

Ulrich Enderwitz

Was ist Ideologie?

Zur Ökonomie bürgerlichen Denkens

Unrast Verlag

Werkverzeichnis

REICHTUM UND RELIGION

Vier Bücher in sieben Bänden

Buch 1: Der Mythos vom Heros (1990)

Buch 2: Der religiöse Kult (1991)

Buch 3: Die Herrschaft des Wesens

Band 1: Das Heil im Nichts (1996)

Band 2: Die Polis (1998)

Band 3: Der Konkurs der alten Welt (2001)

Band 4: Die Krise des Reichtums (2005)

KONSUM, TERROR UND GESELLSCHAFTSKRITIK (2004)

Eine tour d'horizon

HERRSCHAFT, WERT, MARKT (2004)

Zur Genese des kommerziellen Systems

DIE SEXUALISIERUNG DER GESCHLECHTER (1999)

Eine Übung in negativer Anthropologie

DER KONSUMENT ALS IDEOLOGE (1994)

200 Jahre deutsche Intelligenz

ANTISEMITISMUS UND VOLKSSTAAT (1998)

Zur Pathologie kapitalistischer Krisenbewältigung

DIE MEDIEN UND IHRE INFORMATION

Ein Traktat (1996)

TOTALE REKLAME (1986)

Von der Marktgesellschaft zur Kommunikationsgemeinschaft

DIE REPUBLIK FRISST IHRE KINDER (1986)

Hochschulreform und Studentenbewegung
in der Bundesrepublik Deutschland

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ulrich Enderwitz:

Was ist Ideologie? / Ulrich Enderwitz. - Münster: Unrast Verlag

Zur Ökonomie bürgerlichen Denkens

ISBN: 3-89771-442-6

© Unrast Verlag, Münster, 2005

Postfach 8020

48043 Münster

Satz: UNRAST-Verlag, Münster

Umschlaggestaltung: Dieter Kaufmann, March

Druck: Interpress, Budapest

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	5
Was ist Ideologie	7
Erfahrungswissenschaft und Wissenschaftstheorie	34
Falsches Bewusstsein und Verdinglichung: Zur Entwicklung des Ideologiebegriffs	45
Verlogene Wahrheit und fanatische Nüchternheit Oder Der geisteswissenschaftliche Komplex des 19. Jahrhunderts und seine Revision durch Max Weber alias Martin Heidegger	66
Zur Denkfigur der Natur und Über die Natur der Denkfiguren	80
Der Ideologiekritiker Adorno und seine Grenzen	87
Kommunikation	98

Vorbemerkung

Das vorliegende Buch vereinigt eine Reihe von Beiträgen zum Thema Ideologie, die im Laufe von rund dreißig Jahren entstanden sind und die nicht nur Zeugnis von der anhaltenden Beschäftigung des Verfassers mit dem Gegenstand ablegen, sondern auch Einblick in die intellektuelle Entwicklung gewähren, zu der diese anhaltende Beschäftigung den Verfasser nötigte.

Den Anfang des Buches macht dabei ein Essay, der 1997 entstand und als das Ende und Resultat jener intellektuellen Entwicklung gelten kann: als Versuch nämlich einer strengen Herleitung der ideologischen Denkform aus dem ökonomischen Reproduktionsprozess der Gesellschaft beziehungsweise aus den Produktionsverhältnissen, durch die der letztere determiniert ist.

Diesem Text folgen zwei frühere Artikel, die aus den Jahren 1975 und 1982 stammen und mit ihrem weniger politisch-ökonomischen als er kenntniskritisch-phänomenologischen Ansatz noch eher auf eine Interpretation der ideologischen Bestimmtheit bürgerlicher Reflexionsprozesse und Theoriebildungen beschränkt sind, als dass sie auf eine generelle Analyse der Ideologieform des bürgerlichen Bewusstseins als solchen gerichtet wären.

Hieran schließen sich drei praktische Übungen in Ideologiekritik aus den Jahren 1987, 1989 und 1990 an, die insofern exemplarische Bedeutung beanspruchen können, als sie im ersten Fall offen ideologische Theorien zum Gegenstand haben, im zweiten Fall die ideologiekritische Methode auf einen vorbürgerlichen Denkkzusammenhang anwenden und im dritten Fall eine avancierte Ideologiekritik einer Metakritik unterziehen.

Den Abschluss bildet eine kleine Reflexion aus dem Jahr 1984, die dazu dient, den heute ebenso umgangssprachlich-gängigen wie leitfossilisch-

zentralen Begriff der "Kommunikation" seiner vermeintlichen Unverfänglichkeit und Wertneutralität zu entreißen und in seiner ideologischen Absicht und politischen Zielsetzung sichtbar zu machen.

