

Theorien von Moderne und Postmoderne – in konkreter ideologiekritischer Analyse auf die Qualität ihrer Argumente wie auf Herrschaftseinflüsse in ihrem Diskurs hin untersucht.

Als Einzelkämpfer weiß ich mich keiner Institution verpflichtet. Um so herzlicher danke ich allen Freundinnen und Freunden, die mir geholfen haben, insbesondere Ingrid, Eva und Christian Hauck, Lotte Herr, Bärbel Braun, Reinhart Kößler, Henning Melber und allen anderen Kollegen aus der Redaktion der Zeitschrift *Peripherie*.

Jens Hauck,  
Einführung in die  
Ideologiekritik, 17-20

## I. Ideologiekritik in der Geschichte

### 1. Einleitung

Ideologiekritik ist das seit den Zeiten der Aufklärung beliebte Spiel, Fehlinterpretationen der menschlichen wie der außermenschlichen Wirklichkeit aus Leidenschaften und gesellschaftlichen Interessen zu erklären. Klassische Formulierungen lauten: »Der menschliche Geist ist kein reines Licht, sondern er erleidet einen Einfluß von dem Willen und den Gefühlen. Dies erzeugt jene Wissenschaften für alles was man will«; denn was man am liebsten als das Wahre haben mag, das glaubt man am leichtesten« (Bacon, in Lenk 1971, 65). »Die Obrigkeit ist gewöhnlich daran interessiert, daß die einmal verbreiteten Meinungen bestehen bleiben. Die Vorurteile und Irrtümer, die sie für notwendig erachtet, um ihre Macht zu sichern, werden mit der Gewalt, für die es kein langes Überlegen gibt, aufrecht erhalten« (v. Holbach, in Lenk 1971, 71). »Wenn die Meinung die Welt beherrscht, dann ist es auf die Dauer der Mächtigen, welcher die Meinungen beherrscht« (Helvetius, zitiert nach Barth 1945, 65).

Als theoretische Unterfangen – zum Unterschied vom bloß tagepolitischen Totschlagargument – stehen solche Erklärungen stets zwischen einer Skylla und einer Charybdis. Die Skylla heißt in der Sprache der Zeit »Herren- und Priestertumstheorie«: die Herrschenden propagieren bewußt falsche Ansichten über Gott und die Welt, um ihre Herrschaft zu sichern (das Holbach-Zitat kommt dem recht nahe). Das Problem mit dieser These ist weniger, daß die Herren selber glauben müssen, um glaubwürdig zu sein, als daß sie die Wahrheit kennen müssen, um sie verbergen zu können. Daß die Herren den Durchblick haben, die Massen aber nicht, ist als generelle Voraussetzung aber sicher problematisch. Natürlich gibt es Manipulation, Propaganda und Lüge. Das gesamte Weltbild der Massen daraus zu erklären, tut dem Verstand der Herrschenden aber zu viel Ehre an, und dem der Massen zu wenig. Die Charybdis ist die Lehre von der angeborenen Verblendung: die Menschheit ist von Natur aus blöde, zur Erkenntnis der Wahrheit unfähig (bei Bacon klingt es an). Die Wahrheit ist etwas so Hohes und Heißes, daß nur wenige Begnadete zu ihr gelangen können – wobei diejenigen, die diese Lehre verkünden, sich selber natürlich zu jenen Begnadeten zu rechnen und ihre Erkenntnisse als wahre auszugeben pflegen. Herrschaftsansprüche über die Verblendeten daraus abzuleiten, liegt nur

allzu nahe (vgl. Adorno/Horkheimer 1956, 163ff). Von der Verblendetheit der Massen waren zwar auch die Herren- und Priesterstufentheorien ausgegangen; für sie war diese jedoch historisch bedingt, veränderbar und der Veränderung bedürftig. Die Lehre von der angeborenen Verblendung dagegen rechtfertigt Herrschaft wie Verblendung als unabänderliche Naturtatsachen.

Kommen wir nun aber von Skylla und Charybdis zu dem ideologiekritischen Theorieprogramm als solchem, das, soweit es wissenschaftlich ernstgenommen werden will, irgendwie zwischen jenen beiden Ungeheuern hindurchzunavigieren hat. Das Wort »Ideologie« stammt von dem französischen Philosophen Destutt de Tracy, einem Zeitgenossen Napoleons. Es bezeichnet bei ihm die – neu zu schaffende – Wissenschaft von den menschlichen Ideen, welche diese zu beobachten, zu beschreiben, zu klassifizieren und schließlich zu einem geordneten Tableau von der Art der Linnéschen Taxonomie der Arten zusammenzufassen hat (cf. Barth 1945, 15 ff; Foucault 1971, 100 ff). Destutts Ideologiebegriff blieb jedoch geistesgeschichtlich folgenlos. Nicht an ihm, sondern an der Ideologietheorie von Karl Marx hat sich die gesamte spätere Ideologiediskussion abgearbeitet – es gibt in der Tat keine Ideologietheorie, die ihren Ausgangspunkt nicht explizit oder implizit in der Auseinandersetzung mit der Marxschen nimmt. Natürlich hat Marx hier wie überall seine Vorläufer. Sätze wie der von Helvetius »unsere Ideen sind die notwendigen Konsequenzen der Gesellschaften, in denen wir leben« (zitiert nach Barth 1945, 62), könnten genauso auch bei Marx stehen. Aber dies sind doch eher Aphorismen. Erst bei Marx wird daraus ein ausgearbeitetes theoretisches Konzept, ein *Begriff* von Ideologie. Die Klärung dieses Konzepts muß deshalb am Anfang unserer Überlegungen stehen.

