

## Ideologiekritik

A: an-naqd al-'idiyulōgī. – E: ideology critique.

F: critique de l'idéologie. – R: kritika ideologii.

S: crítica de la ideología.

C: yishixingtai pipan 意识形态批判

Die Kritik der Ideologie, so könnte man in Anlehnung an den jungen MARX formulieren, bildet die Voraussetzung aller Kritik (vgl. 1/378). IK ist der Versuch, Fremdbestimmung abzuwerfen, indem man die Herrschaftsdienlichkeit von Verständnismustern offen legt. Dabei richtet sie sich v.a. gegen die »ideo-

logische Täuschung«, die entsteht, wenn eine Klasse oder Gruppe in der politischen Auseinandersetzung »ihre aparten Interessen als allgemeine Interessen ausspricht« (MARX/ENGELS, 3/163). Aber auch wo IK andere Muster angreift, etwa die Umlenkung von Unzufriedenheit auf Fremde und Schwächere, durchleuchtet sie (die Produktion von) Vorstellungen und Einstellungen, welche die allgemeinen, politischen Angelegenheiten in den Subjekten verankern. Daher bedeutet IK für die beteiligten Individuen immer eine rudimentäre Befreiung. Damit diese Erfahrung kollektiv etwas verändert, bedarf es freilich weiterer Faktoren. Denn dass eine Aufklärung der herrschenden Lehren noch lange kein emanzipiertes Leben garantiert, war gerade eine der Einsichten, die IK begründen: Der Versuch, durch vorbildliches Denken den Schein der Vorurteile zu zerstreuen, lässt sich mit MARX als Machtphantasie einer Erzieherkaste begreifen, die »über die Gesellschaft erhaben« zu sein beansprucht (*ThF* 3, 3/6); umgekehrt will MARX auch nicht einfach die ideologischen Akteure beseitigen, »die uns, entweder Täuscher oder getäuscht durch ihre Vorurteile, auf die Vernunft zu hören verwehren« (D'HOLBACH, *Système*, 185) – eine »Vernichtung der Religion« ohne Veränderung der Religion erfordernden Verhältnisse etwa führt nur über die »Guillotine« zur »Wiederherstellung der Religion« (MARX, 1/357). Zum praktischen Befreiungsmittel wird IK vielmehr im Kampf um politisch-kulturelle Hegemonie, an dem unaufhebbar viele beteiligt sind und in dem es zugleich auch um die reale Gestaltung des Zusammenlebens geht. Wer hier über welche Ressourcen verfügt (von den Organisationsformen bis zur Massenbasis), entscheidet darüber, ob IK um sich greift oder zur Flaschenpost wird; die Kritische Theorie z.B. hatte sich in den 1940er Jahren mit letzterem beschieden, wurde dann aber unter neuen Bedingungen Teil der geistigen Infrastruktur der Studentenrevolte. Während derart die politische Konjunktur die Wirkungschancen von IK bestimmt, verschieben sich mit den Medien und Strukturen des öffentlichen Raums darüber hinaus ihre Ansatzpunkte. Je mehr etwa die ästhetischen Signale von Fernsehunterhaltung und Werbebildern Wort und Argument ersetzen, desto schwerer fällt der theoretische Einspruch gegen die dadurch vermittelten Auffassungen, und je weiter die Lebenslehren und Überzeugungen in Partikulkulturen zerstreut sind, desto prekärer wird die öffentliche Auseinandersetzung um Schein und Wahrheit. Verschiebungen dieser Art prägen die Geschichte von IK – bis hin zum postmodernen Versuch, sie für obsolet zu erklären.

Mit dem MARXschen I-Begriff verbunden ist von Anfang an die IK, nicht zu verwechseln mit dem

(moralischen) »Ideologievorwurf« (HAUCK 1992, 114). Fällt die Kritik fort, reduziert sich »I« auf ein Etikett für sozial bedingtes »Bewusstsein« oder für (scheinbar) »ideell« bestimmte Bereiche wie Religion, Philosophie und Recht. Wer hingegen die trügerische Verallgemeinerung partikularer Interessen, ein »notwendig falsches Bewusstsein« von Freiheits- und Gleichheitsprinzipien (IfS 1956, 165) oder »systematisch eingeschränkte Kommunikation« (HABERMAS 1988, 278) nachweisen kann, hat »zugleich Darstellung und [...] Kritik« geleistet (MARX, 29/550).

Die Wortgeschichte von »IK« wurde nie systematisch erforscht, eine frühe Verwendung findet sich bei Antonio GRAMSCI, der in den 1930er Jahren von der *critica delle ideologie* spricht (*Gef*, H. 10.II, §41.XII). Dass die Sache der IK und ihrer Neutralisierung kritischen Intellektuellen zu dieser Zeit bereits geläufig war, zeigt Theodor W. ADORNOS Antrittsvorlesung von 1931: »man hat einen der wichtigsten Begriffe, den der I, um alle Schärfe gebracht, indem man ihn formal als Zuordnung bestimmter Bewusstseinsinhalte an bestimmte Gruppen bestimmte, ohne die Frage nach Wahrheit oder Unwahrheit der Inhalte selbst mehr aufkommen zu lassen« (GS 1, 340f). Wer allerdings statt Texten und Aussagen Praktiken (wie das Niederknien zum Beten), Arrangements (wie die Anordnung der Gemeinde im Sakralbau) und Prozesse (wie den Gesamtverlauf einer kirchlichen Eheschließung) analysiert, behauptet, selbst wenn er das fragliche Geschehen ablehnt, nicht zugleich dessen »Unwahrheit«. Das ist der sachliche Grund dafür, dass seit ALTHUSSER neben die IK die »Theorie des Ideologischen« (PIT 1979) tritt. Im Bereich der Aussagen selbst nimmt die Diskursanalyse ähnlichen Abstand von Wahrheitsfragen. Auch ihr geht es zunächst nur darum, nach welchen Regeln (sprachliches) Handeln organisiert ist, nicht darum, ob das jeweilige Resultat tatsächlich zutrifft. Weil IK beides zu klären beansprucht, wird sie gelegentlich selbst als ideologisch (bzw. »metaphysisch«) dargestellt. Damit gerät jedoch ihre Kernfrage in Vergessenheit – wem die jeweilige Weltauffassung nützt.

1. Wie viele Elemente marxistischer Theorie wurde auch IK, seit man ihre Relevanz anerkennt, auf verschiedenste Weise zurückdatiert. Bereits in der Vor- und Frühgeschichte der Philosophie finden sich Präfigurationen. So in dem berühmten Satz von XENOPHANES: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen oder Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten (θεῶν ἰδέας) malen« (DK, Frg 15). Spätestens seit BACONS Angriff auf die Scholastik haben die Philosophen oft genug

perspektivisch beschränkte und herrschaftsfunktionale Weltauffassungen bekämpft; vollends kompatibel mit der Tradition wird IK, wenn man sie auf die Abschüttelung verbreiteter Illusionen reduziert. Hauke BRUNKHORST etwa erklärt ROUSSEAU zum wirklichen Vater der IK, weil er als erster die imaginäre Verallgemeinerung von Gruppeninteressen bekämpft habe (1995, 79-81), und Kurt SALAMUN bestimmt als ihre Grundlage schlicht die »Fähigkeit zur Reflexion und Selbstreflexion«, kraft derer »der Mensch« sich »kritisch zu fragen« vermag, »wieweit ihn seine Einbildungskraft und emotionalen Antriebe in Vorurteile, Illusionen, [...] realitätsfremde Utopien, dogmatische Heilslehren und autoritäre In verstricken« (1992, 3). MARX und ENGELS können derart als »weiterer klassischer Markstein in der Entwicklung der Ideologietheorie« begriffen, also in eine homogene Geschichte menschlicher Bewusstwerdung eingereiht werden (6). In Wahrheit gab es vor ihnen noch keine kritische Theorie der »I«. V.a. aber verdecken solche fiktiven Genealogien, dass Philosophie selbst ideologisch arbeitet.

Diesen Umstand zeigt besonders klar das philosophische Gründungsdokument, das sich am engsten mit dem Angriff der IK auf den Schein der Verhältnisse berührt – PLATONS Höhlengleichnis (*Politeia*, 514a-517a). Auf der Bildebene schildert es den Übergang von veranstalteter zu unverstellter Weltauffassung: Den an ihren Standpunkt gefesselten Insassen der Höhle wird etwas vorgemacht, das sie unmöglich durchschauen können – man hat hinter ihrem Rücken ein Feuer angezündet und trägt Gegenstände vorbei, deren Schatten sie an der Wand vor sich sehen; der künftige Philosoph hingegen, dem Bewegungsfreiheit verschafft wird, lernt das Scheinarrangement zu überblicken – den begrenzten Spielort, die gehandhabten Gegenstände, das Licht, das sie Schatten werfen lässt. Das Gleichnis bezweckt jedoch das Gegenteil einer solchen Freiheit zu den Dingen. Es wirbt dafür, die je eigene Weltsicht übergeordneten Führungspersonen anzuvertrauen: Staatliche Erzieher sollen dem Zögling eine »Richtigkeit des Blickens« eingewöhnen, die ihn schließlich alles nur noch durch Vermittlung der obersten Idee wahrnehmen lässt (HEIDEGGER 1947, 136f); diese wiederum steht für eine »Gerechtigkeit«, deren Realisierung strikte Befehlshierarchien erfordert und keinen Gedanken an Abweichung erlaubt. PLATON geht es mithin um alles andere als Herrschaftskritik. Erst bei DIDEROT agieren in der platonischen Höhle vor dem gefesselten Volk »Könige, Minister, Doktoren, Theologen, Scharlatane, Illusionskünstler (*artisans d'illusions*) und die gesamte Truppe der Händler von Hoffnungen und Ängsten« (*Salon 1765*, 190f).

