

Marx - Engels

Weitere Schriften von Jan Rehmann bei Argument

Jan Rehmann

Postmoderner Links-Nietzscheanismus

Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion

Argument Sonderband AS 298, 2004

Max Weber: Modernisierung als passive Revolution

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

Die Kirchen im NS-Staat

Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte

Argument Sonderband AS 160, 1986

Gemeinsam mit anderen

Muss ein Christ Sozialist sein?

Nachdenken über Helmut Gollwitzer

Hg. mit Brigitte Kahl. Argument Sonderband AS 232, 1994

Faschismus und Ideologie

Argument Sonderband AS 60 und Argument Sonderband AS 62, 1980

Neuausgabe in einem Band als Argument Classic 2007

Theorien über Ideologie

Argument Sonderband AS 40, 1979, 1986

Einführung
in die Ideologietheorie

Argument

2. Ideologiekritik und Ideologietheorie bei Marx und Engels

Wer bei Marx und Engels einen expliziten und eindeutigen Ideologiebegriff sucht, wird enttäuscht. Sie entwickeln ihn nicht als systematisch ausgearbeiteten Grundbegriff, sondern gebrauchen ihn ad hoc und häufig im Handgemein mit den Kontrahenten, mit denen sie polemisieren. Dies bedeutet keineswegs, dass er ohne theoretischen Wert ist, im Gegenteil.

Dass sie ihn in verschiedenen Zusammenhängen unterschiedlich verwenden, hat dazu geführt, dass sich aus ihren Texten im Wesentlichen drei Hauptrichtungen ableiten konnten: eine v.a. von Georg Lukács und der Frankfurter Schule vertretene *kritische* Konzeption, die die Ideologie als »verkehrtes« oder »verdinglichtes« Bewusstsein interpretiert; eine v.a. von Lenin formulierte und im »Marxismus-Leninismus« weitergeführte »neutrale« Konzeption, die die Ideologie als Weltanschauung mit je spezifischem Klassencharakter fasst und in diesem Zusammenhang auch von einer »marxistischen Ideologie« spricht; und eine von Gramsci über Althusser bis zum »Projekt Ideologietheorie« (PIT) reichende Konzeption, die die Ideologische als Ensemble von Apparaten und Praxisformen versteht, die das Selbst- und Weltverhältnis der Individuen organisieren. Die drei Interpretationen sind nicht immer klar getrennt, sondern können sich auch überschneiden und kombinieren.

2.1 Vom »verkehrten Bewusstsein« zur »idealistischen Superstruktur« der Klassengesellschaft

Die Kritik der Ideologie als notwendig verkehrtem Bewusstsein kann sich auf zahlreiche Formulierungen stützen, in denen Marx und Engels (etwa im Blick auf Religion) von »verkehrtem Weltbewusstsein«, »selbständigem Reich in den Wolken«, »verdrehter Auffassung«, »auf den Kopf stellen« u.Ä. sprechen (z.B. 1/378; 3/6, 18, 26, 405, 539). Die Ideologie werde vom Denker mit einem »falschen Bewusstsein« vollzogen, dem die eigentlichen Triebkräfte entgehen, »sonst wäre es eben kein ideologischer Prozess«, meint Engels (39/97). Die Ideologen halten »ihre Ideologie sowohl für die erzeugende Kraft wie für den Zweck aller gesellschaftlichen Verhältnisse [...], während sie nur ihr Ausdruck und Symptom ist« (DI, 3/405).

2.1.1 Die »Camera obscura« und ihre Kritiker

Eine solche Verkehrung ist gleichnishaft ins Bild einer »Camera obscura« gebracht: »Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozess

hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.« (DI, 3/26) Um den ideologischen Verkehrungen der Bewusstseinsphilosophie zu begegnen, wollen Marx und Engels nicht von dem ausgehen, »was die Menschen sich einbilden«, sondern »vom wirklichen tätigen Menschen« und »aus ihrem wirklichen Lebensprozess auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses« darstellen. [...] Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.« (26f)

Diese Bestimmungen sind von verschiedenen ideologietheoretischen Schulen vehement kritisiert worden. Das »Projekt Ideologietheorie« bemerkt, »an der Stelle des geforderten Entstehungsnachweises stehen hier mechanistische Metaphern (gemeint sind die soeben zitierten Ausdrücke »Reflexe« und »Echos«; JR), mit denen die Entstehung von Ideologien wie Religion oder Moral nicht zu beschreiben ist« (PIT 1979, 8). Stuart Hall zufolge sind Ausdrücke wie falsches Bewusstsein oder ideologische Verzerrung »hilflos«, da sie sowohl die Massen als auch die Kapitalisten »wie erklärte Deppen aussehen [lassen]« (1984, 105), während »wir«, die kritischen Intellektuellen, uns einbilden können, ohne Illusionen zu leben (1989, 186). Hall verbindet die Zurückweisung der Vorstellung eines »verkehrten« Bewusstseins mit der erkenntnistheoretischen Kritik an einer »empiristischen« Auffassung, der zufolge die »reale Welt« sich eigentlich unmittelbar in unser Bewusstsein einprägen würde (»Reflex«), wenn nicht ideologische Verkehrungen dazwischentreten würden (ebd., 185). Raymond Williams hält es für eine »objektivistische Phantastie«, zu glauben, die Bedingungen des wirklichen Lebens könnten »unabhängig von Sprache und historischen Berichten« gekannt werden. Es gab nicht *zuerst* das materielle gesellschaftliche Leben, und *später* dann das Bewusstsein, sondern das Bewusstsein und seine Hervorbringungen sind immer, wenn auch in unterschiedlichen Formen, »Teil des materiellen gesellschaftlichen Prozesses selbst« (1977, 60). Eagleton meint, Marx und Engels auf einen naiven Sinnesempirismus festlegen zu können, der nicht begreift, dass es keinen wirklichen Lebensprozess ohne Interpretation gibt (2000, 91): »Was das Tier »Mensch« ausmacht ist, dass es sich in einer Welt der Bedeutungen bewegt. Diese Bedeutungen sind konstitutiv für seine Tätigkeiten und nicht sekundär.« (88) In der Camera-obscura-Metapher leugneten Marx und Engels den aktiven, dynamischen Charakter des menschlichen Bewusstseins, indem sie es auf einen Apparat reduzierten, der »passiv Objekte der Außenwelt festhält« (92).

2.1.2 Ein naiver Sinnesempirismus?

Spätestens hier ließe sich freilich fragen, ob die Kritik Marxens Denken wirklich trifft. Kurz bevor er sich 1845 zusammen mit Engels an die Abfassung der *Deutschen Ideologie* macht, veröffentlicht er die *Thesen über*

Feuerbach, in deren erster These er kritisiert, der bisherige Materialismus habe die »Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst [...] nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*, nicht subjektiv« (3/5). Demgegenüber hebt er als Errungenschaft des Idealismus hervor, er habe »die *tätige Seite*« entwickelt, freilich nur »abstrakt«, da er die »wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt« (ebd.). Sollte Marx tatsächlich im gleichen Jahr, in dem er proklamiert, den »alten Materialismus« durch einen »neuen«, von subjektiver Praxis ausgehenden Materialismus zu überwinden, auf die verabschiedete Position zurückfallen, indem er eine »passive« (und zugleich »verkehrte«) Widerspiegelung der Außenwelt durchs Bewusstsein behauptet? Und muss man ihn tatsächlich darüber belehren, dass der »wirkliche Lebensprozess«, von dem er auszugehen beansprucht, nicht ohne »Bewusstsein« und Bedeutungshandeln zu haben ist?

Beobachten wir die Schlüsselstelle, mit der die *Deutsche Ideologie* dem philosophischen Bewusstseinsdiskurs fünf »Momente« der sozialen Tätigkeit entgegenhält, die »vom Anfang der Geschichte an [...] zugleich existiert haben und sich noch heute in der Geschichte geltend machen« (3/29): die Menschen müssen *erstens* die Mittel zur Befriedigung grundlegender Bedürfnisse erzeugen; dabei erzeugen sie *zweitens* auch neue Bedürfnisse; *drittens* erzeugen sie auch Nachkommen; *viertens* ist ihr Zusammenhang nicht nur »natürlich«, sondern bereits gesellschaftlich – Marx und Engels prägen hier einen umfassenden Produktionsbegriff, nämlich den der »Produktion des Lebens, des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung« (29); und *fünftens* geschehe dies alles mit »Bewusstsein«, das aber keineswegs als »reines« Bewusstsein aufzufassen sei:

»Der »Geist« hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie »behaftet« zu sein, die hier in der Form [...] der Sprache auftritt. [...] Die Sprache ist das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewusstsein. [...] Das Bewusstsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt« (30f).

Von einer »objektivistischen Phantasie« menschlichen Lebens ohne Sprache und Bedeutungen kann hier also keine Rede sein. Es geht auch nicht um den Nachweis ihres »sekundären« Status. Sondern die Passage richtet sich gegen die idealistische Vorstellung eines »reinen« Bewusstseins und erinnert daran, dass das Bewusstsein seine »Sozialform« in der Sprache hat. Auf erstaunlich helllichtige Weise nehmen Marx und Engels hier moderne sprachwissenschaftliche Ansätze vorweg, die den materiellen sowie gesellschaftlichen Charakter von Bedeutungen mit dem Begriff des »Diskurses« oder der »diskursiven Praxis« zu fassen versuchen.¹⁰

Wenn Marx und Engels die Bewusstseinsphilosophie kritisieren, geschieht

¹⁰ Vgl. hierzu Thomas Weber (1995, 97ff) u. Thomas Laugstien (1995, 733ff).

dies also keineswegs mit dem Argument, das Bewusstsein gehöre nicht zur Lebenspraxis. Im Gegenteil, sie argumentieren, dass es nur als ihr integraler Teil und damit als gesellschaftliches zu begreifen ist. Nichts anderes ist gemeint, wenn es kurz vor der Camera-obscura-Passage heißt, die »Produktion von Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins« sei zunächst »unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens« (26). Der Sache nach geht es nicht um eine Hintanstellung des Bewusstseins hinter das »Leben«, sondern um eine Kritik der Bewusstseinsphilosophie, weil sie das Bewusstsein, um es als primäre Kraft darstellen zu können, aus dem praktischen Lebenszusammenhang herausreißt.

Gerade da, wo die Abgrenzung vom »ideologiekritischen« Marx ihre schwersten Geschütze auffährt, bei seiner angeblich zugrunde liegenden »naiv«-empiristischen Erkenntnistheorie, stützt sie sich auf einzelne polemische Umkehrungen des vorgefundenen Bewusstseinsdiskurs (z. B. »das Leben bestimmt das Bewusstsein«), verfehlt jedoch die anti-objektivistischen, praxisphilosophischen Stärken der Argumentation. Aber wie steht es mit dem »falschen«, »verkehrten« Bewusstsein, als das Marx die Ideologie bezeichnet? Ebenso wie »Reflex« und »Echo« legen solche Redeweisen nahe, es handle sich um ein luftiges Gebilde ohne eigene Materialität und Wirkungsweise. Es liegt auf der Hand, dass solche Vorab-Zuschreibungen einer vorurteilsfreien analytischen Rekonstruktion des Gegenstands im Wege stehen.

Dennoch ist es auch hier erforderlich, einen genaueren Blick auf die marxische Argumentation zu werfen, um das vorgefundene Sprachmaterial und den spezifisch marxischen Eingriff in dieses voneinander zu unterscheiden. Bevor ich auf die Camera-obscura-Metapher zurückkomme, möchte ich mir die Religionsbestimmungen vornehmen, die der junge Marx 1843/44 in der *Einleitung zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie* entworfen hat. Sie geben das Muster ab, in dem er ein Jahr später in der *Deutschen Ideologie* die Ideologie bestimmen wird.