## 2. Der Marxsche Ideologiebegriff

Beim Ideologiebegriff von Marx stoßen wir jedoch sofort auf die Schwierigkeit, daß er – genau wie bei dem für sein Denken ebenso zentralen Klassenbegriff – nirgendwo eine ausführliche und zusammenhängende Explication dessen gibt, was er damit meint. Das heißt nicht, daß es in seinem Denken keine in sich konsistente Verwendungsweise des Begriffs gäbe; es heißt nur, daß man sie nirgendwo in fertig ausgearbeiteter Form vorfindet, sondern sie erst aus einer Vielzahl von Textstellen heraus extrapolieren muß.

## Der Marxsche Ideologiebegriff

### Allgemeiner Ideologiebegriff

Meine These ist: es geht bei der Marxschen Ideologienlehre nicht um eine Theorie des Bewußtseins überhaupt, und schon gar nicht um eine Theorie der allgemeinen Verblendung, sondern um ein Instrument zur Analyse je spezifischer Formen von – verzerrtem – Bewußtsein. »Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. ... Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist – ist eine rein scholastische Frage« (Marx, MEW 3, 5). Dies kann nur heißen: die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit des Bewußtseins ist niemals in abstracto zu beantworten, sondern nur bezogen auf je bestimmtes Bewußtsein in einer je bestimmten Situation, in der es sich praktisch bewähren muß.

Dieser Interpretation könnte man freilich entgegenhalten, daß Marx den berühmten Satz, daß »das Sein« »das Bewußtsein« bestimme, zum ersten Mal gerade in dem »Die deutsche Ideologie« benannten Manuskript formuliert hat. Aber zum einen scheint mir dieser Satz angesichts des »ist eine rein scholastische Frage« in der gerade zitierten Textstelle und angesichts der vielen Einschränkungen, die Marx vornimmt<sup>1</sup>, doch sinnvoller als heuristisches Prinzip, als Forschungsprogramm zu interpretieren zu sein denn als konkrete theoretische Aussage – »suche bei jedem geistigen Gebilde nach den materiellen Bedingungen, die es hervorgebracht haben könnten; anders wirst du zu keiner angemessenen Erklärung kommen!« Zum anderen gebraucht Marx »Ideologie« gerade in diesem Text niemals synonym mit »Bewußtsein«. Wenn er sagt, daß das Bewußtsein »nie«, also in keiner Gesellschaftsformation, »etwas anderes sein kann als das bewußte Sein; und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß« (Marx/Engels, ebd. 26), wird damit keineswegs die inhaltliche Falschheit des Bewußtseins behauptet. Dieses ist vielmehr »zunächst« »Sprache des wirklichen Lebens« (ebd.). Von »Ideologie« spricht Marx dagegen im ganzen Text nicht ein Mal, ohne deutlich zu machen, daß er sie für »verdreht«, »Illusion«, »Schein«, »Täuschung« etc. ansieht<sup>2</sup>.

Aber dieser Schein ist für Marx nicht bloßer Schein, er hat »eine weltliche Grundlage«. Daß z.B. in der Religion »die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären (ebd. 6; ähnlich 534, 247). Mit der »Selbstzerissenheit« ist

letztlich die verknöcherte Teilung der Arbeit in materielle und geistige gemeint. An ihr vor allem liegt es, daß sich »die Verhältnisse« gegen die Individuen »verselbständigen« (ebd. 540). Von 'Ideologie' spricht Marx entsprechend erst »von dem Augenblicke an, wo eine Teilung der materiellen und geistigen Arbeit eintritt [Randbemerkung von Marx: Erste Form der Ideologen, Pfaffen ...]. Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen« (ebd. 31). Gedacht ist bei diesem Bewußtsein, das sich Nicht-Wirkliches vorstellt, offensichtlich an »rein scholastische Fragen« wie die nach der Anzahl der Engel, die auf einer Nadelspitze platznehmen können – wobei offen bleibt, ob man sich jede Ideologie nach diesem Muster vorzustellen hat. Summa summarum: »Weil mit der *Teilung der Arbeit* die Möglichkeit, ja die Wirklichkeit gegeben ist, daß die geistige und materielle Tätigkeit – daß der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsum, verschiedenen Individuen zufallen«; können und müssen »der gesellschaftliche Zustand und das Bewußtsein in Widerspruch untereinander geraten« (ebd. 32).

Was sich hier bereits abzeichnet, wird später immer deutlicher: es ist die Aufspaltung der Gesellschaft in die »durch die Teilung der Arbeit bereits bedingten Klassen, ... von denen eine alle anderen beherrscht« (ebd. 33), aus welcher die Selbstzerrissenheit der weltlichen Grundlage und mit ihr der illusionäre Charakter der Ideologie erklärt werden. Die Ideologie ist »Illusion dieser (der herrschenden – G.H.) Klasse über sich selbst« (ebd. 46). Aber diese Illusion bleibt nicht auf die Herrschenden beschränkt, es verhält sich keineswegs so, als ob sich durch die Spaltung der Gesellschaft für das Bewußtsein der fortan mit der materiellen Produktion Betrauten nichts ändern würde. »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«, der »damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind« (ebd.).

