



Ideologiekritik

Die Ideologiekritik der Kritischen Theorie

Jan Rehmann

Zusammenfassung

In der Absicht, die weitgehend getrennten und z. T. sogar entgegengesetzten Stränge der Ideologiekritik und Ideologietheorie wieder zusammenzuführen, wird eine Neulektüre der Ideologiekritik der Kritischen Theorie versucht, die sich auf die fruchtbaren Überschneidungen sowie Unterschiede mit ideologietheoretischen Ansätzen im Gefolge von Gramsci, Althusser und dem *Projekt Ideologietheorie* konzentriert. Das *Institut für Sozialforschung* hatte das Verdienst, entgegen dem vorherrschenden Marxismus der II. und III. Internationalen an Marx' kritischem Ideologiebegriff festzuhalten. Im Unterschied mit der *Dialektik der Aufklärung* einsetzenden Entwicklung war der frühe Horkheimer stark an den inneren Widersprüchen der ideologischen Werte interessiert. Entgegen einer weitverbreiteten Interpretation war er nicht so sehr von Lukács' totalisierendem Konzept der Verdinglichung beeinflusst, sondern kann eher einer „Praxis-Philosophie“ im Sinne Labriolas und Gramscis zugeordnet werden. Von ca. 1939 an tendierten Horkheimer und Adorno dazu, die überwältigende Hegemonie des US-amerikanischen Fordismus theoretisch zu reproduzieren, indem sie Ideologie und Massenkultur als ein „lückenlos geschlossenes Dasein“ nach Art eines tragischen Schicksals behandelten. Nach ihrer Rückkehr nach Deutschland verkündeten sie 1954 einen

Das Manuskript wurde im Sommersemester 2015 in meinem Blockseminar „Ideologiekritik, Ideologietheorie und Hegemonieanalyse“ am Philosophischen Seminar der FU Berlin diskutiert. Für Kritik und wertvolle Hinweise bedanke ich mich insbesondere bei W. F. Haug, Michael Rahlwes, Max Köhler, Ines Schwerdtner, Daniel Queiser, Janna Hilger, Henrike Kohpeiß, Martin Küpper, Myriel Ravagli und Almut Woller.

J. Rehmann (✉)

Union Theological Seminary New York, New York, USA

Freie Universität Berlin, Berlin, Deutschland

E-Mail: Janrehmann@aol.com

Abschied vom Ideologiebegriff, führten aber in Wirklichkeit ihre Ideologiekritik als radikal verallgemeinerte Kritik an „instrumenteller Vernunft“ und „Identitätsdenken“ fort. Zu Recht kritisierte Habermas ihr monolithisches Vernunftkonzept, aber seine Dichotomie von Arbeit und Interaktion, instrumentelle und kommunikative Vernunft beraubte die Kritische Theorie ihres ideologiekritischen Stachels und ebnete den Weg zu ihrer normativen Re-Ideologisierung.

Schlüsselwörter

Aufklärung · Dialektik · Feminismus · Fetischcharakter · Identitätsdenken · Ideologietheorie · Immanente Kritik · Instrumentelle Vernunft · Interaktion · Kommunikative Vernunft · Kritische Theorien · Kulturindustrie · Lebenswelt · Massenkultur · Marxismus · Philosophie der Praxis · Psychoanalyse · Stalinismus · Verdinglichung

Ideologiekritik ist so eng und grundlegend mit dem Gesamtprojekt der Kritischen Theorie verwoben, dass sie nicht als eigenes abgegrenztes Thema herausgelöst werden kann. Wiederum wäre es unrealistisch und vermessen, sie in Gänze und in allen ihren Verzweigungen behandeln zu wollen. Exemplarische Schwerpunktsetzungen sind unabdingbar. Zunächst solche, die der eigenen Untersuchungsperspektive geschuldet sind: ich teile Rahel Jaeggis Diagnose, dass das Ideologische oder die ideologische Wirkungsweise der Herrschaft nicht weniger geworden ist, und es deshalb darum gehen muss, die Ideologiekritik zu revitalisieren, und zwar als Teil der Herrschaftskritik und als „Ferment eines *praktischen Transformationsprozesses*, der beides, die (soziale) Realität und deren Auffassung betrifft.“ (Jaeggi 2009, S. 277; ebd. 269 ff.) Zu diesem Zweck konzentriere ich mich darauf, die Stränge der Ideologiekritik und der Ideologietheorie, die sich weitgehend getrennt und gegeneinander entwickelt haben, wieder miteinander in Dialog zu bringen. Die unfruchtbare Entgegensetzung hing u. a. damit zusammen, dass die Althusser-Schule unter Berufung auf einen theoretischen Antihumanismus zentrale Begriffe der Ideologiekritik wie z. B. Entfremdung, Fetischismus, Verdinglichung als humanistische Ideologeme verworfen hat. Ziel einer solchen Vermittlung ist die Erneuerung einer Ideologiekritik, die mit einer Theorie des Ideologischen als „begrifflichem Hinterland“ operieren kann (Haug 1993, S. 21).

Gesucht ist daher nach Aspekten der Kritischen Theorie, die gegenseitige Befruchtungen möglich machen, was natürlich auch erfordert, die Blockierungen zu benennen, die solchen fruchtbaren Begegnungen im Wege stehen. Um die Ideologiekritik der frühen Kritischen Theorie verstehen zu können, ist es zunächst wichtig, sie im Kontext der zeitgenössischen Ideologiediskussionen zu verorten. Kennzeichnend war hier vor allem eine grundlegende Verschiebung in der Generation nach Marx und Engels, bei der deren kritischer Ideologiebegriff durch einen „neutralen“ ersetzt wurde. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass bereits das Festhalten am Marxschen Projekt der Ideologiekritik ein großes Verdienst des *Instituts für Sozialforschung* darstellte. Meine Darstellung konzentriert sich zunächst auf die nach wie vor wenig beachtete Ideologiekritik des frühen Horkheimer, die sich vom späteren Paradigma der *Dialektik der Aufklärung* in relevanten Punkten

unterscheidet. Zu berichtigen ist dabei eine weitverbreitete, auch von mir selbst vertretene überallgemeine Zuschreibung, der zufolge die Kritische Theorie ihren Ideologiebegriff von der Verdinglichungskritik in Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* übernommen hätte (vgl. Rehmann 2008, S. 71). Was in gewissem Sinn für Adorno und die Entwicklung ab der *Dialektik der Aufklärung* zutrifft, gilt gerade nicht für den frühen Horkheimer, der direkt an den *Feuerbachthesen* und der *Deutschen Ideologie* ansetzte und von dort aus Ideologiekritik entwickelte, die sich den lukácschen Totalisierungstendenzen widersetzt, und die man in Anlehnung an Labriola und Gramsci als „praxisphilosophisch“ bezeichnen könnte. Zu rekonstruieren ist im Anschluss, wie sich ab 1939 unter dem Eindruck der Stalinisierung in der Sowjetunion und der Hegemonie des amerikanischen Fordismus die Kritische Theorie nicht mehr „auf die Revolution hin gedacht wird, sondern von ihr weg, [um] Möglichkeiten von Befreiung(s-Theorie) nach der Niederlage zu konzipieren“ (Steinert 2007, S. 226). Spätkapitalistische „Massenkultur“ und „Kulturindustrie“ erscheinen als Agenturen eines „lückenlos geschlossenen Daseins“, die „Vernunft“, die der frühe Horkheimer noch als Kampffeld gegensätzlicher Interessen analysiert hat, tritt als Herrschaftsinstrument über Mensch und Natur auf. Meine Darstellung interessiert sich für undialektische Entdifferenzierungen der Kritik und versucht zugleich, ihre analytischen Errungenschaften festzuhalten und gegen illusorische Konzepte eines spätbürgerlichen Medienpluralismus sowie gegen populistische Pauschalzuschreibungen eines „Elitismus“ zu verteidigen. Auf widersprüchliche Weise wird 1954 die Ideologiekritik verabschiedet und doch in radikaler Verallgemeinerung als Vernunftkritik weitergeführt. Am Beispiel von Habermas' Kritik an Marcuse wird gezeigt, wie dessen tastende Denkversuche einer alternativen Rationalität in Technik und Wissenschaft durch Habermas' Dichotomie von Arbeit und Interaktion abgewürgt werden – ein Verfahren, das sich für die Entwicklung einer ökologischen Kapitalismuskritik als außerordentlich schädlich erwiesen hat. Habermas' Rückgang auf Webers Modernisierungstheorie wird als Rückschritt kritisiert, da er die ideologiekritischen Potenziale der Kritischen Theorie entsorgt und damit einer bis heute anhaltenden Re-Ideologisierung der Frankfurter Schule den Boden bereitet hat.

Der Kontext: Die Neutralisierung der Marxschen Ideologiekritik im Marxismus

Marx und Engels hatten in der *Deutschen Ideologie* einen kritischen Ideologiebegriff im Sinne einer idealistischen Verkehrung entwickelt, bei der „die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen“ (MEW 3, S. 26). Diese Verkehrung wurde von späteren Ideologietheoretikern wie Althusser, Stuart Hall und Eagleton als bloße „Bewusstseinsform“ und als „falsches Bewusstsein“ gelesen und kritisiert (vgl. den Überblick in Rehmann 2008, S. 24–33). In Wirklichkeit verorteten Marx und Engels sie in der Entstehung von Klassen- und Staatsherrschaft und hier spezifisch in der damit einhergehenden gesellschaftlichen Teilung von materieller und geistiger Arbeit: erst kraft dieser „kann sich das Bewusstsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewusstsein der bestehenden Praxis zu sein, *wirklich* etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches

vorzustellen“, erst jetzt kommt es „zur Bildung der ‚reinen‘ Theorie, Theologie, Philosophie, Moral“ (MEW 3, S. 31), die, abgetrennt von den Verhältnissen, von spezifischen Intellektuellengruppen „als Beruf, d. h. als *Geschäft*“ betrieben werden (MEW 363; vgl. S. 405, 539 f.). Diese historisch-materialistische Verankerung macht deutlich, dass die Camera obscura nicht so sehr als Metapher für „falsches Bewusstsein“, sondern für eine „idealistische Superstruktur“ der Klassengesellschaft (S. 36) zu verstehen ist, die der Kopfarbeit der Intellektuellen eine privilegierte Sphäre zuweist.

Eine zweite Variante der Ideologiekritik lässt sich beim späten Engels beobachten, der anknüpfend an die *Deutsche Ideologie* den Ideologiebegriff in einer kritischen Staatstheorie verankert: „Im Staate stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar“, nämlich als eine „aus der Gesellschaft hervorgegangen, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht“, die zweite ideologische Macht sei das Recht, durch das „die ökonomischen Tatsachen die Form juristischer Motive annehmen müssen“, es folgen die „höheren, d. h. noch mehr von der ökonomischen Grundlage sich entfernenden Ideologien“ der Philosophie und Religion (MEW 21, S. 302, S. 165). An diese Bestimmungen konnten spätere Ideologietheorien anschließen, die die institutionelle Materialität der ideologischen Apparate, ihrer Formen, Praxen und Rituale betonten. (vgl. v. a. die Arbeiten des *Projekts Ideologietheorie*, das seinen genetisch-strukturellen Begriff des Ideologischen als materielle Anordnung (Dispositiv) im Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse vornehmlich aus Engels' Begriff der ideologischen Mächte hergeleitet hat (vgl. PIT 1979, S. 179 ff., 187 f.)).

Ein drittes, auf die bürgerliche Warengesellschaft bezogenes Paradigma der Ideologiekritik finden wir in der Marxschen Kritik am Fetischcharakter der Ware, des Geldes und des Kapitals. Gemeint ist eine spezifische Verdinglichung, bei der der gesellschaftliche Zusammenhang der Produzenten in der privat-arbeitsteiligen Warenproduktion nicht geplant werden kann, sondern sich erst beim Verkauf der Ware als fremde, „dingliche“ Macht durchsetzt. Das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen nimmt die „phantasmagorische Form eines Verhältnis von Dingen“ an (MEW 23, S. 86), „unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“ (S. 89). Auch hier handelt es nicht bloß um „falsches Bewusstsein“, sondern die Verkehrung, die Marx mit der Herrschaft antiker Göttergestalten vergleicht (S. 86), vollzieht sich in den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst und nimmt daher die Gestalt von „gesellschaftlich gültigen, also objektiven Gedankenformen“ (S. 90) an – eine „Religion des Alltagslebens“, in deren entfremdeten und irrationalen Formen die Produktionsagenten sich „völlig zu Hause fühlen“ (MEW 25, S. 838).

Bemerkenswerter Weise kommt es nun sowohl im „offiziellen Marxismus“ der II. Internationale als auch im Leninismus der III. Internationale zu einer Neutralisierung des kritischen Ideologiebegriffs von Marx und Engels. Schon Kautsky tilgt seine kritische Stoßrichtung, indem er „geistig“ und „ideologisch“ austauschbar verwendet (Kautsky 1906, S. 128 f.). Eine ähnliche Tendenz zeigt sich bei Eduard Bernstein, der der ideologischen Macht die ökonomische Macht gegenüberstellt (Bernstein 1899, S. 38). Lenin lässt die gesellschaftlichen Verhältnisse in materielle und ideologische zerfallen, wobei die letzteren „lediglich einen Überbau über die

ersteren“ bilden (LW 1, S. 142). An die Stelle eines kritischen Ideologiebegriffs als entfremdete Vergesellschaftung tritt bei ihm sowie später im Marxismus-Leninismus ein allgemeiner, der die Widerspiegelung der jeweiligen „objektiven“ Klassenpositionen im Bewusstsein ausdrücken soll: „bürgerliche oder sozialistische Ideologie. Ein Mittelding gibt es hier nicht.“ (LW 5, S. 395 f.)

Der Paradigmenwechsel zu einem „neutralen“ Ideologiebegriff hängt u. a. mit einer zunehmenden Staatsorientierung im Marxismus zusammen, die sich sowohl reformistisch als sozialdemokratische Orientierung auf den Wahlsieg und das anschließende „Hineinwachsen“ in den Sozialismus (Bernstein) als auch leninistisch als revolutionäre Eroberung der Staatsgewalt und „Sozialismus in einem Land“ artikulieren konnte. Hinzu kam, dass die erst 1926 in Auszügen und erst 1932 vollständig veröffentlichte *Deutsche Ideologie* der ersten Generation von Marxisten nicht bekannt sein konnte. Nur wenige Theoretiker nahmen daher ernst, dass die Marxsche Perspektive einer „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (*Manifest*, MEW 4, S. 482), nicht nur auf eine Gesellschaft ohne Klassen- und Staatsherrschaft verwies, sondern auch auf eine, bei der die ausgelagerten und entfremdeten ideologischen Instanzen in die Gesellschaft zurückgenommen werden, so dass die Ideologie im Sinne einer „illusorischen Gemeinschaftlichkeit“ (MEW 3, S. 33) über dem wirklichen gesellschaftlichen Leben ihre Funktionsnotwendigkeit verliert.

Antonio Labriola und Georg Lukács gehörten zu den wenigen Theoretikern, die an Marx und Engels' kritischen Ideologiebegriff anknüpften. Labriola begriff marxistische Theorie als eine „Philosophie der Praxis“, die jeder Ideologie entgegengesetzt sei, einschließlich einer kommunistischen, vor allem wenn diese als deterministisches Geschichtsschema auftrete (1964, S. 52 f., 77, 91, 93). Gegen die weitverbreitete Festlegung Gramscis auf einen „neutralen“ Ideologiebegriff kann gezeigt werden, dass er von Labriola nicht nur den Terminus „Philosophie der Praxis“, sondern auch deren ideologiekritische Perspektive übernommen hat, wobei kritische und positive Verwendungen des Ideologiebegriffs widersprüchlich koexistieren (vgl. Rehmann 2014). Lukács gründete in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) das Ideologiekonzept auf Marx' Kritik des Warenfetischs und entwickelt es vom „ideologischen Phänomen der Verdinglichung“ her (GuK, S. 106). Freilich unterschied sich Lukács' Verdinglichungskonzept von den marxschen Fetischismusanalysen dadurch, dass es von Beginn an als „Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins“ gefasst war (S. 97). Mit seiner Hilfe könnten „die Ideologienprobleme des Kapitalismus und seines Untergangs“ entschlüsselt werden (S. 95), und es gebe „kein Problem“, das in letzter Analyse nicht auf den Warenfetisch hinweisen würde, weil dieser „sämtliche Lebensäußerungen der Gesellschaft durchdringt“ (S. 94, 96). Vom „Urphänomen der Verdinglichung“ (S. 106) leitet Lukács die „immer verdinglichteren Stufen“ (S. 116) des gesellschaftlichen Bewusstseins ab, wobei er die Beziehungen dieser Stufen als „Analogie“ und „Ausdruck“ fasst (vgl. S. 44, 47, 80, 107, 109). Dabei nimmt er an, dass sich „die Verdinglichungsstruktur immer tiefer, schicksalhafter und konstitutiver in das Bewusstsein der Menschen hinein[senkt]“ (S. 105). Mit einigem Recht hat Althusser diese homogenisierende Ableitung als Denken der „expressiven Totalität“ kritisiert

und ihm das Konzept eines heterogen zusammengesetzten „strukturierten Ganzen“ entgegengesetzt (Althusser 1968, S. 137, 156).