Doch auch wo Philosophie reale Befreiungssper-

pektiven verfolgt, trennt sie ein entscheidender Punkt von der späteren IK: Sie nimmt durchgängig an, dass das humane Weltverständnis gleichsam an zentraler Stelle organisiert werden kann – weil sie darum bemüht ist, eben diese Stelle zu besetzen. ROUSSEAU etwa bildet auf der einen Seite die Staatsbildung als Täuschungsmanöver ab, das allen Schutz vor Unterdrückung verspricht, während es in Wahrheit »dem Schwachen neue Fesseln und dem Reichen neue Macht« verschafft (*Inégalité*, 227). Er führt die scheinbare Verallgemeinerung des Partikularen mithin auf Betrugsabsichten zurück. Ein Grund für diese einfache Zurechnung dürfte nun aber darin liegen, dass er andererseits selbst die Herstellung eines alternativlos richtigen Blickens plant. Sowohl der Zögling Emile, dem der nur für ihn zuständige Erzieher eine unerschütterliche Privatmoral antrainiert, als auch das Staatsvolk des *Contrat Social*, das durch die eigens dazu gestiftete Religion an seine Gesetze zu glauben lernt, sind diesem verfügbaren Kalkül ausgesetzt. Ein ähnliches Verhältnis der Zerstörung und der Erneuerung von I prägt BACONS Idolenlehre und seine Vision einer Priesterherrschaft der Naturwissenschaftler, die zustimmende Darstellung herrschaftlicher Volksmanipulation bei MACHIAVELLI, HOBBS und PASCAL sowie HEGELS Zurückweisung der Bourgeoisismoral vom Standpunkt des Obrigkeitsstaates. IK entsteht, sobald theoretisch die Möglichkeit und politisch die Wünschbarkeit derartiger Korrekturvorhaben zweifelhaft wird.

2. MARX und ENGELS gehen entschieden gegen die Vorstellung an, abseits der praktischen Verhältnisse und Kämpfe ließen sich tragfähige Umdeutungen der Welt entwickeln. Den Junghegelianern halten sie vor, »dass sie die wirkliche bestehende Welt keineswegs bekämpfen, wenn sie nur die Phrasen dieser Welt bekämpfen«; es sei ihnen nicht einmal eingefallen, »nach dem Zusammenhange ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen« (*DI*, 3/20). Im Gegenzug wollen ENGELS und MARX »die theoretischen Phrasen aus den bestehenden wirklichen Verhältnissen [...] erklären« (40), um eine Veränderung dieser Verhältnisse betreiben zu können. Unter dem Titel I stehen daher die Tätigkeiten und Vorstellungen der Intellektuellen zur Debatte, bes. soweit sie die geistige Absicherung von Herrschaft und die scheinhafte Verallgemeinerung von Klasseninteressen betreiben.

Das Vorhaben, »Moral, Religion, Metaphysik und sonstiger I« den »Schein der Selbständigkeit« zu nehmen (3/26f), führt die Polemik gegen die Junghegelianer direkt weiter. Was in deren Religionskritik spezifisch der Fall ist, gilt für das einmal zu Führungs- und Legitimationszwecken verselbständigte Geistes-

leben im Allgemeinen: Die »Menschen und ihre Verhältnisse« sind hier »wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt« (ebd.). Als tragende (und von der staatlichen Reproduktion von Klassenverhältnissen getragene) Struktur der Verkehrung machen MARX und ENGELS die »Teilung der materiellen und der geistigen Arbeit« aus (31). Die Funktionsgruppen, die allgemeine Lebensregeln und -deutungen kultivieren, sind zu der Vorstellung geneigt, diese seien die »erzeugende Kraft« der sozialen Lebensvollzüge (405). In einer Aufzeichnung von MARX ist der Sachverhalt genauer ausgeführt: »Die Verhältnisse werden in der Jurisprudenz, Politik etc. – im Bewusstsein zu Begriffen; da sie nicht über diese Verhältnisse hinaus sind, sind auch die Begriffe in ihrem Kopf fixe Begriffe; der Richter z.B. wendet den Code an, ihm gilt daher die Gesetzgebung für den wahren aktiven Treiber.« (539) Eine solche I zu kritisieren, bedeutet, die spezifischen Produktions- und Erkenntnisbedingungen der betreffenden Funktionsgruppen gleichsam von außen zu analysieren. Statt in den Schranken einer vorgegebenen Rolle zu denken (und sei es diejenige des religionskritischen Philosophen), gilt es die Einbettung dieser Rolle in den Nexus der sozialen Abhängigkeiten zu begreifen – und sie ggf. in revolutionärer Absicht umzugestalten.

Die *DI* bietet dafür grundsätzlich zwei Ansätze. Einerseits postuliert sie, dass »die unmittelbar aus der Produktion und dem Verkehr sich entwickelnde gesellschaftliche Organisation [...] zu allen Zeiten die Basis des Staats und der sonstigen idealistischen Superstruktur bildet« (36); abschließend niedergelegt ist das Schema dann im *Vorw* 59, wo MARX die »juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen« Tätigkeiten als »ideologische Formen« zusammenfasst, in denen sich die Menschen des Grundkonflikts ihrer jeweiligen Produktionsweise »bewusst werden und ihn ausfechten« (13/9). Diese Artikulation wurde später oft angegriffen, nicht zuletzt in ihrer vom ML dogmatisierten Form. Eines ihrer wesentlichen Probleme liegt darin, dass sie eine Neutralisierung der IK zum Bereichsdenken nahe legt: Da im *Vorw* 59 (bis 1932 der einzig verfügbare der beiden Texte) nur die Rede vom Bewusstwerden und Ausfechten einen Hinweis darauf gibt, auf welche Weise die »ideologischen Formen« sozial eingebunden sind, wurde behauptet, bei Marx werde »ideologisches Denken bestimmt als ›bewusstes Sein« (Lenk 1961, 30) – obwohl dieser doch zugleich die Entwicklung der Produktionsweisen »naturwissenschaftlich treu zu konstatieren« beansprucht (13/9), also einen Schnitt zwischen unterschiedliche Formen ›bewussten Seins‹ legt.

Die *DI* setzt spezifischer an: mit der philosophischen I und der deutschen Innerlichkeit attackieren

MARX und ENGELS sehr bestimmte Extremversionen scheinselfständiger Geistesarbeit. Darauf, was ihre IK funktionsanalytisch meint und politisch ausrichten soll, führt jedoch erst die zweite Hauptlinie des Manuskripts. Ihre Spur findet sich noch im Schema von 1859: Wenn die Probleme der Produktionsweise in den ideologischen Formen nicht nur bewusst, sondern auch *ausgefochten* werden, geben sie die jeweilige Sozialordnung nicht einfach ›vernebelt‹ wieder, wie der irreführende Ausdruck »Nebelbildungen« (3/26) suggeriert, sondern tragen zu ihrer Erhaltung oder Umwälzung bei. Entsprechend werden die Funktionen von I für bestehende oder angestrebte Herrschaft analysiert. Zum ersten Komplex findet sich neben der pauschalen Formulierung, die je »herrschenden Gedanken« seien stets die »Gedanken der herrschenden Klasse« (3/46), die genauere Überlegung, dass es dabei v.a. um idealisierte Handlungsorientierungen geht: um »die in den *Gesetzen*, der *Moral* pp. ideell ausgedrückten Existenzbedingungen der herrschenden Klasse [...], die von ihren Ideologen mit mehr oder weniger Bewusstsein theoretisch verselbständigt werden, in dem Bewusstsein der einzelnen Individuen dieser Klasse als Beruf pp. sich darstellen können und den Individuen der beherrschten Klasse als Lebensnorm entgegengehalten werden« (405). Damit zeichnet sich ein allgemeiner Sinn der Verselbständigung ideeller Formen und ein praktischer Horizont ihrer Kritik ab: Die erstere enthebt Befehlskompetenzen und Folgebereitschaft der Prüfung und Aushandlung, indem sie ihnen einen Grund jenseits der bestehenden Verhältnisse gibt, die letztere versucht, für die jeweils Benachteiligten eine Sprache zu finden, indem sie auf die Veränderbarkeit dieser Verhältnisse pocht. Auch deren Umwälzung kann freilich von Täuschungen getragen sein; die *DI* formuliert dies sogar als allgemeine Regel. »Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gesellschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft auszudrücken, d.i. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen auszudrücken.« (47)

Hiermit sind die Mechanismen des Ideologischen komplett, die mit der *DI* kritisierbar werden. Im selben Zug scheint ihr Netz für IK keinen Raum mehr zu lassen. Selbst wenn die Intellektuellen ihre Rolle begreifen und oppositionell umdefinieren, können sie nur die Selbst- und Fremdtäuschungen einer künftig herrschenden Klasse befördern. Für MARX und ENGELS löst sich die Schwierigkeit durch die Annahme, dass das Proletariat »gegen die herrschende Klasse kein besonderes Klasseninteresse

mehr durchzusetzen hat« (75). Derart klammern sie allerdings all die Formen intellektueller Kastenbildung und der Verfestigung staatstragender Lehren aus, die in der *DI* gleichfalls attackiert wurden – und für die der Staatssozialismus im Nachhinein die beste Anschauung geliefert hat. Die Möglichkeit eines ideologiekritischen Standpunktes dürfte daher v.a. in den Lücken ihres Entwurfs zu finden sein. Zum ersten wird nicht konkret klar, was die konzeptiven Ideologen der herrschenden Klasse dazu bringt, die ihr zuträglichen Einstellungen festzuschreiben. Sie mögen ihre Arbeit auf Befehl, um des sozialen Aufstiegs willen, zur Bewältigung politischer Krisen oder eigener Seelennöte leisten – und sich je nachdem erheblich von den Erfordernissen der Herrschaft entfernen. In der Tat ist sich Marx darüber im Klaren, dass »die Ideologen der Bourgeoisie und die Bourgeoisie selbst, die Repräsentanten und die Repräsentierten« auseinanderfallen können (18.B 8/161). Nicht weniger dunkel ist zweitens, wie die aufstrebenden Klassen ihre Intellektuellen gewinnen. Die Ideologen des Kleinbürgertums etwa »können in ihrer Bildung und ihrer individuellen Lage nach himmelweit von [diesem] getrennt sein. Was sie zu Vertretern des Kleinbürgers macht, ist, dass sie im Kopfe nicht über die Schranken hinauskommen, worüber jener im Leben nicht herauskommt, dass sie daher zu denselben Aufgaben und Lösungen getrieben werden, wohin jenen das materielle Interesse und die gesellschaftliche Lage praktisch treiben.« (142) Was die Klassenintellektuellen derart passfertig formt, bleibt hier wie andernorts offen. Auch die Mechanismen der Umwälzung bieten daher einigen Spielraum für IK. Schließlich jedoch geben die Aufzeichnungen der *DI* Anlass zu der Vermutung, dass ein solcher Spielraum in genau dem historischen Moment aufbricht, in dem die moderne Assoziation der Intellektuellen mit den kämpfenden Klassen in die traditionell vorherrschende (und verändert fortbestehende) »Vergesellschaftung-von-oben« (PIT 1979) einbricht. Während nämlich die Beispiele für herrschaftsstabilisierende I fast sämtlich früheren Epochen entstammen, gibt Marx den allgemein umrissenen Bedürfnissen aufstrebender Klassen in einer Randbemerkung einen klaren Gegenwartsbezug: »Die Allgemeinheit entspricht 1. der Klasse contra Stand, 2. der Konkurrenz, Weltverkehr, etc., 3. der großen Zahlreichheit der herrschenden Klasse« (3/48). Gemeint ist die bürgerliche Klasse, deren intellektuelle Fürsprecher schon keine gott- oder naturgegebenen Sonderrechte mehr vorsehen (wie sie die ständische Sozialordnung verlangt), aber immer noch an der Fiktion festhalten, die Verhältnisse seien gemäß unwandelbarer Prinzipien gestaltbar. Ihnen gegenüber kann IK auf die je spezifischen Interessen hinweisen, die jene Prinzi-

prien stillschweigend voraussetzen, v.a. aber auf die Kluft zwischen den Prinzipien und der wirklichen Praxis. IK entsteht dann als Selbstkritik einer Intelligenz, deren legitimatorische Aufgaben von keiner zentralen Instanz mehr formell festgeschrieben sind – auch in Sachen Weltauffassung herrschen Konkurrenz und Weltverkehr – und deren einzelne Vertreter sich deshalb mit allen Kräften verbinden können, die ein Interesse an sozialer Umgestaltung haben.