Damit haben wir die wesentlichen Elemente des *allgemeinen* Ideologiebegriffs von Marx zusammen: Ideologie ist eine bestimmte Art von falschem Bewußtsein, ein Bewußtsein, das sich von der gesellschaftlichen Praxis löst, sich ihr gegenüber verselbständigt hat. Die Ursache für diese Verselbständigung, für diesen illusionären Charakter der Ideologie liegt darin, daß die Gesellschaft

selbst zerrissen, in Klassen gespalten ist. Die gesamtgesellschaftlich dominierende Ideologie ist in jeder Klassengesellschaft die der herrschenden Klasse; dem Inhalt nach ist sie »Illusion dieser Klasse über sich selbst«.

### Kritik des bürgerlichen Bewußtseins

Entscheidend für die Marxsche Ideologietheorie ist nun aber, daß er nicht bei diesen allgemeinen begrifflichen Überlegungen stehen bleibt, sondern auf ihnen aufbauend fortschreitet zur konkreten Analyse spezifischer Ideologien. Schon in der »Deutschen Ideologie« geht es dabei fast ausschließlich um die *Ideologie des Bürgertums* bzw. der bürgerlichen Gesellschaft – wobei der ideologische Charakter des bürgerlichen Bewußtseins in diesem Manuskript vor allem aus der welthistorischen Situation des Bürgertums hergeleitet wird, während er im »Kapital« (wie später zu zeigen sein wird) eher aus dem alltäglichen Ablauf des kapitalistischen Produktions- und Reproduktionsprozesses erklärt wird (vgl. v.a. Hahn 1971).

Die spezifische historische Situation, in der sich die bürgerliche Ideologie herausbildete, war die der Auseinandersetzung der aufsteigenden Bourgeoisie mit dem Feudaladel. Inhaltlich wird der Unterschied zwischen den Ideologien der beiden Klassen dadurch charakterisiert, »daß während der Zeit, in der die Aristokratie herrschte, die Begriffe Ehre, Treue etc., während der Herrschaft der Bourgeoisie die Begriffe Freiheit, Gleichheit etc. herrschten« (Marx/ Engels MEW 3, 47). Strategische Notwendigkeiten harmonierten mit diesen Inhalten aufs Glücklichste: Um die Aristokratie stürzen zu können, mußte die Bourgeoisie »ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft« darstellen (ebd.), nicht »als Klasse, sondern als Vertreterin der ganzen Gesellschaft gegenüber der einzigen herrschenden Klasse« (ebd.), »als die ganze Masse der Gesellschaft gegenüber der einzigen herrschenden Klasse« auftreten (ebd. 48; vgl. auch 271). Im Interesse an der Emanzipation von feudaler Herrschaft trafen sich die Interessen der Bourgeoisie mit denen aller ausgebeuteten Klassen – der mehr oder weniger feudalabhängigen Bauern, des städtischen Kleinbürgertums und des entstehenden Proletariats. Die unterschiedlichen Interessen dieser Klassen traten zurück hinter dem gemeinsamen antifeudalen Interesse, zumal »die Befreiung auf dem Standpunkt der Bourgeoisie« in dieser Zeit tatsächlich »die einzig mögliche Weise (war), den Individuen eine neue Laufbahn freier Entfaltung zu eröffnen« (ebd. 395). Insofern war die Idee der Gemeinschaftlichkeit



der Interessen, die in der Parole von »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« ihren Ausdruck fand, nicht nur strategische Bedingung für die Bildung der antifeudalen Front, sondern auch »im Anfang ... wahr« (ebd. 48n).

Auch im Anfang enthält sie allerdings nicht die volle Wahrheit, insofern sie eben nur die »aparten Interessen« der Bourgeoisie »als allgemeine ausspricht« (ebd. 163) und von den schon vorhandenen gegensätzlichen Interessen zwischen Bourgeoisie und entstehendem Proletariat abstrahiert. Da diese Gegensätze aber noch längst nicht zur vollen Entfaltung gekommen waren und im Vergleich zu den Gemeinsamkeiten als minimal erschienen – man konnte sich noch als einziger »Dritter Stand« fühlen – konnte man sich leicht über sie hinwegsetzen. Aber je weiter sich die kapitalistische Gesellschaft entwickelt, »je größer daher der Zwiespalt ... mit der beherrschten Klasse wird, desto unwahrer wird natürlich das dieser Verkehrsform ursprünglich entsprechende Bewußtsein« (ebd. 274) der Gemeinsamkeit. In dem Maß, wie die kapitalistische Form der Ausbeutung die feudale ablöst, schwindet die Interessengemeinsamkeit in der einstigen antifeudalen Front. Der zentrale Antagonismus wird nun der zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Aber er darf nicht als solcher erscheinen, wenn die Herrschaft der Bourgeoisie nicht gefährdet werden soll, denn diese stützt sich nach wie vor auf die alten Parolen – die jetzt jedoch in erster Linie der »Beschönigung der Herrschaft« (ebd. 405) dienen: Herrschaft, die nicht als solche erkannt wird, ist sehr viel schwieriger zu bekämpfen als offen zutage tretende. Die Bourgeoisie muß daher auch weiterhin »mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisieren und zusammenfallen, mit ihr verwechselt und als deren Repräsentant empfunden und anerkannt werden« (Marx, MEW 4, 23). Die einstmals revolutionäre Parole »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« wird zur besänftigenden Beschwörungsformel, zur Herrschaftsideologie.