Die praxis-philosophische Ideologiekritik des frühen Horkheimer

In diesem Kontext ist bemerkenswert, mit welcher Deutlichkeit der frühe Horkheimer am kritischen Ideologiebegriff von Marx und Engels festhält und sich gegen seine neutralisierende Ausweitung wendet. Er tut dies nicht am Beispiel Lenins, sondern seines bürgerlichen Gegenstücks Karl Mannheim, der Marx' Ideologiebegriff „gründlich von den Resten seiner anklägerischen Bedeutung gesäubert“ und ins Gegenteil verkehrt habe (HGS 2, S. 271, 290). Er entfernte ihn aus dem Bereich der politischen Kritik an herrschaftsstabilisierenden Ideen, deren Entwertung die politische Auflehnung einleitet und somit so alt ist wie die Kämpfe selbst (HGS 2, S. 285). Während Marx mit dem Ideologiebegriff das Ansehen der Metaphysik zu stürzen versuchte, werde es von Mannheim wieder eingesetzt (HGS 2, S. 281 f.). Gemeint ist die Unterstellung eines statischen, „durch die Geschichte nicht bedingten“ menschlichen Wesens als „außergeschichtlichen Grund der Geschichte“ (HGS 2, S. 278 f.). Es ist, als hielte Horkheimer Mannheim die 6. Feuerbachthese entgegen, der zufolge das menschliche „Wesen“ nicht ein innewohnendes Abstraktum, sondern in seiner Wirklichkeit das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ darstellt (MEW 3, S. 6). Statt „die Wirklichkeit aus einem Ideenhimmel oder überhaupt aus einer rein geistigen Ordnung zu verstehen“, fordert er, von den „wirklichen voneinander und von der äußeren und inneren Natur abhängigen Menschen eines bestimmten geschichtlichen Augenblicks“ auszugehen (HGS 2, S. 282 f., 287). Die Idealismus-Kritik und die Forderung, vom „wirklichen Lebensprozess“ tätiger Menschen auszugehen, sind offensichtlich an die *Deutsche Ideologie* angelehnt. Als Ideologie gilt Horkheimer das „idealistische Bestreben, die geistigen Vorgänge von den groben Machtkämpfen der wirklichen Geschichte ungetrübt zu denken“, sodass der Blick „von den wirklichen Händeln hinauf in die Nebelgefilde sich bekämpfender ‚Weltwollungen‘“ gelenkt wird (HGS 2, S. 289).

Was die Ideologie definiert, ist der „verklärende Schein“ (HGS 2, S. 294) bzw. der „durch die spezifische Form des gesellschaftlichen Prozesses notwendige Schein“ (HGS 3, S. 379), ein „objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein“, wie es später heißen wird (IfS 1956, S. 168). Die von Marx und Engels betonten strukturellen Ursachen des „Scheins“ (Trennung von Hand- und Kopfarbeit, Herausbildung des Staats sowie der Warenfetisch) sind im Zusatz „objektiv-gesellschaftlich notwendig“ angedeutet, werden aber nicht näher ausgeführt. Dass Ideologien in Institutionen, Praxisformen, Habitus-Dispositionen und Alltagshandeln eingelassen sind, wird nicht in Erwägung gezogen. Damit ist eine Verengung der Ideologiekritik auf eine Kritik von Ideen und Bewusstseinsformen in der Akzentsetzung der Definition mit angelegt. Die in späteren Ideologietheorien betonten ideologischen Apparate, Praxen, Rituale und Diskurse tauchen zwar immer wieder auf, werden aber im Ideologiebegriff selbst nicht reflektiert, sondern in der Regel ausgelagert und mithilfe anderer Begriffe behandelt. Es ist dieser Widerspruch zwischen der durchaus wahrgenommenen „Materialität“ des Ideologischen und dem „offiziellen“ Ideologiebegriff, der die Kritischen Theoretiker immer wieder versu-

chen lässt, diesen fallen zu lassen und damit das Projekt der Ideologiekritik aufzugeben.

Horkheimer hätte seine Kritik an Mannheim auch direkt auf Lenins neutralisierendes Ideologiekonzept anwenden können, aber erfolgt sein Angriff an einem anderen, freilich damit zusammenhängenden Punkt, der Abbildtheorie in Lenins *Materialismus und Empirio-kritizismus*. Horkheimers Rezension versuchte, Ernst Mach gegen Lenins Vorwurf des „Solipsismus“ und der Affinität zur Religion („Fideismus“) zu verteidigen. Ideologietheoretisch von Bedeutung ist v. a., dass Lenin seine Erkenntnistheorie auf die Materie als „objektiver Realität außerhalb unseres Bewusstseins“ gründet (HGS 11, S. 176). Zu meinen, die „objektive“ Realität würde von unseren Empfindungen kopiert, sei eine „Abbildtheorie der Erkenntnis in ihrer naivsten Form“, ein problematischer und unprüfbarer Glaube, „denn wir bekommen ja immer nur die Fotografien, das heißt unsere Empfindungen, niemals den fotografierten Gegenstand unabhängig von ihnen, zu Gesicht“ (HGS 11, S. 183). Darin ist die Einsicht vorweggenommen, dass die Wahrnehmung der Wirklichkeit immer schon „diskursiv“ strukturiert, d. h. durch gesellschaftliche Bedeutungsnetze vermittelt ist. In dem dazugehörigen Vortragsmanuskript heißt es, das Verhältnis von Subjekt und Objekt werde von Lenin „völlig undialektisch“, als ein starres Verhältnis behandelt und nicht „im Zusammenhang mit der menschlichen Praxis begriffen“, die über die Dualismen der Erkenntnistheorie stets schon hinaus sei (zit. n. 422). Wie Alfred Schmidt berichtet, rekurriert Horkheimer am Ende seines Vortrags auf die in der *Deutschen Ideologie* betonte Verflochtenheit des Bewusstseins in den materiellen Verkehr der Menschen, die „Sprache des wirklichen Lebens“ (zit. n. 424; vgl. MEW 3, S. 26) und zeige von dort aus Lenins Versäumnis, den von Marx entwickelten Begriff der „gegenständlichen Tätigkeit“ in die Diskussion der erkenntnistheoretischen Grundfragen wirklich einzuführen (422). Im Hintergrund von Horkheimers Kritik ist Marxens Projekt eines „neuen Materialismus“ zu erkennen, der die Wirklichkeit nicht als Objekt, sondern als „sinnlich, menschliche Tätigkeit“ auffasst, wie es in der 1. Feuerbachthese heißt (MEW 3, S. 5). Gramsci hat diesen Ansatzpunkt in Anlehnung an Labriola als „Philosophie der Praxis“ gekennzeichnet und gegen den abbildtheoretischen Objektivismus des zeitgenössischen Marxismus gewendet: Der Glaube an die Existenz der Außenwelt im Sinne einer „den Menschen übersteigenden Objektivität . . ., die auch außerhalb des Menschen erkannt werden könnte“, sei religiösen Ursprungs und wirke als ein „Residuum des Gottesbegriffs“ mit eherner Festigkeit im Alltagsverstand weiter. (Vgl. Gramsci, *Gefängnishefte* Bd. 6, H. 11, § 17, 1408, 1411; ebd., § 37, 1446, 1448) Diese Überschneidungen erlauben es, die Ideologiekritik des frühen Horkheimer als Variante einer anti-deterministischen und anti-objektivistischen „Philosophie der Praxis“ anzusehen.

Eine psychoanalytisch informierte „Theorie der Apparate“

Diese praxis-philosophische Interpretation widerspricht freilich der weitverbreiteten Auffassung, die Kritische Theorie sei im Wesentlichen von Lukács' Verdinglichungstheorie geprägt. Habermas zufolge versuchte der „engere Kreis der Institutsmitglieder“ schon in den dreißiger Jahren, Lukács' Diagnose eines verdinglichten

Bewusstseins empirisch nachzuweisen, und entwickelte das „monolithische Bild einer total verwalteten Gesellschaft“ mit einer alles durchdringenden sozialen Kontrolle (Habermas 1981, S. 557 f.). Ähnlich ordnet Postone auch den frühen Horkheimer einem von Lukács' totalisierendem Verdinglichungstheorem geprägten „westlichen Marxismus“ zu (Postone 1993, S. 115 f.). Das *Projekt Ideologietheorie* meinte, die Kritik an Lukács' reduktionistischer Methode könne auch für die Kritische Theorie Gültigkeit beanspruchen (PIT 1979, S. 59), und in meiner *Einführung in die Ideologietheorie* hieß es noch, die Ideologiekritik der Frankfurter Schule knüpfe v. a. an Lukács' *Geschichte und Klassenbewusstsein* an (Rehmann 2008, S. 71). Damit wird die Kritische Theorie überallgemein auf ein Paradigma festgelegt, das aufgrund seines Universalanspruchs und der Methode der „expressiven Totalität“ die Probleme menschlicher Praxis nicht hinreichend erfassen kann, weil sie die Widersprüche des Alltagshandelns sowie die Ungleichzeitigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung ausblendet. Wir werden sehen, dass dies tatsächlich für spätere Entwicklungen zutrifft. Hinzukommt, dass Adorno schon frühzeitig von Lukács' Verdinglichungskonzept beeinflusst war (vgl. Buck-Morss 1977, S. 27 f.). Von einem bestimmenden Einfluss Lukács' auf Horkheimers frühe Ideologiekritik kann jedoch keine Rede sein. Lukács wurde zwar 1923 zur ersten Marxistischen Arbeitswoche des *Instituts für Sozialforschung* eingeladen, aber gerade den mit seiner Verdinglichungstheorie verbundenen Totalitätsbegriff hat Horkheimer ausdrücklich abgelehnt. (z. B. HGS 12, S. 368; vgl. Korthals 1985, S. 316, 322) und Abromeit (2011, S. 82, 392 f., 423 f.). Um die Spezifik von Horkheimers früher Ideologiekritik zu erfassen, muss vermieden werden, die Tendenzen zur Totalisierung in den späteren Schriften auf die Frühzeit zurück zu projizieren.

Eine spezifische Errungenschaft der frühen Kritischen Theorie war bekanntlich die Einbeziehung der freudschen Psychoanalyse in die Ideologiekritik. Da die Psychoanalyse damals von den deutschen Universitäten weitgehend verbannt war, lud Horkheimer eine Gruppe von Psychoanalytikern ins Institut ein, um Vorlesungen und Seminare zu halten. Das Frankfurter Psychoanalytische Institut 1929–1933, geleitet von Karl Landauer und Heinrich Meng, organisierte in den Räumen des *Instituts für Sozialforschung* zahlreiche und z. T. sehr gut besuchte Vorlesungen und Seminare, sowohl zu den Grundlagen der Psychoanalyse als auch zu den Anwendungen auf Gesellschaft und Pädagogik. Unter dem prägenden Einfluss von Erich Fromm erstellte das Institut ein Programm, um zu erforschen, „wie libidinöse Triebe ideologisch geformt werden“, so dass die Beherrschten in einem Zustand selbst auferlegter psychischer Unmündigkeit bleiben (Abromeit 2011, S. 208). So zeigte Fromms Studie *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reichs* auch bei linken Arbeitern autoritäre Muster und legte die Schlussfolgerung nahe, dass aufgrund der relativen Eigenständigkeit psychischer Strukturen der Arbeiter-Widerstand gegen die Nazis nur schwach entwickelt sein werde (Abromeit 2011, S. 212, 222 f.).

Für Horkheimer eröffnet die Integration der Psychoanalyse die Möglichkeit, den Ökonomismus des zeitgenössischen Marxismus aufzubrechen. In „Geschichte und Psychologie“ (als Vortrag 1930, veröffentlicht 1932) argumentiert er, die von Marxisten betonte ökonomische Determination bleibe dogmatisch, solange nicht untersucht werde, „wie strukturelle Veränderungen des wirtschaftlichen Lebens durch die

psychische Verfassung [...] sich in Veränderungen [der] gesamten Lebensäußerungen umsetzen“ (HGS 3, 58). Zu berücksichtigen sei, dass das Handeln „durch eine das Bewusstsein verfälschende Triebmotorik bestimmt ist“ (HGS 3, S. 59). Der „psychische Apparat“, der die Anpassung der Menschen an ihre jeweilige ökonomische Lage fortlaufend ermöglicht, sei selbst erst im Laufe der Geschichte entstanden, könne aber, da er in einem bestimmten Moment gegeben ist, mit Kants Begriff des „Schematismus“ verbunden werden: in den Tiefen der menschlichen Seele wirke eine allgemeine Präformation unserer Eindrücke vor ihrer Aufnahme ins empirische Bewusstsein (HGS 3, S. 61 f.). Wir finden einen ähnlichen Gedanken in Bourdieus Analysen eines sowohl strukturierten als auch strukturierenden „Habitus“, der unsere Wahrnehmungen und Erfahrungen unbewusst präformiert, sodass wir die Liebe zu unserem Schicksal lernen (Nietzsches „amor fati“), indem wir uns zu dem machen, durch das wir gemacht sind (Bourdieu 1987, S. 124).

Wie Korthals gezeigt hat (Korthals 1985, S. 323), bestehen gerade hinsichtlich Horkheimers „Theorie von Apparaten“ die größten Unterschiede zu Lukács. Während bei Lukács sich ausgehend von Marx' Fetischismusanalysen ein und dieselbe Verdinglichungslogik durch alle Bereiche der Gesellschaft hindurch ausbreitet und widerstandslos ihre Subjekte durchdringt, stoßen wir bei Horkheimer auf ein komplexes Wechselverhältnis der verschiedenen Instanzen des Ökonomischen, des Psychischen und der „Kulturgebiete“. In „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ (1931) fragt er nach dem Zusammenhang von drei „Verläufen“, nämlich „dem wirtschaftlichen Leben der Gesellschaft, der psychischen Entwicklung der Individuen und den Veränderungen auf den Kulturgebieten im engeren Sinn, zu denen nicht nur die sogenannten geistigen Gehalte der Wissenschaft, Kunst und Religion gehören, sondern auch Recht, Sitte, Mode, öffentliche Meinung, Sport, Vergnügensweisen, Lebensstil u. s. f.“ (HGS 3, S. 32). Wir sehen an der Aufzählung, dass der Begriff der „Kulturgebiete“ eng mit den Funktionsweisen ideologischer Apparate und Felder verzahnt ist.

Die Herausbildung des „psychischen Apparats“ erklärt er in *Autorität und Familie* auf zweierlei Weise: zum einen sieht er die „innere Apparatur“ (HGS 3, S. 356) in Anlehnung an Nietzsches *Genealogie der Moral* als „Verinnerlichung oder wenigstens Rationalisierung und Ergänzung des physischen Zwangs“; unsere „soziale Natur“, das „Sich-Einfügen“ gehe wesentlich auf die Erinnerung an „Zwangsakte zurück, wodurch die Menschen ‚soziabel‘ gemacht, zivilisiert worden sind und die ihnen auch heute noch drohen, wenn sie allzu vergesslich werden sollten“ (HGS 3, S. 345). Die Verbindung zur „Ökonomie“ ist dadurch hergestellt, dass Horkheimer unter Zwang nicht nur Strafen, sondern auch den Hunger versteht, der dazu antreibt, sich den gegebenen Bedingungen der Arbeit immer wieder zu unterwerfen (HGS 3, 346 f.). Die Drohung sei immer mehr differenziert und vergeistigt worden, so dass sich die Schrecken z. T. in Furcht und diese in Vorsicht gewandelt hat (HGS 3, S. 347). Zum anderen hätten im Laufe dieser Entwicklung die „Kulturgebiete“ wie z. B. die Religion, die Moralvorstellungen, die Kunst ihre relativ eigenständigen Gestalten entwickelt, die wiederum auf die seelische Veranlagung zurückwirkten (HGS 3, S. 347 f.). Die relative Eigenständigkeit des Psychischen gegenüber den ökonomischen Bedingungen wird nun aus der Wechselwirkung zwischen ideologi-

schen und psychischen Apparaten erklärt: mit der „seelischen Verfassung“ stehe ein „ganzes System von Institutionen, das selbst zur Struktur der Gesellschaft gehört, [...] insofern in Wechselwirkung, als es sie einerseits fortwährend stärkt und reproduzieren hilft und dann selbst wiederum durch sie erhalten und gefördert wird“ (HGS 3, S. 355).

Horkheimers Interesse gilt der Widersprüchlichkeit der ideologischen Formen: Moralisches Bewusstsein, Gewissen und Pflichtvorstellung seien zwar verinnerlichte Gewalt, stellten aber auch „im seelischen Haushalt der Individuen [...] eigene Mächte dar, auf Grund derer sie sich nicht bloß in das Bestehende fügen, sondern unter Umständen sich ihm auch entgegenstellen“ (HGS 3, S. 348). Judith Butler wird (ohne Bezugnahme auf Horkheimer) diesen Gedanken ideologietheoretisch verallgemeinern, wenn sie darauf hinweist, dass das durch die Akkumulation von ideologischen Anrufungen konstituierte Ich auch in seiner Opposition von dieser Konstitution zehrt (Butler 1997, S. 174 f.): dadurch dass die hegemonialen Machtformen nicht immer zuverlässig wiederholt werden, eröffnen sich Möglichkeiten, „die Begriffe der Verletzung gegen ihre verletzenden Zielsetzungen zu resignifizieren“ (Butler 1997, S. 176).

Die innere Widersprüchlichkeit der Ideologien

Tatsächlich zeigen die zwischen 1926 und 1931 verfassten Notizen der *Dämmerung* ein starkes Interesse für die innere Widersprüchlichkeit und Ambivalenz von Ideologien, die in Lukács' Verdinglichungsparadigma nicht hinreichend gefasst werden könnten. Horkheimers Kritik ähnelt eher dem Verfahren Ernst Blochs, das Ineinander von potenziell utopischen Gehalten und ideologischer Formbestimmtheit zu untersuchen. Wir beschränken uns auf einige Beispiele aus der Religion und ihrem vermeintlichen Gegenstück, der bürgerlichen Aufklärung.

