



Ideologie und Kritik im flexibilisierten Kapitalismus

»Die Brechstange ist kein ideales Gegenargument. Jeder fühlt das. Die Kunst liegt darin, derlei unzeitige Einwände verachtungsvoll vom richtigen Standpunkt aus abzutun. Jeder will wüten, aber so, dass er sich dabei nicht zu schämen braucht.«
Stanislaw Lem

Die Existenzialurteile der kritischen Theorie, die auf das Praxisprimat bei Karl Marx zurückgehen,¹ hatten sich in Deutschland in den 1970er und 80er Jahren vor allem in den Geistes- und Sozialwissenschaften zu einem offenen Kanon ideologiekritischer Wissenschaftspraxis ausgebildet: Die Welt muss unter den Vorzeichen ihrer Veränderbarkeit begriffen werden; richtig interpretiert ist die Welt, wenn sie auch verändert wird,² daher erweist sich die Richtigkeit der Theorie nicht im Austausch der *scientific community*, sondern im erfolgreichen Voranschreiten sozialer Kämpfe um Emanzipation. Die kritische Wissenschaft versteht sich als das kritische Selbstbewusstsein politischer Subjekte und sozialer Bewegungen, und es ist nur so viel Sinn in der Geschichte, wie von den Menschen in sozialen Kämpfen in sie hineingelegt wird.³ Notwendig ist, was die Not wendet,⁴ und Wahrheit besteht darin, das Leiden an den Verhältnissen im Subjekt zur Sprache zu bringen.⁵ Erkenntnistheorie ist von Gesellschaftstheorie nicht zu trennen. Die Metatheorie der Methode ist daher Teil der kritischen Theorie selbst, und der Sache wird gegenüber der Methode ein Vorrang eingeräumt. – »Diese Einheit von Theorie und Metatheorie ist nur ein anderer Ausdruck für die Einheit von Theorie und Praxis.«⁶ Dieser Kanon der kritischen Theorie ist allmählich in Vergessenheit geraten.

Mit der Auflösung des real existierenden Sozialismus Anfang der 1990er Jahre erhielt die Kritische Theorie das Verdikt des Unzeitgemässen. Von Ideologiekritik ist so gut wie nicht mehr die Rede, als habe sie sich erübrigt, weil ihr Gegenstand mit dem vermeintlichen Ende der Utopien verloren gegangen

sei.⁷ Ideologien aber waren weniger auf Utopien als vielmehr auf das Bestehende bezogen. Sie bleiben auch im flexibilisierten Spätkapitalismus virulent, und daher sind Ideologiekritiken als wissen-

Dr. phil. Marcus Hawel

1973, ist Soziologe und freier Publizist. Er ist Referent für Bildungspolitik im Studienwerk der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Berlin und Mitherausgeber des Online-Magazins ›Sopos‹.



schaftliche Methode unerlässlich. Die Verhältnisse schreien geradezu nach Ideologiekritik.⁸ Obwohl bis heute der Ideologiebegriff der Kritischen Theorie der am meisten entfaltet ist,⁹ scheint eine Revitalisierung kein leichtes Unterfangen zu sein. Es hängt davon ab, inwieweit sich kritische Wissenschaften im etablierten neoliberalen *Mainstream* der unternehmerischen Hochschulen und Bildungseinrichtungen wieder behaupten und institutionell verankern können. Ideologiekritik muss an gewandelten Verhältnissen kritisch rekonstruiert, das heisst vergegenwärtigt werden.¹⁰

Wenn es im Ideologiebegriff drei Dimensionen gibt (Synkretismus aus Richtigem und Falschem, Rechtfertigung und Verschleierung, gesellschaftlich notwendig falsches Bewusstsein), die entscheidende Impulse durch Francis Bacons Idolenlehre¹¹, Paul Henri Thiry d'Holbachs Priestertrugstheorie¹² und Marxens Theorie über den Fetischcharakter¹³ der Ware erfahren haben, so scheint es, dass sich eine Reaktualisierung auf die Dimension von Rechtfertigung und Verschleierung konzentrieren muss, dabei aber aufpassen muss, nicht hinter Marx zurückzufallen.¹⁴ Während nicht-marxistische Theorien wie die Wissenssoziologie Karl Mannheims auf einen vormarxistischen Stand regredierte,¹⁵ gelang es in der Kritischen Theorie vor allem Theodor W. Adorno, diesen Schritt der Aktualisierung bereits für die Nachkriegsgesellschaft unter Einbeziehung des Kulturindustrietheorems voranzubringen. Für eine kritische Rekonstruktion in der Gegenwart wäre daran anzuknüpfen.

Meinung als Ideologie

In seinem Aufsatz ›Meinung Wahn Gesellschaft‹ aus dem Jahre 1963 widerspricht Adorno der Auffassung, Rationalität sei das Normale. »Unter dem Bann der zähen Irrationalität des Ganzen ist normal auch die Irrationalität der Menschen.«¹⁶ Auch die Wissenschaft sei von diesem Verdikt nicht ausgenommen. Objektivität als ein Kriterium von Wahrheit sei in einer beschädigten Öffentlichkeit, die sich im Bewusstsein niederschlage, ein schwieriges Unterfangen; dennoch sei sie nicht aufzugeben. Der »öffentlichen Meinung« kommt, so Adorno, in einer demokratischen Gesellschaft eine Kontrollfunktion zu, die sie aber nur imstande sei auszuüben, wenn sie sich metareflexiv als ein Teil des gesellschaftlichen Ganzen in die Kritik einbezieht. Die Idee einer freien Meinungsäußerung ist jedenfalls von der Idee einer freien Gesellschaft nicht zu trennen. In einer unfreien Gesellschaft verkommt die Meinungsfreiheit zu dem Recht, »die eigene Meinung vorzubringen, zu verfechten und womöglich durchzusetzen, auch wenn sie falsch, irr, verhängnisvoll ist«¹⁷.