Daß diese Ideologie immer noch Glauben findet, liegt aber nicht nur und auch nicht in erster Linie an bewußten Manipulationen irgendwelcher Drahtzieher. Vielmehr scheinen gerade die Alltagserfahrungen von jedermann und jederfrau in der kapitalistischen Gesellschaft sie permanent zu bestätigen. Sie hat einen Schein von Wahrheit für sich. Wie dieser Schein zustandekommt, ist die zentrale Frage der ideologiekritischen Passagen für »Kapital«.

Eine erste Antwort auf diese Frage gibt das Konzept der »Verdinglichung«, bei der es um die Waren- und Wertform der Arbeitsprodukte in der kapitalistischen Gesellschaft geht. Sobald die Proportionen,

zu denen sich die Produkte als Waren austauschen, »zu einer gewissen gewohnheitsmäßigen Festigkeit herangereift sind, scheinen sie aus der Natur der Arbeitsprodukte zu entspringen, so daß z.B. eine Tonne Eisen und 2 Unzen Gold gleichwertig, wie ein Pfund Gold und ein Pfund Eisen gleich schwer sind« (Marx, MEW 23, 89). Der Wert erscheint als natürliche Eigenschaft von Dingen – in klassischer Form ausgedrückt durch den Ökonomen Bailey: »Eine Perle oder ein Diamant hat Wert als Perle oder Diamant« (ebd. 97). Dabei wird übersehen, daß die Arbeitsprodukte nur aufgrund spezifischer gesellschaftlicher Definitionen Waren sind und einen Wert haben, und daß diese Definitionen einem ganz bestimmten historisch-gesellschaftlichen Kontext entstammen, dem Kontext der kapitalistischen Produktionsweise – der für die große Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder der einzige ist, den sie kennen.

Nur in einem »vieliggedrigen System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung«, in dem die Einzelarbeiten »als Privateschäfte selbständiger Produzenten betrieben werden«, werden die Arbeitsprodukte zu Waren (ebd. 57). Wie in allen arbeitsteiligen Gesellschaften müssen auch hier die Einzelarbeiten der Gesellschaftsmitglieder aufeinander abgestimmt, entsprechend den gesellschaftlichen Notwendigkeiten und Bedürfnissen aufgeteilt und anschließend wieder zusammengeführt werden. Diese Abstimmung geschieht im Kapitalismus jedoch nicht wie in den meisten vorkapitalistischen Gesellschaften über gemeinschaftliche oder herrschaftlich aufoktroyierte Planung, sondern über den Kauf und Verkauf von Dingen. Wenn einer Gegenstände produziert hat, die nicht (oder nicht in der produzierten Menge) gebraucht werden, erfährt er es erst im nachhinein, dadurch, daß er sie nicht verkaufen kann (oder nur unterhalb der Gesteungskosten). So kommt es zustande, daß den Menschen schließlich als sachliches Verhältnis von Dingen, als Relation von Warenpreisen erscheint, was in Wirklichkeit ihr eigener Kooperationszusammenhang ist. »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen« (ebd. 86).

Dieser falsche Schein ist um so schwerer zu durchbrechen, als die Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft ihren Kooperationszusammenhang so wenig beherrschen wie sie ihn durchschauen. Er

hat für sie tatsächlich die »Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (ebd. 89) – was sich schon daran zeigt, daß die Wertgrößen ihrer Arbeitsprodukte ständig wechseln, unabhängig vom Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden« (ebd.). Dies ist es, was Marx den »Fetischcharakter der Waren« nennt. Wie in der Religion »die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten« werden, so »in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand« (ebd. 86). Und so wie die einen ihre Eigengesetzlichkeiten entwickeln und ihre Produzenten rückwirkend verändern, so tun es auch die anderen. Zwar sind es letztlich die Erfordernisse des Kooperationszusammenhangs, die sich über die Bewegung der Waren »als regelndes Naturgesetz« durchsetzen, »wie etwa das Gesetz der Schwere, wenn einem das Haus über dem Kopf zusammenpurzelt« (ebd. 89). Aber dies ist »eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Beteiligten ruht« (ebd.). Nur weil und solange die gesellschaftliche Gesamtarbeit nicht Gegenstand der bewußten Zwecke wie Prioritäten setzenden und Kosten abwägenden Tätigkeit der Gesellschaftsmitglieder in ihrer Gesamtheit werden kann (in der kapitalistischen Gesellschaft kann sie es wegen des privaten Charakters der Produktion ex definitione nicht), setzen sich die Erfordernisse des Kooperationszusammenhangs schlecht und recht nach Art eines Naturgesetzes durch. Ebenso lange aber wird die Bewegung der Waren für die Alltagserfahrung den Schein der Natürlichkeit und Naturgesetzlichkeit behalten. Es bedarf der »wissenschaftlichen Entdeckung«, um ihren gesellschaftlichen Charakter zu erkennen; aber diese »verschleucht« keineswegs den »gegenständlichen Schein« (ebd.), der zur »gang und gäben Denkform« geronnen ist – so wenig die Entdeckung des Kopernikus den Augenschein von Auf- und Untergang der Sonne verschleucht hat.

