

Wolfgang Fritz Haug

>Jeder für sich - Gott für alle<

Notiz über ideologische Komplementarität und die
Trennung von Ökonomie und Politik

Für Werner Goldschmidt

1.

In den Pariser Manuskripten von 1844 ist Marx auf eine zunächst paradox anmutende Wirkungsweise des Ideologischen gestoßen:

>Es ist dieß im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen andern und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, ein[en] andern die Moral, einen andern d[ie] Nationalökon[omie], weil [...] jede einen besondern Kreis der Entfremdeten Wesensthätigkeit fixirt< (I.2/283).

Geht man mit Marx davon aus, dass der ökonomischen Basis >bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen< (13/8), stellt sich hier ein theoretisches Problem: wie können diese Formen gleichermaßen der ökonomischen Struktur >entsprechen<, wenn sie nicht nur heterogene, sondern sogar einander >entgegengesetzte< Normen vermitteln? In den *Elementen einer Theorie des Ideologischen* (ETI) habe ich diese Art der Wirkung per Gegensatz als *Komplementaritätsgesetz des Ideologischen* verallgemeinert. Die >Wirkungsmacht des Ideologischen<, heißt es dort, >baut auf einem Komplementaritätsprinzip. Die gesellschaftliche Herrschaft reproduziert sich über imaginäre Gegengesellschaften.< (ETI 146f)

Marx zieht keinen derartigen Schluss. Er und Engels neigen dazu, den Gegensatz einseitig als Wirkungslosigkeit des Ideologischen abzubilden, als Blamage der Ideen, wo sie nicht mit den Interessen konform gehen. Doch am Beispiel des Staates stößt Marx darauf, dass Nonkonformität einer bestimmten Art konform gehen kann mit dem umfassenderen Interesse der herrschenden Interessen. Der >ideelle Gesamtkapitalist< setzt sich dem unvermittelten Interesse der einzelnen Kapitalisten oder Kapitalfraktionen mit dem Imperativ der Vermittlung entgegen.

Allerdings scheint der Kontext der eingangs zitierten Stelle für die Annahme einer Wirkungslosigkeit des Ideologischen zu sprechen. Die Marktgesetze legen nahe, heißt es dort, >alles, was dein ist, *feil*< zu machen, sich und andere zu prostituieren oder Menschenhandel zu betreiben. Nun kommt der moralisch-ideologische Gegensatz zu Wort: >aber sieh' dich um, was Base Moral und Base Religion sagt< (282). Auf den ersten Blick scheint dieser Widerspruch disfunktional. Allenfalls scheint es sich, was Religion und Moral betrifft, um kraftlose Ermahnungen zu handeln, >impuissance, mise en action<, wie Marx und Engels über Feuerbachs moralischen Appell, der Mensch möge seinem Begriff entsprechen, urteilen (3/541). >Diese Moralpredigten<, spottet der alte Engels über einen Fall solcher Ermahnung der Marktakteure, >gleichem genau denen der Henne am Rande des Teichs, auf dem ihre ausgebrüteten Entchen lustig herumschwimmen.< (I.24/33; 18/237) Das *Manifest* scheint in dieselbe Richtung zu zielen, wenn es behauptet, die Herrschaft der kapitalistischen Bourgeoisie habe >kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose [^]bare Zahlung^{^^}<, und >an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung< habe sie >die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt< (4/464f).