Obwohl beim reifen MARX das Aufkommen des I-Begriffs stark zurückgeht, hat es sich eingebürgert, einige ökonomische Analysen im *Kapital* (in denen er überhaupt nicht fällt) als IK zu lesen oder sogar zur eigentlichen Grundlage marxistischer IK zu erklären. »Markt und Warentausch sind für ihn ja die ökonomischen Zellenformationen der Ideologie« (Negt 2001, 327). Ausgangspunkt ist dabei v.a. die Analyse des Fetischcharakters der Ware, worin Jürgen HABERMAS die »unterste Sprosse der Ideologienleiter« sieht (1963, 205). Iring FETSCHER erklärt, in der MARXschen KrpÖ sei »der I-Begriff sowohl präzisiert, als eingeschränkt: Warenfetisch und Kapitalfetisch sind die Zentralmomente der I-Bestimmung« (1976, 282f). In zweiter Linie begreift man Marx' Analyse der Momente von Freiheit und Gleichheit im Tauschvertrag als Kritik der »Basisideologie des gerechten Tausches« (HABERMAS 1968, 75).

Ersteres, die Analyse des »gegenständlichen Scheins« (23/88), Tauschrelationen bemäßen sich nach Eigenschaften der getauschten Dinge, hat den stärksten Anstoß dafür gegeben, I als »gesellschaftlich notwendiges und gesellschaftlich motiviertes Bewusstsein« zu bestimmen, »das jedoch in beidem, in Notwendigkeit und Motivation, zugleich falsches Bewusstsein ist« (LIEBER 1965, 58). MARX betont nämlich zwei Aspekte des Sachverhalts. Wenn »das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst«, der implizite Vergleich ihrer Arbeitszeit, »für sie die phantasmagorische Form des Verhältnisses von Dingen«, der ausgetauschten Produkte annimmt (23/86), ist dies zum einen »Mystizismus [...], Zauber und Spuk« (90), weil eben ein soziales Verhältnis verdeckt wird. Zum anderen handelt es sich aber auch um »gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen« (ebd.), weil die Interaktion ja wirklich durch Sachen vermittelt wird. Somit scheint Marx' Wirtschaftstheorie in einer IK fundiert, die die »Kategorien der bürgerlichen Ökonomie« (ebd.) als zugleich notwendig und falsch erweist – wenn denn wirklich IK vorliegt. Für diese Kennzeichnung spräche, dass Marx im Kontext zwei Grundbewegungen der *DI* wiederholt: das Heraustreten aus der praktisch beschränkten Sichtweise (gültig ist die verdinglichende Gedankenform für alle »in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen«; 88)

und den Verweis auf den »historischen Charakter« von Strukturen, die »als unwandelbar gelten« (90). Für eine IK im vollen Sinn des alten Entwurfs fehlen jedoch zwei weitere Faktoren: die rechtfertigende Funktion der fraglichen Gedankenformen und die systematisierende Arbeit der Ideologen. Marx analysiert im Fetischkapitel einen Bestand alltagspraktisch beschränkter Auffassungsweisen von allenfalls »protoideologischem« Charakter (PIT 1979, 183), »Ausgangsmaterial für die ideelle und ideologische Verarbeitung« (Herkommer 1985, 46), sagt aber nicht, wie sie eingesetzt werden, um Menschen auf bestimmte Verhältnisse einzuschwören. Jedenfalls ist der Warenfetischismus »weder ein Synonym noch eine Konkretisierung des Begriffs ›I‹« (Dimoulis/Milios 1999, 52). Erst wo Intellektuelle wie die »Vulgarökonom« oder »Apologeten«, denen sich MARX besonders in den Vorarbeiten zum *Kapital* widmet, die »Vorstellungen, Motive etc. der in der kapitalistischen Produktion befangenen Träger derselben [...] in eine doktrinäre Sprache« »übersetzen« (26.3/445), wird der Schein produziert, »dass die bürgerliche Welt die beste aller Welten ist« (26.1/262); erst dann entsteht eine »Rechtfertigung des Elends der Produzenten des Reichtums« und eine »Apologie für die Exploiteure der Arbeit« (26.2/274). Die professionell in den »ideologischen Formen« (Recht, Moral, Religion usw.) tätigen Akteure tauchen hier unter dem Sammelbegriff der »Ideologen« bzw. »ideologischen Stände« auf; entscheidend ist, »dass die Gegensätze in der materiellen Produktion eine Superstruktur ideologischer Stände nötig machen, deren Wirksamkeit – sei sie gut oder schlecht – gut, weil nötig ist« (26.1/259).

Auch im *Kapital* selbst stehen zuweilen Legitimationskonzepte zur Debatte, ohne dass unmittelbar von I die Rede wäre. Eine der einschlägigen Stellen verbindet Fetisch- und Apologetenkritik. Nachdem MARX erläutert hat, dass der Wert der Arbeitskraft gewöhnlich als Wert der Arbeit ausgesprochen wird, fährt er fort: »Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und grade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgarökonomie.« (23/562) Eine ähnliche Rückführung von Idealen auf ökonomische Wertformen findet sich in den Passagen, die unmittelbar nach der Einführung des Kapitalbegriffs die Warenzirkulation als »wahres Eden der angeborenen Menschenrechte« beschreiben (189). Indem Marx skizziert, wie die Interaktion von Tauschkontrahenten Freiheit (nämlich den freien Entschluss zum Vertrag), Gleichheit (der Warenbesitzer, die Äquivalente tauschen) und natürlich

Eigentum involviert, ruft er eine ganze Tradition liberaler Gesellschaftsmodelle auf. Explizit wird der Bezug mit der ergänzenden Nennung Jeremy BENTHAMS, der die verbreitete Konzeption des allgemein nützlichen Eigeninteresses vertritt. »Die einzige Macht, die sie [die Tauschpartner] zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihrer Privatinteressen. Und eben weil so jeder nur für sich und keiner für den andren kehrt, vollbringen alle, infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpfliffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses.« (190) Hier kann man in der Tat von IK sprechen: Einer Reihe wirkmächtiger Autoren (von SMITH über KANT bis zu den zeitgenössischen Liberalen) wird nachgewiesen, dass sie erstens allgemeine, dem Anspruch nach unwandelbare Prinzipien am Muster eines spezifischen, historisch transitorischen Sozialverhältnisses gewinnen, dass sie dabei zweitens störende Kontextfaktoren ausblenden – die Krisenhaftigkeit der fragmentierten gesellschaftlichen Reproduktion, die ungleichen Bedingungen und Resultate des formell gleichberechtigten Tauschs –, und dass sie derart drittens einen Zustand für gottgewollt, naturgemäß oder vernünftig erklären, von dem nur wenige profitieren. Zum Problem wird diese Kritik, wenn man aus der partiellen Korrespondenz von Freiheitsvorstellungen und Tauschrelation bzw. Lohnform schließt, erstere reduzierten sich ganz auf die letzteren und eine nachbürgerliche Gesellschaft hätte keinen Bedarf mehr für formelle Gleichberechtigung.

3. In den Diskussionen der II. Internationale verliert der I-Begriff bald seine kritische Prägung. Die »Identifikation von I und Überbau« ist der erste Schritt dazu, »dass ›I‹ fortan neutral zur Bezeichnung jeder Form von Theorie, Bewusstsein etc. gebraucht werden konnte« (DIERSE 1982, 158). Die Entwicklung verläuft allerdings weniger einheitlich, als es dieser Rückblick nahe legt.

Ausgehend von ENGELS, der die gemeinsam mit MARX entwickelten Ansätze zunächst im *AD*, später in *LF* und *Ursprung* popularisiert, mit den Protagonisten der Bewegung korrespondiert und auch öffentlich in Debatten eingreift (vgl. bes. den offenen Brief an Mehring vom 14.7.1893, 39/96ff), bildet sich zunächst ein Begriffsgebrauch heraus, der unter ›I‹ v.a. illusorisch verselbständigtes oder anderweitig »falsches Bewusstsein« versteht, zumal das Bewusstsein eines »sogenannten Denkers«, dem die »eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, [...] unbekannt [bleiben]« und der »sich also falsche resp. scheinbare Triebkräfte [imaginiert]« (97). In dieser

Linie zeigt sich Antonio LABRIOLA entschlossen, im Gegensatz zur philosophischen Tradition »eindeutig und endgültig jede I« abzuwerfen – nämlich die Vorstellung, »nach der die Dinge in ihrem Dasein und ihrer Entwicklung explizit oder implizit einer Norm, einem Ideal, einem Maß, einem Zweck entsprechen« (ÜHM, 168). »Wer einmal marxistische Kritik gekostet hat«, heißt es in diesem Sinn noch bei Ernst BLOCH, »den eckelt auf immer alles ideologische Gewäsche« (GA 7, 381). Ein in diesem Sinn kritischer Gebrauch des I-Begriffs findet sich auch im frühen 20. Jh., oft bezogen auf neue politische Felder. Rosa LUXEMBURG etwa verwirft sowohl »die ganze offiziöse manchesterliche I der Interessenharmonie zwischen den Handelsnationen der Welt« (Akk, 392) als auch die nationalistische Mobilmachung. Gerade die »sozialdemokratische Presse« habe in Deutschland dazu beigetragen, »die öffentliche Meinung und Volksmasse vollkommen für die I des Krieges zu bearbeiten« (GW 4, 23).

