der Tat „von seinem Ansatz her kein Kommentar, sondern eine Neubestimmung dessen, was Ideologie ist“ (Charim 2002: 15).

Der von Althusser betriebenen Neubestimmung der Ideologie möchte ich im Folgenden auf den Grund gehen. Um diese Qualität des ‚Neuen‘ einzufangen klammere ich in diesem Kapitel sowohl den Kontext, in welchen Althusser seinen Text *einreicht* – die (marxistische) Theorie der Ideologie – als auch die vorliegenden Interpretationsansätze zunächst aus. Auf diese Fragen gehe ich im nachfolgenden Kapitel ausführlich ein. An dieser Stelle nähere ich mich stattdessen ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ über dessen theoretische Eckpunkte, das Subjekt auf der einen und der Staat auf der anderen Seite, an. Dies wiederum erlaubt es, die Lehre vom Gesellschaftsvertrag als den Bezugsrahmen dieser Thesen zu bestimmen und eröffnet damit die Möglichkeit der Analyse und Interpretation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ mit Hilfe von Althusser's ideengeschichtlichen Studien. Vor diesem Hintergrund, lege ich, zweitens, ausgehend von Althusser's bereits zitierter Bemerkung, „that Hobbes was the first to think ideological domination and its effects“, aus der Tiefe von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ heraus dar, wie Althusser's Thesen über die Ideologie wesentlich als eine an *Hobbes* geschulte Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag verstanden werden können. Aus dieser Interpretation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ durch Althusser's *Hobbes*, aus der Rückführung von Althusser's Thesen über die Ideologie auf die ihnen zugrunde liegende „Propädeutik“ in der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit ergeben sich schließlich, drittens, die Fragestellungen für die Fortführung dieser

Untersuchung.

Die vorliegende Untersuchung ist jedoch wie jede Interpretation zunächst damit konfrontiert, dass es sich bei ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ um eines der rätselhafteren Dokumente der jüngeren Theoriegeschichte handelt. Grahame Lock arbeitet dies, unter Bezugnahme auf die Bedeutungsschwere und innovative Kraft von Althusser's Thesen, pointiert heraus:

“When we read Althusser’s article on ideology and the ISAs, it soon becomes obvious that he is addressing an important question. The readers feel this. [...] The difficulty lies in the fact that the same readers do not know [...] exactly what question is being addressed.”
(Lock 1995: 89).

Dieser von Lock beschriebene rätselhafte Charakter liegt meines Erachtens auf doppelte Weise in der Form des Textes selbst begründet. Denn es handelt sich, erstens, um ein Fragment, genauer um eine Aneinanderreihung verschiedener Fragmente, um eine Auskopplung von Textstücken aus einer, wie Althusser schreibt, „laufenden Untersuchung“ (Althusser 1970a: 37). Weiterhin erhält der Text, zweitens, seinen rätselhaften Charakter dadurch, dass er wesentlich mit starken, immanent plausiblen Thesen – in Balibars Sprache „Existenz-Thesen“ – arbeitet, die aber theoretisch nur sehr schwer begreifbar sind: ‚Es gibt ideologische Staatsapparate‘ oder ‚Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an‘.

Dieser durch die fragmentarische Form und die thesenartige Zuspitzung der verhandelten Theorie erzeugte rätselhafte Charakter von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ stiftet jedoch nicht nur, wie Lock meint, Verwirrung, sondern dieses „In-der-Schwebe-Halten“ ist, wie Balibar aufzeigt, zugleich ein wesentlicher Grund für „die intellektuelle Fruchtbarkeit des Textes von Althusser“ (Balibar 2011: 312). So eröffnet gerade die durch den fragmentarischen und thesenartigen Charakter signalisierte grundsätzliche Offenheit des Textes ein breites Spektrum an Möglichkeiten der Interpretation, Weiterentwicklung und Kritik. Gleichzeitig führt dieser Charakter jedoch dazu, dass die ‚eigentliche‘ theoretische Qualität des Textes, wie auch der Kontext, aus dem Althusser seine Thesen generiert, nur noch sehr schemenhaft erkennbar sind. Um dieser Problematik Rechnung zu tragen, möchte ich der intendierten Interpretation von Althusser's Thesen über die Ideologie mit Hilfe von dessen Studien zur Lehre vom Gesellschaftsvertrag eine kurze Analyse des rätselhaften und fragmentarischen Charakters von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ voranstellen.

1. Das Rätsel von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘

In Bezug auf den rätselhaften Charakter von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ ist zunächst zu berücksichtigen, dass es sich bei diesem Text nicht nur um einen Beitrag zur Theorie, sondern zugleich um eine sehr konkrete tagespolitische Intervention, eine Polemik gegen die Akteure des ‚Pariser Mai‘ von 1968, handelt. Dies wiederum erklärt in Teilen die thesenartige Form. Weiterhin hängt der rätselhafte Charakter, wie angedeutet, mit der Tatsache zusammen, dass der Text ein theoretisch unvollständiges Fragment ist. Beide Aspekte können, sofern ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ Gegenstand einer – methodisch sauberen – theoretischen Analyse und Interpretation sein soll, nicht übergangen werden. Daher möchte ich diese beiden Aspekte des rätselhaften Charakters von Althusser's Text im Folgenden analysieren. Dabei wird weiterhin ersichtlich, wie Althusser's Thesen über die Ideologie durch den rätselhaften Charakter des Textes bedingt sowohl ihre breite Wirkung entfalten konnten, als auch, wie diese Thesen von ihrem (ideengeschichtlichen) Bezugsrahmen, der Lehre vom Gesellschaftsvertrag abgeschnitten werden.

Eine politische Polemik

Auch wenn dies heute nicht mehr im Fokus des Lesers/der Leserin steht, verweist ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘, recht typisch für Althusser, auf eine sehr konkrete politische Gegebenheit. Denn Althusser reagierte mit diesem Text auf die Ereignisse des ‚Pariser Mai‘ von 1968. Die Verbindung zwischen dem Scheitern der Bewegung von 1968 und Althusser's ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ zeigt sich zunächst im ausgegebenen Thema: Der Theorie der Ideologie. So hatte das spektakuläre Scheitern der sozialrevolutionären Bewegungen von 1968, in welche nicht wenige ‚linke‘ Intellektuelle ihre Hoffnungen gesetzt hatten, die Frage der Ideologie, also die Reproduktion der kapitalistischen Herrschaftsverhältnisse durch und über die Menschen und ihre Freiheit selbst, auf neuerliche Weise in den Brennpunkt der Theorie gerückt. In einem „Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den ‚studentischen Mai‘“ betitelten Beitrag schildert Althusser diesen Zusammenhang:

„Am Horizont von Verret wird damit aber ein wirkliches Problem sichtbar, das offensichtlich weit über das hinaus von Bedeutung ist, was unmittelbar den Gegenstand seiner Untersuchung bildet: Die Aufgabe, eine *marxistische Theorie der Mechanismen der Ideologie zu konstituieren*.“
(Althusser 1969: 14).

Diese Aufgabe geht Althusser selbst im gleichen Jahr mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ an. Damit reflektiert er jedoch nicht nur auf einer theoretischen Ebene die Zeitgeschichte, sondern greift auch – auf eine polemische Art und Weise – in eine bestimmte politische Situation ein. Der Charakter dieses Eingriffes ist jedoch höchst paradox. Denn der Philosophieprofessor und das KPF-Mitglied Althusser geht vermittels seiner Thesen über die Ideologie mit den Strategien beider mit ihm in enger Verbindung stehenden Gruppen hart ins Gericht. So ist die von Althusser prominent vorgetragene These, dass die die Herrschaft reproduzierende Ideologie und der Staat untrennbar miteinander verbunden seien, eine harsche Kritik an der KPF, deren damalige Strategie der ‚Linksunion‘ mit den Sozialdemokraten den Übergang zum Sozialismus vermittels einer demokratischen Eroberung der Staatsmacht vorsah (vgl. Wolff 2004: 761f.). Zugleich ist Althusser Kernthese, dass das Subjekt die Ideologie ist, dass Subjekt-sein immer in-der-Ideologie-sein bedeutet, und somit der (sich auch in vielen anderen Beiträgen Althusser zur ‚marxistischen Theorie‘ ausdrückende) Gedanke, durch subjektives Handeln die bestehenden Verhältnisse zu verändern selbst ideologisch ist, ein Schlag ins Gesicht der revoltierenden Studenten, die gerade durch ihr subjektives Handeln die bestehenden Verhältnisse zu verändern suchten. Mit gewissem Recht können Althusser Thesen über die Ideologie also als ein direkter Eingriff in die politische Situation der französischen Linken nach dem Mai 1968, als eine Polemik gegen die Akteure des Pariser Mai, gelesen werden. Diese genuin politische Ausrichtung von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘, erklärt in Teilen den rätselhaften Charakter des Textes. So scheint sowohl die Publikation eines Fragments – von „Notizen für eine Untersuchung“ (Althusser 1970a: 37) statt der Untersuchung selbst – als theoretische Reaktion auf eine konkrete politische Situation sinnvoll, wie auch die thesenhafte und zugespitzte Form des Textes der von Althusser offenbar intendierten politischen Polemik entspricht.

Ein Fragment

Trotz aller dem Text inhärenten politischen Polemik handelt es sich bei ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ um einen theoretischen Beitrag erster Rangordnung. Soll der Text auf einer theoretischen Ebene analysiert werden, verdient dessen fragmentarischer Charakter eine gewisse Aufmerksamkeit, da jede Interpretation wesentlich damit konfrontiert ist. Bei der Betrachtung des fragmentarischen Charakters fällt zunächst auf, dass Althusser seinen Text als „zwei Auszüge aus einer laufenden Untersuchung“ ankündigt, die „als Beiträge zur Eröffnung einer Debatte zu

betrachten“ seien (Althusser 1970a: 37). Die Eröffnung einer – bis heute andauernden – Debatte, wenn auch einer anderen als der von Althusser intendierten, ist ihm mit Sicherheit gelungen.

Mit der Aussage, es handele sich um ‚zwei Auszüge‘, verhält es sich hingegen komplizierter. So offenbart ein simpler Blick auf die in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ enthaltenen Markierungen, dass in dem von Althusser vorgelegten Text nicht zwei sondern fünf einzelne Auszüge als solche kenntlich gemacht sind. Bei diesen handelt es sich um ‚Über die Reproduktion der Produktionsbedingungen‘ (Althusser 1970a: 37-47), ‚Der Staat‘ (47-60), ‚Über die Reproduktion der Produktionsverhältnisse‘ (60-70), ‚Zum Thema der Ideologie‘ (71-99) und das ‚Post Scriptum‘ (99-102). Alle diese Auszüge stammen in der Tat, wie von Althusser angegeben, aus einer damals laufenden Untersuchung. Deren etwa 300 Seiten umfassendes Manuskript wurde 1995 unter dem Titel ‚Sur la reproduction‘ (Althusser 1995) aus dem Nachlass herausgegeben und liegt seit 2012 auch in deutscher Übersetzung vor (Althusser 2012). An diesem umfassenden Manuskript wiederum weist Wolf minutiös nach, dass es sich bei ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ weder um zwei, wie von Althusser behauptet, noch um fünf, wie von Althusser im Text kenntlich gemacht, sondern um 24 einzelne und neu zusammengestellte sowie überarbeitete Auszüge aus dieser damals ‚laufenden Untersuchung‘ handelt (vgl. Wolf 2012c). Ein fragmentarischer Text als ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ kann damit nur schwerlich vorgestellt werden.

Althusser mit dem Nimbus des ‚Neuen‘ auftretende Thesen sind jedoch, unabhängig davon, wie fragmentarisch und zugespitzt sie präsentiert werden, keine Schöpfung aus dem Nichts. Die Frage nach deren theoretischer Qualität und dem ideengeschichtlichen Kontext, dem sie entstammen, steht, da auch Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ kaum Hinweise dazu liefert, offen im Raum. Mit der Publikation des „großen Manuskriptes“ (Wolf 2012b: 318) von ‚Sur la reproduction‘ schien sich eine probate Möglichkeit des Zugriffs, eine Auflösung des fragmentarischen Charakters und damit des Rätsels von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ abzuzeichnen. Diese Hoffnung wurde jedoch bitter enttäuscht, stellte sich das „große Manuskript“ doch als ebenso rätselhaft heraus, wie der ausgekoppelte Artikel selbst. Warren Montag schreibt daher, dass „the publication of this manuscript poses more questions than it answers and reproduces on a somewhat larger scale the dilemmas of the published text“ (Montag 1995: 92).

Eine Interpretation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ mittels des ‚großen Manuskriptes‘ scheint damit in Bezug auf sowohl die theoretische Qualität von Althusser Thesen

als auch auf den Kontext, aus welchem Althusser diese generiert, wenig informativ zu sein. Insofern liegt es näher, ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ als den vorliegenden und von Althusser als „zwei Auszüge“ aus einer „laufenden Untersuchung“ autorisierten Text für sich zu analysieren. Im Folgenden möchte ich mich daher, im Bewusstsein, dass es sich bei ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ um einen hochgradig fragmentierten und als politische Polemik zugespitzten Text handelt, Althusser's Thesen über die Ideologie von ihren theoretischen Eckpunkten – dem Staat und dem Subjekt – aus annähern. Darüber werde ich diese Thesen auf Althusser's Auseinandersetzung mit der frühneuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag zurückführen.

2. Der Kontext von Althusser's Thesen über die Ideologie: Die Lehre vom Gesellschaftsvertrag

Die von Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegten Thesen über die Ideologie beruhen auf zwei, in Althusser's Konstruktion wesentlich zusammenhängenden Eckpfeilern. Diese sind der Begriff des Subjekts einerseits und der Staat andererseits. Für Althusser gilt: „Es gibt Ideologie nur durch das Subjekt und für die Subjekte.“ (Althusser 1970a: 84). Den Begriff des ‚Subjekts‘ wiederum bestimmt Althusser, wie zitiert, folgendermaßen: Das Subjekt ist

„1) eine freie Subjektivität: ein Zentrum der Initiative, das Urheber und Verantwortlicher seiner eigenen Taten ist; 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist und daher keine andere Freiheit hat als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung.“ (Althusser 1970a: 98)

Auf diese widersprüchliche Grundbestimmung aufbauend begreift Althusser das Subjekt gerade als ‚freies‘, gerade in seiner Freiheit als ein Produkt der Herrschaft, besteht diese Freiheit doch nur in ‚der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung‘: „Es gibt Subjekte nur durch und für ihre Unterwerfung“ (Althusser 1970a: 98). In diesem Sinne begreift Althusser denn auch die Freiheit des Subjekts als „imaginär“ (Althusser 1970a: 75). Aus dieser Definition des Subjekts als die Ideologie folgt somit, dass für Althusser die Vorstellung eines sich seiner selbst bewussten Subjekts, welches ‚Herr im eigenen Haus‘ oder ‚Zentrum der Initiative‘ ist, ideologisch ist. In diesem Sinne schreibt Althusser, die weitreichenden Konsequenzen seiner Auffassung für alle konkrete Subjektivität und alles subjektive Handeln andeutend, von

„dieser absolut ideologischen ‚begrifflichen‘ Konfiguration [...] eines Subjektes, das ein Bewusstsein hat, innerhalb dessen es die Ideen, an welche es glaubt, frei bilden [...]

[woraus] sich dann völlig natürlich das [...] Verhalten des besagten Subjekts [ergibt].“ (Althusser 1970a: 81).

Das derart begriffene Subjekt ‚existiert‘ für Althusser jedoch nicht für sich, sondern in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem Staat. So „existiert“ nach Althusser, die Ideologie und also das Subjekt, „immer in einem Apparat“, der wiederum als ein „ideologischer Staatsapparat“ (Althusser 1970a: 82) bestimmt wird. Anders formuliert: Für Althusser ist Ideologie nur gemeinsam mit dem Staat zu denken, ist das Subjekt wesenseigen an den Staat gekoppelt, mit diesem gleich ursprünglich.

Der Begriff des ‚Subjekts‘ und Althussters um diesen zentrierte Thesen haben in der Rezeption von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ zweifellos die größte Aufmerksamkeit erfahren. Die Kopplung des Subjekts an den Staat hingegen ist dabei, wie Althusser selbst beklagt, systematisch übergangen worden:

„I risked the suggestion that one could and should [...] approach ideologies *in terms of Ideological State Apparatuses*. [...] As a rule, readers eliminated all mention of the state from my formula (ISA), retaining only the term ‘ideological apparatus’, for obvious political reasons.” (Althusser 1978a: 138; Hervorhebung im Original).

Wird diese von Althusser als wesentlich hervorgehobene Kopplung von Subjekt und Staat jedoch ernst genommen, verweist seine Konstruktion insgesamt auf einen dezidierten ideengeschichtlichen Kontext. Denn ideengeschichtlich betrachtet entstammt, wie eingangs angedeutet, genau dieses Moment des ‚freien Subjekts‘, das zugleich einer höheren Autorität – dem Staat – unterworfen ist, der frühneuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag. So wird in dieser philosophischen Tradition der Staat nicht als natürliche Gegebenheit oder als Teil einer kosmischen Ordnung, sondern vielmehr als künstlich, als aus der Freiheit der einzelnen Menschen heraus geschaffen, begriffen: Die freien Individuen schließen – idealtypisch gedacht – einen Vertrag, geben dabei ihre natürliche Freiheit (zumindest einen Teil davon) auf und begründen über diese Aufgabe der natürlichen Freiheit den Staat, dem sie als Konsequenz unterworfen sind. Es ist leicht zu erkennen, dass hier der von Althusser ins Zentrum der Theorie gerückte Zusammenhang von Freiheit und Unterwerfung philosophisch begründet wird, da in der Konstruktion des Gesellschaftsvertrages die natürliche Freiheit der Individuen – soll sie gesellschaftlich realisiert werden – notwendig zu einer ‚freiwilligen‘ Unterwerfung unter den Staat führt. Pierre François Moreau fasst diesen in den frühneuzeitlichen Vertragstheorien

philosophisch begründeten Zusammenhang wie folgt:

„Instead of saying that the state is a natural fact like the family, a necessity as a result of sin and human cruelty, a power given directly by God to the Prince, or an organic assembly of corporations, orders, and cities, it will be said that it emanates (by a delegation whose modalities can be quite varied) from the originary will of legal subjects (sujets de droit), the ultimate repositories of the source of sovereignty.“

Es zeigt sich damit, dass in den frühneuzeitlichen Theorien vom Gesellschaftsvertrag sowohl das ‚freie Subjekt‘ philosophisch begründet wird, als auch, dass dieses als gleichursprünglich mit dem Staat begriffen wird. Dem freien Subjekt ist also - ideengeschichtlich betrachtet - immer schon eine Dimension von Unterwerfung unter den Staat inhärent.

Wird vor diesem Hintergrund Althusser's bereits zitierte Aussage gelesen, dass er „von Hobbes bis Rousseau [...] ein und dieselbe in der Tiefe wirkende Inspirationsquelle“ (Althusser 1993a: 251) entdeckte, liegt die These nahe, dass Althusser in der philosophischen Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag den im Begriff des ‚Subjekts‘ ausgedrückten Zusammenhang zwischen Freiheit als Unterwerfung, die Gleichursprünglichkeit von Staat und Subjekt, als den Kontext der Ideologie entdeckt. Althusser selbst weist an einer bemerkenswerten Stelle in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ so verklausuliert wie kondensiert auf diesen Zusammenhang zwischen seiner Theorie der Ideologie und der Lehre vom Gesellschaftsvertrag hin:

„Selbst wenn die Kategorie des Subjekts erst mit dem Aufkommen der bürgerlichen Ideologie und vor allem mit dem Aufkommen der juristischen Ideologie unter dieser Bezeichnung (als das Subjekt) auftritt, ist diese Kategorie (die auch unter anderen Bezeichnung funktionieren kann: z.B. bei Platon als die Seele, als Gott usw.) die konstitutive Kategorie jeder Ideologie, was auch immer deren (regionale oder klassenspezifische) konkrete Bestimmung sein mag und zu welchem historischen Datum sie gehören mag – denn die Ideologie hat keine Geschichte. [...] Sie [die bürgerliche Ideologie; SN] leiht sich die juristische Kategorie des ‚Rechtssubjektes‘ aus, um daraus einen ideologischen Begriff zu machen: Der Mensch ist von Natur aus ein Subjekt.“ (Althusser 1970a: 84/85).

Der oberflächliche Fokus dieser Stelle liegt offensichtlich auf Althusser's durch und durch fragwürdigem Postulat, dass es sich bei der Kategorie des Subjektes um eine omnihistorische Kategorie handele, die aber, zumindest so wie Althusser sie fasst, über das Postulat der Ewigkeit hinausgehend, nur schwer mit der platonischen Lehre von der Seele in Einklang gebracht werden kann. Unter dieser Oberfläche jedoch erscheint Althusser's Zugeständnis, dass die Kategorie des

Subjekts als bewusste begriffliche Kategorie mit der ‚bürgerlichen Ideologie‘ aufgekommen sei, sowie besonders der mit der ‚bürgerlichen Ideologie‘ zusammenhängenden ‚juristischen Ideologie‘ entstamme. Daraus folgt zunächst, dass eine Theorie der Ideologie, wie Althusser sie zu entwerfen sucht, die begrifflichen Errungenschaften der ‚bürgerlichen Ideologie‘ und der ‚rechtlichen Ideologie‘ voraussetzt, um sich diese dann kritisch anzueignen und den in diesen offenbar werdenden Herrschaftszusammenhang zu explizieren. Damit tritt der implizite Bezug Althussters auf die frühneuzeitliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag zu Tage. Denn mit den Begriffen von der ‚bürgerlichen‘ und ‚juristischen‘ Ideologie bezeichnet Althusser nicht das (hoch-)kapitalistische Zeitalter, sondern er versteht diese als Abgrenzung zum Feudalismus, womit sie hineinweisen in die Epoche der aufstrebenden Bourgeoisie und der Durchsetzung ihres Staates. Althusser selbst führt diesen Zusammenhang zwischen der ‚bürgerlichen Ideologie‘ und der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, die wie dargestellt, das ‚freie Subjekt‘ in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Unterwerfung unter den Staat begreift, an anderer Stelle aus:

„The whole problematic opened up by the philosophy of Natural Law, from Grotius through Hobbes, Locke and Rousseau [...] obligatory owing to the dominant ideology that then ruled supreme, or sought to: bourgeois ideology.” (Althusser 1978a: 61).

In Anbetracht der Tatsache, dass Althussters Thesen über die Ideologie sowohl von ihren theoretischen Eckpfeilern, dem Staat und dem Subjekt aus auf die Lehre vom Gesellschaftsvertrag verweisen, als auch, dass Althusser diese philosophische Tradition, wie dargestellt, in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ mit seiner eigenen Theorie in Verbindung bringt, kann davon ausgegangen werden, dass die Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Kontext von Althussters Thesen über die Ideologie abgibt. Wird vor diesem Hintergrund berücksichtigt, dass – wie erläutert – für Althusser eine Theorie der Ideologie die begrifflichen Errungenschaften der ‚bürgerlichen Ideologie‘ voraussetzt und sich diese kritisch anzueignen sucht, kann damit weiterhin davon ausgegangen werden, dass Althussters Thesen über die Ideologie eine kritische Aneignung der Grundbegriffe der Lehre vom Gesellschaftsvertrag (des Zusammenhangs zwischen dem Staat und dem Subjekt) und in diesem Sinne eine, nun näher zu bestimmende, Dekonstruktion dieser philosophischen Tradition darstellen.

Dabei stellt sich zunächst die Frage, worin für Althusser das Ideologische an der philosophischen Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag und ihren Grundbegriffen besteht. Worauf hat für Althusser eine Theorie der Ideologie als Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag zu zielen?

An einer bemerkenswerten Stelle in ‚Die Einsamkeit Machiavellis‘ führt Althusser genau dies aus:

„Innerhalb dieser Tradition haben die bürgerlichen Ideologen [...] immer wieder die wundersame Geschichte vom Staat erzählt, die mit dem Naturzustand beginnt, im Kriegszustand ihre Fortsetzung findet, um schließlich im Gesellschaftsvertrag ihren Frieden zu finden, aus dem der Staat und das positive Recht entstehen. Eine ganz und gar mythische Geschichte, die dem Zuhörer aber Freude bereitet, denn immerhin erklärt sie den im Staat Lebenden, dass der Ursprung des Staates keinerlei Schrecken bildet, sondern die Natur und das Recht – dass der Staat aus nichts anderem als dem Recht entspringt und so rein wie das Recht ist. Und was könnte wohl, da dieses Recht in der menschlichen Natur angelegt ist, natürlicher und menschlicher sein als der Staat?“ (Althusser 1977a: 26).

Diese Sätze zeigen, dass für Althusser die Lehre vom Gesellschaftsvertrag in dem Sinne den Kontext der Ideologie abgibt, als dass in dieser philosophischen Tradition der Staat und das wesentlich an den Staat gekoppelte Subjekt als natürlich und menschlich gezeichnet werden und somit die Gewalt, die für Althusser hinter diesen ‚Realitäten‘ steht und die offensichtlich dazu führt, dass das Subjekt „keine andere Freiheit hat, als die der freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung“ (Althusser 1970a: 98), theoretisch eliminiert wird. Vermittels dieser Zeichnung als natürlich, menschlich und aus dem Recht hervorgehend werden in dieser philosophischen Tradition der Staat und das Subjekt als, in Althusser Begriffen gesprochen, „ideologische Evidenzen“ (Althusser 1970a: 86) ausgearbeitet.

Diese spezifische Qualität der Theorien von Naturrecht und Gesellschaftsvertrag gründet nach Althusser vornehmlich in der dezidierten historisch(philosophisch-)en Position, aus der heraus diese entfaltet wurden. So stehen diese Theoretiker für Althusser, etwa im Gegensatz zu Machiavelli¹⁰, bereits „auf dem Boden [der] vollendeten Tatsache“ des Staates und schrieben entsprechend „unter der Herrschaft der vollendeten Tatsache“ (Althusser 1977a: 23) – ergo aus einer Position

¹⁰ Obgleich dies einer genaueren Ausarbeitung würdig wäre, sei hier zumindest darauf hingewiesen, dass Althusser von allen frühneuzeitlichen Theoretikern Machiavelli, wie seine zum Teil Buchlänge annehmenden Studien demonstrieren, zweifellos die größte Aufmerksamkeit gewidmet hat (Althusser 1962b; 1977a; 1986; 2000). Dieser wird ihm zum Fixpunkt seiner Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit, zur Folie, gegen die Althusser die nachfolgenden Theoretiker (des Gesellschaftsvertrages) liest. So sieht Althusser in Machiavelli den „Theoretiker der Konstituierungsbedingungen des Nationalstaates“ (Althusser 1977a: 20), wobei dieser, so Althusser, „die Sprache der in den Anfängen des Staates notwendigen Gewalt [...], die Sprache des Kampfes zwischen den Klassen [spricht]“ (Althusser 1977a: 24). Mikko Lahtinen kommt das Verdienst zu, mit seiner umfassenden Studie ‚Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser’s Aleatory Materialism‘ (Lahtinen 2009) Althusser’s Rezeption von Machiavelli sowohl in Bezug auf Althusser’s eigene Beiträge zur Theorie als auch in Bezug auf die gegenwärtigen Forschung zu Machiavelli systematisch aufgearbeitet zu haben.

vollkommen *innerhalb* des Staates. Dies impliziert für Althusser, dass diese Theoretiker notwendig im Staat und dessen Kategorien *befangen* blieben, was ihnen einerseits die Einsicht in den auf Gewalt basierenden Charakter des Staates überhaupt versperrte, während es ihnen andererseits erlaubte, die ‚innere Funktionsweise‘ des Staates begrifflich auszuarbeiten.

Dieser Zusammenhang von einerseits Ausarbeitung der Kategorien des Staates sowie andererseits deren Abschneiden von ihren ‚tatsächlichen‘ Grundlagen – anders formuliert: die Beschreibung der durch die Durchsetzung des Staates erzeugten ‚Realitäten‘ und Effekte – macht die frühneuzeitlichen Theoretiker von Naturrecht und Gesellschaftsvertrag für Althusser offensichtlich interessant. Denn gerade damit gibt diese philosophische Tradition für Althusser das entscheidende Pendant zu Marx‘ ‚bürgerlichen Ideologen‘, zu den ‚Ideologen des Kapitalismus‘ ab:

„Wir alle kennen den achten Abschnitt des Ersten Buches des ‚Kapital‘, in dem Marx sich die angebliche ‚ursprüngliche Akkumulation‘ vornimmt. Im Rahmen dieser ursprünglichen Akkumulation erzählten die Ideologen des Kapitalismus, genau wie die Philosophen des Naturrechts die Geschichte vom Staat erzählen, eine erbauliche Geschichte des Kapitals. [...] Wir wissen, wie Marx darauf antwortete: Indem er die Geschichte der Plünderungen, Diebstähle und Auspressungen schreibt [...], das heißt, durch eine Geschichte, die uns ganz anders ergreift als die moralisierende Leier des Kapitalismus.“ (Althusser 1977a: 24).