Der Entideologisierungsthese des *Manifests* widerspricht nun aber eine Fülle von Phänomenen. Nicht freilich in einfacher Umkehrung, sondern in komplementärer Koexistenz. Wie in der *Deutschen Ideologie* von Marx und Engels festgestellt, müssen sich die Partikularinteressen die Form der Allgemeinheit geben, um politische Macht zu erlangen. Diese Form aber gewinnen sie unter Klassenverhältnissen, die per definitionem [^]unallgemein^{^^} sind, einzig als ideologische. Die Analysen im Anschluss an Gramscis Hegemonietheorie zeigen die Wirksamkeit der vom späten Engels als >ideologische Mächte< gefassten Institutionen Staat, Recht, Religion, Moral, Kunst (vgl. 21/302), auch wenn die Warenästhetik sich dazwischengedrängt hat und die Massenmedien den Botschaften ihre Kodierungen aufzwingen. Dies gilt selbst noch dort, wo die klassische Form der Hegemonie, die ihren konzentrierten Ausdruck in einem politischen Projekt findet, überholt zu sein scheint durch eine dezentrierte Struktur, >in der Hegemonie aus zahllosen Splittern des Imaginären zurückstrahlt<: Das Komplementaritätsprinzip des Ideologischen manifestiert sich hier in Gestalt der >medialen Koexistenz von Gegensätzen. Ja und Nein stehen quasi räumlich nebeneinander wie im Unbewussten.< (E'I 21) Lässt die an den Phänomenen abgelesene Komplementaritätsthese sich theoretisch begründen?

Auch wenn Marx den von ihm beobachteten Widerspruch zwischen dem, was der Nationalökonom, und dem, was >die Base Religion und die Base Moral< sagen, nicht weiter theoretisch ausgearbeitet hat, bietet er die Denkmittel, sie in einen umfassenderen Erklärungszusammenhang einzubringen, als mir bei der Formulierung der ideologischen Komplementarität vor Augen stand. Sie verdanken sich vor allem seiner begrifflich klaren Einsicht in den für bürgerliche Verhältnisse konstitutiven Trennungszusammenhang von Ökonomie und Politik. Er gewinnt sie in seiner Auseinandersetzung mit Bruno Bauers Schrift >Die Judenfrage<. Dabei setzt er die Getrennten nicht als fertige Wesenheiten voraus, wobei dann etwa die Ökonomie >in den verschiedenen Produktionsweisen aus *invariablen Elementen* quasi aristotelischer Natur< zusammengesetzt wäre<, womöglich mit >nachträglicher Verknüpfung dieser von Natur aus autonomen Instanzen< (Poulantzas 1978, 13f). Sondern Marx stößt darauf, dass just jene Trennung und Zueinanderordnung solchen Strukturbestandteilen ihr jeweiliges Wesen zuweist, dass dieses Wesen ihnen also relational und dynamisch aus dem gegliederten Ganzen der Gesellschaft zukommt. Die Einsicht in den Konstitutionszusammenhang von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft deutet sich in folgendem Satz an:

>Die *Constitution des politischen Staats* und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen *Individuen* [...] vollzieht sich in *einem und demselben Akte*.< (I.2/161f; 1/369)

Zur Vermeidung von Missverständnissen: Der Ausdruck >bürgerliche Gesellschaft< bezeichnet hier nicht die für den Kapitalismus spezifische >bürgerliche Gesellschaft als solche<, von der es in der *Deutschen Ideologie* heißt, dass sie sich >erst mit der Bourgeoisie< entwickelt; sondern er meint noch unspezifisch jede >unmittelbar aus der Produktion und dem Verkehr sich entwickelnde gesellschaftliche Organisation, die zu allen Zeiten die Basis des Staats und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet< und die, wie es resignierend heißt, >fortwährend mit demselben Namen bezeichnet worden< ist (3/36), der eigentlich nur der bourgeoiskapitalistischen Gesellschaft zukommt. -- >Politischer Staat< wiederum ist hier zu verstehen als der bürgerliche im Gegensatz zum >christlichen Staat< der Feudalgesellschaft, in der das Lebensverhältnis Momente vereinte, die von der bürgerlichen Revolution in Ökonomie, Politik und Recht auseinandergespalten wurden, während die Religion von ihr aus einer Staats- in eine Privatsache umgeformt wurde. Marx fasst diesen umfassenden Konstitutionszusammenhang als einen Prozess der >Dislokation< und sphärischen Konzentration der feudal ineinander verschränkt gewesenen Momente, eine Verschiebung und Umverteilung, die das Wesen dieser Momente ändert. Die bürgerliche Revolution als politische >bob damit den *politischen Charakter*< der Feudalgesellschaft auf und zerschlug diese

