

Antonie Krauss

Weitere Schriften von Jan Rehmann bei Argument

Jan Rehmann

Postmoderner Links-Nietzscheanismus

Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion
Argument Sonderband AS 298, 2004

Max Weber: Modernisierung als passive Revolution

Kontextstudien zu Politik, Philosophie und Religion im Übergang zum Fordismus
Argument Sonderband AS 235, 1998

Die Kirchen im NS-Staat

Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte
Argument Sonderband AS 160, 1986

Gemeinsam mit anderen

Muss ein Christ Sozialist sein?

Nachdenken über Helmut Gollwitzer
Hg. mit Brigitte Kahl. Argument Sonderband AS 232, 1994

Faschismus und Ideologie

Argument Sonderband AS 60 und Argument Sonderband AS 62, 1980
Neuausgabe in einem Band als Argument Classic 2007

Theorien über Ideologie

Argument Sonderband AS 40, 1979, 1986

Einführung
in die Ideologietheorie

Argument

5. Ideologie, Alltagsverstand und Hegemonie bei Gramsci

Die Überlegungen, die Gramsci während seiner Haft im faschistischen Gefängnis zu Ideologie, Alltagsbewusstsein und Hegemonie ausgearbeitet hat, sind sowohl als Gegenstück zum »Marxismus-Leninismus« als auch zur Kritischen Theorie verstanden worden. Von ersterem unterscheiden sie sich politisch durch eine anti-stalinistische Stoßrichtung, die auch zu Lenins tendenziellem Edukationismus und »Ultrasozialismus« (Luxemburg) im Widerspruch steht (trotz Überschneidungen in manchen Fragen der Bündnispolitik und Hegemonie). Theoretisch liegt der Unterschied v.a. in der durchgängigen Frontstellung zu Ökonomismus und Klassenreduktionismus, die es Gramsci ermöglicht, das Ideologische nicht mehr primär als Geistiges, sondern als materielles Ensemble von Hegemonieapparaten in der Zivilgesellschaft zu untersuchen.

Von der *Kritischen Theorie* hebt sich Gramscis Ansatz v.a. dadurch ab, dass er sich auf die inneren Widersprüche der Ideologien, der zivilgesellschaftlichen Institutionen und des Alltagsverstands konzentriert, die in Horkheimers und Adornos monolithischer Konzeption einer tayloristischen »Kulturindustrie« und in ihrer Diagnose eines totalen Entfremdungs- und Verdichtungszusammenhangs bis zur Unkenntlichkeit eingebettet worden sind. Der Unterschied ist auch von praktischer Bedeutung: jede eingreifende Politik von unten ist darauf angewiesen, die Widersprüche im ideologischen Gefüge und speziell im herrschenden Machtblock zu analysieren, um in sie intervenieren zu können. Wo immer linke Parteien, soziale Bewegungen und oppositionelle Kulturen versuchten, der bürgerlichen Hegemonie ein alternatives Projekt entgegenzusetzen, standen sie vor der Aufgabe, die fatalistischen Implikationen einer totalisierenden Ideologiekritik und die passivierenden Tendenzen von Determinismus und Widerspiegelungsdenken zu überwinden. Dies erklärt, warum gerade in den Aufschwungsphasen linker Bewegungen die selbstkritischen Reflexionen Gramscis immer wieder zu einer wichtigen Inspirationsquelle wurden.

5.1 Eine Weichenstellung in der Übersetzung

Gramsci, der die 1932 veröffentlichte *Deutsche Ideologie* nicht kannte und sich für die Fettschichtenanalysen des *Kapital* nicht sonderlich interessierte, stützt sich u.a. auf die auch von Lenin ausgewertete Passage des *Vorworts zur Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859, das er selbst zu Beginn seiner Haft im faschistischen Gefängnis ins Italienische übersetzt hat (vgl. Q. 2358ff). Schon die Übersetzung verrät ein besonderes Interesse für die eigentümliche Realität des Ideologischen: ist im Deutschen die Rede von den »ideologischen Formen«, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst wer-

den und ihn ausfechten« (13/9), übersetzt Gramsci das Wort »worin« mit »nel cui terreno« (Q. 2359), als wollte er dem gängigen Missverständnis bloßer Bewusstseins-Formen von vorneherein vorbeugen. Das »ideologische Terrain«, das von nun an die Behandlung der Ideologien kontinuierlich begleiten wird, zeigt an, dass diese »alles andere als Illusionen und Schein«, sondern eine »objektive und wirkende Realität« sind, es ist das Terrain der »Superstrukturen« (H. 4, §15, 475; vgl. H. 10.II., §41, 1325; H. 11, §64, 1478; H. 13, §18, 1571).

Damit hat er einen Zugang zu einer Ideologietheorie gefunden, die der dichotomischen Zerfällung von »Materiellem« und »Ideellem« sowie von »Basis« und »Überbau« im ML diametral entgegengesetzt ist. Gesellschaftliche Determinationen werden nicht nach dem Schema gedacht, dass sich eine »objektive« Realität in menschlichem Denken niederschlägt, sondern es geht darum, den Menschen selbst praxis-philosophisch und handlungstheoretisch zu begreifen als »Prozess seiner Handlungen« (H. 10.II, §54, 1346), als »eine Abfolge tätiger Verhältnisse«, die nicht mechanisch sind, sondern »tätig und bewusst« (1347f).

Unter Berufung auf Marx »konkrete politische und historische Werke«³⁷ will Gramsci zeigen, dass »der Anspruch, jede Schwankung der Politik und der Ideologie als einen unmittelbaren Ausdruck der Struktur hinzustellen und darzulegen, [...] als primitiver Infantilismus bekämpft werden« muss (H. 7, §24, 878). An der Schrift zum *Achtzehnten Brumaire* sei z.B. zu sehen, »welche relative Bedeutung darin dem unmittelbaren ökonomischen Faktor beigemessen wird und welche Stellung dagegen das konkrete Studium der Ideologien« einnimmt« (H. 13, §18, 1571f).

Die Frontstellung gegen die Behandlung der Ideologie als unmittelbaren Ausdruck des Ökonomischen, als Illusion und bloße Erscheinung ist durchgängig. Die Bedeutung des Begriffs selbst oszilliert dagegen zwischen den unterschiedlichsten Bedeutungen, deren Bandbreite in der Literatur häufig übersehen wird. Da diese mehrheitlich dazu tendiert, die schwankende Verwendung des Begriffs im Sinne eines »positiven« oder »neutralen« Ideologiekonzepts auszulegen, werde ich mich im Folgenden darum bemühen, den weithin vernachlässigten ideologiekritischen Ansatz bei Gramsci herauszuarbeiten und seine Vermittlungen mit seiner Hegemonietheorie zu diskutieren.

37 Verwiesen wird auf den *Achtzehnten Brumaire* (8/111-207), die *Klassenkämpfe in Frankreich* (7/9-107), *Revolution und Konterrevolution in Deutschland* (8/3-108), *Die orientalische Frage* und »kleinere« Schriften (H. 7, §24, 878).

5.2 Gramscis kritischer Ideologiebegriff

Kritisch gebraucht Gramsci den Ideologiebegriff v. a. dann, wenn er ihn als Gegenbegriff zu seinem Begriff einer *Philosophie der Praxis*³⁸ verwendet, die sich von jedem »einseitigen und fanatischen ideologischen Element« zu befreien versucht (H. 11, §62, 1474; vgl. H. 16, §9, 1815). Freilich ist auch sie nicht davor gefeit, »zu einer Ideologie im schlechten Sinn zu werden, das heißt zu einem dogmatischen System absoluter und ewiger Wahrheiten«, v. a. wenn sie sich mit dem »Vulgärmaterialismus«, der »Metaphysik der Materie« verbindet (ebd., 1476). Der Hinweis bezieht sich auf Bucharin *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie* (1922), auf ein international einflussreiches Grundlagenwerk also, das eine wichtige Rolle bei der Herausbildung eines materialistischen Objektivismus spielte. Aber im Gegensatz zu den abstrakten, utopischen, verknöcherten Ideologien beansprucht die Philosophie der Praxis, auch sich selbst historisch zu erklären, sie ist »maximaler Historismus«, die totale Befreiung von jeglichem abstrakten Ideologismus, die wirkliche Eroberung der geschichtlichen Welt, der Beginn einer neuen Kultur« (H. 16, §9, 1815).