Die gleiche Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse wie bei der Ware zeigt sich auf komplexerer Stufe dann auch beim Kapital. Auch die Eigenschaft bestimmter Produktionsmittel, als Kapital zu fungieren, erscheint als ihr natürliches Attribut (vgl. Marx, 1974, 7). Kapital, sich selbst verwertender, Mehrwert schaffender Wert sind sie aber nur unter ganz bestimmten Verhältnissen, nur dort, wo sie sich im Privateigentum bestimmter Personen befinden, die andere, produktionsmittellose Personen daran beschäftigen und Waren produzieren lassen. Anderswo dienen sie zwar zur Erleichterung und Effektivierung der Arbeit, aber nicht zur Produktion von Mehrwert.

Es geht aber nicht nur um den falschen Schein als solchen, es geht auch um dessen gesellschaftliche Konsequenzen. Naturtatsachen und -gesetze kann man nicht abschaffen. Wenn, der »durch eine bestimmte Geschichtsepoche bestimmte soziale Charakter« der Warenbeziehung wie des Kapitalverhältnisses tatsächlich ihr »ihnen naturgemäß, und sozusagen von Ewigkeit her als Elementen des Produktionsprozesses eingeborener dinglicher Charakter« wäre (Marx, MEW 25, 834), dann wäre es bloßer Wahn, Realitätsblindheit, wenn sich das Proletariat oder wer auch immer dagegen auflehnen würde. Der falsche Schein ist nicht nur falsch, er ist auch eine Stütze des Status quo, der bestehenden Herrschaftsverhältnisse.

Aber nicht nur als »naturgegeben« erscheinen die gesellschaftlichen Verhältnisse im Kapitalismus; sie erscheinen auch als »... ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. Der Kontrakt ist das Endergebnis, worin sich ihre Willen einen gemeinsamen Rechtsausdruck geben. Gleichheit! Denn sie tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine, Bentham! Denn jedem von beiden ist es nur um sich zu tun. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihres Privatinteresses« (Marx, MEW 23, 189 f).

Beginnen wir mit dem Schein der Gleichheit: Auf dem Markt kann jeder seine Waren anbieten, keiner ist privilegiert, keiner ausgeschlossen; jeder bekommt für seine Waren im Durchschnitt das, was sie wert sind. Hier referiert Marx zunächst nichts als die Position der klassischen Politischen Ökonomie. Für diese sorgen die Gesetze des Marktes dafür, daß im Austausch grosso modo jeder so viel an gesellschaftlich notwendiger Arbeit zurückerhält, wie er weggibt – für einen Topf, in dem 6 Stunden Arbeit stecken (Amortisation der Produktionsmittel eingeschlossen), wird er ein Gewand bekommen, das herzustellen alles in allem ebenfalls 6 Stunden Arbeit gekostet hat (bekäme er weniger, wäre es vernünftiger, das Gewand selbst zu produzieren, statt es zu kaufen). Wenn aber jeder soviel an Arbeit erhält, wie er weggibt (soviel, wie zur Produktion bzw. Reproduktion seiner eigenen Ware nötig ist), kann logischerweise keiner unentgeltlich fremde Arbeit aneignen; es gibt keine Ausbeutung. Dies zu widerlegen, ist Marx' zentrales Anliegen. Er übernimmt die Prämisse eines Tausches von gleichen Arbeitsquanten



bzw. eine Austausch von Äquivalenten »als Ausgangspunkt« (vgl. ebd. 180, 180n) und unternimmt es dann, zu zeigen, daß selbst unter dieser Prämisse, die für sein Vorhaben die ungünstigste von allen möglichen ist, Ausbeutung auftritt, sobald (nicht mehr nur materielle Güter, sondern auch) Arbeitskraft als Ware ge- und verkauft – und zur Produktion von anderen Waren genutzt wird. Denn die Arbeit, die notwendig ist, um die für die Reproduktion der Ware Arbeitskraft notwendigen Güter (Lebensmittel) herzustellen, und die Arbeit, die der Besitzer der Arbeitskraft tatsächlich leisten kann, sind zwei Paar Stiefel. Wenn der Arbeiter den Gegenwert der zur Reproduktion seiner Arbeitskraft notwendigen Lebensmittel in vier Stunden produzieren kann, hindert das den Käufer dieser Arbeitskraft nicht, ihn acht Stunden arbeiten zu lassen. Die Gesetze des Äquivalententauschs sind eingehalten, solange der Käufer (mindestens) die Reproduktionskosten zahlt; und trotzdem erhält er mehr an Wert zurück, als er wagt – was für ihn die Sache überhaupt erst interessant macht; nur wenn er an einem Arbeiter mehr verdient, als er in Gestalt des Lohnes an ihn zurückzahlt, wird er ihn beschäftigen. Damit ist gezeigt, daß selbst unter der Prämisse des Äquivalententauschs im Sinn der klassischen Politischen Ökonomie Ausbeutung möglich und zu erwarten ist, sobald auch die Arbeitskraft (generell) als Ware getauscht wird. Wenn man diese Prämisse nicht teilt, die Möglichkeit der Ausbeutung also nicht schon aus Gründen der Logik ausschließen will, verliert die Argumentation natürlich keineswegs an Gültigkeit. Auch dann bleibt bestehen, daß der Arbeiter seine Arbeitskraft nur verkaufen kann, wenn er länger zu arbeiten imstande ist, als zur Produktion des Gegenwerts für seinen Lohn notwendig wäre, und daß sie überhaupt nur wegen dieser Differenz, nur insofern sie mehr einbringt, als sie kostet, gekauft wird<sup>3</sup>.