Öffentliche Meinung als Korrektiv ist nur so gut, wie die Subjektfähigkeit der Einzelnen es zulässt, an die objektive Massstäbe anzusetzen sind: »Wo das Subjekt die Kraft zur vernünftigen Synthesis nicht mehr hat oder sie, verzweifelnd vor Übermacht, verleugnet, dort nistet *Meinung* sich ein.«¹⁸ Das Meinen ist zufällig, sprunghaft und banal. Adorno schreibt: »Das Banale kann nicht wahr sein. Was, in einem falschen Zustand, von allen akzeptiert wird, hat, indem es diesen Zustand als den ihren bestätigt, vor jedem besonderen Inhalt schon sein ideologisches Unwesen. Kruste verdinglichter Meinungen, beschirmt es das Bestehende und sein Gesetz. Dagegen sich zu wehren, ist allein noch nicht die Wahrheit und mag leicht genug in der abstrakten Negation verkommen. Aber es ist das Agens jenes Prozesses, ohne den Wahrheit nicht ist.«¹⁹ Die Meinung hat ihre berechnete Bedeutung solange, wie sie in einem hermeneutischen Zirkel am Beginn der Vermittlung und Objektivität am Ende steht. Insofern wäre die Meinung ein Moment der Wahrheit. Aber in öffentlichen Diskursen wird das Objektive durch die Meinung ersetzt, die zugleich Ausdruck eines Konformismus ist.²⁰ Damit geht der öffentlichen Meinung ihre Kontrollfunktion verloren und wird zur blossen Legitimationsideologie, zur Apologie des Bestehenden.

Die Meinung dichtet sich gegen das Argument ab und erhält sich gegen jede argumentative Widerlegung am Leben – vor allem auch durch die Herabsetzung des Argumentes zur beliebigen Gegenmeinung, der es in einer freien, pluralistischen Gesellschaft freisteht, vertreten zu werden wie andere Meinungen eben auch. Meinungen und die zu Gegenmeinungen herabgesetzten Argumente dürfen gleich-gültig nebeneinander stehen. »Meinung ist die wie immer auch eingeschränkte Setzung eines subjektiven, in seinem Wahrheitsgehalt beschränkten Bewusstseins als gültig.«²¹ Die Meinung – ursprünglich also eine objektive Stufe des Geistes – ist gepanzert gegen solche Einsicht. Adorno geht sogar soweit, der verabsolutierten Meinung pathologische Züge zu attestieren, die auf Narzissmus zurückgehen: Rechthaberei als Selbsterhaltung. »Was einer für eine Meinung hat, wird als sein Besitz zu einem Bestandteil seiner Person, und was die Meinung entkräftet, wird vom Unbewussten und Vorbewussten registriert, als werde ihm selber geschadet.«²²

Wirkliche Reflexion wäre dagegen ein Denken, das sich in den Gegenstand versenkt. Während die dialektische Reflexion des Gegenstands: das Sich-Versenken, wirkliches Denken ausmacht, bietet die Meinung lediglich oberflächliche Erklärungen an, »durch die man die widerspruchsvolle Wirklichkeit widerspruchlos ordnen kann, ohne sich gross dabei anzustrengen«²³. Meinungen setzen sich mithin nicht mit Hilfe der Wirkmacht von Argumenten durch, sondern aufgrund der



Kraft von Interessen oder Gesinnungen, hinter denen Macht und Gewalt oder Ängste und Befindlichkeiten ihren Einfluss ausüben, und aufgrund der psychodynamischen Disposition von Individuen, in denen der Stellenwert der Vernunft und Verstandesleistungen herabgesetzt ist.²⁴ Meinungen leben davon, dass sie eine nicht-begriffliche Substanz haben. Sie funktionieren aufgrund alltagsbewusster Implikationen, die vom ›gesunden Menschenverstand‹ dirigiert werden. Der ›gesunde Menschenverstand‹ korrespondiert dabei reibungslos mit den Nicht-Begriffen, gelten sie doch dem Alltagsbewusstsein als das Normalste und Gesundeste, das sich der kritischen Wissenschaft gegenüber resistent verhält. Geraten diese Nicht-Begriffe in das Spannungsfeld von politischen Interessen, werden sie zu ideologischen Instrumenten. Dabei sind sie nur Phrasen, hinter denen ein taktisches Geschäft abgewickelt wird, das camouffiert, aber gezielt ein System bereitet und Wirklichkeit verändert. Soll diesem taktischen Geschäft Einhalt geboten werden, muss man die ideologischen Instrumente begrifflich dechiffrieren und damit ihrer Macht entkleiden.

Immanente Kritik als Ideologiekritik

Die Methode, die imstande ist, Partikularinteressen, die sich als Allgemeininteressen getarnt haben, zu entschleiern, ist das ideologiekritische Verfahren der immanenten Kritik,²⁵ wie es Marx in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft entscheidend entwickelt hat.²⁶ Mit dem Untergang der bürgerlichen Gesellschaft – die gegenwärtige Gesellschaft ist post-bürgerlich und spätkapitalistisch – stellt sich allerdings die Frage, inwieweit sich Ideologien noch in einem gleichen oder nur noch ähnlichen Zustand befinden wie zu Zeiten bürgerlicher Gesellschaften, so dass das klassische ideologiekritische Verfahren reaktualisiert werden muss.²⁷ Immanente Kritik bedeutet, nicht einfach ein Dogma, das von aussen als Abstraktion aus der reinen Vernunft gesetzt wurde, der herrschenden Meinung entgegenzustellen, sondern an die verborgenen Bedürfnisse und Interessen anzuknüpfen, sie freizulegen und an ihrem eigenen Anspruch zu bewerten. Immanente Kritik versteht sich schon bei Hegel als säkularisierte Theologie und bei Marx als säkularisierte Philosophie, das heisst als ein Eingriff in die bestehende politische Praxis der Herrschenden: Die Theorie ist kritisch in die Praxis involviert; sie ist »rück-sichtslose Kritik« alles Bestehenden und fürchtet sich genauso wenig vor den Konsequenzen ihrer Resultate wie vor dem Konflikt mit den herrschenden Mächten.²⁸ Die Kriterien der Kritik sind aus der Realität mittels der Anknüpfung an die politischen Kämpfe gewonnen, in denen sich der politische Staat transformiert.²⁹