Als »ideologisch« kritisiert Gramsci auch die in der Komintern zunehmend praktizierte Tendenz, theoretische Debatten als »Gerichtsprozess« aufzufassen, »in dem es einen Angeklagten und einen Staatsanwalt gibt, der von Amts wegen beweisen muss, dass der Angeklagte schuldig ist und es verdient, aus dem Verkehr gezogen zu werden« (H. 10.II., §24, 1275). Dagegen fordert er eine wissenschaftliche Haltung, die den gegnerischen Standpunkt ernst nimmt und in die eigene Konstruktion einbaut, und dies bedeutet gerade, »sich aus dem Gefängnis der Ideologien (im schlechten Sinn von blindem ideologischen Fanatismus) befreit zu haben« (1276).

Dass diese Ideologiekritik sich gegen den Stalinismus der kommunistischen Weltbewegung richtet, wird deutlich, wenn man den politischen Kontext der Passage betrachtet: als Teil von Heft 10, das in der Zeit zwischen 1932 und 1935 verfasst wurde, bezieht sie sich auf die sog. »Linkswende« der kommunistischen Weltbewegung seit 1928: In Russland wurde die leninsche Bündnispolitik mit den Bauern (im Rahmen der »Neuen Ökonomenischen Politik«) durch eine Zwangskollektivierung ersetzt, der Millionen Menschen zum Opfer fielen. In diesem Zusammenhang wurde auch Bucharin, der zuvor im Bündnis mit Stalin den Abschluss der »Linksoppo-

38 Selbst wenn der Begriff auch die Funktion einer Tarnung gegenüber der Zensur im Gefängnis hatte, war er keineswegs nur ein »Tarnbegriff« für den Marxismus, wie in der Togliatti-Ausgabe behauptet, sondern ein programmatischer Erneuerungsbegriff im Anschluss an die Praxisorientierung der marxistischen Feuerbachthesen, die sich u. a. gegen die objektivistischen Tendenzen der II. Internationale richteten. Vgl. hierzu die Einleitung von W.F. Haug zum sechsten Band der *Gefängnishefte*.

sition« um Trotzki, Sinowjew und Kamenew betrieben hatte, ausgeschaltet. Auf internationaler Ebene erklärte der VI. Weltkongress 1928 die Sozialdemokratie zum »sozialfaschistischen« Hauptgegner und schloss im Namen einer unmittelbar anzuzielenden proletarischen Revolution eine antifaschistische Bündnispolitik mit sozialdemokratischen und bürgerlichen Parteien aus. In allen KPs wurden Parteisäuberungen gegen die »rechte« Opposition angeordnet, was in der italienischen KP-Führung zu heftigen Auseinandersetzungen führte. In dieser Zeit kommt es zwischen Gramscis Marxismus-Erneuerung und der herrschenden Linie der Komintern zum Gegensatz, der allerdings unter den Bedingungen von Gramscis Gefängnishaft nicht offen ausgetragen werden kann.³⁹

In den Überlegungen zum Basis-Überbau-Verhältnis sieht sich Gramsci in einer doppelten Frontstellung, nämlich zum einen gegen den »Ökonomismus«, der die mechanischen Ursachen überschätzt, und einen »Ideologismus«, der sich auf die großen Einzelpersönlichkeiten fixiert und das »voluntaristische« und individuelle Element« verabsolutiert (H. 13, §17, 1557; H. 19, §5, 1923). In beiden Fällen geht es um die Tendenz, die Aufgaben der Organisation und Erziehung in der Politik zu überspringen: Während der »realistische Politiker« weiß, wie schwierig es ist, einen Kollektivwillen zu organisieren, denkt der »Ideologe, der wie ein Kuckuck die Eier in ein gemachtes Nest gelegt hat und keine Nester bauen kann, [...] dass die Kollektivwillen eine naturalistische Tatsache sind, die aus Gründen, die den Dingen innewohnen usw., aufkeimen und sich entwickeln« (H. 15, §35, 1747).

Unter der Überschrift »Ideologie-Begriff« geht Gramsci auf die von den »ideologisches« um Destutt de Tracy geprägte ursprüngliche Bedeutung zurück, bei der die Ideologie das analytische Verfahren bezeichnete, die Ideen auf »Empfindungen« zurückzuführen (H. 11, §63, 1477). In diesem Sinne bezeichnet er Sigmund Freud als den »letzten der Ideologen« (1478). Mit der sensualistischen Wortbedeutung erklärt er auch, warum der Ideologiebegriff implizit ein »abwertendes Urteil« in der Philosophie der Praxis enthält, die sich »historisch der Ideologie gerade entgegensetzt« und ihre »eindeutige Überwindung« darstellt, weil sie den Ursprung der Ideen nicht in den Empfindungen sucht, sondern historisch als eine Superstruktur analysiert (ebd.).

In einem anderen Sinne »ideologisch« ist Benedetto Croce's teleologische Auffassung einer Geschichte-nach-Plan, die darauf hinausläuft, »der Antithese die Zähne zu ziehen« und die Dialektik auf einen »Prozess reformistischer Entwicklungen von »Revolution-Restauration« zu reduzieren« (H. 10.II., §41.XVI, 1332). Gramsci verwendet die von Quinet übernommene

39 Togliatti schickt Gramscis Bruder Gennaro ins Gefängnis, um Gramscis Position zu den Parteausschärfungen zu erfahren. Aber Gennaro entschließt sich, die grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten mit der Parteiführung zu verschweigen, um Gramsci vor stalinistischer Verfolgung zu schützen (vgl. hierzu Fiori 1979, 229-236).

Die methodische Forderung hat weitreichendere Implikationen, als auf den ersten Blick sichtbar ist. Sobald man sie ausfaltet, erkennt man, dass sie einen mehrfachen Bruch mit dem zeitgenössischen »Marxismus-Leninismus« markieren. Abgelehnt wird zum einen dessen zentrales Verfahren, über die sog. »materialistische Beantwortung der Grundfrage der Philosophie« der idealistischen Philosophie einen »metaphysischen oder philosophischen Materialismus« entgegenzustellen, der der historisch-materialistischen Analyse vor- und übergeordnet ist (H. 7, §29, 883f; vgl. H. 11, §22, 1419f). Durch die Unterordnung unter einen »Diamat« als einer materialistisch umgewandelten »prima philosophia« wird marxistische Dialektik, die sich am konkreten historischen Material zu bewähren hat, zerstört. Abgelehnt wird zum zweiten das von Lenin formulierte edukationistische Modell einer proletarischen Ideologie, die »von außen« in die Arbeiterklasse hineingetragen wird (s. o. 3.2). Denn die methodische Forderung, vom Alltagsverstand auszugehen, bedeutet, die dort enthaltenen Erfahrungen und Einsichten als »spontane Philosophie« des Volks ernstzunehmen und an ihrer Weiterentwicklung zu arbeiten. Damit ändert sich auch das Bild des linken Intellektuellen: Gebräucht wird nicht der rhetorisch brillante Verkünder einer vorgefertigten »Wahrheit«, sondern der »organische Intellektuelle«, der intensiv zuhört, genau auf die Weisheit des Alltagsverstands sowie auf seine Widersprüche und Inkohärenzen achtet und von dort aus kohärente Zusammenhänge und Strategien erarbeitet.

Gerade darin, in seiner widersprüchlichen und inkohärenten Zusammensetzung, liegt für Gramsci das wichtigste Kennzeichen des Alltagsverstands. Er ist Kampfplatz der gegensätzlichen Tendenzen. Einer der Widersprüche besteht z. B. zwischen einem praktischen und einem verbalen Bewusstsein: So hat der »aktive Mensch der Masse« auf der einen Seite ein Bewusstsein, »das in seinem Wirken impliziert ist, das ihn auch wirklich mit all seinen Mitarbeitern bei der praktischen Umgestaltung der Realität verbindet«, und ein anderes Bewusstsein, »das er von der Vergangenheit erbt und ohne Kritik übernommen hat«. Dieses letztere kann die Ausrichtung des Willens und das moralische Verhalten bis zu einem Punkt beeinträchtigen, »wo die Widersprüchlichkeit des Bewusstseins keinerlei Handlung erlaubt, keinerlei Entscheidung, keinerlei Wahl, und einen Zustand moralischer und politischer Passivität hervorbringt« (H. 11, §12, 1384).