2.1.3 Exkurs zur Religionskritik des jungen Marx

Dass die Religion ein »verkehrtes Weltbewusstsein« ist (1/378), ist keineswegs ein neuer Gedanke. Marx hat ihn von Ludwig Feuerbachs Projektionstheorie übernommen, nach der das vielfach begrenzte Individuum das potenziell unbegrenzte Wesen der menschlichen Gattung in die Religion projiziert, wo es sich ihm als allmächtiger Gott, unendliche Gnade, grenzenlose Liebe darstellt. In Marxens zusammenfassender Formulierung ist die Religion »das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat«, sie ist »die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt« (ebd.). Gemeinsam

ist Feuerbach und Marx die Perspektive, die in die Religion ausgelagerten Wünsche und Sehnsüchte wieder aus ihrer projizierten Form zurückzuholen und irdisch zu verwirklichen. Von Feuerbach unterscheidet Marx hier v.a., dass er die Entfremdung nicht mehr nur in allgemeinemenschlichen Kategorien artikuliert, sondern in der »verkehrten Welt« (ebd.) und damit in der Herrschaftsordnung der Klassengesellschaft verortet:

»Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdrück* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist.« (Ebd.)

Die Formulierung vom »Seufzer der bedrängten Kreatur« lässt sich über Feuerbach und den Mystiker Sebastian Frank bis zu Paulus zurückverfolgen, der im Römerbrief den »Glauben« an den Gekreuzigten inmitten erdrückender Hoffnungslosigkeit ansiedelte: das Geschaffene wurde der Nichtigkeit unterworfen, so dass es »seufzt und sich schmerzlich ängstigt bis jetzt, und auch wir selbst seufzen in uns selbst und warten auf [...] die Erlösung unseres Leibes« (Röm 8, 20, 22f.).¹¹ Die Aufnahme dieser Traditionslinie macht deutlich, wie weit der junge Marx (wie auch schon Feuerbach) von einer bloßen Kritik »falschen Bewusstseins« entfernt ist. Das Interesse gilt vielmehr den in religiöser Form enthaltenen Sehnsuchts- und Protestimpulsen.

Bekanntlich folgt auf das Zitat unmittelbar die berühmte Bestimmung der Religion als »Opium des Volkes« (1/378), was manche zu der Interpretation veranlasst hat, für Marx sei die Religion »einerseits« Seufzer, »andererseits« Opium. Dafür gibt es im Text jedoch keinen Hinweis. Plausibler scheint mir die Annahme, dass Marx beides in einer widersprüchlichen Einheit zusammendenkt: gerade weil die Religion (nur) »Seufzer der bedrängten Kreatur« und nicht eine aus wissenschaftlicher Analyse der Klassengesellschaft hervorgehende Strategie ist, wirkt sie als Volks- »Opium« und lähmt die Widerstandsfähigkeit der Proletariat. Die schroffe Entgegensetzung von »wissenschaftlich« fundierter Politik und »utopisch«-illusionärer Protestation ist eine Konstante in Marx' Polemik gegen christliche Sozialisten – eine Einseitigkeit, die erst durch Ernst Blochs Verbindung von analytischem »Kältestrom« und »Wärmestrom« korrigiert wurde (*Prinzip Hoffnung* 1, GA 5, 240f.).¹² Von hier aus betrachtet legt das Opium-

11 Gott als »unaussprechlicher Seufzer, im Grunde der Seelen gelegen«, heißt es in Feuerbachs *Wesen des Christentums* (W 5, 145).

12 Dem analytischen »Kältestrom« verdanke der Marxismus seine Qualität als »Bedingungs-« und »Oppositionswissenschaft«, als »Wärmehere« sei er »Theorie-Praxis eines Nachhause-Gelagens«, gegründet auf der Antizipationsfähigkeit der Menschen, sich das begehrte Ziel wunschhaft »auszumalen« sowie auf der Hoffnung als der »menschlichsten aller Gemütsbewegungen« (*Prinzip Hoffnung*, GA 5, 240f, 83).

Zitat – entgegen der apodiktischen Formulierung von Marx – eine andere Schlussfolgerung nahe: auch religiös inspirierte Bewegungen können die illusorische und zugleich lähmende Eigenschaft religiösen »Opiums« überwinden, nämlich wenn es ihnen gelingt, den »Seufzer der bedrängten Kreatur« mit fundierter Kapitalismuskritik und bewusster Strategiebildung zu verbinden. Es liegt auf der Hand, dass die Dogmatisierung von ideologiekritischen Bestimmungen der Religion als »verkehrtes Weltbewusstsein« das Bündnis mit religiösen Befreiungsbewegungen erschwert hat.

Entscheidend in unserem Zusammenhang ist aber, dass der junge Marx die Fragestellung der Religionskritik entschieden hinter sich lässt (ohne ihre Ergebnisse in Frage zu stellen). Die Kritik der Religion sei in Deutschland »im wesentlichen beendet«, heißt es schon im ersten Satz der *Einleitung* (1/378). Viele Interpreten haben übersehen, dass der Text sich in erster Linie an die junghegelianischen Religionskritiker wendet. Ihnen ruft Marx gleichsam zu, es sei höchste Zeit, von der »Kritik des Himmels« überzuwechseln zur »Kritik der Erde«, von der »Kritik der imaginären Blumen« zur Kritik der »Kette«, die sich unter ihnen verbirgt, von der Kritik des »Heiligenscheins« zur Kritik des »Jammertals«, von der Kritik der Theologie zur Kritik der Politik (378f.). »Nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist«, hat die Philosophie die Aufgabe, »die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven« (379).

Der Appell artikuliert sich in der Sprache des junghegelianischen Adressaten. Neues und Altes sind ineinandergeschoben. Eine sorgfältige Textanalyse muss den Widerspruch berücksichtigen, dass Marx einerseits aus der herkömmlichen Religionskritik heraustritt, während er andererseits weiterhin ihre Sprache spricht. Zurückgewiesen wird v.a. der in der Religionskritik enthaltene Reduktionismus. In den *Feuerbachthesen* wendet Marx sich gegen die feuerbachsche Methode, »das religiöse Wesen in das menschliche Wesen« sowie »die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen«, und fordert stattdessen, die Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche »aus der Selbstzerrissenheit und [dem] Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären« (3/6). In einer methodischen Anmerkung im *Kapital* heißt es schließlich, materialistisch und wissenschaftlich sei nicht die Reduktion der Religion auf einen »irdischen Kern«, sondern einzig ihre Entwicklung »aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen« (K I, 23/393 A).

Einerseits die Terminologie der feuerbachschen Religionskritik, andererseits ein religionstheoretischer Terrainwechsel aufs Gebiet einer Analyse der Widersprüche der Gesellschaft, ihrer »Selbstzerrissenheit« – könnte es sein, dass die Bestimmungen zur Ideologie in der *Deutschen Ideologie* in einem ähnlichen Widerspruch befangen sind? Die Parallele liegt nahe, da Marx seine Ideologiekritik aus der Religionskritik entwickelt und dabei die Kategorien der »Verkehrung« von der Religion auf die Ideologie überträgt.

Wäre es möglich, dass auch hier durch die herkömmliche ideologiekritische Terminologie des »falschen Bewusstseins« verborgen bleibt, dass Marx und Engels ein neues, für eine materialistische Ideologietheorie relevantes Terrain betreten?

2.1.4 Die Camera obscura als Metapher für eine »idealistische Superstruktur«

Der Kontext der Camera obscura zeigt, dass Althusser Behauptung, Marx habe die Ideologie als »reinen Traum, leer und nichts« (ISA 132; SLR 294f), als »leeren Reflex« und bloße »Bewusstseinsform« (forme-conscience) verstanden (EphP 1, 496f), den »historischen Lebensprozess« ausklammert, auf den es hier ankommt: die »Verkehrung« der Ideologie, ihr Auf-dem-Kopf-Stehen wird im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Teilung von materieller und geistiger Arbeit behandelt. Denn 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« (3/31), die, abgetrennt von den Verhältnissen, von spezifischen Intellektuellengruppen »als Beruf, d.h. als *Geschäft*« betrieben werden (363; vgl. 405, 539f). So sei der Geschichtsidealismus der Historiker v.a. in Deutschland zu rekonstruieren »aus dem Zusammenhang mit der Illusion der Ideologen überhaupt, [...] die sich ganz einfach erklärt aus ihrer praktischen Lebensstellung, ihrem Geschäft und der Teilung der Arbeit« (49f). Was die Verkehrung des Bewusstseins ermöglicht und hervorbringt, ist die wirkliche Ablösung, Verselbständigung und Überordnung intellektueller Tätigkeiten im Verhältnis zur gesellschaftlichen Produktion.¹³

Wo im Zusammenhang mit der Religionskritik noch allgemein von der »Selbstzerissenheit« der Gesellschaft die Rede war, rückt jetzt eine konkrete und zugleich einschneidende Spaltung ins Blickfeld. Nicht ein »verkehrtes Bewusstsein« kennzeichnet nun die Herausbildung der Religion aus der Magie und der Naturmystik der vorstaatlichen Gesellschaften, sondern die Entstehung einer spezialisierten Priesterschaft, die von körperlicher Arbeit freigestellt ist. »Erste Form der Ideologen, *Pfaffen*«, schreibt Marx an den Rand der von Engels verfassten Passage: »Die Teilung der Arbeit wird erst wirklich Teilung von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt.« (3/31)

Man muss sich klarmachen, dass Marx und Engels hier nicht eine »horizontale« Ausfächerung von Tätigkeitsarten im Blick haben, sondern eine scharfe »vertikale« Gesellschaftsspaltung. »Mit der Teilung der Arbeit [ist] die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben, [...] dass die geistige und

¹³ Vgl. hierzu auch Hauck 1992, 9f.

materielle Tätigkeit, dass der Genuss und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen.« (3/32) Für die *Deutsche Ideologie* fällt die Trennung von materieller und geistiger Arbeit sowohl mit dem Privateigentum zusammen – beides seien »identische Ausdrücke«, einmal in Bezug auf die Tätigkeit, einmal in Bezug auf das Produkt der Tätigkeit –, als auch mit der Entstehung gegensätzlicher Klassen und schließlich mit der Herausbildung des Staates als »illusorischer Gemeinschaftlichkeit« (33). Damit haben Marx und Engels, statt in einer naiven »Ideologiekritik« befangen zu sein, einen ideologietheoretischen Terrainwechsel vollzogen, bei dem das Ideologische als materielle gesellschaftliche Anordnung gefasst wird.

Von hier aus gesehen wird deutlich, dass die Camera obscura nicht so sehr als Metapher für »falsches Bewusstsein«, sondern für eine »idealistische Superstruktur« der Klassengesellschaft (36) zu verstehen ist, die der Kopfarbeit der Ideologen eine privilegierte Sphäre zuweist. Es ist symptomatisch für den Übergang vom Bewusstseinsdiskurs zu einer historisch-materialistischen Ideologietheorie, dass die *Deutsche Ideologie* eine Bezeichnung für einen Philosophietyp »(idealistisch)« mit der Bezeichnung für einen materiellen »Überbau« (»Superstruktur«) verknüpft – später wird Marx in den *Theorien über den Mehrwert* von der »Superstruktur ideologischer Stände« sprechen (TM, 26.1/259). In diesem Sinne hat W.F. Haug vorgeschlagen, der Blick sollte nicht auf das innere Bild der Camera obscura gefesselt bleiben, sondern von der Seite kommend die »Anlage« und damit das gesellschaftlich Unbewusste des Bewusstseinsdiskurses untersuchen (1984, 26): »Die Verselbständigung des Bewusstseins ist durch das Dispositiv gesellschaftlicher Herrschaft eingeräumt.« (24) Diese Interpretation wird implizit auch von Bourdieu gestützt, der seinen Begriff des »Feldes« aus den in der *Deutschen Ideologie* analysierten Arbeitsteilungen zwischen Hand- und Kopfarbeit bzw. Stadt und Land herleitet (s.u. 7.1).