>in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materiellen* und *geistigen* Elemente, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zertheilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben und constituirte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der *allgemeinen* Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen *besondern* Elementen des bürgerlichen Lebens.<
(I.2/161; 1/368)

Diese für bürgerliche Verhältnisse konstitutive Sphärentrennung bewirkt die >Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*<; und die >*Dislokation* der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft< (149; 356) führte zur >*Zersetzung* des Menschen [...] in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger< (150; 357). Andererseits wird mit der (kapitalistischen) Ökonomie als solcher und der Politik als solcher auch die Religion als solche erst ausdifferenziert:

>Das religiöse und theologische Bewußtsein selbst gilt sich in der vollendeten Demokratie um so religiöser, um so theologischer, als es scheinbar ohne politische Bedeutung, ohne irdische Zwecke, Angelegenheit des weltscheuen Gemüthes, Ausdruck der Verstandes-Bornirtheit, Produkt der Willkür und der Phantasie, als es ein wirklich jenseitiges Leben ist.< (154; 361)

Wie sich die reine Theologie nunmehr als Nicht-Politik, Nicht-Ökonomie und Nicht-Recht absondert, so gestaltet sich auch das Verhältnis des bürgerlich-demokratischen Staates zum Privateigentum Marx als das einer negierenden Absonderung. Freilich ist die Negationsweise hier eine, die nach Marx' Einsicht auf Grundlage und zur Erhaltung des Negierten wirkt. Selbst im historischen Moment seines >durch den Drang der Umstände auf die Spitze getriebenen Enthusiasmus< in der Französischen Revolution

>erklärt sich das politische Leben für ein bloßes *Mittel*, dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist< (159; 367).

Entscheidender Prüfstein ist das Verhältnis zum Privateigentum:

>Der Staat als Staat annullirt z.B. das *Privateigentum*, der Mensch erklärt auf *politische* Weise das Privateigentum für *aufgehoben*, sobald er den *Census* für aktive und passive Wählbarkeit aufhebt, wie dies in vielen nordamerikanischen Staaten geschehen ist. [...] Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigentums das Privateigentum

nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt. [...] Weit entfernt, diese *faktischen* Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfindet er sich als *politischer Staat* und macht er seine *Allgemeinheit* geltend nur im Gegensatz zu diesen seinen Elementen.< (I.2/148; 1/354)

Diesen Gegensatz, der sein Gegenteil negierend reproduziert, können wir komplementär nennen. Zur ideologischen Komplementarität wird er, indem sein übergesellschaftlicher Charakter ihn zum Bezugspunkt >ideller Vergesellschaftung von oben< wird (ETI 50), deren Materialität Marx ausdrücklich betont:

>Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der *Wirklichkeit*, im *Leben* ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im *politischen Gemeinwesen*, worin er sich als *Gemeinwesen* gilt, und das Leben in der *bürgerlichen Gesellschaft*, worin er als *Privatmensch* thätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird.< (148f; 355)

Umgekehrt gilt:

>Der politische Staat verhält sich eben so spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde.< (Ebd.)

Dem entspricht nach Marx, dass

>der *politische* Mensch nur der abstrahierte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person< (161; 369f).

Als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist der Mensch

>eine *unwahre* Erscheinung. In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität< (149; 355).

>Imaginär/eingebildet< heißt aber nicht, dass dieses Verhältnis, das politische Macht legitimiert, unreal wäre. Die Unwirklichkeit des Allgemeinen tut dessen Wirken keinen Abbruch.

Entscheidend ist hier die komplementäre Negation. Allegorie meint, dass etwas als etwas anderes ausgesprochen wird. Als Staatsbürger wird der ausschließlich für sich und die Seinen wirkende Privateigentümer, der Wohlhabende nicht anders als der Habenichts, als Mitglied eines Gemeinwesens angerufen, das sein praktizierender Egoismus negiert. Die spezifisch bürgerlich-

kapitalistische Trennung von Ökonomie und Politik produziert demnach ideologische Komplementarität und reproduziert sich und damit die Eigentumsverhältnisse über diese.