Als Alltagsbewusstsein ist die Weltauffassung in der Regel »zufällig und zusammenhangslos«, man gehört gleichzeitig zu einer »Vielzahl von Massenmenschen, die eigene Persönlichkeit ist auf bizarre Weise zusammengesetzt«:

»es finden sich in ihr Elemente des Höhlenmenschen und Prinzipien der modernsten und fortgeschrittensten Wissenschaft, Vorurteile aller vergangenen, lokal bornierten geschichtlichen Phasen und Intuitionen einer künftigen Philosophie, wie sie einem weltweit vereinigten Menschengeschlecht zueigen sein wird.« (H. 11, §12, 1376)

Kategorie der »Revolution-Restoration« als »Äquivalenzformel« für den Begriff der »passiven Revolution«, mit dem er z. B. die Entwicklung derjenigen europäischen Länder kennzeichnet, die sich nach 1815 als »Reaktion« auf die Französische Revolution und als ihre »nationale Überwindung« (reaktion-superamento nazionale) herausgebildet haben (H. 1, §150, 188; H. 10, II, §61, 1362). Sie modernisierten den Staat »über eine Reihe von Reformen oder nationalen Kriegen [...] ohne die politische Revolution radikal-jacobinischen Typs zu durchlaufen« (H. 4, §57, 545). Konkret richtet Gramsci seinen Ideologievorwurf gegen Croces Buch *Geschichte Europas*, bei dem die Geschichtsschreibung nicht mit der Französischen Revolution, sondern mit der Restauration 1815 einsetzt – eine methodische Entscheidung, die er als Geschichtsbild der »passiven Revolution« kritisiert: Da es vom Moment des Kampfes absieht, in dem die gegensätzlichen Kräfte sich gruppieren, und ein neues politisch-ethisches System sich herausarbeitet, repräsentiert es nur den »passiven« Aspekt der Revolution (Gef H. 10, I, §9, 1242).⁴⁰

Damit verkoppelt Gramsci sein kritisches Ideologiekonzept mit dem der »passiven Revolution«, das er zu einem Grundbegriff seiner Hegemonie-theorie ausarbeitet: als »passive Revolution« analysiert er nun grundsätzlich jede gesellschaftliche Modernisierung bei gleichzeitigem »Fehlen einer Volksinitiative«. Die Federführung liegt beim herrschenden Machtblock, der einen gewissen Teil der Forderungen von unten aufnimmt (H. 10, II, §41, XIV, 1330). Dies kennzeichnet zugleich eine Kräftekonstellation, in der die Hegemoniegewinnung der Subalternen blockiert ist. Wie in der Kritik an Croces entschärfte Dialektik deutlich wird, gelten für Gramsci diejenigen Interpretationen und Erklärungen als »ideologisch«, die solcher Passivierung der Volksbewegungen unkritisch Ausdruck verleihen, sie unsichtbar machen oder als natürlich erscheinen lassen.

5.3 Kritik des Alltagsverstands als Ideologiekritik

Die Bedeutung, die dem Alltagsverstand (*sensu comune*) und seiner Kritik in Gramscis Gesamtheorie zukommt, ist kaum zu überschätzen (vgl. zum Gesamtkomplex Jehle 1994a/b). Für die Philosophie der Praxis müsse »der Ausgangspunkt immer der Alltagsverstand sein, der spontan die Philosophie der Volksmassen ist«, argumentiert Gramsci z. B. gegen Bucharin, dessen *Gemeinverständlichen Lehrbuch* er dafür kritisiert, dass es ausschließlich auf eine Kritik der systematischen Philosophien fixiert ist (H. 11, §13, 1395).

40 Ich habe zu zeigen versucht, dass auch Max Webers *Protestantische Ethik* (und mit ihr die auf sie ausgerichtete Religionssoziologie) ihren Ausgangspunkt in den jeweiligen nach-revolutionären, individualistischen und »passiven« Manifestationen des Protestantismus nimmt und in diesem Sinn ein ähnliches methodisches Verfahren einer »passiven Revolution« anwendet wie dasjenige, das Gramsci an Croce kritisiert (vgl. Rehmann 1998, 223ff, 269ff).

Es ist, als hätten sich unterschiedliche historische Epochen wie Gesteinsschichten im Alltagsbewusstsein niedergeschlagen. Dort bilden sie das Rohmaterial für die Be- und Einarbeitung durch unterschiedliche Ideologien. Unabhängig von Gramsci, aber in einer kongenialen Intuition, hat Ernst Bloch 1932 in *Erbschaft dieser Zeit* solche zeitlichen Diskrepanzen als Widersprüche der »Ungleichzeitigkeit« bezeichnet und gezeigt, wie sie von den Nazis gegen die Arbeiterbewegung und die Demokratie der Weimarer Republik mobilisiert wurden: mittelalterliche Denkformen der Bauern und des Mittelstands, Gegensätze zwischen Stadt und Land, Jungen und Alten usw. (GA 4, 104ff). Auch die Arbeiterbewegung muss hier anknüpfen, meint Bloch. Ihre Aufgabe sei es, »die [...] zur Verwandlung fähigen Elemente auch des ungleichzeitigen Widerspruchs herauszulösen [...] und sie zur Funktion in anderem Zusammenhang umzumontieren« (123).

Gramsci kommt zu ähnlichen Diagnosen und Schlussfolgerungen, wenn auch an anderen historischen Materialien und in unterschiedlicher Theoriesprache. Die ideologische Besetzung des Alltagsverstands diskutiert er vor allem am Beispiel der Religion, die im italienischen Kontext v.a. im Zusammenhang mit der außerordentlichen Stellung der katholischen Kirche thematisiert wird. Die Religion liefere dem Alltagsverstand die »Hauptelemente«, und deshalb sei »die Beziehung zwischen Alltagsverstand und Religion viel enger als zwischen Alltagsverstand und philosophischen Systemen der Intellektuellen« (H. 11, §13, 1394). Allerdings müsse auch bei der Religion »kritisch unterschieden werden«, fährt er fort, denn jede Religion, gerade auch die um Geschlossenheit bemühte katholische Religion sei in Wirklichkeit »eine Vielzahl unterschiedlicher und oft widersprüchlicher Religionen: es gibt einen Katholizismus der Bauern, einen Katholizismus der Kleinbürger und Arbeiter aus der Stadt, einen Katholizismus der Frauen und einen Katholizismus der Intellektuellen, der ebenfalls bunte, scheitert und unzusammenhängend ist.« (Ebd.) Hinzukommt, dass der Alltagsverstand nicht nur von den gegenwärtigen Katholizismen beeinflusst ist, sondern auch von früheren Varianten, wie z.B. den ketzerischen Volksbewegungen (ebd.).

Der Unterschied zu der im zeitgenössischen Marxismus gängigen Behandlung der Religion ist bemerkenswert. Statt sie einem ideologiekritischen Frontalangriff zu unterziehen, zeigt Gramsci das Verhältnis von Religion und Alltagsverstand als ein vielfältig strukturiertes Feld von Wechselbeziehungen, die konkret und differenziert zu untersuchen sind. Dadurch gelingt es ihm, die Ideologiekritik zu spezifizieren. So sei zum Beispiel der katholischen Kirche und der Philosophie der Praxis gemeinsam, dass sie das »Erfordernis des Kontakts zwischen Intellektuellen und Einfachen« bejahen. Aber erstere versuche dabei, die wissenschaftlichen Aktivitäten einzuschränken und die »Einfachen« in ihrer primitiven Philosophie des Alltagsverstands zu belassen«. Dagegen strebe die Philosophie der Praxis

danach, die Einfachen »zu einer höheren Lebensauffassung zu führen« und einen »moralisch-intellektuellen Block« zu errichten, der einen »massenhaften intellektuellen Fortschritt und nicht nur einen von spärlichen Intellektuellengruppen politisch möglich macht« (H. 11, §12, 1383f).