Vor dem Hintergrund dieser expliziten Parallelisierung wiederum kann angenommen werden, dass für Althusser Theorie der Ideologie die Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, die Dekonstruktion der durch diese ausgearbeiteten ‚ideologischen Evidenzen‘, bedeutet. Dies meint zuvorderst die Rückführung der ‚Realitäten‘ von Staat und Subjekt auf den ‚Schrecken‘ und die Gewalt, aus denen sie ‚tatsächlich‘ stammen und darüber die Explikation der Verstrickung der Freiheit des Subjekts in die Herrschaft, dessen Hervorgehen einzig aus der Unterwerfung.

An dieser Stelle nun tritt Hobbes‘ ‚Leviathan‘ in die Analyse ein. Denn es ist Hobbes, der in seinem vom ‚war [...] of every man, against every man‘ (Hobbes 2008: 88) ausgehenden Modell des Gesellschaftsvertrages rigoros offenlegt, dass der Vertrag und der Staat und damit das Subjekt und das Recht zentral auf der Gewalt basieren:

„For the Lawes of nature [...] of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge and the like. And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all.“ (Hobbes 2008: 117).

In diesem Sinne bietet das von Hobbes, den Althusser nicht umsonst als den „Teufel“ aller politischen Philosophie (und der Philosophie überhaupt)“ (Althusser 1966a: 151) bezeichnet, vertretene Modell des Gesellschaftsvertrages die Möglichkeit zur Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag und der von dieser philosophisch ausgearbeiteten ‚ideologischen Evidenzen‘. Althusser arbeitet dies in seinen Studien zu Hobbes auch klar heraus, indem er diesem innerhalb der die Ideologie ausarbeitenden philosophischen Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag eine - um dessen Fokus auf die Gewalt zentrierte - ganz besondere Stellung zuschreibt:

Hobbes‘ Genie war es, dass er in seiner Theorie des Kriegszustandes als eines andauernden Zustandes das politische Problem mit erbarmungsloser Schärfe gestellt und dass er behauptet hatte, dass der die bürgerliche Gesellschaft gründende Vertrag kein Tausch auf Gegenseitigkeit zwischen zwei Vertragspersonen ist.“ (Althusser 1966a: 151).

Durch diese Explikation der Gewalt in deren Zusammenhang mit den Kategorien der Lehre vom Gesellschaftsvertrag liefert Hobbes für Althusser den Schlüssel zur Dekonstruktion des Gesellschaftsvertragsdenkens in Gestalt einer Rückführung des Staates und des ‚freien Subjekts‘ auf ihren Zusammenhang mit der Gewalt. Dem entsprechend erblickt Althusser in Hobbes nicht weniger als den Galileo Galilei der Wissenschaft von der Politik, also den Theoretiker, der die Zusammenhänge richtig erkannte: „Hobbes est à la science politique ce que Galilée est à la science physique: il apporte des lunettes d’approche “ (Althusser 1972a: 370).¹¹

Zusammengefasst kann also gesagt werden, dass Hobbes mit seiner spezifischen Fassung des Gesellschaftsvertrages für Althusser den theoretischen Zugang zu den ideologischen Mechanismen der Herrschaft eröffnet. In diesem Sinne ist, denke ich, Althusser, oben bereits zitierte, Aussage zu verstehen, dass

“Hobbes is the first to think, if that is possible, ideological domination and its effects [...]. It is here that we find all the originality and horror of this subversive thinker

¹¹ In Bezug auf diese Sonderstellung, die Althusser Hobbes zuschreibt, stellt sich auch die Frage, aus welcher historisch(-philosophisch)en Position heraus dieser zum ‚Galileo Galilei der Wissenschaft von der Politik‘ werden konnte. Diese Frage ist delikat, da nach Althusser Schema Hobbes ebenso wie die anderen Theoretiker der Lehre vom Gesellschaftsvertrag „auf dem Boden der vollendeten Tatsache“ des Staates stand und somit aus einer Position innerhalb des Staates schrieb. Angesichts dessen beschreibt Althusser die Position, die es Hobbes erlaubte, die Zusammenhänge des Staates und des Subjekts mit der Gewalt richtig zu erkennen, lapidar mit: “He thought (this privilege of thinking, which consists in not giving a toss about what people will say, or about the world gossip, even one’s reputation; in reasoning in absolute solitude – or the illusion of absolute solitude).” (Althusser 1986: 182).

[...] and extraordinary theoretician, whom no one understood, but who terrified everyone.” (Althusser 1986: 182)

Aufbauend auf der bisherigen Analyse möchte ich im Folgenden Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegte Thesen über die Ideologie im Lichte von dessen durchaus umfassenden Studien zu Hobbes interpretieren. Dabei möchte ich aufzeigen, wie Althusser Thesen über die Ideologie als Rekonstruktion der Hobbesschen Theorie von Naturzustand, Gesellschaftsvertrag und Staat verstanden werden können und damit eine Dekonstruktion der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, eine Rückführung der Gleichursprünglichkeit von Staat und Subjekt auf die Gewalt, darstellen.

3. Althusser Thesen über die Ideologie: Eine Rekonstruktion des Hobbesschen Modells vom Gesellschaftsvertrag

Unter dem Titel ‚Zum Thema der Ideologie‘ (Althusser 1970a: 71-102) präsentiert Althusser als zentralen Bestandteil von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘, eine „erste sehr schematische Skizze“ (Althusser 1970a: 71) einer um den Begriff des ‚Subjekts‘ zentrierten Theorie der Ideologie. Dieser sind unter dem Titel ‚Der Staat‘ (Althusser 1970a: 47-60) einige Bemerkungen zur Theorie des Staates vorgeschaltet sowie unter dem Titel ‚Ein Beispiel: die christlich-religiöse Ideologie‘ (Althusser 1970a: 92-99) eine um die Figur der ‚Anrufung‘ zentrierte Theorie über die innere Funktionsweise der Kategorie des Subjekts angehängt. Althusser Thesen über die Ideologie möchte ich im Folgenden dem Gang der Argumentation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ entsprechend mit Hilfe von Althusser ideengeschichtliche Studien zu Hobbes interpretieren. Ich gehe dabei aus von der Kopplung von Ideologie und Staat und schreite über das Verhältnis von Ideologie und Geschichte hin zu den Fragen ‚Was ist Ideologie?‘, ‚Wie wirkt Ideologie?‘ bis zu Althusser Theorie über die innere Funktionsweise der Kategorie des Subjekts fort. Vermittels dieser Interpretation möchte ich schrittweise nachzeichnen, dass Althusser Thesen als eine implizite Rekonstruktion des Hobbesschen Modells von Naturzustand, Gesellschaftsvertrag und Staat verstanden werden können. Dieses schrittweise Vorgehen betreffend ist zu beachten, dass ich mich aus Gründen der Nachvollziehbarkeit der Analyse für die Interpretation von Althusser Thesen nach der Reihenfolge ihrer Präsentation in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ entschieden habe. Da Althusser jedoch „der Einfachheit halber und um der Klarheit der Darstellung willen [sein]

klein[es] theoretische[s] Schauspiel in der Form einer Abfolge“ präsentiert, zugleich aber darauf insistiert, dass „diese Dinge in Wirklichkeit ohne jede zeitliche Abfolge auftreten“ (Althusser 1970a: 89), ist auch die folgende Analyse ein ‚künstliches‘ Nacheinander einer Gleichzeitigkeit. Der Fokus der folgenden Analyse selbst liegt weiterhin nicht auf einer in sich kohärenten Interpretation des Hobbesschen Modells, sondern darauf, zu zeigen, wie Althusser seine eigene Interpretation des Hobbesschen Vertrages seine Thesen über die Ideologie, die als solche *eigenständig* für sich stehen, *strukturiert*.

Ideologie und Staat

Der Titel von Althusser Text lautet ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘. Bereits hieraus wird ersichtlich, dass Althusser die Ideologie wesentlich an den Staat koppelt. Entsprechend entwickelt Althusser die Ideologieproblematik, in schroffem Gegensatz zur marxistischen Tradition, nicht aus den Produktionsverhältnissen, sondern aus Bemerkungen zu einer Theorie des Staates, welche er seinen Thesen über die Ideologie unter dem Titel ‚Der Staat‘ vorschaltet. Was also bedeutet für Althusser ‚Staat‘?

Althusser begreift den Staat als einen „Apparat“ (Althusser 1970a: 47). Dabei impliziert er zunächst die Trennung von Staatsapparat und Staatsmacht. Während jene als historisch variabel gedacht wird, erscheint der Staatsapparat in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ als historisch konstant. Dieser Staatsapparat scheint – im Gegensatz zur Staatsmacht – für Althusser die Analyse der Ideologie und damit der Herrschaft in der Gesellschaft überhaupt betreffend, das Wesentliche zu sein. Darauf aufbauend schreibt er:

„Um tiefer in das Verständnis der Mechanismen des Staates einzudringen, die seiner Funktionsweise zugrunde liegen ist es unbedingt notwendig, der klassischen Definition des Staates als Staatsapparat etwas hinzuzufügen.“ (Althusser 1970a: 51).

Althusser schlägt damit vor, der von Lenin, Gramsci und Anderen vertretenen Auffassung, der Staat sei ein „repressiver Apparat“, der im Dienste der herrschenden Klasse funktioniere, etwas ‚hinzuzufügen‘, das erklären soll, wie dieser Apparat sich zum konstanten Zentrum der – auch ideologischen – Herrschaft in der Gesellschaft kristallisiert.¹² In diesem Sinne fügt Althusser der marxistischen

¹² Diese von Althusser entfaltete Theorie des Staates als Apparat nimmt, wie Althusser's Schüler und damaliger Mitarbeiter Balibar schreibt, ihren Ausgang in einer Auseinandersetzung mit „dem Modell des Staatsapparates im 18. Brumaire des Louis Bonaparte [...] von Marx“ (Balibar 2011: 309). Eine Untersuchung dieses

Theorie vom Staat als einem repressiven Apparat die Theorie der ideologischen Staatsapparate hinzu. Der Staat wird von Althusser damit bestimmt als die Einheit des repressiven Staatsapparates und der ideologischen Staatsapparate: „Zunächst können wir beobachten, dass es *einen* (repressiven) Staatsapparat (RSA) gibt gegenüber *einer Vielzahl* ideologischer Staatsapparate (ISA)“ (Althusser 1970a: 55). Der RSA umfasst für Althusser die klassischen Institutionen des Staates, also „die Polizei, die Gerichte und die Gefängnisse [...], die Armee [...], die Regierung und die Verwaltung“ (Althusser 1970a: 48), während die ISA, wie es sich aus Althusser's „empirischer Liste“ erschließt, das gesamte gesellschaftliche Leben der Menschen vom „religiösen ISA“ über den „familialen ISA“ bis hin zum „kulturellen ISA“ (Althusser 1970a: 54/55) umfassen. Die interessante Frage ist dabei: Warum bilden für Althusser der RSA und die ISA eine Einheit, die als ‚Staat‘ bezeichnet werden kann?

Wird von den konkreten Funktionen der einzelnen Apparate in einer konkreten Gesellschaft abgesehen, erschließt sich der innere Zusammenhang von RSA und ISA aus der genaueren Betrachtung von deren begrifflicher Fassung. Althusser definiert dabei, tendenziell redundant, die beiden Qualitäten des Staates über ihr ‚Funktionieren‘: „Der repressive Staatsapparat ‚funktioniert durch den Rückgriff auf Gewalt‘, während die ideologischen Staatsapparate ‚durch den Rückgriff auf Ideologie‘ funktionieren.“ (Althusser 1970a: 56). Darauf aufbauend gibt Althusser jedoch den entscheidenden Hinweis: „Jeder Staatsapparat, ganz gleich, ob er repressiv oder ideologisch ist, funktioniert zugleich durch den Rückgriff auf Gewalt und auf Ideologie.“ (Althusser 1970a: 56) Der Unterschied von RSA und ISA ist damit kein prinzipieller, kein Unterschied in der Qualität, sondern ein bloß gradueller Unterschied in der Quantität:

„Der (repressive) Staatsapparat seinerseits [funktioniert] auf massive Weise in erster Linie *durch den Rückgriff auf Repression* [...], wenn er auch in zweiter Linie *durch den Rückgriff auf Ideologie funktioniert*. [...] Ebenso, aber umgekehrt, muss man sagen, dass die ideologischen Staatsapparate ihrerseits auf massive Weise in erster Linie durch den Rückgriff auf Ideologie funktionieren, auch wenn sie in zweiter Linie durch den Rückgriff auf Repression arbeiten.“ (Althusser 1970a: 56/57).

Zusammenhangs wie auch eine Analyse der Entwicklung der Konzeption Marxens bei Lenin und Gramsci, die von Althusser in diesem Kontext genannt werden, wäre sicherlich fruchtbar. Da dies jedoch über den begrenzten Rahmen der vorliegenden Arbeit hinaus gehen würde, und da Althusser - wie im Zuge der folgenden Analyse ersichtlich wird - dieser Konzeption, nicht, wie er schreibt, etwas „hinzufügt“, sondern vielmehr eine Theorie des Staates und der Ideologie von einer gänzlich anderen Qualität begründet, bleibt das Ausarbeiten dieses Zusammenhangs zukünftigen Forschungen vorbehalten.

Je nachdem, ob in einem beliebigen Verhältnis der Aspekt der Repression oder der Aspekt der Ideologie im Vordergrund steht handelt es sich – Althusser's Begriffen gemäß – um einen Teil des RSA oder um einen ISA. In ihrem Kern jedoch, und darauf kommt es in diesem Zusammenhang an, sind für Althusser Repression (bzw. Gewalt) und Ideologie untrennbar miteinander verbunden, sie verweisen notwendig aufeinander. Die beiden Qualitäten des Staates bilden für Althusser eine Einheit, wobei jedoch die Repression – Althusser bezeichnet den RSA als „Schild“ (Althusser 1970a: 62) der ISA – der Ideologie gegenüber als vorgängig gezeichnet wird. Im Kern von Althusser's Begriff des ‚Staates‘ steht also die innere Einheit von Repression und Ideologie, von einer *zentralisierten* repressiven Macht und einer *dezentralen*, die gesamte Gesellschaft umfassenden, ideologischen Macht. Damit zeigt sich, dass Althusser – entgegen seiner eigenen Aussage – nicht bloß der marxistischen Theorie des Staates etwas „hinzu­fügt“, sondern vielmehr in Gestalt dieser inneren Einheit eine Theorie des Staates von einer, im Folgenden genauer zu analysierenden, gänzlich anderen Qualität entwirft. Weiterhin zeigt sich hier eine erste Referenz auf Hobbes, der ebenfalls den Staat als im Kern auf Gewalt basierend zeichnet und aus dessen Theorie Althusser, wie im Zuge der folgenden Analyse ersichtlich werden wird, die aus der Gewalt im Staat entspringenden ideologischen Mechanismen der Herrschaft extrahiert. Entsprechend taucht das an dieser Stelle auf der Makroebene des Staates skizzierte Verhältnis von Repression und Ideologie, wie im Folgenden ersichtlich wird, im innersten Kern von Althusser's Thesen über die Ideologie, im Begriff des ‚Subjekts‘, wieder auf.

Ideologie und Geschichte

Althusser's Thesen über die Ideologie selbst setzen mit einer Parodie auf den frühen Marx an, beim Verhältnis von Ideologie und Geschichte. Marx begreift Ideologie im Wesentlichen als eine Widerspiegelung der Produktionsverhältnisse und damit des jeweils historischen Standes der Klassenkämpfe. Vor diesem Hintergrund stellt er in der ‚Deutschen Ideologie‘ die Formel auf:

„Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen behalten [...] nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte.“ (Marx / Engels 1932: 26/27).

Damit meint Marx offensichtlich, dass die Ideologie keine *eigene* Geschichte hat, da sie ihrem Charakter als Widerspiegelung der Produktionsverhältnisse gemäß nur als eine Widerspiegelung der tatsächlichen, in den Klassenkämpfen liegenden, Geschichte begriffen wird. In einer parodistisch zu nennenden Wendung – Althusser spricht von der Verwandlung der „rein negativen These“ in eine

„wirklich positive These“ (Althusser 1970a: 73/74) – entfaltet Althusser seine Theorie der Ideologie ausgehend von der These, dass „die Ideologie keine Geschichte hat“ (Althusser 1970a: 72). Damit übernimmt Althusser den Wortlaut der Marxschen Formel, negiert aber deren beide wesentlichen Momente, nämlich dass die Ideologie in einer ‚Spiegelfunktion‘ mit der Geschichte verbunden sei und sich gerade deswegen, da die Geschichte nur in den Klassenkämpfen Existenz habe, keine Geschichte in der Ideologie vollziehe. So spaltet Althusser zunächst den Ideologiebegriff auf, in einerseits eine einzige „Ideologie im Allgemeinen“ sowie in andererseits eine Vielzahl „besonderer Ideologien“ (Althusser 1970a: 72). Letzteren schreibt Althusser in einer innovativen aber im Kontext von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ nicht weiter explizierten These zu, sehr wohl „eine eigene Geschichte“ (Althusser 1970a: 74) zu haben, also keine Widerspiegelung sondern selbst Gegenstand, Ort und Einsatz der Klassenkämpfe zu sein.¹³ Damit negiert Althusser den einen Teil der Marxschen Formel, während er die „Ideologie im Allgemeinen“ betreffend schreibt:

„Die Eigenart der Ideologie besteht darin, dass sie eine Struktur und eine Funktionsweise hat, die sie zu einer nicht-historischen, d. h. zu einer omnihistorischen Realität macht, insofern diese Struktur und diese Funktionsweise in derselben Form in der so genannten gesamten Geschichte präsent sind.“ (Althusser 1970a: 74).

Althusser begreift also die ‚Ideologie im Allgemeinen‘ als außerhalb des historischen Raumes stehend, womit die Marx entnommene Formel, dass die Ideologie keine Geschichte habe, sich nicht mehr auf eine Widerspiegelung der Geschichte in der Ideologie bezieht, sondern gerade darauf, dass die ‚Ideologie im Allgemeinen‘ von der Geschichte insgesamt abgekoppelt ist. Dies wiederum

¹³ Während Althusser die Theorie der ‚Ideologie im Allgemeinen‘ im Verbund mit den Mechanismen der Subjektivierung relativ konsequent entfaltet, kommt die Theorie der ‚besonderen Ideologien‘ über einige Bemerkungen im ‚Post Script‘ (Althusser 1970a: 99-102), wo Althusser diese als „Ort und Einsatz der Klassenkämpfe“ bezeichnet, nicht hinaus. Auch die entscheidende Frage, wie die ‚besonderen Ideologien‘ die ewige Struktur der ‚Ideologie im Allgemeinen‘ beleben sollen, wird von Althusser im Kontext des Essays nicht beantwortet. Diese Problematik ist das Einfallstor besonders für die marxistische Kritik an Althusserns Theorie gewesen (vgl. Rehmann 2008: 105-107). Ich möchte diese Fragen jedoch nicht weiter vertiefen, und mich stattdessen in der Analyse auf die von Althusser ausgearbeitete ‚Theorie der Ideologie im Allgemeinen‘, welche unbestreitbar der manifesten Inhalt von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ ist, beschränken.

Es sei an dieser Stelle aber darauf hingewiesen, dass Althusser mit seiner ‚Notiz über die ISA‘ (Althusser 1976a) auf die v. a. von marxistischer Seite vielfach vorgebrachte Kritik und damit auf das Problem der ‚besonderen Ideologien‘ eingegangen ist. Althusserns ‚Notiz über die ISA‘ steht jedoch in zentralen Aussagen in einem direktem Widerspruch zu ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ und spiegelt sehr stark das eingangs geschilderte Spannungsverhältnis zwischen Althusserns politischem Marxismus und seinen Beiträgen zur ‚marxistischen‘ Theorie wieder. In den Worten Jürg Bertholds ist Althusserns ‚Notiz über die ISA‘ daher „eher für [Althusserns] Stellung zur KPF als von theoretischer Relevanz“ (Berthold 1992: 114). Entsprechend werde ich auch Althusserns ‚Notiz über die ISA‘ im Folgenden nicht weiter berücksichtigen.

bedeutet die Negation des zweiten Teils der Marxschen Formel.

In diesem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, dass Althusser diese These unter der Voraussetzung, Geschichte sei „im Sinne des Manifestes als Geschichte von Klassenkämpfen“ (Althusser 1970a: 74) zu verstehen, entfaltet. Damit offenbart sich die paradoxe Situation, dass Althusser die ‚Ideologie im Allgemeinen‘ zwar als außerhalb des historischen Raumes, als autonom den Klassenkämpfen gegenüber begreift, während die Existenz der Ideologie gleichzeitig äußerlich an der Existenz des historischen Raumes und damit an den Klassenkämpfen hängt. Diese Interpretation wird zusätzlich gestützt durch den Zusatz von „so genannte“ vor „gesamte Geschichte“, in obigem Zitat, der den Gedanken an eine theoretisch nicht auszuschließende klassenlose Gesellschaft impliziert und somit die Ideologie ebenfalls äußerlich an die Klassenkämpfe koppelt. Diese Kopplung wurde von den meisten Kommentatoren übergangen, ist aber für Althusser's Thesen über die Ideologie, wie im Verlauf der Analyse ersichtlich werden wird, zentral.

Die aus der Abspaltung der Ideologie von der Geschichte resultierende Theorie der ‚Ideologie im Allgemeinen‘ besteht – schematisch betrachtet – aus drei zentralen Thesen:

- „These I: Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen ihren realen Existenzbedingungen“ (Althusser 1970a: 75 – 79).
- „These II: Die Ideologie hat eine materielle Existenz“ (Althusser 1970a: 79-84).
- „[These III:] Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“ (Althusser 1970a: 84-91).

Diese drei Thesen klammern die innere Funktionsweise der Kategorie des ‚Subjekts‘, also das ‚Funktionieren‘ der Ideologie in den einzelnen Individuen aus und behandeln aus einer Art Vogelperspektive, die Fragen:

1. Was ist die Ideologie? (These I und II)
2. Wie entfaltet die Ideologie ihre Wirkung? (These III)

Dem Gang von Althusser's Argumentation entsprechend werde ich diese Fragen in dieser Reihenfolge im Folgenden analysieren. Dabei werde ich aufzeigen, wie Althusser's Thesen aus sich heraus auf eine von Althusser mit diesen implizit betriebene Rekonstruktion der Hobbes'schen Theorie von Naturzustand, Gesellschaftsvertrag und Staat verweisen. Zunächst lege ich dar, dass Althusser die Ideologie als eine allumfassende Form der politischen Repräsentation begreift. Diese Form der politischen Repräsentation kann, wie im Fortgang der Analyse ersichtlich wird, als paradigmatisch im Begriff des ‚Subjekts‘ ausgedrückte politische Repräsentation in der mit Hobbes

verstandenen Souveränität begriffen werden. Für Hobbes bedeutet Staat bekanntermaßen die Errichtung der Souveränität und er denkt entsprechend die einzelnen durch das Schließen des Vertrages zu „subjects“ (Hobbes 2008: 121) werdenden Individuen als zur Gänze in der Souveränität repräsentiert:

„I authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.“ (Hobbes 2008: 120)

Dieser Konstruktion der umfassenden politischen Repräsentation in der Souveränität entsprechend heißt es bei Hobbes weiter: „And therefore where there is once a sovereignty there can be no absolute Representation of the people, but by it.“ (Hobbes 2008: 162). In einem zweiten Schritt möchte ich, auf die Explikation der These aufbauend, dass für Althusser die Ideologie eine spezifische Form der politischen Repräsentation ist, darstellen, dass Althusser die intersubjektive Wirkung und Reproduktion der Ideologie entsprechend der intersubjektiven Struktur des Hobbesschen Vertrages, der bekanntermaßen von „every man with every man“ (Hobbes 2008: 120) geschlossen wird, denkt.

Was ist die Ideologie?

Die beiden Thesen, mit deren Hilfe Althusser die Ideologie im Allgemeinen begrifflich fasst, stellen seiner Argumentation zufolge *eine* Doppelthese dar, bestehend aus einem „negativen“ und einem „positiven“ Teil (Althusser 1970a: 75): „These I: Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen. [...] These II: Die Ideologie hat eine materielle Existenz.“ Wird Althussters Postulat, es handele sich dabei um eine einzige These, einmal negativ und einmal positiv formuliert, ernst genommen, liegt die Interpretation nahe, dass die erste – kryptisch anmutende – These eine theoretische Beschreibung dessen liefert, was die zweite ‚sichtbar‘ macht. Entsprechend scheint die zweite These zugänglicher und konkreter zu sein, weshalb sie an dieser Stelle der Erörterung der ersten vorangestellt werden soll.

Die These, dass die Ideologie eine „materielle Existenz“ habe, findet ihren Ausgang in Althussters Postulat, dass sämtliche „Vorstellungen“ eine „materielle Existenz“ (Althusser 1970a: 79) haben. Hierfür liefert Althusser zunächst kein Argument – er ruft lediglich dazu auf, dieses „mit einem wohlwollenden Vorurteil – sagen wir, im Namen des Materialismus – aufzunehmen“, da diese Voraussetzung „gebraucht“ werde, „um in der Analyse des Charakters der Ideologie voranzukom-

men“ (Althusser 1970a: 79). Unabhängig von der Fragwürdigkeit dieses Vorgehens – das zwar eine gute Schule in Rhetorik ist, aber nichts zur argumentativen Klärung der verhandelten Fragen beiträgt – ist es interessant festzustellen, dass das von Althusser im französischen Original für ‚Vorstellungen‘ verwandte Wort – „représentation“ (Althusser 1970b) – neben der deutschen Vorstellung (Imagination/Aufführung) auch die *politische Repräsentation* bezeichnet. Sämtliche ‚Vorstellungen‘ der Menschen scheinen für Althusser damit in ihrem Kern mit einer Form der politischen Repräsentation, der er eine, im Folgenden genauer zu untersuchende, „materielle Existenz“ zuschreibt, zusammenzuhängen. Die Existenz menschlicher Vorstellungen (und damit die Ideologie) verweist für Althusser also offensichtlich per se auf eine, im Folgenden ebenfalls noch näher zu bestimmende, Form der politischen Repräsentation. Die vorgeschlagene Interpretation wird plausibler, wenn in Betracht gezogen wird, wie Althusser die Materialität der Ideologie, also der Vorstellungen, im Weiteren fasst. Ideologie ist seiner These zu folge materiell, da gilt: „Eine Ideologie existiert immer in einem Apparat und in dessen Praxis oder dessen Praktiken.“ (Althusser 1970a: 80). Dieser ideologische Apparat wiederum ist, wie bereits erläutert, für Althusser per definitionem ein „ideologischer Staatsapparat“. Damit verweist die Ideologie sowohl durch das französische Wort ‚représentation‘, verstanden als Form der politischen Repräsentation, als auch in Gestalt ihrer materiellen Existenz auf eine Dimension des Staates. Die Dimension des Staates, welche Althusser als die Ideologie begreift, ist für diesen im Begriff des ‚Subjekts‘, der Schlüsselkategorie seiner Thesen über die Ideologie, ausgedrückt. Entsprechend beschließt Althusser seine „These II“ mit dem

„zentralen, dem entscheidenden Begriff [...], von dem alles abhängt, dem Begriff des Subjekts.

Und wir formulieren sogleich zwei eng miteinander verbundene Thesen:

- 1) Es gibt Praxis nur durch und unter einer Ideologie.
- 2) Es gibt Ideologie nur durch das Subjekt und nur für Subjekte.“ (Althusser 1970a: 84).

Das Subjekt als „1) freie Subjektivität [...];und] 2) ein unterjochtes Wesen, das einer höheren Autorität unterworfen ist“ (Althusser 1970a: 91) wiederum, das von Althusser als die Ideologie bestimmt wird, hat eine „materielle Existenz“, da es seiner Argumentation zufolge ausschließlich in seinen Taten und Handlungen existiert, die wiederum Praktiken bilden, die wiederum Rituale bilden, die wiederum ideologische Staatsapparate bilden:

„die Existenz der Ideen ist [...] selbst materiell [...], insofern seine [des Subjekts] Ideen seine materiellen Taten sind, welche in materielle Praktiken eingebettet und durch materielle Ri

tuale geregelt sind, die ihrerseits wiederum durch den materiellen ideologischen Apparat definiert werden, zu dem die Ideen dieses Subjekts gehören.“ (Althusser 1970a: 83).

Damit zeichnet Althusser das Subjekt als ein *Subjekt* der Praxis und in seiner Praxis zugleich als Produkt und Reproduktion der ideologischen Staatsapparate, die wiederum nur in und durch die „materiellen Taten“ (Althusser 1970a: 83) der Subjekte existieren.

Aus der Tiefe von Althusser's Thesen wird damit ersichtlich, dass Subjekt-sein Freiheit durch Unterwerfung unter den Staat bedeutet. Subjekt-sein bezeichnet für Althusser eine allumfassende und in vollkommener Unterwerfung bestehende Form der politischen Repräsentation, während der Staat, in Gestalt der ideologischen Staatsapparate, gleichzeitig nur in dieser Form der Repräsentation und durch sie zu existieren scheint. Diese Form der politischen Repräsentation durchzieht, so Althusser, die gesamte Praxis der Menschen, die damit zu einer *Praxis des Staates* wird. Gesellschaftliche Existenz scheint für Althusser gleichursprünglich mit staatlicher Existenz, verstanden als Existenz in dieser spezifischen Form der politischen Repräsentation, zu sein.