Die ideologietheoretische Abgrenzung von der »Ideologiekritik«, die v.a. an den Bestimmungen der *Deutschen Ideologie* vollzogen wird, ist also doch nicht so klar zu ziehen wie es zunächst aussah. Sie »erwischt« Marx und Engels im Handgemenge, wo sie mit dem vorgefundenen Sprachmaterial ihrer Kontrahenten arbeiten und es polemisch umdrehen. Sie weist auf, dass eine Terminologie, die die Ideologien als »falsch« und »verkehrt« kennzeichnet, noch nichts über ihre Entstehung und Wirkungsweise aussagt und eine solche Analyse sogar erschweren kann. Sie ist berechtigt, insofern sie die Unmöglichkeit verdeutlicht, aus Metaphern wie »Reflex« und »Echo« unmittelbar eine historisch-materialistische Ideologietheorie zu konstruieren. Aber sie übersieht, dass Marx und Engels anfangen, die Ideologie gesellschaftsanalytisch und damit im Vollsinn ideologietheoretisch aus den Widersprüchen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zu rekonstruieren.

2.1.5 »Herrschende Gedanken« und »konzeptive Ideologen«

Beobachten wir, wie die *Deutsche Ideologie* die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit auch auf die herrschende Klasse selbst anwendet. Die Argumentation beginnt mit einer summarischen Feststellung zum Verhältnis von Klassenherrschaft und »herrschenden Gedanken«:

»Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht.« (DI, 3/46)

Dies übersehe die »interne Fraktionierung des ideologischen Universums der herrschenden Klassen«, lautet der Einwand Stuart Halls (1989, 182). Tatsächlich kann er am Beispiel des Thatcherismus zeigen, wie sich eine neue ideologische Formation zunächst innerhalb des herrschenden Machtblocks durchsetzt, eine neue Kombination ideologischer Elemente vornimmt, damit erfolgreich ins Territorium der beherrschten Klassen eindringt und es in Stücke zerlegt usw. (183). Von einer solcherart differenzierten Studie hegemonialer Kämpfe ist der zitierte Passus der *Deutschen Ideologie* in der Tat weit entfernt. Die statische Sichtweise der Passage hat auch unmittelbar für die politische Praxis linker Bewegungen problematische, u. U. sogar verhängnisvolle Folgen: Wenn ohnehin für alle Zeit feststeht, dass die ökonomisch Herrschenden definitionsgemäß auch das geistige Leben beherrschen, brauchen die oppositionellen Sozialisten sich gar nicht erst bemühen, in den Kampf um die Hegemonie in der Gesellschaft einzutreten.

Trotz dieser grundlegenden Schwäche enthält die *Deutsche Ideologie* auch hier Anregungen, die für das Verständnis hegemonialer Prozesse von Bedeutung sind. So verweist sie z. B. auf den Widerspruch, dass jede neue Klasse genötigt ist, »ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen« (3/47). Diese Übersetzung eines Klasseninteresses in die »Form der Allgemeinheit« könnte man mit Gramsci als zentralen Bestandteil einer Hegemoniegewinnung bezeichnen, die eine Klasse benötigt, um eine herrschende zu werden und zu bleiben. Die Problemstellung einer Ideologietheorie beginnt, wo man danach fragt, wie es einer Klasse über die mit ihr verbundenen ideologischen Apparate, Thinktanks und intellektuellen gelingt, ihr Partikularinteresse als »einzig vernünftig« und »allgemein gültig« darzustellen.

Auch hier finden wir in der *Deutschen Ideologie* eine interessante Teilantwort, nämlich den Hinweis, dass die Teilung von geistiger und materieller Arbeit sich auch innerhalb der herrschenden Klasse selbst reproduziert: deren »konzeptive Ideologen« treten als intellektuelle auf, »welche die Ausbildung der Illusion dieser Klasse über sich selbst zu ihrem Hauptnahrungs-

zweige machen«, während die »aktiven Mitglieder« dieser Klasse kaum Zeit haben, »sich Illusionen und Gedanken über sich selbst zu machen« (3/46f). Erwogen wird hier sogar die Möglichkeit einer potenziellen »Spaltung«, die sich auch zu einer »gewissen Entgegensetzung und Feindschaft beider Teile entwickeln« kann.

Dies wird freilich sogleich wieder durch die Behauptung eingeschränkt, dass eine solche Spaltung »bei jeder Kollision, wo die Klasse selbst gefährdet ist, von selbst wegfällt«, wodurch dann auch »der Schein verschwindet, als wenn die herrschenden Gedanken nicht die Gedanken der Herrschenden wären« (47). Empirisch lassen sich sicherlich genügend Beispiele für einen solchen Schulterschluss in gefährlichen Konstellationen finden, als theoretischer Satz ist die Aussage überallgemein. Warum könnte es den oppositionellen Bewegungen nicht gelingen, die Risse im herrschenden Machtblock zu vergrößern und die verschiedenen Fraktionen erfolgreich gegeneinander auszuspielen? Mit der Vorstellung eines nur »scheinbaren« Auseinandertretens ist die vorübergehende Öffnung zur Analyse von Widersprüchen im Ideologischen wieder zurückgenommen und die anfangs behauptete Übereinstimmung von materieller und ideologischer Herrschaft wieder hergestellt. Eine materialistische Ideologieforschung muss dagegen das Prozesshafte, Bewegliche, u. U. auch Gefährdete dieses Verhältnisses untersuchen, nicht zuletzt um potenzielle Eingriffsmöglichkeiten für oppositionelle Kräfte freizulegen. Was die *Deutsche Ideologie* gegen die spekulative Bewusstseinsphilosophie einwendet, gilt demnach auch hier: wo die Spekulation aufhört, muss »wirkliches Wissen« an ihre Stelle treten (27).

2.2 Die Fetsch-Analysen in der Kritik der politischen Ökonomie

Einen anderen Weg, »Verkehrungen« des Bewusstseins und zugleich der bürgerlichen Gesellschaft aufzudecken, schlägt Marx mit dem Begriff des »Fetischismus« ein. Auf den Term war er 1842 in seinen Studien zur Religionsgeschichte bei Charles de Brosses (1760) gestoßen (MEGA IV.1, 320ff). Schon in den frühen Verwendungen kann man beobachten, wie er den Fetischismus, der in der damaligen Religionswissenschaft eine »primitive« Stufe der religiösen Entwicklung bezeichnen sollte, gegen die »Fetischdiener« des modernen Privateigentums wendet: als die Spanier in Mittelamerika landeten, hielten die Ureinwohner in Kuba das Gold für ihren »Fetisch«, heißt es 1842 im Bericht zu den rheinischen *Debatten über das Holzdiebstahls gesetz*: »Sie feierten ihm ein Fest und sangen um ihn und warfen es dann ins Meer.« (1/147) Im Zusammenhang mit dem Holzdiebstahls gesetz, bei dem es um die Verwandlung von Gemeinbesitz an Wald und Wild in Privateigentum ging, wendet Marx den Fetischbegriff polemisch auf das Holz und die Hasen der

Rheinländer an.¹⁴ Nachdem der Term zunächst zur Charakterisierung einer »religiösen« Verehrung bürgerlichen Reichtums verwendet wird, taucht er im Anhang zur Erstauflage des ersten Bands des *Kapital* (1867) erstmals als Eigentümlichkeit der Ware selbst auf (MEGA II.5/637ff). Diese neue Verwendungungsweise wird dann in der 2. Auflage von 1872 zu einem eigenen Unterkapitel, »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« (23/85–98).

Die Anwendung eines Religions-Begriffs auf die bürgerliche Warengesellschaft ist selbst schon ein ideologietheoretisch bemerkenswerter Vorgang. Bevor wir uns dem »Geheimnis« des Warenfetischs selbst zuwenden, sollten wir daher einen Blick auf die Verbindungslinie zwischen Marxens früher Religionskritik und seiner späteren Fetischismuskritik werfen.

2.2.1 Von der Religions- zur Fetischismuskritik

Wir erinnern uns, dass schon der junge Marx 1843/44 in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* seine junghegelianischen Kollegen auffordert, ihre Fixierung auf Religionskritik aufzugeben und »die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven« (1/379). Damit verwandle sich »die Kritik des Himmels in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik« (378f). Die marxsche Spezifik in der Behandlung des Religiösen liegt nicht in seiner inhaltlichen Bestimmung als »verkehrtem Weltbewusstsein« oder »Opium des Volkes«, sondern in dem Blickwechsel, der die religionsförmigen Verkehren im Recht, in der Politik und in den ökonomischen Entfremdungen der bürgerlichen Gesellschaft aufdeckt.

Tatsächlich macht Marx sich unmittelbar daran, das in der *Einleitung* angekündigte umzusetzen, und dies geradezu explosionsartig in den genannten Bereichen gleichzeitig. Es genügt hier, einige große Linien nachzuzeichnen. Wenn er in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* den hegelschen Ektismus, der vom Staat ausgeht und den Menschen »zum versubjektivierten Staat« macht, kritisiert, tut er dies mittels der feuerbachschen Religionskritik: »Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung« (1/231).¹⁵ Verdeutlicht die Religionsanalogie hier noch die »verkehrte«

14 Hätten die »Wilden von Kuba der Sitzung der rheinischen Landstände beigezwöhnt, würden sie nicht das Holz für den Fetisch der Rheinländer gehalten haben? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, dass man mit dem Fetischismus den Tiedienst verbindet, und die Wilden von Kuba hätten die Hasen ins Meer geworfen, um die Menschen zu retten.« (1/147)

15 Rosa Luxemburg hat deutlich erkannt, dass schon der junge Marx, »während die anderen Junghegelianer sich fast ausschließlich in dem Gebiete der theologischen Spekulationen verschanzten, also in der abstraktesten Form der Theologie, [...] von Anfang an instinktiv an die nächste, unmittelbare ideologische Form des materiellen gesellschaftlichen Lebens, an das Recht« herangegangen war (GW II/2, 139).

Ableitung Hegels, geht es im Folgenden um die »religiöse« Wirkungsweise der Verfassungsideologie selbst: »Die politische Verfassung war bisher die religiöse Sphäre, die Religion des Volkslebens, der Himmel seiner Allgemeinheit gegenüber dem irdischen Dasein seiner Wirklichkeit.« (233) Dies ist offenbar mehr als eine didaktische Analogie, sondern verweist auf eine ideologische Grundstruktur, die der Religion, dem Recht und der Politik gemeinsam ist.

Die Kritik der modernen Politik wird exemplarisch in der 1844 veröffentlichten *Judenfrage* unternommen. Ausgangspunkt ist die Trennung von Staat und Kirche(n) in den USA, die Marx als »Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft« analysiert (1/357). Die Religion wird vom öffentlichen Recht ins Privatrecht »verbannt« und in den Bereich bürgerlicher Privatinteressen »hinabgestoßen« (352, 356f). Aber diese politische Emanzipation führte keineswegs zur Aufhebung der Religion, wie Bruno Bauer erwartete (und die er meinte, von den Juden in Deutschland fordern zu können), sondern zur bürgerlichen Religionsfreiheit. Vor allem funktioniere das Politische nun selbst religionsförmig: der bürgerliche Mensch befreite sich nur »religiös« von der Religion, nämlich »auf einem Umweg«, durch das »Medium« des Staats, der – wie Christus – nun zum Mittler zwischen dem Menschen und seiner Freiheit wird (353). Die bürgerliche Revolution bündelte die zuvor zerstreuten politischen Kompetenzen in einer politischen Instanz, die nun die Angelegenheiten des Gemeinwesens »in idealer Unabhängigkeit« verwaltet (368). Die religiöse Verkehrung ist nun gleichsam in die Politik gerutscht und lässt den Menschen »ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben« führen: sie spaltet ihn auf in den egoistischen Privatmenschen der bürgerlichen Gesellschaft einerseits und in die moralische Person des »abstrakten« Staatsbürgers andererseits (355, 368ff). In der gleichen Weise, in der die feuerbachsche Religionskritik zur Kritik der bürgerlichen Politikform mutiert, erweitert sich auch die Befreiungsspektive: über eine bloß »politische« Emanzipation hinaus geht es um eine »menschliche Emanzipation«, in der der »individuelle Mensch« seine gesellschaftliche Kraft »nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt«, sondern den »abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt« (370).