Hierzu bedarf es einer Kritik am Alltagsverstand, die nicht von außen erfolgt, sondern ihren Stützpunkt in ihm selbst findet. Gramscis Kritikverständnis erinnert an das von Bloch vorgeschlagenen Verfahren des Herauslösens und Ummontierens von »zur Verwandlung fähiger Elemente«: Die eigene Weltauffassung kritisieren, heißt, »sie einheitlich und kohärent zu machen und bis zu dem Punkt anzuheben, zu dem das fortgeschrittenste Denken der Welt gelangt ist.« (H. 11, §12, 1376) Kritisch an der Kohärenz des Alltagsverstands arbeiten, ist etwas anderes, als zu versuchen, »richtiges« Klassenbewusstsein »von außen« in es hineinzufrachten. Denn die Kunst besteht gerade darin, sich mit seinem »gesunden Kern« zu verbünden, seinem »Experimentiergeist« und seiner Realitätsbeobachtung, die sich nicht von »pseudowissenschaftlichen metaphysischen Grübeleien und Spitzfindigkeiten usw. ablenken« lässt (H. 10, II, §48, 1338).

Diesen »gesunden Kern« im Alltagsverstand bezeichnet Gramsci auch als *buon senso*, was im Deutschen in der Regel als »gesunder Menschenverstand« übersetzt wird (vgl. hierzu Jehle 2001). Aufmerksam notiert er z.B. eine Unterscheidung zwischen Alltagsverstand und gesundem Menschenverstand bei Manzoni im Zusammenhang mit der Pest: auf der einen Seite die verbreitete Volksmeinung, die Pest sei von »Brunnenvergiftern« verursacht, auf der anderen Seite ein *buon senso*, der diesem Vorurteil keinen Glauben schenkt, sich aber aus Angst vor dem »senso comune« verstecken muss (H. 11, §56, 1471). Ein anderes Beispiel berichtet von Bauern, die sich momentan vom rhetorischen Glanz der Intellektuellen auf den Versammlungen haben beeindrucken lassen, dann aber »mit dem gesunden Menschenverstand, welcher nach der durch die hinreißenden Worte verursachten Erregung wieder die Oberhand gewonnen hat, deren Schwächen und Oberflächlichkeit [entdecken]« (H. 16, §21, 1839). Auch hier hat Ernst Bloch eine ähnliche Unterscheidung vorgenommen: nichts sei der marxistisch geübten Nüchternheit ferner als der common sense, »jenes gar nicht so Gesunde, gar nicht so Menschliche«, typisch Undialektische, das »voll kleinbürgerlicher Vorurteile sein mag; aber nichts sei ihr näher »als jener vom common sense so verschiedene bon sens, [...] dies Gütezeichen, Füllzeichen wirklich gesunder Nüchternheit«, das keine Perspektive aus- und abschließt, außer derjenigen, »die zu Dingen führen könnte, an denen kein Segen ist« (*Prinzip Hoffnung*, GA 5, 1619).

Bei Gramsci ist der *buon senso* der Ausgangs- und Stützpunkt für die von der *Philosophie der Praxis* zu leistende kritische Ausarbeitung des Alltagsverstands:

»Die Philosophie ist die Kritik sowie die Überwindung der Religion und des Alltagsverstands und fällt in diesem Sinne mit dem »gesunden Menschenverstand« zusammen, der sich dem Alltagsverstand entgegensetzt.« (H. 11, §12, 1377)

Sichtbar wird eine Anordnung, die aus vier Elementen besteht: auf der einen Seite sehen wir in Gestalt der volkstümlichen katholischen Religion(en) die *Ideologie*. Sie hält den *Alltagsverstand* besetzt, indem sie auf vielfältige Weise seine Inkohärenzen ausbeutet und kooptiert; auf der anderen Seite bewegt sich die *philosophische Kritik*, die nur dann Aussichten auf Erfolg hat, wenn sie sich mit dem *buon senso* verbindet, in gewissem Sinn sogar selbst zum »gesunden Menschenverstand« wird (mit ihm »zusammenfällt«), und von dort aus an der Kohärenz und Höherentwicklung des Alltagsverstands arbeitet.

Die Kritik des Alltagsverstands ist somit zugleich Ideologiekritik. Sie ist dies freilich nicht in dem Sinne, den kritisierten Gegenstand in toto zu verwerfen. Weder wird die Religion als Ganzes als »verkehrte« und illusionäre Weltanschauung behandelt, noch der Alltagsverstand als Ganzer als passiver Abdruck der »Kulturindustrie« angegriffen, wie dies in manchen Passagen der *Dialektik der Aufklärung* anklängt. Ideologiekritik ist sie vielmehr in einem differenziert eingreifenden Sinn, indem sie darauf gerichtet ist, das Übergewicht des Ideologischen im *sensu comune* zurückzudrängen und die realistischen und experimentierfreudigen Seiten zu stärken.

Für Gramsci bedeutet dies allerdings nicht, der Ideologie die »objektive Wahrheit« einer Wissenschaft entgegenzusetzen: im Grunde ist auch die Vorstellung einer objektiven Wirklichkeit eine »partikuläre Weltauffassung, eine Ideologie« (H. 11, §37, 1447). Auch Wissenschaft ist eine geschichtliche Kategorie. Wäre ihre »Wahrheit« definitiv, gäbe es sie nicht mehr, und eine objektive Realität ohne den Menschen wäre allenfalls eine chaotische Leere (1448; vgl. §17, 1412). Dennoch wird die Wissenschaft begrifflich von der Ideologie unterschieden: als »Methodologie« geht sie nicht in der Ideologie auf, denn sie ist in der Lage, durch einen Abstraktionsprozess »die objektive Kenntnis vom Hypothesensystem zu trennen«, so dass man sich die Wissenschaft einer gesellschaftlichen Gruppe aneignen und zugleich ihre Ideologie zurückweisen kann (§38, 1449). Was sie von der Ideologie, von der sie »umkleidet« ist (ebd.), unterscheidet und zugleich mit dem »gesunden Menschenverstand« verbindet, ist eine spezifisch experimentelle Haltung, »die theoretische [...] oder die praktisch-experimentelle Tätigkeit« (§34, 1440f), unermüdete Berichtigung und Verfeinerung des Experiments (§37, 1447). Althussers Kritik, Gramsci verkenne den »epistemologischen Bruch« zwischen Ideologie und marxistischer Theorie und löse die Wissenschaft in die Ideologie auf (LIC I, 165f), ist daher nicht aufrechtzuerhalten (vgl. Spiegel 1997/1983, 61ff, 137ff).

5.4 Gramscis Konzept der »organischen Ideologie«

Gramsci verwendet den Ideologiebegriff positiv für den Vorgang, dass eine Philosophie die Intellektuellengrenzen überschreitet und sich in den großen Massen verbreitet (H.10.II, §41.1, 1301). Unter diesem Blickwinkel rücken Philosophie der Praxis und katholische Kirche trotz ihrer Gegensätze wieder zusammen, während die bürgerlich-liberalen »Immanenzphilosophien« (wie z.B. diejenige Croces) nicht in der Lage sind, eine »ideologische Einheit« zwischen Unten und Oben, Einfachen und Intellektuellen herzustellen (H. 11, §12, 1380). In diesem Zusammenhang bezeichnet Ideologie – wie auch zuweilen »Glaube«, »Religion«, »Politik« – die »Massenseite jeder philosophischen Auffassung« (H.10.II, §2, 1255), ihren »moralischen Willen« und ihre Verhaltensnorm (ebd., §31, 1281). Dass eine Philosophie zu einer kulturellen Bewegung wird und eine »praktische Aktivität und einen Willen« hervorbringt, könnte man auch als »Ideologie« bezeichnen, wenn man diesem Term »genau die höhere Bedeutung einer Weltauffassung gibt, die sich implizit in der Kunst, im Recht, in der ökonomischen Aktivität, in allen individuellen und kollektiven Lebensäußerungen manifestiert« (H. 11, §12, 1379f). Wenn Philosophien zu »Ideologien« werden (Gramsci setzt hier den Begriff in Anführungszeichen), bedeutet dies, dass sie die »granitene fanatische Kompaktheit des »Volksglaubens« annehmen, der die gleiche Energie wie die »materiellen Kräfte« annimmt« (ebd., §62, 1474). Dies spielt auf eine Passage des jungen Marx in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von 1844 an, die Theorie werde »zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift« (1/385). Als Gegenkonzept zu den im Marxismus weitverbreiteten widerspiegelungstheoretischen »Ausdrucks-« und »Erscheinungs-« Metaphern kann gelesen werden, dass er die Ideologien als »praktische Konstruktionen« bezeichnet, die, wie Gramsci in Frontstellung zu Croces Interpretation spezifiziert, »alles andere als willkürlich [sind], sondern reale geschichtliche Fakten« darstellen (H. 10.II, §41, 1325).