In Anbetracht der skizzierten Theorie des Subjektes als Ideologie, die in ihrem Kern besagt, dass alle menschliche Praxis als Praxis von Subjekten auch immer ideologische Praxis ist, wird Althusser's zunächst etwas kryptisch anmutende „These I: Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ zugänglich. Wenn Ideologie ausschließlich in der und durch die Praxis der Subjekte existiert, diese gesamte Praxis *ist*, dann erscheint das Verhältnis eines jeden einzelnen Subjekts zu seiner Welt überhaupt als die Ideologie und somit das Weltverhältnis der Menschen an sich als imaginär. In diesem Sinne kann Althusser's ‚These I‘ als das Negativ (hier verstanden im Sinne der Photographie) der die materielle Existenz der Ideologie betreffenden ‚These II‘ verstanden werden. Für Althusser ist, wie nun gesagt werden kann, das Verhältnis eines jeden Individuums zu seiner Welt, seinen realen Existenzbedingungen, notwendig imaginär, da das Verhältnis des Individuums zu seinen realen Existenzbedingungen nur durch die Praxis des Individuums, durch sein Subjekt-sein, existiert. In diesem Sinne erschließt sich wiederum Althusser's These, dass auch „dieses imaginäre Verhältnis selbst über eine materielle Existenz verfügt.“ (Althusser 1970a: 80)

Aus der bisherigen Erörterung von Althusser's Thesen über die Ideologie ergeben sich entscheidende Verweise auf die (hier nicht nur Hobbessche) Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Es zeigt sich, erstens, dass Althusser mit der Beschreibung des Subjekts als Ideologie, wie in den Vertrags-

theorien, die gesellschaftliche Existenz der Menschen an die Existenz des Staates koppelt, dass eine Gesellschaft der ‚freien Subjekte‘ eben Staat bedeutet. Althusser's Thesen verweisen darauf aufbauend, zweitens, darauf, dass die gesellschaftliche Existenz der Menschen als Subjekte wiederum ihren Ausdruck in einer allumfassenden – und daher eine materielle Existenz habende – Form der politischen Repräsentation findet, diese Repräsentation selbst bedeutet. Paradigmatisch ausgedrückt findet sich dieser Zusammenhang, wie eingangs angedeutet, bei Hobbes, der die Stiftung des ‚freien‘ Subjekts, zumindest als in der Zeit überdauerndes (die Freiheit des Naturzustandes ist für Hobbes eine *tödliche* Freiheit), nur durch dessen Unterwerfung unter die souveräne Macht denkt: „And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have *Sovereigne* Power; and everyone besides his SUBJECT.“ (Hobbes 2008: 121)

Für Althusser bezeichnet Ideologie, wie dargelegt, eine Form der politischen Repräsentation, verstanden als die Praxis des Subjekts, die eine Praxis des Staates ist. Gleichzeitig gibt Althusser aber, wie ebenfalls dargelegt, vor, dass dem aus der Unterwerfung geschaffenen Subjekt, also der beschriebenen Form der politischen Repräsentation, ein imaginäres Verhältnis (des Subjekts) zur Welt entspringt und inhärent ist, weshalb Althusser gerade diese Form der politischen Repräsentation als Ideologie beschreibt. Damit stellt sich die entscheidende Frage, inwiefern der mit Hobbes gedachten politischen Repräsentation in der Souveränität ein derartiges imaginäres Verhältnis der Subjekte zur Welt entspringt, dieser inhärent ist. Ein derartiger Zusammenhang zwischen Althusser's Thesen über die Ideologie und der Hobbesschen Theorie der politischen Repräsentation in der Souveränität wird greifbar, wenn beachtet wird, wie Althusser das Zustandekommen dieser Form der politischen Repräsentation im ‚Leviathan‘ kritisch interpretiert. So schreibt Althusser, für Hobbes sei der universale Krieg aller gegen alle unvermeidlich, ewig, „*toujours déjà là*“ (Althusser 1972a: 377), weshalb „*la crainte de la mort fonde le contrat*“ (Althusser 1972a: 381). Diesen Gedanken vertiefend begreift Althusser Hobbes' Beschreibung des Naturzustandes als implizit durch eine allumfassende, diesem äußerliche, Repression strukturiert. Althusser gelangt zu dieser (in Kapitel III. genauer analysierten und) eher befremdlich anmutenden These, durch das Einspielen seiner eingangs geschilderten marxistischen Lektürepraxis: Für ihn drücken sich in Hobbes Theorie, die in Althusser's Lesart die „*dictature révolutionnaire d'une classe montante*“ (Althusser 1972a : 392f.) ausarbeitet, im Verborgenen, im Ungedachten, die Klassenkämpfe der damaligen Zeit aus. Die Gewalt des Naturzustandes wird für Althusser damit Ausdruck der allumfassenden Gewalt, mit der die

Bourgeoisie - Althusser's Analyse zu Folge - zur Herrschaft gelangte. Auf dieser von marxistischen Elementen informierten Interpretation aufbauend, begreift Althusser die Individuen bei Hobbes als durch eine allumfassende, vorgängige (und außerhalb des manifesten Textes angesiedelte) Repression in den Vertrag und damit in die politische Repräsentation in der Souveränität getrieben.

In Anbetracht dessen verkehrt sich der Hobbessche Begründungszusammenhang und es zeigt sich die Vorgängigkeit der allumfassenden repressiven Macht, welche dann im Vertrag als zentralisierte repressive Macht des Staates institutionalisiert wird. Angesichts dessen schreibt Althusser, dass bei Hobbes “the contractual state is based on the inalienable foundation of any human society: fear or terror.” (Althusser 1986: 181). Wird der Hobbessche Naturzustand, wie von Althusser vorgeschlagen, als implizit durch eine vorgängige allumfassende Repression strukturiert begriffen, zeigt sich, dass das ‚Ich will‘ des Individuums, dessen Einwilligung in den Vertrag, dessen Transformation in ein Subjekt, aus der Repression heraus geboren wird. Die Freiheit des Subjekts ist also, in Althusser's Hobbes, nicht nur durch die Unterwerfung unter die souveräne Macht gestiftet, sondern zugleich von vornherein durch umfassende Repression strukturiert – die Individuen haben keine Wahl. Damit, so kann diese Interpretation fortgesetzt werden, bleibt von der Freiheit des Subjekts nichts weiter als die Repression selbst, gerät dieses – gerade in seiner Freiheit – in ein imaginäres Verhältnis zu sich selbst, damit zu seinen Taten und letztlich zur Welt. Entsprechend schreibt Althusser über Hobbes, die Vorgängigkeit der Repression und deren Strukturierung der Repräsentation in der Souveränität und damit das Fortwirken des imaginären Verhältnisses zur Welt im Staat betonend:

„L'unité du représentant précède la fonction de représentation; celle-là est la condition de possibilité de la représentation. [...] L'essence du pouvoir [absolu] assure la représentation, comme forme a priori unifiant la diversité de la multitude dans le corps politique.“
(Althusser 1972a: 389).

Die These, dass es sich bei Althusser's Thesen über die Ideologie um eine Rekonstruktion des Hobbesschen Vertrages handelt, wird aussagekräftiger, wenn vor dem skizzierten Hintergrund – dass Ideologie eine umfassende Form der politischen Repräsentation bezeichnet, der ein imaginäres Verhältnis zur Welt entspringt – beachtet wird, wie Althusser die Wirkung, das intersubjektive Funktionieren und die intersubjektive Reproduktion der Ideologie begrifflich fasst.

Wie entfaltet die Ideologie ihre Wirkung?

Althusser's Theorie über die ‚Wirkung‘ der Ideologie ist zentriert um die Figur der Anrufung, die ihrerseits als Explikation der These, dass es die „Ideologie nur durch das Subjekt und nur für die Subjekte“ (Althusser 1970a: 84) gibt, eingeführt wird. Althusser schreibt plakativ: „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“ (Althusser 1970a: 84ff.). Ideologie bedeutet damit also kein statisches Subjekt-sein, sondern die dynamische, sich beständig, in jedem Moment der Zeit re-produzierende Re-Konstitution des ‚freien‘ Subjekts, dass doch nur in der „freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung“ besteht. Ganz entsprechend fasst Althusser die Figur der Anrufung als grundlegende Dimension aller menschlichen Praxis. Dies wird sehr deutlich an Hand der von ihm offerierten Beispiele für die Anrufung, wie etwa des auf der Straße gesprochenen „Guten Tag mein Lieber“ (Althusser 1970a: 87) oder des wohlbekanntenen Wechselspiels beim Klopfen des Vertrauten an der Türe: „Wer ist da?“ [...] „Ich bin es“ (Althusser 1970a: 86). Diese Beispiele zeigen, dass der Prozess der sich ständig reproduzierenden Subjektivierung in Althusser's Theorie als ein wesentlich *intersubjektiver* Prozess begriffen wird. Dies freilich impliziert bereits der Begriff der ‚Anrufung‘, der in seinem Kern besagt, dass ein sich an ein konkretes Subjekt richtender Ruf von einem anderen konkreten Subjekt ausgeht. Althusser's These, dass die Ideologie „nur durch das Subjekt und für das Subjekt existiert“, bedeutet damit auch, dass die Subjekte nur durch und für die anderen Subjekte existieren.

Der *intersubjektive Charakter* von Althusser's Theorie der Anrufung und damit der Ideologie überhaupt verweist zunächst jedoch explizit auf Hegel's Theorie der Anerkennung (Hegel 1986: 145-155). Das angerufene Subjekt reagiert, wie Althusser es darlegt, auf den eingehenden Ruf mit „Ja, ich bin es!“ (Althusser 1970a: 93), womit es sich als ‚sich seiner selbst bewusstes‘ Subjekt konstituiert weiß. Doch gerade in diesem ‚Wissen‘, in der Existenz als sich seiner selbst bewusstes Subjekt, besteht, wie eingangs dargelegt, für Althusser die Ideologie, ist das Subjekt doch „nur durch und für [seine] Unterwerfung“ (Althusser 1970a: 98). Althusser fährt, Hegel's Terminologie direkt evozierend, fort:

„In dieser Reaktion wird die Funktion der ideologischen *Wiedererkennung* und *Anerkennung* ausgeübt, als eine der beiden Funktionen der Ideologie als solcher (ihre Kehrseite ist die Funktion der Verkennung).“ (Althusser 1970a: 86).

Althusser begreift Subjektivierung durch Anrufung damit als einen zwar gelingenden aber dennoch

auf merkwürdige Weise ‚fehlgeleiteten‘ Prozess der Anerkennung im Sinne Hegels. Nach Althusser weiß sich das Subjekt über diesen Prozess als sich seiner selbst bewusstes (als ‚Zentrum der Initiative‘) konstituiert (Anerkennung), während sich dabei jedoch nur dessen Unterwerfung (aus der die imaginäre Freiheit entspringt) re-produziert (Verkennung). Ohne auf die hier implizit hervortretende Hegelkritik eingehen zu wollen, stellt sich damit die Frage, weshalb die Anerkennung für Althusser *zugleich* automatisch ein Verkennen bedeutet. Ein Verkennen, in dem offensichtlich das durch Repression erzeugte imaginäre Verhältnis der Subjekte zur Welt, ihr Subjekt-sein, ihr Bestehen nur in ihrer Unterwerfung, als Kern der Ideologie intersubjektiv reproduziert wird. Das naheliegende Argument, es handele sich bei der ständigen Re-Konstitution des Subjekts um ein Verkennen, da das Subjekt ja gerade die Ideologie sei, ist aus Althussters Argumentationszusammenhang heraus zwar plausibel, damit jedoch nicht mehr als eine schlechte *Tautologie*.

Es kann jedoch erschlossen werden, warum es sich bei der Subjektivation durch Anrufung um ein Verkennen handelt, wenn beachtet wird, dass die Figur der Anrufung aus sich heraus zweifach auf die *zentralisierte repressive Macht des Staates* verweist, während in diesem Verweis wiederum die politische Repräsentation in der Souveränität zu Tage tritt. Althusser expliziert die Figur der Anrufung wie folgt:

„Wir legen damit jetzt den Gedanken nahe, dass die Ideologie auf die Weise ‚agiert‘ oder eben ‚funktioniert‘, dass sie unter den Individuen (sie rekrutiert sie alle) Subjekte ‚rekrutiert‘ [...] und zwar durch eine ganz genau bestimmte Operation, die wir *Anrufung* nennen. Man kann sich diese Anrufung anhand des Typs der banalsten alltäglichen Anrufung vorstellen, wie sie etwa von Polizei wegen oder auch ohne diese Zuspitzung erfolgt: ‚He, Sie da!‘.“ (Althusser 1970a: 88).

Obwohl – oder gerade weil? – Althusser die ständige Re-Konstitution der Subjekte durch Anrufung als jeder menschlichen Interaktion, aller gesellschaftlichen Existenz der Menschen, inhärent begreift, beschreibt er in dieser theoretischen Exposition die Anrufung des Subjekts durch den *Polizisten* als deren Prototyp oder Idealbild. Der uniformierte Polizist jedoch ist von wesentlich anderer Qualität als etwa der zufällig auf der Straße getroffene Freund („Guten Tag mein Lieber!“). Denn der die ideologische/subjektivierende Wirkung evozierende Polizist tritt gleichzeitig als Vertreter der Staatsgewalt – und noch dazu der bewaffneten, repressiven Staatsgewalt – auf. So kann angenommen werden, dass der Ruf des Polizisten („He, Sie da!“) seine *ideologische* Wirkung gerade dadurch entfaltet, als dass dieser Ruf dem angerufenen Subjekt gegenüber letztlich auf die

repressive Macht des Staates zurückgreift. Damit kann zunächst festgestellt werden, dass die ideologische Wirkung der Anrufung – die Re-Produktion des Subjekts – möglich wird, indem in diesem Ruf das Bild der *repressiven Macht des Staates* evoziert wird. Althusser beschränkt die Anrufung jedoch nicht auf den Polizisten, sondern begreift sie gerade als jeder menschlichen Praxis inhärent. Damit impliziert Althusser, dass alle Subjekte in dem Sinne Polizisten sind, als dass sie in ihrem Auftreten gegenüber den konkreten Anderen das Bild der repressiven Macht des Staates evozieren. Alle Subjekte sind, scheint Althusser zu sagen, nicht nur wie geschildert Subjekte durch den Staat, sondern verkörpern zugleich intersubjektiv den Staat (als repressive Macht) den konkreten Anderen gegenüber und ermöglichen somit die ideologische Wirkung als Reproduktion des Subjekt-seins.

Die entwickelte Interpretation, dass im Herzen jeder Interaktion zwischen zwei Menschen, im Herzen jeder Anrufung und jeder Re-Konstitution des Subjekts und damit im Herzen des Subjekts selbst, der Staat als zentralisierte repressive Macht wirksam und beheimatet ist, dass dieser Prozess nur mittels der repressiven Macht des Staates stattfindet, wird plausibler, wenn die Bedeutung des Wortes ‚Anrufung‘ berücksichtigt wird. Im französischen Original findet dafür das Wort „interpellation“ (Althusser 1970b), welches mit ‚Anrufung‘ durchaus korrekt übersetzt ist, Verwendung. Allerdings geht bei dieser Übersetzung eine Bedeutungsdimension verloren, die in Anbetracht der Tatsache, dass Althusser die Anrufung *durch die Polizei* als deren Prototyp beschreibt – und somit die Anrufung implizit an den Staat koppelt – sehr wichtig ist. Denn neben ‚Anrufung‘ bedeutet ‚Interpellation‘ auch „Festnahme, vorläufige Festnahme durch die Polizei“ und in diesem Zusammenhang wiederum auch ‚Identifikation‘ (Feststellung der Personalien). So wird ja nicht eine beliebige sondern immer eine ganz bestimmte Person festgenommen. Es heißt dabei: „Herr Mustermann – hiermit sind Sie festgenommen.“

Vor diesem Hintergrund schimmert, semantisch wie in der Sache, im Herzen von Althusser's Figur der ‚Anrufung‘, im Herzen jeder menschlichen Interaktion also, die zentralisierte repressive Macht des Staates, welche die Subjekte erst zu Subjekten macht, durch. Die ständige intersubjektive Re-Konstitution von Subjekten, die Ideologie, bedeutet damit ein ständiges in-Gewahrsam-genommen-werden, eine sich ewig wiederholende Identifikation durch die (wie in der) zentralisierten repressiven Macht des Staates. Damit wird schließlich ersichtlich, warum es sich für Althusser bei dem gegenseitigen Anerkennen der Subjekte automatisch um ein *Verkennen* handelt. Es ist ein *Verkennen*, da die Anerkennung gerade durch die im Ruf des konkreten Anderen evozierte

repressive Macht des Staates ermöglicht wird. Es wird dabei verkannt, dass die Anerkennung selbst auf Repression beruht, dass das gesamte Anerkennen auf die *zentralisierte repressive Macht des Staates* bezogen ist, durch diese ‚funktioniert‘. Verkannt wird also das Subjekt-sein an sich, die vollkommene und auf Repression beruhende Unterwerfung unter den Staat, und damit das ihr entsprechende und ebenfalls in der Repression gründende imaginäre Verhältnis zur Welt. Es kann somit festgehalten werden, dass sich in der Anerkennung durch Anrufung die das Subjekt stiftende Unterwerfung unter die souveräne Machtintersubjektiv reproduziert, während diese Unterwerfung den Prozess der Anerkennung zugleich strukturiert.¹⁴

Es zeigt sich hier, dass gesellschaftliche Existenz für Althusser immer auch die Reproduktion der Unterwerfung unter die zentralisierte repressive Macht des Staates, der Souveränität, bedeutet. Dies parallelisiert zunächst die Hobbessche Logik, der den Naturzustand als Unmöglichkeit von Gesellschaft und damit die Repräsentation in der Souveränität als Grundbedingung der Gesellschaft zeichnet:

„Whatsoever therefore is consequent to a time of Warre, where every man is Enemy to every man; [...] In such condition, there is no place for Industry [...] no Instruments of moving [...] no Arts; not Letters, no *Society*.“ (Hobbes 2008: 89).

Die vorgeschlagene Interpretation von Althusser's Thesen über die Ideologie lässt sich fortsetzen, wenn die besondere Struktur des Hobbesschen Vertragsverhältnisses beachtet wird. So wird im

14 Eine genauere Analyse des von Althusser hergestellten Zusammenhangs zwischen der Figur der Anrufung und Hegels Theorie der Anerkennung wäre durchaus furchtbar. Eine solche Analyse würde aber über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, weshalb ich mich hier auf einige Andeutungen beschränken möchte. Bei Hegels Theorie der Anerkennung handelt es sich ganz allgemein um eine Theorie über die Konstitution des Selbstbewusstseins durch den bzw. die Anderen. Althusser wiederum beschreibt das sich seiner selbstbewusste Subjekt, in seinen Worten, „die absolut ideologische ‚begriffliche‘ Konfiguration“ (Althusser 1970a: 81), wird von diesem, wie erläutert, als die Ideologie. Das ideologische Moment an der Re-Konstitution (Re-Produktion) des sich seiner selbstbewussten Subjekts durch Anerkennung, das Moment das die Anerkennung zu einem Verkennen macht, liegt für Althusser, wie dargestellt, darin, dass es sich dabei um eine auf Repression beruhende Reproduktion der Unterwerfung handelt. Das interessante ist nun, dass sich diese von Althusser verhandelten Elemente, wenn auch ganz anders strukturiert, ebenfalls bei Hegel finden. So geht für Hegel die Anerkennung aus einem „Kampf auf Leben und Tod“ (Hegel 1986: 149) und dem daraus folgenden Verhältnis zwischen Herr und Knecht hervor:

„Beide Momente sind wesentlich; - da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewusstseins; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist; jenes ist der Herr, dies der Knecht.“ (Hegel 1986: 150)

In Bezug auf den von Althusser in den Vordergrund gerückten Aspekt der Repression ist es sehr interessant, dass auch Hegel das „knechtische Bewusstsein“ (Hegel 1986: 152) auf eine, um in Althusser's Begriffen zu sprechen, in Repression gründende vollkommene Unterwerfung zurückführt:

„Dies Bewusstsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.“ (Hegel 1986: 153)

Hobbesschen Vertrag, erstens, die souveräne Macht (die zentralisierte repressive Macht des Staates), die ihrerseits nicht Partner des Vertrages ist, *intersubjektiv* (jeder schließt mit jedem einen Vertrag) erzeugt. Dieser intersubjektiv vollzogene Akt der Transition vom Naturzustand in die Gesellschaft bedeutet, zweitens, die *simultane* Konstitution von *souveräner Macht* und den *Subjekten* gerade durch deren Unterwerfung unter die souveräne Macht:

„This is more than Consent, or Concord; it is a reall Unitie of them all, in one and the same Person, made by Covenant of every man with every man, in such manner, as if every man should say to every man, *I authorize and give up my Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men, on this condition, that thou give up thy Right to him, and Authorise all his Actions in like manner.*” (Hobbes 2008: 120).

Weiterhin ist, wie auch Althusser bemerkt, die Hobbessche Konstruktion insgesamt bekanntermaßen pedantisch daraufhin angelegt, dass das durch den Vertrag erzeugte Verhältnis zwischen den Subjekten und der souveränen Macht in der Zeit überdauert (die zerfallende Souveränität ist wertlos):

„On ne peut reprendre ce qui est aliéné dans le souverain, et qui en lui est inaliénable. La raison profonde de cette thèse est que le pouvoir absolu précède tout contrat, comme réquisit fondamental de tout organisation rationnelle de la vie humain.“ (Althusser 1966b: 278)

In Anbetracht dieser auf zeitliche Dauer gerichteten Anlage, in der ihrerseits die Vorgängigkeit der Unterwerfung durchschimmert, scheint die These plausibel, dass sich das Hobbessche Vertragsverhältnis in jedem Moment der Zeit reproduziert.

Wird vor diesem Hintergrund die besondere intersubjektiven Struktur des Hobbesschen Vertragsverhältnisses, als Verhältnis zwischen den einzelnen Subjekten, das über diese Dimension der Intersubjektivität *simultan* die souveräne Macht und – vermittelt der Unterwerfung unter diese – die Subjekte konstituiert, berücksichtigt, scheint weiterhin die These plausibel, dass die Reproduktion dieses Verhältnisses in jedem Moment der Zeit ebenfalls intersubjektiv erfolgt, nämlich durch die Existenz der Subjekte in ihrer (alltäglichen und allumfassenden) Praxis. Die Reproduktion des Vertragsverhältnisses kann damit als die *simultane* Reproduktion der Subjekte und der souveränen Macht durch die Praxis der Subjekte begriffen werden. Dabei setzt sie als Reproduktion der Unterwerfung – der Struktur dieses Verhältnisses gemäß – die zentralisierte repressive Macht (die

souveräne Macht, die diese Reproduktion notfalls mit Gewalt absichern kann) zugleich voraus, wie sie diese immer wieder neu erschafft¹⁵:

„Les contrats interindividuels ne produisent pas le souverain, ne le créent pas, mais le reproduisent. Le contrat n'est pas la cause ex nihilo du pouvoir politique. [...] Le contrat est l'effet du pouvoir politique absolu.“ (Althusser 1972a: 385)

Wird die besondere Struktur des Hobbesschen Vertrages, wie im Anschluss an Althusser's Interpretation vorgeschlagen, als sich in jedem Moment der Zeit reproduzierend gedacht, offenbart sich eine wesentliche innere Nähe zwischen dem Hobbesschen Vertragsverhältnis und Althusser's Figur der Anrufung. Diese kann damit als eine Metapher für die intersubjektive Reproduktion des Vertragsverhältnisses (und damit der Simultaneität von Subjekten und souveräner Macht unter Vorgängigkeit und Dominanz der Repression) verstanden werden. Auch in diesem Sinne schreibt Althusser, es handele sich bei dem Hobbesschen Vertrag um einen

„curious, asymmetrical pact [...] an absurd contract between the contracting individuals and the Sovereign, since the Sovereign was not bound by any contract; they conceded everything to him without getting anything in return!“ (Althusser 1986: 182).

Die bisherige Analyse von Althusser's Thesen über die Ideologie im Lichte von dessen eigenen Studien zu Hobbes hat gezeigt, dass diese als ein allumfassendes Verhältnis politischer Repräsentation in der Souveränität im Sinne von Hobbes verstanden werden können. Ein Verhältnis, welches aufgrund seiner Allumfassendheit und seiner Generierung aus der Repression heraus die Subjekte,

¹⁵ An dieser Stelle wird auch das ambivalente Verhältnis zwischen Althusser's Kategorien und denen von Antonio Gramsci gut sichtbar. So erinnert die von Althusser eingeführte Unterscheidung in ‚repressive‘ und ‚ideologische‘ Staatsapparate zunächst an Gramsci's Kategorien ‚Konsens‘ und ‚Zwang‘ als auch an dessen Konzeption des ‚integralen Staates‘ mit deren Hilfe die ‚Zivilgesellschaft‘ als Teil des Staates begriffen wird. Althusser selbst erkennt dies an, indem er in Bezug auf die von ihm betriebene ‚Erneuerung‘ der marxistischen Theorie des Staates schreibt: „Gramsci ist meines Wissens nach der Einzige gewesen, der jenen Weg begangen hat, den wir hier einschlagen“ (Althusser 1970a: 53). Entsprechend oft wurden auch Althusser's Thesen über die Ideologie als eine bloße Wiederaufnahme oder Schärfung der Kategorien Gramsci's verstanden (vgl. hierzu Rehmann 2008: 102-105; Coassin-Spiegel 1983).

Mit einem solchen Verständnis wird jedoch übergangen, dass Althusser an derselben Stelle Gramsci's Kategorien als „unvollständige Anmerkungen“ (Althusser 1970a: 53) bezeichnet und sie damit implizit verwirft. Die bisherige Analyse von Althusser's Thesen über die Ideologie zeigt dies ganz deutlich: In Althusser's Konzeption ist, wie Warren Montag schreibt, „consent [totally] absent“ (Montag 1995: 95). Denn in der Ideologie, dem Subjekt-sein, liegt für Althusser, wie dargestellt, nicht das geringste Moment von Konsens oder Zustimmung. Weiterhin zeigt sich, dass für Althusser zwar ebenfalls die Zivilgesellschaft Teil des Staates ist, dies jedoch nicht über die Institutionen, sondern gerade durch die Existenz der Subjekte, durch welche die Zivilgesellschaft erst Teil des Staates wird. In diesem Sinne handelt es sich bei Althusser's ‚Hinzufügung‘ zur marxistischen Theorie des Staates nicht um eine Wiederaufnahme der Kategorien Gramsci's sondern um deren Zurückweisung.

deren Freiheit nur in der ‚freiwilligen Anerkennung ihrer Unterwerfung besteht‘ in ein imaginäres Verhältnis zur Welt bringt. Weiterhin habe ich dargelegt, dass die die Ideologie bestimmende ständige Re-Produktion der Subjekte als eine nach der Logik des Hobbesschen Vertrages gedachte Reproduktion eben dieses Vertrags- und damit des politischen Repräsentationsverhältnisses verstanden werden kann. Weitere Einblicke in diesen – hier nur schematisch eröffneten – Zusammenhang ergeben sich, wenn Althusser's Theorie über die innere ‚Funktionsweise‘ der Kategorie des Subjekts vor dem Hintergrund der spezifischen Struktur des Hobbesschen Vertragsmodells einer genauen Analyse unterzogen wird.

Die innere Funktionsweise der Kategorie des Subjekts

Althusser beschließt ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ mit dem Abschnitt ‚Ein Beispiel: Die christlich-religiöse Ideologie‘. Dieser Abschnitt ist im Kontext des Textes von großer Bedeutung, da Althusser dort seine Thesen über die innere ‚Funktionsweise‘ der Kategorie des ‚Subjekts‘ expliziert. Diese möchte ich im Folgenden analysieren, wobei ich mich auf den theoretischen Kern des Abschnitts beschränke, während ich das von Althusser um diesen Kern herum präsentierte Material, die Elemente aus der christlichen und jüdischen Religion, in der Analyse ausblende. Dies scheint insofern gerechtfertigt, als dass Althusser selbst schreibt, es handele sich bei diesem Material um ein ‚jedermann zugängliches Beispiel‘ für die ‚formale Struktur jeder Ideologie‘, dessen ‚Beweisgang [sich] auch für die moralische, die juristische, die politische, die ästhetische Ideologie usw. wiederholen ließe‘ (Althusser 1970a: 92).¹⁶

Als Herzstück seiner Theorie über die innere ‚Funktionsweise‘ der Kategorie des ‚Subjekts‘ führt Althusser den Begriff des SUBJEKTS ein:

„Es tritt dann deutlich hervor, dass die Anrufung der Individuen als Subjekte die ‚Existenz‘ eines anderen, einzigen und zentralen SUBJEKTES voraussetzt, in dessen Namen

¹⁶ Eine genaue Analyse des von Althusser als ‚christlich-religiöse Ideologie‘ präsentierten Materials wäre sicherlich lohnend, ist aber keineswegs leicht durchzuführen. Denn das von Althusser konstruierte ‚Beispiel‘ ist in sich so hochgradig überdeterminiert, dass eine Interpretation sich sehr leicht in den inneren Widersprüchen des ‚Beispiels‘ verstrickt. Diese beginnen damit, dass Althusser vorgibt, über die ‚christlich-religiöse Ideologie‘ zu schreiben, dann aber – selbst unter der Maßgabe, dass christlich in diesem Kontext als römisch-katholisch zu verstehen ist – Elemente der christlichen Tradition (etwa die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes [Althusser 1970a: 95/96]) mit Elementen der jüdischen Tradition (etwa die ‚Anrufung‘ von Moses durch den HERRN auf dem Berg Sinai [Althusser 1970a: 94]) vermengt. Auf dieser Ebene betrachtet bleibt damit im Dunkeln, was Althusser mit seinem ‚Beispiel‘ eigentlich bezeichnet, wohingegen offen zu Tage tritt, dass es sich bei dem ‚Beispiel‘ um eine eklektizistische Konstruktion aus (scheinbar) nicht zusammen passenden Elementen aus der jüdischen und der römisch-katholischen Tradition handelt.

die [...] Ideologie alle Individuen als Subjekte anruft.“ (Althusser 1970a: 94).