So sehr sich die in diesem Buch versammelten Beiträge nach ihren methodischen Ansätzen, ihren Gegenständen und den Aspekten, auf die sie sich konzentrieren, unterscheiden mögen, was sie eint und weniger als heuristisch roter Faden denn als detektivisch fixe Idee durchzieht, ist die Überzeugung, dass es die materiellen Lebensbedingungen und sozialen Erfahrungen beziehungsweise die damit einhergehenden latenten Verhaltenszwänge und unbewussten Wahrnehmungsbeschränkungen des bürgerlichen Kollektivs sind, die das Bewusstsein des Einzelnen bis in seine abstraktesten Dimensionen und idiosynkratischsten Reflexionen hinein bestimmen und dass dem so bestimmten Bewusstsein nur ständige Selbstreflexion, sprich, eine fortlaufende ideologiekritische Brechung der Kontinuität seiner Denktätigkeit, ein gewisses Maß wenn schon nicht an praktischer "Freiheit zu", so immerhin doch an theoretischer "Freiheit von" zu gewährleisten vermag.

Was ist Ideologie? *

Der klassischen Lukácsschen Definition des Begriffes zufolge ist Ideologie "notwendig falsches Bewusstsein". Falsches Bewusstsein, unmittelbar genommen, scheint jedes beim Subjekt erzeugte Bild von der Wirklichkeit, das durch subjektive Faktoren beeinflusst oder bestimmt und insofern kein einfaches Abbild der Wirklichkeit, keine *adaequatio rei*, nicht objektiv ist, das also, insofern Objektivität als *Signum* der Wahrheit gilt, die Wirklichkeit verfälscht, falsch ist.

Dabei handelt es sich bei den subjektiven Faktoren allerdings um keine bloß negativen Bestimmungen, keinen reinen Mangel, keine Defizienz der Sinneswahrnehmung oder der Urteilskraft; ginge es darum, wir bräuchten die Falschheit des entstehenden Bildes nicht mit dem hochgestochenen Begriff Ideologie zu belegen, es genügte, von Versehen, Irrtum, Unverstand zu reden.

Die subjektiven Faktoren sind vielmehr positiver Art, sind zum Wahrnehmen und Erkennen hinzutretende Bestimmungen, sind im Subjekt wirksame Absichten oder Rücksichten. Das kann vielerlei sein: persönlicher Vorteil, dieses oder jenes Interesse, Vorurteile, religiöser Glaube, kulturelle Tradition, soziale Abhängigkeit, Klassenlage und so weiter. Aber worin auch immer die Absicht oder Rücksicht besteht, ideologiebildend wirkt sie nur, wenn sie zwar im Subjekt, aber nicht mit Wissen des Subjektes wirkt, wenn also das Subjekt sie nicht nach Gutdünken und mit Bewusstsein geltend macht und das Bild von der Wirklichkeit verfälschen lässt, sondern wenn sie sich quasi hinter dem Rücken des Subjekts zur Geltung bringt und sein Bild von der Wirklichkeit, ohne dass er weiß,

*Dieser Vortrag wurde 1997 im Rahmen der Rote-Ruhr-Uni in Bochum gehalten und 1998 im Heft 25 der Bahamas abgedruckt.

wie ihm geschieht, beeinflusst. Andernfalls könnten wir ja erneut auf den Ideologiebegriff verzichten und getrost von Entstellung, Täuschung, Lüge sprechen.

Falsches Bewusstsein im Sinne einer durch nichtbewusste Interessen verfälschten Auffassung der Realität ist demnach Ideologie, allerdings nur - womit wir beim zweiten Moment der Lukácsschen Definition sind -, wenn die Verfälschung "notwendig" ist. Dieser notwendige, zwingende Charakter des Falschen könnte bereits in der Nichtbewusstheit des verfälschenden Interesses seinen hinlänglichen Grund zu haben scheinen, nach dem Motto: Wenn ich mir des Interesses nicht bewusst bin, das mein Bild von der Wirklichkeit verfälscht, bin ich ihm wehrlos ausgeliefert und geschieht die Verfälschung des Bewusstseins insofern zwangsläufig, notwendig. Allerdings bliebe eine solche Notwendigkeit doch zugleich zufällig, weil sie bloß erkenntnispraktisch begründet wäre; das Nichtbewusste könnte mir dank irgendeines Umstandes bewusst werden, und dann wäre es mit dieser Art von Notwendigkeit vorbei.

Heute ist die Tendenz groß, die Notwendigkeit des falschen Bewusstseins quasi quantitativ, durch Verweis auf den kollektiven Charakter der das Bewusstsein bestimmenden Interessen zu begründen. Nichts anderes meint die Rede von den "ideologischen Mächten", die das Zwingende gewisser als Ideologie erscheinender Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen, eben das Moment von Notwendigkeit an ihnen, darauf zurückführt, dass die Träger der das Bewusstsein verfälschenden Interessen nicht die Individuen, sondern Gruppen oder Klassen von Menschen, organisatorische Systeme, institutionelle oder kulturelle Zusammenhänge sind, die den einzelnen als Teil des Ganzen durch Kommunikation, Interaktion, Erziehung, Rituale indoktrinieren und konditionieren. Das Ideologie genannte falsche Bild von der Wirklichkeit wäre demnach das Ergebnis einer gesellschaftlichen Indoktrination im weitesten Sinne, seine Notwendigkeit wäre die relative Notwendigkeit, für die eine Kollektivpsychologie einsteht.