Gramsci selbst verweist auf eine Mehrdeutigkeit des Ideologiebegriffs, der sowohl auf »willkürliche Hirngespinnste bestimmter Individuen« als auch auf die »notwendige Superstruktur einer bestimmten Struktur« angewandt wird (H. 7, §19, 875). Zu unterscheiden sei folglich zwischen »historisch organischen Ideologien, die [...] notwendig sind für eine bestimmte Struktur, und willkürlichen, rationalistischen, »gewollten« Ideologien«. Bringen diese »nur individuelle, polemische »Bewegungen« hervor, »organisieren« jene die Menschenmassen, »bilden das Terrain, auf dem die Menschen sich bewegen, Bewusstsein von ihrer Stellung erwerben, kämpfen« (876).

Für die Rezeption der Ideologiekonzeption Gramscis wurde von Bedeutung, dass er gerade dort, wo er seinen positiven Begriff »notwendiger«, »organischer Ideologien« entwickelt, am deutlichsten dazu übergeht, das Ideologische als materielles Ensemble von Überbauinstanzen zu bestimmen.

Es sei zu unspezifisch, die Ideologie als »praktisches Handlungsinstrument« zu definieren, argumentiert er z. B. gegen Croce, die Philosophie der Praxis behandle sie als »ganzes Ensemble der Superstrukturen« (H. 10.II, §41.I, 1308). Das »ideologische Terrain«, das Gramsci bereits in seiner Übersetzung der Passage aus dem Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859 verwendet hat, wird als »objektive und wirksame Realität« der Überbauten spezifiziert (§41.XII, 1325). Die marxische Aussage, die Menschen würden sich der Konflikte auf dem »ideologischen Terrain der juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen, philosophischen Formen« bewusst, müsse »mit dem ganzen Ensemble der philosophischen Lehre von der Bedeutung der Superstrukturen« ausgearbeitet werden (H. 11, §64, 1478). Dies bedeutet, die »ideologischen Formen« als reale, in den Superstrukturen der Klassengesellschaften verankerte Formen zu verstehen, statt sie (wie bei Lenin und im »Marxismus-Leninismus«) nur als geistige Formen zu interpretieren, in denen Klasseninteressen sich ausdrücken.

Es bietet sich an, sich ihre Wirkungsweise analog zu den im *Kapital* analysierten »objektiven Gedankenformen« der kapitalistischen Warengesellschaft (23/90) vorzustellen, freilich nicht, indem man ihre Wirkungsweise unmittelbar vom Ökonomischen aufs Ideologische überträgt, sondern indem man sie in jeweils konkreter Formanalyse untersucht: eingelassen in die jeweils unterschiedlichen Hegemonialapparate der Zivilgesellschaft wirken sie als »objektive«, materielle Formen, die bestimmte Denk- und Erkenntnisweisen hervorbringen. Hierauf verweist auch die zunächst rätselhafte Formulierung, das Bewusstsein werde auf dem »Terrain der Ideologien« sei nicht bloß ein moralisches oder psychologisches Phänomen, sondern besitze einen »organischen erkenntnistheoretischen Charakter« (H. 13, §18, 1571).⁴¹

5.5 »Ideologie« als Übergangskategorie zur Hegemonietheorie

Dass der Ideologiebegriff mal kritisch, mal positiv, sowohl für Ideengebäude, Philosophien und Alltagsbewusstsein als auch für die Überbauten der Klassengesellschaft selbst verwendet wird, ist ein Hinweis dafür, dass es Gramsci nicht primär darum geht, eine systematische Ideologietheorie auszuarbeiten. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass er gerade dort, wo er die Massenseite von Weltanschauungen bezeichnet, mal von »Ideologie«, mal von »Glauben« (auch »Volksglauben«) oder »Religion«, mal vom »moralischen Willen«, »Kultur« oder »Politik« spricht und diese Bezeichnungen mit

41 Kontext ist Gramscis Kritik an Positionen, die die Ideologien als bloßen Schwindel (*marché de dupes*), ein »Spiel von Illusionismen und Tricks« behandeln, so dass die »kritische« Aktivität sich darauf reduziert, »Betrügereien aufzudecken, Skandale herbeizuführen, in den Angelegenheiten der repräsentativen Leute herumzukramen« (H. 13, §18, 1571).

dem von Ernest Renan übernommenen Begriff der »intellektuellen und moralischen Reform« spezifiziert.⁴²

Daraus lässt sich schließen, dass die Ideologie bei Gramsci den Status einer Übergangskategorie zur Ausarbeitung einer Hegemonietheorie einnimmt, mit deren Hilfe er eine problematische Lücke im zeitgenössischen Marxismus (und auch bei Marx selbst) zu schließen versucht. Wenn er die Ideologie in den »Superstrukturen« verortet und von ihnen aus zu begreifen versucht, ist dies vor dem Hintergrund seines erweiterten Begriffs des »integralen Staats« zu verstehen, mit dem er die gewöhnlich getrennt erscheinenden Funktionen »società politica« und »società civile«, »Diktatur + Hegemonie« zusammenfasst: »Hegemonie, gepanzert mit Zwang« (H. 6, §88, 783; §155, 824). Wie Bob Jessop ausführt, hat das Konzept des integralen Staats eine generelle methodologische Bedeutung darin, dass »der Staat als ein Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse begriffen wird, das immer in ein breiteres Setting gesellschaftlicher Verhältnisse eingebettet ist« (2007, 58).

Während viele zeitgenössische Marxisten davon ausgingen, dass die Gewinnung von Bevölkerungsmehrheiten erst nach der proletarischen Eroberung der Staatsmacht erfolgen könne – meinte nicht auch die *Deutsche Ideologie*, dass die herrschenden Gedanken »in jeder Epoche« diejenigen der herrschenden Klasse seien? (3/46; s. o. 2.1.6) –, erklärt Gramsci bereits im ersten Gefängnisheft, in dem er den Hegemoniebegriff zum ersten Mal, noch in Anführungszeichen, verwendet: »Es kann und es muss eine »politische Hegemonie« auch vor dem Regierungsantritt geben« (H. 1, §44, 102). Damit rückt er ins Zentrum seiner theoretischen Überlegungen, was in den an die russische Oktoberrevolution angelehnten Revolutionsversuchen nach dem 1. Weltkrieg auf verhängnisvolle Weise unterschätzt wurde.