Dies aber wird verdeckt durch die Lohnform, durch die Bezahlung der Arbeit in Gestalt des Arbeitslohnes, der auch die unbezahlte Arbeit als bezahlte erscheinen läßt. Zum Unterschied von der Fronarbeit, die zeitlich, räumlich und inhaltlich von der Arbeit des Leibeigenen für seine eigene Reproduktion verschieden ist, unterscheidet sich die Arbeit des Lohnarbeiters im Kapitalismus in den (z.B.) ersten vier Stunden des Tages, in denen er den Gegenwert seines Lohnes produziert, in keiner Weise von der in den nächsten vier, in denen er Mehrwert für den Kapitalisten schafft; und der Lohn wird anteilmäßig auf alle acht Stunden umgelegt. »Auf dieser Erscheinungsform, die das wirkliche Verhältnis unsichtbar macht und gerade sein Gegenteil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des

Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgarökonomie« (Marx, MEW 23, 562).

Ebenso wie der Schein der Gleichheit erwächst auch der Freiheit objektiv aus der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, der Sphäre des Warentausch oder der Zirkulation ('Eigentum' und 'Bentham' hängen eng damit zusammen). Die Arbeitskraft kann nur dann generell zur Ware werden, das für den Kapitalismus grundlegende Lohnarbeitsverhältnis nur dann entstehen, wenn der Arbeiter selbst Eigentümer seiner Arbeitskraft ist (so wie auch alle anderen Warenanbieter Eigentümer ihrer Waren sein müssen). Er muß »freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein« (ebd. 182), frei, seine Arbeitskraft auf dem Markt in ausschließlicher Verfolgung seines Eigennutzes zu verkaufen (»Kontraktfreiheit«) – was der schollenpflichtige Leibeigene des europäischen Mittelalters eben nicht war; seine Arbeitskraft gehörte von vornherein seinem Herrn. Diese, auch in Marx' Augen wertvolle und unverzichtbare juristische Errungenschaft der persönlichen Freiheit hat jedoch eine Kehrseite: kein Arbeiter würde seine Arbeitskraft als Ware verkaufen – zu einem Preis der niedriger ist als der Wert, den sie schafft – wenn er selbst Produktionsmittel besäße, mit denen er andere Waren produzieren könnte. Der kapitalistische Lohnarbeiter ist zwar »freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens«, aber auch eigentumslos, »frei« von jeglichem Eigentum an Produktionsmitteln und deshalb »gezwungen, seine Arbeitskraft tagtäglich aufs neue zu verkaufen und unbezahlte Mehrarbeit für ihre Käufer zu verrichten, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Die Kehrseite der persönlichen Freiheit des Arbeiters ist seine Unterwerfung unter den »stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse« (ebd. 765).

Wolfgang Haug (1974) weist zu Recht darauf hin, daß für Marx an all den Stellen, an denen er die »Mystifikationen des bürgerlichen Bewußtseins« thematisiert, der Formbegriff zur entscheidenden Analysekategorie wird. Es ist die Warenform der Arbeitsprodukte, die den Wert als natürliche Eigenschaft der Dinge statt als gesellschaftliches Verhältnis erscheinen läßt; die Geldform verstärkt diesen Eindruck noch. Die Kapitalform der Produktionsmittel läßt die spezifisch kapitalistischen Produktionsverhältnisse als naturnotwendig erscheinen. Die Lohnform des Arbeitsentgelts läßt alle Arbeit als bezahlte erscheinen und versteckt so die Tatsache der Ausbeutung, der unbezahlten Aneignung von Mehrarbeit. Marx charakterisiert diese Formen als »gesellschaftlich gültige, also objektive

Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten Produktionsweise« (Marx, MEW 23, 90). Sie »reproduzieren sich unmittelbar spontan als gang und gäbe Denkformen« (ebd. 564); und sie »besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen ... über ihren Gehalt« (ebd.). Dies geschieht in der »bürgerlichen Ökonomie«, deren »Kategorien diese Formen deshalb bilden« (ebd.).