Ich halte es indes für heuristisch angebracht, den Lukácsschen Begriff so unbedingt aufzufassen, wie er dasteht, ihn also nicht gleich kollektivpsychologisch zu relativieren, sondern ihn in seiner objektiv-logischen Bedeutung als uneingeschränkt gültig anzunehmen. Objektiv-logische Notwendigkeit im Unterschied zur bloß kollektiv-psychologischen ist, wie der Begriff schon sagt, eine Notwendigkeit, die aus der Sache selbst

resultiert, die sich aus der inneren Logik des Objekts ergibt. In unserem Fall bedeutet das, dass die Falschheit des Bewusstseins, die Falschheit des im Bewusstsein entstehenden Bildes von der Wirklichkeit, der objektiven Logik des Abgebildeten entspringt, Produkt der Wirklichkeit selbst ist. In diesem streng genommenen Sinne der Lukácsschen Definition wäre also Ideologie notwendig falsches Bewusstsein deshalb, weil die subjektiven Interessen, die das Bild von der Wirklichkeit verfälschen, die Objektivität entstellen, durch die Wirklichkeit selbst zur Geltung gebracht, vom Objekt als solchem dem Bewusstsein untergejubelt werden. Das klingt paradox, ist aber genau das, was mit der marxistischen Ideologiedefinition gemeint ist.

Das können wir erkennen, wenn wir die abstrakte Interpretationsebene, auf der wir uns bislang mit der Definition beschäftigt haben, verlassen und die Definition in den historischen Kontext stellen, in dem und im Blick auf den Marx den Ideologiebegriff aufgreift. Dieser Kontext ist eine linksliberale Reflexionstradition, die von Anfang des 19. Jahrhunderts datiert, Leute wie die Saint-Simonisten, Comte und Feuerbach umfasst und einem antimetaphysischen Kult des *sei's* erkenntnistheoretisch als empirische Unmittelbarkeit, *sei's* lebenspraktisch als sinnliche Konkretheit vorgestellten *fait positif* oder tatsächlich Gegebenen huldigt. Dieser Tradition entstammt auch der Ideologiebegriff selbst. Geprägt wird er von einer Gruppe napoleonischer Wissenschaftler, die 1801 eine kurzlebige Gesellschaft gründen und sich als *idéologues* bezeichnen. Damit wollen sie sich natürlich nicht als Träger eines notwendig falschen Bewusstseins brandmarken. Sie wollen damit im Gegenteil geltend machen, dass sie über eine privilegierte Objektivitätserfahrung, einen durch Unmittelbarkeit, Unvoreingenommenheit, Sachhaltigkeit ausgezeichneten besonderen Zugang zur Realität verfügen. Unter dem Ideologiebegriff reklamieren sie mit anderen Worten genau das realitätsentsprechende Wissen, genau das objektive Bewusstsein, das ihnen wenig später Marx durch seine Definition von Ideologie kategorisch abspricht und für im Gegenteil notwendig realitätsentstellend, notwendig falsch erklärt. Wohl-gemerkt, *notwendig* falsch; das heißt, wenn wir unseren obigen Überlegungen folgen: Das Bewusstsein der Ideologen, ihr Objektwissen, ist nicht falsch, weil es in die Realitätswahrnehmung realitätsfremde Interessen einschleust, die Objektivität durch subjektive Absichten entstellt, sondern weil die Realität so, wie sie sich vorstellt, Zeugnis solch realitätsfremder

Interessen, die Objektivität so, wie sie sich darbietet, Ausdruck solch subjektiver Absichten ist.

So, wie sie sich vorstellt, ist die Realität unmittelbar Gegebenes, sinnenfällige Erscheinung. Auf dies unmittelbar Gegebene, den *fait positif*, berufen sich die Ideologen als auf die Realität sans phrase, auf diese sinnenfällige Erscheinung gründen sie ihr als Ideologie im positiven Sinne, als authentisches Erscheinungswissen, verstandenes Wissen von der Realität. Und genau dies Verhältnis denunziert nun Marx als Ideologie im pejorativen Sinne, weil der Gegenstand solchen Erscheinungswissens, der *fait positif*, trügerisch, das unmittelbar sich Gebende falsch, die sinnenfällige Erscheinung täuschender Schein sei.

Marx legt damit den Finger auf einen objektiven Widerspruch in unseren Gesellschaften, der, so virulent er bereits zu Marxens Zeiten war, sich doch aber heute noch ungleich entfaltet und in der Tat zum Strukturmerkmal von Erfahrung schlechthin totalisiert darbietet - den Widerspruch zwischen der systematisch-ideologischen Unvermitteltheit und der empirisch-praktischen Vermitteltheit aller Realität. Tatsache ist, dass in einem nie gekannten Ausmaß alle Dinge dieser Welt aktuell oder potentiell, der Sache oder der Form nach, durch menschliche Arbeit hervorgebracht, Resultat praktischer oder theoretischer menschlicher Vermittlungstätigkeit sind. Tatsache ist aber auch, dass in einem nie gekannten Ausmaß all diese produzierten Dinge mit dem Anschein einer von sämtlichen Produktionsbedingungen und Produktionsprozessen abgelösten unmittelbaren Gegebenheit und fixen Fertigkeit auftreten. Tatsache ist, dass die Welt in einem nie gekannten Ausmaß Warencharakter hat oder, wie Marx im ersten Satz des "Kapital" formuliert, dass "der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, als eine ungeheure Warensammlung (erscheint)". In der Tat zeichnet sich die Ware durch diese Gleichzeitigkeit von konkreter Geschaffenheit und abstrakter Gegebenheit aus und ist in dieser ihrer unaufgelösten Zwitterhaftigkeit allein schon wegen der Allgegenwart, die ihr mittlerweile eignet, paradigmatisch für die heutige Erfahrung von Realität überhaupt. Sie ist etwas von Menschenhand und Menscheng Geist Erzeugtes, dennoch tritt sie ihren Erzeugern als quasi Naturphänomen entgegen.