Die ideologische Funktion der Religion als Verklärung des Elends der Klassengesellschaft ist ein durchgängiges Thema. Horkheimer entlarvt eine „alltägliche, zur Selbstverständlichkeit gewordene Lüge“ bei den Christen, die „vor fremdem Unglück heiter bleiben“ (HGS 2, S. 413), „den Herrn am Kreuz anbeten und ihn lebendig aufs Schafott schleppen“ (HGS 2, S. 415). In unserer Kultur sei es lebensfremd geworden, religiöse wie nicht-religiöse Werte wie Gerechtigkeit, Freiheit, Wahrheit ernst zu nehmen (HGS 2, S. 414). „Der Kompromiss zwischen der Verwirklichung der Religion und ihrer unzweckmäßigen Abschaffung ist die Aussöhnung mit Gott durch die alles umspannende Lüge.“ (HGS 2, S. 415) Eine Ideologiekritik müsse freilich berücksichtigen, dass die Religion durch ihre Symbolik den gequälten Menschen einen „Apparat“ zur Verfügung stelle, „mittels dessen sie ihr Leid und ihre Hoffnung ausdrücken“. Es sei Aufgabe einer Religionspsychologie, zwischen den „richtigen menschlichen Gefühlen“ und ihrer „sie verfälschenden, aber auch durch sie mitbestimmten ideologischen Form“ zu unterscheiden (HGS 2, S. 370). Dabei wirke die „religiöse Apparatur“ nicht immer als Ablenkung von der irdischen Praxis, sondern habe zum Teil „selbst die Energien entwickelt, die heute diese Ablenkung entlarven“. Gemeint ist z. B. die Idee einer „dem Irdischen gegenüber unbedingten Gerechtigkeit“, die im christlichen Glauben an die Auferstehung der Toten und ans Jüngste Gericht enthalten sei (HGS 2, S. 371). Die Kritik

ist so angelegt, dass sie auf die Dominanz des Ideologischen über das Religiöse zielt: „In der Hauptsache wird das Christentum heute nicht religiös, sondern als grobe Verklärung der bestehenden Verhältnisse gebraucht.“ (HGS 2, S. 371) Während die bürgerliche Religionskritik weder Offenbarung noch andere Werte als den Profit kenne, muss die von Horkheimer empfohlene Kritik offenbaren, „dass die bisher religiös verkleideten Impulse, z. B. das Ungenügen an der irdischen Ordnung, heute in anderen Formen wirksam werden“ (HGS 2, S. 371).

Bei der Behandlung der Aufklärung ging es dem frühen Horkheimer keineswegs darum, die Wurzeln einer totalisierenden Form von Vernunft auszumachen, sondern vielmehr ihre antitotalitären und antiautoritären Tendenzen hervorzuheben. So argumentiert er 1933 in „Materialismus und Moral“, die bürgerlichen Aufklärungsideale von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit hätten heute „mehr denn je ihre Gültigkeit“ (HGS 3, S. 137). Das ist freilich nur eine Seite des Widerspruchs. Wie Horkheimer 1936 in *Egoismus und Freiheitsbewegung* zu zeigen versucht, standen alle Führer der aufsteigenden bürgerlichen Klasse von Cola di Rienzo und Savonarola über Luther und Calvin bis zu Robespierre vor der widersprüchlichen Aufgabe, die Volksmassen gegen die alte Gesellschaft zu mobilisieren und sie zugleich der sich herausbildenden kapitalistischen Produktionsweise strikt unterzuordnen (HGS 4, S. 41). Dies führte zur Ausbildung einer „Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters“ (Untertitel), geprägt vom Widerspruch zwischen universellen und bürgerlichen Klasseninteressen, zwischen praktischer Rücksichtslosigkeit und einer rigoros-idealistischen Moral, mit der Egoismus, Vergnügen und Genuss insbesondere der Volksmassen verurteilt wurden (HGS 4, S. 12 f., 15 ff., 20 f.). Andererseits steckten in der Französischen Revolution „Antriebe, die nicht bloß über die feudale, sondern über die Klassengesellschaft überhaupt hinausweisen“ (HGS 2, S. 441). Dass die Figur des „Bürgers“ ambivalent war, zeigte sich z. B. darin, dass sie nicht nur von sozialistischer Seite sondern auch von Seiten der feudal-reaktionären Gegner des Kapitalismus denunziert wurde. Von dort sei die Bürger-Kritik von den völkischen Bewegungen übernommen worden, deren Ideologen „nur die theoretischen Überreste aus der revolutionären Epoche des Bürgertums brandmarken [möchten]“ (HGS 2, S. 383). In einem Vorlesungsmanuskript zu Kants Philosophie sieht er bei den Philosophen um die Wende des 19. Jahrhunderts einen Hass gegen die Aufklärung einsetzen, der sich bis zur „methodischen Verfemung des rationalen Denkens [steigerte]“ (HGS 11, S. 204): „Der élan vital des Übermenschen vertrieb selbst den letzten Rest von Aufklärung und Französischer Revolution aus den Köpfen der Philosophen (HGS 11, S. 204 f.).“ Die „Vernunft“, die in der Zeit nach der *Dialektik der Aufklärung* zunehmend mit „instrumenteller Vernunft“ identifiziert und verworfen wird, ist hier noch als Feld gegensätzlicher Bedeutungen gefasst: sie kann sowohl zur freiwilligen Einpassung in die bestehenden Verhältnisse eingesetzt werden als auch die vorgesetzten Zwecke reflektieren, infragestellen und somit konstitutiver Teil emanzipatorischer Praxen sein. Die ideologische Funktion der Unterordnung bildet sie v. a. im Übergang von der absolutistischen zur liberalistischen Periode aus: „Wer nur nüchtern die Welt betrachtet, wird einsehen, dass der Einzelne sich fügen und unterordnen muss.“ (HGS 3, S. 390)

Es ist symptomatisch für die Bindung des Ideologiebegriffs ans „notwendig falsche Bewusstsein“, dass die Frage der ideologischer Wirksamkeit bei der Konstitution sich

unterstellender Subjekte, die bei späteren Ideologietheorien ins Zentrum rückt, ausgelagert und unter einem anderen Begriff abgehandelt wird. In den Studien zur *Autorität und Familie* ist es die „Autorität“, die den „mehr oder weniger freiwilligen Gehorsam gegen Befehl und Anweisung“, die „Unterwerfung unter eine fremde Instanz“ bezeichnen soll (HGS 3, S. 359). Auch sie könne als „bejahte Abhängigkeit“ sowohl fortschrittlich als auch reaktionär sein (HGS 3, S. 360), wobei Horkheimer zur Unterscheidung das produktivistische Kriterium eines „Aufschwungs der Arbeitsproduktivität“ wählt, der „zwar erbarmungslos, aber geschichtlich vernünftig“ sei (HGS 3, S. 378). Die anarchistische Fundamentalopposition gegen Autorität wird als Übertreibung des bürgerlichen Selbstbewusstseins von der eigenen Freiheit, ohne Rücksicht auf die materiellen Bedingungen kritisiert (HGS 3, S. 386). Eine neue emanzipatorische Autorität müsste von Ausbeutung und egoistischem Interessen befreit und zum integralen Bestandteil einer „planmäßig geleiteten Anstrengung der Menschheit“ werden (HGS 3, S. 386 f.): In der Disziplin ihrer Arbeit ordnen die solidarisch Arbeitenden sich „in der Tat einer Autorität unter, aber diese selbst besorgt nur ihre eigenen zum Beschluss erhobenen Pläne, die freilich keine Resultanten divergierender Klasseninteressen sind“ (HGS 3, S. 387).

Ob Horkheimers Unterscheidungen zwischen emanzipatorischen Gehalten und ideologischer Form durchgängig überzeugend sind, braucht jetzt im Einzelnen nicht beurteilt zu werden. Zuweilen tragen seine Schilderungen der wertvollen Gehalte im Nationalen oder in der Familie nostalgische Züge (vgl. HGS 2, S. 371 f.; HGS 3, S. 404, 408). Ideologietheoretisch bedeutsam ist, dass er in seinen Fallanalysen an konkreten Beispielen durchexerziert, was in Anlehnung an Freud als ideologische „Kompromissbildung“ bezeichnet werden konnte: im Ideologischen verdichten sich gegensätzliche Kräfte auf eine Weise, dass es „von beiden Seiten her gehalten wird“, wie Freud im Hinblick aufs neurotische Symptom formulierte (GW XI, S. 373; SA I, S. 350). Um populäre Ausstrahlung und Bindekraft zu entwickeln, müssen Ideologien sich von „horizontalen“ Energien nähren und repräsentieren, wie verschoben auch immer, auch Elemente des Gemeinwesens. Dies ermöglicht eine „antagonistische Reklamation“, bei der die Klassen und Geschlechter dieselben Instanzen und Werte in gegensätzlicher Weise auslegen und in Anspruch nehmen (vgl. Haug 1993, S. 84). Damit ist die Ideologiekritik der Anforderung ausgesetzt, die im Ideologischen repräsentierten Gemeinwesenfunktionen zu entziffern, herauszulösen und für die Entwicklung gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit zurückzugewinnen. So steht z. B. eine ideologietheoretisch informierte Religionskritik vor der analytischen Aufgabe, die sozialen Antagonismen und Kämpfe im religiösen Feld zu entziffern und sich mit den Tendenzen zu verbünden, die geeignet sind, den „Seufzer der bedrängten Kreatur“ mit fundierter Kapitalismuskritik und einer „revolutionären Realpolitik“ (Luxemburg) zu verknüpfen. (Zur Aktualisierung marxistischer Religionskritik, vgl. Rehmann 2012).

Horkheimer/Adornos Kritik an „Kulturindustrie“ und „Massenkultur“

Gegen Ende der 1930er-Jahre bahnten sich in Horkheimers theoretischem Ansatz folgenreiche Verschiebungen an, in denen sich das neue Kritikparadigma der *Dialektik der Aufklärung* ankündigte. In „Die Juden und Europa“ (1939) und „Der

Autoritäre Staat“ (1940) hatte sich Horkheimer der Auffassung Friedrich Pollocks angeschlossen, der westliche Kapitalismus, der Faschismus und der sowjetischen Staatssozialismus seien nur verschiedene Varianten einer allgemeinen Tendenz zum „Staatskapitalismus“, der den liberalen Kapitalismus überwunden und dessen Widerspruch von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen aufgehoben habe. Die Mehrwertproduktion sei unter staatliche Kontrolle gestellt, die Gesellschaft nicht mehr den immanenten Gesetzen der kapitalistischen Ökonomie sondern politischen Direktiven unterworfen, die abstrakte Herrschaft des Marktes durch die konkrete politische Herrschaft eines „Racket“, einer verschworenen Clique ersetzt: „Die gesellschaftliche Herrschaft geht aus ihrem eigenen ökonomischen Prinzip heraus in die Gangsterherrschaft über“ (HGS 5, S. 332). Freilich werden dabei die Gesetze des Kapitalismus auf einen Idealtyp des Liberalismus verengt, dem Konkurrenzprinzip wird abstrakt das Monopol entgegengesetzt, ohne zu berücksichtigen, dass auch die Monopolbildung unter dem Akkumulationsgesetz steht (vgl. Türcke und Bolte 1994, S. 52). Aus der intensivierten Zusammenarbeit mit Adorno ging 1942 Horkheimers Aufsatz „*Vernunft und Selbstbehauptung*“ hervor, in der die Ideologiekritik von der bürgerlichen auf die „westliche“ Vernunft ausgeweitet wurde, was die kritische Bedeutung der Aufklärung zum Verschwinden brachte. Diese Umleitung bewirkte Abromeit zufolge „a significant flattening out, or de-differentiation, of his earlier understanding of Western philosophy“ (Abromeit 2011, S. 412). Unter den Bedingungen der Stalinisierung der Sowjetunion und der sich abzeichnenden Hegemonie des amerikanischen Fordismus ist Horkheimer und seinen Mitarbeitern jede realistische Aussicht auf gesellschaftliche Emanzipation verlorengegangen.

Um den neuen, durch den Kalten Krieg geprägten Hegemoniebedingungen Rechnung zu tragen, tilgte die 1947 veröffentlichte *Dialektik der Aufklärung* zahlreiche kapitalismuskritische Passagen, die in ihrer unter dem Titel *Philosophische Fragmente* veröffentlichten Erstausgabe von 1944 noch enthalten waren. Aus „Kapitalismus“ wurde „das Bestehende“, aus „Kapital“ wurde „Wirtschaftssystem“, aus „kapitalistischen Aussaugern“ wurden „Industrieritter“ usw. (vgl. Wiggershaus 1986, S. 446 f.). Im Kapitel zur Kulturindustrie geht es vor allem um die Wirksamkeit einer „neuen“ positivistisch-technokratischen Ideologie, die sich auf die von der „Technik erzwungene Allgegenwart des Stereotypen“ stützt (AGS 3, S. 158). Die „Wahrheit“ sei für diese Ideologie kein Bezugspunkt mehr – eine These, die im diametralen Gegensatz zu Foucault steht, der gerade den Zusammenhang von Macht und Wahrheit zum zentralen Thema seiner Untersuchungen machen wird. „Sprache, die sich bloß auf Wahrheit beruft, erweckt einzig die Ungeduld, rasch zum Geschäftszweck zu gelangen“ (AGS 3, S. 170). Dies mache die neue Ideologie leerer, unverbindlicher, aber doch nicht durchsichtiger oder schwächer, denn gerade ihre Abneigung, sich auf irgendetwas nicht Verifizierbares festzulegen, „fungiert als Instrument der Beherrschung“ (AGS 3, S. 170).

Wie analysiert man eine Ideologie, die sich „in der Wahrscheinlichkeitsrechnung [versteckt]“ (AGS 3, S. 167)? Für Horkheimer und Adorno liegt die Spezifik in der „Verdopplung“ eines „lückenlos geschlossenen Daseins“ (AGS 3, S. 174). Die neue Ideologie macht „vom Kultus der Tatsache Gebrauch, indem sie sich darauf

beschränkt, das schlechte Dasein durch möglichst genaue Darstellung ins Reich der Tatsachen zu erheben“ (AGS 3, S. 170 f.). Erinnert das „lückenlos geschlossene Dasein“ an das „eiserne Gehäuse“, auf das Max Weber seine *Protestantische Ethik* zulaufen lässt, erschließt sich der hier verwendete Ideologiebegriff vor dem Hintergrund der Marxschen Fetischismusanalysen: die fetischhaft verdinglichten Verhältnisse werden unkritisch reproduziert („verdoppelt“) und positivistisch zu unveränderlichen „Tatsachen“ erhoben. „Insofern verallgemeinern Horkheimer und Adorno, was Marx der „Vulgärökonomie“ vorgeworfen hatte, nämlich die „objektiven Gedankenformen“ der bürgerlichen Gesellschaft in eine doktrinaire Sprache zu übersetzen und zu apologetisieren“ (MEW 25, S. 825). Hinzu kommt die manipulative Lüge: „Die Ideologie wird gespalten in die Fotografie des sturen Daseins und die nackte Lüge von seinem Sinn, die nicht ausgesprochen, sondern suggeriert und eingehämmert wird.“ (AGS 3, S. 170)

Was Horkheimer und Adorno als neue Ideologie schildern, oszilliert zwischen positivistischer Reproduktion der gegebenen „objektiven Gedankenformen“ der kapitalistischen Warengesellschaft und Manipulation – „Geschäft“ und „Lüge“. Zuweilen sieht es so aus, als ob sie den als positivistische Ideologie kritisierten Tatsachen-Fatalismus selbst in ihrer Ideologiekritik reproduzierten. So gehen sie z. B. davon aus, dass die kapitalistische Produktion die Arbeiter und Angestellten, Farmer und Kleinbürger als Konsumenten „mit Leib und Seele so eingeschlossen [hält], dass sie dem, was ihnen geboten wird, widerstandslos verfallen“ (155). „Personality“ bedeute unter diesen Bedingungen kaum mehr als „blendend weiße Zähne und Freiheit von Achselschweiß und Emotionen“ (191). Mehr noch: da die Beherrschten die herrschende Moral ernster nehmen als die Herrschenden selbst, entwickeln sie zu dem, was man ihnen antut, eine „böse Liebe“, die der Klugheit der ideologischen Instanzen „noch voraus[eilt]“: „Unbeirrbar bestehen sie auf der Ideologie, durch die man sie versklavt.“ (155) Der Umstand dass im Fordismus der USA die bürgerliche Hegemonie allumfassend, total erscheint, schlägt sich in der Theorie nieder, die zu ihrer radikalen Kritik ausgezogen ist. Entsprechend kennzeichnet Therborn Horkheimer und Adorno als die „dunklen Denker des Marxismus“, die freilich einen wesentlichen Aspekt der Dialektik der Moderne erfassten (Therborn 1996, S. 67).

Als Apparat der neuen Ideologie wird die „Kulturindustrie“ identifiziert, die an die Stelle des in einer älteren Fassung der *Dialektik der Aufklärung* verwendeten Begriffs der „Massenkultur“ tritt. Wie Adorno 1963 erläutert, sollte der Begriff die Deutung ausschalten, es handelte sich um eine „spontan aus den Massen selbst aufsteigende Kultur“: „die Massen [sind] nicht das Primäre, sondern Sekundäres, Einkalkuliertes; Anhängsel der Maschinerie. Der Kunde ist nicht, wie die Kulturindustrie glauben machen möchte, König, nicht ihr Subjekt, sondern ihr Objekt.“ (AGS 10.1, S. 337) Die Anspielung an Marx' Beschreibung des Lohnarbeiters als „Anhängsel der Maschine“ (MEW 23, 674) ist unübersehbar. Zu Recht ist diesem Ansatz die Unterstellung eines „perfekten“ Manipulationszusammenhangs vorgeworfen worden (z. B. Kausch 1988, S. 92), bei dem aktive Kulturtätigkeit und subversiv-widerständige Dekodierung ausgeschlossen sind (vgl. Hall 2004, S. 77 ff.); die kapitalistische Gesellschaft werde als in sich bruchloser „Monolith

dominanter Ideologie“ aufgefasst, aus dem alle Widersprüche getilgt sind (Eagleton 2000, S. 58). (Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion in Napierala und Reitz 2005, S. 462, 474.) Douglas Kellner zufolge führt die Annahme einer manipulativen Allmacht der Kulturindustrie zu einer „Politik der Resignation und Verzweiflung“, die für den Kampf gegen den fortgeschrittenen Kapitalismus ungeeignet sei (Kellner 1984/85, S. 197).