In eine „theoretische Sprache übertragen“ (Althusser 1970a: 96) bedeutet dies für Althusser, dass das einzelne Subjekt mittels einer „spiegelhaften Verdopplung“ (Althusser 1970a: 96) re-produziert wird. Diese These lehnt sich zunächst eng an Jacques Lacans ‚Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion‘ (1949) an. Lacan geht, etwas vereinfacht gesprochen, davon aus, dass das in eine Vielzahl unkontrollierter Einzelmotoriken zerfallende kleine Kind sich selbst, sobald es in den Spiegel blickt, als mächtige motorische Einheit wahrnimmt. Diese „totale Form des Körpers“ ist es, wie Lacan schreibt, „kraft der das Subjekt in einer Fata Morgana die Reifung seiner Macht vorwegnimmt“. Dieses mächtige Bild ist ihm damit „als Gestalt gegeben“ (Lacan 1949: 64). Bei dieser Wahrnehmung des vollkommenen Bildes des unvollkommenen Selbst als Ich handelt es sich nach Lacan um „einen Panzer, der aufgenommen wird, von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.“ (Lacan 1949: 66)

Aus dieser Struktur der ‚wahnhaften Subjektbildung‘ extrapoliert Althusser die Annahme, dass jede Ichbildung (Subjektivation) durch ein Verkennen in einem Äußeren zustande kommt, das dazu führt, dass das konkrete Subjekt sich eben für das konkrete Subjekt hält, das es gesellschaftlich ist (Spiegelungseffekt). Diese Annahme ist die Basis von Althusser um den Begriff des SUBJEKTS zentrierter Theorie über die innere ‚Funktionsweise‘ der Kategorie des Subjekts. Mit dieser geht Althusser jedoch in doppelter Weise über Lacan hinaus. Denn erstens spannt Althusser den Spiegelungseffekt gleichsam verallgemeinert über die gesamte Gesellschaft auf, begreift die spiegelhafte Konstitution des Subjekts also nicht, wie Lacan, als eine

Die inneren Widersprüche des Beispiels treten aber auch auf einer anderen Ebene deutlich zu Tage. Denn bei der Religion handelt es sich nicht um ein, wie Althusser suggeriert, beliebiges Beispiel, sondern um eine für die Gesellschaft und ihre Geschichte sehr spezielle Angelegenheit. Dieses Problem taucht verschärft auf, wenn versucht wird, die von Althusser heranzitierten Elemente aus der christlichen und jüdischen Tradition (von dem monotheistischen Gott bis zur Eucharistie) im Sinne seiner Behauptung, „dass sich der Gleiche Beweisgang“ für jedes andere Segment der Gesellschaft (von einem Sportverein bis zum Zusammentreffen zweier Menschen auf der Straße) „wiederholen ließe“ (Althusser 1970a:92) zu übertragen.

Althusser ‚Beispiel‘ erfährt eine zusätzliche ideengeschichtliche Aufladung, wenn beachtet wird, dass für Marx „die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik“ (Marx 1844: 378) ist und somit die Kritik und die Theorie der Ideologie mit der Kritik der Religion aufs Engste zusammen hängen:

„Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“ (Marx 1844: 378)

Indem Althusser die ‚christlich-religiöse Ideologie‘ als ‚Beispiel‘ für alle Ideologie präsentiert rekurriert er offensichtlich auf diese grundlegenden Überlegungen von Marx. Dies geschieht jedoch abermals in einer parodistisch zu nennenden Weise. Denn Althusser ‚Präsentation des ‚Beispiels‘ impliziert zwar analog zu Marx, dass das Be-

Phase in der Kindheit, sondern, wie dargestellt, als einen konstanten, sich in jedem Moment des Lebens des Individuums erneut vollziehenden Prozess. Zweitens, konstruiert Althusser im Gegensatz zu Lacan, der den tatsächlichen Spiegel vor Augen hatte, einen ‚sozialen Spiegel‘. Dieser besteht, nach Althusser, in der durch das SUBJEKT gestifteten Einheit der Subjekte untereinander, also (1.) im Verhältnis Subjekt-SUBJEKT, das (2.) die ständige intersubjektive Re-Produktion der Subjekte untereinander ermöglicht. Diese „doppelte Spiegelstruktur der Ideologie“ fasst Althusser wie folgt zusammen: Sie

„gewährleistet zugleich:

- 1) Die Anrufung der ‚Individuen‘ als Subjekte
- 2) ihre Unterwerfung unter das SUBJEKT
- 3) die wechselseitige Wiedererkennung/Anerkennung 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!‘ “ (Althusser 1970a: 97).

Es zeigt sich hier deutlich, dass für Althusser die ständige Re-Konstitution der Subjekte, die Ideologie, in all ihren Aspekten auf das SUBJEKT bezogen ist. Dieses ermöglicht, bewerkstelligt und garantiert zugleich die sich ewig wiederholende intersubjektive Reproduktion der Subjekte. So sind und bleiben die Subjekte nur durch ihre Unterwerfung unter das SUBJEKT Subjekte, während das SUBJEKT, wie die Wendung, „wechselseitige Wiedererkennung/Anerkennung“ nahelegt, ebenfalls nur durch diese Unterwerfung seine Existenz gewinnt. In diesem Sinne scheint jedes einzelne Subjekt in einer individuellen Beziehung zum SUBJEKT zu (be-)stehen – dies jedoch mit der Besonderheit, dass im SUBJEKT alle einzelnen Subjekte gleichsam zusammenlaufen.

greifen der Religion der Ausgangspunkt für die Theorie über die ‚Illusion‘ ist. In der von Althusser entwickelten Theorie erweist sich die ‚Illusion‘ jedoch – in schroffem Gegensatz zu Marx – nicht als „imaginäre Blume an der Kette“ (Marx 1844: 379), sondern, um im Bild zu bleiben, als elementares Glied der Kette selbst.

Ohne an dieser Stelle eine Interpretation der aufgeführten Elemente des ‚Beispiels‘ leisten zu können, zeigen diese in ihrer Gesamtheit m. E. vor allem eines: Althusser ‚Beispiel‘ funktioniert weder in sich, noch fungiert es als ein Beispiel. Vielmehr ist das von Althusser präsentierte Material in einer Art und Weise konstruiert, die Althusser um den Begriff des ‚SUBJEKT‘ zentrierte Theorie über die innere Funktionsweise der Kategorie des ‚Subjekts‘ prima facie illustriert und dabei eine Vielzahl ideengeschichtlicher Zusammenhänge aufgreift. Dem entsprechend beschränke ich mich – vor dem Hintergrund von Althusser eigener Aussage, sein ‚Beispiel‘ ziele auf die „formale Struktur jeder Ideologie“ (Althusser 1970a: 92) – in der Folgenden Interpretation auf die der Konstruktion des ‚Beispiels‘ offensichtlich zugrunde liegende und von Althusser explizierte Theorie über die innere Funktionsweise des ‚Subjekts‘.

Gesellschaft als Gesellschaft von Subjekten erscheint vor diesem Hintergrund nur durch jenes personalisierte Dritte, das SUBJEKT, zu ‚funktionieren‘. Gesellschaft als Gesellschaft von Subjekten bedeutet also eine *konstitutive Spaltung* jedes einzelnen Individuums wie aller Individuen gemeinsam in eine Simultaneität von Subjekten und SUBJEKT, wird für Althusser nur durch diese Spaltung ermöglicht wie intersubjektiv ‚betrieben‘.

Diese Argumente können zunächst als in Althusser's Thesen über die Ideologie für sich stehende vage psychoanalytische Elemente angenommen werden, da sie diese in Teilen gut illustrieren. Damit nähmen diese Elemente jedoch den Status, die Funktion eines *deus ex machina* an, da sich – auf dieser Ebene besehen – kein innerer Zusammenhang mit den zuvor präsentierten Thesen über die Ideologie erschließt. Ein solcher ergibt sich jedoch, ohne dass an dieser Stelle das – auch von Althusser nicht verhandelte – Verhältnis zwischen einer Theorie der Gesellschaft und der Psychoanalyse theoretisiert werden soll, wenn Althusser's Thesen über die innere Funktionsweise der Kategorie des Subjekts vor dem Hintergrund seiner Interpretation des Hobbesschen Vertrages gelesen werden.¹⁷ Ein erster Verweis auf diesen Zusammenhang ist die Tatsache, dass für Althusser offensichtlich die Subjekte und das SUBJEKT nur in einer Simultaneität existieren, dass sie gleichursprünglich sind. Diese Simultaneität oder Gleichursprünglichkeit findet sich bekanntermaßen auch bei Hobbes, da die souveräne Macht nur durch die Unterwerfung der zu Subjekten werdenden Individuen existiert, wie auch umgedreht: „And he that carryeth this Person, is called SOVERAIGNE, and said to have *Sovereign Power*; and everyone besides his SUBJECT.“ (Hobbes 2008: 121)

Auf diesen Verweise aufbauend möchte ich im Folgenden aufzeigen, dass sofern Althusser's Thesen über die Ideologie, wie bisher erläutert, als Rekonstruktion des Hobbesschen Modells

¹⁷ Althusser entwickelt seine Thesen über die Ideologie nicht nur in Bezug auf den Begriff des ‚SUBJEKTS‘ sondern auch ganz allgemein unter einer gewissen Bezugnahme auf die Psychoanalyse. So schreibt er:

„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 (wobei diese Bezugnahme keinswegs willkürlich sondern im Gegenteil theoretisch notwendig ist, denn zwischen den beiden Behauptungen besteht ein innerer Zusammenhang). [...] Die Ideologie ist ewig, ebenso wie das Unbewusste ewig ist.“ (Althusser 1970a: 74)

Aus dieser Anlage folgt die von Althusser prominent vertretene These von der Vorgängigkeit der *unbewussten* Bedingungen, die das Bewusstsein und damit das sich seiner selbst bewusste Subjekt – die Ideologie – konstituieren, womit die Ideologie als wesentlich im Unbewussten ‚wirkend‘ begriffen wird.

Es wäre sicherlich fruchtbar, diese von Althusser hergestellten aber nur in Ansätzen theoretisch ausgeführten Zusammenhänge zwischen seinen Thesen über die Ideologie und (seiner Lesart) der Psychoanalyse auch im Kontext der in der vorliegenden Arbeit geleisteten Interpretation weiter zu verfolgen. Da dies über den Rahmen dieser mit dem inneren Zusammenhang von Althusser's *ideengeschichtlichen Studien* und seinen Thesen über die Ideologie befassten Arbeit hinausgehen würde, muss diese – zweifellos wichtige – Frage jedoch kommenden Forschungen vorbehalten bleiben.

verstanden werden, aus Althusser's Interpretation der besonderen Struktur des Hobbes'schen Vertragsverhältnisses heraus ebenfalls die ‚doppelte Spiegelstruktur der Ideologie‘ erschlossen werden kann. Althusser schreibt über den Vertrag, welcher den ‚Leviathan‘ begründet:

“Hobbes genius was to have posed the political problem with a merciless rigor in his theory of the state of war as a state, and to have claimed that the contract founding civil society was not a give-and-take contract of exchange between two Recipient Parties. Hobbes's contract, too, depends on a total alienation which the individuals agree among themselves to the advantage of a Third Party, who is a Recipient in that he *takes everything* (absolute power), but is not a Recipient Party *to* the Contract since he is external to it and gives nothing in it.” (Althusser 1972e: 136; Hervorhebung im Original).

Althusser stellt in dieser Analyse zunächst klar heraus, dass der Hobbes'sche Vertrag aufgrund seiner Struktur, der intersubjektiven Übertragung aller Macht der Individuen auf den Souverän, der seinerseits nicht Teil des Vertrages ist, eine totale Entfremdung, eine totale Entäußerung der dadurch zu Subjekten werdenden Individuen bedeutet. An anderer Stelle wird er noch deutlicher und schreibt: „Totale Entäußerung in die Äußerlichkeit, an ein äußeres Drittes, das durch den Vertrag zum absoluten Herrscher wird – das ist Hobbes“ (Althusser 1966a: 152). Subjekt-sein bedeutet damit die Existenz in einer intersubjektiv erzeugten totalen Entäußerung an einen äußeren Dritten (!)¹⁸. Damit rückt der Hobbes'sche Souverän, den Althusser nicht zufällig als „l'autre“ (Althusser 1972a: 384) bezeichnet, in die Nähe von Althusser's Begriff vom SUBJEKT und das Vertragsverhältnis kann als Begründung einer intersubjektiv erzeugten (und daher, wie dargestellt, intersubjektiv

¹⁸ Die ‚totale Entäußerung‘, die Althusser an dieser Stelle – mit gewissem Recht – im Hobbes'schen Modell des Vertrages herausstellt, findet sich natürlich prominent unter dem – auch von Althusser im französischen Original verwandten – Begriff der ‚aliénation totale‘ in Jean-Jacques Rousseau ‚Gesellschaftsvertrag‘: „Ces clauses [du pacte social ;...] se réduisent toutes à une seule: savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté; car, premièrement, chacun donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.“ (Rousseau 1762: 644) Ohne an dieser Stelle tiefer als notwendig in das Verhältnis von Hobbes und Rousseau sowie Althusser's Lesart von diesem einsteigen zu wollen, ist es im gegebenen Kontext dennoch aufschlussreich, wie Althusser dieses Verhältnis in Bezug auf die – für seine eigenen Thesen über die Ideologie wesentliche – ‚totale Entäußerung‘ fasst. So stellt Althusser in seinen Analysen des ‚Leviathan‘ ein wesentliches – und gut bekanntes – Problem heraus. Denn Hobbes denkt zwar, nach Althusser, die souveräne Macht und die dem Staat zugrunde liegende Gewalt konsequent, verlagert die totale Entäußerung aber in die ‚Individualität des Fürsten‘ (Althusser 1966a: 152). Durch diese Konstruktion tritt ein Faktor der Unberechenbarkeit in das Modell ein, es entsteht, in Althusser's Worten, „das ‚Kreuz‘ der ‚Garantien‘ des Entäußerungsvertrages, das in der klassischen Philosophie das Problem des Dritten annimmt.“ (Althusser 1966a: 153). In Rousseau's Gesellschaftsvertrag wiederum sieht Althusser in Gestalt des Begriffs der ‚aliénation totale‘, der totalen Entäußerung des Individuums an die Gemeinschaft und damit an sich selbst – was in letzter Instanz die Rücknahme des Problems des Dritten in die Subjekte selbst bedeutet – die Lösung des in Hobbes vorherrschenden ‚Problems des Dritten‘:

reproduzierbaren) und für die Gesellschaft insgesamt konstitutiven Spaltung aller Individuen in Subjekte und souveräne Macht/SUBJEKT verstanden werden. Alle Subjekte sind nur durch diese Unterwerfung, die zugleich die Produktion der souveränen Macht bedeutet, Subjekte – alle Individuen übertragen dabei alle ihre Macht (das Recht auf „Governing myself“) jenem Dritten, der damit als die Gesellschaft ermöglichender wie garantierender über den einzelnen Subjekten steht.

Gleichzeitig, und dies offenbart ein weiteres wesentliches Element der Identität von SUBJEKT und Souverän, stehen bei Hobbes die einzelnen Subjekte in einer individuellen Beziehung zum Souverän, da jedes einzelne Individuum alle seine Macht auf diesen übertragen hat. Diese individuelle Beziehung wiederum, so kann gesagt werden, ermöglicht das wechselseitige und beständige Anerkennen/Wiedererkennen der Subjekte im Souverän und verweist somit auf die spiegelbildliche Struktur des Verhältnisses von Subjekten und Souverän. Hobbes selbst kommt diesem spiegelbildlichen Verhältnis, diesem ständigen Wieder-Erkennen der Subjekte im Souverän, in Gestalt seiner Theorie von ‚author‘ und ‚actor‘ erstaunlich nahe. Die Subjekte als ‚authors‘ erkennen sich, wie Hobbes ausführt, in jeder Handlung des ‚actors‘, des Souveräns, und erkennen diese als ihre eigene und damit sich selbst als Subjekte in ihm und somit diesen an:

„From hence it followeth, that when the actor maketh a Covenant by Authority, he bindeth thereby the Author, no lesse than if he had made it himselfe; and no lesse subjecteth him to all the consequences of the same.” (Hobbes 2008: 112).

„Rousseaus Waffe gegen Hobbes ist, dass er die totale Entäußerung als etwas Äußeres in eine totale Entäußerung im Innern überführt: Souverän wird die Gemeinschaft. [...] Bei Hobbes hatte die Verweigerung jeglicher Transzendenz schließlich die Form der faktischen Transzendenz der Äußerlichkeit des Fürsten gegenüber dem Vertrag angenommen. Rousseau allein bleibt in der Immanenz ohne jeden Rekurs auf ein Drittes, und sei es auch nur auf einen Menschen. Er hält an dem dem Kriegszustand von Hobbes innewohnenden Gesetz fest: er verändert bloß dessen Modalität. [...] Hobbes ‚spürte‘ wohl, dass der Vertrag kein gewöhnlicher Vertrag sein durfte, [...] daher sein Vertrag totaler Entäußerung, der jedoch, weil nach außen gerichtet, das Problem nur auf die Individualität des Fürsten [...] überträgt. Rousseaus Genialität besteht darin, zu bemerken, dass man ein Problem nicht dadurch löst, dass man es durch eine faktische Übertragung unterdrückt, sondern nur dadurch, dass man es real überflüssig macht.“ (Althusser 1966a: 152) Im gegebenen Kontext ist wesentlich, dass Althusser diese von Rousseau ausgearbeiteten Elemente – die nicht unwesentlich mit Althusser's Thesen über die Ideologie im Zusammenhang stehen – als eine Vervollkommnung des Hobbesschen Denkens begreift:

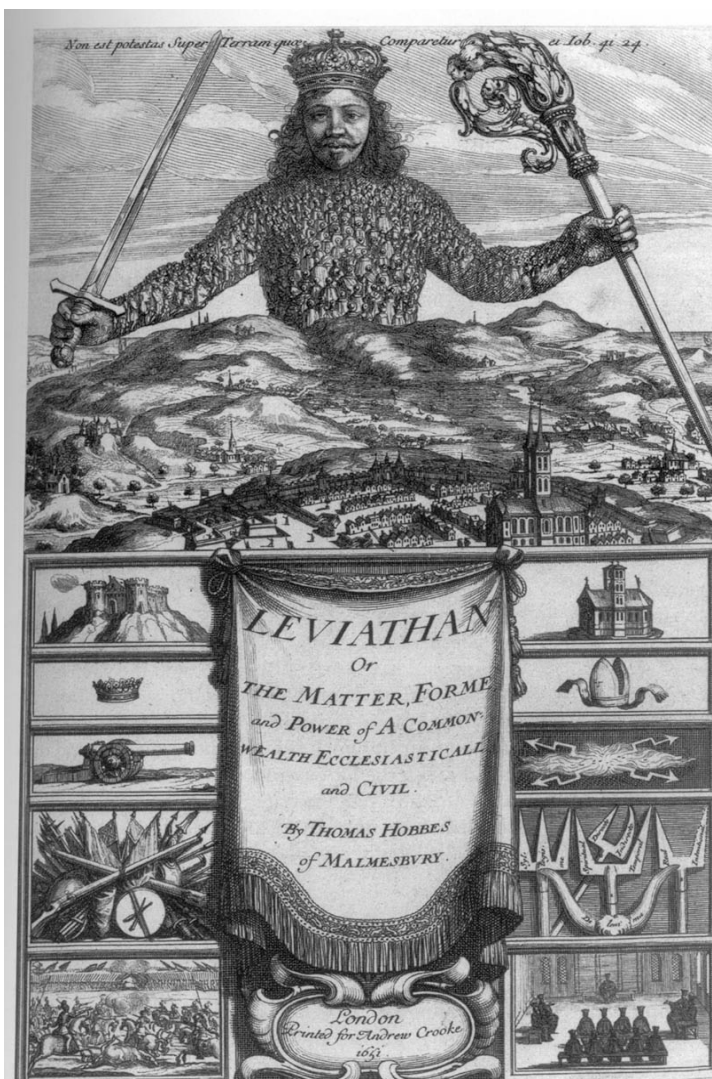
„Das hat für Rousseau den Vorteil, dass er ‚hobbesianischer‘ ist, als Hobbes es selber ist, und den theoretischen Ertrag des Denkens von Hobbes bewahrt. Der Gesellschaftskörper Rousseaus besitzt alle Prädikate des Fürsten von Hobbes.“ (Althusser 1966a: 152)

Es zeigt sich damit („hobbesianischer“) sehr deutlich, dass für Althusser in Bezug auf die in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ verhandelten Fragen offensichtlich Hobbes der primäre Autor und Referenzpunkt ist. Obwohl Althusser's Thesen in Bezug auf die ‚totale Entäußerung‘ auch gut mit Rousseau zu lesen wären, zeigt nicht zuletzt die im Begriff des ‚SUBJEKTS‘ begründet liegende Personifizierung des Dritten, dass Althusser implizit Hobbes folgt.

Die Bedeutung dieses Verhältnisses und die darin enthaltene vollkommene Unterwerfung, welche die Freiheit des Subjekts zur freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung zusammen schrumpfen lässt, beschreibt Althusser, auf das eingangs erläuterte Verständnis der Ideologie, des Subjekts, als allumfassende Form der politischen Repräsentation zurückkommend, wie folgt: „Ici, c’est l’unité de l’acteur qui crée comme son effet l’union des auteurs dans la cité. L’essence du politique, c’est la représentation.“ (Althusser 1972a: 388)

Die skizzierten Thesen über den Zusammenhang zwischen Althusser's Theorie über die innere Funktionsweise der Kategorie des ‚Subjekts‘ und der besonderen Struktur des Hobbesschen Vertragsverhältnisses, lassen sich sehr schön illustrieren, wenn vor dem Hintergrund von Althusser's Theorie über die „doppelte Spiegelstruktur der Ideologie“ das berühmte von Hobbes selbst verfasste Titelbild des Leviathan betrachtet wird:

Thomas Hobbes: Titelbild Leviathan



Louis Althusser: Zur „doppelten Spiegelstruktur der Ideologie“

„Dies bedeutet, daß sich jede Ideologie um einen Mittelpunkt dreht, daß das ABSOLUTE SUBJEKT den einzigen Mittelpunkt bildet und um sich herum die unendliche Zahl der Individuen als Subjekte anruft, und zwar in einem doppelten Spiegelverhältnis: die Ideologie unterwirft einerseits die Subjekte dem SUBJEKT; wobei sie ihnen vermittelt des SUBJEKTS, in dem jedes Subjekt sein eigenes (gegenwärtiges wie zukünftiges) Bild vor Augen hat, die Gewißheit bietet, daß es sich wirklich um sie und um ES handelt; andererseits ‚erkennt‘ [...] [ES], in ihnen die Seinen, d.h. daß jene, [...] [ES] anerkennen und sich in ihm wiedererkennen.“

Kann diese Zeichnung nicht als eine erste Visualisierung der für Gesellschaft konstitutiven Spaltung in SUBJEKT und Subjekte verstanden werden? Sind nicht all die Subjekte nur durch und für den LEVIATHAN? Erkennen/Wiedererkennen sich nicht all die vielen kleinen Subjekte selbst in diesem ‚sterblichen Gott‘, diesem ‚SUBJEKT‘, das sie selbst doch erst durch die Übertragung all ihrer Macht, durch ihre absolute Entfremdung, – hier auch ganz visuell – bilden? Garantiert nicht der LEVIATHAN, dass „alles in Ordnung ist, so wie es ist“, solange sich nur „die Subjekte wiedererkennen“, d.h. Subjekte bleiben?

Es zeigt sich hier, dass sich die doppelte Spiegelstruktur der Ideologie, also sowohl die intersubjektive Reproduktion der Subjekte untereinander als auch die Konstitution der Subjekte durch das SUBJEKT, aus Althusser's Interpretation der Struktur des Hobbesschen Modells vom Gesellschaftsvertrag heraus erschließen lässt. Damit laufen an dieser Stelle die einzelnen Fäden der bisherigen Analyse von Althusser's Thesen über die Ideologie zusammen, erscheinen diese als eine implizite Rekonstruktion des Hobbesschen Modells. So habe ich eingangs erläutert, dass das Verhältnis des Subjekts zur Welt notwendig imaginär ist, da die im Subjekt ausgedrückte Form der politischen Repräsentation durch vorgängige umfassende Repression generiert wurde. Vor dem Hintergrund von Althusser's Interpretation des Hobbesschen Vertragsverhältnisses erschließt sich an dieser Stelle die volle Bedeutung dieses imaginären Verhältnisses zur Welt und seiner Geburt aus der Gewalt. So überträgt das Subjekt, wie dargelegt, durch Repression erzwungen, alle seine Macht und alle seine Rechte auf den Souverän, der seinerseits nicht Teil des Vertrages ist, weshalb die Stiftung des Subjektes (die simultan die Stiftung des SUBJEKTS / der souveränen Macht ist) eine, wie Althusser schreibt, „total alienation“ bedeutet. In diesem Sinne existiert das Subjekt gänzlich außer seiner selbst, ist nur noch in einem und durch ein anderes, Drittes, in welchem es sich zwar erkennt (die Macht des Souveräns ist seine eigene Macht), dem es aber gerade darum in toto unterworfen ist. Damit schrumpft die Freiheit des Subjekts zur vollkommenen Unterwerfung unter ein äußeres Drittes zusammen, weshalb das Subjekt wiederum in einem ganz und gar imaginären Verhältnis zu sich selbst und damit zur Welt besteht. Die Existenz der Individuen als Subjekte kommt vor diesem Hintergrund einer ‚politischen Enteignung‘ gleich.

Wie die Analyse gezeigt hat, ist für Althusser in Bezug auf das Subjekt-sein der Zusammenhang der Gewalt das wesentliche Element. So bedeutet das durch den Vertrag gestiftete Verhältnis zwischen Subjekten und souveräner Macht, wie dargelegt, zugleich die gesellschaftliche Zentralisierung,

Institutionalisierung und Legitimierung der – diesem Verhältnis selbst als vorgängig angenommenen – repressiven Macht, der Gewalt. Wie ebenfalls dargelegt weist diese Institutionalisierung der Repression gerade durch ihre ureigene Struktur – das Verhältnis zwischen Subjekten und souveräner Macht – die Besonderheit auf, dass die hinter ihrem eigenen Effekt ‚verschwindet‘ und sich selbst dabei beständig reproduziert und somit perpetuiert.

Damit erschließt sich die von Althusser konsequent betonte innere Einheit von Ideologie und Repression in Gestalt des Staates. Die Repression, die Gewalt, erscheint dabei als der stärkere und wesentliche Aspekt, um den es Althusser im Kern seiner Thesen offensichtlich geht. Die Ideologie wiederum leistet nichts anderes als die Institutionalisierung, die Vergesellschaftung und die Reproduktion der Repression, wobei sie selbst als aus der Gewalt geboren, als in letzter Instanz durch die Gewalt funktionierend gezeichnet wird. Althusser's Thesen über die Ideologie erscheinen damit als Beschreibung eines Modus der ‚friedlichen‘ Perpetuierung der Repression in der Gesellschaft durch die einzelnen Subjekte selbst. Beide Aspekte des Staates, Repression und Ideologie, scheinen gerade in ihrer inneren Verschlungenheit als paradigmatisch ausgedrückt im Hobbesschen Modell, in dessen Begriff der Souveränität. Für Althusser wie Hobbes erscheint die Souveränität, das Verhältnis von Subjekten und souveräner Macht als, „the Essence of the Commonwealth“ (Hobbes 2008: 121).

4. Fragestellung für die weitere Untersuchung

Die Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ durch Althusser's Interpretation von Hobbes hat gezeigt, dass Althusser's Thesen über die Ideologie als eine Rekonstruktion des Hobbesschen Modells verstanden werden können. Althusser zeigt mit dieser Rekonstruktion, wie das Subjekt und der Staat in ihrem inneren Zusammenhang auf der Gewalt, der Repression beruhen, und wie dabei die Gewalt hinter ihrem eigenen Effekt ‚verschwindet‘ und somit die „ideologischen Evidenzen“, welche nichts weiter als die Perpetuierung und Reproduktion der Repression, der vollkommenen Unterwerfung gerade durch die ‚Freiheit‘ des Subjekts, bedeuten, entstehen. In diesem Sinne kann Althusser's, in seinen Thesen über die Ideologie ausgedrückte, Rekonstruktion des Hobbesschen Modells zugleich als eine, wie eingangs dargelegt, Dekonstruktion der Grundkategorien der Lehre vom Gesellschaftsvertrag verstanden werden. So macht Althusser sehr deutlich, dass der Staat und das Subjekt nicht aus der Freiheit stammen, sondern auf Gewalt und gewaltsamer

Unterwerfung beruhen, der eine ‚imaginäre‘ Freiheit entspringt, die nichts weiter bedeutet als die freiwilligen Anerkennung und Reproduktion der Unterwerfung und damit der Gewalt. Althusser zeigt mit seinen Thesen also auf, dass der Staat und das Subjekt nicht zur ‚Natur der Menschen‘ gehören, aus ihrer ‚natürlichen Freiheit‘ hervorgehen, sondern vielmehr, dass die Erscheinung des Staates und des Subjekts als zur Natur der Menschen gehörig, auf Gewalt und Repression, die hinter ihrem eigenen Effekt verschwindet, beruht.