In der Geschichte des organisierten Marxismus bleibt diese Position vereinzelt. Schon Karl KAUTSKY verwendet »ideologisch« zunehmend synonym mit »geistig« oder »theoretisch« (vgl. Ethik, 128f). Durchgesetzt hat sich dieser im Einzelnen noch unerforschte Wandel im Sprachgebrauch wohl im Zuge des Aufstiegs der II. Internationale, auf deren Gründungsversammlung im Juli 1889 der junge russische Delegierte Georgi PLECHANOW von »unseren revolutionären Ideologen« sprach (zit.n. Jena 1989, 67). Entsprechend ist bei LENIN 1894 von den »Werk tätigen und ihren Ideologen« die Rede (Volksfr, LW 1, 303). Rosa LUXEMBURG spricht 1903 von der »ideologischen Entwicklung der polnischen Sozialdemokratie« und meint den »Augenblick des anfänglichen geistigen Aufblühens« (GW 1/2, 359). Von den studierten Intellektuellen sagt sie, sie kämen »nicht im Einklang mit dem eigenen Klassenempfinden, sondern nur durch dessen Überwindung, auf dem Wege der I zum Sozialismus« (437). In Franz MEHRINGS Standardwerk *Karl Marx*, wo von der »hegelschen I« die Rede ist, heißt es zu Bruno BAUERS Meinung, dialektische Kritik könne die Religion zerstören, dies sei »vom rein ideologischen Standpunkt nicht so uneben« (29).

Die Neutralisierung des I-Begriffs mag durch sozial-deterministische Auffassungen befördert worden sein, bleibt jedoch nicht auf deren Vertreter beschränkt. Gleich, ob PLECHANOW behauptet, die »sogenannten I.en« seien »bloß vielgestaltige Widerspiegelungen« einer einheitlichen, »durch den Zustand der Produktivkräfte« bedingten »Geschichte in den Köpfen der Menschen« (1897, 115), oder ob BERNSTEIN differenzierend festhält, die moderne Gesellschaft kenne mehr denn je auch »I, die

nicht von der Ökonomie und der als ökonomische Macht wirkenden Natur bestimmt ist« (1899, 25) – die herrschaftskritische und politisch eingreifende IK weicht einer abstrakt-allgemeinen Bestimmung, die unter I bestenfalls »den geistigen Ausdruck der materiellen Lebensverhältnisse und Interessen einer Klasse« versteht (PANNEKOEK 1909, 15). Die »I des modernen Proletariats« ist demnach der Sozialismus (ebd.). Gleich der erste Satz von STALINS Frühschrift *Anarchismus oder Sozialismus* (1906) schlägt denselben Ton an: »Die Drehachse des modernen gesellschaftlichen Lebens ist der Klassenkampf. In diesem Kampf aber lässt jede Klasse sich von ihrer eigenen I leiten. Die Bourgeoisie hat ihre eigene I – das ist der sogenannte Liberalismus. Eine eigene I hat auch das Proletariat – das ist bekanntlich der Sozialismus.« (W 1, 257) In der Folge bestimmt LENIN 1920 den »Marxismus« als »I des revolutionären Proletariats« (LW 31, 308). Auf lange Sicht hat dies dazu beigetragen, dass man in der SU und ihrem Einflussraum eine straffe Vergesellschaftung von oben für marxistisch legitim hielt. Eine Voraussetzung des Stalinismus besteht in der vorgängigen Verdrängung von IK.

Allerdings ist Sozialismus zumindest für den linken PANNEKOEK »noch etwas andres, wodurch er sich in Gegensatz zu andern Klassenideologien setzt«: »Während frühere I.n unbewusste und daher überspannte Reflexe der wirtschaftlichen Lage waren, ist der Sozialismus eine klare wissenschaftliche Lehre. Der Gegensatz zwischen Ideologie und Wissenschaft [...] besteht darin, dass eine I eine unbewusste Verallgemeinerung ist, bei der die ihr entsprechende Wirklichkeit dem Bewusstsein verloren gegangen ist, während die Wissenschaft nur aus bewussten Verallgemeinerungen besteht und ihre Sätze die Wirklichkeit, der sie entnommen sind, unzweideutig erkennen lassen. Die Ideologie ist daher hauptsächlich Gefühlssache, Wissenschaft Verstandessache.« (1909, 130) Hier bereitet sich die IK des ML vor.

4. IK wurde im Marxismus erst wieder unter den Bedingungen politischen Scheiterns zentral, im Rahmen von »Überlegungen über die Möglichkeit der Revolution nach ihrem Scheitern« (PIT 1979, 42) zunächst bei LUKÁCS und KORSCH, später, von hier ausstrahlend, in der Frankfurter Schule. Die Übergangszone zwischen dem ideologisierten Ost- und dem ideologiekritischen Westmarxismus zeigt freilich, dass IK nicht unbedingt antidogmatisch und die politisierte Weltsicht nicht unbedingt doktrinär ausfallen muss. Während GRAMSCI den ideologischen Kampf als in keiner Weise vorentschiedene Auseinandersetzung um Weltauffassungen und Selbstverhältnisse abbildet, bindet LUKÁCS die kritische Einsicht an philosophische Wahrheit und Klassenzugehörigkeit.

4.1 Ausgangspunkt ist bei beiden die Frage, wie der revolutionäre Prozess die bislang herrschende Weltauffassung umwälzt. GRAMSCI konzentriert sich dabei auf deren Struktur und Orientierungsfunktion: »Worauf es ankommt, ist eine Kritik, der ein [...] ideologischer Komplex durch die ersten Repräsentanten der neuen historischen Phase unterzogen wird. Durch diese Kritik erhält man einen Prozess der Unterscheidung und der Veränderung im relativen Gewicht, das die Elemente der alten I besaßen. Was [...] untergeordnet oder gar zufällig war, wird von primärer Bedeutung [...]. Der alte Kollektivwille löst sich in seine widersprüchlichen Elemente auf, weil die untergeordneten Elemente sich gesellschaftlich entwickeln« (Gef, H. 8, §195, 1051). Derart ist umrissen, welche Rolle IK im »ideologischen Kampf« zu spielen vermag. Sie legt nicht allein die Funktionsweise anerkannter Prinzipien bloß, sondern bereitet eine neue Bestimmung der gemeinsamen Angelegenheiten vor. Ob es sich dabei dann wieder um nur funktionale »I« oder um wahrheitsfähige »Theorie« handelt, ist sekundär. Kritik meint hier die Unterscheidung zwischen dem, was der alten Herrschaft und dem, was den bislang Benachteiligten nützt, nicht einfach nur Ablehnung von Falschem.

LUKÁCS hingegen geht es zentral um die Frage nach der Wahrheit der Weltauffassungen. Er beantwortet sie, indem er MARX' tentative Zuordnung von Erkenntnis und Klassenstandpunkten philosophisch vereinheitlicht. Weil bestandsfähige Weltauffassungen partikularen Klasseninteressen entsprechen müssen, sind die ersteren gewöhnlich irrig. »Das Klassenbewusstsein ist also – abstrakt formell betrachtet – zugleich eine klassenmäßig bestimmte *Unbewusstheit* über die eigene gesellschaftlich-geschichtliche und ökonomische Lage.« (GuK, 64) Die Kritik solcher I verbindet LUKÁCS nun mit der Mission, die endgültige Selbsterkenntnis der Menschheit zu realisieren. Er übersetzt die negative Forderung, partikulare Standpunkte zu überwinden, unmittelbar in die positive, den Zusammenhang aller Klassenbeziehungen und Handlungsformen zu überblicken, und traut diesen Überblick allein dem allen partikularen Interessen entworfenen Proletariat zu. So hat dieses einerseits nur dann politische Erfolgsaussichten, wenn es »eine Intention auf die *Totalität der Gesellschaft*« verfolgt, während andererseits kritisches Denken »nur darin bestehen« kann, »dass es sich [...] die Vermittlungen, die Beziehung zur Totalität als Prozess, zur Handlung des Proletariats als Klasse, stets kritisch darzulegen bestrebt ist« (190). Faktisch fallen bei diesem Vorgehen die Vermittlungen weg: Die Klasse dient der Erkenntnis und die Erkenntnis dient der Klasse; ideologische Strategien und Kompromisse kommen in Lukács' Modell nicht vor. Selbst die parteiliche

Schulung, von der etwa GRAMSCI handelt, erscheint nur indirekt – in der Notwendigkeit, die einzelnen Proletarier auf die Linie des objektiv richtigen Klassenbewusstseins zu bringen.

Wie LUKÁCS' Theorie ohne diese Notwendigkeit ausfiele, demonstriert Karl MANNHEIMS Versuch einer unparteiischen Ideologienlehre. Er übernimmt nicht allein den »totalen Ideologiebegriff«, dem gemäß die Welt von jedem sozialen Standpunkt her anders aussieht, sondern auch die Intention auf Totalität – nur dass diese nicht länger einer besonderen Klasse zugeordnet wird, sondern in einer offenen Vermittlungsbewegung aufgehen soll: vonnöten sei eine »Partikularansichten in sich aufnehmende, diese immer wieder aufsprenkende Intention auf das Ganze, die sich schrittweise im natürlichen Prozess des Erkennens erweitert und als Ziel nicht einen zeitlos geltenden Abschluss, sondern eine für uns mögliche maximale Erweiterung der Sicht ersehnt« (1929, 63). Max HORKHEIMER hat gezeigt, dass diese scheinbar vorurteilsfreie Sicht die philosophische Einstellung restituiert, deren Zerstörung eines der Hauptziele von MARX' IK war. Implizit trifft er damit auch LUKÁCS; nicht in seiner Parteilichkeit, aber in seiner Totalitätsintention. »Der Begriff der Partikularität« – MANNHEIMS Gegenbegriff zu dem der Totalität oder des Ganzen – »bezeichnet nichts anderes als das Verhältnis jedes Standortes zur ewigen Wahrheit. Er behauptet, dass infolge der Bedingtheit des Sprechenden jede Aussage ihr unangemessen sei. Dass aber die Tatsache der »Seinsgebundenheit« Einfluss auf den Wahrheitsgehalt einer Äußerung hat, ist gar nicht zu verstehen – warum sollte die Einsicht nicht gerade so gut seinsgebunden sein wie der Irrtum? Aber die Wissenssoziologie kennzeichnet – wie jede Metaphysik – alle Denkstandorte sub specie aeternitatis, nur dass sie die ewige Wahrheit noch nicht in Besitz genommen zu haben behauptet, sondern sich erst auf dem Wege zu ihrer Eroberung fühlt.« (HORKHEIMER 1930, 236) Aus dieser Ablehnung ergibt sich dann schlüssig das Programm einer kritischen Theorie, die ihre gesellschaftliche Rolle selbst definiert, statt sie im Stil der traditionellen Wahrheitssuche auszublenken und damit unreflektiert auszufüllen.