Die Meinung formuliert einen Anspruch, dessen ideologische Gestalt Ausdruck der herrschenden Verhältnisse ist: »geistiges Aroma«, worin ein historisch gewachsenes und sich mit den Verhältnissen wandelndes Bedürfnis zum Vorschein kommt. Es geht mit anderen Worten darum, theoretische und politische Positionen nachzuvollziehen, auf immanente Widersprüche zu überprüfen und ihren Wahrheitsgehalt vor allem hinsichtlich der sozialen Bedeutung zu reflektieren. Da ideologische Annahmen ein Synkretismus aus Wahrem und Falschem sind, der als verdinglichte Grundposition einen Zweck erfüllt, kann der Massstab der Kritik kein äusserlicher sein, sondern muss immanent erfolgen, das heisst, an der Ausrichtung des Zweckes kritisiert werden. Die Kritik muss dabei bis zu den neuralgischen Schnittstellen der verdinglichten Synkretismen in den Begriffen vordringen und durch das ›Scheiden‹ den Begriff in die Krise zwingen, das heisst, das Gravitationszentrum, die Kräfteverhältnisse im Begriff verändern, wodurch der Begriff in Bewegung gerät und ein neues Gravitationszentrum erhält. Mit anderen Worten: Vermöge der immanenten Kritik wird der Begriff von innen heraus umgeleitet und sich im wahrsten Sinne des Wortes bewusst angeeignet.

»Kritik gilt gesellschaftlicher Herrschaft, die als ›Natur‹ erscheint. Solche Fetischisierung entspringt dem Vergessen der Vorgeschichte der jeweils geltenden, institutionalisierten Lebensformen. Deren Imperative dirigieren die Vergesellschafteten, ohne dass sie ihnen zu Bewusstsein kämen.«³⁰ Kritische Theorie beansprucht mithin, die »blinde Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens« dem Bewusstsein der Einzelnen zu erhellen, damit sie die Einrichtung einer Gesellschaftsform angehen, »in der die Menschen ihr gesellschaftliches Leben bewusst für ihre eigenen Bedürfnisse und Zwecke solidarisch organisieren und immer aufs Neue damit in Einklang bringen«³¹ können. In dieser Hinsicht ist kein »Altern der Kritik« festzustellen.³²

Kritische Wissenschaften und Begriffe

Nach Marx ist die traditionelle Wissenschaft als »selbständige Produktionspotenz von der Arbeit [ge]trennt und in den Dienst des Kapitals [ge]presst«³³. Wissenschaft könne aber auch als eine kritische Kraft wirksam werden, wenn sie sich als Gegenmacht zu den herrschenden Verhältnissen verstehe.³⁴ Der Zweck einer solchen kritischen Wissenschaft liege in der Bewusstwerdung der Bedingungen von gesellschaftlicher Emanzipation. Weil es den Menschen nur schwer in den Sinn kommt, über das Bestehende hinauszudenken, kommt der kritischen Wissenschaft zunächst die Aufgabe zu, die Menschen daran zu erinnern, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse veränderbar sind und die Geschich-



te von Menschen gemacht wird. Auf diesem Standpunkt kann die kritische Wissenschaft gleichwohl nicht verharren, wenn im Angesicht der hermetischen Übermacht der Herrschaft³⁵ die Erinnerung nicht in Resignation münden soll. Aber dass Geschichte vernünftig gemacht werden kann, setzt voraus, dass man sich ihrer begrifflich *bewusst* wird und sie dadurch aus der Naturwüchsigkeit entlässt.³⁶ Das Nicht-Begriffliche ist nach Hegel das vom Geist Unberührte; es gilt ihm als abstraktes, unmittlbares, nicht in sich reflektiertes Erscheinen überhaupt: als Natur. Als solche stelle Natur die Unfreiheit des Geistes dar,³⁷ komme sie aber mit dem Geist in Berührung, werde sie sukzessiv durch den Begriff aufgehoben. Der Begriff der Natur sei die Freiheit von der Natur, weil nur der Begriff vom Naturzwang befreie – oder mit Marx in Bezug auf gesellschaftliche Verhältnisse gesprochen: von der Naturwüchsigkeit.

Die Arbeit des Begriffs ist allerdings nicht frei von Widersprüchen und Konflikten, die neu entstehen; sie lässt sich konfrontieren mit an sie gerichteten Fragen, die jeweils klassenspezifische Interessen erkennen lassen. Jedes klassenspezifische Interesse widerspricht notwendig einem anderen, und solch antagonistische Struktur hat Einfluss auf die Antworten zu den Fragen. Oder, was dasselbe meint: Das Erkenntnisinteresse leitet Erkennen und Erkenntnis. Einzig objektiv kann Wahrheit deshalb nicht sein. Jeder Versuch, die subjektiven Anteile im Erkenntnisprozess zu reduzieren, wie es die Lehre von der Werturteilsfreiheit oder das den Wissenschaftlern selbstauferlegte Postulat der Affekt- und Triebkontrolle (*sine ira et studio*) beanspruchen, geraten in einen ideologischen Bann der Verdopplung, welcher das, was ist, bloss zementiert, indem er es im Begriff noch einmal bestätigt. Das Erkenntnisinteresse ist ein Bestandteil der subjektiven Affinität des Wahrheitsbegriffs. Der wahrhaft Interessierte konfrontiert das Gegebene mit dem Begriff einer freien Gesellschaft.³⁸