Man muss sich vor Augen halten, dass die theoretischen Erneuerungen, um die Gramsci bei der Abfassung der *Gefängnishefte* ringt – der Ausdruck ist nicht übertrieben, da er im Wettlauf mit der Zeit gegen die schnell voranschreitende Verschlechterung seines Gesundheitszustands anschiebt –, vor allem von der selbstkritischen Reflexion über das traumatische Scheitern der Nachkriegs-Revolutionen in Westeuropa angetrieben sind: blutig niedergeschlagen in Deutschland (unter Beteiligung der sozialdemokratischen Regierung), Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht im Januar 1919 ermordet; in Italien eroberten die Faschisten bereits 1922 in ihrem »Marsch auf Rom« die Macht, also nur zwei Jahre nach dem Höhepunkt der Rätebewegung in Turin, die mit ihren radikalen Forderungen das Kleinbürgertum erschreckt und seine Orientierung nach rechts verstärkt hat, ohne die Macht zu haben, ihre Forderungen durchzusetzen. Gramsci selbst wurde

42 Vgl. hierzu Rehmann 1991, 181f.

im November 1926 unter Verletzung seiner parlamentarischen Immunität verhaftet und zu zwanzig Jahren Gefängnis verurteilt.⁴³

In seiner theoretischen Auswertung konzentriert sich Gramsci auf das Problem, dass die gescheiterten Revolutionen nach dem Vorbild der russischen Oktoberrevolution als »Bewegungskrieg«, d.h. als Frontalangriff auf die Machtzentren konzipiert waren und am Grabensystem der westeuropäischen Zivilgesellschaften abprallten:

»Im Osten war der Staat alles, die Zivilgesellschaft war in ihren Anfängen und gallertenhaft; im Westen bestand zwischen Staat und Zivilgesellschaft ein reiches Verhältnis, und beim Wanken des Staates gewährte man sogleich eine robuste Struktur der Zivilgesellschaft. Der Staat war nur ein vorgeschobener Schützengraben, hinter welchem sich eine robuste Kette von Festungen und Kasematten befand.« (H. 7, §16, 873f)

Trotz militärischer Niederlage, ökonomischer Krise und furchtbarem Nachkriegselend scheiterte der »Bewegungskrieg« im Westen, und dies nicht primär am »Verrat« reformistischer Führer, obwohl auch er eine Rolle spielte. Aber gelingen konnte er dieser Verrat nur dadurch, dass er sich auf einflussreiche gesellschaftliche Strömungen stützen konnte. Die tieferen Ursachen lagen in einer hegemonialen Konstellation begründet, die genügend Konsens für den Erhalt der bürgerlichen Ordnung erzeugten, um den Frontalangriff abzuwehren.

Gramscis Schlussfolgerung lautet, vom »Bewegungskrieg« zu einem »Stellungskrieg« überzugehen. Dabei ist die militärische Terminologie natürlich nicht wörtlich zu verstehen – Gramsci weist darauf hin, dass seine Analogien zwischen Ausdrücken des Militärs und der Politik »cum grano salis« zu lesen, d.h. nur als »Denkanstöße« zu betrachten sind (H. 1, §133, 176f). In der Politik bedeutet der Stellungskrieg das »Hegemoniekonzept«, das sich mit den »großen Volksorganisationen modernen Typs« herausbildete, »die gleichsam die »Schützengräben« und die permanenten Befestigungen des Stellungskrieges« bilden (H. 8, §52, 975). Im parlamentarischen System zeichne sich die »normale« Ausübung der Hegemonie durch eine »Kombination von Zwang und Konsens aus, die sich die Waage halten, ohne dass der Zwang den Konsens zu sehr überwiegt, sondern im Gegenteil vom Konsens der Mehrheit, wie er in den sogenannten Organen der öffentlichen Meinung zum Ausdruck kommt, getragen erscheint«. Zwischen Konsens und Zwang stehe »Korruption-Betrug«, typisch für Konstellationen, »in denen die Ausübung der hegemonialen Funktion schwierig ist« (H. 1, §48, 120).

43 »Wir müssen für zwanzig Jahre verhindern, dass dieses Hirn funktioniert«, erklärte der Staatsanwalt Michele Isgro in seiner Anklagerede. Die Haftstrafe wurde 1934 gemildert, 1935 durfte Gramsci eine Klinik aufsuchen, am 27. April 1937 starb er.

In diesem Grabensystem der Zivilgesellschaft, in ihren Institutionen und Vereinen, muss auch die sozialistische Arbeiterbewegung in »Stellung« gehen und versuchen, politische Zustimmung und kulturelle Hegemonie zu gewinnen. Entgegen einem weitverbreiteten Missverständnis hat Gramsci den Begriff der Zivilgesellschaft nicht als Gegenbegriff zum »Staat« entwickelt, sondern als Bestandteil eines weiten Staatsbegriffs, der repressive und konsensbildende Funktionen umfasst. Als Teil des »integralen Staats« bezeichnet sie den Bereich, in dem die intellektuellen der verschiedenen Klassen und Klassenfraktionen um die aktive und passive Zustimmung der Bevölkerung konkurrieren. Um die Gefahr einer positivistischen Verdinglichung zu vermeiden, sollte man die Zivilgesellschaft auch nicht als sauberlich eingrenzbarer empirische Sphäre auffassen, sondern als »diejenige Dimension aller sozialer Bereiche, worin um Hegemonie gerungen wird« – die Hegemonialapparate sind die Stützpunkte in diesem Ringen (vgl. hierzu W.F. Haug 2004, 12, 20).

Im Fortgang der *Gefängnishefte* bildet die Hegemonietheorie zunehmend den Rahmen, in den das Ideologiethema eingeordnet wird. Gramsci zufolge muss man die »Bedeutung der Ideologien« im Kontext des »Stellungskriegs« und der »zivilen Hegemonie« behandeln (H. 13, §7, 1545; vgl. H. 11, §12, 1391f). Damit mündet das Ideologiekonzept zugleich in eine Theorie der »organischen Intellektuellen« ein: Das »ideologische Panorama« einer Epoche kann nur dann verändert werden, wenn es gelingt, intellektuelle »seines neuen Typs« hervorzubringen, solche, »die direkt aus der Masse hervorgehen und gleichwohl mit ihr in Kontakt bleiben, um zu »Korsettstangen« derselben zu werden« (H. 11, §12, 1390). Den von den »historisch organischen Ideologien« geleisteten Zusammenhang zwischen Struktur und Superstrukturen bezeichnet er auch als »ideologischen Block«: wenn die herrschende Klasse ihre Funktion erfüllt habe, beginne der Block zu zerfallen, »auf die Spontaneität folgt dann der Zwang, in immer weniger verhüllten und indirekten Formen bis hin zu regelrechten Polizeimaßnahmen und Staatsstreich« (H. 1, §44, 102f). Extremfall solcher Auflösung ist die »Diktatur ohne Hegemonie« (H. 15, §59, 1779).

Dass Gramsci den »ideologischen Block« sukzessive durch die Kategorie des »geschichtlichen Block« ersetzen wird (H. 10.II, §41.1, 1309)⁴⁴, bestätigt die These vom Übergangscharakter des Ideologiebegriffs. Wenn Gramsci die Kategorie des »geschichtlichen Blocks« auf die Individuen und ihre inneren Kräfteverhältnisse anwendet (H. 10.II, §48, 1341f), kann dies wiederum als Beitrag zu einer ideologietheoretischen Subjekttheorie ausgewertet werden (vgl. Hall 1989, 204f).

44 Der Begriff kennzeichnet den »organischen Zusammenhalt« zwischen intellektuellen und Volk, Führenden und Geführten (H. 11, §67, 1490). Zu den unterschiedlichen Verwendungsweisen bei Gramsci, vgl. Bollinger (2001, 440ff).

Friga Haug hat in der Perspektive einer aktualisierten »Linie Luxemburg-Gramsci« versucht, Gramscis Konzept einer hegemoniefähigen linken Strategie zu vermitteln mit Rosa Luxemburgs Konzept einer »revolutionären Realpolitik« (GW 1/1, 373), die sich dadurch auszeichnet, die Widersprüche zwischen Reform und Revolution, außerparlamentarischer Aktion und Parlamentsbeteiligung, Fern- und Nahzielen zu artikulieren und dialektisch zu verbinden (2007, 57ff).⁴⁵ Gramsci selbst hatte allerdings Luxemburgs Schrift *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* als »Theorie des Bewegungskriegs« rezipiert und ihr vorgeworfen, sie überschätze das unmittelbar ökonomische Element der Krise und unterschätze die Rolle der politischen Organisation (H. 7, §10, 866). Diese Kritik zeige, dass er Luxemburgs tatsächliche Alltagspolitik nicht kannte, die Gramscis Auffassungen vom Politikmachen unter Bedingungen des »Stellungskriegs« weitgehend entspreche, wendet F. Haug ein (2007, 82). Die von ihm thematisierten Kämpfe um Hegemonie seien auch »der Kern revolutionärer Realpolitik bei Luxemburg«, freilich meist ohne explizite Theorisierung (84, 171ff). Man könne Luxemburg von Gramsci her lesen »als eine organische Intellektuelle der Arbeiterklasse, die eine Erneuerung der Politik betrieb und dabei die Lücken und Mängel bisheriger sozialistischer Politik aufdeckte, ohne an strategischen Stellen schon theoretisch kohärent weitergearbeitet zu haben.« (179f).⁴⁶ Beide in Wechselwirkung zu studieren habe einen »großen Synergieeffekt, der politische Hoffnung und damit Handlungsfähigkeit stärkt« (180).