4.2 Konkret bedeutete das eine Analyse der zeitgenössischen Bedingungen intellektueller Produktion. Nach gut dreißig Jahren Arbeit an diesem Projekt, das von Existenzphilosophie, Soziologie und Psychoanalyse über die Kulturindustrie bis zur faschistischen Propaganda einen Großteil der ideologischen Instanzen des mittleren 20. Jh. erfasste, kommen seine Hauptvertreter zu dem bescheidenen Ergebnis, IK sei nicht mehr zeitgemäß. Zugrunde liegt ein auf Philosophie eingeschränkter I-Begriff. Allgemein geht es



den Autoren des Instituts für Sozialforschung (IfS), deutlich an LUKÁCS orientiert, um »objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein«, eine »Verschränkung des Wahren und des Unwahren«; konkret verorten sie I, dem impliziten Schema der *DI* folgend, in der bürgerlichen Zersetzung traditioneller Herrschaft: »Sie erheischt ebenso die Erfahrung eines bereits problematischen gesellschaftlichen Zustandes, den es zu verteidigen gilt, wie andererseits die Idee der Gerechtigkeit selbst, ohne die eine solche apologetische Notwendigkeit nicht bestünde und die ihr Modell am Tausch von Vergleichbarem hat.« Nur unter diesen Bedingungen könne auch »IK«, »Konfrontation der I mit ihrer eigenen Wahrheit« geübt werden; sie erfordere nämlich ein »rationales Element, an dem die Kritik sich abarbeiten kann. Das gilt für Ideen wie die des Liberalismus, des Individualismus, der Identität von Geist und Wirklichkeit. Wollte man jedoch etwa die sogenannte I des NS ebenso kritisieren, man verfele der ohnmächtigen Naivetät.« (IfS 1956, 465) Das Argument ist komplex und teilweise nicht gedeckt. Die Vermutung, erst eine am Tausch gebildete Gerechtigkeitsidee mache Apologetik notwendig, unterstellt erstens, dass sich gesellschaftliche Praktiken unmittelbar in »Ideen« reflektieren, und benennt zweitens noch nicht einmal die Anhänger dieser Ideen, deren Aufruhr eine Rechtfertigung notwendig macht. Statt mit MARX bei den nachweislich umkämpften Ideen des gerechten Tauschs und Lohns anzusetzen, geht das IfS gleich ins Allerallgemeinste. Als ähnlich problematisch erweist sich die Formel vom »notwendig falschen Bewusstsein«. Während ihre Nennung an ökonomistische Ableitungen erinnert, wird sie zugleich vom Feld der gesellschaftlichen Kämpfe in das des philosophischen Streits um »Wahrheit« versetzt. Damit ist stillschweigend die Kopplung von IK an die Emanzipation unterdrückter Klassen gestrichen, die für den frühen HORKHEIMER selbstverständlich war. Klammert man diese Schwächen ein, bleibt ein einfaches Argument stehen: IK hat nur in einem Zustand Chancen, in dem die Gestaltung einer für alle Beteiligten vernünftigen Gesellschaft überhaupt zur Debatte steht. Die »unmittelbaren Machtverhältnisse« (ebd.) der hierarchischen Herrschaft lassen ihr noch keinen Raum, und diejenigen der modernen Diktatur sind gegen sie immunisiert. »Wo die I.n durch den Ukas der approbierten Weltanschauung ersetzt wurden, ist in der Tat IK zu ersetzen durch die Analyse des cui bono.« (466) Bei allem Zweifel, den auch hier der enge I-Begriff aufwirft – weder wurde die völkische I den Deutschen einfach nur vorgeschrieben, noch wird eine Lehre dadurch weniger ideologisch, dass die Herrschenden ihren Nutzen erkennen –, die Reflexion zur Ideologiekritik

ist einleuchtend. Die Machtanreize für die treuen Mitglieder der Volksgemeinschaft und ihre Drohung gegenüber den Abweichlern bleiben auch dann bestehen, wenn man Hitler als Anstreicher entlarvt, und im US-Kapitalismus ist die Erkenntnis, dass die Regierung mit den Konzernchefs unter einer Decke steckt, nicht grundsätzlich skandalös: »eine besondere chance, die der marxismus in europa hatte, fällt hier weg. Die sensationelle enthüllung der geschäfte des bürgerlichen staats gab dem marxismus diesen aufklärungseffekt, der hier nicht möglich ist. Hier hat man einen direkt vom bürgertum eingerichteten staat vor sich, der sich natürlich keinen augenblick schämt, bürgerlich zu sein.« (BRECHT, *AJ*, 18.2.1942)

Die Folgerung könnte nun aber ebenso sehr in veränderten Perspektiven von IK bestehen wie in ihrer Selbstaufgabe. Hierauf deutet z.B. eine frühere Überlegung ADORNOS, die auch jenseits der unmittelbaren Machtausübung Formen ideologischer Beliebigkeit aufweist: »Für den gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang ist es vermutlich weit weniger wichtig, welche besonderen ideologischen Lehren ein Film seinen Betrachtern einflößt, als dass die nach Hause Gehenden an den Namen der Schauspieler und ihren Eehändeln interessiert sind.« (1951, 21) Die faktisch durchgeführte IK der Frankfurter Schule gilt denn auch weniger den Inhalten als der *Struktur* kultureller Weltauslegung. Zuvörderst verhindert hier, folgt man der *DA*, die industrialisierte Produktion von Kulturgütern autonome Äußerungen. »Der Prozess« etwa, »dem ein literarischer Text, wenn nicht in automatischer Vorausschau seines Herstellers, so jedenfalls durch den Stab von Lektoren, Herausgebern, Umarbeitern, ghost writers in- und außerhalb der Verlagsbüros unterworfen wird, überbietet in seiner Gründlichkeit noch jede Zensur« (3); das Muster liefern die Kollektiverzeugnisse Film und Radiosendung. Auf ähnliche Weise sehen ADORNO und HORKHEIMER auch die positivistische Sozialwissenschaft organisiert, die verlässlich immer größere Mengen Datenmaterial verarbeitet: Sie verkörpert die »Angst des rechten Sohnes moderner Zivilisation, von den Tatsachen abzugehen, die doch bei der Wahrnehmung schon durch die herrschenden Usancen [...] klischeemäßig zugerichtet sind« (4). Um schließlich die später als nachideologisch abgetane »Bereitschaft der technologisch erzogenen Massen« zu erklären, »in den Bann eines jeglichen Despotismus zu geraten« (5), werden gleichermaßen die normierte Praxis rationaler Weltbeherrschung, der irrationale Zusammenhang der sozialen Reproduktion und der kulturindustriell trainierte Zugriff aufs Vorrationaler herangezogen. Alles dies ist zweifellos eine kritische Analyse ideologischer Verhältnisse. In einem bestimmten Sinn kann die Gegenwartsdiagnose der *DA* allerdings

tatsächlich keine IK mehr leisten: Während sie bloß mit Argumenten operiert, stehen auf der Gegenseite verfestigte kulturelle Praktiken. An die Stelle der kritisierbaren, weil theorieförmigen I ist eine weitgehend kritikimmune, weil betriebsförmig organisierte getreten. Angreifbar wäre sie nur noch durch eine alternative Organisation intellektueller Praxis (zu der das IfS stärkere Ansätze entwickelt, als seine Texte zu erkennen geben). Diese Hilflosigkeit bloßer IK bildet einen der Hauptgründe dafür, dass ADORNO die moderne Menschheit in einem universellen Verblendungszusammenhang gefangen sieht. »Die I, der gesellschaftlich notwendige Schein, ist heute die reale Gesellschaft selber, insofern deren integrale Macht und Unausweichlichkeit, ihr überwältigendes Dasein an sich, den Sinn surrogiert, welchen jenes Dasein ausgerottet hat.« (1951, 22) Wenn die Bedingungen von Kritik wegbrechen, wird virtuell alles ideologisch.

Auch die sozialtheoretisch gehaltreicheren Analysen der Kritischen Theorie scheinen mithin auf die Unmöglichkeit von IK angesichts einer nicht mehr legitimierungsbedürftigen Herrschaft hinauszulaufen. Doch im Gegensatz zur Restriktion des I-Begriffs eröffnet seine Totalisierung zugleich neue Möglichkeiten; allem voran erlaubt sie den Bruch mit einer kognitivistischen Blickverengung. Während sich IK von ENGELS bis LUKÁCS primär auf Weltauffassungen, Denkformen und ›Werte‹ richtete, werden nun nicht allein die vorsprachliche Organisation solcher Auffassungen (etwa durch die Machart von Kinofilmen), sondern auch der Aufbau von Führungsarrangements (wie die kulturelle Einübung gesunder Normalität) und die Mobilisierung psychischer Energien (man denke an faschistische Propaganda) untersucht. Allgemein eröffnet die Übernahme FREUDScher Theorieelemente neue Untersuchungsfelder. IK kann jetzt auch, vorbildlich bei MARCUSE, die vorherrschenden Formen von Sexualität, ihrer Verdrängung und ihrer systemkonformen Freisetzung thematisieren.

4.3 ALTHUSSER bringt die beiden Bewegungen auf den Begriff, die in der Kritischen Theorie noch methodisch unbewältigte Neuerungen darstellen: den Schritt von der kognitiven Weltauffassung zum integralen Selbst- und Weltverhältnis der Individuen ebenso wie die Ersetzung von Ideen- oder Vorstellungskritik durch die Analyse ideologischer Mächte. Zum einen, so die an FREUD angelehnte These, organisiere I nicht Vorstellungen der Welt, sondern das »imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen« (ISA, 133); zum anderen, so die sozialtheoretische Neuerung, konditioniere jede Gesellschaft ganz äußerlich die für ihre Reproduktion erforderlichen Dispositionen:

Sie bildet »eine I, die innerhalb eines materiellen Apparates existiert, materielle Praxen vorschreibt, die durch ein materielles Ritual geregelt werden, wobei diese Praxen wiederum in den materiellen Handlungen eines Subjekts existieren, das mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend handelt« (139). Noch kategorischer als bei ADORNO u.a. wird jedoch zugleich der ideologiekritische Anspruch eingeschränkt. Wenngleich man wohl nur aus postmoderner Perspektive behaupten kann, »Althusser's Gegner« sei »eine aufklärerische I-Kritik« gewesen, die »I als ein Ideegebäude versteht« und sie allein »von der Warte der Wahrheit aus« angreift (CHARIM 2002, 16), verwirft er doch explizit das Ziel ideologiefreier Praxis. Da Individuen immer ein Weltverhältnis ausbilden und Gesellschaften immer Nachwuchs rekrutieren, bestimmt ALTHUSSER I als »allgegenwärtig, transhistorisch, über die gesamte Geschichte sich erstreckend« (ISA, 133). »Nur eine ideologische Weltanschauung konnte Gesellschaften ohne I.n erdenken«, und »der historische Materialismus kann sich nicht vorstellen, dass selbst eine kommunistische Gesellschaft je ohne I auskommen könnte.« (FM, 182) Selbst die Orientierung auf eine »Abschaffung der Klassen«, die in der DI noch als Ausweg aus der Idealisierung des Partikularen erschien, wird auf dieser Grundlage zum Bestandteil einer »proletarischen I« (ISA, 166). Die (praktisch ausgerichtete) Kritik bestimmter I.en scheint hier nur noch möglich, sofern man sich zugleich um die Durchsetzung anderer bemüht.