Was hat all dies zu bedeuten? Inwiefern sind insbesondere jene Formen »gesellschaftlich gültig, also objektiv«? Die Formulierung ist ähnlich paradox wie die, daß den Produzenten ihre gesellschaftlichen Beziehungen im Austausch als das erscheinen, »was sie sind« (ebd. 87) – genau in dem Zusammenhang, in dem Marx darlegt, daß die Warenform den Menschen den gesellschaftlichen Charakter ihrer Arbeit »verkehrt«, nämlich als gegenständliche Eigenschaft der Dinge zurückspiegelt. Was also gilt – sind die Formen nur »gesellschaftlich gültig« oder »objektiv«, erscheinen die gesellschaftlichen Verhältnisse in ihnen »verkehrt« oder »als das, was sie sind«? Was jene Formen zu »verkehrten« macht, ist die Tatsache, daß der Wert in Wirklichkeit eben kein natürliches Verhältnis von Gegenständen, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis von Personen ausdrückt. Was sie zu »objektiven« und »das, was sie sind« bezeichnen macht, ist die Tatsache, daß sich die Produkte der menschlichen Hand in der Warenwelt (wie die des menschlichen Kopfes in der Religion) gegenüber ihren Produzenten insofern tatsächlich verständig haben, als »ihre eigene Bewegung für sie die Form einer Bewegung von Sachen« gewonnen hat, »unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (ebd. 89). Sie sprechen die Wahrheit aus über eine gesellschaftliche Wirklichkeit – die jedermann und jedefrau als »verrukt« oder »verkehrt« ansehen würde, wenn sie nicht als die einzig denkbare erschiene, als »die ewige Naturform gesellschaftlicher Produktion« (ebd. 95n), als welche sie sich in jenen Gedankenformen darstellt.

Ähnlich bei der Lohnform. Was sie korrekt ausspricht, ist die Tatsache, daß die Arbeitskraft in der bürgerlichen Gesellschaft nach den Regeln des Marktes mit seinen Prinzipien von »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Benthams ge- und verkauft wird, wodurch die Ausbeutung mittels direkter physischer Gewalt wenn nicht vermindert so doch stark in den Hintergrund gedrängt wird. Was sie verbirgt, ist der Unterschied zwischen notwendiger und Mehrarbeit, die Tatsache, daß die Arbeitskraft, auch wenn sie zu ihrem Wert

gekauft wird, einen Mehrwert zu schaffen in der Lage und gezwungen ist, den der Kapitalist unentgeltlich aneignet; daß, mit anderen Worten, der Äquivalententausch entgegen den Versprechungen jener Prinzipien in Ausbeutung umschlägt, sobald auch die Arbeitskraft generell als Ware ge- und verkauft (und zur Produktion von Waren angewendet) wird. Auch die Lohnform spricht also die Wahrheit aus über eine verkehrte Wirklichkeit, wobei der Maßstab für die Verkehrtheit in den Versprechungen eben jener Prinzipien des Marktes liegt. Und auch hier verdeckt die Tatsache, daß diese Form bereits »die Festigkeit einer Naturbedingung des gesellschaftlichen Lebens« angenommen hat, die Einsicht in jene Verkehrtheit.

Der ideologische Charakter der bürgerlichen Ökonomie liegt für Marx nicht darin, daß sie von all diesen Formen ausgeht und sich über deren Gehalt Rechenschaft abzulegen sucht. Das kann gar nicht anders sein: »Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses« (ebd. 89) – eben jenen bereits zur »Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens« geronnenen »objektiven Gedankenformen«. Das Ideologische liegt vielmehr darin, daß sie sich »nicht über den historischen Charakter dieser Formen« Rechenschaft zu geben sucht (ebd. 90), daß sie m.a.W. darauf verzichtet, die hinter jenen scheinbar natürlich zu untersuchen. Und jene historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit zu untersuchen. Und der Grund, weshalb das bürgerliche Bewußtsein vor einer solchen Untersuchung zurückschreckt, liegt darin, daß diese Wirklichkeit die seiner eigenen Klassenherrschaft ist.

Fassen wir zusammen: Beim Marxschen Ideologiebegriff geht es um nachweisbar falsches Bewußtsein, dessen Falschheit aus der Klassenlage seiner Träger zu erklären ist. Prototypisch vorgeführt wird eine solche Erklärung in Marxens Kritik des bürgerlichen Bewußtseins. Diese zeigt zum einen in konkreter Analyse die Falschheit wesentlicher Elemente des bürgerlichen Bewußtseins auf: seine Täuschungen und Selbsttäuschungen bezüglich der Interessengemeinsamkeiten zwischen der Bourgeoisie und dem gesamten Volk, bezüglich der allgemeinen Freiheit und Gleichheit im Kapitalismus und bezüglich der Ewigkeit und Naturnotwendigkeit der bürgerlichen Verhältnisse. Sie zeigt zum zweiten in konkreter Analyse, daß diese Täuschungen und Selbsttäuschungen der Bourgeoisie zum Vorteil gereichen, insofern sie die Tatsachen der Klassenherrschaft



und der Ausbeutung in der kapitalistischen Gesellschaft verschleiern und ihre Aufrechterhaltung eben dadurch erleichtern. Sie zeigt zum dritten in konkreter Analyse, daß all diese Ideen nicht *nur* falsch, nicht *nur* Täuschung und Selbsttäuschung sind, sondern ihre Grundlagen in gewissen realen Phänomenen in der bürgerlichen Gesellschaft besitzen und diese auch treffen (die formale Freiheit und Gleichheit im Warentausch z.B.); daß diese Phänomene aber nur die Oberfläche der Gesellschaft ausmachen, hinter der sich ganz andere Dinge verbergen (materiale Ungleichheit und Unfreiheit z.B.). Der Schein wird nicht nur als Schein, sondern als durch die Produktionsverhältnisse selbst hervorgebracht, als notwendiger Schein analysiert.