5.6 Korporatismus-Kritik und Fordismus-Analyse

Mithilfe von Gramscis Hegemonietheorie kann auch als Ideologie kritisiert werden, was im offiziellen Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft weithin als »normale« und »gesunde« Interessenvertretung wahrgenommen wird: der »Korporatismus«, d.h. die Beschränkung auf unmittelbare ökonomische Forderungen, die von jeglicher Politik und damit auch von jeder umfassenden Befreiungsperspektive säuberlich getrennt sind. Hierzu referiert Gramsci die Auffassung Croces, der zufolge die Ideologie »jede partikuläre Auffassung« bezeichnet, die sich darauf beschränkt, »die Lösung unmittelbarer und umgrenzter Probleme zu unterstützen« (H. 10.I, §10, 1246).⁴⁷ Die Beschränkung auf solche »partikulären«, unmittelbaren Inter-

45 Die Formel »Linie Luxemburg Gramsci« findet sich zuerst bei Peter Weiss in einer Planskizze für die *Ästhetik des Widerstands* (Weiss 1981, 608).

46 So verkenne sie z.B. die »Kraft des kulturellen Milieus, in dem die Einzelnen, auch die Arbeiter, wie die Fische im Wasser schwimmen« (F. Haug 2007, 171); unbestimmt bleibe, was sie unter Staat und Regierungsgewalt verstehe, ihr Mangel an Staatstheorie müsse mithilfe von Gramscis Konzept des »integralen Staates« überwunden werden (175, 178).

47 Hieran kritisiert Gramsci, dass Croce der »partikulären« Ideologie eine »allgemeine«

senvertretung erlaubt es den Herrschenden, die verschiedenen Fraktionen der arbeitenden Bevölkerung gegeneinander auszuspielen, so dass die zur Hegemoniegewinnung erforderlichen breiten Klassenbündnisse nicht zustande kommen können.

Gramsci hat die korporatistischen Blockierungen eines solchen Bündnisses schon in seiner Schrift zur *Südtalitanischen Frage* (*Quistione meridionale*) am Beispiel der norditalienischen Industriearbeiter diskutiert, die aufgrund einer partikularistischen Ausprägung von industrieproletarischem Klassenbewusstsein die vom südlichen Italien in die nördlichen Industrie-regionen strömenden armen Bauern verachten und darin ihre Unfähigkeit zur Herstellung einer breiteren Klassenallianz zeigen (vgl. Gramsci, CPC 140, 158; Südfrage 9, 31). Verfehlt wird der Übergang vom ökonomistisch-korporatistischen Moment zum ethisch-politischen Moment, den Gramsci als notwendigen Reinigungsprozess (»Katharsis«) im Prozess der Hegemoniegewinnung einer subalternen Klasse bezeichnet: blockiert ist das Sich-Hinaufarbeiten von der »Struktur« zur »Superstruktur« (vgl. H. 10.II, §6, 1259). In diesem Sinne kann Buci-Glucksmann sagen, dass der Hegemoniebegriff bei Gramsci in seiner eigentlichen Bedeutung eine »antipassive Revolution« anzielt (1985, 480). In Bezug auf die soziale Emanzipation der subaltern Gehaltenen ist er ein anti-ideologischer Begriff.

Am italienischen Beispiel unterscheidet Gramsci zwei Perioden politischer Eingliederung in die herrschende politische Klasse: Während der »molekulare« Transformismus« einzelne Personen aus der Opposition ins Lager der »Gemeinigten« integriert, gelingt es nach 1900, »ganze extreme Gruppen« zum Übertritt zu den staatstragenden »gemeinigten« Kräften zu bewegen (H. 8, §36, 966). Letzteres wird im »Fordismus« der am meisten entwickelten kapitalistischen Länder systematisiert, so dass es gelingt, einen »geschichtlichen Block« zwischen Industriekapital und höheren Schichten der Arbeiterklasse zu schaffen. Buci-Glucksmann und Therborn sprechen in diesem Zusammenhang von einem »Korporatismus-Reformismus«, der sich auf Arbeiterorganisationen stützt, und analysieren ihn im Anschluss an Gramsci als fordistische Variante einer passiven Revolution: der fordistisch-keynesianische Staat akzeptiere und organisiere die Repräsentation der beherrschten Klassen innerhalb des Staates, aber auf korporatistischer Ebene (1982, 121ff). In diesem Kontext werden sozialdemokratische Parteien mehr und mehr klientelistisch, korporatistisch und technokratisch (124). Die integrierte Arbeiterklasse »verteidigt [...] ihre Interessen im bestehenden politischen Rahmen, ohne ihre eigene ökonomische und Klas-

Philosophie entgegengesetzt, ohne deren ideologische Herrschaftsfunktion zu erkennen:

Auch die Philosophie der herrschenden Gruppe und ihrer Intellektuellen trete gegenüber den »großen Massen der regierten und geführten Bevölkerung« immer als Fanatismus und Aberglaube, also als »ideologisches Moment« auf (H. 10.I, §10, 1246).

senbasis durch einen Prozess hegemonialer Vereinigung der verschiedenen revolutionären Subjekte zu überschreiten« (1982, 131, 135).⁴⁸

Gramsci analysiert den Fordismus als einen »neuen Gesellschaftstyp, in welchem die ›Basis‹ unmittelbar die Überbauten dominiert« (d.h. unmittelbar als in Europa): »Die Hegemonie entspringt in der Fabrik und braucht nicht so viele politische und ideologische Vermittler.« (H. 1, §61, 132) Es kommt zu einer »forcierten Ausarbeitung eines neuen Menschentyps« im Sinne der »psycho-physischen Anpassung an die neue industrielle Struktur« (133). In diesem Zusammenhang thematisiert er die Bedeutung der »puritanischen Ideologie« in den USA, die im Zuge der unternehmerischen und staatlichen Kampagnen gegen sexuelle Promiskuität und ausschweifende Trinkgewohnheiten mobilisiert wird. »Der neue Industrialismus will die Monogamie, will, dass der arbeitende Mensch seine Nervenkräfte nicht bei der krampfhaften und ungeordneten Suche nach sexueller Befriedigung verschwendet« (H. 4, §52, 531). Der Puritanismus bewerkstelligt die Anpassung an die neue Arbeit, indem er »dem innewohnenden brutalen Zwang die äußere Form der Überredung und des Konsens verleiht« (H. 1, §158, 193; vgl. H. 4, §52, 529).⁴⁹

5.7 Das Projekt einer hegemonietheoretisch gestützten Ideologiekritik

Was bedeutet es ideologietheoretisch, dass Gramsci seinen Ideologiebegriff, v.a. in dessen »positiver« Verwendungsweise, sukzessive in den der Hegemonie überführt? Wie das *Projekt Ideologietheorie* kritisch anmerkte, interessiert er sich vornehmlich für die positiv organisierende Funktion von Ideologien, vernachlässigt dabei aber die Strukturen entfremdeter Verge-sellschaftung, die Marx und Engels als Kern des Ideologischen ausmachten (PT 1979, 80). Wie zur Bestätigung einer solchen Kritik liest Stuart Hall aus Gramsci eine »neutrale« Ideologiekonzeption als »mentalalen Rahmen« für verschiedene Klassen heraus (1984, 99) – eine Interpretation, die Gramscis Spezifik gegenüber dem zeitgenössischen »Marxismus-Leninismus« wieder einleitet. Sie kann sich andererseits darauf stützen, dass Gramsci durchgängig darauf verzichtet, Ideologie analytisch von Kultur zu unterscheiden.

Aber wo ist in einer solchen Interpretation der kritische Ideologiebegriff

48 Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versuchte (Rehmann 1998, 86–109), ist Max Weber einer der wichtigsten Vordenker eines fordistischen Blocks zwischen Bourgeoisie und »Arbeiteraristokratie«, in dessen Rahmen auch der »Klassenkampf auf ökonomistisch-korporatistischer Ebene als »ein integrierender Bestandteil der heutigen Gesellschaftsordnung« aufgefasst wird (Weber, MWG I/4, 329).