4.4 In etwa das gleiche Programm umreißt noch 1977 FOUCAULT – allerdings mit begrifflichen Verschiebungen, in deren Folge jegliche Thematisierung von I obsolet erscheint: »Das wesentliche politische Problem für den Intellektuellen ist nicht, die ideologischen Inhalte zu kritisieren [...]. Sondern zu wissen, ob es möglich ist, eine neue Politik der Wahrheit zu konstituieren. Das Problem ist nicht, das Bewusstsein der Leute zu ändern [...], sondern die politische, ökonomische, institutionelle Produktionsordnung der Wahrheit.« (2003, 213) Dass auf die Ablehnung einer inhalts- und bewussteinfixierten IK nicht länger eine Theorie ideologischer Vergesellschaftung antwortet, hat Methode. Zusätzlich zur Rede von Wahrheit arbeitet Foucault über die Jahre ein Ensemble von Begriffen aus, die schließlich den Platz von IK besetzen (vgl. Rehmann 2002, bes. 55-59): ebenso radikal wie zuvor das falsche Bewusstsein schränkt nun die ›Ordnung des Diskurses‹ die möglichen Aussagen ein; ebenso umfassend wie ALTHUSSER'S ideologische Staatsapparate prägen nun ›Dispositive‹, Anordnungen von Diskursen und Praktiken, das Selbst- und Weltverhältnis der Individuen; an

die Stelle von I und Herrschaft treten ›Wissen‹ und ›Macht‹.

Einen Eindruck davon, was diese Wortverschiebungen für die kritische Arbeit bedeuten, gibt FOUCAULTS Auflistung dreier Probleme, die ihm der I-Begriff macht: Er stehe immer in latenter Gegensatz zu etwas wie »Wahrheit«, beziehe sich auf ein vorhandenes »Subjekt« und setze eine determinierende »Basis« voraus (196f). Die ersten beiden Punkte lesen sich nun freilich eher wie eine Zuspitzung ALTHUSERS bzw. der MARXschen Verortung des Subjekts im Ensemble der Verhältnisse. Eine wirkliche Differenz zum historischen Materialismus ergibt sich erst mit FOUCAULTS drittem Problem: Für ihn »befindet sich die I« grundsätzlich »in einer sekundären Position zu etwas, das für sie als Basis oder ökonomische, materielle usw. Determinierung funktionieren muss« (ebd.). Auch wenn hier vermutlich wieder die marxistische IK unter Wert gehandelt wird – ein schlichtes Basis-Überbau-Modell findet sich fast nur dort, wo der kritische I-Begriff neutralisiert ist –, entfernt sich Foucault doch deutlich von ihr, sofern er keine Funktionsbestimmung ideologischer Formen und Inhalte mehr für nötig hält. Wie Wahrheit, Selbstverständlichkeiten und ethische Haltungen produziert werden, will er unabhängig von Herrschaftserfordernissen, Klasseninteressen und der Befangenheit systemgemäß Handelnder nachvollziehen. Erst wenn man diese Alternative sieht, kann man die Ersetzung von IK durch Diskursanalyse, wie sie in den folgenden Jahrzehnten in Mode kommt, angemessen diskutieren. Verfehlen wird man sie hingegen, wenn man wie Foucaults Interviewer FONTANA und PASQUINO hinter IK schlicht die »Sehnsucht nach einem Wissen« vermutet, »das gleichsam sich selbst transparent wäre und das ohne Illusion, ohne Fehler funktionieren würde« (196).

FOUCAULTS Eingriff fällt in eine Zeit, in der sich IK auf dem Höhepunkt ihres Ansehens befindet. Der politische Aufbruch von 1968, seinerseits durch Philosophen und Sozialwissenschaftler vorbereitet, mündet bei vielen Intellektuellen, die sich nach dem Abflauen der Revolte aufs akademische und publizistische Tagesgeschäft zurückgeworfen sehen, in der fortgesetzten Kritik ihrer Gegenstände und Verfahrensweisen. Während der 1970er Jahre erscheinen IK.en en masse. Neben partiellen Neuerungen stehen dabei vielfältige Formen der Dogmatisierung und Verharmlosung. Während in der radikalen Linken alle möglichen Prinzipien und Probleme der nichtmarxistischen Intelligenz ursächlich auf die bürgerliche Klassenherrschaft zurückgeführt werden, reduziert man auf der anderen Seite IK auf eine Bemühung um herrschaftsfreie Kommunikation – die dann etwa bei Karl-Otto APEL (1971, 44) dazu dienen soll, »durch

Selbstbesinnung« (statt Selbstbefreiung) »kausal erklärbare Verhaltensweisen« (statt Fremdbestimmung) »in verstehbares Handeln zu überführen« (statt in emanzipierte Praxis). Weiterentwickelt wird IK v.a. in kritischer Auseinandersetzung mit ALTHUSER. Das PROJEKT IDEOLOGIE-THEORIE versucht dessen funktionalistischen Ansatz umzuformen, indem es die Konstitution des Ideologischen nicht mehr »von oben«, von der Gesamtordnung oder der herrschenden Klasse her denkt, sondern »von unten«, ansetzend bei den Erfordernissen hierarchischer Arbeitsteilung, den Kompensationsbedürfnissen der Beherrschten und der »antagonistischen Reklamation des Gemeinwesens« (HAUG 1993, 77ff) im politischen Kampf. So wird eine »IK« möglich, die »mit der Theorie des Ideologischen als begrifflichem Hinterland« operiert (21), statt von dieser abgelöst zu werden: Jede Analyse ideologischer Vergesellschaftung eröffnet zugleich nichtideologische Alternativen, etwa die eines Abbaus von Hierarchien, einer Übersetzung imaginärer Kompensation in Befreiungsimpulse und der Arbeit an real allgemeinheitstfähiger Politik.

Wirkmächtiger als dieser Ansatz sind zwei andere Erneuerungen von IK geworden: die angelsächsischen Cultural Studies und die französische Zeichentheorie. Die ersteren stoßen sich zusehends von der Analyse systematisch verzerrter Weltansichten ab, weil sie dort (besonders in der Kritik der Kulturindustrie) die Aneignungs- und Umdeutungskompetenzen der Unterschichten (besonders im Kulturgebrauch) vernachlässigt sehen. Während die frühen Arbeiten von Raymond WILLIAMS, Richard HOGGART und Paul WILLIS Populärkultur durchaus ideologiekritisch analysieren, wird in den 1980er Jahren, nach intensiver Althusser- und Foucaultrezeption (vgl. Sawyer 2003), zum einen die Abgrenzung von der Frankfurter Schule dominant (Hall 1981; Fiske 1989) und zum anderen der kritische I-Begriff tendenziell aufgegeben. Stuart HALL sieht schließlich bereits in der *DI* ein bevormundendes Schema am Werk: »Eine Theorie, die davon ausgehen muss, dass eine Unzahl normaler Menschen [...] sich ganz einfach derart gründlich und systematisch über ihre eigentlichen (*real*) Interessen täuschen lässt, steht auf recht wackeligen Füßen. Noch weniger kann die Sichtweise akzeptiert werden, dass ›wir‹ – die Privilegierten – irgendwie ohne eine Spur von Illusionen sind und folglich die Wahrheit und das Wesen einer Situation unmittelbar durchschauen können« (1989, 186). Dass es v.a. die intellektuellen Eliten sind, deren (Selbst-)Täuschung MARX und ENGELS analysierten, bleibt dabei merkwürdig unterbelichtet. HALL will freilich überhaupt nicht mehr von Täuschung sprechen; bei einer »organischen I«, die »erfolgreich wesentliche Teile der Massen organi-

siert und für politisches Handeln mobilisiert«, gelte es weniger zu fragen, was an ihr »falsch« als was an ihr »wahr«, nämlich praktisch sinnvoll sei (46). Das knüpft sachlich wie terminologisch an GRAMSCI an; dessen Verbindung von IK und dem Ringen um Hegemonie löst HALL jedoch einseitig zugunsten des letzteren auf. »Keine ideologische Konzeption kann jemals materiell wirksam werden, sofern und solange sie nicht artikuliert werden kann mit dem Feld der gesellschaftlichen Kräfte und den Kämpfen zwischen den verschiedenen Kräften.« (1984, 117) – Die semiologische Theorie verfolgt dagegen gerade eine Abstraktion von solchen Kämpfen. Schon wenn BARTHES (1957) die Naturalisierung des Historischen attackiert, beschränkt er sich weitgehend auf die Analyse des »mythischen Zeichens«, und bereits der frühe BAUDRILLARD sieht das »système de consommation« wesentlich in einem »code de signes« begründet (1970, 110). Im Verlauf der Theorieentwicklung wird diese Perspektive verabsolutiert. Das zentrale Kritikobjekt ist nun eine naiv realistische Blindheit für die Eigendynamik der Zeichen (vgl. EAGLETON 1991, 227ff, LARRAIN 1994, 85–89); ein Ausgriff auf die Wirklichkeit, deren Auffassung sie vermitteln, kommt nur noch als ideologische Fehlleistung vor: »Was wir I nennen, ist genau die Verwechslung von Sprache und natürlicher Realität, von Bezugnahme auf ein Phänomen mit diesem selbst.« (DE MAN 1982, 92) Damit ist noch eindeutiger als bei FOUCAULT die Gegenposition zu allen Versuchen formuliert, ideologische Konzeptionen an soziale Kräfte zurückzubinden. Mit der Marginalisierung des Marxismus im akademischen Betrieb wird die Differenz zwischen Cultural Studies und Zeichentheorie nahezu hinfällig. Die einen münden in dem Urteil, IK sei »elitär«: »Begriffe wie falsche Bedürfnisse und falsches Bewusstsein setzen eine grundlegende Schwäche in der Einsicht und der Reflexion derselben Menschen voraus, die sie zu ermächtigen hoffen.« (DEETZ 1994, 179) Die andere unterstellt ihr gleichfalls Ansprüche auf den »Besitz der absoluten Wahrheit« (HAUCK 1995, 102), nur führt sie dagegen vorrangig die Unhintergebarkeit diskursiver Ordnungen ins Feld – sie lassen sich nie vollständig auf zugrundeliegende Antagonismen zurückführen (LACLAU/MOUFFE 1985, 151) und können daher auch nicht unter Berufung auf den wirklichen Sachverhalt, sondern allein durch die Wahl anderer »Sprachspiele« kritisiert werden (LYOTARD 1979, 120; HINDESS/HIRST 1977, 13f). Ob bildungsbürgerlich oder zeichenblind, in beiden Fällen wird IK obsolet.