Sofern dieser Interpretation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ gefolgt wird, stellt sich die übergeordnete Frage, wessen aus der Gewalt geborenen Frieden der Staat eigentlich sichert, garantiert und reproduziert. Zu welchem Zweck werden die Individuen ‚politisch enteignet‘? Wessen Herrschaft wird mit der theoretischen Elimination der Gewalt aus dem Zusammenhang von Staat und Subjekt, und damit deren Zeichnung als ‚ideologische Evidenzen‘ von der frühneuzeitlichen Lehre vom Gesellschaftsvertrag philosophisch begründet? Anders gefragt, inwiefern handelt es sich bei Althusser's Rekonstruktion des Hobbesschen Modells um eine, wie Althusser plakativ vorgibt, (marxistische) Theorie der Ideologie?

Auf all diese Fragen liefert Althusser, so denke ich, sehr präzise Antworten. Es sind diese Fragen, die im Zentrum von Althusser's, größtenteils nachgelassenen Schriften aus dem Kontext von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ stehen. Darunter sind jene Texte, über die Althusser schreibt, er habe

„darin zum ersten Mal in schriftlicher Form eine bestimmte Reihe von Ideen zum Ausdruck [gebracht], die ich seit mehr als 20 Jahren sorgsam im Kopf bewahrt hatte, ohne sie jemandem anzuvertrauen, so wichtig (!!)

 erscheinen sie mir.“ (Althusser 1993a: 305).

Insofern möchte ich diesen, ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ verstanden als eine (marxistische) Theorie der Ideologie betreffenden Fragen im folgenden Kapitel im Rahmen einer Analyse der erwähnten Schriften aus dem Nachlass nachgehen. Dies weist zugleich tief hinein in Althusser's ideengeschichtliche Studien. Deutlich hervortreten wird im Folgenden daher jene, wie Althusser schreibt, „Antizipation des Kampfes der Klassen und der Rolle des Staates, von denen Marx bekanntlich selbst erklärt, dass er sie nicht entdeckte“ (Althusser 1993a: 251).

III. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ im Kontext

Die Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ hat sowohl gezeigt, dass Althusser's Thesen über die Ideologie als eine Rekonstruktion der Hobbesschen Theorie des Gesellschaftsvertrages verstanden werden können, als auch dass Althusser darüber die Grundkategorien der Lehre vom Gesellschaftsvertrag – den Staat und das Subjekt – auf einen Zusammenhang der Gewalt und damit der Unterwerfung zurückführt. Dabei zeigt er, wie die Gewalt hinter ihrem eigenen Effekt verschwindet, somit reproduziert wird und der Staat und damit das Subjekt als „ideologische Evidenzen“, als gleichsam zur Natur des Menschen gehörig, erscheinen. Althusser präsentiert ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ jedoch nicht als eine Theorie über die ‚Verschleierung‘ und Reproduktion der Gewalt (und der aus dieser hervorgehenden Unterwerfung) in der Gesellschaft, sondern als eine „Theorie der Ideologie im Allgemeinen“ (Althusser 1970a: 71). Weiterhin vertritt er offensiv den Anspruch, es handele sich dabei um eine dezidiert marxistische Theorie der Ideologie. Dieser Anspruch ist jedoch paradox, da Althusser davon ausgeht, Marx selbst verfüge über keine Theorie der Ideologie:

„Alles schien Marx in die Richtung zu drängen, eine Theorie der Ideologie zu formulieren [...], 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. [...] Es enthält jedoch nicht diese Theorie als solche.“ (Althusser 1970a: 71).

Dieser Annahme folgend unternimmt Althusser den Versuch, „hierzu eine erste noch sehr schematische Skizze vorzulegen“ (Althusser 1970a: 71) und präsentiert ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ als eine ‚marxistische‘ Theorie der Ideologie, die explizit nicht auf den bekannten Kategorien der marxistischen Theorie der Ideologie beruht. In diesem Sinn markiert Althusser's Text mit der Beschreibung des Subjekts als die Ideologie einen, noch genauer zu analysierenden, radikalen Bruch mit den bis dato vorherrschenden marxistischen Ansätzen zu einer Theorie der Ideologie. Dieser Bruch tritt offen darin zu Tage, als dass Althusser ebenso offensiv ankündigt, mit seinen Thesen über die, für die damalige marxistische Theorie der Ideologie, zentrale „marxistische Metapher“ von Basis und Überbau „hinauszugehen“ (Althusser 1970a: 46). Dies bedeutet, wie im Folgenden ersichtlich wird, nicht weniger als eine Neubestimmung des Verhältnisses von Überbau

und Basis bzw. den Versuch der Konstitution einer Theorie der als eigenständig angenommenen Elemente des Überbaus. Damit reiht sich ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ ein in einen bestimmenden Zug von Althusser's Gesamtwerk.

Angesichts dieser Ausgangslage erhebt sich, erstens, die Frage, inwiefern Althusser's Thesen als Ansatz zu einer Theorie der Ideologie verstanden werden können: Warum ist das ‚Verschwinden‘ der Gewalt hinter ihrem eigenen Effekt und ihrer dadurch bedingten Perpetuierung für Althusser die Ideologie? Weiterhin stellt sich, zweitens, die Frage, in welchem Sinne Althusser's Theorie als, wie er selbst plakativ vorgibt, ‚marxistisch‘ gelten kann? Schließlich ist, drittens, zu fragen, weshalb Althusser mit den marxistischen Ansätzen zu einer Theorie der Ideologie in einer derartigen Radikalität bricht und weshalb für seine eigene ‚*marxistische*‘ Theorie der Ideologie die Lehre vom Gesellschaftsvertrag den Kontext abgibt? Diese drei zusammenhängenden Fragen, die allesamt um das Verhältnis von Überbau und Basis und die Frage nach einer Theorie der eigenständigen Elemente des Überbaus kreisen, sind jedoch aus ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ heraus kaum zu erschließen. Daher möchte ich diesen Fragen im vorliegenden Kapitel mittels einer Kontextualisierung von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in Althusser's korrespondierenden Schriften aus dem Nachlass nachgehen. Ich möchte jedoch vorab betonen, dass es in der folgenden Analyse an keiner Stelle um die vieldiskutierte Frage geht, ob Althusser's Theorie marxistisch ist oder nicht, sondern nur darum, in welcher Hinsicht im Anschluss an Althusser dessen Thesen über die Ideologie als ‚marxistisch‘ aufgefasst werden können, sowie um deren Verhältnis zu Althusser's Auseinandersetzung mit den auf Marx selbst zurückgehenden Ansätzen zu einer Theorie der Ideologie. Demnach beschränke ich mich bei den notwendigen Rekursen auf die marxistische Tradition auf eine knappe Wiedergabe der Lektüre Althusser's, die mit Sicherheit nicht über alle Zweifel erhaben ist, deren Problematisierung jedoch nicht zum Thema der vorliegenden Arbeit gehört.

Die folgende Analyse bezieht sich im Wesentlichen auf zwei nachgelassene Manuskripte Althusser's, erstens auf das „große Manuskript“ (Wolf 2012a: 9) – veröffentlicht unter dem Titel ‚Sur la reproduction‘ (Althusser 1995/2012) – und zweitens auf ‚Marx in his limits‘ (Althusser 1978a). Aus ersterem hat Althusser, wie erläutert, ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ ausgekoppelt, womit sich die Validität der Kontextualisierung von selbst erschließt. Bei ‚Marx in his limits‘ wiederum handelt es sich um ein circa 150 Seiten starkes, 1978 abgefasstes und sehr weit gediehenes Manuskript. Die Annahme, dass es sich bei diesem Text um eine umfassende Ausarbeitung der ‚Ideologie und ideo-

logische Staatsapparate‘ implizit zugrunde liegenden Thematik handelt, legt Althusser selbst nahe. So spitzt er den Text stringent von den basalen marxistischen Kategorien über den Überbau und den Staat auf die Theorie der Ideologie zu. Damit korrespondierend schreibt er, die werkimmanente Kontextualisierung so rechtfertigend:

„By taking [this] path [...], it seems, that we can pull Marx’s and Lenin’s thought out of the rut in which it has been stuck for so long, and so move it beyond its ‘absolute limits’. It was in following this path that I put forward certain propositions in a 1969 essay entitled ‘Ideology and Ideological State Apparatuses’.”(Althusser 1978a: 99).

In diesem Sinne verspricht ‚Marx in his limits‘ im Kontext von Althusser’s Arbeiten zu ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ aufschlussreich zu sein. So ist in diesem Text sowohl die ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ implizit zugrunde liegende Kritik an den marxistischen Paradigmen expliziert, als auch die darauf aufbauende Theorie des Staates, welche in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ nur schemenhaft erkennbar ist, vollständiger entwickelt. Dabei setzt Althusser in sehr eingänglicher Weise jene Markierungen, die seine Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit sowohl als Grundlage seiner Kritik an Marx, als auch als begriffliches Reservoir für das mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ betriebene „Hinausgehen“ (Althusser 1970a: 46) über Marx erscheinen lassen.¹⁹

1. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘: eine (marxistische) Theorie der Ideologie?

Aufbauend auf der vorangegangenen Interpretation von Althusser’s Thesen über die Ideologie mit Hilfe seiner ideengeschichtlichen Studien, möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, inwiefern Althusser’s derartig verstandene Thesen eine *Theorie der Ideologie* darstellen, als auch inwiefern diese Theorie als eine *marxistische* Theorie der Ideologie verstanden werden kann. Ausgehen möchte ich dabei von einer Analyse des von Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ postulierten marxistischen Charakters seiner Thesen im Zusammenhang mit seiner Kritik an der marxistischen Konzeption von Basis und Überbau. Darauf aufbauend werde ich untersuchen, wie

¹⁹ Wohl gerade aus diesen Gründen, welche die theoretische Brisanz von ‚Marx in his limits‘ ausmachen, die aber gerade deswegen Althusser’s politisch motivierter Publikationsstrategie diametral entgegen stehen, hielt dieser das Manuskript, entgegen seiner sonstigen Gepflogenheiten hermetisch unter Verschluss. So schreibt Goshgarian, der Herausgeber der englischen Ausgabe: „‘Marx in his limits‘ is not one of the unpublished texts which Althusser circulated widely; indications are that only a few close friends had ever seen it before its posthumous publication in 1994.” (Althusser 1978a: 7)

sich Althusser's Thesen über die Ideologie in seine – den nachgelassenen Schriften zu entnehmende – Neufassung des Verhältnisses von Überbau und Basis sowie den daraus hervorgehenden Versuchen zu einer Theorie der als eigenständig konzipierten Elemente des Überbaus einreihen. Dabei werde ich Althusser's Theoretisierung des Staates besondere Aufmerksamkeit widmen, da - wie dargelegt - nach Althusser die Ideologie nicht ohne den Staat gedacht werden kann. Aus all dem kann, wie ich weiterhin aufzeigen möchte, sowohl erschlossen werden, in welcher Hinsicht es sich bei Althusser's Thesen um eine Theorie der Ideologie handelt, als auch, weshalb Althusser eine theoretischen Ansätze als ‚marxistisch‘ begreift.

Der Anspruch einer marxistischen Theorie der Ideologie und das Verhältnis von Überbau und Basis in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘

Ein erster Hinweis darauf, wie der Zusammenhang zwischen Althusser's Thesen über Ideologie und seinem Anspruch damit eine *marxistische Theorie der Ideologie* vorzulegen gedacht werden kann, ergibt sich aus dem – eingangs erörterten und Althusser's Argumentation zufolge für seine Thesen über die Ideologie konstitutiven – Verhältnis von Ideologie und Geschichte. Dieses besagt in seinem Kern, dass die Ideologie zwar außerhalb der Geschichte, verstanden als Geschichte von Klassenkämpfen, steht, jedoch gerade in ihrer *ewigen* Existenz *äußerlich* an die Geschichte und somit an die Klassenkämpfe gekoppelt ist.

Derselbe Zusammenhang findet sich, theoretisch entwickelter, in Althusser's in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegter Kritik an der marxistischen Theorie von Basis und Überbau, welche dieser den Thesen über die Ideologie (wie auch vieler anderer Elemente seiner Theorie) zugrunde legt. Die Theorie von Basis und Überbau wird von Althusser als eine „Metapher“ (Althusser 1970a: 44), eine „Topik“ (Althusser 1970a: 45), beschrieben, welche einige wesentliche Zusammenhänge sichtbar mache, andere ebenso wesentliche, außerhalb der Reichweite der Topik liegende Zusammenhänge aber gerade verdecke. Daher unternimmt Althusser den Versuch, „über die klassische Metapher hinauszugehen“ (Althusser 1970a: 46), was nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als die mit Hilfe der ‚klassischen Metapher‘ erkannten Zusammenhänge in einen gänzlich anderen Bedeutungshorizont zu überführen, in welchem schließlich auch die in dem durch die Metapher konstituierten Raum unsichtbaren Zusammenhänge sichtbar werden. Die Stärke der marxistischen Metapher sieht Althusser darin, dass diese sichtbar mache, dass Überbau und Basis als getrennte Sphären existieren, sowie dass darüber die Frage nach dem Wechsel-

seitigen Zusammenwirken, die Frage nach der ‚Determinierung in letzter Instanz des Geschehens in den ‚Stockwerken‘ des Überbaus‘ (Althusser 1970a: 45) gestellt werde. An diesem Punkt endet für Althusser jedoch die Stärke der marxistischen Topik, da diese ‚beschreibend bleibt‘ (Althusser 1970a: 46), also über die genaue Gestalt des Zusammenhangs zwischen der Basis und dem Überbau keine Auskunft geben kann. In seinem ‚Hinausgehen‘ hält Althusser an dem topischen Denken der Metapher fest, während seine eigenen Thesen, als ein Beitrag zu einer Theorie der Elemente des Überbaus darauf zielen, das Verhältnis von Basis und Überbau neu zu bestimmen.

Im hiesigen Kontext ist die Frage entscheidend, wie Althusser diesen Zusammenhang fasst, der ihm zu Folge, wie dargelegt, gerade nicht als eine ‚Wiederspiegelung‘ begriffen werden kann und der die Elemente des Überbaus, ‚das Recht und den Staat und die Ideologie‘ (Althusser 1970a: 45) als eigengesetzliche Instanzen theoretisiert. Althusser setzt dabei – etwas kryptisch – beim ‚Standpunkt der Reproduktion‘ (Althusser 1970a: 47) an. Seine ‚grundlegende These‘ (Althusser 1970a: 47) lautet, dass nur von diesem Standpunkt aus ‚die Eigentümlichkeit des Überbaus in seinem Wesen‘ (Althusser 1970a: 47) analysiert werden kann. Dieser ‚Übergang zum Standpunkt der Reproduktion‘, meint im Kern die These, dass der sich über der Basis ‚erhebende‘ Überbau beständig ‚sich selbst reproduziert‘, und zugleich darüber, gleichsam von außen, in seiner äußerlichen aber unmittelbaren Gegenwärtigkeit, die Basis reproduziert:

„Die Produktionsverhältnisse werden zunächst einmal durch die eigene Materialität des Produktionsprozesses und des Zirkulationsprozesses reproduziert. Aber man darf nicht vergessen, dass die ideologischen Verhältnisse unmittelbar in eben diesen Prozessen gegenwärtig sind.“
(Althusser 1970a: 60).

Althusser begreift also, wie ersichtlich wird, den Überbau (Staat, Recht, Ideologie) in einem gewissen Sinne als autonom und eigengesetzlich und damit außerhalb der Geschichte (von Klassenkämpfen) stehend. Diese aus der Position außerhalb der Geschichte resultierende Eigengesetzlichkeit ermöglicht es dem Überbau, Althusser zufolge, sowohl sich selbst als auch die Basis von außen zu reproduzieren. Dabei ist jedoch zu beachten, dass dieses von außen gerade nicht meint, dass der Überbau, außerhalb der Verhältnisse der Basis stehe, sondern, dass dieser, wie es im Begriff des Subjekts, verstanden als die Ideologie, sehr plastisch wird, in der gesamten Gesellschaft *gegenwärtig* und gerade dadurch wirksam ist. Vor dem Hintergrund von Althusser's Annahme, dass Marx selbst über keine Theorie der Ideologie verfüge sowie in Anbetracht der eben nachgezeichneten

von Althusser betriebenen Neufassung des Verhältnisses zwischen der Basis und dem, nun als eigenständig begriffenen, Überbau wird ersichtlich, in welchem Sinne es sich bei Althusser's Thesen um eine *marxistische Theorie der Ideologie* handelt, eine Theorie, welche die Reproduktion der Ausbeutungsverhältnisse durch die ‚Freiheit‘ der Ausgebeuteten selbst erklärt. Dennoch bleibt dies sehr schematisch, da das Verhältnis zwischen Althusser's Thesen über die Ideologie und dem marxistischen Analyserahmen in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ lediglich als funktional postuliert – Althusser schreibt, die Ideologie diene „in der Tat in letzter Instanz der Reproduktion der Produktionsverhältnisse“ (Althusser 1970a: 98) – und nicht theoretisch entwickelt wird.

Der Kontext: Eine Theorie der Elemente des Überbaus

‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ kann, wie soeben erläutert, als Element einer Theorie des Überbaus verstanden werden. Diese von Althusser vertretene Theorie zeichnet sich dadurch aus, dass sie, wie ebenfalls erläutert, den Überbau als eigenständig und lediglich in einem ‚äußeren‘ Zusammenhang, keineswegs jedoch in Gestalt einer Widerspiegelung, mit der Basis begreift. Ein genaueres Erfassen dieser Theorie der Elemente des Überbaus verspricht daher aufschlussreich zu sein in Bezug auf die Frage, weshalb es sich bei Althusser's in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegten Thesen um eine *Theorie der Ideologie* handelt, sowie in Bezug darauf, wie deren von Althusser lediglich als funktional postulierter *marxistischer Charakter* theoretisch gefasst werden kann.

Die Auseinandersetzung mit der Theorie der Elemente des Überbaus, also mit der Frage, wie eine (marxistische) Theorie von Politik, Staat, Recht und Ideologie aussehen könnte, zieht sich wie ein roter Faden durch das Werk Althusser's (vgl. Vatter 2004: 5/6). Diese Themen setzen ein mit Althusser's frühem – und für die innere ideengeschichtliche Konstellation seines Denkens äußerst relevantem – Buch über Montesquieu (Althusser 1959), und enden mit seinem letzten großen Projekt, dem ‚Materialismus der Begegnung‘ (Althusser 1986; 2010b). In diesem späten Werk gibt Althusser die Konzeption von Überbau und Basis – als, wie Ennslyn/Coelen meinen, Wechsel zu einem, „radikaleren Standpunkt“ (Ennslyn/Coelen 2010: 7) – gänzlich auf, und beschränkt sich auf den „schwebenden, clinamenetischen [sic!] Tanz aleatorischer Elemente“, die nicht in die „stupiden Fallen eines vulgären ‚dialektischen Materialismus‘ verfallen, der immer schon alles gesehen hat, bevor er die Augen öffnet“ (Ennslyn/Coelen 2010: 8). Althusser's Werk kann vor diesem Hintergrund als ein konstantes Experimentieren mit verschiedenen Möglichkeiten einer ‚marxistischen‘ Theorie

der Elemente des Überbaus verstanden werden. Ein Experimentieren, das letztlich in der Aufgabe des Begriffs vom ‚Überbau‘ selbst mündet, und das sich, wie ich in dieser Arbeit an Hand von Althussers Thesen über die Ideologie aufzuzeigen hoffe, durch und durch aus Althussers Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit speist.

Im Kontext von Althussers Beschäftigung mit den Fragen des Überbaus ist weiterhin sein Diskurs über die „Krise des Marxismus“ (Althusser 1977c; 1978a: 7-14) von zentraler Bedeutung, da diese in seinen Augen wesentlich darin bestand, dass der Marxismus über keine Theorie der Elemente des Überbaus, besonders der Politik, verfügte. Althusser vertrat daher die Ansicht, dass die in seinen Augen in den 1970er Jahren akut werdende politische Krise des Marxismus in einer theoretischen Krise, einer Krise der Theorie der Elemente des Überbaus, begründet lag: „The political crisis of Marxism thus points to what must clearly be called its *theoretical* crisis, malaise or disarray.“ (Althusser 1978a: 9) Dieser für Althusser insgesamt zentrale Themenkomplex der Auseinandersetzung mit den Fragen des Überbaus und der Krise des Marxismus, zu dem auch ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ zu zählen ist, findet im Werk Althussers seinen wohl umfassendsten Ausdruck in ‚Marx in his limits‘. Dieses Projekt geht, wie Fernanada Navarra es kompromisslos formuliert, aus von der Feststellung, dass „Marxism was dead“ (Navarro 1998: 97). Althusser selbst beschreibt den Gegenstand seiner Untersuchung wie folgt:

„I shall there fore ask the limit-question (the hardest question is always the best). What can we retain of Marx today as being truly essential to his thought, even if it has perhaps not (indeed, has surely not) always been well understood?“ (Althusser 1978a: 14).

Seinen Thesen über die Krise des Marxismus entsprechend bestimmt Althusser denn auch die basale ‚absolute Grenze‘ von Marx: „An Absolute Limit: The Superstructure“ (Althusser 1978a: 54). Damit stellt sich zunächst die Frage nach Althussers theoretischen Gründen für die ‚Überwindung‘ der marxistischen Konzeption von Basis und Überbau, für das auch für ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ zentrale „Hinausgehen“ über die „marxistische Metapher“ (Althusser 1970a: 46). Althusser geht dabei von der – durchaus gewagten und mittels einer ‚symptomalen Lektüre‘²⁰ aus dem ‚Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie‘ (Marx/Engels 1859) extrapolierten – These aus, dass Marx weder über

²⁰ Das für Althusser wesentliche Verfahren der ‚symptomale Lektüre‘ meint, etwas vereinfacht ausgedrückt, dass jeder Text durch etwas auf der manifesten Ebene des Textes Abwesendes strukturiert wird, weshalb die ‚symptomale Lektüre‘ aus den ‚Lücken des Textes‘ dessen latenten und damit ‚eigentlichen‘ Gehalt zu explizieren sucht (vgl. hierzu Rooney 1995).

eine Theorie des Überbaus an sich, noch über dessen Zusammenhang mit der Basis verfüge: „While the indications Marx has left us, are, from a political stand point, important, even crucial, *they are, from a theoretical stand point, unsatisfactory.*“ (Althusser 1978a: 54) Althusser's Lektüre zufolge findet sich bei Marx bezüglich des Basis-Überbau-Problems einzig der Ansatz, dass „the superstructure *erhebt sich* on the base“, während dies „by no means says that the superstructure corresponds to the base.“ (Althusser 1978a: 60) Damit vertritt Althusser die Auffassung, dass Marx – abgesehen von der „topographical Metaphor“ (Althusser 1978a: 59) – nichts weiter Wesentliches über die Überbauten und deren Wirkungen entnommen werden kann. Dies wiederum lässt – wie Althusser es bereits in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ mit seiner Aussage, es existiere keine marxistische Theorie der Ideologie, nahelegt – die damals vorliegenden marxistischen Theorien der Elemente des Überbaus als absurd und den Marxismus insgesamt in, wie Althusser sich ausdrückt, einer „malaise“, einem „theoretical lacuna“ (Althusser 1978a: 60) befangen erscheinen. Die Konsequenz aus dieser theoretischen ‚Malaise‘ ist für Althusser die Ablehnung nicht nur der These von der Widerspiegelung der Basis im Überbau, sondern der von deren wesentlicher innerer Beziehung überhaupt:

„Law and State are a concrete construction; and they arise concretely on the base. They therefore constitute a world utterly different from the base – not the base ‘conserved-superseded’ in its ‘suppression’.“ (Althusser 1978a: 61).

Althusser begreift also den Überbau als immanent von der Basis abgespalten, und legt mit der Wendung „a world utterly different“ nahe, dass der Überbau durch eigene, von der Basis gänzlich unabhängige, im Folgenden zu analysierende, Gesetzmäßigkeiten bestimmt ist. Damit wird die Konstituierung einer ‚wirklich marxistischen‘ Theorie der Elemente des Überbaus für Althusser zur vordringlichsten Aufgabe bei der Überwindung der politischen und theoretischen Krise des Marxismus:

„The state, ideology, politics, the Party, the theoretical and political persona in the workers‘ movement: these are all among Marx’s ‚absolute limits‘, which we have to assess if we are to think seriously about them.“ (Althusser 1978a: 53/54).

In diesem Sinne unternimmt Althusser in ‚Marx in his limits‘ den Versuch, wie Terray es formuliert, eine „theory of the particular essence of the specific elements of the superstructure“ (Terray 1995: 271) zu entwickeln.

***Althusser's Theorie des Staates und der Ideologie: Eine Re-Formulierung der Hobbesschen
Frage nach der ‚Befriedung‘ der Gesellschaft***

Im Kontext dieser von Althusser in ‚Marx in his limits‘ entwickelten Theorie der Elemente des Überbaus nimmt der Staat eine besondere Stellung ein. Diese möchte ich im Folgenden kurz nachvollziehen, um dann vor diesem Hintergrund der Frage nachzugehen, in welchem Sinne es sich bei Althusser an Hobbes geformten Thesen über die Ideologie um eine (marxistische) Theorie der Ideologie handelt.

Die von Althusser entfaltete Theorie des Staates setzt bei der These an, dass Klassengesellschaften in ihrem Kern auf einem irreduziblen Antagonismus zwischen der herrschenden und der beherrschten Klasse beruhen, und dass dieser ewige Antagonismus als eine Konfrontation von entgegengesetzten Kräften (Gewalten) begriffen werden kann. In einer metaphysischen Anlehnung an Friedrich Nietzsche geht Althusser davon aus, dass das Resultat dieses Aufeinandertreffens der Kräfte darin bestehe, dass „Force‘de signates the Force of the one who has the greater force“ (Althusser 1978a: 9), dass es also nur noch eine Kraft gebe, deren Stärke die der Stärkeren minus die der Schwächeren bildet. Der irreduzible Antagonismus des Klassenkampfes führt für Althusser also in eine „conflictual difference“ (Althusser 1978a: 109), die sich folglich als alleinige verbleibende gesellschaftliche Gewalt in der Herrschaft der stärkeren über die schwächere Klasse ausdrücke:

„Class struggle, where one class is powerful and violent only because it is the dominant class, in other words, exercises its force and violence upon another class (which is also a force), that it must, in a never-ending struggle, hold in check if it is to maintain the upper hand over it.“ (Althusser 1978a: 109).