Nahezu gleichzeitig erklären die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* 1844 die Entfremdung des Arbeiters in den Kategorien der feuerbachschen Religionskritik: wenn dem Produzenten das Arbeitsprodukt als ein »fremdes Wesen« gegenübertritt und diese fremde Macht umso stärker wird, desto mehr er sich abarbeitet, sei dies genauso wie in der Religion: »Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.« (40/512) Wenn der Arbeiter sich zudem von seiner Arbeit entfremdet, verliert er seine Selbsttätigkeit ebenso wie in der Religion, wo sie ihm als »fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit« gegenübertritt (514). Der Religion im engeren Sinne kommt in der Entfremdungskonzeption des jungen Marx nur noch eine untergeordnete Bedeutung zu: Die religiöse Entfremdung betreffe nur

das menschliche Innere, aber die ökonomische Entfremdung sei die »des wirklichen Lebens«, so dass die positive Aufhebung des Privateigentums auch die »Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein menschliches, d.h. gesellschaftliches Dasein« bedeute (537). So wertvoll der Terrainwechsel von der Religionskritik zur umfassenden Entfremdungskritik, so illusorisch die Annahme, mit der Beseitigung des Privateigentums verschwinden die Ideologien von selbst. Eine eigene und eigengesetzliche Materialität wird dem Ideologischen hier noch nicht zugestanden.

Einige der Religionspassagen aus den *Manuskripten* von 1844 kehren in ähnlicher Formulierung im Fettschkapitel des *Kapital* wieder, z.B. wenn Marx die verdinglichte Herrschaft der produzierten Waren über die Produzenten mit der Analogie der religiösen »Nebelregion« erklärt: »Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.« (23/86) Aber mit dem Fettschbegriff, mit dem Marx die von Feuerbach übernommene Religionskritik im Zentrum der bürgerlichen Ökonomie »ankommen« lässt, hat er nun eine Analogie gefunden, mit deren Hilfe er den Aufweis der »Verkehrung« schärfen und konkretisieren kann.

Wie W.F. Haug in seinen *Vorlesungen zur Einführung ins »Kapital«* gezeigt hat, stammt *Fetisch* aus dem portugiesischen *fetição*, das sich wiederum vom lateinischen *facere* herleitet. Im etymologischen Wortsinn bedeutet *Fetisch* etwas menschlich Gemachtes, Hergestelltes, das Macht über die Hersteller gewinnt – die »Macht der Machwerke über die Machenden« (Haug 2005, 161). Als »Fetische« bezeichneten portugiesische Missionare die Dingtötter »primitiver« Gesellschaften. In der Wortverwendung selbst spürt man die sowohl »christliche« als auch modern-eurozentrische »Überlegenheit« gegenüber »primitiven« Kulturen, die in ihrer Unaufgeklärtheit das von ihnen selbst Geschnittene anbeten. Vor dem Hintergrund des europäischen Kolonialismus erweist sich Marxens Begriffsübertragung als Meisterstück der Subversion: »Was ist der afrikanische Fetischismus gegenüber dem europäischen, bei dem die gesamte Regelung der gesellschaftlichen Produktion, die über Wohl und Wehe der Menschen entscheidet, der Eigendynamik der Mach-Werke überlassen wird!« (162) Den überheblich auf die von ihnen kolonisierten Völker hinabblickenden europäischen Eliten und ihren Ideologen wird der verdinglichte Kult im Zentrum ihres ökonomischen Lebens vor Augen gehalten.

Damit erhält die marxische Fetischismuskritik einen ideologietheoretisch bedeutsamen Doppelcharakter. Soweit sie als polemische und subversive Wendung gegen die tonangebenden bürgerlichen und eurozentrischen Ideologien auftritt, ist sie »Ideologiekritik« im besten Sinne, die dem Gegner die Phrasen im Munde umdreht, bis sie »kenntlich« werden; soweit sie sich an die Aufdeckung einer verdinglichten Verkehrung im Ökonomischen selbst

macht, geht sie darüber hinaus, jedenfalls dann, wenn man sich daran gewöhnt hat, den Begriff primär als Kritik »verkehrten Bewusstseins« zu verstehen.

Walter Benjamin hat diese Verschiebung der Religionskritik zur Ökonomiekritik genau registriert und daraus den Schluss gezogen, die marxischen Religionsanalogien beim Wort zu nehmen. In seinem Fragment *Kapitalismus als Religion* von 1921 besteht er darauf, den Kapitalismus nicht nur, wie Max Weber in der *Protestantischen Ethik*, als »religiös bedingt«, sondern als eine »essenziell religiöse Erscheinung« zu interpretieren, nämlich als eine »Kultreligion« ohne »spezielle« Dogmatik und Theologie, als einen permanenten, sich gnaden- und trostlos vollziehenden Kult, der nicht entsühnt, sondern universell »verschuldet« (GS VII/2, 100).¹⁶ Dass Benjamin die kapitalistische Religion als »Kult« bestimmt, ist dahingehend zu verstehen, dass sie nicht ideell auf der Ebene einer »Orthodoxie« sondern materiell als »Orthopraxie«, als Ensemble normierender Rituale und Praktiken wirkt.

Wie kann man sich die religionsförmige Macht der Mach-Werke und die damit zusammenhängenden Mystifikationen der bürgerlichen Gesellschaft vorstellen?

2.2.2 Von der Ideologiekritik zur Kritik »objektiver Gedankenformen«

Mit dem »Fetischcharakter der Ware« bezeichnet Marx den Tatbestand, dass in der privat-arbeitsteiligen Warenproduktion 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. Erst dann nämlich »setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich« (K I, 23/88) und erfahren hierbei, ob die Zeit, die sie zur Produktion ihrer Waren benötigten, mit dem Durchschnitt der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit übereinstimmt oder sie z.B. mangels veralteter Arbeitsmittel überschreitet – eine Information, die über Erfolg und Scheitern, vielleicht sogar über Leben und Tod entscheidet.

Marx bringt die nachträgliche Brutalität in der Formulierung zum Ausdruck, dass die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit sich »als regelndes Naturgesetz gewaltsam durchsetzt, wie etwa das Gesetz der Schwerkraft, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt« (89). Die Irrationalität dieser Planlosigkeit wird deutlich, wenn man sich klarmacht, dass kein Architekt so blöde oder so unverantwortlich wäre, beim Hausbau auf prä-

¹⁶ Benjamin zufolge findet sich der Typus des kapitalistischen religiösen Denkens »großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen«: Der »Durchgang des Planeten Mensch durch das Haus der Verzweiflung in der absoluten Einsamkeit seiner Bahn ist das Ethos, das Nietzsche bestimmt.« (GS VII/2, 101).

zise Vausberechnungen der Statik zu verzichten. Die fetischartige Verdinglichung liegt Marx zufolge darin, dass in der bürgerlichen Gesellschaft die Produzenten ihre gesamtgesellschaftlichen Handlungs- und Planungsfähigkeiten an die Waren-Dinge abgetreten und ihnen die Regulation des Gesamtzusammenhangs überlassen haben. »Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren.« (Ebd.)

Es fällt auf, dass Marx die »Verkehrung« des Waren-Fetischismus bisher nicht auf der Ebene des Bewusstseins festgemacht hat. Lass die Produzenten erst beim Warenverkauf über den Wert ihrer Arbeit unterrichtet werden und in diesem Sinne von einer »Bewegung von Sachen« kontrolliert sind, ist keineswegs auf ihre Einbildung zurückzuführen. Wer auf seinen Waren sitzenbleibt oder sie zu billig abstoßen muss, weiß genau, dass er es hier mit einer brutalen, wenn auch schwer greifbaren Realität zu tun hat – ein »sinnlich-übersinnliches Ding«, »voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken« nennt Marx daher die Ware (85). Im Widerspruch zu einer aufs »Bewusstsein« fixierten Ideologiekritik scheint er sogar darauf zu bestehen, es gäbe hier überhaupt nichts »Verkehrtes« im Bewusstsein: den Subjekten, die in dieser Tauschform handeln, erscheinen nämlich »die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind« (Herv. JR), das heißt nicht mehr als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« (87). Aber wie verhält sich die behauptete Wahrnehmung »als das, was sie sind« mit der Bestimmung, es handle sich beim Warenfetisch um »gegenständlichen Schein« (88, 97), »phantasmagorische Form« (86), »mystischen Nebenschleier« (94)?

Auf diesen Widerspruch antwortet Marx mit dem Hinweis, es handele sich hier um »gesellschaftlich gültige, also objektive Gedankenformen« (23/90), die sich spontan als »gang und gäbe Denkformen« reproduzierten (564). Wie schon bei der Wortbildung der »idealistischen Superstruktur« (3/36) verkoppelt er einen Term fürs Denken (Gedankenform) mit einem Term fürs Wirkliche (>objektiv<). Als »objektive Gedankenform« ist der Waren-Fetisch also sowohl eine Form des sozialen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft als auch eine ihr entsprechende Form des bewussten Handelns, und beide sind untrennbar. Von einer naiven Ideologiekritik, die meint, die »Verkehrungen« mithilfe wissenschaftlicher Aufklärung loszuwerden, ist Marx hier weit entfernt: die wissenschaftliche Entdeckung, dass die Waren-Werte in Wirklichkeit nicht »Dinge«, sondern verdinglichte Ausdrücke menschlicher Arbeit sind, »verschleiert keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit« (23/88). Wir werden sehen, dass das Argument im Zusammenhang mit der Lohnform und der »trinitarischen Formel« wiederkehren wird (s. u. 2.2.3).

Man versteht nun besser, warum Marx dem Bewusstsein sowohl Realitätsangemessenheit als auch »Verkehrtheit« attestieren kann. »Es ist, obwohl verkehrt, pragmatisch richtig, weil den an die sozialökonomische Realität angepassten (>normalen<) Handlungsweisen entsprechend.« (Haug 2005, 165) Die marxische Kritik wendet sich gegen diese »Normalität« der sozialökonomischen Realität selbst, die sie mithilfe des Fetisch-Begriffs »verfremdet«: die »Verkehrtheit« sitzt in der grundlegenden Struktur ungeplant-privater Warenproduktion und -zirkulation selbst; »verkehrt« ist ihre selbstverständlich erscheinende Funktionsweise, die statt durch bewusste Vorausplanung »hinterücks« durch die Austauschbewegung der Dinge gesteuert wird. Das ihr angepasste Denken ist insofern verkehrt, als es die Verdinglichung der Praxisformen als »natürlichen« und »selbstverständlichen« Tatbestand hinnimmt, als der sie sich unmittelbar darstellt. Als »falsch« erweist es sich, wenn man seine Naturalisierung mit der von Marx praktizierten dialektischen Analyse methode konfrontiert, »die jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffasst, sich durch nichts imponieren lässt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist« (23/28).

Wenn man diese Analyse methode weiterhin als »Ideologiekritik« bezeichnen will, wie es z. B. Gerhard Hauck (1992, 12, 14, 19) oder Sebastian Herkommer (2004, 83) vorgeschlagen haben, stößt man methodisch auf ein Abgrenzungsproblem: sie hat ihren Gegenstand auf eine Weise verschoben, dass sie nun weitgehend mit der *Kritik der Politischen Ökonomie* überhaupt zusammenfällt, die sowohl die Wirkungszusammenhänge der sozio-ökonomischen Realität als auch die ihnen entsprechenden Denkformen rekonstruiert.

2.2.3 Die Lohnform und das »wahre Eden« der Menschenrechte

Die im Ökonomischen einsetzende »Verkehrung« findet an der Ware ihren Ausgangspunkt, ist aber nicht auf sie beschränkt. Wenn die *Kritik der Politischen Ökonomie* zum Geld, dann zur Ware Arbeitskraft, Lohn, Kapital und Rente aufsteigt, wandert der Fetischbegriff mit. Das Geld hat bereits die Festigkeit einer »Naturform« angenommen, die die »gesellschaftlichen Verhältnisse der Privatarbeiter sachlich verschleiert« (23/90) – hier ist der Fetischcharakter weitaus schwieriger zu entziffern als bei der Ware.