Denn ein Begriff, der eine Sache auf der sprachlichen Ebene bloss adäquat beschreibt, verdoppelt lediglich das Bestehende. Eine solche Verdoppelung ist affirmativ, weil im Begriff der Utopiegehalt einer Sache keinen Niederschlag findet. Das Bestehende nicht zu kritisieren, heisst es zu rechtfertigen. Der unkritische Begriff beschreibt lediglich das Dasein des Dings, während der kritische das Seinsollen des Dings miterfasst. Im kritischen Begriff ist mithin das Mögliche, aber noch nicht Wirkliche *ex negativo* enthalten. Adorno schreibt hierzu, dass »nur im Geiste der Kritik (...) Wissenschaft mehr [wäre] als die blosser Verdoppelung der Realität durch den Gedanken, und die Realität erklären heisst allemal auch, den Bann der Verdoppelung brechen. Solche Kritik bedeutet nicht Subjektivismus, sondern die Konfrontation des Gegenstandes mit sei-



nem eigenen Begriff. Das Gegebene gibt sich nur dem Blick, der es unter dem Aspekt eines wahren Interesses sieht, unter dem einer freien Gesellschaft, eines gerechten Staates, der Entfaltung des Menschen. Wer die menschlichen Dinge nicht an dem misst, was sie selber bedeuten wollen, der sieht sie nicht bloss oberflächlich sondern *falsch*³⁹.

Was Wahrheit sei, wurde stets kontrovers diskutiert. Für Marx besteht Wahrheit gerade in der Übereinstimmung des Gegenstands mit seinem kritischen Begriff. Dieser Wahrheitsbegriff ermöglicht die emphatische Aussage, dass es nicht nur falsche, das heisst unwahre Sichtweisen geben kann, sondern auch falsche, gleichsam unwahre Gegenstände. – Diese unwahren Gegenstände sind noch nicht zu ihrem kritischen Begriff gekommen und deshalb unwirklich und unvernünftig. Es gilt solche Gegenstände zu ihrer Wirklichkeit zu verhelfen, damit sie sich als richtig, das heisst als vernünftig erweisen können.

Es kann also nicht um Werturteilsfreiheit in der Wissenschaft gehen, sondern um die klare Formulierung eines politischen Erkenntnisinteresses, das mit Nachdruck eingeklagt werden muss, will man nicht in den Verdacht der Affirmation des Bestehenden geraten. Urteile stehen bereits schon vor der Wissenschaft in mehrfacher Hinsicht: als gesunder Menschenverstand (Meinung und Vorurteil), als Erkenntnisinteresse, als Leiden, als gesellschaftliche Determinante, als Sozialisation, worin Gesellschaft ihr Urteil über das Individuum ausspricht. – Eine Wissenschaft, die darauf reflektiert, muss in der Konsequenz kritisch und rücksichtslos sein. Kritik bedeutet, »die versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen [zu] zwingen, dass man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt«⁴⁰.

Parteinahme der Kritik in der Politik stellt sich für Marx nicht als Widerspruch zur Wissenschaft dar. Eine revolutionäre wissenschaftliche Produktivkraft kann aber nur die Aufgabe haben, in soziale Kämpfe derart einzugreifen, dass sie der kämpfenden Welt zeigt, warum diese eigentlich kämpft: »Das Bewusstsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muss, wenn sie auch nicht will.«⁴¹ Solch kritisches Eingreifen nötigt niemanden, von seinen Kämpfen abzulassen, sofern sie wahr und wirklich sind. Keine »wahre Parole des Kampfes« (ebd.) soll besserwisserisch entgegengehalten werden, sondern die Vermittlung zielt auf ein Bewusstsein über Genesis und Geltung dessen, wogegen sich der politische Kampf richtet.

Das Spannungsfeld von Ideologien: Wesen und Erscheinung

Bei Marx heisst es, Wissenschaft sei nicht nötig, wenn Wesen und Er-



scheinung zusammenfielen.⁴² Die Differenz von Wesen und Erscheinung mache erst das Spannungsfeld von Ideologien aus. Das gilt insbesondere für Herrschaftsverhältnisse. Daher schreibt Adorno: »Wo bloss unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, gibt es eigentlich keine Ideologien.«⁴³ Ideologiekritik arbeitet sich an dem Kern von Rationalität in der Verschränkung von Wahrem und Unwahrem ab. Sie spürt die undurchsichtigen und vermittelten Herrschaftsverhältnisse auf, macht sie sichtbar zum Zweck ihrer bestimmten Negation. Marx begreift Ideologie als gesellschaftlich notwendiges und zugleich falsches Bewusstsein. Mit *falschem Bewusstsein* ist nicht gemeint, dass es sich bei Ideologien um einen Verblendungszusammenhang handelt, der bloss der anthropologischen Grundbeschaffenheit der Menschen oder der logischen Unreinheit des Bewusstseins zur Last gelegt werden könnte, wie es in der Idolenlehre unternommen wird oder als Vortäuschung falscher Tatsachen im Priestertrug angelegt ist. Vielmehr geht die Verblendung auf einen objektiven Zusammenhang zurück, der in den politisch-ökonomischen Verhältnissen vermittelt ist.⁴⁴ Mit anderen Worten, sie ist ein »in der Beschaffenheit der Realität ge-gründeter Irrtum«⁴⁵, der entsprechend adäquat im Bewusstsein gebildet wird. So ist »der ideologische Schein (...) ein objektiver Schein, weil die Divergenz von Wesen und Erscheinung der Gesellschaft genetisch auf den Widerstreit zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zurückverweist«⁴⁶. Daher ist Ideologie nur aus der Perspektive auf das Subjekt »gesellschaftlich notwendig falsches Bewusstsein« – in Bezug auf die Verhältnisse ist Ideologie »gesellschaftlich notwendiger Schein«⁴⁷. Die Unwahrheit von Ideologien muss daher aus den gesellschaftlichen Verhältnissen, das heisst aus *objektiven* Verblendungszusammenhängen abgeleitet werden –, aber nicht als mechanische und vielleicht verzerrte Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins im Bewusstsein; vielmehr liegt der Ideologie immer auch eine selbständige geistige Tätigkeit zugrunde, die mit einem eigenen Anspruch aus den gesellschaftlichen Zusammenhängen hervorscheint: »Demgemäss ist auch Ideologiekritik, als Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit, nur soweit möglich, wie jene ein rationales Element enthält, an dem die Kritik sich abarbeiten kann.«⁴⁸ Daher sind die Idolenlehre und die Priestertrugstheorie jeweils in ihren fortlaufenden Differenzierungen im Marxschen Ideologiebegriff aufgehoben.