Die Sphäre, kraft deren die Ware diesen Charakter abstrakter Gegebenheit gewinnt, ist der Markt. Weil die Produzenten nicht aus eigenem Antrieb und zum eigenen Gebrauch, sondern auf Rechnung des Marktes

produzieren, treten ihnen ihre Produkte, kaum dass sie sie geschaffen haben, als Gegebenheiten dieses objektiven Zusammenhanges entgegen. Ihre Hervorbringungen bleiben nicht ihr Produkt, sondern verwandeln sich im Augenblick ihres Hervorgebrachtseins in Setzungen des Marktes. Dabei bleibt den Produzenten gar nichts anderes übrig, als für den Markt zu produzieren. Allgemeine Bedingung der Kontrolle, die der Markt über die Produktion ausübt, und der bestimmenden Bedeutung, die er für die Arbeitsprodukte gewinnt, ist die Arbeitsteilung, die Tatsache, dass die Produzenten mit ihren Produkten gar nichts oder nur partiell etwas anfangen können. Besondere Ursache dieser Kontrolle und bestimmenden Bedeutung des Marktes ist der spezifisch kapitalistische Faktor, die Verfügung des Marktes über die Produktionsmittel.

Weil der Markt all die Subsistenzmittel hat, die sie brauchen, aber selbst nicht produzieren, und weil der Markt mehr noch im Besitz der Produktionsmittel ist, die sie brauchen, um überhaupt etwas produzieren zu können - aus diesem doppelten Grund müssen die Produzenten ihre Produkte dem Markt übereignen und zulassen, dass diese ihnen als Setzungen des Marktes, das heißt, in der abstrakten Unmittelbarkeit gegebener Waren, entgentreten. Sie sind dazu gezwungen, aber das bedeutet nicht unbedingt, dass sie es wider Willen tun. Schließlich erhalten sie etwas für die Abtretung ihrer Produkte, bekommen dafür ein als Lohn deklariertes Entgelt, und das eröffnet ihnen als Kaufmittel den Zugang zu den auf dem Markt versammelten Subsistenzmitteln, die sie brauchen. Was die Produzenten dem Markt liefern und überlassen, ist ein bestimmtes Produktquantum, das ihren Anspruch begründet, ein entsprechendes Quantum Waren vom Markt zurückzuerhalten. Das Maß für dieses Quantum ist der Tauschwert, der unmittelbar in Produktform erscheinende, objektivierte Ausdruck der durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitszeit, die vom Produzenten jeweils für die Produktion aufgewandt wurde. Was die Produzenten als Gegenleistung für das dem Markt gelieferte Wertquantum erhalten, ihr Lohn, ist das so genannte allgemeine Wertäquivalent, Geld, der allgemeine Warenrepräsentant, ein Passepartout für alle auf dem Markt in gebrauchsgegenständlicher Form vorhandenen Werte, eine Art Gutschein, mit dem sie auf dem Markt Waren einlösen können, die sie brauchen. Die Rationalität dieses Gutscheins besteht darin, dass er in einer arbeitsteiligen Gesellschaft schwierige

oder unmögliche Ringtauschprozeduren erspart, weil er als allgemeines Wertäquivalent unmittelbaren Zugang zu allen Waren eröffnet.

Aber das Geld ist mehr als bloßer Gutschein, allgemeines Wertäquivalent. Es hat mindestens zwei weitere wesentliche Funktionen. Das eine ist seine wertkonstitutiv-synthetische Funktion. Das Geld dient dazu, die Ansprüche aller an der Wertbildung Beteiligten auch zur Geltung zu bringen, tautologisch ausgedrückt, alle Beteiligten zu Geld kommen zu lassen. In einer Gesellschaft, in der Produktion ein vielschichtiger, langwieriger Prozess ist und in der nicht nur Dinge produziert, sondern auch transportiert und zirkuliert werden müssen, in der also die primäre Produktionsarbeit mit allen möglichen sekundären Dienstleistungen einhergeht - in einer solchen Gesellschaft dient das Geld dazu, die Ansprüche der Beteiligten miteinander zu vergleichen und zu verknüpfen; es wird so zum Konstitutiv des Wertes, den die Ware auf dem Markt schließlich hat.