Der Lohn der Arbeiter erscheint auf der Oberfläche der Gesellschaft als »Preis der Arbeit«, während er in Wirklichkeit nur der Preis der Arbeitskraft ist (557f). Es sieht so aus, als würde der ganze Arbeitstag bezahlt, während in Wirklichkeit nur die zur Reproduktion der Arbeitskraft »notwendige Arbeit« bezahlt wird, nicht aber die Mehrarbeit, die dem Surplus der Kapitalisten zugrunde liegt. In diesem Zusammenhang führt Marx den Begriff »imaginär« ein, den er zugleich von Illusion und Bewusstseinsverkehrung

abhebt (wir werden dem ›Imaginären‹ in Althusser's Ideologietheorie wie der begegnen, hier allerdings vermittelt über die lacansche Psychoanalyse). Obwohl der Ausdruck ›Wert der Arbeit‹ ein ›imaginärer Ausdruck‹ sei, entspringe er aus den Produktionsverhältnissen und sei eine Kategorie für ›Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse‹ (559). ›Erscheinung‹ ist hier nicht als bloßer ›Schein‹ zu verstehen, sondern als real-imaginäre, sowohl ›objektive‹ wie auch ›subjektive‹ Gedankenform:

»Auf dieser Erscheinungsform [...] beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgarökonomie.« (562)

Das Gewicht solcher ›Mystifikationen‹, ihre Verankerung in den realen ökonomischen Verhältnissen und im Alltagsbewusstsein, ist daran ablesbar, dass die Kämpfe der Arbeiterbewegung, auch dort, wo sie maßgeblich vom Marxismus geprägt sind, zu einem Großteil um die Lohnhöhe ausgefochten werden, sich also weitgehend innerhalb der ›Lohnform‹ bewegen. Sie zu überwinden würde eine grundlegende Veränderung der Produktionsverhältnisse und der Arbeitsorganisation voraussetzen. Radikale Forderungen, sie grundlegend infrage zu stellen, scheitern in der Regel nicht erst am direkten Widerstand der Kapitaleseite und des bürgerlichen Staates, sondern laufen schon vorher ins Leere, da die Lohnform grundsätzlich auch von den Freiheits- und Rechtsvorstellungen der Arbeiterklasse abgestützt wird. Auch die Lohnform ist, um mit Gramsci zu sprechen, ein gewichtiger Hegemoniefaktor.

Marx hat in einer berühmten Passage sowohl das Imaginäre als auch den Realitätsgehalt solcher Rechtsvorstellungen zum Ausdruck gebracht: Die Zirkulationssphäre ist ›in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham.« (23/189) Auch wenn der Bezug auf den biblischen ›Garten Eden‹ ironisch klingen mag, sollte man sich nicht dazu verleiten lassen, die Passage nur als satirische Entlarvung realitätslosen Scheins zu verstehen. Denn Marx ist sich völlig klar darüber, dass das Problem der Stabilität bürgerlicher Herrschaft nicht zuletzt darin besteht, dass auf der ›geräuschvollen‹ und ›allen Augen zugänglichen‹ Zirkulationssphäre die Vertragspartner tatsächlich als ›freie, rechtlich ebenbürtige Personen‹ auftreten, die jeweils nur ihrem Eigennutz folgen (190). Er lässt keinen Zweifel daran, dass die Bewegungsfreiheit des ›doppelt freien‹ Lohnarbeiters, den der Geldbesitzer auf dem Markt vorfindet, keineswegs bloße Schimäre ist, sondern einen wirklichen Unterschied zum Leibeigenen markiert (›Stadluft macht frei‹). Was diese Freiheit konkret bedeutet, wenn der Produzent in der sog. ›ursprünglichen Akkumulation‹ vom Land vertrieben, von seinen bäuerlichen Produktions- und Lebensmitteln ›freigesetzt‹ und dann

über eine grausame ›Blutgesetzgebung‹ gegen Vagabunden in Arbeitshäuser gezwungen wird, ist allerdings eine andere Frage.¹⁷ Die Eigentumslosen wurden lange Zeit nicht als rechtsfähig angesehen und als Objekt staatlicher Gewaltanwendung behandelt. Die Zirkulationssphäre als reale Illusions- der ›Menschenrechte‹ herauszuarbeiten und zugleich ihren Illusionscharakter zu zeigen, macht den Scharfsinn (sowie die außerordentliche literarische Qualität) des Abschnitts aus. Wie ›reak sind Freiheit und Gleichheit der Zirkulationssphäre, wenn die eine Seite auf den Arbeitskraft-Verkauf angewiesen ist, um überleben zu können, und die andere die Arbeitskraft kauft, um Gewinn zu erzielen? Beim Übergang von der für alle sichtbaren Zirkulationssphäre zur ›verborgenen Stätte der Produktion‹ verwandelt sich die ›Physiognomie‹ der Vertragspartner: ›Der ehemalige Geldbesitzer schreitet voran als Kapitalist, der Arbeitskraftbesitzer folgt ihm nach als sein Arbeiter, der eine bedeutungsvoll schmunzelnd und geschäftseifrig, der andre scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markt getragen und nun nichts andres zu erwarten hat als die – Gerberei.« (191)

2.2.4 Kapitalfetsch, ›trinitarische Formel‹ und ›Religion des Alltagslebens‹

Gegen eine spontan sich immer wieder einstellende verdinglichende Wahrnehmung gesellschaftlicher Beziehungen insistiert Marx darauf, dass auch das Kapital kein ›Ding‹ ist, z. B. keine investierte Geldsumme, sondern ›ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt‹ (25/822). So entsteht es auch nicht einfach mit der vermehrten Waren- oder Geldzirkulation, sondern ›nur, wo der Besitzer von Produktions- und Lebensmitteln den freien Arbeiter als Verkäufer seiner Arbeitskraft auf dem Markt vorfindet‹ (23/184). Im zinstragenden Kapital sieht Marx den ›automatischen Fetsch‹ in Reinform, die ›Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz‹: als ›sich selbst verwerten-

17 Vgl. Marxens Kapitel über ›Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation‹ im 1. Band des *Kapital* (23/741-791). Karl Polanyi hat die Vertreibung der Landbevölkerung durch Einfriedungen (enclosures) des bisherigen gemeinsamen Weidegrunds (commons) als ›Revolution der Reichen gegen die Armen‹ bezeichnet: ›Die soziale Struktur wurde zerbrochen, verwüstete Dörfer und die Ruinen menschlicher Behausungen bezeugten die Grausamkeit, mit der die Revolution wütete‹ (1977, 55). ›Die Leute vom Land waren entmenschte Slumbewohner geworden, die Familie war in Auflösung begriffen, und große Bodenflächen verschwanden rapide unter den Schlacken und Abfallhalden, ausgespien von den ›Teufelsmühlen‹, den Fabriken.« (60) Da die gewaltförmigen Enteignungen nicht nur am ›Ursprung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse liegen, sondern diese kontinuierlich begleiten, vorrangig in der ›Dritten Welt‹, aber auch immer wieder in Bereichen des ›Zentrums‹, hat David Harvey den marxischen Begriff der ›ursprünglichen Akkumulation‹ durch den der ›Akkumulation durch Enteignung‹ ersetzt (2003, 137ff).

der Wert«, »Geld heckendes Geld« ist das gesellschaftliche Verhältnis zum »Verhältnis eines Dinges, des Geldes, zu sich selbst« geworden. »Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, [...] Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbauers, Birnen zu tragen« (25/405) – ein gefundenes Fressen für die Vulgärökonomie, weil »die Quelle des Profits nicht mehr erkenntlich« ist (406).

In dritten Band des *Kapital* fasst Marx die verschiedenen Stufen der Verdinglichung und Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise zur »trinitarischen Formel« zusammen, der zufolge das Kapital den Zins hervorbringt, der Boden die Rente und die Arbeit den Arbeitslohn. Es ist eine »verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben« (25/838). In diesem Zusammenhang würdigt Marx das »große Verdienst« der klassischen Ökonomie, diese »Religion des Alltagslebens« aufgelöst zu haben, »indem sie den Zins auf einen Teil des Profits und die Rente auf den Überschuss über den Durchschnittsprofit reduziert, so dass beide im Mehrwert zusammenfallen«, der wiederum auf die gesellschaftliche Arbeit zurückgeht (ebd.). Es zeigt sich, dass man, wie schon bei den traditionellen Religionen, auch bei dieser bürgerlichen »Religion des Alltagslebens« mit dem Aufweis falschen Bewusstseins nicht viel weiter kommt: Auch wenn sie wissenschaftlich »widerlegt« ist, ist ihre alltägliche Wirksamkeit ungebrochen, da »die wirklichen Produktionsagenten in diesen entfremdeten und irrationalen Formen von Kapital-Zins, Boden-Rente, Arbeit-Arbeitslohn sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins, in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben« (ebd.).

Wenn wir uns von hier aus die Stufenfolge der Verdinglichungen und Mystifikationen vergegenwärtigen, sehen wir, dass Marx mit seinen Fetischismus-Analysen unterschiedliche Phänomene in ihrem Zusammenhang zu erfassen versucht: zum einen das Funktionieren einer versächlichten modern-bürgerlichen Herrschaftsform, bei der der kapitalistische Markt als eine höhere Macht fungiert, dem Produzenten, Konsumenten und auch die Kapitalisten selbst ausgeliefert sind, so dass das Verhältnis von Angebot und Nachfrage »gleich dem antiken Schicksal über der Erde schwebt und mit unsichtbarer Hand Glück und Unglück an die Menschen verteilt, Reiche stiftet und Reiche zertrümmert, Völker entstehen und verschwinden macht« (DI, 3/35); zum zweiten die selbst-mystifizierende Naturalisierung dieser versächlichten Herrschaft zu einer Art »Sachzwang«, der die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse zum Verschwinden bringt: Bewegung der Sachen als »Naturform« des gesellschaftlichen Lebens (23/89f); und schließlich die Herstellung eines spontanen Einverständnisses, so dass die Produktionsagenten sich in der »Religion des Alltagslebens [...] völlig zu Hause fühlen« (25/838).

2.2.5 Der »stumme Zwang« ökonomischer Herrschaft als Ideologie?

Marx kennzeichnet die Herrschaftsweise des Kapitals als »stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse«, der im Normalfall ohne Anwendung von »außerökonomischer, unmittelbarer Gewalt« auskommt, und dies nicht zuletzt deswegen, weil die Arbeiterklasse die Anforderungen der kapitalistischen Produktionsweise als »selbstverständliche Naturgesetze« anerkennt (23/756). Offenbar stellt dieser »stumme Zwang« bereits die Weichen für die ideologische Unterstellung unter die bürgerliche Herrschaft, bevor die Ideologen anfangen, wortreich über ihn zu reden oder ihn angestrengt zu verschweigen, ihn zu rechtfertigen oder abzuleugnen. Ist damit die Ideologie nun sozusagen »vom Überbau in die Basis transferiert worden«, wie Eagleton meint (2000, 102f)? Dann würde sie von nun an mit dem »stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse« zusammenfallen, was offensichtlich auf eine reduktionistische Konstruktion hinauslaufen würde.

Andererseits liegt es auf der Hand, dass alle drei Momente des von Marx herausgearbeiteten Zusammenhangs, sowohl die »Versächlichung« moderner Herrschaft als auch ihre Naturalisierung sowie die Erzeugung eines »Zu-Hause-Fühlens« in ihren entfremdeten Formen für ein Verständnis der freiwilligen Unterstellung unter die bürgerliche Gesellschaft von zentraler Bedeutung sind. Wie können sie dann von einer Ideologietheorie, die sich die Analyse einer solchen aktiven Selbst-Unterstellung unter entfremdete Verhältnisse zu ihrer Hauptaufgabe gemacht hat, ausgeschlossen werden? Sind sie ideologietheoretisch relevant, ohne selbst ideologisch zu sein?

Philologisch ist zu berücksichtigen, dass Marx im Zusammenhang seiner Fetischismus-Analysen den Begriff der Ideologie nicht direkt verwendet. Freilich hilft auch dies nicht viel weiter, denn zum einen stoßen wir inmitten der marxischen Fetischismuskritiken immer wieder auf Verkehrungs-Metaphern, die auf den Ideologiebegriff der *Deutschen Ideologie* zurückweisen, zum andern bleiben sie durchgängig mit der Religion als der historisch ersten Form der Ideologie assoziiert.