Gerade am Beispiel Kellners lässt sich freilich beobachten, wie ein berechtigter Einwand in eine pauschale Verallgemeinerung umschlagen kann, die ihrerseits die Errungenschaften der Kritischen Theorie verfehlt. Wenn er ihre Ideologiekritik als „for the most part denunciatory“ und „remarkably similar to crude Marxian critique of ideology“ kennzeichnet (Kellner 1984/85, S. 204), unterschreitet er sowohl das theoretische Niveau von Marx als auch das der Kritischen Theorie. Dem Begriff der Kulturindustrie wird ein illusorisches Konzept des gegenwärtigen Medien-Pluralismus entgegengehalten. Kellner zufolge wurden die Medien nach den 1960er-Jahren „viel widersprüchlicher, komplexer und kontroverser“, sie öffneten sich gesellschaftlichen Konflikten und kulturellen Unterschieden in einem Maße, dass sie die ideologische Hegemonie der Kulturindustrie „zersplitterten“ und die ideologischen Illusionen ihrer Produkte unterminierten (Kellner 1984/85, S. 203). Der behaupteten medialen „Widerspiegelung“ (reflection) der gesellschaftlichen Konflikte steht jedoch bereits der gewaltige Konzentrationsprozess der Medienindustrie entgegen, durch den fünf globale Unternehmen den Weltmarkt unter sich aufteilen (vgl. Bagdikian 2004, S. 3), und dessen Homogenisierungseffekte auch durch den öffentlichen Sektor (soweit vorhanden) nicht ausgeglichen werden können. Durch die Zelebration kultureller Differenzen wird die ideologische Funktionsweise kultureller Apparate keineswegs unterminiert, sondern lediglich flexibilisiert und postmodernisiert. Wie Bourdieu in seiner Studie über das Fernsehen gezeigt hat, erzeugt die durch den Konkurrenzdruck erzwungene Herrschaft der Einschaltquote und die dadurch erzeugte Jagd nach der Exklusivmeldung einen Sensationalismus, der die Botschaft im Zeigen versteckt, die Aufmerksamkeit zugleich an sich zieht und zerstreut: „Die Welt des Journalismus ist ein Feld für sich, das jedoch vermittels der Einschaltquote unter der Fuchtel des ökonomischen Felds steht.“ (1998, S. 76) Wie von Horkheimer und Adorno für das Radio beschrieben, hat auch das Fernsehen entgegen seiner anfänglichen utopischen Versprechen keine offenen und pluralen Diskursstrukturen geschaffen, sondern wird vornehmlich nach strengen Programmschemen organisiert. Die Haupttendenz geht dahin, die Möglichkeiten der kommunikativen Interaktion durch Zerstreuungseffekte eines permanenten Stroms von Bildern zu zersetzen, die wiederum die Bilder besetzen und ideologisch formieren, „mit denen sich die Menschen in einer schon fragmentierten Kollektivität noch identifizieren und orientieren“ (Dienst 1999, S. 341).

Eine substanzielle Kritik wurde schon frühzeitig von Nicolas Garnham vorgebracht. Er unterstützt Horkheimers und Adornos generelle Auffassung, „that under monopoly capitalism the superstructure becomes precisely industrialized; it is invaded by the base“ (Garnham 1986, S. 16), kritisiert aber, dass sie die dabei auftretenden Widersprüche übersehen. Dies gelte v. a. für den Widerspruch zwischen vorkapitalistischen und kapitalistischen Arbeitsformen (Garnham 1986, S. 17, 25 f.).

In Horkheimers und Adornos monolithischem Bild gehe u. a. verloren, dass handwerkliche Produktionsweisen wie das Schreiben eines Buches oder eine kleine unabhängige Filmproduktion im Kulturbetrieb erhalten bleiben, denen Garham zuschreibt, dass sie eine „powerful anti-economic cultural ideology“ erzeugten (Garham 1986, S. 25). Statt solche Spannungen zu thematisieren, praktizieren Horkheimer und Adorno das Verfahren, Kategorien aus der tayloristischen Produktion unmittelbar auf die Kulturindustrie zu übertragen: diese erscheint als eine bloße Fortsetzung des „Arbeitsvorgangs in Fabrik und Büro“ in die Freizeit hinein, um die Sinne der Menschen mit den „Siegel[n] jenes Arbeitsgangs zu besetzen, den sie den Tag über unterhalten müssen.“ (AGS 3, S. 152 f., 158) Die Bestimmung könnte für die Untersuchung struktureller Analogien genutzt werden. In dieser Verallgemeinerung verfehlt sie jedoch sowohl die Widersprüche in den Hegemonialapparaten als auch die Tatsache, dass Ideologien gegenüber der vorherrschenden Logik der Ökonomie kompensatorische Gegenwelten errichten können. Die hier vernachlässigte kompensatorische Funktion wird freilich in den *Minima Moralia* am Beispiel der „escape“-Filme behandelt: Die Agenten der Kulturindustrie wissen über die Ideologiehafte ihrer Produktionen Bescheid und „suchen durch Mentalreservate von dem Unfug sich zu distanzieren, den sie anstiften“ (Nr. 130; AGS 4, S. 230). Die *Dialektik der Aufklärung* will von solchen Widersprüchen nichts wissen und verkündet: „Alle Massenkultur unterm Monopol ist identisch“ (141).

Der vermarkteten Massenkultur stellt Adornos Kulturtheorie eine authentische Hochkunst entgegen, die sich an Avantgarde-Künstlern wie Schönberg, Kafka und Beckett orientiert und durch ihre ästhetische Form selbst ideologiekritisch wirksam werden soll. Diese Entgegensetzung hat eine breite Palette von Kritiken von links bis rechts hervorgerufen, die der Frankfurter Schule „kulturellen Elitismus“ und „Arroganz“ gegenüber dem Geschmack des einfachen Volkes vorwarfen (z. B. Kellner 1989, S. 139 ff.). Freilich ist auch hier eine populistische Drehung zu beobachten, die die Einsichten und analytischen Potenziale von Adornos Kulturkritik zu verschütten droht.

Adornos Aufsatz „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens“ von 1938, der als Antwort auf Walter Benjamins „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner mechanischen Reproduzierbarkeit“ (1935) verfasst wurde, bestimmt die Größe der Kunst als ihre „Kraft zur Synthesis“. Diese bewahre die Einheit des Scheins davor, in „diffuse Augenblicke des Wohlschmeckenden zu zerfallen“, und halte das Bild eines gesellschaftlichen Zustands fest, in dem die „Elemente von Glück mehr wären als gerade Schein“ (AGS 14, S. 17). Die These lautet, dass das Glück und das profane Vergnügen, die in vorkapitalistischen Perioden produktive Impulse gegen Autoritarismus und Konventionalismus darstellten, nun unter den Bedingungen kapitalistischer Massenkultur die Seiten gewechselt haben. Als integrierte Teile eines Marktes unmittelbarer Befriedigungen verfallen sie „dinghafter Entfremdung“: sie „verschwören sich [...] gegen die Freiheit, als deren Wahlverwandte sie einmal verfemt waren“, entbinden den Hörer vom „Denken des Ganzen“ und verwandeln ihn „auf der Linie des geringsten Widerstands in einen akzeptierenden Käufer“ (AGS 14, S. 17 f.). Analog zur Funktion des Vergnügens verkehre sich auch die der Askese: schlug sie früher den ästhetischen Anspruch reaktionär

nieder, sei sie heute zum Siegel der avancierten Kunst geworden, nämlich durch ihren „strikten Ausschluss all des kulinarisch Wohlgefälligen, das unmittelbar, für sich konsumiert werden will“ (AGS 14, S. 18). Das Glücksversprechen der Kunst könne nur noch dort gefunden werden, „wo dem falschen Glück die Maske heruntergerissen wird“ (AGS 14, S. 19).

Es scheint mir unabweisbar, dass Adornos Dichotomien von Massenkultur und ernster Kunst, Vergnügen und Askese, „falschem“ und „wahrem“ Glück zu starr sind, um die kreativen und vergnüglichen Potenziale des Alltagslebens wahrnehmen und in den Kämpfen um ein selbstbestimmtes „gutes Leben“ für alle fruchtbar machen zu können. So verfehlt Adorno in seiner pauschalen Ablehnung des Jazz dessen plebejischen Ursprünge in der *reconstruction era* der US-Südstaaten sowie seine widerständigen und antirassistischen Dimensionen (vgl. Spahlinger und Watson 2004). Freilich hat sich in den postmarxistischen *cultural studies* ein unkritischer Kultur-Populismus durchgesetzt, der nahezu alle Formen populärkultureller Praxen vom Lesen der Boulevardpresse bis zum „ironischen“ Konsum von TV-Serien zu subversiven Widerstandshandlungen hochstilisiert. (vgl. die Kritik an der postmarxistischen Wende der *Cultural Studies* in Ampuja, Koivisto 2012, S. 444 ff., sowie spezifisch an Paul Willis’ „schöner neuer Welt des schöpferischen Massenkulturkansums“ in Haug 2011, S. 194, 197 ff. 203 ff.). In dieser populistischen Wende wird gerade verfehlt, was man von Adornos aufgeworfener Problemstellung lernen könnte, nämlich wie die potenziell widerständigen Impulse vom Zerstreuungseffekt der Warenform unterschieden werden können, die sie permanent absorbiert und zersetzt. Die Standardkritik am „Elitismus“ der Kritischen Theorie übersieht, dass Adorno die Entgegensetzung von Hoch- und Massenkultur selbst problematisierte, deren *beide* Teile er als beschädigt ansah. Es sind „zersprungene Hälften“, die sich nicht zu einem Ganzen zusammenaddieren lassen: „Sie hängen nicht zusammen etwa derart, daß die untere eine Art volkstümlicher Propädeutik für die obere ausmache oder daß die obere ihre verlorene kollektive Kraft von der unteren ausborgen könnte.“ (20) Adornos Kritik richtet sich damit gegen eine ideologische Spaltung im Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, die eine ästhetische Kombination und Reartikulation der auseinandergerissenen Sphären blockiert. Freilich wollte und konnte Adorno selbst kein ästhetisches Projekt zur Überwindung dieser ideologischen Trennung entwickeln. Diese Aufgabe wurde vielmehr von marxistischen Künstlern wie Hanns Eisler und Bertolt Brecht in Angriff genommen, dem gegenüber Adorno sich allerdings „kaum zu einem höflichen Wort durchringen konnte“ (Eagleton 1990, S. 349).

Preisgabe des Ideologiebegriffs?

Statt die Kritik an der „Kulturindustrie“ sowie an der Spaltung und falschen kulturindustriellen Vermittlung zwischen Massenkultur und Hochkultur für die Weiterentwicklung einer Ideologietheorie zu nutzen, ziehen Horkheimer und Adorno den Schluss, die Ideologie für irrelevant zu erklären. Nach der Rückkehr des *Instituts für Sozialforschung* aus dem US-Exil und seiner Wiedereröffnung 1951 in Frankfurt veröffentlichen sie 1954 einen Aufsatz zur Ideologie in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, der dann 1956 in den *Soziologischen Exkursen* zum abschließenden 12.

Kapitel ausgebaut wird. Die dort erfolgte Verabschiedung des Ideologiebegriffs ist insofern nachvollziehbar, als sie ihn zuvor auf eine klassisch bürgerlich-liberale Ideologieform eingeschränkt hatten: kennzeichnend sei ein aus dem Warentausch entwickelter Gerechtigkeitsbegriff sowie ein in ihr widergespiegelter „objektiver Geist“, der sich von seiner gesellschaftlichen Grundlage abgelöst hat (IFS 1956, S. 168 f., 176; AGS 8, S. 464 f., 474 f.). Von Ideologie lasse sich „sinnvoll nur soweit reden, wie ein Geistiges selbstständig, substanziell und mit eigenem Anspruch aus dem gesellschaftlichen Prozess hervortritt“ (ebd., 176/474). Ein weiteres Kennzeichen sei eine Undurchsichtigkeit, die es so nicht mehr gebe: „Zur Ideologie im eigentlichen Sinne bedarf es sich selbst undurchsichtiger, vermittelter und insofern auch gemilderter Machtverhältnisse. Heute ist die [...] Gesellschaft dazu zu durchsichtig geworden.“ (170/467)

Zusammen mit dem Ideologiebegriff wird auch die Ideologiekritik obsolet. Konnte sie gegenüber den klassisch bürgerlich-liberalen Ideologien als immanente Kritik wirksam werden, die „Geistiges mit seiner Verwirklichung“ konfrontierte (169/466), sei dies mittlerweile nicht mehr möglich: „Wo die Ideologien durch den Ukas der approbierten Weltanschauung ersetzt wurden, ist in der Tat die Ideologiekritik zu ersetzen durch die Analyse des cui bono.“ (Ebd.) Es leuchtet ein, dass eine Ideologiekritik, die rational-argumentativ die Ideologien mit ihrer eigenen Wahrheit konfrontiert, ins Leere läuft, wenn die ideologische Vereinheitlichung nicht primär über Argumente erfolgt. Tilman Reitz sieht die relative Berechtigung der Argumentation von Horkheimer und Adorno darin, dass Ideologiekritik (in dem von Adorno und Horkheimer verwendeten Sinn) „nur in einem Zustand Chancen [hat], in dem die Gestaltung einer für alle Beteiligten vernünftigen Gesellschaft überhaupt zur Debatte steht“, nicht aber, wenn „auf der Gegenseite verfestigte kulturelle Praktiken [stehen]“ (Reitz 2004, S. 705, 707).

Es fragt sich freilich, wann und wo eine solche Vernunftdebatte jemals über engere Intellektuellenkreise hinaus und als gesamtgesellschaftliche Verständigung geführt worden wäre. Die Einsicht in die „Verfestigung“ ideologischer Vergesellschaftung in materiellen gesellschaftlichen Anordnungen und hegemonialen Apparaten und Feldern gehört zum Gründungsimpuls historisch-materialistischer Ideologietheorien seit den 1970er-Jahren. Von diesem Paradigmenwechsel aus betrachtet, erweisen sich manche Annahmen von Horkheimer und Adorno als fragwürdig. Ist es wirklich zutreffend, dass die Machtverhältnisse im 20. Jahrhundert unmittelbarer und „durchsichtiger“ geworden sind? Der Klassenkompromiss im Fordismus und auch die ideologische Wirksamkeit der faschistischen „Volksgemeinschaft“ sprechen dagegen. Läuft der Vorschlag, den Ideologiebegriff durch die Annahme manipulativ ausgedachter, bloßer Herrschaftsmittel zu ersetzen, nicht auf eine traditionelle Priestertrugskonzeption hinaus? Es ist methodisch überaus problematisch, die Ideologie von vorneherein auf eine traditionelle Variante festzulegen, die aus kleinkapitalistischen Marktverhältnissen und den „großen Erzählungen“ idealistischer Philosophie abgeleitet ist und damit per definitionem kaum mehr zur Analyse von faschistischen Ideologien oder von Funktionsweisen US-amerikanischer Kulturindustrie taugt, um sie dann für überholt zu erklären. Hatte die *Dialektik der Aufklärung* nicht versucht, die Umrisse einer „neuen Ideologie“ zu bestimmen, die nicht mehr als „Geistiges“ mit

einem idealistischen Bezug auf „Wahrheit“ auftritt, sondern in der positivistischen Verdopplung eines „falschen“ Daseins besteht?

Es war Horkheimer und Adorno nicht möglich, die Grenzen ihrer bisherigen Ideologiekritik in Richtung auf eine geschichtsmaterialistische Ideologietheorie zu überschreiten, die ihren Gegenstand in der Anordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse findet. Dies ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass Gramscis hegemonietheoretische Untersuchungen zur Zivilgesellschaft in der *Kritischen Theorie* nicht rezipiert wurden. Gerade an der Stelle, wo das Untersuchungsmaterial danach drängte, die ideologische Integration nicht mehr primär über Ideengebäude, sondern mittels hegemonialer Apparate, Anordnungen, arrangierter „Orthopraxen“ zu untersuchen, warfen Horkheimer und Adorno das Handtuch. Reitz weist darauf hin, dass die Folgerung „ebenso sehr in veränderten Perspektiven von Ideologiekritik bestehen [könnte] wie in ihrer Selbstaufgabe“, z. B. in der Perspektive, der ideologischen Uniformierung eine alternative Organisation intellektueller und kultureller Handlungsfelder entgegenzustellen (Reitz 2004, S. 706 f.). Dann würde die Ideologiekritik einen Paradigmenwechsel von bloßer Ideenkritik zum Projekt einer Gegenhegemonie von unten vollziehen. Dass Adorno und Horkheimer stattdessen auf die traditionelle Annahme bloßer instrumenteller Manipulation zurückgreifen, bedeutet einen Rückfall hinter den Materialreichtum ihrer eigenen Untersuchungen zur Kulturindustrie.

Ideologie als „Räderwerk der unausweichlichen Praxis“

Allerdings ist die Verabschiedung des Ideologiebegriffs weder einheitlich noch durchgängig. Adorno und Horkheimer verwenden den Begriff sogar im gleichen Kapitel zur Ideologie weiter, in dem sie ihn verabschiedet haben. Nur besage die Ideologie kaum mehr, „als dass es so ist, wie es ist“, und auch ihre Unwahrheit schrumpfe auf das „dünne Axiom“ zusammen, „es könne nicht anders sein, als es ist“ (179/477). Marx hatte eine solche fatalistische Grundstruktur im Fetischkapitel als Naturalisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse analysiert: Bewegung der Sachen als „Naturform“ des gesellschaftlichen Lebens (MEW 23, S. 89 f.). Allerdings verliert in Horkheimers und Adornos Kennzeichnungen die Ideologie auch jede konsensstiftende Qualität, die sie von der Übermacht struktureller Gewalt selbst unterscheiden könnte: sie ist „keine Hülle mehr, sondern nur noch das drohende Antlitz der Welt. Nicht nur kraft ihrer Verflechtung mit Propaganda, sondern der eigenen Gestalt nach geht sie in Terror über.“ (IFS 1954, S. 179; AGS 8, S. 477) Solche Bestimmungen offenbaren ihren Realitätsgehalt sowie ihre widerspruchseliminierende Einseitigkeit, sobald man sie experimentell an zwiespältigen Ideologien wie z. B. dem Menschenrechtsdiskurs überprüft, der sowohl als Anrufungsinstanz gegen Unterdrückung und Ausbeutung dienen als auch zur Rechtfertigung von „Menschenrechtskriegen“ eingesetzt werden kann.