Das zweite ist die wertappropriativ-katalytische Funktion des Geldes. Indem die am Wertbildungsprozess Beteiligten für ihren Wertbeitrag zum Markt Wertäquivalent, Geld, erhalten, erhalten sie niemals das tatsächliche Äquivalent, sondern stets ein um einen bestimmten Anteil, den der Markt als sein Eigentum reklamiert, gekürztes Quantum. Der Markt behält beim Austausch von Wertäquivalent gegen Produkt einen Teil des im Produkt vergegenständlichten Wertes als seinen "Lohn", den von den Produzenten für den Markt geschaffenen Mehrwert, ein. Kein Markt und keine marktbestimmte Produktion ohne dieses Aneignungsprinzip! Darin bloß die subsistentielle Vergütung für die den Markt Betreibenden sehen zu wollen, greift zu kurz! Erstens ist der Marktanteil traditionell zu groß, um als bloß subsistentielle Vergütung gelten zu können. Und vor allem spricht zweitens die Verwendung dieses Marktanteils eine deutliche Sprache. Im Normalfall wird er ja von den Betreibern des Marktes nicht als Subsistenzmittel verzehrt oder konsumiert, sondern so rasch wie möglich durch Verkauf in seinem Wert realisiert, das heißt, in allgemeines Wertäquivalent, in klingende Münze, Geld, verwandelt, um zusammen mit dem Wertäquivalent, das als Lohn an die Produzenten ausgegeben wurde, und das diese zur Befriedigung ihrer subsistentiellen Bedürfnisse dem Markt zurückerstatten, in neue, nach Maßgabe des Zuwachses an Wertäquivalent erweiterte Produktionsprozesse gesteckt zu werden, die

wiederum dem gleichen Zweck einer Aneignung von Wert durch den Markt dienen.

Vom Markt her gesehen dient also der ganze Vorgang der Übersetzung der Arbeitsprodukte in die abstrakte Unmittelbarkeit von Waren, in fix und fertige, marktgesetzte Gegenständlichkeit, dessen Angelpunkt und Schaltstelle die Dazwischenkunft des als Lohn firmierenden Geldes ist, der Aneignung von Mehrwert durch den Markt. Das als Lohn firmierende Geld erfüllt aus dieser Sicht von Anfang an die Rolle von Kapital im Allgemeinen, von Wert, der Wert schafft und akkumuliert. Die Produzenten arbeiten für Geld in dem zweideutigen Sinne, dass sie arbeiten, um Geld für Subsistenzmittel zu erwerben, und dabei aber das Geld sie arbeiten lässt, um Mehrwert zu bekommen.

Die Produzenten müssen sich aus den genannten Gründen der markt-konstitutiven Arbeitsteilung im Allgemeinen und ihrer kapitalkonstitutiven Trennung von den Produktionsmitteln im besonderen mit diesen expropriativen Konditionen ihres Tuns, die sich im Austausch Produkt gegen Lohn, Wertmasse in Warenform gegen Wertäquivalent in Geldform zur Geltung bringen, zufrieden geben. Sie müssen die Überführung ihrer Produkte in die Unmittelbarkeit, den *fait positif*, der marktgesetzten Warenwelt, in deren Gestalt sich die Mehrwertaneignung vollzieht, akzeptieren, um an das Geld zu kommen, das ihnen ihre Subsistenz verschafft. Ihr Akzeptieren fällt bereitwilliger oder widerstrebender aus - je nachdem, wie reichlich die Subsistenz bemessen ist, die ihnen ihr Lohn, das Geld, ermöglicht.

Aber da gibt es von Anfang an neben den Betreibern des Marktes und den Produzenten noch eine dritte Gruppe - diejenigen, an die die Betreiber des Marktes den durch den Austausch mit den Produzenten erworbenen Mehrwert in Warenform veräußern, um ihn als Mehrwert sans phrase, das heißt, als Mehrwert in Geldform, zu realisieren. Weil die Betreiber des Marktes den Wert ihrer Waren einschließlich Mehrwert nur brauchen, um neue Produktionsprozesse in Gang zu setzen und neue mehrwertige Waren produzieren zu lassen, können sie mit dem Mehrwert in der unmittelbaren, gebrauchsgegenständlichen Gestalt, die er als Ware hat, nichts anfangen und suchen jemanden, an den sie ihn verkaufen können. Aus der Gruppe der Produzenten können die Gesuchten nicht kommen - die haben ja nur den Produktwert eintauschen können, für den

sie von den Betreibern des Marktes vorher das als Lohn für ihre Arbeit firmierende Wertäquivalent bekamen - den Produktwert also abzüglich des in Produktform verkörperten Mehrwerts, um dessentwillen die Betreiber des Marktes ihnen Wertäquivalent überlassen. Die Gesuchten kommen also von außerhalb des durch den Markt und die Produzenten gebildeten gesellschaftlichen Reproduktionssystems und sind dessen offenkundige Nutznießer. Das einzige, was sie brauchen, ist allgemeines Wertäquivalent, Geld, das sie nicht aus marktbezogenen Lohnverhältnissen, sondern aus anderen Zusammenhängen mitbringen und mit dem sie sich quasi in den Markt einkaufen. Ohne sie und ihr von außerhalb des Systems eingeschleustes Geld ist die über den Mehrwert verlaufende Akkumulationsstrategie der Betreiber des Marktes unmöglich, und insofern sind sie ein konstitutives Moment jedes auf der Aneignung und Akkumulation von Mehrwert basierenden Marktsystems.