Zusätzlich sehen sich immer mehr Kritiker der IK auf der Höhe der neuen Kommunikations- und Simulationstechniken. Das polemische Muster bleibt hier gleich; man ersetzt allein den »Diskurs« durch

das »Bild«, die »Simulation« oder die »Hyperrealität«: »Aller klassische Marxismus beruht fundamental [...] auf der Dichotomie *Erscheinung versus Realität*. Doch diese IK, kraft derer der Marxismus eine besondere Fähigkeit beansprucht, I im Namen der Wahrheit oder Realität zu entlarven, lässt sich nicht mehr anwenden, wenn die Realität selbst in Frage gestellt wurde und die Kultur in das Zeitalter dessen eintritt, was BAUDRILLARD »Simulation« nennt, die Gesellschaft des Bildes, eine Gesellschaft, die von Repräsentationen ohne vorgängige Präsenz [...] regiert wird.« (DOCHERTY 1990, 205) Für einige Autoren erfordert das medial herbeigeführte Ende der IK nicht einmal sehr neue Technologien; manchmal genügt die bloße Existenz von TV-Werbespots. Sie »unterminieren«, wie ein amerikanischer Autor gegen ALTHUSSER festhält, »die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und I, wahren und falschem Bewusstsein, dem Realen und dem Imaginären. Sie sind Strukturen ohne direkte Referenz, [...] Ketten von Wörtern und Bildern, die nichts als sich selbst repräsentieren.« (POSTER 1990, 57) Dass Werbung in der Regel eine Marke lancieren muss und das Verhalten ihrer Adressaten beeinflussen soll, also zumindest Repräsentations- und Vorbildcharakter hat, scheint diese Selbstbezüglichkeit nicht zu beeinträchtigen.

5. Die verbleibenden Vertreter herrschaftskritischer Text- und Kulturanalyse haben sich auf verschiedene Weise zur Wehr gesetzt. Am wenigsten wurde gegen den Vorwurf des Elitären aufgebracht. Jürgen RITSERT bietet zur Verteidigung ADORNOS die Konzession an, seine Annahmen müssten empirisch überprüft werden. Schließlich ließen sich die »Unterscheidungen »gut« und »schlecht«, [...] »gelungen« und »misslungen« auch auf »Massenkultur« anwenden, wie auch einer konsequenten »IK [...] die Werke der autonomen Kunst« nicht entzogen seien (2002, 187). Doch Adorno will mit seiner Kritik kapitalistischer Massenkultur ja gerade *erklären*, weshalb sich ihre einzelnen Erzeugnisse zumeist als »misslungen« und v.a. als konformitätsstiftend analysieren lassen. Die Beobachtung, dass bestimmte Muster der Kulturindustrie die Urteilskompetenzen ihres Publikums beschädigen, wirft weniger Probleme der Empirie als solche der Politik auf – des praktischen Umgangs mit denjenigen, deren Urteil man für systematisch beschädigt hält.

Erheblich mehr ist zum Wahrheitsanspruch von IK geschrieben worden. Die defensivste Antwort besteht hier in dem Gedanken, dass sie schlicht auf Probleme hinweist, die im herrschenden Diskurs verdrängt werden: »IK ohne den Anspruch, alles klarzustellen (getting it right), kann ein Schritt dahin sein, verlorene Konflikte zu reklamieren, und derart

zum kommunikativen Projekt beitragen.« (DEETZ 1994, 187) Sie reklamiert dann nicht mehr und nicht weniger Wahrheit als andere Beiträge auch. Dass IK die *Verzerrung* oder *Zurichtung* von Weltsicht und Selbstverhältnissen angreift, kann freilich nur durch weiter reichende Argumente gerechtfertigt werden. Für Gerhard HAUCK ist dies solange legitim, wie die Ergebnisse allgemein zur Diskussion stehen: »die Berechtigung von IK kann sich nur im Prozess, in der herrschaftsfreien Auseinandersetzung mit der kritisierten Position erweisen« (1995, 105). Diese Überlegung hat ihre Grenze daran, dass IK in Verhältnissen operiert, in denen herrschaftsfreie Öffentlichkeit gewöhnlich nicht gewährleistet ist. Ob sie will oder nicht, IK nimmt teil am Machtkampf sozialer Parteilagen. Gerade hier liegt aber wohl der entscheidende Einwand gegen die Assoziation von IK mit absoluten Wahrheitsansprüchen: Ihr geht es ohnehin nie allein um Erkenntnis, sondern v.a. um Befreiung. Die Wahrheit und Objektivität, die dabei im Spiel ist, beschränkt sich auf einsichtige Annahmen der Art, dass Menschen in bestimmten Lagen ein Interesse daran haben, nicht mehr derart ausgebeutet, herumkommandiert und bevormundet zu werden (vgl. EAGLETON 1991, 238), während andere an den Produkten ihrer Arbeit, ihrer politischen Zustimmung oder der Kontrolle ihrer Lebensentwürfe interessiert sind.

Sofern die Angriffe auf die IK den Fortbestand solcher Verhältnisse und ihrer Affirmation verschweigen, kann man es wie Terry EAGLETON als »Absurdität« bezeichnen, dass »in einer von ideologischen Konflikten geplagten Welt« der I-Begriff zu Grabe getragen wird (1991, 1) – welche Kategorie sonst wäre dem islamischen Fundamentalismus, dem US-amerikanischen Nationalismus oder der erneuerten Lehre vom allseitig bereichernden Konkurrenzkampf angemessen? Zum anderen kann die Rede vom Ende der I und ihrer Kritik selbst ideologiekritisch analysiert werden. Auch hierzu bietet Eagleton Ansätze. Er vermutet, die Diskurstheorie habe die »I für [einen] Rückzug« der linken Intelligenz »von der Revolution zur Reform« geliefert (251); den Rückzug wiederum bezieht er auf eine »Ära der politischen Krise« zurück, »in der es tatsächlich manchmal schien, als hätten sich die traditionellen Interessen der Arbeiterklasse über Nacht in Luft aufgelöst« (252). Weshalb beides sich so darstellt, bleibt unerörtert. Zudem scheint es, als stehe im Westen die Ära der politischen Krise allererst bevor. Genauere Auskunft verspricht die u.a. von Jorge LARRAIN vertretene These, die anti-ideologiekritische Denkbewegung habe als ideologischer Wegbereiter des Neoliberalismus fungiert: »Die schöne neue hyperreale Welt, in der der Postmodernismus schwelgt, ist in Wahrheit das

Resultat freigelassener Marktkräfte.« Zwar sei dieses Weltbild kaum mit der »Rationalität des Unternehmers« zu vereinbaren, dafür aber umso mehr mit der »Irrationalität des Systems oder des Gesamtergebnisses« (1994, 118). Man könnte hinzufügen, dass Autoren wie BAUDRILLARD den spielerisch-frivolen Umgang mit Oberflächen und Zeichen geradezu von der Werbe- und Konsumkultur gelernt haben oder dass sich die mikropolitischen Strategien FOUCAULTS nicht selten gegen sozialstaatliche Strukturen richteten – und hätte dennoch ein doppeltes Problem: Zum einen verfügt die neoliberale Politik über ganz offizielle I.n, die im politischen Kampf täglich bedient und erneuert werden, v.a. aber überschätzt die Annahme, ehemalige Linke hätten ihnen eine inoffizielle hinzugefügt, deren Bedeutung, Wirkmächtigkeit waren sie als Störfaktor; wo sie diese Rolle aufgeben, müssen sich ihre Ideen weder funktional noch symptomatisch exakt den neuen Verhältnissen anpassen.

Die Kritik der Verabschiedung von IK gewinnt, wenn sie bescheidener ansetzt. Zunächst bieten Zeichen- und Diskurstheorie selbst ein Instrumentarium dafür, Obsoletheitserklärungen zu demontieren: Sie zählen zu den größten der großen Erzählungen, deren Ende seit 1979 beschworen wird (HAUG 1993, 11), wiederholen sich seit den 1950er Jahren derart regelmäßig, dass sie bereits zum Dauerbestand der Zeitdiagnostik zählen, und erklären vorrangig das als erledigt, was sie erledigen *wollen* (DERRIDA 1993, 82). Eine allgemeinere Analyse diskursiver Verfahren kann zudem darauf kommen, dass die Kritiker der IK nicht viel anders vorgehen als ihre Gegner; die Entdeckung des Wahrheitsglaubens im Ideologievorwurf oder des Machtanspruchs im Wahrheitsglauben bedeutet, wie LARRAIN in Anlehnung an RORTY formuliert, ein »unmasking of the unmasking« (1994, 111). Schließlich lässt sich klassisch fragen, wie derartige Vorgehensweisen und Ziele durch ihren institutionellen Kontext bedingt sind – und etwa die Antwort finden, dass die von IK gereinigte Diskursanalyse genau der »spontanen I« der Geisteswissenschaftler entspricht, »ihr eigenes Hauptanliegen«, die Beschäftigung mit Texten, »auf die Welt zu projizieren« (EAGLETON 1991, 252). Mit solchen Vorklärungen wird es dann auch möglich, genauere Verbindungslinien von der theoretischen zur gesellschaftlichen Umbruchslage zu ziehen. Festzuhalten ist hier v.a., dass der Rückzug großer Teile der akademischen Intelligenz aus den sozialen Kämpfen in genau den Dekaden stattgefunden hat, in denen mit dem fordistischen Regime zugleich das Kampfterrain wie auch der Hauptgegenstand ihrer Kritik, der (immer nur halbherzige) soziale Kompromiss und die (weiterhin drohende) Korrektur abweichenden Denkens und Verhaltens weggebrochen sind. Sofern

sich Intellektuelle nicht an hegemonialen Ordnungen dieser Art abarbeiten können, liegt es nahe, dass sie sich mit ihrer Bedeutungslosigkeit arrangieren – im Zweifelsfall dadurch, dass sie ihre kritische Arbeit selbstreferenziell gestalten.