Ähnlich wie der frühe Horkheimer in seiner Kritik an Mannheim, verteidigt Adorno in der *Negativen Dialektik* die Ideologiekritik gegen die Wissenssoziologie, die aus dem Ideologiebegriff „ihre breite Bettelsuppe kocht“ (AGS 6, S. 197 f.). Sein *Jargon der Eigentlichkeit* (geschrieben 1962–64) trägt in Anlehnung an die gleichlautende Schrift von Marx und Engels den Untertitel *Zur deutschen Ideologie* und

bezeichnet den kritisierten deutschen Zeitgeist nach 1945 auch als solche, nämlich als Ideologie der „Allmenschlichkeit“, deren „Phrase vom Menschen“ den Inhalt dessen verunstaltet, was mit seinem Begriff gedacht wird (AGS 6, S. 457 f.). Die phrasenhafte „Erhöhung“ gilt ihm als „Fortsetzung alter unterdrückender Ideologie“ (AGS 6, S. 459). Die „Echtheit“, die bei Nietzsche noch antiideologisch gemeint sei, könne man nicht mehr ohne Ideologie in den Mund nehmen (AGS 6, S. 460). Selbst von „faschistischer Ideologie“, deren Existenz an anderer Stelle bezweifelt wurde, wird wieder gesprochen (AGS 6, S. 501). Kritisiert wird auch die „gängige Rede vom Ideologieverlust, welche auf die Ideologie schlägt und die Wahrheit meint“ (AGS 6, S. 515). Die Spezifik der kritisierten Eigentlichkeits-Ideologie sieht Adorno darin, dass sie „in die Sprache gerutscht“ ist, und dies „unter Absehung von allem besonderen Inhalt“ (AGS 6, S. 520, 525).

Obwohl Horkheimer und Adorno versuchen, das Problem der Ideologie und ihrer Kritik hinter sich zu lassen, kommen sie nicht von ihm los. Die traditionelle ideologiekritische Fixierung auf Ideengebäude und „falsches Bewusstsein“ erweist sich als Fessel, da sie durch ihre Analyse der Kulturindustrie und ihre Beschäftigung mit der Psychoanalyse mit effizienteren Strategien ideologischer Vergesellschaftung und Subjektkonstitution konfrontiert sind. Aber statt das Ideologische als spezifische Vergesellschaftungsdimension zu analysieren und in ideologischen Apparaten, Feldern und Praxen aufzuspüren, weiten sie den Ideologiebegriff aus, bis er sich mit den gesellschaftlichen Verhältnissen und den in ihnen agierenden Subjekten völlig überdeckt: „Der Kitt, als der einmal die Ideologien wirkten, ist von diesen einerseits in die übermächtig daseienden Verhältnisse als solche, andererseits in die psychologische Verfassung der Menschen eingesickert“, heißt es in den *Soziologischen Schriften* (AGS 8, S. 18). Auf Seiten der Verhältnisse „tönt“ die Ideologie „gleichsam aus dem Räderwerk der unausweichlichen Praxis“ (AGS 10.1, S. 24), verwandelt sich „das Leben selbst“ in die Ideologie der Verdinglichung, ist es „der materielle Produktionsprozess als solcher“, der sich nun als Ideologie erweist, während das Bewusstsein immer mehr zu einem bloßen „Durchgangsmoment in der Schaltung des Ganzen“ wird – „Ideologie heißt heute: die Gesellschaft als Erscheinung“ (AGS 10.1, S. 25). Wie schon in der *Dialektik der Aufklärung* schließt sich auch in den *Prismen* der Verdinglichungszusammenhang zu einer homogenen Einheit ohne Widersprüche: in dem „Freiluftgefängnis, zu dem die Welt wird, [...] [starren] alle Phänomene wie Hoheitszeichen absoluter Herrschaft dessen was ist“ (AGS 10.1, S. 29). Beibehalten ist auch die Kombination von positivistischer Verdoppelung des Verkehrten und bewusster Manipulation: Im „eigentlichen Sinne von falschem Bewusstsein“ gebe es „keine Ideologie mehr [...], sondern bloß noch die Reklame für die Welt durch deren Verdopplung, und die provokatorische Lüge, die nicht geglaubt werden will, sondern Schweigen gebietet“ (AGS 10.1, S. 29).

Auf der Subjektseite sieht Adorno die Anpassung an die Verhältnisse in den Menschen „derartig sedimentiert, dass die Möglichkeit, daraus [...] auch nur im Bewusstsein auszubrechen, schrumpft. Sie sind [...] bis in ihre innersten Verhaltensweisen hinein, mit dem identifiziert, was mit ihnen geschieht“ (AGS 8, S. 18). In der gegenwärtigen Situation seien „buchstäblich die Menschen selber, in ihrem So- und Nichtanderssein, die Ideologie“ (AGS 8, S. 18). Wenn es im nächsten Satz

heißt, der Zirkel schließe sich (AGS 8, S. 18), kennzeichnet dies auch eine Theorieanordnung, in der Widerstand oder Subversion gegenüber dem allmächtig Ideologischen nicht mehr gedacht werden kann. Der schwächste Punkt der Kritischen Theorie ist ihre „Unfähigkeit, die befreienden Tendenzen *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen“, resümiert Marcuse (1994, S. 265).

Eine der Ursachen für diese Verallgemeinerung des Ideologiebegriffs liegt in ihrer Ausdehnung auf eine „instrumentelle Vernunft“, die Horkheimer und Adorno so anlegen, dass sie tendenziell mit menschlicher Selbsterhaltung schlechthin zusammenfällt.

Ideologie als „instrumentelle Vernunft“ und „Identitätsdenken“

Während Lukács' den Begriff der Verdinglichung von Marx' Analyse des bürgerlichen Waren-, Geld- und Kapitalfetischs herleitete, bestimmt Horkheimer in seiner 1947 (zunächst auf Englisch) veröffentlichten *Kritik der instrumentellen Vernunft* die Verdinglichung als einen „Prozess, der bis auf die Anfänge der organisierten Gesellschaft und des Gebrauchs von Werkzeugen zurückverfolgt werden kann“ (Horkheimer 1985b, S. 47). Was im Marxismus als spezifischer sozialgeschichtlicher Einschnitt untersucht wird, ist damit ins Allgemeinhistorische erweitert. Die Verbindung mit dem Fetischcharakter der bürgerlichen Warengesellschaft besteht nur noch darin, dass der verallgemeinerte und enthistorisierte Prozess auf die „Überführung aller Produkte menschlicher Tätigkeit in Waren“ (Horkheimer 1985b, S. 47) zuläuft und in ihr ihren Höhepunkt findet. Parallel dazu ist auch der Begriff der „instrumentellen Vernunft“ doppelt angelegt: zum einen geht es um den „Begriff von Rationalität [...], der gegenwärtiger industrieller Kultur zugrundeliegt“ (13), und den Horkheimer vorrangig an neuzeitlicher „Formalisierung der Vernunft“, an Utilitarismus und Pragmatismus diskutiert (Horkheimer 1985b, S. 45 ff., 48 ff.), zum anderen gehört die „Krankheit der Vernunft“, also ihr instrumenteller Charakter, zum „Wesen der Vernunft in der Zivilisation, wie wir sie bis jetzt erkannt haben“. Sie gründe „in ihrem Ursprung, dem Verlangen des Menschen, die Natur zu beherrschen“ (164), wobei die Unterjochung der Natur notwendig in Unterjochung des Menschen zurückschlage und umgekehrt (165). Man könne sagen, dass der „kollektive Wahnsinn“, der sich z. B. in den Konzentrationslagern zeige, „im Keim schon in der primitiven Objektivation vorhanden war, in des ersten Menschen kalkulierender Betrachtung der Welt als Beute“ (165). Adorno wird in der *Negativen Dialektik* hinzufügen, keine Universalgeschichte führe „vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe“ (AGS 6, 314). Als Ergebnis dieser Herrschaftsgeschichte steht auf der einen Seite eine zum Material degradierte Natur als „bloße[r] Stoff, der zu beherrschen ist“, auf der anderen Seite ein entleertes Subjekt, das sich darin erschöpft, „alles im Himmel und auf Erden in ein Mittel seiner Erhaltung zu verwandeln“ (Horkheimer 1985b, 97).

Das methodische Grundprinzip des „disponierenden Denkens“, wie die „instrumentelle Vernunft“ in der *Dialektik der Aufklärung* genannt wird (AGS 3, 30), ist das Gleichnamigmachen des Ungleichnamigen, das Wegschneiden des Inkommensurablen: „Was anders wäre, wird gleichgemacht.“ (28) Obwohl es über weite Strecken so aussieht, als übe die instrumentelle Vernunft die Alleinherrschaft übers Denken

aus, setzt Horkheimer ebenfalls aufs Denken, um sie zu überwinden. Gefordert ist eine „Selbstkritik der Vernunft“, die die dem menschlichen Denken inhärente (und ihm „natürliche“) Herrschaftstendenz aufspürt und es in ein „Instrument der Versöhnung“ verwandelt, das damit zugleich mehr als ein „Instrument“ ist (Horkheimer 1985b, S. 165). Um dieses selbstkritische Vernunftpotenzial fassen zu können, greift Horkheimer auf den platonisch-aristotelischen Begriff der *Mimesis* zurück, mit dem die archaische Fähigkeit bezeichnet wird, Natur und menschliches Verhalten nachahmen zu können. Walter Benjamin, dessen Aufsatz *Über das mimetische Vermögen* (Benjamin 1933) einflussreich für Horkheimer sowie auch für Adornos ästhetische Theorie wurde, hatte argumentiert, alle höheren Funktionen im menschlichen Leben seien sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch „entscheidend durch mimetisches Vermögen mitbedingt“ (BGS II/1, 210). Im Kinderspiel würden nicht nur Kaufmann oder Lehrer, sondern auch Windmühle und Eisenbahn nachgeahmt (ebd.). Das „mimetische Genie“ sei eine lebensbestimmende Kraft der „alten“ Völker, kennzeichne ihre magischen Korrespondenzen, Tänze und kultischen Veranstaltungen (BGS II/1, 211). Mimesis beeinflusse sowohl Sprache als auch Schrift und stifte „die Verspannungen nicht nur zwischen dem Gesprochenen und dem Gemeinten, sondern auch zwischen dem Geschriebenen und dem Gemeinten und gleichfalls zwischen dem Gesprochenen und Geschriebenen“ (BGS II/1, 212), wobei das Verhältnis zwischen dem Mimetischen und dem Semiotischen als das zwischen einer „Flamme“ und ihrem „Träger“ beschrieben werden könne (BGS II/1, 213). David McNally stützt sich in seiner Kritik eines strukturalistischen und poststrukturalistischen „Sprachidealismus“ auf Benjamins Aufsatz und interpretiert die Mimesis als ein „linguistisch Unbewusstes“, das wiederum auf differenzierten „neuralen Karten des Körpers“ basiert (McNally 2001, S. 102 f., 187, 222 f.).

Auch Horkheimer setzt den mimetischen Impuls, jeden und alles nachzuahmen an den ontogenetischen und phylogenetischen Anfang der „Zivilisation“, deren „Fortschritt“ weitgehend darin besteht, „dass mimetische in rationale Verhaltensweisen überführt werden“ (Horkheimer 1985b, S. 113). Wird das Versprechen, die Möglichkeiten des Menschen zu erfüllen, nicht eingehalten, liegt der mimetische Impuls „stets auf der Lauer, bereit, als eine zerstörerische Kraft hervorzutreten“, die Menschen fallen auf ihn „in einer regressiven und verzerrten Form zurück“, z. B. in der faschistischen Form, die „rassischen Feinde“ durch Nachahmung lächerlich zu machen (Horkheimer 1985b, S. 114). Die Mimesis kann jedoch auch von einer Philosophie befreit werden, die bewusst versucht, „all unsere Erkenntnis und Einsicht zu einer sprachlichen Struktur zu verknüpfen, bei der die Dinge bei ihrem rechten Namen genannt werden“ (Horkheimer 1985b, S. 167). Damit hilft sie der Sprache, „ihre echte mimetische Funktion zu erfüllen“: indem sie die Sehnsüchte der Unterdrückten und die Zwangslage der Natur reflektiert, „befreit [sie] den mimetischen Impuls“, überführt ihn in die Sphäre der Erfahrung und Erinnerung und bewirkt, dass „potenziell nihilistische Energien im Dienst von Versöhnung stehen“ (ebd.).

Der Hinweis auf den potenziellen Nihilismus der Mimesis unterstreicht die große Bedeutung ihrer vernünftigen Übersetzung, da ohne sie die unterdrückten „mimetischen Triebe“ sich destruktiv in der imitierenden Verhöhnung und Diskriminierung

des Anderen austoben. Das philosophische Projekt einer solchen Übersetzung stößt freilich auf das Problem, auf welche Vernunft sich ein solches dialektisch-kritisches Denken im Alltag stützen könnte. Habermas kritisiert, Horkheimers und Adornos emphatischer Wahrheitsbegriff hätte eine „Vernunft vor der (von Anbeginn instrumentellen) Vernunft“ zur Voraussetzung, also eine, die die Kritische Theorie im Banne ihrer Konzeption „instrumenteller Vernunft“ nicht theoretisch ausarbeiten könne, was dazu führe, dass der späte Adorno die Erkenntnis-Kompetenzen an die Kunst abtrete (vgl. Habermas 1981, S. 511 ff.). Die Kritik übersieht freilich die Bedeutung der Dialektik als spezifischer „vernünftiger“ Vernunftkritik, an der Horkheimer und Adorno durchgängig festhalten.

Ein vergleichender Blick auf Gramscis Hegemonietheorie könnte helfen, das fehlende Verbindungsstück genauer zu benennen: Gramsci hat die „Philosophie der Praxis“ als eine Kritik des bizarr zusammengesetzten „Alltagsverstands“ (*senso comune*) konzipiert, die nicht von außen erfolgt, sondern ihren Stützpunkt in diesem selbst findet. Ihre Aufgabe ist, sich mit dem *buon senso*, dem „gesunden Kern“ des Alltagsverstands, d. h. seinem „Experimentiergeist“ und seiner Realitätsbeobachtung zu verbünden und von dort aus an seiner Kohärenz zu arbeiten. (Gramsci, Gefängnishefte, H. 10. II, § 48, 1338; H. 11, § 12, 1376 f., vgl. Jehle 2001) Da solche rationalen Anknüpfungspunkte dialektischer Kritik im Alltagsleben bei Horkheimer und Adorno fehlen, sieht es so aus, als könnte „emanzipatorisches Denken“ nur als „ungeheuerer Ironie“ und „unabdingbare Absurdität“ gedacht werden (Eagleton 1990, S. 347). Dies liegt vor allem daran, dass, wie Gerhard Hauck treffend bemerkt, die instrumentelle Vernunft als ein „gar zu perfekt konstruierter Idealtypus“ konstruiert wird, der die Widersprüchlichkeit konkurrierender Zwecksetzungen ausblendet (Hauck 1992, 73). Konstruiert wird damit eine „sich selbst genügende [...] ‚falsche Totalität‘“ (Hauck 1992, S. 73): „Die Behauptung, dass jedes Zweck-Mittel-Denken notwendig mit Naturunterjochung im Dienste verwilderter Selbsterhaltung zusammenfällt“, „ist weder logisch notwendig noch empirisch triftig“ (74). Zugrunde liegt ein Kritiktypus, der meint, die Dialektik vom Verfahren einer „bestimmten Negation“ abtrennen zu können: Weil das „Tun des Nützlichen“ so erfolgreich in den Dienst der Natur- und Menschausbeutung gestellt werden konnte, wird es den Herrschenden nicht mehr streitig gemacht, sondern preisgegeben und aus dem eigenen Gegenentwurf ausgeschieden. W.F. Haug hat ähnliche Tendenzen einer „reinen revolutionären Transzendenz“ am Beispiel Marcuses kritisiert (Haug 1973, S. 110 f.).

Indem die instrumentelle Vernunft sich durch die Zerstörung bzw. Nivellierung des Anderen, Heterogenen auszeichnet, erhält der Ideologiebegriff eine weitere Dimension. Er bezieht sich nun auf ein „Identitätsdenken“, das dialektischer Erkenntnis entgegengesetzt ist. In den *Prismen* unterscheidet Adorno eine „transzendente Kritik“, die die Ideologie summarisch abfertigt, und eine immanente Kritik, die dialektischer sei, denn sie nehme das Prinzip ernst, dass nicht die Ideologie an sich unwahr sei, „sondern ihre Prätention, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen“ (AGS 10.1, 26 f.). (Zur Begriffsgeschichte und den verschiedenen Interpretationen der „immanenten Kritik“, vgl. Haug et al. (2004). Während sie in der Interpretation Axel Honneths zu einer Rekonstruktion bereits vorhandener

normativer Potenziale verflacht (2007, S. 61, 64), argumentiert Rahel Jaeggi, sie folge nicht dem rekonstruktiven Muster, eine Gemeinschaft habe ihre Verbindung zu ihren Idealen verloren (Oliver-Stone Patriotismus), sondern ziele auf die Transformation geltender Normen und Ideale (2009, 285–88)). Die Identitätskritik wird v. a. in der *Negativen Dialektik* systematisch ausgearbeitet: Zu kritisieren sei die „Hybris [. . .], dass Identität sei, dass die Sache an sich ihrem Begriff entspreche“ (AGS 6, S. 152). Ideologie gleiche keineswegs der „ausdrücklichen idealistischen Philosophie“, sondern stecke in der „impliziten Identität von Begriff und Sache“ (50). Sie falle zusammen mit der „Erschleichung von Unmittelbarkeit durchs Vermittelte, die es mit der Autorität des absoluten, [. . .] evidenten Ansichseins bekleidet“ (89). Identität sei ihre „Urform“ und werde als „Adäquanz an die darin unterdrückte Sache genossen“ (151). Der Komplizität mit dem identifizierenden Denken verdanke die Ideologie auch ihre „Resistenzkraft gegen Aufklärung“ (AGS 6, S. 151).