Adorno schreibt: »Zur Ideologie im eigentlichen Sinne bedarf es sich selbst undurchsichtiger, vermittelter und insofern auch gemilderter Machtverhältnisse.«⁴⁹ Auch wenn er in seinem »Beitrag zur Ideologienlehre« aus dem Jahre 1954 der Ansicht gewesen ist, dass die Gesellschaft



dafür zu durchsichtig geworden sei und das gesellschaftlich bedingte, falsche Bewusstsein von heute nicht mehr von einem objektiven Geist getragen, sondern mit den Erzeugnissen der Kulturindustrie »wissenschaftlich auf die Gesellschaft zugeschnitten« werde,⁵⁰ sind die Herrschaftsverhältnisse dieser demokratisch-kapitalistisch verfassten Gesellschaft, die nach 1945 entstanden und in den flexibilisierten, postfordistischen Spätkapitalismus übergegangen ist, – gerade auch aufgrund des kulturindustriellen Verblendungszusammenhangs, der auf den objektiven Geist der Kulturindustrie zurückgeht – doch nicht so durchsichtig wie etwa im Faschismus oder in einem autoritären Gottesstaat, so dass auf Ideologiekritik im Marxschen Sinne verzichtet werden bzw. auf eine einfache Analyse des *cui bono* reduziert werden könnte.⁵¹ Die Ideologie hat eine objektive Hülle; sie ist nicht das ungeschminkte »drohende Antlitz der Welt«. Der flexibilisierte Spätkapitalismus ist, obwohl er sich durch Terror bedroht fühlt, seiner eigenen Gestalt nach (noch) nicht wieder in Terror übergegangen. Auch gegen die Annahme, dass in postdemokratischen Gesellschaften wegen des Prinzips der Konsensproduktion auf Legitimationstheorien verzichtet werden könne und demzufolge die herkömmliche Ideologie obsolet geworden sei, ist einzuwenden, dass gegensätzliche, durch Machtinteressen transportierte Positionen, die in einem Konsens zu harmonisieren wären, mit *Sinn* erfüllt sein müssen; das heisst, es kann nicht einfach Unsinn durch blosser Gewalt- oder Machtausübung Eingang in den Konsens finden. In der Welt existieren Rechtfertigung und Verschleierung.

Die Allgegenwart von Ideologie durch die Kulturindustrie

Mit der Kulturindustrie haben Ideologien einen qualitativen Wandel erfahren. Zwar sind sie noch nicht, wie Stanislaw Lem in seinem Roman ›Der futurologische Kongress‹⁵² antizipierte, mittels manipulativer chemischer Substanzen vollständig in die Sinne hineingegangen, aber über die Kulturindustrie sickert der falsche Schein in die Verhältnisse ein. Zur Verschleierung und Rechtfertigung gesellen sich Fetischisierung und systematisierte Manipulation von Bedürfnissen, die auf die Warenproduktion und in der Werbung mit den Mitteln der Ästhetik, Erotik und Psychologie abgestimmt werden. In der ›Dialektik der Aufklärung‹ sprechen Adorno und Horkheimer deshalb von einem massenbetrügerischen »Zirkel aus Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis«⁵³, der den Konformismus der Einzelnen als Massenkonsumenten befördert. Adorno schreibt: »Angesichts der unbeschreiblichen Gewalt, welche jene Medien über die Menschen heute ausüben, (...) ist die konkrete Be-



stimmung ihres ideologischen Gehalts unmittelbar dringlich. Er stellt synthetisch Identifikation der Massen mit den Normen und Verhältnissen her, welche seils anonym hinter der Kulturindustrie stehen, seils bewusst von dieser propagiert werden. Alles nicht Einstimmende wird zensuriert, Konformismus bis in die subtilsten Seelenregungen hinein eingeübt.«⁵⁴ Die Kulturindustrie ist damit der mediale Verstärker eines Prozesses, der den Schein der Natürlichkeit der Individuen und ihrer Meinungen im Einzelnen wie der gesellschaftlichen Verhältnisse im Ganzen erzeugt. Gesellschaftlich ›normal‹ ist somit die »Anerkennung des Bestehenden selber, Modell eines Verhaltens, das der Übermacht der Verhältnisse sich fügt« und zwar »im Namen von Realismus«⁵⁵.

Ideologie ist ein »geistig-kulturelles ›Abbild‹ des real Bestehenden«, das rückwirkend das Bestehende mitformt und strukturiert, indem es auch in Praktiken und Handlungen einzieht und so auch in die geschaffenen Verhältnisse und produzierten Dinge als die gegenständliche Seite ideologischer Praxis und Produktion. Das macht das Allgemeine von Ideologien aus, so dass die Totalität der Ideologie diese unsichtbar erscheinen lässt, die Allgegenwart von Ideologie deren Auflösung suggeriert,⁵⁶ zumindest bagatellisiert, da sie lediglich noch als »jeweilige Seinsgebundenheit des Denkens«⁵⁷ verstanden wird und so besehen ihre kritische Begrifflichkeit, ihre Funktion der Entlarvung, eingebüsst hat. Schnädelbach stellt die Wissenssoziologie Mannheims als Reaktionsbildung auf den »sich dogmatisch verhärtenden Vulgärmarxismus«⁵⁸ dar. So besehen kann Mannheims Ideologiebegriff selbst als ideologisch-politischer Voluntarismus zurückgewiesen werden. Die Gefahr einer Totalisierung von Ideologie ist damit allerdings nicht gebannt. Die Historizität der Sinne und der Denkform macht es eben auch möglich, dass diese selbst ideologisch werden können.⁵⁹