Anders als für die Produzenten ist für diese Gruppe die Unmittelbarkeit der auf dem Markt erscheinenden Waren, die abstrakte Konkretheit, die Positivität der austauschvermittelten Wirklichkeit, keine bloß negative Bedingung, die sie um ihrer Subsistenz willen akzeptieren müssen, sondern im Gegenteil die positive Voraussetzung dafür, dass sie an den Segnungen des Marktes partizipieren kann. Als Konsequenz und Ausdruck der Aneignung von Mehrwert durch den Markt ist die Unmittelbarkeit der Waren dasjenige, was der Gruppe den Einstieg in den Markt und die Teilhabe an seinen Gütern ermöglicht und wird deshalb von der Gruppe nicht nur akzeptiert beziehungsweise toleriert, sondern affirmiert beziehungsweise als normative Wirklichkeit hochgehalten. So gewiss die Gruppe auf die Expropriationsstrategie des Marktes angewiesen ist, um an Lebensmittel und Konsumgüter zu kommen, so gewiss affirmiert sie den Mechanismus, durch den die Expropriation vor sich geht, einschließlich seines Kernstücks, der Überführung der Arbeitsprodukte in marktgesetzte Waren, und hält den resultierenden Anschein von Unmittelbarkeit, den eine durch das Phänomen Ware geprägte Wirklichkeit zur Schau stellt, für das Natürlichste beziehungsweise Gottgewollteste von der Welt. Die Mitglieder der Gruppe sind also im obigen Sinne Ideologen, Anhänger des *fait positif*, der Naturgegebenheit der Dinge.

Allerdings sind sie in den Anfängen des Marktsystems, etwa in der Antike oder im Spätmittelalter und in der Renaissance, Ideologen nur erst in einem sehr allgemeinen Sinn und ganz gewiss nicht in der spezifischen

Bedeutung, die der Begriff bei Marx erhält. Das hat mehrere Gründe. Erstens ist diese Gruppe noch relativ klein, wie ja auch der Markt selbst noch nur erst einen Bruchteil der gesamten gesellschaftlichen Reproduktion erfasst. Zweitens ist sie nur erst partiell am Markt interessiert, das heißt, sie ist zwar zur Befriedigung bestimmter Konsumbedürfnisse auf den Markt und seinen Expropriationsmechanismus angewiesen, zieht aber den größeren Teil ihrer Subsistenz noch aus den traditionellen herrschaftlichen Zusammenhängen, in denen sie lebt, aus der Arbeit und den Abgaben ihrer Untertanen und Hintersassen. Drittens steht sie eben deshalb, weil sie in traditionellen Herrschaftsverhältnissen lebt, in gewisser Weise noch außerhalb des Marktsystems; das Wertäquivalent, durch das sie am Markt partizipiert, bringt sie aus ihren äußeren Zusammenhängen (aus Bergwerken, Kriegsbeute, Kolonien) mit; sie ist zwar am Markt interessiert, aber nicht in seinem Kontext engagiert.

Das alles drei aber ändert sich mit Beginn der Neuzeit. Grund dafür ist eine beispiellose Expansion des Marktes und seiner Transaktionen, die sich der Koinzidenz einer Reihe von Faktoren verdankt (technische Fortschritte in der Landwirtschaft und im Handwerk, Bevölkerungswachstum, Edelmetalle und Waren aus den Kolonien). Diese Expansion führt zu dem, was Marx als ursprüngliche Akkumulation bezeichnet, zu einer noch nie dagewesenen Massierung von Handelskapital, das, weil es nicht genug Produkte findet, in denen es sich warenförmig verkörpern kann, sich in zunehmendem Maße in Produktionsmitteln verkörpert, um Kontrolle über die Produktionsbedingungen zu erlangen und die Produktion auf das Bedürfnis des Marktes nach immer mehr Waren auszurichten und einzustellen. Die Konsequenz dieser Kapitalisierung der Produktionsmittel sind die für eine kapitalistische Ökonomie im engeren Sinne grundlegende Trennung der Produktionsmittel von den Produzenten und die völlig neuen Ausbeutungsmöglichkeiten, denen die letzteren sich durch diese Trennung unterworfen sehen.

Solange die Produzenten dem Markt noch in eigener Regie und mit eigenen Mitteln gefertigte Produkte liefern, bemisst sich (wenn auch mit vielen empirischen Einschränkungen) deren Wert und also ihr Lohn an der durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitszeit, die sie dafür haben aufwenden müssen. Jetzt aber kauft der Markt nicht mehr die Produkte der Produzenten, sondern die Produzenten selbst, ihre Arbeitskraft. Ein Produkte schaffendes Produkt - das ist es, was der Markt mit den