Wie die marxischen Fetischismusanalysen für die Analyse bürgerlicher Ideologien genutzt werden können, ist daher umstritten. Unbeachtet von Kautsky, Plechanow und Lenin, spielen sie weder in der Tradition des »Marxismus-Leninismus« noch bei Gramsci eine wichtige Rolle. Bei Althusser gelten sie als Relikt des »vormarxistischen«, weil »humanistischen« Entfremdungskonzepts des jungen Marx und werden als »fiktive Theorie« abgetan (EphP 1, 497; vgl. FM, 180, Anm. 7). Aber eine Ideologietheorie, die sich im Übereifer ihrer Abgrenzung von »Ideologiekritik« hermetisch gegen die Analyse der »objektiven Gedankenformen« im ökonomischen abschnitten, hat Schwierigkeiten, die Auftreffstrukturen ideologischer Praxen, Rituale und Diskurse im Alltagsleben der »Produktionsagenten« zu erforschen. Dagegen macht Georg Lukács in *Geschichte und Klassenbewusstsein* den

Warenfetsch zur »Universalkategorie des gesamten gesellschaftlichen Seins« in der bürgerlichen Gesellschaft (GuK 97). Für Karl Korsch ist der Fetischismus die »ökonomische Grundideologie der bürgerlichen Gesellschaft« (1923/1966, 123) und für den frühen Habermas die »unterste Sprosse der Ideologienleiter« (1963, 205). Richard Sorg sieht das marxische Kapitel zum Fetischcharakter der Ware als »inhaltliche Enthüllung der Grundstruktur des bürgerlichen Bewusstseins in all seinen mannigfaltigen Gestaltungen« (1976, 45). In Kennzeichnungen wie »Universalkategorie« und »Grundstruktur« des Bewusstseins zeichnet sich die Tendenz ab, den in den ökonomischen Praxisformen aufgefundene Fetisch mit der Macht auszustatten, den Bereich des Ideologischen insgesamt zu durchdringen. Indem die ökonomischen Praxisformen »verkehrt« und »verdinglichtes Bewusstsein« sozusagen ausschütten, ist alles oder das Wesentliche bereits gelauten – eine ökonomistische Weichenstellung, bei der sich eine Erforschung der »idealistischen Superstruktur«, ihrer Apparate, Formen, intellektuellen und Praxen erübrigen würde.

Betrachten wir zwei Ansätze, die zwischen den beschriebenen Polen zu vermitteln versuchen. Sebastian Herkommer schlägt vor, die marxische Kritik der objektiven Gedankenformen selbst als »Ideologiekritik« zu lesen, selbst wenn der Begriff der Ideologie dort nicht vorkomme (2004, 83). In Ideologiekritik und Ideologietheorie sei nach wie vor von der marxischen Analyse der bürgerlichen Mystifikationen auszugehen, die sich freilich selbst nur auf die »ökonomische Totalität« der bürgerlichen Gesellschaft bezögen und damit nur die »erste Stufe« einer umfassenden Ideologiekritik darstellen (83, 150).¹⁸ »Ideologische Staatsapparate« wie z. B. die Kirche müssten in ihrer eigenen »Materialität«, »realen Existenzweise« und hinsichtlich ihrer ideologischen Wirkungen untersucht werden (108, 153). Aber die Beziehung zwischen ihrer Wirkungsweise und den fetischhaft »verkehrten« ökonomischen Gedankenformen denkt Herkommer vornehmlich in den Kategorien der »Potenzierung«, »Erweiterung«, »Verstärkung« etc. (151ff). Für die Untersuchung der Eigengesetzlichkeit des Ideologischen bleibt somit nicht viel Raum.

Nach Auffassung des *Projekts Ideologietheorie* (PTT) kommen die »objektiven Gedankenformen« der Integrationsleistung bürgerlicher Ideologien entgegen, bilden aber selber noch keine Ideologie, da sie nicht »von oben«, d.h. über ideologische Apparate des Staates (im weiten Sinne) geregelt sind (1979, 186). Erst wenn die objektiven Gedankenformen »in die Wirkungsstruktur der ideologischen Mächte hineingedacht und nach deren Regeln

18 In seiner *Einführung Ideologie* hatte Herkommer dagegen noch gemeint, die durch den Fetischismus erzeugten realen Fiktionsweisen des bürgerlichen Alltagslebens würden erst durch die systematische Ausarbeitung und »Übersetzung« durch spezialisierte Intellektuelle zu Ideologien (1985, 23f; 44, 130).

angeordnet werden, ist ihre Verarbeitung im strengen Sinn ideologisch zu nennen« (187). Es liegt auf der Hand, dass eine Bestimmung des Ideologischen als Gesamtheit *institutionell* verwalteter Normen, Werte und Ideale die Effekte des Waren-, Lohn- und Kapitalfetischs aus dem Ideologiebegriff ausschließen muss. Aber was ist dann mit dem »*Do it yourself* der Ideologie« im Alltag, von dem W.F. Haug an anderer Stelle sagen wird, es sei der »entscheidende Resonanzboden der konstituierten Ideologien« und ihrer »institutionellen Diskurse«? (1993, 172, 227). So falsch es wäre, das bürgerliche Alltagsleben auf Effekte des Fetischismus zu reduzieren, so bedeutsam ist es für eine Ideologietheorie, analytische Instrumente zu entwickeln, um das »Auftreffen« ideologischer Diskurse auf Mystifikationen des *common sense*, ihre Kombinationen und Verzahnungen zu entziffern.

Als Vermittlungsvorschlag bietet sich an, die marxischen Fetischanalysen als Verbindungsglied zwischen dem »stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse«, den alltäglichen Verarbeitungsweisen dieses Zwangs und seiner »diskursiven« Bearbeitung durch die verschiedenen Ideologen der ideologischen Mächte anzusehen. Entscheidend ist nicht, wie genau die terminologische Abgrenzung vollzogen wird, sondern die Entwicklung einer Untersuchungsmethode, die die verschiedenen Seiten des Wirkungs- zusammenhangs nicht reduktionistisch aufeinander bezieht. Auf welche Weise sich die verschiedenen, miteinander konkurrierenden ideologischen Instanzen auf die ökonomischen Verhältnisse beziehen, kann nicht vorab festgelegt werden, sondern ist empirisch zu erforschen. Sie können sie »verstärken«, verschleiern, imaginäre Gegenräume zu ihnen schaffen, Kompensationsformen für sie bereitstellen, die Kritik vom System auf einzelne Fraktionen abwälzen und vieles mehr.

2.2.6 Ideologie und Wissenschaft – das Beispiel der »Vulgärökonomie«

Marx selbst hat die Ideologisierung »objektiver Gedankenformen« am Beispiel der »Vulgärökonomie« behandelt, die nichts tun als »die Vorstellung der in den bürgerlichen Produktionsverhältnissen befangenen Agenten [...] zu verdolmetschen, zu systematisieren und zu apologetisieren« (K III, 25/825), eine »gewisse Ordnung« unter sie zu bringen (838f). Ihre Funktion als Ideologen besteht darin, die »objektiven Gedankenformen« unmittelbar in eine doktrinierte Sprache zu »übersetzen«, und zwar »vom Standpunkt des herrschenden Teils aus, der Kapitalisten, daher nicht naiv und objektiv, sondern apologetisch« (TM, 26.3/445) – je danach, was dem Kapital »nützlich oder schädlich, bequem oder unbequem« ist (23/21). Solche Interessenbedingte Reproduktion des »Oberflächenscheins« sieht er im Gegensatz zum »Drang der politischen Ökonomen, wie Physiokraten, A. Smith, Ricardo, den innren Zusammenhang zu begreifen« (26.3/445).

Man kann hier beobachten, wie Marx der ideologischen Verstärkung spon-

taner Denkformen die ideologiekritische Perspektive einer aufs Begreifen des »inneren Zusammenhangs« gerichteten Wissenschaft entgegenhält. Ihr stellt er die Aufgabe, die Naturalisierungseffekte des in den ökonomischen Praxisformen verankerten Fetischcharakters in Frage zu stellen, was freilich, wie wir gesehen haben, noch keineswegs bedeutet, ihre alltagspraktische Wirksamkeit zu brechen. Man könnte diesen ideologiekritischen Anspruch an die Wissenschaft mit Derrida als »Dekonstruktion« verfestigter Bedeutungen bezeichnen.¹⁹ Betrachtet man Marxens Verfahren wissenschaftlicher Kritik im *Kapital*, wird deutlich, dass es ihm, über Derridas Dekonstruktionskonzept hinaus und weitaus präziser als dieses, um die genetische Rekonstruktion des Untersuchungsgegenstands mitsamt der ihn begleitenden »objektiven Gedankenformen« geht. Es gibt kaum eine Haltung, die er mit größerer Verachtung behandelt, als die eines instrumentalistischen Umgangs mit der Wissenschaft »von außen«. Eine Anpassung an das »Sonderinteresse bestehender herrschender Klassen oder Klassenfraktionen« bezeichnet er in seiner Kritik am bürgerlichen Apologeten Thomas Malthus als »wissenschaftliche Gemeinheit« und »Sünde gegen die Wissenschaft« (26.2/113): »Einen Menschen aber, der die Wissenschaft einem nicht aus ihr selbst (wie irrtümlich sie immer sein mag), sondern von außen, ihr fremden, äußerlichen Interessen entlehnten Standpunkt zu akkomodieren sucht, nenne ich »gemein.« (112)

Manche Beobachter sehen die ideologische Bedeutung der von Marx kritisierten »Vulgarökonomie« durch den Erfolg des Neoliberalismus bestätigt. So meint z.B. Joachim Bischoff, für den der Kern der neoliberalen Gesellschaftskonzeption in der »oberflächlichen Vorstellung von der Drei-Produktionsfaktorentheorie bei der gesellschaftlichen Wertschöpfung« besteht (1993a, 136), erst jetzt sei die Vulgarökonomie hegemonial geworden: Im Unterschied zu den traditionellen Religionen sei der Neoliberalismus »eine spezifische Religion des Alltagslebens des entwickelten Kapitalismus«, durch die die »Mythologie der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft [...] wieder zur zentralen Basis der ideologischen Sphäre« wird (2003b, 28f; vgl. ebd., 16, 33). Auch Herkommer meint, erst im Neoliberalismus konnte sich die vulgarökonomische Denkweise »allgemein durchsetzen« und zur »hegemonialen Ideologie« werden (2004, 94; vgl. ebd., 154).

2.2.7 »Warenästhetik« als ideologisches Glücksversprechen

Im Zusammenhang mit den Verwertungsproblemen in der kapitalistischen Warenproduktion hat sich ein ideologieförmiger Funktionszusammenhang mit außerordentlicher Tiefenwirkung entfaltet, den W.F. Haug mit dem Begriff der »Warenästhetik« theoretisiert hat (v.a. 1971 u. 1980). Bei ihrer

¹⁹ Vgl. Derrida 1990; zur Herkunft des Begriffs aus Heideggers »Destruction«, siehe Manfred Frank (1983, 281).

Kritik geht es nicht um die Aufdeckung finsterner Absichten oder betrügerischer Auswüchse der Werbung, mit denen sich die meisten Werbekritiker beschäftigen. Zum einen geht der Begriff der Warenästhetik über den der Werbung hinaus – sie betrifft bereits die Oberflächengestaltung der Ware (sowie ihren Geschmack und Geruch) und entfaltet sich erst dann über die Verpackung und die »Auslage« zur Ausgestaltung von Markenzeichen und zur Werbung. Zum anderen ist sie kein Sonderfall, sondern gehört als funktionsnotwendige antizipierende Strategie seitens der Warenverkäufer zur Normalität der kapitalistischen Warenproduktion.