Auf dieser Konzeption von Klassenkampf und Gewalt aufbauend, deduziert Althusser aus dem Marxschen Begriff der „Diktatur des Proletariats“ die These, dass jeder Staat eine Diktatur sei, und zwar eine – auf der überschüssigen und daher alleine gesellschaftlich wirksamen Gewalt aus dem Klassenkampf beruhende – Diktatur der herrschenden Klasse über ihren Antagonisten (Althusser 1978a: 85-95). Althusser schreibt in diesem Zusammenhang von der „undeniable reality: that of the *class dictatorship* which is inevitable in any class society“ (Althusser 1978a: 94). Der bürgerliche Staat erscheint damit als die ‚Diktatur der Bourgeoisie‘, welche, wie jeder Staat, einzig auf „force or violence“ (Althusser 1978b: 109), also auf Zwang und Gewalt beruhe.²¹

Die um den Staat zentrierte (Klassen-)Herrschaft besteht für Althusser jedoch nicht in der Ausübung der unmittelbaren Gewalt aus dem Klassenkampf, sondern tritt vielmehr in ‚Zivil‘ auf. Die Verwandlung der Gewalt in zivile Herrschaft fasst Althusser, in der Beschreibung des bürgerlichen Staates als einer nach dem Bilde der Dampfmaschine funktionierenden ‚Gewaltmaschine‘. Diese transformiert, so Althusser, die überschüssige Gewalt aus dem Klassenkampf in die ‚zivile‘ Herrschaft der herrschenden Klasse über ihren Antagonisten:

„The state is a machine in the full, precise sense of that term, as established in the 19th century after the discovery of the steam engine [...]: that is to say, in the sense of a man-made device comprising a motor driven by an energy, plus a transmission system, the purpose of the whole being to transform a specific kind of energy (A) into another specific kind of energy (B) [...] In the case of the state-machine, if the state-machine is a power machine, that is because it transforms one form of already existing energy, that of Force or Violence, into another, the energy of Power. What, then, is this energy A, which we are here calling Force or Violence? It is, quite simply, the force or Violence of class struggle. [...] It is this excess of conflictual force, real or potential, which constitutes energy A, which is subsequently transformed into power by the state-machine.”(Althusser 1978a: 105).²²

Diese von Althusser vertretene Theorie von Staat und Klassenkampf wiederum bietet, wie ich

21 Ebenso wie der Begriff des ‚Staatsapparates‘ (vgl. Fußnote 12) hat die Konzeption der Diktatur der herrschenden Klasse (wobei Diktatur nicht im konventionellen politischen Sinn als Gegensatz zur parlamentarischen Demokratie begriffen wird) eine lange und komplizierte Vorgeschichte in der marxistischen Tradition. Diese Ansätze, aus denen Althusser in seiner eigenen Theorie des Staates offensichtlich schöpft, beginnen bei Marx und Engels selbst, die etwa im ‚Manifest der Kommunistischen Partei‘ schreiben: „Die politische Gewalt im eigentlichen Sinn ist die organisierte Gewalt einer Klasse zur Unterdrückung einer anderen“ (Marx/Engels 1848: 482.). Weiterhin findet sich diese Thematik prominent ausgearbeitet bei Lenin, auf den Althusser sich in der - eingangs erörterten ambivalenten politischen Weise - oftmals bezieht. So heißt es etwa in ‚Staat und Revolution‘:

„Das Wesen der Marxschen Lehre vom Staat hat nur erfaßt, wer begriffen hat, daß die Diktatur einer Klasse nicht nur schlechthin für jede Klassengesellschaft notwendig ist, nicht nur für das Proletariat, das die Bourgeoisie gestürzt hat, sondern auch für die ganze historische Periode, die den Kapitalismus von der ‚klassenlosen Gesellschaft‘, vom Kommunismus, trennt. Die Formen der bürgerlichen Staaten sind außerordentlich mannigfaltig, ihr Wesen ist aber ein und dasselbe: Alle diese Staaten sind so oder so, aber in letzter Konsequenz unbedingt eine Diktatur der Bourgeoisie. Der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus muß natürlich eine ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit der politischen Formen hervorbringen, aber das Wesentliche wird dabei unbedingt das eine sein: die Diktatur des Proletariats.“ (Lenin 2006: 27)

Eine Rekonstruktion von Althusser eigener Theorie des Staates die offensichtlich in diesen Thesen ihren Ausgang nimmt aus der marxistischen Tradition heraus wäre sicher ein lohnendes Unterfangen. Da dies jedoch im Rahmen der vorliegenden Arbeit kaum zu leisten und für die Argumentation nicht zwingend erforderlich ist, beschränke ich mich im Folgenden auf die Darstellung der Theorie des Staates, wie Althusser sie entfaltet.

22 Diese von Althusser gelieferte Beschreibung des Staates als nach dem Bilde der Dampfmaschine funktionierende ‚Gewaltmaschine‘ kann, so denke ich, in einem gewissen Sinn auch als eine Anspielung auf den Hobbesschen Staat, den „Artificiall man“ mit seinen „artificiall Joynts [...], Nerves [...], and artificall Reason and Will“ (Hobbes 2008: 9) aufgefasst werden.

nun verdeutlichen möchte, einen Erklärungsansatz dafür, in welchem Sinne es sich bei Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegten Thesen um eine Theorie der Ideologie handelt. Es kann mit ihrer Hilfe erklärt werden, weshalb das ‚Verschwinden‘ der Gewalt und ihre Re-Produktion, ausgedrückt im Begriff des ‚Subjekts‘, von Althusser als die Ideologie beschrieben wird.

So erschließt sich in Anbetracht dieser von Althusser vertretenen Annahmen zunächst die zentrale Position, die Gewalt und Repression in Althusser's Thesen über die Ideologie einnehmen. Analog zu Hobbes geht Althusser explizit davon aus, dass der Staat auf nichts anderem als auf der Gewalt beruhe; dies freilich mit dem Unterschied, dass für Althusser die Gewalt aus dem – von ihm theoretisch (voraus-)gesetzten – Klassenkampf stammt, die überschüssige Gewalt der herrschenden Klasse ist. Dies geht, wenn auch nicht mit Hobbes selbst, so doch mit Althusser's Interpretation von diesem zusammen. Denn Althusser liest, wie oben dargelegt, dessen Theorie über den gewaltsamen Naturzustand als implizites Abbild der Gewalt des Klassenkampfes der aufsteigenden Bourgeoisie, die sich in der Folge im Staat materialisiert.

Vor diesem Hintergrund kann damit verstanden werden, inwiefern für Althusser – und dies gilt sowohl für seine Interpretation von Hobbes als auch für seine eigenen Thesen über die Ideologie – die Repression der Ideologie notwendig vorausgeht, letztere wesentlich auf ersterer beruht.

Weiterhin transformiert der Staat, wie Althusser ihn in ‚Marx in his limits‘ als Maschine, als Apparat beschreibt, die überschüssige Gewalt der herrschenden Klasse in legitime Herrschaft: „The state is a machine for producing power“ (Althusser 1978a: 106). Diese Verwandlung der Gewalt in legitime Herrschaft kann als Fundament der ‚ideologischen Mechanismen der Herrschaft‘ angesehen werden. Die Analyse von Althusser's Thesen über die Ideologie hat gezeigt, wie diese Transformation und ihre ständige Reproduktion detailliert gedacht werden kann. So beruht – für Althusser – die politische Repräsentation in der Souveränität selbst auf vorgängiger Gewalt, während die Errichtung des Staates die gesellschaftliche Institutionalisierung und Legitimierung eben dieser Gewalt bedeutet. Zugleich bedeutet die Errichtung des Staates, wie es in Althusser's Begriff des ‚Subjekts‘ zum Ausdruck kommt, eine ‚politische Enteignung‘ der einzelnen Menschen, das Verschwinden der Gewalt hinter ihrem eigenen Effekt und so die Transformation der Gewalt in legitime Herrschaft, in die andauernde Freiheit der Beherrschten selbst. Diese Transformation der überschüssigen Gewalt des Klassenkampfes in ideologische Herrschaft,

in die Subjekte, bedeutet damit, sofern Althusser's axiomatischer Setzung des Klassenkampfes und seiner Interpretation des Hobbesschen Naturzustandes als implizites Abbild des Klassenkampfes gefolgt wird. Zugleich, wie Vatter schreibt, dass in Gestalt des Staates, „the ‚real‘ of social antagonism into its most proper legitimation resource” (Vatter 2004: 16) transformiert wird. Im Staat wird also sowohl die Gewalt an sich, als auch der dieser zugrunde liegende Antagonismus (der Klassenkampf) aufgelöst. In diesem Sinne argumentiert Vatter weiter, dass „captivated by the state-machine, the ‚real movement‘ of social antagonism is hence forth referred to as ‚popular sovereignty’” (Vatter 2004: 17).

Zusammenfassend kann damit festgestellt werden, dass Althusser's ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in dem Sinne eine Theorie der Ideologie darstellt, als dass Althusser mit seinen Thesen einen Modus der Klassenherrschaft beschreibt, welcher auf andauernder Gewalt basierend, die Gewalt hinter ihrem eigenen Effekt ‚verschwinden‘ lässt, in ihre eigene Legitimation, in die andauernde ‚Freiheit‘ der Unterworfenen verwandelt. Das Besondere an diesem Modus der Klassenherrschaft ist, dass damit der Klassenkampf (der primäre Antagonismus), der diese Gewalt doch erst hervorbringt, hinter seinem eigenen Effekt verschwindet und so zum Stillstand gelangt. Indem der Staat also, wie es im Begriff des ‚Subjekts‘ paradigmatisch zum Ausdruck kommt, auf den Menschen selbst ruht, löst sich nicht nur die diesen begründende Gewalt in ihre eigene Legitimation auf, sondern zugleich verschließen und verewigen sich durch jenen Effekt die Verhältnisse, aus denen diese Gewalt stammt. Subjekt-sein bedeutet damit, nach Althusser, die politische Verewigung der Klassenherrschaft der Bourgeoisie, die Perpetuierung von deren Gewalt durch die Menschen selbst²³. Der Frieden des Leviathan bedeutet für Althusser, der hierin seiner von marxistischen Elementen getragenen Interpretation folgt, also die gewaltsame ‚Befriedung‘ der Gesellschaft durch die Bourgeoisie als Perpetuierung von deren Klassenherrschaft. In seiner Interpretation von Hobbes hebt Althusser genau diesen Aspekt hervor, indem er unter dem Stichwort ‚Le dessein politique de Hobbes‘ schreibt, die Funktion des Hobbesschen Staates seien

²³ Vor diesem Hintergrund eröffnet sich auch eine eingängliche Interpretation für den, eingangs geschilderten, Sachverhalt, dass für Althusser die Ideologie „keine Geschichte hat“, zugleich aber äußerlich an die Existenz der Geschichte gekoppelt ist. Denn für Althusser existieren der Staat und damit die Ideologie offensichtlich außerhalb der Klassenkämpfe, in dem Sinne, dass sie deren ‚Stillstellung‘ bezeichnen. Zugleich begreift Althusser den Staat und damit die Ideologie jedoch in dem Sinne als an die Klassenkämpfe gekoppelt, da diese ‚Realitäten‘ nur vermittels der überschüssigen Gewalt des Klassenkampfes funktionieren und damit eine bestimmte Klassenherrschaft perpetuieren. Damit ergibt sich zugleich eine mögliche Interpretation für die – oftmals kritisierte – und von Althusser in den Vordergrund gerückte Formel „die Ideologie ist ewig“ (Althusser 1970a: 74).

„la concentration du pouvoir, le pouvoir idéologique, de mettre fin aux luttes violentes des classe. [...] Hobbes est le premier à élaborer la dictature révolutionnaire d’une classe montante: il assure les conditions de la sécurité de la classe bourgeoisie (avant Robespierre).“
(Althusser 1972a : 392f.)

Alles in allem kann Althusser's Theorie von Staat und Ideologie also mit gutem Recht als eine, wenn auch von Althusser in Hobbes hineingelesene Postulate über den Klassenkampf durchtränkte, Rekonstruktion der Hobbesschen Frage nach der ‚Befriedung‘ der Gesellschaft verstanden werden. Jaques Bidet hat diesen Zusammenhang zwar nur angedeutet, aber dennoch – meines Wissens als Einziger – klar gesehen:

„On est ici très près de Hobbes, avec cette différence – majeure, il est vrai – que, pour Hobbes, l’Etat réalise la pacification effective de la société, la fin de la violence comprise comme la guerre de tous contre tous, alors que pour Althusser il assure l’exercice même de la violence sociale, comprise comme la guerre d’une classe contre l’autre.“(Bidet 1995: 12).

Die ‚Befriedung‘ der Gesellschaft als Grundlage der ökonomischen Klassenherrschaft der Bourgeoisie

Bisher habe ich dargelegt, dass Althusser's Theorie von Ideologie und Staat als Beschreibung einer spezifischen, auf Gewalt basierenden ‚Lösung‘ der politischen Frage durch die Bourgeoisie, welche deren Klassenherrschaft perpetuiert, verstanden werden kann. Die Begriffe ‚Klasse‘ und ‚Klassenherrschaft‘ beziehen sich jedoch nicht ausschließlich auf politische Herrschaftsverhältnisse sondern in ihrem Kern auf ökonomische Ausbeutungsverhältnisse. Damit stellt sich die Frage: Warum ist gerade diese auf Gewalt und ‚politischer Enteignung‘ basierende ‚Befriedung‘ der Gesellschaft, wie Althusser offensichtlich meint, im Klasseninteresse – das neben der politischen Herrschaft zentral ökonomische Ausbeutung bezeichnet – der Bourgeoisie? Weshalb dient der dargestellte Modus der ‚gewaltsamen‘ Befriedung der Gesellschaft über den Staat und die Ideologie der ‚friedlichen‘ Sicherung der ökonomischen Klassenherrschaft der Bourgeoisie? Und damit: Inwiefern handelt es sich hierbei um eine marxistische Theorie des Staates und der Ideologie? Eine mögliche und wie ich denke plausible Antwort auf diese Frage zeichnet sich ab, wenn beachtet wird, dass für Althusser die Transformation der überschüssigen Gewalt des Klassenkampfes durch und über den Staat zugleich die Produktion rechtlicher Macht, die Durchsetzung und Garantie der Rechtsordnung bedeutet:

„The state [...] is a machine for producing legal power. [...] The greater part of the state’s activity consists in producing legal power, that is, laws, decrees and ordinances. The rest of it consists in monitoring their application by the agents of the state themselves, [...] and, of course, by the citizens subject to the laws.“(Althusser 1978a: 107)

Wird der These gefolgt, dass ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ eine Rekonstruktion des Hobbeschen Modells darstellt, ist folgendes Faktum im hiesigen Zusammenhang äußerst aufschlussreich. So bedeutet auch für Hobbes, obgleich dieser natürlich über keinen expliziten Begriff des Klassenkampfes – der erst von Althusser in Hobbes hineingelesen wird – verfügt, die politische Repräsentation in der Souveränität zugleich die Etablierung des Rechtssubjekts, der Rechtsordnung und des Rechts auf Eigentum: „The Validity of Covenants begins with the Constitution of a Civill Power, sufficient to compell men to keep them: And then it is also that Propriety begins.“ (Hobbes 2008: 101) Hobbes zeigt also, dass die Etablierung des politischen Subjekts, welches Althusser als die Ideologie beschreibt, zugleich die Etablierung der Rechtsordnung in der Gesellschaft bedeutet. In seiner Interpretation des ‚Leviathan‘ hebt Althusser interessanterweise genau diesen Punkt pointiert hervor:

„La politique, c’est le pouvoir souverain absolu, c’est la force qui a besoin du droit pour s’exercer. [...] Pour Hobbes, tout es politique: le droit, c’est le phénomène du politique; le politique, l’essence, a besoin de son phénomène pour se manifester (dans le juridique). La politique marche sur deux jambes, dont l’une est plus courte que l’autre.“ (Althusser 1972a : 385)

In diesem Sinne markiert Hobbes, der das „droit privé“ aus der auf „force“, der Gewalt also, beruhenden „puissance politique“ und damit das Rechtssubjekt und die Rechtsordnung aus dem (nur in seiner Unterwerfung bestehenden) politischen Subjekt ableitet, für Althusser „un point sensible dans l’histoire des idées politiques“ (Althusser 1972a: 370).

Genau dieser Zusammenhang zwischen Staat und Ideologie (dem Subjekt) auf der einen und dem Recht auf der anderen Seite, den Althusser in Hobbes herausstellt, ist für diesen in Bezug auf seine Thesen über die Ideologie zentral. Diese Zentralität ergibt sich zunächst daraus, dass Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ explizit einen Abschnitt über das Recht ankündigt: „Wir werden in aller Kürze [...] das Recht, den Staat und die Ideologie analysieren.“ (Althusser 1970a: 47) Der entsprechende Abschnitt ist jedoch in der von Althusser autorisierten Fassung nicht enthalten, kann aber aus dessen Ausführungen über das Recht, die sich im „großen

Manuskript“ von ‚Sur la reproduction‘ finden (Althusser 2012: 95-112), entnommen werden. Dort beschreibt Althusser, analog zu Hobbes, die Etablierung und das Funktionieren des Rechts als aus den ‚Realitäten‘ des Staates und der Ideologie – also, wie vor dem Hintergrund der vorangegangenen Interpretation gesagt werden kann, aus der gewaltsamen Durchsetzung des politischen Subjektes – entspringend:

„Unsere Analyse des Wesens und der ‚Funktionsweise‘ des RECHTS hat uns damit, ganz ohne dass wir es speziell darauf angelegt hätten, auf zwei Realitäten treffen lassen, außerhalb derer die Existenz und Funktionsweise des Rechts im eigentlichen Sinne unbegreiflich wären. Diese Realitäten sind der Staat einerseits und die Ideologie andererseits.“ (Althusser 2012: 112).

Über das aus der gewaltsamen politischen ‚Befriedung‘ der Gesellschaft durch die Bourgeoisie entspringende Recht, welches er das „Recht der Bourgeoisie“ nennt, schreibt Althusser weiter, dass es eine

„einzigartige Stellung einnahm, wenn es in den kapitalistischen (feudalen) Produktionsverhältnissen seine Wirksamkeit entfaltete. Es ist ganz klar, dass es dazu bestimmt ist, *vor allem* [...] genau bestimmte *ökonomische* Praktiken zu regeln: die Praktiken des Austauschs [...] von Waren, welche ihrerseits das Eigentumsrecht voraussetzen – und darauf beruhen –, sowie die entsprechenden rechtlichen Kategorien (Rechtspersönlichkeit, rechtliche Freiheit, rechtliche Gleichheit, rechtliche Verpflichtung).“ (Althusser 2012: 335).

Für Althusser verweist also die politische ‚Befriedung‘ der Gesellschaft mittels Staat und Ideologie direkt in die innersten Funktionsmechanismen der kapitalistischen Tausch- und Warenwirtschaft hinein. Bei dieser ‚Befriedung‘ handelt es sich im Sinne von Klasseninteressen um den Frieden der Bourgeoisie, da durch diesen die für das alltägliche ‚friedliche Funktionieren‘ der kapitalistischen Ordnung der Gesellschaft elementaren Kategorien in Bewegung gesetzt werden: Das Recht auf Eigentum ist garantiert und die politischen Subjekte sind zugleich Rechtssubjekte. Dies wiederum ermöglicht, wie Althusser darlegt, die Warenform und den Tausch. Die „Evidenz“ (Althusser 1970a: 85) des politischen Subjekts bedeutet für Althusser also zugleich die Evidenz des Warentausches – einschließlich der sonderbaren Ware Arbeitskraft. Es zeigt sich hier, dass für Althusser – über einige Brücken – die ‚ideologische Evidenz‘ des politischen Subjekts in letzter Instanz zugleich die ‚Evidenz‘ der ‚friedlichen‘ *Ausbeutung* bedeutet, welche den über das Recht in Gang gesetzten ökonomischen Praktiken inhärent ist. In diesem Sinne, denke ich, schreibt Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘:

„Denn der Staat (und seine Apparate) haben überhaupt nur vom Standpunkt des Klassenkampfes aus einen Sinn, d.h. als ein Apparat des Klassenkampfes, der die Klassenunterdrückung gewährleistet und die Bedingungen der Ausbeutung und deren Reproduktion garantiert.“ (Althusser 1970a: 100).

Aus Althusser's Blickwinkel besehen entspringt das ‚friedliche‘ Funktionieren der kapitalistischen Ordnung der Gesellschaft, und damit die ‚friedliche‘ Ausbeutung, aus der gewaltsamen, gerade diese Gewalt hinter ihren eigenen Effekten verschwinden lassenden ‚Lösung‘ der politischen Frage durch die Bourgeoisie. Althusser's Argumentation zufolge geht der ‚friedlichen‘ ökonomischen Ausbeutung also eine gewaltsame ‚politische Enteignung‘ der Menschen, ihre Unterwerfung und ihre Transformation in nur in der ‚freiwilligen Anerkennung ihrer Unterwerfung‘ freien Subjekte, notwendig voraus. Zugespitzt kann damit gesagt werden, dass für Althusser das zentrale ‚Problem des Kapitalismus‘ nicht, wie etwa Lukács meint, ein „Ideologieproblem“ (Lukács 1923: 171) ist, sondern vielmehr ein *genuin politisches*. Lukács, auf den im Folgenden Kapitel genauer eingegangen werden soll, geht bekanntermaßen davon aus, dass „es kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit [gibt], [...] dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der Warenstruktur gesucht werden müsste“ (Lukács 1923: 170), weshalb für ihn das „ideologische Phänomen der Verdinglichung“ (Lukács 1923: 269) das zentrale Problem ist. Im Gegensatz dazu ist für Althusser, wie dargelegt, die Frage der Ideologie eine Frage von genuin politischen Verhältnissen, die er als den ökonomischen Ausbeutungsverhältnissen vorgelagert und in diesem Sinne als zentral denkt. Dies wiederum erklärt, wie ich im Folgenden aufzeigen möchte, den von ihm betriebenen scharfen Bruch mit den zu seiner Zeit vorherrschenden Ansätzen einer marxistischen Theorie der Ideologie.

2. ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ und die marxistische Ideologiedebatte

Die Kontextualisierung von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in den nachgelassenen Schriften Althusser's hat gezeigt, dass seine Thesen in dem Sinne eine Theorie der Ideologie marxistischer Ausrichtung darstellen, als dass sie einen spezifischen Modus der auf Gewalt basierenden politischen ‚Befriedung‘ der Gesellschaft beschreiben, der die Klassenherrschaft der Bourgeoisie im doppelten Sinne befestigt und reproduziert: Einerseits indem dadurch die Gewalt des Klassenkampfes in legitime Herrschaft verwandelt und somit der Klassenkampf stillgestellt wird, während andererseits gerade durch diese Verhältnisse die ‚friedlichen‘ Praktiken der ökonomischen

Ausbeutung ermöglicht wie garantiert werden. Diese Interpretation von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ eröffnet die Möglichkeit, Althusser mit diesem Text betriebene Intervention in die marxistische Ideologiedebatte theoretisch nachzuvollziehen. Dies scheint insofern geboten, da für Althusser, wie erläutert, diese Debatte der Kontext ist, in den er seine Thesen stellt. Wie eingangs dargelegt, ist Althusser Intervention in die marxistische Ideologiedebatte durchaus radikal zu nennen, da er in der Folge seiner These, dass eine ‚marxistische‘ Theorie der Ideologie (noch) nicht existiere, eine grundlegende Retheoretisierung der Ideologie unternimmt. Entsprechend markieren Althusser Thesen, einen, im Folgenden genauer zu erörternden, radikalen Bruch mit den bis dato vorherrschenden marxistischen Konzeptionen der Ideologie. Im Folgenden möchte ich die theoretische Qualität dieses radikalen Bruchs nachvollziehen und dabei dessen Wurzeln in Althusser ideengeschichtlichen Studien explizieren. Dabei werde ich zunächst Althusser Thesen über die Ideologie mit der auf Marx selbst zurückgehenden Konzeption der Ideologie kontrastieren, sowie darauf aufbauend, vor dem Hintergrund der vorangegangenen Analyse, die theoretische Qualität der von Althusser betriebener Überwindung dieser Konzeption analysieren.

Eine theoretische Intervention gegen die marxistische Theorie der Ideologie

Der Kontrast zwischen den auf Marx zurückgehenden Ansätzen zu einer Theorie der Ideologie und Althusser Konzeption ließe sich in vielen Aspekten pointiert herausarbeiten. Aus Gründen der Prägnanz möchte ich mich im Folgenden auf die Darstellung des Stellenwerts des sich seiner selbst bewussten Subjekts und der Produktionsverhältnisse für die jeweilige Konzeption beschränken. Obwohl das Feld der marxistischen Theorie der Ideologie in sich differenziert ist und einer genauen Analyse bedürfte, kann ganz grundlegend gesagt werden, dass von Marx an die Theorie der Ideologie in ihrem Kern auf der Idee beruht, dass die Ideologie ein in distinkter Art und Weise verzerrtes Abbild, eine Spiegelung, eine Verkehrung der realen Lebensverhältnisse der Menschen, der Produktionsverhältnisse, sei, mit diesen also in einem Wesenszusammenhang stehe. In der ‚Deutschen Ideologie‘ etwa heißt es:

„Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera Obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihren unmittelbar physischen. [...] Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.“ (Marx/Engels 1932: 26).

Diese marxistische Fassung der Theorie der Ideologie verweist damit – in ihrem Kern – auf die Instanz des Bewusstseins, welches von der marxistischen Tradition – als individuelles wie kollektives – im Gefolge Hegels als Ort und Einsatz des Verhältnisses des Subjekts zur Welt begriffen wird, und damit zum Ort und Einsatz der dieses Verhältnis ‚verkehrenden‘ Ideologie wird. Ideologie wird in der marxistischen Tradition – ganz allgemein gesprochen – verstanden als „verkehrtes Bewusstsein“, „falsches Bewusstsein“ oder „notwendig falsches Bewusstsein“. Diese Konzeption beruht also – sehr vereinfacht gesprochen – auf dem Zusammenhang zwischen dem sich seiner selbst bewusste Subjekt, das potentiell ein ‚richtiges‘ Bewusstsein haben könnte (daher marxistische Ideologiekritik [vgl. Reitz 2004]), und den Produktionsverhältnissen in die dieses Subjekt eingebettet ist, was dazu führt, das sich das ‚Bewusstsein‘ verkehrt. Mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ wendet sich Althusser, seiner oben erläuterten These folgend, dass die von Marx begründeten Ansätze zu einer Theorie der Ideologie „nicht marxistisch“ (Althusser 1970a: 71) sind, radikal gegen die skizzierten Axiome der marxistischen Theorie der Ideologie. So bedeutet Althusser Beschreibung des ‚Subjekts‘ als die Ideologie, wie dargestellt, dass die menschliche Lebenspraxis selbst wesentlich ideologisch ist und Ideologie somit, wie erläutert, eine allumfassende Repräsentation des „imaginären Verhältnis[s] der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ (Althusser 1970a: 75) ist. Ideologie steht für Althusser also in keinem wesentlichen Zusammenhang mit den realen Lebensverhältnissen der Menschen, verstanden als die Produktionsverhältnisse, und ist folglich auch keine ‚Wiederspiegelung‘. Im Gegenteil, für Althusser ist die Ideologie in Gestalt des Subjekts, wie ausführlich erläutert, eine gänzlich eigengesetzliche – meiner Interpretation zufolge: politische und an den Staat gekoppelte ‚Realität‘. Althusser Beschreibung des Subjekts als die Ideologie bedeutet – im Kontrast zu der auf Marx zurückgehenden Konzeption – weiterhin, dass die Ideologie kein „falsches Bewusstsein“ ist oder auf irgendeine Art und Weise das Bewusstsein formt, sondern vielmehr, dass die Ideologie das Bewusstsein an sich ist bzw. dass das Selbstbewusstsein immer ideologisch ist. Althusser fasst somit das analytische Zentrum der marxistischen Konzeption der Ideologie, das sich seiner selbst bewusste Subjekt, – in Althusser Worten die „absolut ideologische ‚begriffliche‘ Konfiguration“ (Althusser 1970a: 81) – gerade als die Ideologie. Damit wird auch die ganze Schärfe von Althusser theoretischer Intervention in die marxistische Ideologiedebatte offenbar. Sie trennt nicht nur den Begriff der Ideologie von dessen zentralen marxistischen Kategorien ab, sondern zeichnet die marxistische Konzeption der Ideologie selbst als *ideologisch*.

Denn, wie etwa Isolde Charim herausarbeitet, beruht jegliche marxistische Ideologietheorie aus Althusser's Perspektive auf dem Zusammenhang zwischen dem sich seiner selbst bewussten Subjekt und den realen Lebensverhältnissen und übernimmt daher „gerade in ihrer Kritik das grundlegende Selbstverständnis der Ideologie – und ist insofern selbst ideologisch“ (Charim 2002: 16).

Was bedeutet ‚bürgerliche Ideologie‘ für Althusser?

Althusser's eigene Theorie von Staat und Ideologie kann, wie dargestellt, begriffen werden als letztlich auf die These hinauslaufend, dass das ‚Funktionieren‘ der kapitalistischen Ordnung der Gesellschaft durch eine ganz spezifische ‚Lösung‘ der politischen Frage nach dem Staat durch die Bourgeoisie ermöglicht wie re-produziert wird, dass also eine bestimmte politische Konstellation der ‚friedlichen‘ ökonomischen Ausbeutung notwendig vorgängig ist. Diese Interpretation eröffnet die Möglichkeit, Althusser's – eben dargestellte – harsche Kritik an der marxistischen Konzeption der Ideologie, dessen Zeichnung als selbst ideologisch – nicht nur im Sinne des scharfen Kontrastes, sondern auch ihrer theoretischen Qualität nach – zu erschließen. Zu diesem Zweck werde ich zunächst im Lichte der bisherigen Untersuchung präzise fassen, was nach Althusser ‚bürgerliche Ideologie‘ eigentlich bedeutet. Darauf aufbauend werde ich entwickeln, weshalb Althusser die marxistische Theorie der Ideologie als in der bürgerlichen Ideologie gefangen sieht und daher eine Theorie von gänzlich verschiedener Qualität, deren Kontext die frühneuzeitliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag abgibt, vorlegt.

Wie dargelegt, geht nach Althusser der ‚friedlichen‘ ökonomischen Ausbeutung eine ganz spezifische und auf Gewalt basierende Lösung der politischen Frage nach dem Staat durch die Bourgeoisie notwendig vorher. In diesem Kontext kann zunächst, wie eingangs dargestellt, festgestellt werden, dass für Althusser ‚bürgerliche Ideologie‘ die theoretische Elimination der Gewalt (und damit des Klassenkampfes) aus dem Zusammenhang zwischen dem Subjekt, dem Staat sowie der daraus hervorgehenden Rechtsordnung und deren Praktiken der ökonomischen Ausbeutung bezeichnet. Die derart verstandene ‚bürgerliche Ideologie‘ findet nach Althusser, wie bereits zitiert, ihren paradigmatischen Ausdruck in der philosophischen Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag:

„Innerhalb dieser Tradition haben die bürgerlichen Ideologen [...] immer wieder die wundersame Geschichte vom Staat erzählt, die mit dem Naturzustand beginnt, im Kriegszustand ihre Fortsetzung findet, um schließlich im Gesellschaftsvertrag ihren Frieden zu finden, aus dem der Staat und das positive Recht entstehen.“

Eine ganz und gar mythische Geschichte, die dem Zuhörer aber Freude bereitet, denn immerhin erklärt sie den im Staat Lebenden, dass den Ursprung des Staates keinerlei Schrecken bildet, sondern die Natur und das Recht – dass der Staat aus nichts anderem als dem Recht entspringt und so rein wie das Recht ist. Und was könnte wohl, da dieses Recht in der menschlichen Natur angelegt ist, natürlicher und menschlicher sein als der Staat?“ (Althusser 1977a: 26).