Ähnlich wie der Begriff der instrumentellen Vernunft ist auch der des Identitätsdenkens auf verschiedenen Ebenen angesiedelt und in seinen Bedeutungen schwankend. Einige Passagen verbinden ihn mit dem Äquivalententausch der bürgerlichen Warengesellschaft: „Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch.“ (AGS 6, S. 149) Auf den ersten Blick sieht es so aus, als sei es der gleichmacherische Äquivalententausch, der das Identitätsdenken als Denkform hervortreibt, aber hier ist es erforderlich, genau auf die grammatikalische Struktur des Teilsatzes zu achten: „er [= der Tausch] wäre nicht ohne es [= das Identifikationsprinzip]“. Die Denkform des „Identifikationsprinzips“ wird also nicht aus der gesellschaftlichen Praxisform des Äquivalententauschs entwickelt, sondern soll diesem vorausgehen und zugrunde liegen. Eine weitere Bestimmung bindet den Begriff an die Ausbeutung in Klassengesellschaften: „Würde keinem Menschen mehr ein Teil seiner lebendigen Arbeit vorenthalten, so wäre rationale Identität erreicht, und die Gesellschaft wäre über das identifizierende Denken hinaus.“ (AGS 6, S. 150) Offenbar steht das Identifizieren hier im Gegensatz zur „rationalen Identität“ der klassenlosen Gesellschaft. Dieser Verortung in Klassengesellschaften entspricht, dass Adorno den ideologischen Anspruch des Geistes, das Erste und Ursprüngliche zu sein, ähnlich wie Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* aus der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zwischen Hand- und Kopfarbeit herleitet (AGS 6, S. 179). Die angemessene Herrschaft des Geistes, die in Wirklichkeit „keine des Geistes ist, sondern ihre ultima ratio an der physischen Gewalt besitzt, über welche sie verfügt“ (ebd.), manifestiert sich in einem identifizierenden Denken, das „eine Sache zum bloßen Exempel seiner Art oder Gattung entwertet“ und deshalb umso mehr wähnt, „es als solches ohne subjektiven Zusatz zu haben“ (AGS 6, S. 149). In dieser Bedeutung ist Identitätsdenken durch ein hierarchisches Verfahren der Unterordnung unter Oberbegriffe gekennzeichnet: statt zu sagen, „was etwas sei“, sagt es, „worunter etwas fällt, wovon es Exemplar ist oder Repräsentant“ (AGS 6, S. 152).

Solchen klassengesellschaftlichen Zuordnungen widersprechen jedoch wiederum Definitionen, die das Identitätsdenken mit Denken allgemein gleichsetzen: „Denken

heißt identifizieren. Befriedigt schiebt begriffliche Ordnung sich vor das, was Denken begreifen will. Sein Schein und seine Wahrheit verschränken sich“, heißt es in der Einleitung der *Negativen Dialektik* (17). Die Kritik am Identitätsdenken stößt damit auf den Selbstwiderspruch, dass sie das Identitätsprinzip zwar durchschauen, aber selbst nicht ohne Identifikation denken kann: „jede Bestimmung ist Identifikation“ (152). Dialektik ist einerseits das „konsequente Bewußtsein von Nichtidentität“ (17), das sich auf den Standpunkt des „Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen“, des „von den Begriffen Unterdrückten, Mißachteten und Weggeworfenen“ stellt (20 f.) – Alfred Schmidt sieht in dieser „Rettung des Nichtidentischen“ den Kern von Adornos „leiblichen“ Materialismus (Schmidt 2002, S. 89, 96 ff.), den er u. a. an seiner Behandlung der „Naturschönheit“ diskutiert (100 ff.) –, und muss sich andererseits in das „zunächst ihm Gegenüberstehende, den Begriff“ versenken (149), um im Medium des Begriffs gegen die Vorherrschaft des Begriffs anzudenken. Dialektische Kritik kann damit nur paradox bestimmt werden, ist aber dennoch nicht als hoffnungsloses Unterfangen angelegt: das „wie immer fragwürdige Vertrauen“ richtet sich darauf, dass „der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne [. . .]. Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit Begriffen aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“ (21)

Da Adorno die Identität als aufklärungsresistente „Urform“ der Ideologie fasst, kann er schlussfolgern, dass Ideologiekritik nichts Peripheres ist, „sondern philosophisch zentral: Kritik des konstitutiven Bewusstseins selbst“ (151). An dieser Formulierung ist eine zweifache Bewegung zu beobachten: zum einen wird die Ideologiekritik zu einer Schlüsselkomponente der Philosophie aufgewertet, zum anderen werden ihr Gegenstand und ihre Reichweite aufs „Denken überhaupt“ ausgeweitet, das auf Identifizierungen nicht verzichten kann (ebd.). In dieser Eigenschaft des Denkens sieht Adorno wiederum zugleich ein „Wahrheitsmoment von Ideologie“, nämlich „die Anweisung, dass kein Widerspruch, kein Antagonismus sein solle“, ein utopisches Moment also, das die Ideen zu „negativen Zeichen“ gegen eine zerrissene Welt werden lässt (S. 152 f.).

Von hier ließen sich aufschlussreiche Verbindungslinien zu Althussers Konzeption einer Ideologie im Allgemeinen ziehen, die das „imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen [repräsentiert]“ (Althusser 1977, S. 133). Wo Horkheimer und Adorno die identitäre Ideologie in den Mechanismen des denkenden Bewusstseins festmachen, legt Althusser der Wirksamkeit ideologischer Anrufungen eine gelebte, imaginäre „Identität“ zugrunde, die er aus Lacans psychoanalytischer Konzeption eines kleinkindlichen „Spiegelstadiums“ abgeleitet hat. Michel Pêcheux hat in seiner diskurstheoretischen Weiterentwicklung versucht, Linguistik und lacansche Psychoanalyse mit Althussers Anrufungsmodell zusammenzuführen, um die Produktion von Sinn-Evidenzen erklären zu können: Die Evidenz des Sinns entspringe der Illusion einer unmittelbaren Transparenz der Sprache, d. h. dem Anschein, dass ein Wort eine Bedeutung „besitzt“ (1975, S. 137 f., 146). Soweit Horkheimer und Adorno das Identitätsdenken omnihistorisch fassen und mit Ideologie gleichsetzen, teilen sie auch die problematische Tendenz des althusserschen Ansatzes, das Ideologische nicht mehr (wie Marx) primär in den entfremdeten gesellschaftlichen Verhältnissen aufzusuchen, sondern

auf eine allgemeine und unhistorische Ebene des Denkens, Handelns und Fühlens zu verlagern, auf der es nicht mehr trennscharf analysiert werden kann. (Zur Kritik von Althusser's „Ideologie im Allgemeinen“, vgl. Rehmann 2008, S. 107–200.)

Von Marcuse zu Habermas – und zurück zu Max Weber?

Habermas' früher Aufsatz „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“ von 1968 ist ein Schlüsseltext, um sowohl die Kontinuitäten als auch Diskontinuitäten zwischen der ersten und zweiten Generation der Frankfurter Schule zu identifizieren. Der Aufsatz war Herbert Marcuse zum 70. Geburtstag gewidmet und setzte sich mit seiner Kritik der „technologischen Rationalität“ auseinander. Die grundlegende Kontinuität liegt in der gemeinsamen Kritik an einer „neuen Ideologie“, die sich auf das bezieht, was in der marxistischen Tradition gewöhnlich unter dem Begriff der „Produktivkräfte“ verhandelt wird. In *Der eindimensionale Mensch* (veröffentlicht zuerst 1964 auf Englisch) wirft Marcuse dem „klassischen“, insbesondere dem sowjetischen Marxismus einen unkritischen Fortschrittsoptimismus vor, dem zufolge das Proletariat den politischen Apparat des Kapitalismus zerstört, den technischen Apparat jedoch beibehält, ihn der Sozialisierung unterwirft und somit von den „Fesseln“ der kapitalistischen Produktionsverhältnisse befreit (Marcuse 1994, S. 42). Gegen die Unterscheidung von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen argumentiert er, die technische Rationalität habe sich im „Produktionsapparat“ selbst verkörpert, nicht nur in den mechanisierten Fabriken sondern auch in der „Arbeitsweise als Anpassung an den maschinellen Prozess und seine Lenkung“: „Weder Verstaatlichung noch Sozialisierung ändern *von sich aus* diese materielle Verkörperung technologischer Rationalität.“ (Marcuse 1994, S. 43) Da für Marcuse nicht nur die Anwendung der Technologie sondern diese selbst für die Beherrschung von Mensch und Natur verantwortlich ist, kann er schlussfolgern, dass in der fortgeschrittenen industriellen Gesellschaft „die Ideologie sich nunmehr im Produktionsprozess selbst verkörpert“ (Marcuse 1994, S. 203; vgl. S. 31, 245).

Habermas schreibt sich das Verdienst zu, den monolithischen Charakter der „instrumentellen Vernunft“ aufgesprengt und den Vernunftbegriff durch seinen Begriff der „kommunikativen Vernunft“ flexibilisiert zu haben. Dies täuscht darüber hinweg, dass er mit Marcuse völlig übereinstimmt, solange sich dieser in Horkheimer/Adornos Paradigma der „instrumentellen Vernunft“ bewegt. Wenn Habermas z. B. darauf verweist, dass die Produktivkräfte „nun nicht mehr für eine politische Aufklärung als Grundlage der Kritik geltender Legitimationen [fungieren], sondern selbst Legitimationsgrundlage [werden]“ (Habermas 1968, S. 52), fasst er lediglich den kritisch-theoretischen Konsens zusammen, dem zufolge das „technokratische Bewusstsein“ nicht nur zur „Ersatzideologie für die abgebauten bürgerlichen Ideologien“ geworden sei (Habermas 1968, S. 93), sondern auch zur „heute dominanten [...] Hintergrundideologie“, die die Wissenschaft zum Fetisch macht und das Bewusstsein der entpolitisierten Masse der Bevölkerung durchdringt (S. 81, 88 f.).

Habermas' Kritik an Marcuse setzt dagegen gerade dort ein, wo dieser aus dem totalisierenden Paradigma der „instrumentellen Vernunft“ ausbricht und nach Alternativen *innerhalb* der Entwicklungen von Technologie und Wissenschaft sucht. Tatsächlich enthalten Marcuses Überlegungen zur Technologie einander widersprechende

Argumente: während er einerseits, wie Horkheimer und Adorno, die Technik selbst mit „Herrschaft (über die Natur und über den Menschen)“ identifiziert, bezeichnet er sie andererseits als „geschichtlich-gesellschaftliches *Projekt*“, in dem „projektiert [ist], was eine Gesellschaft und die sie beherrschenden Interessen mit dem Menschen und mit den Dingen zu machen gedenken“ (Marcuse 1965, S. 179). Dies bedeutet freilich, dass eine andere Gesellschaft, die von anderen Interessen „beherrscht“ wird, auch eine alternative Technikentwicklung „projektieren“ könnte. Tatsächlich unterscheidet Marcuse in *Der eindimensionale Mensch* zwei Arten von „Herrschaft über die Natur“, eine „repressive“ und eine „befreiende“, in der Knappheit, Leiden und Mangel überwunden sowie „der Kampf blinder Kräfte begriffen und im Licht der Freiheit beherrscht wird“ (Marcuse 1994, S. 247). Deutlicher als in Horkheimers vagem Hinweis auf eine „mimetische“ Vernunft wird hier eine „Änderung der Richtung des Fortschritts“ gefordert, die das verhängnisvolle Band von Menschen- und Naturbeherrschung lösen kann (Marcuse 1994, S. 181). Die Richtungsänderung betrifft auch die „Struktur der Wissenschaft“ selbst, deren Hypothesen sich in einem „wesentlich anderen Erfahrungszusammenhang (in dem einer befriedeten Welt) entwickeln“, und daher zu anderen Begriffen und Tatsachen gelangen würden (ebd.). Dass Marcuse meint, sie könnten dies tun, „ohne ihren rationalen Charakter zu verlieren“ (ebd.), zeigt deutlich, dass er den Vernunftbegriff in diesem Kontext *nicht* monolithisch im Sinne instrumenteller Herrschaft verwendet. (W. F. Haugs Vorwurf, Marcuses Kritik gehe nicht marxistisch „in die Dinge hinein“, sondern trete einem homogenisierten Ganzen utopisch als Statthalterin eines ganz Anderen gegenüber (Haug 1973, S. 98 f.), trifft hier also nicht zu. Sie übersieht, dass Marcuse zumindest implizit den totalisierenden Kritiktypus Horkheimers und Adornos hinter sich lässt.) Marcuses Perspektive einer neuen Wissenschaft und Technik berührt sich mit Ernst Blochs Projekt einer „Allianztechnik“, die fähig ist, „Naturallianzen“ einzugehen und sich mit der „Mitproduktivität der Natur zu vermitteln“ (*Prinzip Hoffnung*, GA 5, S. 802, 807). Während unsere bisherige Technik in der Natur stehe wie eine „Besatzungsarmee im Feindesland“, ohne vom Landesinnern zu wissen, habe ein „Marxismus der Technik“ die Aufgabe, die „Übertragung des Ausbeuter- und Tierbändigerstandpunktes auf die Natur“ zu beenden und stattdessen die im Schoß der Natur schlummernden Schöpfungen zu entbinden (S. 813 f.).

Habermas hält es nicht für nötig, Marcuses Überlegungen zu technologischen Alternativen überhaupt zu beschreiben. Stattdessen denunziert er sie hastig als romantischen Auswuchs „jüdischer und protestantischer Mystik“, die sich „bekanntlich“ vom schwäbischen Pietismus über Schelling und Baader über Marx' Verheißung einer „Resurrektion der gefallenen Natur“ bis zu Bloch, Benjamin, Horkheimer und Adorno erstrecke (Habermas 1968, S. 54). Diese „Utopien“ beantwortet er unter Berufung auf Arnold Gehlen dahingehend, dass es hinsichtlich der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung keine Alternative gebe, denn sie folge „einer Logik, die der Struktur zweckrationalen und am Erfolg kontrollierten Handelns, und das heißt doch: der Struktur der *Arbeit*, entspricht“ (Habermas 1968, S. 56). Solange wir also dem Gebot der Selbsterhaltung durch Arbeit unterworfen sind, sei weder eine neue Wissenschaft noch eine „qualitativ andere“ Technik möglich (Habermas 1968, S. 57 f.).

Es ist freilich nicht einsichtig, warum die Möglichkeit eines alternativen Projekts von Arbeit und Technik dadurch ausgeschlossen sein soll, dass Habermas sie unter Max Webers Begriff des „zweckrationalen Handelns“ subsumiert. Sieht man einen Moment von Webers Theorieanordnung ab und hält sich an den Wortlaut des Terms, könnte man ihn durchaus auch zur Unterstützung des Marcuseschen Technikverständnisses eines „geschichtlich-gesellschaftlichen Projekts“ nutzen. Denn dessen Ausrichtung ist ja dann davon abhängig, wie und nach welcher Rationalität die Zwecke gesellschaftlich definiert und ausgehandelt werden. Wie Feenberg gezeigt hat, ist Marcuses Ansatz mit neueren „konstruktivistischen“ Technologiekonzeptionen eher vermittelbar als Habermas' essenzialistisches Bild der Technik als Anwendung einer rein instrumentellen Logik (Feenberg 1996). Habermas' Hinweis auf menschliche Selbsterhaltung erhält wiederum sofort eine andere Bedeutung, sobald man ihn im Kontext der ökologischen Krise im Spätkapitalismus betrachtet: ist es nicht gerade menschliche Selbsterhaltung, die eine grundsätzliche Umorientierung gesellschaftlicher Produktion, Reproduktion und Konsumtion erfordert? Wer nach theoretischen Anregungen für die drängenden Probleme der spätkapitalistischen Umweltkrise sucht, wird offenbar eher bei Marcuse fündig als bei Habermas.

Halten wir fest, dass Habermas mit großer Entschiedenheit zunächst vernünftige Alternativen ausgeschlossen hat, bevor er seine eigene Vernunft-Variante eröffnet. Sein Begriff der kommunikativen Vernunft kündigt sich in einer Deutungsverschiebung an, die zunächst geringfügig erscheint: was Marcuse eigentlich „im Sinn“ hatte, war nicht eine neue Technologie, sondern eine „alternative *Einstellung*“, der es darum gehe, mit der Natur zu „*kommunizieren*“, statt sie, unter Abbruch der Kommunikation, bloß zu *bearbeiten*“, somit eine Einstellung, die sich als „symbolisch vermittelte Interaktion im Unterschied zum zweckrationalen Handeln“ äußere, also auf der Ebene der Sprache und nicht der Arbeit angesiedelt sei (57). Das war freilich gerade *nicht*, was Marcuse „im Sinn“ hatte, dessen Projekt einer naturverträglichen Technik und Wissenschaft unversehens durch Habermas' neuen methodischen Ausgangspunkt, naemlich den der „fundamentalen Unterscheidung zwischen *Arbeit und Interaktion*“, ausgetauscht wurde (62). Dies ist die Geburt der idealtypischen Entgegensetzung von „zweckrationalem Handeln“, das technischen, auf Empirie basierten Regeln gehorcht, und „kommunikativem Handeln“ als symbolisch vermittelter, durch geltende Normen regulierter Interaktion (62 f.). Dem entspricht wiederum auf institutioneller Ebene die Unterscheidung zwischen soziokultureller „Lebenswelt“ und den „Sub-Systemen zweckrationalen Handelns“: beinhalten letztere (die spätere „Systemwelt“) das Wirtschaftssystem und den Staatsapparat, umfasst erstere Sub-Systeme wie „Familie und Verwandtschaft, [...] die hauptsächlich auf moralischen Regeln der Interaktion beruhen“ (64 f.).