Wenn die Ideologie nicht nur in die Verhältnisse, sondern auch in die Sinne und in die Denkform eingesickert ist, wird es allerdings kaum noch möglich sein, sich aus dieser eindimensionalen und hermetischen Totalität zu befreien. Es handelte sich um eine tragische Aporie der Aufklärung, deren Dialektik ans Ende heranreicht. Herbert Marcuses Analyse der eindimensionalen Gesellschaft⁶⁰ ging in diese Richtung und hätte eine »objektive Entleerung des Ideologiebegriffs«⁶¹ als Resultat zerfallener bürgerlicher Gesellschaft zur Folge: »Die Ideologien im traditionellen Sinne waren (...) insofern an die bürgerliche Gesellschaft gebunden (...).«⁶² Im flexibilisierten Spätkapitalismus muss daher von einem qualitativen Wandel der Ideologie gesprochen werden, wenn sich deren Virulenz als wahr erweisen soll, denn die bürgerliche Gesellschaft existiert nicht mehr.⁶³



Schnädelbach zieht Rückschlüsse auf die zeitgenössische psychische Struktur der Individuen, die sich aus den Verhältnissen ableitet. Er stellt ein »Nebeneinander von hochgezüchteter technologischer Intelligenz« und einer »Infantilität des übrigen Bewusstseins« fest, das er gleichsam als neuen Sozialisationstypus ausmacht.⁶⁴ »Diese Konstellation steigert die Anfälligkeit für politische Wahnsysteme, weil mit der Möglichkeit des Individuums, die gesellschaftliche Totalität zu durchschauen, seine Fähigkeit schwindet, gesellschaftliche Konflikte oder Krisensituationen rational zu verarbeiten. Die Erfahrung individueller Ohnmacht, die in dem Masse zunimmt, wie die zunehmend arbeitsteilige Produktion die Menschen zugleich isoliert und integriert, wird durch jene Orientierungslosigkeit ungemein verstärkt, aus Erfahrung entspringt ein grosses Potenzial von Angst, der die Individuen in gesellschaftlichen Situationen, in denen diese Angst virulent wird, nur irrationale Reaktionen entgegenzusetzen haben.«⁶⁵ Kollektive Wahnsysteme wie Nationalismus, Ethnizität, Rassismus oder Antisemitismus sind Reaktionsbildungen auf die Angst.

Pathos der Identität: Kollektive Wahnsysteme

Mit der neuen, von Schnädelbach konstatierten zeitgenössischen Psychostruktur der Individuen würde die klassische Ideologielehre obsolet. Ebenso wäre Adornos nachdrückliches Festhalten am Objektiven gegen die blosser Meinung als klassisches Aufklärungspathos nicht mehr zeitgemäss. An deren Stellen tritt aber mit der Kulturindustrie und im Zuge der zunehmenden ökonomischen Konzentration eine erhöhte »Manipulierbarkeit des gesellschaftlichen Bewusstseins«⁶⁶. Damit wäre es angezeigt, sich in Fragen der Ideologiekritik zunehmend auf die Dimensionen der Rechtfertigung und Verschleierung zu konzentrieren, allerdings ohne dabei hinter Marx auf die Idolenlehre⁶⁷ oder die Priestertrugstheorie⁶⁸ zurückzufallen. Die objektive Seite der Verblendung, die dafür verantwortlichen politisch-ökonomischen Mechanismen, die den gesellschaftlich notwendigen Schein der Verhältnisse erzeugen, im kritischen Begriff aufzuheben, ist die Voraussetzung, um Verhältnisse zu schaffen, die das Falsche überwunden haben. Solange dies aber nicht gelingt, ist es wichtig, die kollektiven Wahnsysteme, die durch Kapitalismus, Nationalstaat und die Normalformen bürgerlicher Gewalt bedingt sind, in Schach zu halten.

Symptomatisch erschien Adorno die Absurdität der pathischen Meinung als kollektives Wahnsystem in der Gestalt des Nationalismus: »Mit neuer Virulenz steckt er die gesamte Welt an, in einer Phase, in der er zugleich durch den Stand der technischen Produktivkräfte, die potenti-



elle Bestimmung der Erde als eines Planeten, zumindest in den nicht unterentwickelten Ländern, seine reale Basis verloren hat und gänzlich zu der Ideologie geworden ist, die er freilich immer auch schon war.«⁶⁹ Im flexibilisierten Spätkapitalismus scheint der Nationalismus genauso wie seine Verwandte, die Ethnizität, von Neuem zu erstarren.

Der Nationalismus ist die Ideologie *par excellence*, die das Einzelinteresse als Gemeinsinn ausgibt. Er erhält seine Wirkungsmacht als kollektiver Narzissmus aufgrund der Befangenheit von Individuen, das heißt, der Nationalismus bietet kollektive Kompensationen individueller Unzulänglichkeiten an und gewährleistet darüber einen allgemeinen, aber pathogenen Zusammenhalt. »Je befangener die Individuen in sich selbst sind und je verhängnisvoller sie die Einzelinteressen verfolgen, die in jener Gesinnung sich abbilden und deren sture Gewalt auch wiederum von ihr verstärkt wird, desto sorgfältiger muss eben dies Prinzip verschwiegen, muss unterstellt werden, es gehe, wie der nationalsozialistische Slogan lautete, Gemeinsinn vor Eigennutz.«⁷⁰ Mehr als jedes andere pathische Vorurteil, so Adorno weiter, sei der Glaube an die Nation »Meinung als Verhängnis«: »Er bläht die abscheuliche Notstandsweisheit, dass wir alle im gleichen Boot sitzen, zur moralischen Maxime auf.«⁷¹ Das betreffe jedwede Form von Nationalgefühl, auch das vermeintlich normale. Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen gesundem und pathischem Nationalgefühl selbst schon ideologisch. »Gesundes Nationalgefühl vom pathischen Nationalismus zu scheiden, ist so ideologisch wie der Glaube an die normale Meinung gegenüber der pathogenen; unaufhaltsam ist die Dynamik des angeblich gesunden Nationalgefühls zum überwertigen, weil die Unwahrheit in der Identifikation der Person mit dem irrationalen Zusammenhang von Natur und Gesellschaft wurzelt, in dem die Person zufällig sich findet.«⁷²