Die frühneuzeitliche Lehre vom Gesellschaftsvertrag hat für Althusser damit jene „political benefits“, welche die Klassenherrschaft der Bourgeoisie befestigen wie als solche ‚verschleiern‘ und somit „by no means negligible“ (Althusser 1978a: 62) sind, philosophisch ausgearbeitet. So schreibt Althusser an anderer Stelle, abermals seine bis zu einem gewissen Grad von seiner Konzeption des Klassenkampfes und dessen Abbild in der Philosophie getragene Interpretation der frühneuzeitlichen Klassiker evozierend, sehr deutlich: „Der eigentliche Grund dieser Verträge [der Gesellschaftsverträge/Vertragstheorien] bestand darin, die subalternen Klassen abwesend zu halten – oder was ein und dasselbe ist – ihre Knechtschaft zu befestigen.“ (Althusser 1977a: 127) Dies wiederum macht für Althusser offensichtlich die Dekonstruktion der Vertragstheorien zur vordringlichen Aufgabe einer ‚marxistischen‘ Theorie der Ideologie. An einer bemerkenswerten Stelle in ‚Montesquieu. Politik und Geschichte.‘ (Althusser 1959) beschreibt Althusser sehr deutlich, dass für ihn die Lehre vom Gesellschaftsvertrag im entwickelten Sinne den Kontext der Ideologie abgibt, das Objekt, das eine Theorie der Ideologie zu dekonstruieren und die darin offenbar werdenden Herrschaftsverhältnisse zu explizieren hat, ist:

„Aber man [...] kann sich [...] fragen, was dieser Vertrag eigentlich bedeutet, der kein schlichter juristischer Kunstgriff ist, sondern sehr tiefliegende Gründe zum Ausdruck bringt. [...] Er bedeutet also vor allem, eine alte Vorstellung von den Grundlagen der Gesellschaftsordnung zurückzuweisen und eine neue Vorstellung von diesen Grundlagen zu propagieren. [...] Die Lehre vom Gesellschaftsvertrag [ist] eine Theorie ‚bürgerlicher‘ Ausrichtung. [...] Sie wollten durchaus nicht alle Tatsachen begreifen, sie wollten vielmehr eine neue Ordnung begründen, d.h. sie propagieren und rechtfertigen. [...] Aber damit blieben diese Theoretiker bei etwas stehen, was man als eine durchaus polemische und ideologische Haltung kennzeichnen muß. Sie haben ihre eigene Parteilichkeit zum wirklichen Grund der Geschichte erhoben. Und die Prinzipien, die sie als wissenschaftlich ausgaben, waren nichts weiter als die an den Kämpfen ihrer Zeit beteiligten Werte.“ (Althusser 1959: 47/48).

In Anbetracht von Althusser's skizzierten Verständnis von ‚bürgerlicher Ideologie‘ und deren paradigmatischem Ausdruck in der Lehre vom Gesellschaftsvertrag wird zugleich klar,

weshalb Althusser seine eigenen Thesen über die Ideologie aus dem Hobbesschen Modell heraus generiert, weshalb er gerade in diesem Modell die Möglichkeit zur Dekonstruktion der ‚bürgerlichen Ideologie‘ entdeckt. Zwar schreibt, aus Althusser's Blickwinkel besehen, auch Hobbes sozusagen ‚im Namen der Bourgeoisie‘. Dies jedoch mit der Besonderheit, als dass im zentralen Hobbesschen Begriff der Souveränität sowohl die Geburt des politischen Subjekts aus der Gewalt, dessen Freiheit damit nur in der ‚freiwilligen Anerkennung seiner Unterwerfung‘ besteht, sichtbar wird, als auch, im Zusammenhang damit, die Vorgängigkeit der politischen Frage vor der ‚Realität‘ des Rechts und den Praktiken der ökonomischen Ausbeutung. Althusser schreibt daher:

„What contract – which, however shrewdly formulated, is necessarily concluded between individuals – will ever allow you to reconstitute the primary, inaccessible Reality known as the state? Thus Hegel gave Hobbes his due for being intelligent enough to conceive of a subordinate contract between everyman and everymen [...] pledging ‘to agree not to offer resistance’ to the Sovereign, an absurd contract between the contracting individuals and the Sovereign, since the Sovereign was not bound by any contract; they conceded everything to him without getting anything in return!” (Althusser 1978a: 62).

Die marxistische Ideologietheorie als Gefangene der bürgerlichen Ideologie

Vor dem Hintergrund dieser Auffassung Althusser's über die ‚bürgerliche Ideologie‘ und der von ihm betriebenen Intervention gegen die marxistische Theorie der Ideologie, kann, die theoretische Qualität von Althusser's Bruch mit dieser betreffend, Folgendes festgestellt werden: Der von Marx begründeten Konzeption der Ideologie mit ihrem Fokus auf das sich seiner selbst bewusste Subjekt und die Produktionsverhältnisse ist es inhärent, dass der Staat als eigenständige Instanz von der Theorie der Ideologie methodisch ausgeschlossen bleibt. Noch darüber hinausgehend ist, aus Althusser's Blickwinkel besehen, eine Theorie, die in der Folge von Marx bei den sich ihrer selbst bewussten Subjekten ansetzt, für die – für Althusser zentrale – vom Staat ausgehende politische Frage nach der Souveränität notwendig blind. In ‚Marx in his limits‘ legt Althusser diese Kritik dar:

„For the one thing which is certain, out of all the examples that Marx cites, is the case of the ‘illusions of most economists’ that is, the theoretical constructions [...] that have served as economic thought not for a ‘world of commodities’, but for an already advanced ‘capitalist world’: a world in which there existed not only commodities and a goldbased currency, but also wage labor, hence capitalist exploitation, and the state. In dedu-

cing things from the simplest abstraction, value, Marx has no choice but to bracket these realities which are of fundamental importance for understanding not only Robinson Crusoe, but also the ‘illusions of the economists’.” (Althusser 1978a: 131; Hervorhebung SN).

Die hier anklingende Kritik an der Ausklammerung des Staates aus der marxistischen Theorie der Ideologie führt Althusser in Bezug auf den Begriff vom ‚Fetischismus der Ware‘, der sich in der marxistischen Tradition als zentraler Ansatz für eine Theorie der Ideologie herauskristallisiert hat, genauer aus. Im Folgenden möchte ich daher aufzeigen, wie Althusser über seine Kritik an der Theorie vom Fetischismus der Ware – über die methodische Blindheit der marxistischen Konzeption der Ideologie für die politische Frage des Staates noch hinausgehend – eben jene Konzeption als befangen in den aus der ‚Lösung‘ der politischen Frage durch die Bourgeoisie entspringenden Kategorien zeichnet. Darin wiederum drückt sich, wie ersichtlich werden wird, die theoretische Qualität von Althusser's harscher Kritik an der marxistischen Konzeption der Ideologie aus.

Der Fetischismus der Ware bezeichnet nach Marx das Erscheinen von Gebrauchswerten als Tauschwerte, die Tatsache, dass die Ware

„den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt. Es ist nur das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“ (Marx 1867: 86).

Eine um den Begriff vom Warenfetischismus zentrierte Theorie der Ideologie, wie Lukács (vgl. Lukács 1923) sie prominent vorgelegt hat und an welche Horkheimer und Adorno (vgl. 1954; 1984) anknüpfen, meint etwas vereinfacht ausgedrückt, dass, da der Warenfetisch „alle Lebensäußerungen [der Gesellschaft] entscheidend beeinflusst“ (Lukács 1923: 171), die Verhältnisse zwischen Menschen als Verhältnisse zwischen Dingen erscheinen, und damit die von den Menschen selbst erschaffenen und daher auch subjektiv zu verändernden Verhältnisse, einen objektiven Rang einnehmen. Damit erscheinen die subjektiven Verhältnisse als nicht mehr veränderbar, als die ausweglose ‚Realität‘ selbst. Die Folge davon, dass sich, wie Lukács schreibt, die „Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalshafter und konstitutiver in das Bewusstsein der Menschen hinein[senkt]“ (Lukács 1923: 185), ist die Ideologie, verstanden als „notwendig falsches Bewusstsein“.

Der Begriff vom Fetischismus der Ware beruht jedoch logischerweise auf der Warenform und damit darauf, dass Beziehungen zwischen Personen oder Subjekten überhaupt als Beziehungen

zwischen Dingen erscheinen können. Unabhängig davon, wie Marx die Genese dieser Verhältnisse denkt, setzt Althusser zufolge der Begriff vom Warenfetischismus – wie die Warenform überhaupt – die gesellschaftliche Durchsetzung eines Systems voraus, das Personen mit Dingen in Verbindung setzt. In anderen Worten, die Theorie vom Fetischismus der Ware beruht für Althusser auf der Durchsetzung des Rechtssubjekts und des Rechts auf Eigentum, welches im Warenfetischismus nur spiegelbildlich abgebildet wird:

“For as long as we remain the prisoners of a conceptual system based on the opposition person/thing, the two basic categories of law and juridical ideology, we can just as easily defend Marx’s position as its opposite, or adopt both positions, or even reject both. In any case, we remain trapped in the categories of the law or in the notions of juridical ideology.”
(Althusser 1978a: 128)

Das Problem der marxistischen Konzeption der Ideologie besteht für Althusser also darin, dass diese das (politische) Subjekt und die korrespondierenden Kategorien des Rechts implizit voraussetze. Damit ist diese Konzeption, in Althusser’s Augen, nicht nur für die politische Frage der ‚Befriedung‘ der Gesellschaft notwendig methodisch blind, sondern hat noch darüber hinausgehend jene für die ‚bürgerliche Ideologie‘ kennzeichnende „self-evident truth“ (Althusser 1978a: 138), die selbst doch nur Ausdruck wie Resultat eines spezifischen auf Gewalt basierenden politischen Verhältnisses ist, in die eigenen theoretischen Grundfesten inkorporiert und diese damit korrumpiert. Obgleich Althusser’s Kritik am Marxschen Begriff des ‚Warenfetischismus‘ nicht unbedingt zu teilen ist und im Einzelnen zu problematisieren wäre, kann dennoch gesagt werden, dass für Althusser Marx wie auch die an ihn anknüpfende Theorie der Ideologie mit dieser Begrifflichkeit in der ‚bürgerlichen Ideologie‘, in den Kategorien und Zusammenhängen der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, befangen bleibt. Dies, da die marxistische Konzeption für Althusser die wesentliche, deren Herrschaft und also die Ausbeutungsverhältnisse begründende, ‚politische Errungenschaft‘ der Bourgeoisie immanent voraussetzt und darüber reproduziert. „He got“, schreibt Althusser daher polemisch über Marx, “entangled in the notions of bourgeois ideology.” (Althusser 1978a: 134). Denn mit dem Fokus auf die Warenform und die aus dieser vermeintlich folgende notwendige ‚Verfälschung‘ des Bewusstseins fällt das für Althusser in Bezug auf die Ideologie und damit auf die Herrschaft überhaupt zentrale Element – der Staat und die hinter dem Staat stehende politische Frage – aus der Analyse heraus. Entsprechend spottet Althusser: “There are fetishisms and fetishisms: when considering ‘illusions’, it would be

far more fruitful to examine those that owe their existence to the state.” (Althusser 1978a: 134)

Sofern ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ als eine theoretische Intervention in die marxistische Ideologiedebatte gelesen wird, zeigt sich hier, wie oben bereits angedeutet, sehr deutlich, dass für Althusser Lukács mit seinem Begriff der ‚Verdinglichung‘ als auch die an diesen anknüpfende Kritische Theorie von Horkheimer und Adorno die eigentlichen – wenn auch unbenannten – Antipoden sind²⁴. In Anbetracht der dargestellten Kritik Althussters am Begriff vom ‚Fetischismus der Ware‘ und dem von ihm dabei gesetzten Fokus auf die politische Frage nach dem Staat erschließt sich letztlich die theoretische Qualität von Althussters Intervention in die marxistische Ideologiedebatte. Es zeigt sich dabei sehr deutlich, wie Althusser die Stoßrichtung seiner Thesen gegen Marx und die marxistische Ideologietheorie aus seinen ideengeschichtlichen Studien heraus generiert und dabei die genuin politischen Verhältnisse wieder in den Brennpunkt der Theorie rückt.

3. Zu den ideengeschichtlichen Grundlagen von Althussters Theorie des Staates und der Ideologie im politischen Denken der Frühen Neuzeit

Die Kontextualisierung von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in den korrespondierenden nachgelassenen Schriften hat Althussters Verständnis des Überbaus und des Staates hervortreten lassen. Er begreift, wie ersichtlich wurde, die Frage der Ideologie als eine immanent politische Frage – als einen der ‚Lösung‘ der politischen Frage im bürgerlichen Staat inhärenten Effekt. Damit erscheint die Ideologie als ein Effekt, der die auf Gewalt basierende politische Herrschaft der Bourgeoisie immer wieder reproduziert, der gerade dadurch deren Gewaltcharakter hinter sich selbst ‚verschwinden‘ lässt und damit letztlich die ‚friedliche‘ (ökonomische) Ausbeutung der

²⁴ Angesichts dessen wäre ein Vergleich von Althussters Thesen über die Ideologie mit den Konzeptionen von Lukács und Horkheimer / Adorno lohnend. Dies würde jedoch über die vorliegende mit Louis Althusser und dem politischen Denken der Frühen Neuzeit befasste Arbeit hinausgehen. Daher möchte ich mich an dieser Stelle auf eine einzige Feststellung beschränken. So hatte die Theorie der Ideologie von Marx an mit ihrem Anliegen die Wahrheit über die realen Lebensverhältnisse der Menschen in der Falschheit der Ideologie, verstanden als „objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein“ (Adorno 1954: 465), aufzudecken, immer einen grundsätzlich aufklärerischen Impuls. Der Aufklärung wiederum entspricht, man denke an das englische Wort ‚enlightenment‘, eine Sprache der Metaphern des Sehens und des Auges. Ganz in diesem Sinne spricht Marx von der „Camera obscura der Ideologie“. Althusser dagegen bricht, wie die von ihm evozierten Metaphern der Sinne sehr schön zeigen, mit dieser aufklärerischen Anlage radikal. So fasst er, um in den Metaphern zu bleiben, das Sehen (Bewusstsein) überhaupt als die Ideologie, während diese über das Hören und damit das Ohr ins Werk gesetzt wird: „Die Ideologie ruft die Individuen als Subjekte an“. Es klingt dabei die Hörigkeit an. Ob Althussters Theorie damit insgesamt als ‚anti-aufklärerisch‘ einzustufen ist, bedürfte einer längeren Untersuchung und sei daher dahingestellt (vgl. zu dieser Frage Jay 1993: 329-380).

subalternen Klassen durch die Bourgeoisie ermöglicht wie garantiert. Dieses sich von Althusser's Theorie abzeichnende Bild wiederum bietet, wie geschildert, eine mögliche Erklärung dafür, weshalb Althusser sich mit ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in der geschilderten Radikalität gegen die bis dato vorherrschenden marxistischen Konzeptionen der Ideologie wendet: Blenden diese, Althusser's Lesart zu Folge, die von ihm in den Vordergrund gerückte politische Frage, die Frage nach der (gewaltsamen) ‚Befriedung‘ der Gesellschaft doch notwendig aus, und reproduzieren dabei deren ureigene ‚Errungenschaften‘ immanent. Er selbst zielt mit seinen Thesen dagegen auf einen genuin politischen Bereich, den er offensichtlich theoretisch aufzuschließen versucht. Ob dies jedoch ein erfolgreiches Unterfangen ist, sei dahingestellt.

Insgesamt hat die Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ in den vorangegangenen Kapiteln auf verschiedene Weise gezeigt, wie sehr Althusser's Text in den klassischen Fragen der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit – die er nicht ohne Grund als die „Philosophie, deren Erben wir sind“ (Althusser 1966b: 133) bezeichnet – verankert ist. Es ist ersichtlich geworden, wie Althusser diese Fragen (vor allem vermittelt Hobbes) aufgreift und sie gleichsam auf neue Weise stellt. Damit hat sich auch gezeigt, dass ganz offensichtlich für Althusser, wie Vatter schreibt, “a strong theory of politics and of the state was not to be had through Marx alone.” (Vatter 2004: 5) Vielmehr ist im Zuge der in der vorliegenden Arbeit geleisteten Analyse deutlich geworden, wie sehr Althusser seine eigene Theorie von Staat und Ideologie aus jener „Inspirationsquelle“ heraus, die er „von Hobbes bis Rousseau entdeckte“, generiert, wie tief Althusser's eigene Thesen verhaftet sind in jener

„konfliktuösen Welt, deren Sicherheit von Gütern und Personen einzig und allein die unangefochtene, absolute Autorität des Staates (Hobbes) gewährleisten kann, der dem ‚Krieg aller gegen alle‘ ein Ende macht: eine Antizipation des Kampfes der Klassen und der Rolle des Staates, von denen Marx bekanntlich selbst erklärt, dass er sie nicht entdeckt.“ (Althusser 1993a: 251).

Schlussbemerkung: Im Zwielficht der Ideologie

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag zur Eröffnung einer Debatte. In ihrem Zuge habe ich den Versuch unternommen, aus ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ heraus einen bisher nahezu unbekanntem aber dennoch wesentlichen Zug von Althusser's Denken offenzulegen und damit zugleich dessen Thesen über die Ideologie und das Subjekt grundlegend zu reinterpreten. Dabei ist ersichtlich geworden, in welchem engen inneren Zusammenhang diese von Althusser in ‚marxistischem‘ Kontext verhandelten – und über diesen Kontext selbst weit hinausweisenden – Fragen mit seiner „notwendigen Propädeutik“ (Althusser 1977b: 53), mit seinen Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit stehen.

Konkret habe ich in der vorliegenden Arbeit aufgezeigt, dass (1.) das Werk Althusser's – bei aller notwendigen kritischen Distanz – ein Forschungsfeld für die Gegenwart bildet, als auch, dass Althusser's ideengeschichtliche Studien eine probate und bisher kaum untersuchte Möglichkeit des Zugriffs auf sein Denken darstellen. Darauf aufbauend habe ich (2.) dargelegt, dass Althusser's Thesen über die Ideologie und das Subjekt in einem sehr engen Zusammenhang mit seinen ideengeschichtlichen Studien zu *Hobbes* stehen. Ausgehend von einigen Hinweisen Althusser's habe ich deutlich gemacht, dass seine Thesen über die Ideologie als eine (implizit betriebene) Rekonstruktion der Hobbesschen Theorie von Naturzustand, Gesellschaftsvertrag und Staat verstanden werden können. Dieses Element steht, genau wie Althusser's Thesen über die Ideologie, erst einmal für sich. In Anbetracht der theoriegeschichtlichen Bedeutung dieser Thesen, auf die gleich noch zurück zu kommen sein wird, ist dies wohl der interessanteste Teil der geleisteten Analyse.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit habe ich den Bogen jedoch in Bezug auf Althusser's Werk weiter gespannt und (3.) gezeigt, dass der Generierung der Thesen über die Ideologie aus dem Hobbesschen ‚Leviathan‘ ein in der Tiefe von Althusser's Werk verborgenes, aber dieses gerade aus dieser Tiefe heraus strukturierendes, Verständnis der *politischen Philosophie der Frühen Neuzeit* zugrunde liegt. So begreift Althusser, wie dargestellt, das frühneuzeitliche Naturrechtsdenken und die Lehre vom Gesellschaftsvertrag als die philosophische Ausarbeitung der Ideologie (des Staates), weshalb seine eigene Theorie der Ideologie darauf zielt, diese philosophische Tradition zu dekonstruieren. Dies bewerkstelligt Althusser mittels Hobbes,

der in seinen Augen als ‚Galileo Galilei der Wissenschaft von der Politik‘ die Rückführung des Staates auf die Gewalt und damit der ‚Freiheit‘ des Subjekts auf die Unterwerfung erlaubt. In diesem Kontext ist ersichtlich geworden, dass für Althusser die politische Frage nach dem Staat, der auch die Ideologie (das Subjekt) entspringt, in Bezug auf die Herrschaft in der Gesellschaft zentral ist. Dabei ist weiterhin ersichtlich geworden, dass Althusser die Ansicht vertritt, dass aus der spezifischer ‚Lösung‘ der politischen Frage im bürgerlichen Staat die ökonomischen Ausbeutungsverhältnisse erst hervorgehen. Vor diesem Hintergrund wiederum habe ich expliziert, inwiefern Althusser's Thesen, wie dieser plakativ vorgibt, als eine *marxistische Theorie der Ideologie* verstanden werden können, als auch, weshalb für Althusser die auf Marx selbst zurückgehende Theorie der Ideologie, die seiner Ansicht nach im Staat ‚befangen‘ bleibt, zu überwinden ist.

Auf einer ganz allgemeinen Ebene besehen, hat die geleistete Analyse gezeigt, dass eine Reinterpretation von Althusser's Werk mit Hilfe von dessen ideengeschichtlichen Studien eine fruchtbare Angelegenheit ist. Weitergehende Forschungen, die sich nicht nur auf ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ beschränken, sondern Althusser's Beiträge zur Theorie in einer umfassenderen Weise berücksichtigen, wären sicherlich lohnend. In diesem Kontext wäre auch eine tiefergehende Analyse des ideengeschichtlichen Materials, d. h. das, neben Hobbes, stärkere Einbeziehen weiterer von Althusser intensiv rezipierter frühneuzeitlicher Autoren (insbesondere Machiavelli, Rousseau und Montesquieu), sowie ein vermehrtes kritisches Nachvollziehen von Althusser's Lektüre der Klassiker wünschenswert. Selbiges gilt für Althusser's (zuweilen recht eigenwillige) Rezeption der marxistischen Tradition, die in der vorliegenden Arbeit zumeist nur in Ansätzen nachgezeichnet aber nicht kritisch nachvollzogen werden konnte. An dieser führt jedoch, wie die Analyse deutlich gezeigt hat, auch in Bezug auf Althusser's Rezeption der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit kein Weg vorbei.

Dies wiederum verweist auf eine weitere zentrale, in der vorliegenden Arbeit jedoch nur in Ansätzen ausgearbeitete Frage, deren Vertiefung dem weitergehenden Verständnis von Althusser's Werk im Kontext von dessen theoriegeschichtlicher Bedeutung dienlich wäre: Wie verhalten sich Althusser's Rezeption der marxistischen Tradition und seine ideengeschichtlichen Studien zueinander? So kann zwar rein biographisch betrachtet gesagt werden, dass Althusser zunächst eine klassische philosophische Ausbildung erhielt und sich erst danach dem Marxismus zuwandte. Ebenso kann Althusser einerseits als ein Theoretiker der Frühen Neuzeit sowie anderer-

seits als ein ‚marxistischer‘ Theoretiker angesehen werden, lässt sich sein Werk thematisch doch recht leicht in diese beiden Bereiche einteilen. Eine solche Trennung ist jedoch, wie die vorliegende Arbeit demonstriert hat, mechanisch. So entfaltet Althusser – wie die Analyse von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ exemplarisch gezeigt hat – einerseits seine Beiträge zur ‚marxistischen‘ Theorie wesentlich vor dem Hintergrund seiner ideengeschichtlichen Studien. Andererseits, und auch dies hat die Analyse zumindest in Teilen sehr deutlich gemacht, praktiziert Althusser jedoch eine ganz bestimmte ‚marxistische‘ Lektüre der frühneuzeitlichen Theoretiker. Aus diesem spannungsreichem und vielseitigem Wechselverhältnis zwischen der Rezeption des Marxismus auf der einen und der Rezeption der politischen Philosophie der Frühen Neuzeit auf der anderen Seite, so kann in Anbetracht der in dieser Arbeit geleisteten Analyse gesagt werden, erhebt sich – wie ein *Phönix aus der Asche* – Althusserns eigene Theorie. Damit kann (zumindest in Hinblick auf ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘) von einem bisher gänzlich unbekanntem Phänomen gesprochen werden: Es handelt sich bei Althusserns Theorie um einen *französisch-marxistischen Hobbesianismus*.

Die vorliegende Arbeit hat somit gezeigt, dass Althusserns wegweisende und mit dem Nimbus des ‚Neuen‘ auftretende Thesen über die Ideologie und das Subjekt, die tatsächlich ein ‚neues‘ Feld der politischen Theorie begründet haben, in ihrem Kern – obgleich andere manifeste Spuren nicht geleugnet werden sollen – eine kritische Reformulierung der klassischen frühneuzeitlichen Frage nach dem Staat, der Souveränität, darstellen. Vor diesem Hintergrund kann die folgende polemische Aussage Althusserns über Montesquieu auch gegen Althusser selbst gelesen werden: „Schon andere vor ihm sind in Richtung Orient aufgebrochen – die uns dann ein Indien im Okzident entdeckt haben“ (Althusser 1959: 35). In Anbetracht dessen steht die Frage nach dem Verhältnis der im Zuge der vorliegenden Arbeit explizierten ideengeschichtlichen Grundlagen und der damit verbundenen Reinterpretation von Althusserns Thesen über die Ideologie zu den bekannten (psychoanalytischen, linguistischen, etc...) Ansätzen der Interpretation wie auch zu der weitreichenden Rezeption, die Althusserns Text eine theoriegeschichtliche Schlüsselstellung zuweist, offen im Raum.

Auch wenn die Ausarbeitung dieser spannenden Frage kommenden Forschungen vorbehalten bleiben muss, möchte ich abschließend zumindest einen kurzen Ausblick auf die Implikationen der geleisteten Analyse für die weitreichende Rezeption von Althusserns Thesen über die Ideologie geben. Ausgehen möchte ich dabei von einer Problematik, die auch die vorliegende Untersuchung

begleitet hat, die aber dem Gegenstand dieser Untersuchung selbst inhärent ist: Denn bei Althusser's ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ handelt es sich um eine „erste sehr schematische Skizze“ zu einer (marxistischen) Theorie der *Ideologie*. Entsprechend ist der Begriff der ‚Ideologie‘ für Althusser's Text zentral, der, wie dargelegt, mit der Beschreibung des Subjekts als die Ideologie diesen Begriff grundlegend neu definiert. Die sich daraus ergebende Problematik beschreibt Derrida wie folgt:

„Ich hatte [...] einen großen Vorbehalt gegenüber dem Wort und dem Begriff der Ideologie. Das Wort hat eine ungeheure Geschichte von Platon bis zu den französischen idéologues. Doch ich sah nicht, dass diese Geschichte von denen befragt wurde, die im Umkreis von Althusser und angefangen mit ihm selbst das Wort und den Begriff aufnahmen, als hätten auch sie selbst gar keine Geschichte! Ich glaube, dass die Ideologie eine Geschichte hat – eine Geschichte, die uns lehrt, *dem scharfen Bruch zwischen Wissenschaft und Ideologie zu misstrauen*. [...] Die Leute um Althusser taten so, als seien Wort und Begriff der Ideologie konventionell definierbar und als könnten sie nun wieder ganz neu damit anfangen, sie einen neuen Zweck erfüllen lassen, ohne sie auf ihre Genealogie hin zu befragen.“
(Derrida 1993b: 125; Hervorhebung SN)

Diese von Derrida kritisierte ungenealogische Redefinition des Begriffs der ‚Ideologie‘ durch Althusser wie auch die daran gekoppelte dezidierte Vorstellung von ‚Wissenschaft‘ wurde in der vorliegenden Arbeit implizit übernommen. Dies hatte zur Folge, dass der Begriff ‚Ideologie‘ nicht nur in Bezug auf das Subjekt sondern auch in Bezug auf philosophische Texte, wie etwa in der Analyse der Tradition der Lehre vom Gesellschaftsvertrag als philosophische Ausarbeitung der Ideologie, Verwendung fand. Althusser's eigene Auffassung über den Begriff der ‚Ideologie‘ im Verhältnis zu Wissenschaft, Philosophie und Theorie konnte dabei jedoch – in Anbetracht der Komplexität dieser Fragen – nur begrenzt reflektiert werden. So diese Fragen weiter verfolgt werden sollen, bieten sicherlich Althusser's eigene umfassende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie, Theorie, Wissenschaft und Ideologie (etwa Althusser 1985c; vgl. Schweicher 1980) sowie in diesem Kontext seine These von der „Philosophie [die] in letzter Instanz, Klassenkampf in der Theorie ist“ (Althusser 1972d: 37), einen formidablen Ansatz.