Produzenten bekommt. Woran bemisst sich nun aber der Wert dieses "Produkts"? Am Wert der für seine Herstellung beziehungsweise Wiederherstellung nötigen Produkte, sprich, am Wert der für die Reproduktion und Erhaltung seiner Arbeitskraft erforderlichen Subsistenzmittel. Was ein Produzent zum Leben und zur Reproduktion seiner Arbeitskraft braucht und was also sein Wert ist, ist an sich schon keine anthropologisch fixe Größe, sondern eine Sache gesellschaftlicher Konvention und außerordentlichen Schwankungen unterworfen. Hinzu kommt aber noch, dass wie alle Waren die Arbeitskraft jetzt nicht nur einen Wert hat, der sich an ihren Gestehungskosten bemisst, sondern auch einen Preis, über den Angebot und Nachfrage entscheiden. Und auf dem Markt für die Ware Arbeitskraft, auf dem Arbeitsmarkt, herrscht in den ersten Jahrhunderten der kapitalistischen Entwicklung ein Überangebot an dieser Ware, bedingt einerseits durch die übermächtige Konkurrenz der kapitalisierten Produktionsmittel, die die traditionelle Selbständigkeit der Produzenten zerstört und die letzteren "freisetzt", so dass sie für ihre Subsistenz auf Lohnarbeit angewiesen sind, und andererseits durch das starke Bevölkerungswachstum, für das neben den Fortschritten in Hygiene und Medizin vor allem auch die kapitalistische Entwurzelung und Deklassierung der Produzenten selbst schuld ist, auf die diese mit der Alterssicherungsstrategie des Kinderreichtums reagieren. Die Konsequenz dieses Überangebots an Arbeitskraft ist, dass die Lohnarbeit Suchenden um die Arbeitsplätze konkurrieren und so den Repräsentanten des Marktes ermöglichen, ihren Lohn immer weiter zu drücken und ihre Arbeitsbedingungen, sowohl was die Länge des Arbeitstages, als auch was die Intensität der Arbeitsleistung betrifft, immer weiter zu verschärfen. Und dies beides wiederum schlägt sich in einem unverhältnismäßig hohen Mehrwertanteil nieder, den die Marktrepräsentanten einheimen. Je geringer der gezahlte Lohn und je größer die in Warenform produzierte Wertmenge, um so größer der Wertanteil, der nicht an die Produzenten geht, sondern in der Hand der Marktrepräsentanten bleibt und durch den Verkauf der Waren als Mehrwert realisiert werden kann.

Ökonomisch gesehen bedeutet dieser hohe Mehrwertanteil, dass der Markt expandieren und immer mehr Produktionskapazitäten unter seine Kontrolle bringen und nach Maßgabe seiner Interessen entfalten kann. Je mehr Wertmasse die Marktrepräsentanten zurückbehalten, um so mehr

können sie in neue Produktionsprozesse stecken. So gesehen, ist die quantitative Ausbeutung der Lohnarbeitskraft, die Ausbeutung durch Lohn-drückerei, verlängerte Arbeitszeit und Intensivierung der Arbeit, die entscheidende Bedingung für die Entfaltung des kapitalistischen Systems in seiner Frühzeit.

Aber die hohe Mehrwertproduktion hat auch eine soziale Seite, womit wir endlich wieder bei unseren Ideologen wären. Der produzierte Mehrwert hat ja unmittelbar die Form von Waren, und ehe er in neue Produktion investiert, als Kapital genutzt werden kann, muss er als solcher, das heißt in Geldform, realisiert, sprich, er muss verkauft werden. Wer soll die Waren kaufen, wenn nicht jene Gruppen, die über Geld aus anderen Quellen als den Lohnarbeitszusammenhängen des Marktes verfügen und die kraft dieses von außerhalb des Marktes stammenden Geldes die Hauptnutznießer der marktspezifischen Mehrwertproduktion sind? Wer sonst soll mit anderen Worten den geschaffenen Mehrwert realisieren als die traditionellen Oberschichten mit ihrem aus landesherrlichen Bergwerken, aus den Kolonien, aus der Grundrente, aus fürstlichen Pfründen, aus staatlichen Steuern stammenden Geld? Sie sind die Hauptnutznießer der auf die ursprüngliche Akkumulation folgenden manufakturrellen und dann industriellen Ausbeutung der Lohnarbeitskraft.

Wie sehr sie Nutznießer sind, davon zeugen die absolutistischen Höfe mit ihrer barocken Prachtentfaltung, zeugen die Adligen und Patrizier mit ihren Landsitzen und Stadthäusern und ihrer galanten Lebensart. Davon zeugt auch ein früherer Politökonom wie Bernard Mandeville, der in seiner Bienenfabel den Luxuskonsum der Oberschicht des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts zur Bedingung des Reichtums der Gesellschaften und des Wohlstandes des kleinen Mannes erklärt, der behauptet, die Bedürfnisbefriedigung der oberen Etagen der Gesellschaft ließen in den unteren Etagen "den Schornstein rauchen". Damit nähern wir uns nun in der Tat der im Sinne der klassischen Lukácsschen Definition ideologischen Sichtweise, bei der nämlich die Warenproduktion für den Markt bereits als für alle gesellschaftlichen Schichten verbindliche Wirtschaftsform akzeptiert oder vielmehr gutgeheißen und bei der so selbstverständlich davon ausgegangen wird, dass die in Form dieser Warenproduktion praktizierte Mehrwertproduktion *conditio sine qua non* aller gesellschaftlichen Reproduktion ist, dass diejenigen, die

den unmittelbar in Mehrproduktform erscheinenden Mehrwert zu realisieren helfen, indem sie das Mehrprodukt kaufen, als die eigentlichen Träger und Erhalter des Wirtschaftslebens erscheinen und dass in völliger Verkehrung der tatsächlichen Abhängigkeiten die über den Markt abgewickelte Subsistenz der Produzenten sich als bloße Folgeerscheinung, als Abfallprodukt des Konsums des Mehrprodukts durch die Nichtproduzenten präsentiert.