Im Nationalismus werden die kulturellen Differenzen zu nationalen stilisiert und mit kollektiven Ressentiments beladen. Der Nationalismus ist eine unbewusste, konformistische Rebellion gegen die verdinglichenden Tendenzen der Normalform bürgerlicher Gewalt, welche die Anerkennung der Einzelnen zugleich ermöglicht und wieder annulliert und dem Individuum Gefühle der Ohnmacht und Gleichgültigkeit zuteil werden lässt. Diese Gefühle kommen in der Regel nur ideologisch zu Bewusstsein; sie stellen die Quellen dar, aus denen der Nationalismus seine aggressiven Energien entfaltet. In der Verdinglichung ist die individuelle Differenz nivelliert und damit, ausgehend von der subjektiven Wahrnehmung, die gegenseitige Anerkennung wieder zurückgenommen. Es bleibt die mechanische Anerkennung des Menschen als produktives Mittel: als warenproduzierende Ware Arbeitskraft – und oft



bleibt bei Arbeitslosigkeit nicht einmal diese mechanische Anerkennung. Die Verdinglichung besteht darin, als Person auf ein jeder Zeit ersetzbares Instrument reduziert zu sein, das Zwecken dienen muss, die nicht die eigenen sind, oder für diese als nutzlos erachtet wird. Der Nationalismus beseitigt aber nicht die Mechanismen der Verdinglichung, sondern er betreibt eine kompensatorische, feindliche Abgrenzung vom Aussen, durch das er sein Inneres definiert. Die nationale Identität, die hier konstruiert wird, ist eine feindliche Ausgrenzung dessen, was mit den neu erfundenen Traditionen nicht mehr identisch ist. In diesem vergifteten geistigen Klima gedeihen besonders gut Rassismus und Antisemitismus. Das Nicht-Identische wird degradiert; alle Aggression richtet sich gegen es: Pogrom, Vertreibung, Krieg und Massenmord stehen sehr häufig am Ende dieser eskalierenden Dynamik. Der Nationalismus stellt eine Gemeinschaft, die von der kapitalistischen Ökonomie in anonyme und abstrakte Robinsonaden vereinzelt und durch das Gewaltmonopol des Staates mehr schlecht als recht zusammengehalten wird, verzerrt wieder her. Da die ökonomischen Mechanismen, die eine Vereinzelung und Anonymisierung der Menschen vorantreiben, dabei unangetastet bleiben, kann es in dieser unbegriffenen und ineinander verwobenen Dynamik des Kapitalismus und Nationalismus unentwegt so weiter gehen.

Ideologiekritik bleibt ein zentrales Gegengift der Aufklärung zur Immunisierung der Einzelnen, die sich immer wieder in Krisenzeiten vom kollektiven Wahn anstecken lassen. Je mehr die Grenzen der Aufklärung von der gesellschaftlichen Entwicklung zurückverlegt werden, desto alarmierender wird die Gesamtsituation, in der die Revolte der Natur sich ihr Recht verschafft. Ideologie ist Herrschaftspraxis: Die Dinge daran zu hindern, das zu werden, was sie selbst bedeuten wollen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Marcus Hawel: Krise und Geschichte. Zum Entstehungszusammenhang kritischer Theorie. in ders. und Moritz Blanke (Hg.): Kritische Theorie der Krise. Berlin 2012, S. 13–46.
- 2 Vgl. Ernst Blochs Abschnitt zu Marxens Feuerbachthesen in ders.: Das Prinzip Hoffnung, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1959, S. 284.
- 3 Vgl. Max Horkheimer: Geschichte und Psychologie (1932), in ders.: GS, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1988, S. 48–69.
- 4 Vgl. Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie (1937), in ders.: GS, Bd. 4, S. 162–216, S. 204.