Diese neue Weichenstellung hat folgenreiche Auswirkungen für das kritisch-theoretische Unternehmen der Ideologiekritik. Bevor wir sie analysieren, möchten wir zunächst betrachten, wie Marcuse und Habermas mit dem Begriff des „zweckrationalen Handelns“ umgehen, der bekanntlich eine zentrale Rolle in Max Webers „verstehender Soziologie“ spielt. Auch wenn Weber seinen Begriff der formalen Zweckrationalität in *Wirtschaft und Gesellschaft* als „wertfreien“ Idealtypus sehen will, weist diese Begriffskonstruktion im Rahmen seiner Soziologie eine spezifische

Teleologie auf: Während sie im Bereich des Politischen auf den Staat, und hier insbesondere auf seine „legale“, unpersönlich bürokratische Herrschaftsform ausgerichtet ist, orientiert sie auf der Ebene des Wirtschaftens auf den „Marktkampf“ sowie auf die markterwerbsorientierte Geld- und Kapitalrechnung (vgl. WuG 29 f., 36 f., 48 ff., 58 ff., 124 ff.). Erwägungen „materialer Rationalität“, d. h. solcher, die sich auf die Versorgung bestimmter Menschengruppen mit Gütern bezieht (ebd. 44), tauchen in seiner Wirtschaftssoziologie allenfalls als Beeinträchtigungen ökonomischer Rationalisierung auf – nicht unähnlich späteren Ideologien des Neoliberalismus, die sowohl die sozialstaatlichen Errungenschaften des Fordismus als auch ökologische Konzepte einer nachhaltigen Entwicklung als Modernisierungshindernisse wahrnehmen. Weber zufolge beruht die überlegene Rationalität der Marktwirtschaft auf ihrer „Vermögens-, insbesondere [...] Kapitalgüter-Besitzdifferenzierung“, da diese „die Nichtbesitzenden zwingt, sich *Anweisungen* zu fügen, um überhaupt Entgelt für die von ihnen angebotenen Nutzleistungen zu erhalten“ (59). Die marktwirtschaftliche Herrschaftsform ist effektiv, weil sie die Nichtbesitzenden dem „Zwang des Risikos völliger Unversorgtheit“ aussetzt (60). Was Marx als „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ kritisiert hat (MEW 23, S. 765), ist bei Weber zum Telos formaler Rationalität geworden.

Im Gegensatz zu einem Großteil der Weber-Literatur, machte Weber selbst aus der Klassenbasis seiner Wissenschaft kein Geheimnis. So präsentierte er sich z. B. in der *Freiburger Antrittsvorlesung* 1895 als „Mitglied der bürgerlichen Klassen“ und deren Anschauungen und Idealen verbunden, das aber durch den Wissenschaftler-Beruf verpflichtet sei, „zu sagen, was ungern gehört wird, – nach oben, nach unten, und auch der eigenen Klasse“ (MWG I/4, S. 568). Aus gramscianischer Perspektive kann Weber als „organischer Intellektueller“ einer Bourgeoisie gekennzeichnet werden, die „politisch noch nicht reif [ist] zur Leitung des Staates“ (ebd.) und erst durch „politische Erziehungsarbeit“ (570) führungsfähig gemacht werden muss. Webers Projekt ist, seine Klasse über ihre eigentlichen politisch-ethischen Ursprünge und Perspektiven aufzuklären, vor allem diejenigen des „asketischen Protestantismus“, der wiederum den „ethischen“ Zielpunkt der okzidentalen Rationalisierung darstellt, und damit an der Modernisierung bürgerlicher Hegemonie im Übergang zum Fordismus beizutragen (vgl. Rehmann 2013).

„Was auch immer der Kapitalismus den Menschen antun mag, er ist vorerst und vor aller Wertung als notwendige Vernunft zu verstehen“, beobachtete Marcuse (1965, S. 161), der als einziger Theoretiker der Frankfurter Schule die kapitalistische Zuschneidung der Weberschen Modernisierungstheorie einer systematischen Ideologiekritik unterzog. Ihm zufolge zeichnet sich Webers Herrschaftssoziologie dadurch aus, dass sie „die dem Kapitalismus spezifischen Wertsetzungen in die ‚reinen‘ Definitionen der Rationalität hineinnahm“ (Marcuse 1965, S. 178). Weber „verallgemeinert die Blindheit einer Gesellschaft, deren Reproduktionsprozeß sich hinter dem Rücken der Individuen abspielt, [...] in der das Gesetz der Herrschaft als objektive technologische Gesetzmäßigkeit erscheint“, und verschreibt sich damit nicht „der Vernunft, sondern der Vernunft der etablierten Herrschaft“ (Marcuse 1965, S. 171 f.): „Verdinglichung als Vernunft – Apotheose der Verdinglichung“ (Marcuse 1965, S. 173). Gegen Webers Verschmelzung von bürgerlich-kapitalisti-

scher und „technischer“ Vernunft entwickelte Marcuse sein Verständnis von Technologie als „geschichtlich-gesellschaftliches *Projekt*“, das neu bestimmt werden könnte und müsste.

Gerade diese ideologiekritische Einsicht in die spezifisch kapitalistische Ausrichtung des Weberschen Begriffs „westlicher“ Rationalität geht in Habermas' Interpretation verloren. Während Marcuse die kapitalistische Formbestimmtheit von Produktion, Technologie und Wissenschaft in Frage stellte und ihr die alternative Zweckbestimmung einer befriedeten Welt und versöhnten Natur entgegensetzte, lässt Habermas den Gesamtbereich „zweckrationalen Handelns“ intakt und konfrontiert ihn mit einer anderen, vermeintlich außerhalb instrumenteller Produktionslogik liegenden Vernunft. Statt Weber dafür zu kritisieren, dass er den Vernunftbegriff im Sinne kapitalistischer Herrschaftslogik verengt, bemängelt er lediglich, dass Weber in seinem Rationalitätsverständnis die Bedeutung der „Wertrationalität“ gegenüber der „Zweckrationalität“ theoretisch vernachlässigt habe – eine Lücke, die Habermas nun mit seiner Theorie eines norm-orientierten „kommunikativen Handelns“ auszufüllen beansprucht (1981, S. 379 ff.).

Die methodischen Konsequenzen sind weitreichend. Zum einen ist die dialektische Methode einer „immanenten Kritik“, die ihren Ansatz innerhalb der zu kritisierenden Phänomene findet, von dem aus sie sie bestimmt negieren kann, preisgegeben und durch eine Kritik von außen ersetzt; zum anderen wird Webers Verschmelzung von Zweckrationalität und kapitalistischer Herrschaftslogik stillschweigend ins Theorieparadigma der Frankfurter Schule importiert. Die Kritik ist nicht mehr gegen die Ausrichtung des Produktionsapparats auf kapitalistische Profitinteressen zu richten, sondern nurmehr gegen die Ausweitung der Zweckrationalität auf „kommunikative“ Subsysteme.

Kritische Theorie ohne ideologiekritischen Stachel?

Betrachten wir zunächst, warum Habermas' neues Paradigma für kritisches Denken attraktiv werden konnte. Ein wesentlicher Grund lag zunächst in der Schwäche seiner Vorgänger, vor allem ihrer überallgemeinen Begriffe der „instrumentellen Vernunft“ und des „Identitätsdenkens“, die eine bestimmte Negation kapitalistisch-industrieller Herrschaft über Menschen und Natur erschwerten. Habermas hatte Recht, wenn er meinte, dass in diesem Theorierahmen eine Gegen-Vernunft im Sinne eines durch Sprache befreiten „mimetischen Impulses“ nicht konsistent entwickelt werden konnte. Indem er selbst den Gegenimpuls in der Vernunft kommunikativen Handelns verankerte, schien er eine tragfähige Grundlage gefunden zu haben, um der übermächtigen „Systemwelt“ von Geld und Staat entgegenzutreten. Seine Perspektive einer „entschränkten Kommunikation über Ziele der Lebenspraxis“ (Habermas 1968, S. 99 f.) schien dem emanzipatorischen Pathos eines selbstbestimmten Lebens zu entsprechen. Wenn tatsächlich gezeigt werden könnte, dass „die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit“ bereits in der „kommunikativen Vergesellschaftung“, sogar im „sprachlichen Reproduktionsmechanismus der Gattung“ angelegt ist (Habermas 1981, S. 533), wäre die Kritik solide in menschlichen Universalien verankert. Endlich wäre es möglich, eine Ideologiekritik zu überwinden, die sich in einer fundamentalistischen Vernunftkritik verrannt hat,

während sie zugleich paradox von dieser Vernunft abhängig war. Auf der Grundlage der „kommunikativen Rationalität“ meint Habermas das zu Kritisierende trennschärfer benennen zu können, nämlich als „Kolonisierung der Lebenswelt“ durch die Subsysteme zweckrationalen Handelns, v. a. Geld und Macht, bzw. als „Eindringen von Formen ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche, die [...] auf Verständigung als Mechanismen der Handlungskoordination angewiesen bleiben“ (Habermas 1981, S. 488, 551). Mit solcher Kritik vom Standpunkt wechselseitiger Verständigung und sozialer Konsensbildung schien nicht nur die fatalistische Abschließung der Kritischen Theorie überwunden zu sein, sie konnte sich auch auf einen linksliberalen Alltagsverstand stützen. Als Teil des „linguistic turn“ in der Gesellschaftstheorie schien nun die Möglichkeit eröffnet, den Kritikimpuls aus linker Randständigkeit zu befreien und in der gesellschaftlichen „Mitte“ einer allgemein anerkannten Diskursethik zu verankern. In Aussicht gestellt war eine differenzierte Kritik auf der Grundlage der „normativen Gehalte der bürgerlichen Kultur, der Kunst und des philosophischen Denkens“ (Habermas 1981, S. 583).

Zudem schien Habermas' Differenzierung des Vernunftbegriffs sich mit der Ideologiekritik des frühen Horkheimer zu berühren, die der „Vernunft“ nicht ein einheitliches Wesen unterstellte, sondern sie als mehrdeutiges und antagonistisch strukturiertes Feld begriff. Tatsächlich kann Vernunft „ausgreifen auf die Gestaltung einer solidarischen Gesellschaft, und sie kann den einzelnen bedeuten, doch ‚vernünftig‘ zu sein, d. h. sich in die Herrschaftsordnung zu fügen“ (Jehle 2004, S. 1531). Wer in die ideologischen Kämpfe um die Vernunft eingreifen will, ist gut beraten, die Kategorie nicht dem Gegner zu überlassen, sondern ihre emanzipatorischen Gehalte und Potenziale auszuarbeiten, um von dort aus ihre bürgerlichen Verengungen bzw. Verkehrungen in Irrationalität zu kritisieren. Ohne alternative Entwürfe gesamtgesellschaftlicher und gattungsspezifischer Vernunft wäre es unmöglich, die Irrationalität eines kapitalistischen Systems aufzudecken, das in seinen Krisen regelmäßig Unmengen gesellschaftlichen Reichtums vernichtet, inmitten von Massenarbeitslosigkeit die Arbeitszeiten verlängert und seine Produktivkräfte nur entwickeln kann, indem es, wie Marx im *Kapital* formulierte, „zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“ (MEW 23, S. 530).

Die Frage ist freilich, ob Habermas' Entgegensetzung von kommunikativer und instrumenteller Vernunft und v. a. ihre Identifizierung mit den Bereichen „Lebenswelt“ und „Systemwelt“ sowie mit dem Dualismus von Arbeit und Interaktion die herrschenden Engführungen der Rationalität erfasst und eine grundlegende Kritik ermöglicht. Nehmen wir zum Vergleich die marxsche Fetischismusanalyse: Wenn in der bürgerlichen Warengesellschaft der gesellschaftliche Zusammenhang der Produzenten nicht bewusst geplant werden kann, sondern sich erst beim Verkauf der Ware und damit im Nachhinein als fremde „dingliche“ Macht hinter ihrem Rücken durchsetzt (MEW 23, S. 88), müssen diese ihre gesamtgesellschaftlichen Handlungs- und Planungsfähigkeiten an die Waren-Dinge abgeben. Dass dieser systemische Kompetenzverlust die Ausprägung ihrer Vernunftpotenziale beschränkt und beeinträchtigt, liegt auf der Hand. Die Verkehrung, durch die die auf Gebrauchswerte orientierte „konkrete Arbeit“ der Verwertung abstrakter Arbeit untergeordnet wird, kann in Habermas Entgegensetzung von instrumenteller und kommunikativer

Vernunft nicht einmal beschrieben werden. Denn sowohl die Perspektive der Gebrauchswertproduktion als auch die der Profitmaximierung sind „instrumentell“ in dem allgemeinen Sinn, dass sie zweckrationalen Mustern folgen, wobei die Zwecke freilich gegensätzlich sind. Beide sind jedoch auch „kommunikativ“, denn sowohl die hierarchische Arbeitsorganisation in einem profitorientierten Unternehmen als auch z. B. die in einer demokratisch organisierten Kooperative funktionieren nicht nur als stille Anordnungen, sondern sind symbolisch vermittelt und auf Verständigung ausgerichtet. Zu unterscheiden wäre hier wiederum zwischen einer horizontalen, in demokratisch-kooperative Planung eingebundenen Verständigung und einer ideologischen Einbindung in von oben gesetzte Zielsetzungen. Wie schon Therborn beobachtet hat, ist Habermas' Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion ungeeignet, strukturelle Widersprüche zu erfassen (Therborn 1971, S. 78).

Die Auseinandersetzung mit Habermas' Theorieanordnung wird dadurch kompliziert, dass instrumentelle und kommunikative Vernunft zuweilen auch im Sinne einer *analytischen* Unterscheidung verwendet werden, die die verschiedenen Bereiche der „Systemwelt“ und „Lebenswelt“ quer durchschneidet. So könnte im Prinzip innerhalb des gleichen empirischen Phänomens differenziert werden zwischen einer instrumentell auf Erfolg orientierten und einer kommunikativ auf Verständigung orientierten Dimension. In diesem Sinne argumentiert Habermas, die von Marx gefasste Arbeitskraft gehöre einerseits als „abstrakte Leistung“ dem Funktionszusammenhang des kapitalistischen Betriebes an und andererseits, als „konkrete Handlung“, in den kommunikativ vermittelten Kooperationszusammenhang der Lebenswelt (Habermas 1981, S. 493).

Dem widerspricht allerdings, dass er ausdrücklich darauf besteht, mit seiner Unterscheidung zwischen Erfolgs- und Verständigungsorientierung bzw. strategischer und kommunikativer Handlung „nicht nur zwei analytische Aspekte [zu] bezeichnen, unter denen sich *dieselbe* Handlung“ beschreiben ließe, sondern im empirischen Sinn, um soziale Handlungen dahingehend aufzuteilen, „ob die Beteiligten entweder eine erfolgs- oder eine verständigungsorientierte Einstellung einnehmen“ (Habermas 1981, S. 385 f.). Gerhard Hauck zufolge schwankt Habermas zwischen einer „prozeduralen“ und einer „inhaltlichen“ Abgrenzung: Erstere beziehe sich auf den „dreifachen Weltbezug“ kommunikativen Handelns, nämlich zur objektiven, sozialen und subjektiven Welt, letztere identifiziert das kommunikative Handeln mit der „Lebenswelt“ und schließe das materielle Leben sowie die Möglichkeit einer Verständigung über den Prozess der Aneignung der Natur aus (Hauck 1992, S. 81). Ähnlich argumentiert Nancy Fraser, dass Habermas seine Unterscheidung mal „pragmatisch-kontextuell“ vornahm, um ein bestimmtes Phänomen vom Standpunkt symbolischer Reproduktion zu untersuchen, und mal „naturalistisch“ zur Trennung zweier „objektiv verschiedenartiger ‚natürlicher Sachen‘“, und gerade hier sei seine Interpretation „konzeptionell unzureichend und potenziell ideologisch“ (Fraser 1994, S. 176). Axel Honneth zufolge wies Habermas' Dichotomie von Arbeit und Interaktion, wo sie einen nicht nur analytischen, sondern empirischen Unterschied unterstellte, eine „reifizierende Tendenz“ auf (Honneth 1985, S. 322, 331 f.).

Soweit Habermas seine Unterscheidung zwischen „instrumenteller“ und „kommunikativer“ Vernunft als Entweder-Oder-Frage aufbauscht und an den Gegensatz von „Arbeit“ und „Interaktion“ bindet, verlieren beide Seiten seiner Gegenüberstellung an Gehalt. Seine in Anlehnung an Arnold Gehlen vorgenommene Gleichsetzung von Arbeit und instrumentellem Handeln ist bekanntlich Teil seines Nachweises, dass der marxssche Arbeitsbegriff reduktionistisch und damit als Grundlage kritischer Gesellschaftstheorie unzureichend ist (vgl. 1973, S. 59 ff.). Wie Klaus Ottomeyer gezeigt hat, liegt der Reduktionismus auf Seiten von Habermas, der die Arbeit auf das instrumentelle Verhältnis zur Natur verkürzt, um sein reduktionistisches Konstrukt anschließend Marx unterzuschieben, bei dem aber Kooperation und Kommunikation konstituierende Momente des Arbeitsbegriffs sind (vgl. Ottomeyer 1976, S. 19 ff.). Aber warum sollten so zentrale Fragen wie z. B., was produziert werden soll (Schwerter oder Pflugscharen?), wie Arbeitsteilungen gerecht organisiert werden können, wie die Produktionsergebnisse verteilt werden sollen, wie hoch der Anteil der Investitionen, wie hoch der der Konsumtion sein soll etc., von vornherein der kommunikativen Kompetenz der Produzenten entzogen werden (vgl. Hauck 1992, S. 80 f.)? Und gibt es angesichts überlebensgefährdender ökologischer Zerstörungen eine dringlichere Aufgabe als die, sich darüber zu *verständigen*, wie das menschliche Naturverhältnis umweltverträglich umgebaut werden kann? Habermas' Theorie ist so angelegt, dass gerade die „systemischen“ Kernbereiche gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion von der Möglichkeit herrschaftsfreier Verständigung ausgeschlossen sind.