49 Thomas Barfuss hat darauf hingewiesen, dass der fordistische Rückgriff auf den Puritanismus zugleich eine moderne Umfunktionalisierung darstellt (2002, 36). Zum Einsatz des Kalvinismus und Puritanismus in bürgerlichen Modernisierungskonzepten, vgl. Rehmann 2008.

geblieben, den Gramsci neben seiner positiven Verwendung weiter benutzt? Gerade wenn es darum geht, die Spezifik der Philosophie der Praxis zu bestimmen, ist die ideologiekritische Perspektive beibehalten: Sind die Ideologien darauf gerichtet, »widersprüchliche und gegensätzliche Interessen zu versöhnen«, ist die Philosophie der Praxis die »Theorie dieser Widersprüche selbst« und zugleich Ausdruck der »subalternen Klassen, die sich selbst zur Kunst des Regierens erziehen wollen« (H. 10.II, §41, 1325). Wie wir an der Kritik der passiven Revolution und des Korporatismus gesehen haben, ist dies auch die Perspektive, in der Gramsci den Hegemoniebegriff bildet und mit seiner Hilfe die hegemonialen Kräfteverhältnisse der Gesellschaft analysiert.

Es ist daher nicht sinnvoll und dem Gesamtprojekt Gramscis nicht angemessen, Gramscis kritischen Ideologiebegriff hinter einem »positiven« verschwinden zu lassen und seine Hegemonietheorie gegen »Ideologiekritik« auszuspielen. Weiterführender scheint es mir, Ideologie und Hegemonie als komplementäre begriffliche Register anzusehen, die wechselseitig übersetzt werden können, ohne völlig ineinander aufzugehen. Wenn wir, wie in der Einleitung vorgeschlagen, die Ideologietheorie damit beauftragen, die freiwillige Unterordnung unter entfremdete Herrschaftsformen, die aktive Zustimmung zu einschränkenden Handlungsbedingungen zu erklären, überschneidet sich dies weitgehend mit Gramscis Bestimmung der Hegemonie als »Regierung mit dem Konsens der Regierten« (H. 1, §47, 117). Sowohl Ideologie wie Hegemonie zielen darauf ab, die konsensgetragene Stabilität von Herrschaft zu erforschen, und beide tun dies mit dem kritischen Ziel, eingreifende Gegenstrategien zu entwickeln. Der Unterschied besteht zum einen darin, dass der Ideologiebegriff den Aspekt der freiwilligen *Unterstellung* unter den »integralen Staat« der bürgerlichen Gesellschaft betont, während der Hegemoniebegriff die *konsensstiftende Leistung* hervorhebt. Hinzukommt, dass Gramsci statt des marxischen Entfremdungsbegriffs den Begriff der Subalternität benutzt, und es wäre zu diskutieren, worin die jeweiligen Stärken und Schwächen der unterschiedlichen Begriffsregister liegen.

Vom Gesichtspunkt der Emanzipation der in Subalternität Gehaltenen unterscheidet sich der Ideologiebegriff von dem der Hegemonie insofern, als das Gewicht der Ideologien einer Hegemoniegewinnung von unten entgegensteht und sie beeinträchtigt. Wie wir gesehen haben, ist dies auch die ideologiekritische Perspektive, in der Gramsci das Alltagsbewusstsein, die passive Revolution und den Korporatismus analysiert (s.o. 5.3 u. 5.6). »Ideologisch« sind diejenigen Funktionsweisen, die die Unteren in Subalternität festhalten und die Herausbildung ihrer Fähigkeit zur Hegemonie verhindern. Allgemein formuliert ist dies der Fall, wenn die oppositionelle Bewegung, meist ohne es zu wissen, unter der »fremden Hegemonie« (H. 6, §38, 738) des Gegners steht. Eine solche Konstellation »subaltern-passiver

Hegemonie« stellt die Möglichkeitsbedingung einer »passiven Revolution« dar, sowie umgekehrt jede Überwindung von Subalternität den Bruch mit fremder Hegemonie voraussetzt (vgl. W.F. Haug 2004, 14, 21.). Was Gramsci am Beispiel der »Aktionspartei« unter Mazzini untersuchte, die sich nicht von der Hegemonie der »Moderaten« emanzipieren konnte, kann z.B. auf sozialdemokratische Parteien der europäischen Länder angewandt werden, die 1914 den Kriegskrediten ihrer Regierungen zustimmten.

Es wird deutlich, dass Gramscis Hegemonietheorie die Formulierung einer Ideologiekritik nicht nur nicht behindert, sondern es ermöglicht, sie aus ihrer Fixierung auf »falsches Bewusstsein« herauszulösen, von problematischen Totalisierungen zu befreien und als differenziert eingreifende Strategie zu re-formulieren. »Die Ideologiekritik betrifft in der Philosophie der Praxis das Gefüge der Superstrukturen« (H. 10.II, §41, 1325f; vgl. H. 13, §18, 1571). Sie versucht, in dieses Gefüge wirksam einzugreifen, um einen »Prozess der Unterscheidung und der Veränderung im relativen Gewicht« herbeizuführen: »was zweitrangig [...] war, wird als hauptsächlich aufgenommen, wird zum Kern eines neuen ideologischen und doktrinalen Komplexes. Der alte Kollektivwille zerfällt in seine widersprüchlichen Elemente« (H. 8, §195, 1051). Die *Cultural Studies* werden diesen Gedanken diskurs-theoretisch als »Desartikulation« und »Reartikulation« ideologischer Formationen ausarbeiten (vgl. Hall 1989, 204). Wirksam wird die Ideologiekritik als »interruptiver Diskurs«, der den ideologischen Block des Gegners nicht von außen entlarvt, sondern in ihn interveniert, um ihn zu zersetzen, umzubauen und wirksame Elemente in die neue Anordnung einzubauen (Lac-la 1981b; vgl. PTT 2007/1980, 57f/37).

Gegenüber idealistischen Philosophien fordert und praktiziert Gramsci ein »übersetzendes« Verfahren: Die Philosophie der Praxis bringe in ihrer Theorie der Superstrukturen in »realistische und historizistische Sprache [...]«, was die traditionelle Philosophie in spekulativer Form ausdrückte« (H. 11, §17, 1409). Statt die subjektivistische Auffassung vom Standpunkt eines vulgärmaterialistischen Alltagsverstands lächerlich zu machen, muss man zeigen, dass sie »ihr Sichbewahrheiten [...] einzig in der Konzeption der Superstrukturen finden kann, während sie in ihrer spekulativen Form nichts anderes als ein bloßer philosophischer Roman ist« (1410f): »Was die Idealisten »Geist« nennen, ist nicht Ausgangspunkt, sondern Anknüpfungspunkt, das Ensemble der Superstrukturen im Werden, hin zur [...] universellen Vereinigung« (1412).

Es bleibt allerdings eine wichtige Leerstelle in Gramscis Verbindung von Ideologiekritik und Hegemonietheorie, nämlich die Ausklammerung der marxischen Fetischanalysen. Zwar scheint Gramsci in einer Passage auf verdinglichte Bewusstseinsstrukturen hinzuweisen, wenn er den Fatalismus der Subalternen als Unterordnung unter die »Macht der Dinge« kennzeichnet (H. 11, §12, 1386f), aber diese wird nicht mit den von Marx analy-

sierten verschlichen Herrschaftsformen der bürgerlichen Gesellschaft in Verbindung gebracht. Dieses Desinteresse ist insofern paradox, als die mit dem Waren-, Lohn- und Kapitalfetisch zusammenhängenden »objektiven Gedankenformen« der kapitalistischen Warengesellschaft eine Dimension des Alltagsbewusstseins bestimmen, der gerade im Hinblick auf seine widersprüchliche Zusammensetzung eine wichtige Bedeutung zukommt. Um diese Einseitigkeit zu überwinden, wäre es sinnvoll, Gramscis Analyse mit Henri Lefebvres Ansatz einer *Kritik des Alltagslebens* zu vermitteln, der von den marxischen Entfremdungs- und Fetischismusanalysen ausgeht (vgl. Lefebvre 1987).