3.

Gramsci fasst in seinen *Gefängnisheften* den integralen Staat bekanntlich als Verhältnis von >Gewalt und Konsens, Zwang und Überzeugung< (H. 6, §87). In unüberbietbarer Nüchternheit findet sich dieses Verhältnis bereits in Hegels *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre* verformelt:

>Staat = Maschine (Vorschriften; Zwang) + Gesinnung (Überzeugung)< (W 4, 53; vgl. ETI 159)

Komplementarität hat hier einen anderen Sinn als in dem Spruch >Jeder für sich, Gott für alle<. Hier geht es um den Gegensatz von erzwungener und freiwilliger Ein-Ordnung, also eher getreu dem Spruch >Wer nicht hören will, muss fühlen<. Bei der Komplementarität des Ideologischen handelt es darum, was jenes ^{^Hören^^} der Freiwilligkeit ermöglicht.

Marx fasst die hier gemeinte Funktion einander ergänzender Gegensätze in Begriffen der Zersetzung, Spaltung, Trennung. >Eine Setzung, die Zer-Setzung ist, fassen wir mit dem Ausdruck des Dispositivs.< (ETI 156) Doch wie lässt sich begreifen, dass diese ^{^Anlage^^} des Gesellschaftssystems zugleich ihre eigene Reproduktion leistet? >Eine Trennung und Abwesenheit des Staates und gleichzeitig eine konstitutive Präsenz -- dieser Widerspruch löst sich nur von der Annahme her, dass sich Ökonomie und Staat wechselseitig konstituieren und dass diese Konstitution ihren wechselseitigen Charakter bestimmt. Der Widerspruch wird also genaugenommen nicht gelöst, sondern nimmt, mit Marx zu reden, eine Form an, worin er sich bewegen kann.< (Demirovic 1987, 53) Doch dies allein, dass der Widerspruch eine Bewegungsform gefunden hat, erklärt noch nicht die integrative, ja systemreproduzierende Wirkung dieser Bewegungsform.

Das ideologische Dispositiv bildet eine mehrinstanzliche und vielfach verschränkte Kompetenz-Inkompetenz-Struktur. Den in bestimmten gesellschaftlichen Funktionsorten zusammengezogenen und exklusiven Kompetenzen zumal politischer, juristischer und religiöser, aber auch ästhetischer oder philosophischer usw. Art, stehen flächendeckend die jeweiligen Inkompetenzen aller entsprechenden Laien gegenüber. Dabei ist es, als behielte das Auseinandergezogene und sphärisch Besondere einen Rückbezug auf die Einheit, der den ideologischen ^{^Werten^^} ihre Anziehungskraft verleiht. Was Poulantzas über das Verhältnis von

Ökonomie und Staat/Politik schreibt, dass sie >auf gar keinen Fall mit der topologischen Figur der Äußerlichkeit beschrieben werden< können (1978, 15), gilt auch für die ideologischen Mächte. Gerade weil die gegensätzlich Auseinandergezogenen und Separierten in einer dialektischen Einheit bleiben, kann im ideologietheoretisch strengen Sinn der Reproduktion gesellschaftlicher Herrschaft gesagt werden: >Die Verhältnisse stehen nicht zur Disposition, sie sind die Disposition.< (ETI 160) Grundlegend für bürgerlich-kapitalistische Verhältnisse ist die ^Dis-Position^^ oder das Trennungsverhältnis von Ökonomie und Staat im Verbund mit der Trennung zwischen Arbeitskraft und den Bedingungen ihrer Verwirklichung. Von diesem Ausgangspunkt her lassen sich klarere Unterscheidungen zwischen Gesellschaftsformationen treffen. In unserem Zusammenhang wird vor allem deutlich, dass die ideologische Komplementarität in der zunächst beschriebenen Form, >daß jede Sphäre einen andern und entgegengesetzten Maßstab an mich legt<, auf die bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich auf kapitalistischer Grundlage ausbildet, begrenzt ist. In den *Elementen* schrieb ich: >Platon irrte, als er in der *Politeia* eine Eins-zu-eins-Repräsentation der Herrschaftsordnung in den Sphären von Kunst und Religion voraussetzte.< (ETI 18) Begreift man aber die ideologische Komplementarität auf Basis der Trennung von Ökonomie und Politik, wird der Satz fragwürdig. Allerdings will Platon in der *Politeia* im Blick auf die Ökonomie >gar nicht erst versuchen, über dergleichen Gesetze zu geben< (R 425c), wofür er die Kompetenz bei den Geschäftsleuten weiß -- >denn wie sie dergleichen einzurichten haben, werden sie leicht selbst finden.< (425e) Auch Platons politisch-gesellschaftlicher Bauplan enthält also eine Trennung von Ökonomie und Politik. Es war also zu allgemein, diese Trennung als solche zum Kriterium zu machen. Entscheidend ist, dass in Platons Entwurf das Ökonomische dem Politischen bedingungslos unterworfen sein und jenes diesem dienen soll, während unter kapitalistischen Bedingungen >sich das politische Leben für ein bloßes *Mittel* [erklärt], dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist<.