Allerdings scheinen Derrida's Einwände gegen den Begriff der ‚Ideologie‘ und besonders gegen Althusser's Konzeption von diesem bis zu einem gewissen Grad gerechtfertigt. Denn Althusser bricht in der Tat, wie dargestellt, radikal mit der Genealogie dieses Begriffs und präsentiert eine

dessen Genealogie vollkommen fremde – und wie vor dem Hintergrund dieser Arbeit gesagt werden kann, seinen Studien zur politischen Philosophie der Frühen Neuzeit entnommene – theoretische Konzeption als die Ideologie: Das nur durch seine Unterwerfung freie Subjekt in seinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Staat. Diese von Derrida aufgezeigte Wesensfremde von Althusser's Konzeption der Ideologie gegenüber der Genealogie dieses Begriffs im Zusammenspiel mit dessen irreduzibler Kopplung an eine Vorstellung von ‚Wissenschaft‘, ist denn auch viel sagend in Bezug auf die weitreichende Rezeption von Althusser's Thesen. Denn in dieser wurde, sofern eine solche Generalisierung zulässig ist, wie ich denke aus den von Derrida benannten Gründen, die Idee einer Theorie der Ideologie und entsprechend die Beschreibung des Subjekts als die Ideologie zumeist aufgegeben. Stattdessen rückte die Thematik des ‚Subjekts‘ als nur durch seine Unterwerfung freies und daher in seiner konkreten Subjektivität im Zeichen der Herrschaft produziertes, als solche ins Zentrum der Analyse. Der prominenteste und theoriegeschichtlich bedeutsamste Vertreter einer derartigen Rezeption von Althusser's Thesen über die Ideologie ist wohl „der späte Foucault [der] mit seiner Theorie der ‚diskursiven Erzeugung des Subjekts‘“, wie Butler schreibt, „ganz offensichtlich an Althusser's Lehre von der Anrufung [an]knüpft“ (Butler 2001: 10). Daher möchte ich im Folgenden, obgleich Foucault's Ausarbeitung der Thematik des Subjekts sich nicht ausschließlich auf Althusser stützt und Foucault's Rezeption von Althusser's Thesen einer genaueren Analyse bedürfte, auf diese zumindest kurz eingehen. Dabei möchte ich einen Ausblick darauf geben, wohin eine Kontrastierung von Foucault mit der in der vorliegenden Arbeit geleisteten Analyse führen könnte.

In diesem Kontext ist zunächst festzuhalten, dass Foucault die von Derrida vorgebrachte Kritik an der Idee einer Theorie der Ideologie teilt. Foucault nennt, ohne sich dabei ausschließlich auf Althusser zu beziehen, drei Punkte, die seiner Ansicht nach gegen den Begriff der ‚Ideologie‘ sprechen:

„Als erstes steht er [der Begriff der Ideologie], ob man will oder nicht, in einem potentiellen Gegensatz zu etwas, was Wahrheit wäre. Nun glaube ich aber, dass das Problem [...] darin besteht, [...] historisch zu sehen, wie Wahrheitswirkungen im Inneren von Diskursen entstehen, die in sich weder wahr noch falsch sind. Der zweite Nachteil ist darin zu sehen, dass sich die Ideologie meiner Meinung nach zwangsläufig auf so etwas wie ein Subjekt bezieht. Und drittens befindet sich die Ideologie in untergeordneter Position in Bezug auf etwas, das ihr gegenüber als ökonomische, materielle usw. Struktur oder Determinante wirksam ist.“
(Foucault 1978: 34)

Hierbei ist auffällig, dass Foucaults Kritik am Begriff der ‚Ideologie‘ viele Überschneidungspunkte mit Althusser, oben erläuterten, Kritik an der auf Marx zurückgehenden Theorie der Ideologie aufweist. Trotz dieser Kritik hält Althusser jedoch (wohl aus politischen Gründen) am Begriff der Ideologie eisen fest. Wird jedoch beachtet, dass Althusser – auch aufgrund dieser Kritik – die Ideologie grundlegend und der Genealogie dieses Begriffs wesensfremd neu definiert, scheint es nur konsequent, dass Foucault den entscheidenden Schritt weitergeht und in seiner Rezeption von ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ den Begriff der ‚Ideologie‘ aufgibt. Entsprechend hält sich Foucault allein an die von Althusser eröffnete Thematik des Subjekts. Die Abkopplung der von Foucault als zentral angesehenen Thematik des Subjekts von dem Begriff der ‚Ideologie‘ bedeutet für diesen, das Subjekt im Kontext der Macht zu begreifen:

„Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist [...] das allgemeine Thema meiner Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich. Denn wenn das menschliche Subjekt innerhalb von Produktions- und Sinnverhältnissen steht, dann steht es zugleich auch in sehr komplexen Machtverhältnissen.“ (Foucault 1994: 243)

Die Tatsache, dass Foucault als Folge der Aufgabe des Begriffs der ‚Ideologie‘ das ‚Subjekt‘ im Kontext der Macht begreift, dass er, wie Butler schreibt, Macht als das versteht „was Subjekte allererst bildet oder formt, was dem Subjekt erst seine schiere Daseinsbedingung und die Richtung seines Begehrens gibt“ (Butler 2001: 11), geht, wie leicht ersichtlich wird, notwendig einher mit der Aufgabe des für Althusser zentralen Begriffs vom ‚*ideologischen Staatsapparat*‘. Dies wiederum bedeutet die Abspaltung der Thematik des Subjekts vom Staat und damit die Aufgabe des Staates als Zentrum der Analyse. Dem entsprechend entfaltet Foucault, etwa in seinen ‚Vorlesungen zur Geschichte der Gouvernementalität‘ (Foucault 2004a; 2004b), seine gut bekannten Pointen gegen die Vorstellung von dem einen Staat:

„Der Staat ist keine Universale, [...] keine autonome Machtquelle. Der Staat ist nichts anderes als die Wirkung, das Profil, der bewegliche Ausschnitt einer ständigen Staatsbildung oder Staatsbildungen, [...] die [...] die Formen und Arten von Kontrolle, die Beziehungen zwischen den lokalen Mächten und der Zentralautorität usw. verändern, verschieben oder sich heimtückisch einschleichen lassen. Kurz, der Staat hat keine Innereien [...] in dem Sinne, dass er kein Inneres hat.“ (Foucault 2004b: 115)

Dieser Auffassung, dass es den Staat ‚eigentlich‘ nicht gibt, dass der Staat als Staat nicht das Zentrum der Analyse sein sollte, entsprechend, schreibt Foucault weiter:

„Man kann nicht von der Staats-Sache reden, als wäre sie ein Wesen, das sich von sich selbst ausgehend entwickelt und sich durch eine spontane Mechanik wie automatisch den Individuen auferlegt. Der Staat ist eine Praxis.“ (Foucault 2004a: 400).

In dieser Auffassung Foucaults über den Staat zeigt sich abermals eine gewisse Nähe zu der von Althusser in ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ dargelegten Konzeption des Staates. So betrachtet auch Althusser den Staat als eine unendliche Vielzahl scheinbar nur willkürlich zusammenhängender ideologischer Staatsapparate und damit, wie dargelegt, als die Praxis der Subjekte. Diese scheinbare Nähe kann jedoch nicht über den radikalen Bruch, den Foucault hier mit der Konzeption Althusser vollzieht, hinwegtäuschen. Denn Althusser begreift, wie die vorliegende Arbeit gezeigt hat, die Praxis der Subjekte nur durch und gerade in Bezug auf *den einen Staat*, die Souveränität. Mit der Aufgabe dieser Konzeption eliminiert Foucault jedoch nicht nur den, für Althusser im Anschluss an Hobbes absolut zentralen, Zusammenhang des Subjekts mit dem Staat sondern zugleich die hinter dem Staat und damit hinter dem Subjekt stehende politische Frage, die offensichtlich die Stoßrichtung von Althusser Konzeption ist. Für Foucault resultiert aus der theoretischen Elimination des Zusammenhangs zwischen dem Subjekt und dem Staat daher folgende paradigmatische Forderung:

„Und heute wird der Kampf gegen die Formen der Subjektivierung, die die Individuen in Macht-netze einspannen, gegen die Unterdrückung durch Subjektivierung zunehmend wichtiger, auch wenn die Kämpfe gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden sind, ganz im Gegenteil. Wir müssen neue Formen von Subjektivität Zustände bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen“ (Foucault 1994: 247).

Vor dem Hintergrund der in der vorliegenden Arbeit geleisteten Analyse von Althusser Thesen über die Ideologie und das Subjekt kann gegen diese aus deren Rezeption durch Foucault resultierende politische Forderung eingewendet werden, dass diese durch den einseitigen Fokus auf das Subjekt und dessen Abspaltung vom Staat, dem Staat immanent bleibt und das eigentliche Zentrum der Herrschaftseffekte sowie die zentrale politische Frage verkennt. Denn sofern Althusser Thesen über die Ideologie und das Subjekt, wie dargelegt, eine Rekonstruktion des Hobbesschen Modells vom Gesellschaftsvertrag darstellen, dann hat die Analyse eines deutlich gezeigt: Im Anschluss an Althusser sollte über Subjekte und Subjektivierung nur in einem Zusammenhang mit dem Staat gesprochen werden. Allerdings muss zur Verteidigung der (hier nur angedeuteten) Rezeption von Althusser

Thesen über die Ideologie und das Subjekt durch Foucault angewendet werden, dass Althusserns Kritik des Staates zwar radikal und konsequent ist, aber – als Staatskritik – letztendlich in eine Sackgasse hineinführt. So beabsichtigte Althusser mit dem „großen Manuskript“ von ‚Sur la reproduction‘, aus dem er seine Thesen über die Ideologie, wie dargelegt, ausgekoppelt hat, insgesamt die ‚Lehren‘ aus dem Scheitern der sozialrevolutionären Bewegung von 1968 zu ziehen. Daher zielt das Manuskript auf „das revolutionäre philosophische Eingreifen in die wissenschaftliche Praxis und in die Praxis des proletarischen Klassenkampfes“ (Althusser 2012: 291) und damit auf eine Theorie der – gelingenden – Revolution. Allerdings ist, wie Wolf sehr überzeugend feststellt, „insbesondere sein [Althusserns] Theorem der Subjektivierung durch Unterwerfung [...] wenig geeignet, zur Grundlage einer allgemeinen Revolutionstheorie zu dienen“ (Wolf 2012b: 323). So verdeutlichen Althusserns Thesen gerade, wie erläutert, dass der Staat seinen postulierten Gegenpol, den Klassenkampf, wie ein *perpetuum mobile* zu seinem eigenen ‚Funktionieren‘ nutzt, dass der Staat über die Ideologie – die Subjekte – den Klassenkampf stillstellt, und damit die Herrschaftsverhältnisse *perpetuiert*. Und auch sofern die Frage des Subjekts und des Staates nicht in Bezug auf Klassenkämpfe gelesen werden soll, zeigt Althusser mit seinen Thesen doch sehr deutlich, dass es aus dem Zirkel von Subjekten, Staat und Gewalt in der Gesellschaft keinen Ausweg gibt, dass dieser zwar seine Modalitäten – die konkret produzierten Subjektivitäten – zu verändern vermag, sich jedoch in seiner Grundstruktur unweigerlich reproduziert. Statt der von Althusser offensichtlich intendierten Öffnung des primären politischen Raumes, zeigt seine Theorie doch recht deutlich dessen grundsätzliche Verslossenheit auf.

Wird dieser ‚Zirkel‘, das ‚stählerne Gehäuse‘ des Staates, jedoch akzeptiert, scheint die von Foucault betriebene Ablösung des Begriffs des ‚Subjekts‘ vom Staat und die (politische) Konzentration auf ‚Formen der Subjektivität‘ – obwohl dies auf einer theoretischen Ebene zu problematisieren ist – als folgelogisch. Butlers Argument gegen Althusser ist daher, auch aus der in der vorliegenden Arbeit ausgearbeiteten ideengeschichtlichen Tiefe von dessen Thesen heraus betrachtet, nicht gänzlich von der Hand zu weisen:

„Und schließlich bleibt Althusserns Auffassung, so nützlich sie auch ist, implizit durch den Begriff eines zentralisierten Staatsapparates beschränkt. [...] Foucault entwickelt seinen Begriff des Diskurses unter anderem als Gegengewicht zum Modell der souveränen interpellativen Rede in Theorien wie derjenigen Althusserns.“ (Butler 2001: 11)

Mit gleichem Recht kann vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit jedoch auch die These vertreten werden, dass die von Althusser herausgearbeitete Ausweglosigkeit aus dem Zirkel von Subjekten, Staat und Gewalt und die, im Falle Foucaults, daraus folgende (politische) Konzentration auf ‚Formen der Subjektivität‘ die Kehrseite der Generierung von Althussters Thesen über die Ideologie aus dem Hobbesschen ‚Leviathan‘ ist. Denn dieser ist bekanntermaßen geradezu pedantisch darauf angelegt, dass der Staat, die Souveränität und damit die Subjekte als vollkommen unterworfenen *bestand* haben. Doch ganz unabhängig davon, welche Position in diesen, erst noch zu untersuchenden, Fragen eingenommen wird, ist, vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit festzuhalten, dass der bis heute prominent andauernde theoretische Diskurs um das ‚Subjekt‘ seinen Ausgang nimmt, in einer aus einer ganz bestimmten ideengeschichtlichen Perspektive erfolgenden Interpretation des Hobbesschen ‚Leviathan‘, „in which Sovereignty is an *Artificiall Soul*, as giving life and motion to the whole body“ (Hobbes 2008: 9).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.* (1954): Beitrag zur Ideologienlehre. In: Adorno (1972): S. 457-477.
- Adorno, Theodor W.* (1972): Gesammelte Schriften, Band 8, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Althusser, Louis* (1946): The international of Decent Feelings. In: Althusser (1997): 21-35.
- Althusser, Louis* (1948): On the content of thought of G.W.F. Hegel. In: Althusser (1997): 36-169.
- Althusser, Louis* (1959): Montesquieu. Politik und Geschichte. In: Althusser (1987): 33-130.
- Althusser, Louis* (1962a): Eine Anmerkung zur politischen Philosophie John LoIn: Althusser (1987): 173-184.
- Althusser, Louis* (1962b): Machiavel. In: Althusser (2006b): 207-260.
- Althusser, Louis* (1962c): Widerspruch und Überdetermination. In: Althusser (2011a): 105-160).
- Althusser, Louis* (1966a): Über Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“. In: Althusser (1987): 131-172.
- Althusser, Louis* (1966b): Rousseau et ses Prédécesseurs. La philosophie politique au XVIIe et au XVIIIe siècle. In: Althusser (2006b): 261-368.
- Althusser, Louis* (1969): Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“. In: Althusser (2010a): 13-36.
- Althusser, Louis* (1970a): Ideologie und ideologische Staatsapparate. In: Althusser (2010a): 37 – 102.
- Althusser, Louis* (1970b): Idéologie et appareils idéologiques d’État. In : Althusser (1976b): 67-125.
- Althusser, Louis* (1972a): Hobbes. In: Althusser (2006b): 369-393.
- Althusser, Louis / Balibar, Etienne* (1972b): Das Kapital lesen, Band I. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt.
- Althusser, Louis / Balibar, Etienne* (1972c): Das Kapital lesen, Band II. Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt.
- Althusser, Louis* (1972d): Antwort an John Lewis. In: Arenz / Bischoff / Jaeggi (1973): 36-76.
- Althusser, Louis* (1972e): Politics and History. London: Versa.
- Althusser, Louis* (1976a): Notizüber die ISA. In: Althusser (2010a): 103-123.
- Althusser, Louis* (1976b): POSITIONS (1964-1975). Paris: Les Éditions sociales.
- Althusser, Louis* (1977a): Die Einsamkeit Machiavellis. In: Althusser (1987): 11-32.
- Althusser, Louis* (1977b): Ist es einfach, in der Philosophie Marxist zu sein? (Soutenanced‘Amiens). In: Althusser (1977d): 51– 88.
- Althusser, Louis* (1977c): Über die Krise des Marxismus. In: Althusser (1978b): 53-68.
- Althusser, Louis* (1977d): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hamburg: VSA.

- Althusser, Louis* (1978a): Marx in his Limits. In: Althusser (2006a): 7-162.
- Althusser, Louis* (1978b): Die Krise des Marxismus. Hamburg: VSA.
- Althusser, Louis* (1985a): Spinoza. In: Althusser (2010b): 103-128.
- Althusser, Louis* (1985b): Machiavelli. In: Althusser (1994c): 488-500.
- Althusser, Louis* (1985c): Philosophie und spontane Philosophie der Wissenschaftler. Hamburg: Argument.
- Althusser, Louis* (1986): The Underground Current of the Materialism of the Encounter. In: Althusser (2006a): 163-207.
- Althusser, Louis* (1987): Machiavelli – Montesquieu – Rousseau. Zur politischen Philosophie der Neuzeit. Hamburg: Argument.
- Althusser, Louis* (1988): Philosophy and Marxism. In: Althusser (2006a): 251-290.
- Althusser, Louis* (1992): Journal de captivité, STALAG XA, 1940-1945. Paris: Éditions STOCK/EMEC.
- Althusser, Louis* (1993a): Die Zukunft hat Zeit. Die Tatsachen. Zwei autobiographische Texte. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Althusser, Louis* (1993b): Correspondence about 'Philosophy and Marxism'. In: Althusser (2006a): 208-250.
- Althusser, Louis* (1993c): Écrits sur la psychanalyse. Paris: Éditions STOCK/EMEC.
- Althusser, Louis* (1994a): Écrits philosophiques et politiques, Tome 1. Paris: Éditions STOCK/EMEC.
- Althusser, Louis* (1994b): Écrits philosophiques et politiques, Tome 2. Paris: Éditions STOCK/EMEC.
- Althusser, Louis* (1995): Sur la reproduction. Paris: Presses Universitaires de France.
- Althusser, Louis* (1997): The Spectre of Hegel. Early Writings. New York: Verso.
- Althusser, Louis* (1998): Lettres à Franca (1961-1973). Paris: Éditions STOCK/EMEC.
- Althusser, Louis* (2000): Machiavelli and Us. New York: Verso.
- Althusser, Louis* (2003): The Humanist Controversy and other writings. New York: Verso.
- Althusser, Louis* (2006a): Philosophy of the Encounter. Later writings (1978 – 1987). New York: Verso.
- Althusser, Louis* (2006b): Politique et Histoire, de Machiavel à Marx: Cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972. Paris: Seuil.
- Althusser, Louis* (2010a): Ideologie und ideologische Staatsapparate, Gesammelte Schriften, Bd. 5.1. Hamburg: VSA.
- Althusser, Louis* (2010b): Materialismus der Begegnung. Zürich: Diaphanes
- Althusser, Louis* (2011a): Für Marx, Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Althusser, Louis* (2011b): Lettres à Hélène (1961-1973). Paris: Grasset.
- Althusser, Louis* (2012): Über die Reproduktion. Der Überbau, Gesammelte Schriften, Bd. 5.2. Hamburg: VSA.
- Arenz, Horst / Bischoff, Joachim / Jaeggi, Urs* (Hrsg.) (1973): Was ist revolutionärer Marxismus? Berlin: Verlag für das Studium der Arbeiterbewegung.

- Baier, Lothar** (1982a): Französische Zustände. Berichte und Essays, Frankfurt am Main: EVA
- Baier, Lothar** (1982b): Mörderphilosophie. Der Fall Althusser. In: Baier (1982a): 198-210.
- Balibar, Etienne** (1988): Schweig weiter, Althusser! In: Balibar (1994): 27-51.
- Balibar, Etienne** (1990): Adieu. In: Balibar (1994): 21-26.
- Balibar, Etienne** (1994): Für Althusser, Edition Bronski, Band 2. Mainz: Decaton.
- Balibar, Etienne** (2011): EditorischeNotiz. In: Althusser (2012): 309-313.
- Benton, Ted** (1984): The rise and fall of structural Marxism. Althusser and his influence. London: MacMillan.
- Berthold, Jürg** (1992): Althusserlektüren. Lektüre / Ideologie / Didaktik in Louis Althusser's Diskurs. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bidet, Jacques** (1995): En guise d'introduction: Une invitation à relire Althusser. In: Althusser (1995), 5-14.
- Böke, Henning / Müller, Jens Christian** (Hrsg.) (1994a): Denk-Prozesse nach Althusser. Hamburg: Argument.
- Böke, Henning / Müller, Jens Christian** (1994b): Einleitung. Die Grenzen des Marxismus über-denken. In: Böke / Müller (1994a): 5-20.
- Böke, Henning** (2002): Wie funktioniert Althusser? Eine Marx-Rezeption jenseits von ›Orthodoxie‹ und ›Revisionismus‹. URL: <http://theoriepraxislokal.org/kdpoe/althus.wer.php>; zuletzt aufgerufen am 31.01.2012.
- Boutang, Yann Moulier** (1992): Louis Althusser. Unebiographie. Paris: Grasset.
- Butler, Judith** (2001): Psyche der Macht das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Callari, Antonio / Ruccio, David** (Hrsg.) (1995): Marxism and Postmodernism: Essays in the Althusserian Tradition. Middletown: Wesleyan University Press.
- Charim, Isolde** (2002): Der Althusser-Effekt. Entwurf einer Ideologietheorie. Wien: Passagen.
- Coassin-Spiegel, Hermes** (1983): Gramsci und Althusser. Eine Kritik der Althusser'schen Rezeption von Gramsci's Philosophie. Berlin: Argument.
- Daniel, Stephen H.** (Hrsg.) (2005a): Current Continental Theory and Modern Philosophy. Evanston: Northwestern University Press.
- Daniel, Stephen H.** (2005b): Introduction. In: Daniel (2005a): xi-xvi.
- Derrida, Jacques** (1993a): Text read at Louis Althusser's funeral. In: Sprinker / Kaplan (1993): 241-245.
- Derrida, Jacques** (1993b): Politics and Friendship. An Interview. In: Sprinker / Kaplan (1993): 183-231.
- Dosse, François** (1996): Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1, Das Feld des Zeichens (1945-1966). Hamburg: Junius.
- Dosse, François** (1997): Geschichte des Strukturalismus, Bd. 2, Die Zeichen der Zeit (1967-1991). Hamburg: Junius.

- Dreyfus, Hubert L. / Rabinow, Paul** (1994): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz
- Elliott, Gregory** (1993): The Lonely Hour of the Last Instance. In: Sprinker / Kaplan (1993): 233-240.
- Elliott, Gregory** (1994): Althusser. A critical reader. Cambridge: Blackwell.
- Ennslin, Felix / Coelen, Marcus** (2010): Vorbemerkungen. In: Althusser (2010b): 7-9.
- Foucault, Michel** (1978): Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin: Merve.
- Foucault, Michel** (1994): Das Subjekt und die Macht. In: Dreyfuß / Rabinow (1994): 243-261.
- Foucault, Michel** (2004a): Sicherheit, Bevölkerung, Territorium. Geschichte der Gouvernamentalität I, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (2004b): Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gibson-Graham, J.-K.** (1995): Althusser and Capitalism: An Encounter in Contradiction. In: Callari / Ruccio (1995): 212-230.
- Goshgarian, Michael** (2006): Introduction. In: Althusser (2006a): vii-xliii.
- Gramsci, Antonio** (1968): ‚The modern prince‘ and other writings. New York: International Publishers.
- Grimm, Bodo** (1980): Konstitutionsbedingungen, Inhalt und Funktion der Theorie Louis Althusser. Köln: Pahl-Rugenstein.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1986): Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas** (2008): Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.** (1984): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- IMEC** (1997): Inventaire des archives de Louis Althusser Déposées à l'IMEC. URL: [http://www.imec-archives.com/fonds_ir/ALT_\(20090518.pdf?a=2](http://www.imec-archives.com/fonds_ir/ALT_(20090518.pdf?a=2); zuletzt aufgerufen am 31.01.2012.
- James, Susan** (2005): Spinoza and Materialism. In: Daniel (2005a): 100-113.
- Jay, Martin** (1993): Downcast eyes. The denigration of vision in twentieth-century French thought. Berkeley: University of California Press.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal** (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen.
- Lacan, Jacques** (1949): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion. In: Lacan 1986: 61-70.
- Lacan, Jacques** (1986): Schriften I, Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lahtinen, Mikko** (2009): Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism. Boston: Brill.

- Lenin, Vladimir Ill'ich** (2006): Staat und Revolution, Band 1. Berlin: Ernst Thälmann Verlag.
- Lewis, William** (2009): Louis Althusser. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2009 Edition), URL: [http://plato.stanford.edu/archives/win\(2009\)/entries/althusser](http://plato.stanford.edu/archives/win(2009)/entries/althusser); zuletzt aufgerufen am: 31.01.2012.
- Lock, Grahame** (1995): Subject, Interpellation, and Ideology. In: Callari/Ruccio (1995): 69 – 90.
- Lukács, Georg** (1923): Geschichte und Klassenbewusstsein. In: Lukács (1968): 161-519.
- Lukács, Georg** (1968): Frühschriften II, Georg Lukács Werke, Band 2, Neuwied: Luchterhand.
- Machiavelli, Niccolò** (1978): Der Fürst. Stuttgart: Kröner.
- Marx, Karl** (1844): Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Marx-Engels-Werke, Band 1, 378-391.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich** (1848): Manifest der Kommunistischen Partei. In: Marx-Engels-Werke, Band 4, 459-493.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich** (1859): Vorwort [Zur Kritik der Politischen Ökonomie]. In: Marx-Engels-Werke, Band 3, 9-11.
- Marx, Karl** (1867): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Band 1. In: Marx-Engels-Werke, Band 23.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich** (1932): Die deutsche Ideologie. In: Marx-Engels-Werke, Band 3, 9-530.
- Matheron, François** (2006): Présentation. In: Althusser (2006b): 13-32.
- Montag, Warren** (1995): Beyond Force and Consent: Hobbes, Spinoza, Althusser. In: Callari / Ruccio (1995): 91-106.
- Montag, Warren** (1998): Althusser's Nominalism: Structure and Singularity. In: Rethinking Marxism, 10 (1998), 3, 64-73.
- Montag, Warren** (2005): On the Function of the Concept of Origin. Althusser's Reading of Locke. In: Daniel (2005a): 148-161.
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat de** (1980): Vom Geist der Gesetze. Stuttgart: Reclam.
- Mouffe, Chantal** (2002): Vorwort. In: Charim (2002): 11-12.
- Müller, Jens Christian / Reinfeldt, Sebastian / Schwarz, Richard / Tuckfeld, Manon** (Hrsg.) (1994): Der Staat in den Köpfen, Edition Bronski Band 1. Mainz: Decaton.
- Navarro, Fernanda** (1998): An Encounter with Althusser. In: Rethinking Marxism, 10 (1999), 3, 93-98.
- Oittinen, Vesa** (1994): Spinozistische Dialektik. Die Spinoza-Lektüre des französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus. Frankfurt a. Main: Peter Lang.
- Pommier, Gérard** (2009): La mélancolie. Vie et œuvre d'Althusser. Paris: Flammarion.
- Reed, Joel** (2005): Althusser and Hume. A materialist encounter. In: Daniel (2005a): 210-222.
- Rehmann, Jan** (2008): Einführung in die Ideologietheorie. Hamburg: Argument.

- Reitz, Tilman** (2004): Ideologiekritik. In: HKWM 6/1, 690-717.
- Resnick, Stephen / Wolff, Richard** (1991): Althusser's Contribution. In: Rethinking Marxism, 4 (1995), 1, 13-16.
- Rooney, Ellen** (1995): Better Read Than Dead. Althusser and the Fetish of Ideology. In: Yale French Studies, 88 (1995), 183-200.
- Roudinesco, Elisabeth** (1990): Jacques Lacan & Co. A history of psychoanalysis in France, 1925 – 1985. Chicago: Chicago University Press.
- Roudinesco, Elisabeth** (2008): Philosophy in Turbulent Times. New York: Columbia University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques** (1762): Du Contrat Social. In: Rousseau (1835): 639-748.
- Rousseau, Jean-Jacques** (1835): Oeuvres Complètes, Band I, Paris: Furne.
- Scharmacher, Benjamin** (2004): Wie Menschen Subjekte werden. Einführung in Althusser's Theorie der Anrufung. Marburg: Tectum.
- Schöttler, Peter / Wolf, Frieder Otto** (1987): Vorbemerkung der Herausgeber. In: Althusser (1987): 7-8.
- Schweicher, Reinhard** (1980): Philosophie und Wissenschaft bei Louis Althusser. Elemente einer materialistischen Althusser-Lektüre. Bonn: Pahl-Rugenstein.
- Smith, Steven B.** (1984): Reading Althusser: an essay on structural Marxism. Ithaca: Cornell University Press.
- Sprinker, Michael / Kaplan, Ann E.** (Hrsg.) (1993): The Althusserian Legacy. New York: Verso.
- Terray, Emmanuel** (1995): An Encounter. Althusser and Machiavelli. In: Callari / Ruccio (1995): 257-277.
- Thieme, Klaus** (Hrsg.) (1982): Althusser zur Einführung. Junius: Hamburg.
- Vatter, Miguel** (2004): Machiavelli After Marx. The Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser. In: Theory and Event, 7 (2004), 4.
- Wolf, Frieder Otto** (1987): Nachwort. In: Althusser (1987): 185-204.
- Wolf, Frieder Otto** (1994): Althusser-Schule. In: HKWM 1, 184-192.
- Wolf, Frieder Otto** (2010): Anhang. Louis Althusser: Gesammelte Schriften. In: Althusser (2010a) 125-128.
- Wolf, Frieder Otto** (2012a): Vorbemerkung. In: Althusser (2012): 9-12.
- Wolf, Frieder Otto** (2012b): Nachwort. In: Althusser (2012): 315-368.
- Wolf, Frieder Otto** (2012c): Übersicht zur ‚Auskopplung‘ des ISA-Artikels. In: Althusser (2012): 369-375.
- Wolff, Rick** (2004): Ideologische Staatsapparate / Repressiver Staatsapparat. In: HKWM 6/1, 761-772.