- 5 Vgl. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* (1966). Frankfurt am Main 1994, S. 29.
- 6 Albrecht Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt a. M. 1969, S. 13.
- 7 Vgl. Rahel Jaeggi: *Was ist Ideologiekritik?*, in: *Was ist Kritik?*, hrsg. v. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche. Frankfurt a.M. 2009, S. 266–295; S. 266.
- 8 Vgl. Jaeggi, a.a.O., S. 271.
- 9 Vgl. Herbert Schnädelbach: *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung*, in: *Das Argument* 50/1969, S. 71–92; S. 84f.
- 10 Vgl. Jaeggi, a.a.O., S. 266.
- 11 Vgl. Francis Bacon: *Novum organum*, in: ders.: *The Works of Francis Bacon*. London 1857.
- 12 Vgl. Paul Henri Thiry d'Holbach: *System der Natur oder von den Gesetzen der Physischen und Moralischen Welt* (frz. 1770). Frankfurt a.M. 1978.
- 13 Vgl. Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (1867), in: *Marx-Engels-Werke* (MEW), Bd. 23. Berlin (Ost) 1962, S. 85–98.
- 14 Vgl. Schnädelbach, a.a.O., S. 74ff., 77, 79ff., 87.
- 15 Vgl. ebd., S. 87.
- 16 Theodor W. Adorno: *Meinung Wahn Gesellschaft*, in: ders.: *Eingriffe. Neun kritische Modelle*. Frankfurt a.M. 1963, S. 147–172; S. 164.
- 17 Ebd., S. 167.
- 18 Ebd., S. 168.
- 19 Ebd., S. 172.
- 20 Vgl. Ohnmacht, die sich als Bescheidwissen verkleidet. Gespräch mit Detlev Claussen und Lothar Baier über die gesellschaftliche Bedeutung der ›öffentlichen Debatten‹, in: *Perspektiven*, Nr. 33, Mai 1998, S. 3.
- 21 Adorno: *Meinung Wahn Gesellschaft*, a.a.O., S. 148.
- 22 Ebd., S. 150.
- 23 Ebd., S. 155.
- 24 »Die Meinung ist die Küche, worin alle Wahrheiten abgeschlachtet, gerupft, zerhackt, geschmort und gewürzt werden.« Ludwig Börne: ›Die Kunst, in drei Tagen ein Originalschriftsteller zu werden‹, in: ders.: *Menzel der Franzosenfresser und andere Schriften*, hg. u. eingeleitet von Walter Hinderer. Frankfurt a.M. 1969, S. 54–56; S. 54.
- 25 Siehe hierzu Marcus Hawel: *Das Verfahren der immanenten Kritik*, Goethe Institut (2008), <http://webarchive.ncl.edu.tw/archive/disk23/66/69/72/60/98/200906033405/20120126/web/goethe.de/ges/phi/eth/de3352666.htm> (letzter Zugriff: 12.8.2014); vgl. auch die etwas schwerfällige Dissertation von Titus Stahl: *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt a.M./New York 2013, S. 122–184; sowie den Abschnitt ›Ideologiekritik als immanente Kritik‹, in: Rahel Jaeggi, a.a.O., S. 285–293.
- 26 Vgl. Karl Marx: *Marx an Ruge*, in: *Briefe aus den ›Deutsch-Französischen Jahrbüchern‹* (1844), in: MEW Bd. 1, Berlin 1972, S. 345.
- 27 Vgl. Schnädelbach, a.a.O., S. 90.
- 28 Ebd., S. 344.
- 29 Ebd., S. 345.
- 30 Helmut Dahmer: *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*. Frankfurt a.M. 1994, S. 9.
- 31 Max Horkheimer: *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), in: GS, Bd. 3. Frankfurt a.M. 1988, S. 253.
- 32 Vgl. Tatjana Freytag: *Kein Altern der Kritik*, in: Marcus Hawel und Moritz Blanke (Hg.): *Kritische Theorie der Krise*. Berlin 2012, S. 163–171; siehe auch den Abschnitt ›Aktualität der Marxschen Sozialkritik‹ von Stefan Kalmring: *Die Lust zur Kritik. Ein Plädoyer für soziale Emanzipation*. Berlin 2012, S. 22–39.
- 33 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band 1, in: MEW, Bd. 23. Berlin 1969, S. 382.
- 34 Vgl. Friedrich Engels: ›Das Begräbnis von Karl Marx‹, in: MEW, Bd. 19. Berlin 1978, S. 336.
- 35 Vgl. den Abschnitt ›Übermacht der Herrschaft‹, in: Marcus Hawel: *Der lange Abschied vom Proletariat. Erneuerungsversuche des westlichen Marxismus*, in: *Berliner Debatte Initial*, Jg. 2013, Heft 4, S. 17–34.
- 36 Siehe Marcus Hawel: *Ein Begriff muss bei dem Worte sein. Theorie und Praxis in den So-*



- zialwissenschaften, in: Zeitschrift für kritische Theorie, 10. Jg., Nr. 18/19 (2004), S. 73–79; S. 73f.
- 37 Vgl. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II, in: Werke Bd. 17, Frankfurt am Main 1969, S. 253.
- 38 Vgl. Frankfurter Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse (1956), Hamburg 1991, S. 18.
- 39 Ebd.
- 40 Karl Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, a.a.O., S. 381.
- 41 Marx: Marx an Ruge, a.a.O., S. 344f.
- 42 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 3, MEW, Bd. 25, Berlin 1953, S. 870.
- 43 Theodor W. Adorno: Beitrag zur Ideologienlehre (1954), in: ders.: GS, Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main 1979, S. 465.
- 44 Vgl. Jaeggi, a.a.O., S. 274f.
- 45 Ebd., S. 276.
- 46 Schnädelbach, a.a.O., S. 84.
- 47 Ebd., S. 83.
- 48 Adorno: Beitrag zur Ideologienlehre, a.a.O., S. 465. – »Denn Ideologie ist Rechtfertigung. Sie setzt ebenso die Erfahrung eines bereits problematischen gesellschaftlichen Zustandes voraus, den es zu verteidigen gilt, wie andererseits die Idee der Gerechtigkeit selbst, ohne die eine solche apogetische Notwendigkeit nicht bestünde und die ihr Modell am Tausch von Vergleichbarem hat.« – Ebd.
- 49 Ebd., S. 467.
- 50 Vgl. ebd., S. 475.
- 51 Auch Jaeggi widerspricht Adornos Aussage. Vgl. Jaeggi, a.a.O., S. 270.
- 52 Vgl. Stanislaw Lem: der futurologische Kongress (pol. 1971), Frankfurt am Main 1979.
- 53 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente (1944), Frankfurt am Main 1988, S. 129.
- 54 Adorno: Beitrag zur Ideologienlehre, a.a.O., S. 476.
- 55 Ebd.
- 56 Vgl. Karl Mannheim: Ideologie und Utopie, Bonn 1929, S. 35.
- 57 Ebd.
- 58 Schnädelbach, a.a.O., S. 86.
- 59 Zur weiteren Vertiefung bedarf es einer Denkformanalyse, wie sie Alfred Sohn-Rethel unternommen hat, sowie Marxens Theorie der Sinne aus den Pariser Manuskripten. Vgl. Alfred Sohn-Rethel: Warenform und Denkform, Frankfurt am Main 1978; Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, drittes Manuskript, in: MEW, Bd. 40, a.a.O., S. 533–546.
- 60 Vgl. Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (engl. 1964), Neuwied/Berlin 1967; ders.: Über das Ideologieproblem in der hochentwickelten Industriegesellschaft, in: Kurt Lenk: Ideologie, Neuwied/Berlin 1964, S. 334f.
- 61 Schnädelbach, a.a.O., S. 89.
- 62 Ebd., S. 90.
- 63 Siehe hierzu den Abschnitt »Das Verschwinden der bürgerlichen Gesellschaft«, in Havel: der lange Abschied vom Proletariat, a.a.O.
- 64 Vgl. Schnädelbach, a.a.O., S. 90.
- 65 Ebd., S. 90.
- 66 Ebd.
- 67 Vgl. ebd., S. 74f.
- 68 Vgl. ebd., S. 77.
- 69 Adorno: Meinung Wahn Gesellschaft, a.a.O., S. 165.
- 70 Ebd., S. 166.
- 71 Ebd., S. 166f.
- 72 Ebd., S. 167.