Komplementär dazu erscheint die „Lebenswelt“ in einer Unschuld, die die in ihr enthaltenen hierarchischen Über- und Unterordnungen systematisch ausblendet. Am deutlichsten ist dies in der Familie, die Habermas als Prototyp „sozial“ integrierter Handlungskontexte der „Systemwelt“ der institutionalisierten Lohnarbeit entgegenstellt. Nancy Fraser zufolge verdeckt dieser Dualismus, dass auch der Haushalt „wie der bezahlte Arbeitsplatz eine Stätte der Arbeit ist, obgleich eine der unentgelteten und oft nicht anerkannten Arbeit“ (Fraser 1994, S. 182). Auch stellten sich beide Bereiche als ein „Gemenge aus Konsensualität, Normativität und strategischer Einstellung“ dar (Fraser 1994, S. 180). In feministischer Perspektive sei es nicht sinnvoll, die Kleinfamilie mit männlichem Oberhaupt und die „offizielle“ Ökonomie auf gegensätzlichen Seiten der kategorialen Hauptachse anzuordnen: Beide „eignen sich unsere Arbeit an, sabotieren unsere Beteiligung an der Interpretation unserer Bedürfnisse und schützen normativ gesicherte Bedürfnisinterpretationen vor der politischen Anfechtbarkeit.“ (Fraser 1994, S. 212) An anderer Stelle kritisiert Fraser, dass Habermas' liberales Konzept einer für die Demokratie konstitutiven „bürgerlichen Öffentlichkeit“ (1962) eine Idealisierung darstellt, die die klassenmäßigen, patriarchalen und rassistischen Ausschlussmechanismen ausklammert (Fraser 2001, S. 113 ff., 121 ff., 148 f.). Axel Honneth zufolge hat Habermas zum einen die Selbstverwaltungsperspektive des kritischen Marxismus verabschiedet und damit die „Möglichkeit einer begründeten Kritik an konkreten Organisationsformen der ökonomischen Produktion und der politischen Verwaltung“ preisgegeben und zum anderen aus dem Blick verloren, dass bei asymmetrisch verteilten Machtbefugnissen

die kommunikativen Beziehungen zwischen Gruppen sich „durch das Medium des sozialen Kampfes hindurch vollzieh[en]“ (Honneth 1985, S. 333 f.).

Wenn man Habermas' Unterscheidung von instrumenteller und kommunikativer Vernunft als analytische interpretiert, könnte man von hier aus ideologiekritisch untersuchen, wie vorherrschende Ideologien in die Bereiche „gerechter und herrschaftsfreier [...] Interaktion“ (Habermas 1968, S. 89; vgl. S. 98, 119) eindringen, sie besetzen und dort die kommunikative Regel, dass nur das bessere Argument zählt, überwältigen. Aber Habermas wird diesen Weg nicht gehen. Gestützt auf Max Webers Diagnose einer zunehmenden Entzauberung, kommt auch er zu dem Schluss, dass die Zeit der Ideologien und damit auch der Ideologiekritik zu Ende gegangen sei. Allerdings ließe der Zustand, für den Daniel Bell das „Ende der Ideologie“ ausgerufen hat, noch lange auf sich warten (Habermas 1981, S. 518). Der „dialektische Begriff der Ideologie“, den Marx am Beispiel der bürgerlichen Kultur des 18. Jahrhunderts entwickelt hätte, hielt noch den „utopisch-ideologischen Doppelcharakter“ der bürgerlichen Kultur fest (Habermas 1981, S. 517 f.); im 19. und 20. Jahrhundert hätte sich eine „zweite Generation [...] der Ideologien“ herausgebildet, zu der Habermas umstandslos sowohl Faschismus als auch Kommunismus, Anarchismus und Sozialismus rechnet, da es sich hier um „totalisierende Ordnungsvorstellungen“ handelt (Habermas 1981, S. 519 f.); die rationalisierten und entzauberten Gesellschaften des Spätkapitalismus hätten ihre Möglichkeiten für Ideologiebildung eingebüßt und stattdessen ein funktionales Äquivalent entwickelt: „An die Stelle der positiv zu erfüllenden Aufgabe, einen bestimmten Interpretationsbedarf ideologisch zu decken, tritt die negative Forderung, Interpretationsleistungen auf dem Integrationsniveau von Ideologien gar nicht erst aufkommen zu lassen. [...] An die Stelle des falschen tritt heute das *fragmentierte* Bewusstsein, das der Aufklärung über den Mechanismus der Verdinglichung vorbeugt.“ (Habermas 1981, S. 521 f.) An die Stelle einer Ideologiekritik, der es nach Habermas' karikierender Darstellung darum geht, „den verwehten Spuren eines revolutionären Bewusstseins nachzujagen“, tritt eine „Analyse der kulturellen Moderne“, deren Aufgabe darin besteht, „die Bedingungen für eine Rückkopplung der rationalisierten Kultur mit einer auf vitale Überlieferungen angewiesenen Alltagskommunikation anzugeben“ (Habermas 1981, S. 522).

Die historische Phaseneinteilung der Ideologiekritik ist undifferenziert und oberflächlich. Bei Marx' Ideologiebegriff ist alles getilgt, was über Ideengebäude hinausgeht. Statt Webers allzu lineare These der „Entzauberung“ zu übernehmen, wäre es fruchtbarer gewesen, anknüpfend an Marx' Analysen zum Waren-, Geld- und Kapitalfetisch die moderne Erzeugung religionsähnlicher Verkehungen und Mystifikationen in den Blick zu nehmen – eine kapitalistische „Kultreligion“, die Benjamin zufolge „nicht entschönt, sondern universell ‚verschuldet‘“ (BGS VII/2, S. 100). Dies hätte Habermas zu einem dialektischeren Moderne-Verständnis verhelfen können, bei dem Funktionsweisen von Entzauberung widerspruchsvoll mit solch einer warenästhetischen Wiederverzauberung verkoppelt sind. Ähnlich wie zuvor Horkheimer und Adorno unterstellt Habermas einen engen Ideologiebegriff als „falsche“ sowie „totalisierende“ Ordnungsvorstellung, um ihn daraufhin fallenlassen zu können. Dies ist umso fragwürdiger, als in der Zwischenzeit ideologietheoretische Schulen von Althusser

über Stuart Hall bis zum Berliner *Projekt Ideologietheorie* gezeigt haben, dass das Ideologische nicht auf Ideeengebäude reduziert werden kann, sondern als Ensemble von Apparaten, Praxen, Anrufungen und Subjekt-Effekten zu untersuchen ist. Warum ein solcherart historisch-materialistisch reformulierter Ideologiebegriff obsolet geworden sein soll, müsste erst einmal nachgewiesen werden. Die Vorstellung, im Spätkapitalismus gäbe es nur noch „fragmentiertes Bewusstsein“, ohne jegliche Versuche, die Fragmente durch Metaerzählungen ideologisch zusammenzuschließen, ist angesichts der groß angelegten Feindbildkonstruktionen (z. B. der „faule“ Griechen und Südeuropäer, der totalitäre und großmachtlüsterne Russe, der islamische „Terrorist“) eine unrealistische Annahme. Die inkohärente und widersprüchliche Zusammensetzung des Alltagsverstands hat bekanntlich schon Gramsci herausgearbeitet, der aber zugleich gesehen hat, dass dies einer Ideologisierung keineswegs im Wege steht, sondern sich ihr geradezu entgegenstreckt. Hervorgebracht durch das kapitalistische Konkurrenzprinzip, bilden die Fragmentierungen der subalternen Klassen den Resonanzboden für die ideologische Arbeit von Ideologen, die sie sowohl verdoppeln (z. B. in einer individualistischen Leistungsideologie) als auch zu kompensieren versuchen (z. B. durch die ideologische Konstruktion der „Schicksals“- und „Volksgemeinschaft“ im Krieg oder der europäischen „Wertgemeinschaft“).

Gestützt auf seine „substanzielle“ Entgegensetzung von „instrumenteller“ und „kommunikativer“ Vernunft, System- und Lebenswelt, Arbeit und Interaktion hat Habermas zwei ideologietheoretisch bedeutsame Weichenstellungen eingeleitet: zum einen kommt es in Anknüpfung an Max Webers Konzept der „Wertrationalität“ zu einer neo-kantianischen Aufwertung der Moral und der Religion, die als Bestandteile der „Lebenswelt“ gegen die von Geld und Macht beherrschte „Systemwelt“ angerufen werden (Habermas 1981, S. 379 ff., 383 f., 494, 547); zum andern wird parallel dazu der Begriff der „Ideologiekritik“ zu einer Negativkategorie, mit der er Horkheimer und Adorno zusammen mit Nietzsche und Heidegger einer anti-modernistischen und potenziell totalitären „Rebellion gegen alles Normative“ (Habermas 1985, S. 148) zurechnet, die die von Max Weber diagnostizierten „Errungenschaften des okzidentalen Rationalismus“ in Frage stelle (121, 131, 145 f., 152, 409 Anm. 8). Damit hat Habermas der kritischen Theorie schließlich den ideologiekritischen Stachel gezogen. In Anpassung an den soziologischen Mainstream wurde „aus der Befreiungseine Ordnungs-Theorie, [...] aus Ideologiekritik wurde moralische Kritik gemacht, und mit dieser Veränderung der Logik war das radikale Projekt der herrschaftskritischen Aufklärung [...] aufgegeben.“ (Steinert 2007, S. 213 f.)

Literatur

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adorno, T. W. (1973). In R. Tiedemann (Hrsg.), *Gesammelte Schriften, 20 Bde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (zit. AGS).
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1944). *Dialektik der Aufklärung*. (zit. Adorno, AGS 3).
- Althusser, L. (1968). *Für Marx*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Althusser, L. (1977). *Ideologie und Ideologische Staatsapparate* (1970). Hamburg: VSA-Verlag.

- Ampuja, M., & Koivisto, J. (2012). Kulturstudien (Cultural Studies). *HKWM*, 8/I, 432–450.
- Bagdikian, B. H. (2004). *The New Media Monopoly*, revised and updated edition, Boston Beacon Press.
- Benjamin, W. (1972–1989). In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, 7 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (zit. BGS).
- Bernstein, E. (1899). *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Stuttgart: J.H.W. Dietz, Nachf.
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung* (Gesamtausgabe Bd. 5). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (zit. PH, GA 5).
- Bourdieu, P. (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1998). *Über das Fernsehen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Buck-Morss, S. (1977). *The origin of negative dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: Free Press.
- Butler, J. (1997/1993). *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dienst, R. (1999). Fernsehen. *HKWM*, 4, 331–343.
- Eagleton, T. (1990). *The ideology of the aesthetic*. Oxford: Blackwell.
- Eagleton, T. (2000). *Ideologie. Eine Einführung*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Feenberg, A. (1996). Marcuse or Habermas: Two critiques of technology. *Inquiry*, 39, 45–70.
- Fraser, N. (1994/1989). *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fraser, N. (2001/1997). *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, S. (1987). In A. Freud (Hrsg.), *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet* (Bd. 1–17). London: Imago Publishing Company. 1940–1952 Nachtragsband. A. Richards (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Fischer-Verlag. (zit. GW).
- Garnham, N. (1986). Contribution to a political economy of mass-communication. In R. Collins et al. (Hrsg.), *Media, culture and society. A critical reader* (S. 9–32). London/Beverly Hills: Sage.
- Gramsci, A. (1991). *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe auf Grundlage der im Auftrag des Gramsci-Instituts besorgten Edition von V. Gerratana (1975)*. Deutschen Gramsci-Projekt unter wissenschaftlicher Leitung von K. Bochmann, W. F. Haug & P. Jehle (Hrsg.). Hamburg: Argument-Verlag.
- Habermas, J. (1968). Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. In ders. *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* (S. 48–119), Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1973). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2. Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hall, S. (2004). Kodieren/Dekodieren. In S. Hall, J. Koivisto & A. Merckens (Hrsg.), *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4* (S. 66–80). Hamburg: Argument-Verlag.
- Hauck, G. (1992). *Einführung in die Ideologiekritik. Bürgerliches Bewusstsein in Klassik, Moderne und Postmoderne*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Haug, W. F. (1973). Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz. In ders. *Bestimmte Negation. „Das umwerfende Eingeständnis des braven Soldaten Schwejk“ und andere Aufsätze* (S. 94–122). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haug, W. F. (1993). *Elemente einer Theorie des Ideologischen*. Hamburg: Argument-Verlag.
- Haug, W. F. (2011). *Die kulturelle Unterscheidung. Elemente einer Philosophie des Kulturellen*. Hamburg: Argument Verlag.
- Haug, W. F., Karydas, D., & Weber, T. (2004). immanente Kritik. *HKWM*, 6/I, 798–810.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Honneth, A. (2007). Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ‚Kritik‘ in der Frankfurter Schule. In ders. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (S. 57–69). Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Horkheimer, M. (1985a). In A. Schmidt & G. Schmidt Noerr (Hrsg.), *Gesammelte Schriften, 19 Bde.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985–1996 (zit. HGS).
- Horkheimer, M. (1985b/1947). In A. Schmidt (Hrsg.), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende). Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- IfS (= Institut für Sozialforschung). (Hrsg.). (1954). *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen.* Frankfurt a. M.: EVA Taschenbuch.
- Jaeggi, R. (2009). Was ist Ideologiekritik? In R. Jaeggi & T. Wesche (Hrsg.), *Was ist Kritik?* (S. 266–295). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jehle, P. (2001). Gesunder Menschenverstand. *HKWM*, 5, 680–693.
- Jehle, P. (2004). Irrationalismus. *HKWM*, 6/II, 1531–1542.
- Kausch, M. (1988). *Kulturindustrie und Populärkultur. Kritische Theorie der Massenmedien.* Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Kautsky, K. (1906). *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Versuch.* Stuttgart: Dietz.
- Kellner, D. (1984–5). Critical theory and the culture industry, a reassessment. *Telos*, 62, 196–206.
- Kellner, D. (1989). *Critical theory, marxism, and modernity.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Korthals, M. (1985). Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Missverständnisse über das Verhältnis von Horkheimer, Lukács und dem Positivismus. *Zeitschrift für Soziologie*, 14(4), 315–329.
- Labriola, A. (1964). *Saggi sul materialismo storico [1896], a cura di Valentino Gerratana e Augusto Guerra.* Roma: Editori Riuniti.
- Lenin, W. I. (1953 ff.). *Lenin Werke, Bd. 1–40 u. 2 Erg.-Bde hgg. vom Institut für ML beim ZK der KPdSU, dt. A. besorgt v. Institut für ML beim ZK der SED.* Berlin/DDR (zit. LW).
- Lukács, G. (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein*, erweiterte Aufl. 1923. Berlin: Malik-Verlag. (zit. GuK).
- Marcuse, H. (1994). *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen bürgerlichen Industriegesellschaft.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marcuse, H. (1965). Industrialisierung und Kapitalismus. In O. Stammer (Hrsg.), *Max Weber und die Soziologie heute: Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages in Heidelberg 1964* (S. 161–180). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marx-Engels-Werke (MEW), Bde. 1–42, (Hrsg.). Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin/DDR: Dietz Verlag Berlin (zit. MEW).
- McNally, D. (2001). *Bodies of meaning. Studies on language, labor and liberation.* New York: SUNY Press.
- Napierala, M., & Reitz, T. (2005). Warenästhetik/Kulturindustrie. In K. Barck et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe* (Bd. 6, S. 461–481). Stuttgart: Metzler.
- Ottomeyer, K. (1976). *Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus.* Gießen: Focus-Verlag.
- Pêcheux, M. (1975). *Les vérités de la palice.* Paris: F. Maspero.
- Postone, M. (1993). *Time, labor and social domination: A reinterpretation of Marx's critical theory.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Projekt Ideologietheorie (PIT). (1979). *Theorien über Ideologie.* Berlin/W: Argument-Verlag.
- Rehmann, J. (2008). *Einführung in die Ideologietheorie.* Hamburg: Argument Verlag.
- Rehmann, J. (2012). Für eine ideologietheoretische Erneuerung marxistischer Religionskritik. *Das Argument* 299, 54(5), 655–664.
- Rehmann, J. (2013). *Max Weber: Modernisierung als passive Revolution. Kontextstudien zu Politik und Religion im Übergang zum Fordismus* (2. Aufl.). Berlin/Hamburg: Argument Verlag.
- Rehmann, J. (2014). Philosophy of praxis, ideology-critique, and the relevance of a ‚Luxemburg-Gramsci line‘. *Historical Materialism*, 22(2), 99–116.
- Reitz, T. (2004). Ideologiekritik. *HKWM*, 6/I, 690–717.

- Schmidt, A. (2002). Adornos Spätwerk: Übergang zum Materialismus als Rettung des Nichtidentischen. In I. Fetscher & A. Schmidt (Hrsg.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der „Warentausch“-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation* (S. 89–110). Frankfurt a. M.: Neue Kritik Verlag.
- Spahlinger, M., & Watson, B. (2004). Jazz I u. II. *HKWM*, 6/II, 1613–1632.
- Steinert, H. (2007). Dialektik der Aufklärung als Ideologiekritik der Wissensgesellschaft. In R. Winter & P. V. Zima (Hrsg.), *Kritische Theorie heute* (S. 207–234). Bielefeld: Transcript.
- Therborn, G. (1971). Jürgen Habermas, a new eclecticism. *New Left Review*, 1/67, 69–83.
- Therborn, G. (1996). Dialectics of modernity, on critical theory and the legacy of twentieth-century Marxism. *New Left Review*, 1, 215, 59–81.
- Türcke, C., & Bolte, G. (1994). *Einführung in die Kritische Theorie*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Weber, M. (1921). *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe Tübingen 1980 (zit. *WuG*).
- Weber, M. (1984). In H. Baier, M. R. Lepsius, W. J. Mommsen, W. Schluchter & J. Winckelmann (Hrsg.), *Max Weber Gesamtausgabe*, Abteilung I: Schriften und Reden Abteilung II: Briefe. Tübingen (zit. MWG).
- Wiggershaus, R. (1986). *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München: Carl Hanser Verlag.