Den umgekehrten Irrtum hat Poulantzas im Blick auf die staatssozialistische Formation sowjetischen Typs begangen. Er sah >die Wurzeln und das Geheimnis bestimmter totalitärer Seiten des Staates in den sozialistischen Ländern [...] im wesentlichen in den *kapitalistischen Aspekten* dieses Staates, den Produktionsverhältnissen und der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die ihn tragen< (1978, 22). Hatte er vergessen, dass er gerade noch die >relative *Trennung* von Staat und ökonomischem Raum< (16) zu >einem der Hauptmerkmale< der kapitalistischen Produktionsweise (Demirovic 1987, 51) erklärt hatte? Er hätte -- gegen die Rede vom Staatskapitalismus -- auf seinem theoretischen Ausgangspunkt bestehen und die strukturellen Folgen der ^realsozialistischen^^ Aufhebung der Trennung von Ökonomie und Politik bestehen müssen. Allerdings war diese Trennung hier auf eine Weise aufgehoben, die im Gegensatz zu Platons konservativer Utopie der gesellschaftlichen Entwicklung dienen sollte, sei es auch in der

Form einer Industrialisierungsdiktatur mit despotischen Zügen. So lässt sich jedenfalls begreifen, warum sowohl bei Platon wie im sowjetischen Staatssozialismus die ideologische Komplementarität als systemgefährdend angesehen wurde, während sie unter bürgerlichen Bedingungen systemreproduktiv wirkt.

Um >als universalisierende Instanz außerhalb und über dem ökonomischen Bereich< fungieren zu können, muss im Kapitalismus nach Poulantzas' Einsicht Politik >als Feld der Hegemonie< konstituiert sein (Jessop 1985, 55). Bis zu einem gewissen, von Kräfteverhältnissen abhängigen Grad zwingt ihr dies einen Kompromisscharakter auf, der auch Interessen der Beherrschten aufnimmt. Dies wiederum setzt den Prozess >antagonistischer Reklamation des Gemeinwesens< mit seiner Überhöhung und >Verhimmelung< der davon erfassten Orientierungen (ETI 77ff) in Gang, der im Staatssozialismus auf die den herrschenden Verhältnissen radikal entgegengesetzten marxistischen Klassiker beschränkt war, was zu besonderen Einhebungsmaßnahmen gegenüber dem gegensätzlichen eigenen Anderssein, das der Marxismus war, Anlass gegeben hat.

Literatur

Demirovic, Alex, *Nicos Poulantzas. Eine kritische Auseinandersetzung*, Berlin/W 1987

Haug, Wolfgang Fritz, *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg 1993 (zit. ETI)

Jessop, Bob, *Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy*, New York 1985

Platon, *Politeia*, dt. v. Friedrich Schleiermacher, Werke IV, Darmstadt 1971, 2. Aufl. 1990

Poulantzas, Nicos, *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie*, Hamburg 1978