Ihre Funktionsnotwendigkeit erklärt sich aus einem praktischen Realisationsproblem beim Warentausch, das Marx als unlösbares Paradox dargestellt hat: »Die Waren müssen sich [...] als Werte realisieren, bevor sie sich als Gebrauchswerte realisieren können. Andererseits müssen sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie sich als Werte realisieren können.« (KI, 23/100) Aber wie können sie sich als Gebrauchswerte bewähren, bevor sie überhaupt gekauft werden? In dieser Formulierung fehlt offensichtlich ein Element, das helfen könnte, die Paradoxie aufzulösen: was den Tausch oder Kauf auslöst, ist nicht, wie Marx anzunehmen scheint, der *reale* Gebrauchswert der Ware, der sich ja erst nach dem Kauf erproben ließe, sondern nur der »Gebrauchswert«, wie ihn sich der potenzielle Käufer von der Ware *verspricht*, d.h. ihr durchs Äußere der Ware, durch ihr Aussehen erzeugtes »ästhetisches Gebrauchswertversprechen« (Haug 1971, 16f; 1980, 45). Um den Kaufakt herbeizuführen, muss das »objektive Gebrauchswertversprechen« zudem auch wirklich ein »subjektives« auslösen (1980, 51).

Aufgrund dieser Schlüsselstellung beim Warentausch und –verkauf wird die zunehmende Verselbständigung der Ästhetik und ihre gesonderte Ausgestaltung (»ästhetische Abstraktion«) zu einem ökonomischen Zwangssatz für die konkurrierenden Warenproduzenten. Die Konkurrenz zwingt auf Seiten der Konzerne zu einer permanenten ästhetischen Distinktion, die, soweit sie erfolgreich ist, von den Konsumenten in ihrer Bedürfnisstruktur verinnerlicht und reproduziert wird. Gerade wenn beim Übergang zur fordistischen Massenproduktion der Markt mit einheitlichen und daher nur schwer zu unterscheidenden Massenprodukten überschwemmt wird, bedarf es von Seiten der Markenzeichen besonderer Anstrengungen, um die Marktgeltung der Marke durchzusetzen und die Markentreue der Käufer zu gewährleisten. Dabei kann die Unterscheidung von den konkurrierenden Marken sowohl durch ständige Image-Innovationen als auch durch einen gezielten Imagekonservatismus erfolgen. Bei zahlreichen Warengruppen werden die neuen ästhetischen Gestaltungen in jugendlichen Subkulturen getestet. Die dort entwickelten Manifestationen kulturellen Protests gegen »traditionelle« Normen werden eingesammelt, in neue, »jugendliche« Werbestrategien eingegliedert, zur »Mode« transformiert (1980, 155ff). Wie Naomi Klein am Beispiel der »Coolness-Jäger« in den Jugendkulturen der

1990er Jahre berichtet, boten Eigenschaften wie ›cool, ›alternativ, ›jung, ›hip‹ die »perfekte Identität für produktorientierte Unternehmen, die sich in imageorientierte Marken verwandeln wollten« (2000, 86).

Die Warenästhetik ist zum einen eine ökonomische Funktionsnotwendigkeit kapitalistischer Warenproduktion überhaupt und wird zum anderen, insbesondere beim Übergang zum Markenartikel ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, zu einer mächtigen Sozialisationsinstanz, die die von Marx als »Fetischismus« kritisierte Herrschaft der Waren»dinge« über die Warenproduzenten verallgemeinert und ins Innere der Subjekte einschreibt. Eine Ware, die nicht »ankommt«, wird zum Ladenhüter, und das »Ankommen« hängt vor allem davon ab, ob ihre Ästhetik sich in die Bedürfnisstruktur der Adressaten »einklinken« kann. Hierzu stellen die Konzernspezialisten ein, die den potenziellen Kunden, v.a. den jungen, die Sehnsüchte ablauschen und in Bilder formen – wir erinnern uns, dass die Etymologie des von Desutt de Tracy eingeführten Neologismus »Ideologie« auf das griechische *eidos*, das Bild, verweist (s.o. 1.1). Die potenziellen Käufer werden mit den Wunschbildern, die ihnen vorher abgespielt wurden, regelrecht umdient. Die Älteren müssen einer fetischisierten Jugendlichkeit hinterherlaufen, wenn sie nicht als veraltet und langweilig gelten wollen. Die warenästhetischen Strategien zur sozialen Distinktion durch »Verjüngung« greifen ins Innere der Subjekte ein, verstärken bestimmte Bereiche ihrer Bedürfnisstruktur, die im Verkaufsinteresse liegen, und bewirken eine »permanente Transmodellierung« ihrer Sinnlichkeit (Haug 1980, 52).²⁰ So führte z.B. die Propagierung von Mitteln gegen Körpergeruch zu einer Verschiebung der Ekelschwelle, die Versetzung bestimmter Lebensmittel mit künstlichen Aromen veränderte das Geschmacksempfinden (52f, 83f).

Ein Vorgriff auf Althusser mag helfen, die ideologietheoretische Bedeutung der Warenästhetik zu verdeutlichen. Wenn sich die Ideologie dadurch auszeichnet, dass sie Individuen in »Subjekte« verwandelt, die sich im ideologischen Vor-Bild wiedererkennen und sich ihm daher freiwillig unterstellen (s.u. 6.4), leistet die Warenästhetik einen wichtigen Beitrag zur ideologischen Unterstellung (Subjektion). Dass Althusser dies nicht berücksichtigt, hängt mit seiner Festlegung auf »ideologische Staatsapparate« zusammen. Damit verfehlt er, dass die Warenästhetik im fordistischen und post-fordistischen Kapitalismus »zur mächtigsten Instanz »sekundärer Sozialisation« wurde (Haug 1980, 113).

Ihre besondere Wirksamkeit besteht im Versprechen von Glück und Befriedigung durch Besitz und Konsum von Waren. Dieses Versprechen kann sich sowohl mit ideologischen Werten, z.B. der »Tradition«, der ästhe-

20 »Die Folge ist, bei Strafe der sexuellen Vergreisung und also Vereinsamung, ein universell sich ausbreitender Zwang zur ›Kosmetik‹ der Menschen und der Ausstattungsdinge ihres Interieurs.« (Haug 1971, 118)

tischen Distinktion (des »guten Geschmacks«), des Religiösen und Moralischen, als auch mit Attributen des Irreligiösen oder Obszönen ausgestattet. Was allein interessiert, ist ihre Attraktivität, den Erwerb und Konsum der jeweiligen Waren zu fördern. Insofern verhält sich die Warenästhetik parasitär zu jeder spezifischen Ideologie, ebenso aber auch zu anti-ideologischen Impulsen, die sie häufig ihres ideologiekritischen Stachels beraubt und korrumpiert. Die offene, in der Regel erkennbare Unterordnung unter den Wert des Konsum-Glücks wird von ideologischen Apparaten wie z.B. Kirche und Schule, soweit sie dieses Muster nicht selbst für ihre Zwecke zu adoptieren versuchen, als subversive Zersetzung der eigenen Werte wahrgenommen. Das Bild wird wiederum dadurch kompliziert, dass das Marketing von der Sphäre der Ökonomie erfolgreich in die unterschiedlichsten ideologischen Sphären eingedrungen ist: in der Politik wird die Konkurrenz in erster Linie über die warenästhetische Produktion eines Politiker-*Image* ausgetragen, die Marken und ihre Logos haben sich längst in Schule, Universität und Forschung einen festen Platz erobert.²¹ Habermas meinte schon 1962 in seiner Habilitationsschrift zum »Strukturwandel der Öffentlichkeit« beobachten zu können, dass die Werbung die »gesamte Integrationskultur der Massenmedien [durchdringt]« und die bürgerliche Öffentlichkeit »im Maße ihrer Gestaltung durch public relations wieder feudale Züge an[nimmt]« (1962, 208f, 214). Eagleton zufolge schwankt der Kapitalismus permanent zwischen einer ausgreifenden Marktlogik, die die »höheren« ideologischen Werte zersetzt – und dies, können wir hinzufügen, nicht zuletzt mithilfe der mit ihr verbundenen Warenästhetik –, und einem Systembedarf nach kompensatorischen Ideologien, die gegen den mit dem Markt verbundenen »Sittenverfall« mobilisiert werden (1996, 132f).

Dass und wie die Warenästhetik selbst als ideologieförmige Macht fungiert, lässt sich exemplarisch mithilfe von Roland Barthes' Konzept des »Mythos« veranschaulichen. Darunter versteht er ein »sekundäres semiotisches System«, das auf ein »primäres« Zeichensystem aufgepfropft ist (Barthes 1982, 92f). Eines seiner Beispiele ist das Titelbild einer Nummer von *Paris-Match*, auf dem ein junger Schwarzer in französischer Uniform mit militärischem Gruß auf die Trikolore blickt: auf der primären semiotischen Ebene gibt es einen (bildhaften) Signifikanten und ein Signifikat, die beide zusammen ein Zeichen bilden, nämlich einen schwarzen Soldaten, der den französischen militärischen Gruß erweist. Aber dieses Zeichen ist

21 Naomi Klein zufolge haben in den USA die Marken seit den 90er Jahren in nur einem Jahrzehnt geschafft, »die Barriere zwischen Bildung und Werbung fast völlig niederzureißen«, z.B. über das Sponsoring von Informationstechnologie für den Unterricht, das Marketing von Sportartikeln, die Belieferung der Cafeterias durch Fastfood-Ketten (v.a. Taco Bell und Pizza Hut), die Eroberung der naturwissenschaftlichen und medizinischen Forschung (Klein 2000, 104ff).

zugleich der Signifikant eines darüberliegenden »mythischen« Systems und generiert zusammen mit dem entsprechenden Signifikat (der Kopplung von Afrikaner, Franzosentum und loyalem Soldatentum) ein mythisches Zeichen: »dass Frankreich ein großes Imperium ist, dass alle seine Söhne, ohne Unterschied der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen« etc. (95).

Wie W. F. Haug gezeigt hat, ist ein solches Oszillieren zwischen primärem und sekundär-mythischem Zeichensystem, das sich in den verschiedenen Ideologien auffinden lässt, auch grundlegend für die Art und Weise, mit der die Werbung der Markenwaren Bedürfnisbefriedigung bedeutet: sie montiert das Bild des Warenkörpers zusammen mit bildlichen Zeichen für Glück und Befriedigung; durch diese Montage bezeichnet dieses Bild nicht mehr nur einen Gebrauchswert (dies wäre die erste semiologische Ebene), sondern wird zu etwas »Höherdeutendem«, zum Element eines mythischen »Superzeichens für das, was erstrebenswert im umfassend sozialen Sinn ist« (Haug 1980, 182f). Das Individuum wird auf eine Weise angesprochen – oder »angerufen« (interpellé), wie Althusser sagen würde –, dass es sich darum bemüht, »die realen Imaginationen zu repräsentieren, die Vorbilder nachzubilden« (183). Es bewegt sich damit nach dem Grundmuster ideologischer Identität: »ich bin das Bild jenes Vorbilds« (184). Die Identitätsbildung in den »imaginären Räumen der Warenästhetik« wird somit zum zentralen Determinanten einer Ideologie des Alltags, die sich mit der »trinitarischen Formel« Privatisierung, Konsumismus und Subalternität kennzeichnen lässt (Haug 1993, 112).

2.3 Eine »neutrale« Ideologiekonzeption bei Marx?

Die Interpretation des Ideologischen als eines neutralen Mediums von Klasseninteressen stützt sich vor allem auf eine Passage im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859, wo Marx die »materielle [...] Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen« von den »juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen« unterscheidet, »worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten« (Vorw 59, 13/9). Wie der unmittelbare Kontext zeigt, meint Marx hier den »Konflikt zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen« (ebd.).

Im Anschluss an den jungen Lenin (LW 1, 142) wurde diese Passage im Marxismus-Leninismus dahingehend interpretiert, dass sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in »materielle« und »ideologische Verhältnisse« unterteilen ließen (z. B. Bauer u. a. 1974, 19). Die Entgegensetzung »materiell« vs. »ideologisch« legt fest, dass es sich bei den »ideologischen Formen« um »Ideelles« handelt. Als weitere Belegstelle wurde Engels' Bemerkung herangezogen, alles, was die Menschen in Bewegung setzte, müsse »durch ihren Kopf hindurch« (LF, 21/298). Was liegt bei solcher Montage näher, als die

»ideologischen Formen« als Formen des Bewusstseins anzusehen, in denen die Klassenkonflikte der Gesellschaft ihren Ausdruck finden? Die Ideologie stellt sich dar als Ideengebäude, in dem sich ein (»objektives«) feudales, bürgerliches oder proletarisches Klasseninteresse manifestiert, sobald es durch den Kopf hindurchgeht. Indem das Ideologische unterschiedlichen Klasseninteressen Ausdruck verleihen kann, ist es selbst »neutral«.