Die Ausgangssituation für IK verschiebt sich jedoch ein weiteres Mal, sobald eine neue »Dogmatik versucht, ihre weltweite Hegemonie zu errichten« (DERRIDA 1993, 88); zunächst in der Gestalt eines radikalen Marktliberalismus, dann mit der Rechtfertigung hochgerüsteter Dominanz- und Kontrollstrukturen. In diesem Moment wird erneut die Analyse der Kräfteverhältnisse akut, die der herrschende Diskurs augenscheinlich festschreiben will. Man wird dieser Situation besser begegnen können, wenn man einige allgemeine Schlüsse aus der Geschichte marxistischer IK zieht. Erstens lässt sich festhalten, dass IK weder ohne die Perspektive gesellschaftlicher Veränderung zu haben ist noch eine enge Einbindung in den politischen Kampf verträgt. Im einen Fall bildet sie sich zur philosophischen Wahrheitssuche zurück, im anderen trägt sie, dem politischen Aktivierungs- und Disziplinierungszwang folgend, selbst zum Aufbau ideologischer Strukturen bei. Zweitens verliert sie nichts, wenn sie sich länger mit internen Analysen von Text- und Artefaktstrukturen, Zeichensystemen und Diskursregeln aufhält, verflüchtigt sich jedoch, wenn sie dies für die ganze Arbeit hält. IK ist nötig, weil nicht alles gesagt, vieles ausgeblendet und einiges in interessierter Verzerrung dargestellt wird. Den Zugang zu diesem Ungesagten können nur eine Sozialtheorie und Sozialforschung erschließen, die Gruppeninteressen und systemische Krisen nicht allein aus ihrer offiziellen Darstellung und den Selbstdeutungen der Beteiligten kennen. Und schließlich muss IK damit zurechtkommen, dass sie mehr sehen als bewegen kann – nicht einmal die herrschenden Redeweisen, Vorstellungen und Einsichten, geschweige denn ihre betriebsförmige Organisation werden sich spontan umformen, wenn ein klares Licht auf sie fällt. Dass IK trotzdem eine Bedrohung darstellt, macht die Wut deutlich, die sie auszulösen vermag.

BIBLIOGRAPHIE: Th.W.ADORNO, »Kulturkritik und Gesellschaft« (1951), in: ders., *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt/M 1987, 7-26; K.-O.APEL, »Sizientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht«, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M 1971, 7-44; P.BARTHES, *Mythen des Alltags* (1957), Frankfurt/M 1964; J.BAUDRILLARD, *La Société de Consommation. Ses Mythes, ses Structures*, Paris 1970; E.BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899), Berlin 1991; H.BRUNKHORST, »Gesellschaftskritik zwischen Marxismus und Postmoderne: Ist die Ideologiekritik am Ende?«, in: H.Bay u.

Ch.Hamann (Hg.), *Ideologie nach ihrem ›Ende‹*, Opladen 1995, 79-86; I.CHARIM, *Der Althusser-Effekt*, Wien 2002; S.DEETZ, »The New Politics of the Workplace: Ideology and Other Unobtrusive Controls«, in: H.W.Simons u. M.Billig (Hg.), *After Postmodernism. Reconstructing Ideology Critique*, London 1994; P.DE MAN, »Der Widerstand gegen die Theorie« (1982) in: V.Bohn (Hg.), *Romantik: Literatur und Philosophie*, Frankfurt/M 1987, 80-106; J.DERRIDA, *Marx' Gespenster* (1993), Frankfurt/M 1995; D.DIDEROT, »Salon 1765«, *Salons*, hgg. v. J.Seznec u. J.Adhémar, Bd. 2, Oxford 1959; U.DIERSE, »Ideologie«, in: GG 3, 1982, 131-69; D.DIMOULIS u. J.MILIOS, »Werttheorie, Ideologie und Fetischismus«, in: *MEF* 1999, 12-56; Th.DOCHERTY, *After Theory. Postmodernism/Postmarxism*, London 1990; T.EAGLETON, *Ideologie. Eine Einführung* (1991), Stuttgart-Weimar 1993; I.FETSCHER, *Grundbegriffe des Marxismus*, Hamburg 1976; J.FISKE, »Popular Television and Commercial Culture: Beyond Political Economy«, in: G.Burns u. R.P. Thompson, *Television Studies. Textual Analysis*, New York-Westport-London 1989, 19-37; M.FOUCAULT, *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 3, Frankfurt/M 2003; J.HABERMAS, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied 1963; ders., *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt/M 1968; S.HALL, »Notes on Deconstructing the Popular«, in: R.Samuel, *People's History and Socialist Theory*, London, Boston-Henley 1981, 227-40; ders., »Ideologie und Ökonomie – Marxismus ohne Gewähr«, in: PIT (Projekt Ideologie-Theorie, Hg.), *Die Camera Obscura der Ideologie*, Berlin/W 1984, 97-122; ders., »Der Thatcherismus und die Theoretiker«, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, hgg. v. N.Räthzel, Berlin/W 1989, 172-206; G.HAUCK, *Einführung in die Ideologiekritik. Bürgerliches Bewusstsein in Klassik, Moderne und Postmoderne*, Hamburg-Berlin 1992; ders., »Zur Ideologiekritik der Postmoderne«, in: H.Bay u. Ch.Hamann (Hg.) 1995, 97-114; W.FHAUG, »Die Camera obscura des Bewusstseins. Kritik der Subjekt-Objekt-Artikulation im Marxismus«, in: PIT 1984 a.a.O., 9-96; ders., *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg-Berlin 1993; M.HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947; S.HERKOMMER, *Ideologie. Eine Einführung*, Hamburg 1985; B.HINDESS u. P.HIRST, *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of ›Pre-Capitalist Modes of Production‹*, London 1977; M.HORKHEIMER, »Ein neuer Ideologiebegriff?« (1930), in: K.Lenk (Hg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Darmstadt-Neuwied 1976, 227-44; IfS (Institut für Sozialforschung) »Beitrag zur Ideologienlehre« (1956), in: Th.W.Adorno, GS 8, 457-77; D.JENA, G.W.Plechelow, *Historisch-politische Biographie*, Berlin/DDR 1989; K.KAUTSKY, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1906; E.LACLAU u. Ch.MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985; J.LARRAIN, *The Concept of Ideology*, Athens 1979; ders., »Ideology«, in: DMT, 1983, 249-52; ders., *Ideology and Cultural Identity. Modernity and the Third World Presence*, Cambridge/Mass 1994; K.LENK (Hg.), *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied 1961, 1978; H.J.Lieber, *Philosophie – Soziologie – Gesellschaft. Gesammelte Studien zum Ideologieproblem*, Berlin/W 1965; J.-F.LYOTARD, *Das postmoderne Wissen* (1979), Wien 1999; K.MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; O.Negt, *Arbeit und menschliche Würde*, Göttingen 2001; A.PANNEKOEK, *Die Klassen der bürgerlichen Gesellschaft und ihre Funktion im Klassenkampf*, Hamburg 1909; PIT (Projekt Ideologie-Theorie), *Theorien über Ideologie*,

Hamburg-Berlin/W 1979; G.W.PLECHANOW, *Über die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte. Über materialistische Geschichtsauffassung* (1898/1897), Berlin/DDR 1982; M.POSTER, *The Mode of Information. Poststructuralism and Social Context*, Cambridge 1990; J.REHMANN, »Michel Foucault und die Konstruktion eines postmodernen Nietzscheanismus« (Teil II), in: *Argument* 244, 44. Jg., 2002, H. 1, 51-72; J.RITSERT, *Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie*, Münster 2002; K.SALAMUN, »Einleitung der Herausgebers«, in: ders. (Hg.), *Ideologien und Ideologiekritik. Ideologietheoretische Reflexionen*, Darmstadt 1992, 3-13; R.K.SAWYER, »Archäologie des Diskursbegriffs«, in: *Argument* 249, 45. Jg., H. 1, 2003, 48-62.

TILMAN REITZ

⇨ Alltagsverstand, Althusser-Schule, Antiideologie, Apoletik, Aufklärung, Basis, Begriff, Bewusstsein, Bild, Camera Obscura, Denken, Denkform, Diskursanalyse, Diskurstheorie, Dummheit, Edukationismus, eingreifen-des Denken, Emanzipation, Enttäuschung, Erscheinung, Eurozentrismus, falsche Bedürfnisse, falsches Bewusstsein, Faschismus, Faschismustheorie, Faszination, Fatalismus, Fernsehen, Fetischcharakter der Ware, Feuerbach-Thesen, Fiktion, Fiktionalismus, Frankfurter Schule, Freudomarxismus, Geist, Geistesgeschichte, Geisteswissenschaft, Gemeinwesen, gesunder Menschenverstand, Glauben, Gott, Hegemonie, Herrschaft, Ideal, Idealismus, Idee, Ideologe, Ideologietheorie, ideologische Staatsapparate, Illusion, Imaginäres, immanente Kritik, innere Bourgeoisie, integraler Staat, Interpretation, Irrationalismus, Irrtum, Kino, Kirche, Kitsch, Klassenbewusstsein, Konsumismus, Kritik, Kultur, Kulturindustrie, Kulturkritik, Kunstpolitik, Legitimation, Lüge, Manipulation, Marxismus-Leninismus, Massenkultur, Materialismus, Mystifikation, Neoliberalismus, Oberfläche/Tiefe, Ökonomismus, Opium, Parteilichkeit, Paternalismus, Philosophie, Philosophiekritik, Phrase, Platonismus, Postmarxismus, Postmoderne, Poststrukturalismus, Propaganda/Agitation, Psychoanalyse, Religionskritik, Säkularisierung, Schein, Semiotik, Sexualität, Sinn, Subjekt, Subjekt-Effekt, Superstruktur, symbolische Ordnung, symptomale Lektüre, Totalität, Überbau, Unbewusstes, Verblendungszusammenhang, Verdinglichung, Wahrheit, Ware, Warenästhetik, Weltanschauung, Wesen/Erscheinung, westlicher Marxismus, Wirklichkeit, Wissenschaftskritik, Zeichen