Die bürgerliche Ideologietheorie ist in erster Linie als Reaktion auf die Marxsche Kritik des bürgerlichen Bewußtseins zu verstehen; sie zu entkräften ist ihr erstes Anliegen. Hierzu gibt es im wesentlichen zwei Wege: Der erste besteht in der *Radikalisierung* des Ideologiedankens dergestalt, daß nun nicht mehr nur einem je bestimmten Bewußtsein – dem bürgerlichen, dem feudalen oder welchem auch immer – Ideologiehafte vorgeworfen wird, sondern überhaupt jedem Denken. Und wenn jedes Denken ideologisch ist, ist es selbstverständlich auch das Marxsche – einschließlich seiner Kritik des bürgerlichen Bewußtseins, der damit ihr Stachel erstmal gezogen ist. Dies ist der Weg der Wissenssoziologie. Der zweite Weg, der der positivistischen Ideologiekritik, beharrt auf der Möglichkeit nicht-ideologischen Wissens, reserviert dieses aber – jedenfalls was das theoretische Wissen angeht – für die von der Ideologie strikt zu unterscheidende *Wissenschaft*, welche wiederum so bestimmt wird, daß die Marxsche Kritik des bürgerlichen Bewußtseins ex definitione herausfällt, als unwissenschaftlich abgetan werden kann.

### 3. Karl Mannheim und die Wissenssoziologie

Die Entwicklung der Wissenssoziologie als einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin ist in erster Linie an den Namen Karl Mannheim (geb. 1893 in Budapest, gest. 1947 in London) geknüpft. Der Ausgangspunkt von Mannheims »Ideologie und Utopie« (Original 1929) ist die Unterscheidung zwischen einem »partikularen« und einem »totalen« Ideologiebegriff. »Partikular« ist der Ideologievorwurf, wenn man nur »bestimmten Ideen« und »Vorstellungen« des Gegners nicht glauben will« (Mannheim 1952, 53) und voraussetzt, »daß dieses oder jenes Interesse kausal zu jener Lüge oder Vertilgung zwingt« (ebd. 55); »total« wird er, wenn er »die gesamte Weltanschauung des

Gegners (einschließlich der kategorialen Apparatur) in Frage« stellt und »auch diese vom Kollektivsubjekt her verstehen« will (ebd. 54). Der partikuläre Ideologiebegriff wurzelt historisch in der »rational kalkulierenden Art der Aufklärung und der aus derselben Einstellungs stammenden Interessenspsychologie« (ebd. 59); Bacon, Machiavelli und Hume werden als die wichtigsten Vorläufer benannt. Der totale Ideologiebegriff wurde wohl durch Hegel vorbereitet, aber »erst im Marxismus ... mit methodischer Konsequenz ausgebaut« (ebd. 68). »Für den schlichten Beobachter wird dies in folgender Gestalt wahrnehmbar: Früher warf man dem Gegner als Repräsentanten einer bestimmten sozialen Position vor, daß er gerade als solcher die bewußte oder unbewußte Fälschung von Fall zu Fall begehe. Jetzt wird der Angriff dadurch vertieft, daß man ihm die Möglichkeit des richtigen Denkens nimmt, indem man seine Bewußtseinsstruktur, und zwar in ihrer Ganzheit, diskreditiert« (ebd. 64).

Marx sei, so Mannheim, jedoch nicht konsequent genug gewesen, er habe den totalen Ideologiebegriff nur auf den Gegner angewendet, nicht auf das eigene Denken, habe deshalb den eigenen Standort nicht als ebenfalls ideologisch erkannt. Aber diese »überaus moderne Geisteswaffe radikaler Enttüllung« konnte nicht Eigentum »nur einer Gruppe unter vielen« (ebd. 37) bleiben. »Niemand konnte es dem Gegner verbieten, auch den Marxismus auf seine Ideologiehafte hin zu analysieren« (ebd. 69). Heute wird diese Methode »in allen Lagern« angewandt »und dadurch geraten wir in ein neues Stadium« (ebd. 68).

Dieser neuen Situation will Mannheim mit seiner Wissenssoziologie Rechnung tragen. Der »speziellen Fassung« des totalen Ideologiebegriffs, die das Marxsche Denken beherrsche, insofern dieses »bei der kritischen Analyse den eigenen Denkstandort als aprioristisch, als absolut« setze (ebd. 70), setzt er seine »allgemeine« Fassung entgegen, »wonach das menschliche Denken bei allen Parteien und in sämtlichen Epochen ideologisch sei« (ebd.). Man muß den Mut haben, »nicht nur die gegnerischen, sondern prinzipiell alle, also auch den eigenen Standort, als ideologisch zu sehen« (ebd.). So »entsteht aus der bloßen Ideologienlehre die Wissenssoziologie« (ebd. 70).

Hieraus ergibt sich nun allerdings eine ganze Reihe von Schwierigkeiten, die zugespitzt allesamt auf die Frage hinauslaufen: was wird bei dieser Operation der Radikalisierung und Verallgemeinerung des totalen Ideologiebegriffs aus dem »Ideologievorwurf«, der den Adressaten »falsches Bewußtsein« unterstellt, ihm (s.o.) sogar die Möglichkeit des richtigen Denkens nimmt? Wenn er erhalten