Philologisch betrachtet ist diese Interpretation jedoch fragwürdig. Zunächst hat Marx in der zitierten Passage nicht von Klassenkonflikten oder -interessen gesprochen, sondern von einem bestimmten Konflikt, nämlich dem zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, die ihnen zu Fesseln geworden sind. Gefragt ist hier also nicht, wie »objektive« Klasseninteressen sich in »ideologischen Formen« reflektieren, sondern in welchen ideologischen Formen der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen bewusst wird und ausgefochten wird. Um zu verstehen, was gemeint ist, bietet sich an, den 1852 veröffentlichten *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* heranzuziehen, in dem Marx auf das Paradox hinweist, dass gerade diejenigen, die in Epochen revolutionärer Krise die gesellschaftlichen Verhältnisse und sich selbst umwälzen, »ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf[beschwören]«, ihnen Namen und Schlachtparolen entleihen, »um in dieser altherwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichte aufzuführen«: »So maskierte sich Luther als Apostel Paulus, die Revolution von 1789–1814 drapierte sich abwechselnd als römische Republik und als römisches Kaisertum« (18.B, 8/115). Aber was die französischen Revolutionäre »im römischen Kostüm« vollbrachten, war Marx zufolge etwas ganz anderes, ihnen nicht Bewusstes, nämlich »die Entfesselung und Herstellung der modernen bürgerlichen Gesellschaft« (116). Man versteht also, warum Marx im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* darauf drängt, die wirklichen, »naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden« Umwälzungen in den ökonomischen Produktionsbedingungen von den »ideologischen Formen« der Bewusstwerdung und Ausfechtung zu unterscheiden – auch wenn man heute die Naivität in Frage stellen würde, mit der in solcher Gegenüberstellung die Naturwissenschaft per se als Garant des Nicht-Ideologischen erscheint.

Zum anderen ist in der Passage keineswegs festgelegt, dass es sich bei den als »ideologisch« begriffenen »juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen [...] Formen« um Ideelles handeln muss. Dass sie auch Bewusstseinsformen sind, bedeutet ja nicht, dass sie nur dies sind. Wir sahen bereits in der *Deutschen Ideologie*, dass Marx sich in seinen Analysen »verkehrten Bewusstseins« auf die solcher »Verkehrung« zugrunde liegende gesellschaftliche Anordnung konzentrierte. Ausdrücklich vermerkt die Passage, dass der Widerspruch zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen in den ideologischen Formen nicht nur »bewusst«, sondern auch praktisch »ausgefochten« wird (13/9). Dies

legt nahe, den »Formen« der jeweiligen Ideologien eine stärkere Materialität und Eigenlogik zuzuerkennen, als es die Vorstellung eines ideellen Ausdrucks von Klasseninteressen erlaubt. In diesem Sinne entwickelt der späte Engels den Begriff der »Wechselwirkung« und hebt hervor, dass es sich um ideologische (v.a. politische und juristische) »Formen des Klassenkampfes« handelt, die »auch ihre Einwirkung auf den Verlauf der geschichtlichen Kämpfe aus[üben] und [...] in vielen Fällen vorwiegend deren Form [bestimmen]« (37/463). Und Gramsci wird bereits in seiner Übersetzung der Passage ins Italienische eine Interpretation der »ideologischen Formen« als bloßer Bewusstseinsformen auszuschließen versuchen, indem er sie als »ideologisches Terrain« interpretiert (s.u. 5.1).

Diese Hinweise lassen sich im Sinne eines »starken« Formbegriffs verallgemeinern, den man bereits in der *Kritik der politischen Ökonomie* auffinden kann: wenn Marx in den ersten Abschnitten des *Kapital* die gesellschaftlich-historische Spezifik der Ware an der Warenform als der »ökonomischen Zellenform« der bürgerlichen Gesellschaft festmacht (KI, 23/12, 62, 85, 118) und mithilfe einer Formanalyse entschlüsselt, zeigt er sie als eine verfestigte, geronnene Praxisform, nämlich die des Tausches, wie sie unter den Verhältnissen privat-arbeitsteiliger Warenproduktion festgelegt ist.²² Wie wir gesehen haben (s.o. 2.2.2), behandelt Marx die »objektiven Gedankenformen« nicht nur als Bewusstseinsformen, sondern auch und untrennbar davon als Formen des sozialen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft. In diesem Sinne hat Lucien Séve den Begriff der »historischen Individualitätsformen« eingeführt und als gesellschaftliche »Tätigkeitsformen« bestimmt, in denen die konkreten Individuen sich bewegen müssen (1977, 261ff; 2004, 287). Entsprechend sind auch die ideologischen Formen als institutionell festgelegte »Individualitätsformen« ideologischer Mächte und Apparate zu verstehen, die die Rituale, Redeformen (Diskurse) und Denkformen der entsprechenden Ideologien regulieren.

Und schließlich ist in der »neutralen« Interpretation verloren gegangen, dass Marx und Engels den Ideologiebegriff trotz aller Schwankungen im Einzelnen durchgängig kritisch verwendeten. Auch wenn sie die Herausbildung einer »idealistischen Superstruktur« (3/36) auf der Grundlage der Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit als eine transitorische Notwendigkeit in Klassengesellschaften ansehen, geht es ihnen darum, diese privilegierte Absonderung in der Perspektive einer klassen- und herrschaftslosen Gesellschaft wieder zurückzunehmen – ebenso wie die »objektiven Gedankenformen« des Waren-, Lohn- und Kapitalfetischs. Zu Recht stellt daher Herkommer fest, der »weite« (d.h. neutrale) Ideologiebegriff könne sich nicht auf das marxische Hauptwerk stützen, da es hier um die Ideologiekritik objektiven Scheins und notwendig falschen Bewusstseins geht (2004, 82f).

²² Vgl. hierzu Haug 2005, 147–158.

2.4 Engels' Konzeption der »ideologischen Mächte«

Werfen wir zunächst einen Blick zurück auf die eigentümliche Bewegung der marxischen Religions- und Ideologiekritik. Von der Kritik »verkehrten Bewusstseins« ist sie herabgestiegen zur Kritik der gesellschaftlichen Arbeitsteilung zwischen Hand- und Kopfarbeit. Dies erfolgte vornehmlich in der *Deutschen Ideologie*, einer Schrift, die erst postum 1932 vollständig veröffentlicht wurde, nicht zuletzt deshalb, weil sie laut Marx hauptsächlich für den Zweck einer philosophischen »Selbstverständigung« mit Engels geschrieben wurde, so dass man das Manuskript getrost der »nagenden Kritik der Mäuse« überlassen konnte (Vorw 59, 13/10). Parallel dazu verlagerte sich die Religionskritik des jungen Marx zu einer Kritik des Rechts und der Politik und transformierte sich schließlich in eine Kritik der grundlegenden ökonomischen Praxisformen mitsamt ihrer »objektiven Gedankenformen«. Als Fetischismuskritik ist sie im Inneren der kapitalistischen Warenproduktion »angekommen«, und v.a. hier fand sie ihre systematische Ausarbeitung. Wir haben die heuristische Fruchtbarkeit dieses Terrainwechsels für die *Kritik der politischen Ökonomie* gesehen, aber zugleich konnte der Eindruck entstehen, als hätte sich das Ideologische restlos in den Verdichtungen der Warenproduktion und dem »stummen Zwang« der ökonomischen Verhältnisse aufgelöst. Wo aber blieben die Ideologien, die von den »verkehrten« ökonomischen Praxisformen relativ unabhängig sind und die die *Deutsche Ideologie* gerade wegen ihrer Absonderung vom materiellen Lebensprozess kritisiert hatte?

Einige Hinweise finden sich beim späten Engels, der die theoretischen Entwürfe der *Deutschen Ideologie* wieder aufgreift und mit neuerer Forschung (v.a. von Morgan) abgleicht. Anknüpfend an die früheren Ausführungen zum Zusammenhang zwischen der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit, der Herausbildung der Klassen und des Staates als »illusorischer Gemeinschaftlichkeit« (3/33) kommt es nun zur Fundierung des Ideologiebegriffs in einer kritischen Theorie des Staates. »Im Staate stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar«, und damit werde der Kampf der unterdrückten gegen die herrschende Klasse »notwendig ein politischer«, heißt es 1888 in Engels' *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (21/302). Die ideologische Macht des Staates bedingt also eine ideologische Form des Politischen, die – entgegen der Interpretationen eines »neutralen« Ideologiebegriffs – auch hier keineswegs nur Bewusstseinsform ist, sondern die Form, die die Kämpfe tatsächlich annehmen müssen. Von hier aus konzipiert Engels das Recht als zweite ideologische Macht, durch die »die ökonomischen Tatsachen die Form juristischer Motive annehmen müssen, um in Gesetzesform sanktioniert zu werden« (ebd.). Es folgen die »höheren, d.h. noch mehr von der ökonomischen Grundlage sich entfernenden Ideologien« der Philoso-

phie und der Religion (ebd.). Offenbar soll mit dieser Abfolge systematisiert werden, was in der *Deutschen Ideologie* angedeutet war, nämlich die Wirksamkeit einer »Reihe von Mächten«, die die Individuen »bestimmen, subordinieren und daher in der Vorstellung als ›heilige‹ Mächte erscheinen« (3/228).

Im *Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* behandelt Engels den Staat als eine »aus der Gesellschaft hervorgegangne, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht« (21/165). Seine Herausbildung und Verselbständigung wird notwendig, weil die Gesellschaft die sie zerfleischenden Klassenkämpfe ohne eine übergeordnete Macht nicht mehr regulieren kann. »Er ist das Eingeständnis, dass diese Gesellschaft sich in einem unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt, sich in unversöhnliche Gegensätze gespalten hat, die zu bannen sie ohnmächtig ist.« (Ebd.) Seine Beamten sind »Organe der Gesellschaft über der Gesellschaft«, »in Respekt gesetzt« durch Ausnahmegesetze, »kraft derer sie eine besondere Heiligkeit und Unverletzlichkeit genießen«, seine Autoritäten stehen nicht mehr wie die vorstaatlichen Gentilvorsteher »mit in der Gesellschaft«, sondern sind genötigt, »etwas vorstellen zu wollen außer und über ihr« (166).

Liest man die Ausführungen der *Deutschen Ideologie* vom späteren Konzept der ideologischen Mächte her, lässt sich eine Linie rekonstruieren, die das Ideologische, seine Apparate, seine »ideologischen Formen«, »ideologischen Stände«, »konzeptiven Ideologen« im Zusammenhang mit dem Staat im weiten Sinne Gramscis, d.h. als Einheit von Zwangsapparat und Hegemonie fasst. Diesen Weg hat v.a. das *Projekt Ideologietheorie* eingeschlagen, das im Begriff der ideologischen Mächte die Überlegungen von Marx und Engels zum Ideologieproblem »resümiert« sieht: »ihre Analysen sind zentriert um den Zusammenhang von Staat und Ideologie, ihre Ideologiekritik ist [...] auf das Absterben des Staates hin orientiert« (PIT 1979, 19).

3. Der Ideolog Leninismus

3.1 Die Zurückdr

Bemerkenswerter
II. Internationale
Neutralisierung
und Engels, sowo
schismusanalysen
kritik, erfolgreich
orientierung im
sozialdemokratis
»Hineinwachsen
als revolutionäre
Land« artikuliere
ritärem Etatismu
verkündeten Kla
seinen »befugter
Aber dass die Ve
kann, zeigt sich
tes« (z.B. 20/261
mehr erwähnt w

Der Paradigm
im Auszug und
ersten Generati
Labriola konnte
sie habe »den F
1974/1896, 164

en Ideologie
ammlung d
Georgi P
67).

griff
erw
uarc
genüb