Aber mögen die Verzehrer des Mehrprodukts und Realisierer des im Mehrprodukt steckenden Mehrwerts, als die sich die traditionellen Oberschichten in der Frühzeit der bürgerlichen Entwicklung profilieren, noch so sehr an ideologischer Selbstüberschätzung leiden und ihre Rolle im Blick auf die Förderung und Erhaltung des Wohlstandes der Gesellschaften, des Commonwealth, für noch so zentral halten - lange sind sie der ihnen von der frühbürgerlich-absolutistischen Gesellschaft zugewiesenen Aufgabe nicht gewachsen. Was sie in Positur bringt, untergräbt schließlich auch wieder ihre Stellung: die unaufhaltsame Vergrößerung des durch Lohnarbeit erzeugten Mehrwerts, teils relativ durch die wachsende Ausbeutung der Arbeitskraft, teils absolut durch die akkumulationsbedingte Ausdehnung der Verfügung und Kontrolle des Marktes über die Arbeitsprozesse auf immer größere Teile der Arbeitssphäre. Das Mehrprodukt, in dem dieser wachsende Mehrwert sich darstellt, ist von den traditionellen, kleinen Oberschichten, mögen diese auch noch so sehr im Luxus schwelgen, bald schon nicht mehr zu bewältigen. Neue, bürgerliche Konsumentenschichten müssen her, um mit diesem Mehrprodukt fertig zu werden. Und diese müssen mit Geld ausgestattet werden, um ihre konsumtive Rolle erfüllen zu können. Denn im Unterschied zu den traditionellen Konsumenten bringen sie kein allgemeines Wertäquivalent von außerhalb des Marktes, von zu Hause, mit.

Hier ist ein wesentlicher Grund für die Entstehung des neuzeitlichen zentralen Staates mit den von ihm abhängigen, weil direkt oder indirekt von ihm alimentierten Institutionen, Apparaten und Gruppen zu sehen: Die Produktion von Mehrwert in Gestalt von Mehrprodukt hat einen solchen Umfang angenommen, dass die Realisierung dieses Mehrwerts nicht mehr naturwüchsigen gesellschaftlichen Gruppen und ihrer Konsumfähigkeit und Konsumbereitschaft überlassen bleiben kann, sondern dass von Staats wegen die nötigen Konsumentenschichten organisiert und mit Geld dotiert werden müssen. Eine wichtige Aufgabe des Staates

ist es fortan, das allgemeine Wertäquivalent, das als Repräsentant des im Zuge der kapitalistischen Lohnarbeitsprozesse jeweils neugeschaffenen Mehrwerts in Warenform nötig ist, zu schöpfen beziehungsweise bereitzustellen und so unter die Leute zu bringen, dass sie per Konsum die Realisierung dieses Mehrwerts besorgen können. Unnötig zu sagen, dass hier zugleich der Ursprung der modernen staatlichen Geld- und Finanzpolitik liegt.

Der Staat gibt das Geld, das er in Umlauf setzt, um den in Warengestalt geschaffenen Mehrwert durch ein entsprechendes Quantum allgemeinen Wertäquivalents repräsentiert sein zu lassen, den neuen Konsumentenschichten nicht unentgeltlich, er verschenkt es nicht an sie. Er gibt es ihnen für Leistungen, die entweder auch vorher schon erbracht wurden, allerdings ehrenamtlich und auf lokaler Ebene, während sie jetzt in staatliche Regie übernommen und honoriert werden, oder die im Rahmen des zentralistischen Staates und seiner veränderten Bedürfnisse neu entstehen beziehungsweise neue Dringlichkeit und Umfänglichkeit gewinnen. Man denke an die Verwaltung, die Rechtspflege, das Militär, später auch die Bildung und den öffentlichen Dienst. Diese Leistungen zeichnen sich allesamt dadurch aus, dass sie mit der materiellen Reproduktion der Gesellschaft direkt nichts zu tun haben, nicht als aktive Beiträge in das System aus mehr und mehr lohnarbeitsbestimmter Produktion und mehr und mehr die Produktion organisierender und kontrollierender Zirkulation, kurz, in das System der marktbezogenen gesellschaftlichen Arbeit, eingebunden sind - selbst wenn sie indirekt und auf Umwegen zur Erhaltung des Marktsystems beitragen mögen, etwa durch die Wahrung eines für die Arbeit nötigen Mindestniveaus an Bildung oder Gesundheit.

Wenn ich sage, dass diese Leistungen kein Beitrag zur materiellen Reproduktion der Gesellschaft sind, dann will ich sie damit nicht etwa für allesamt gesellschaftlich unnütz erklären. Ihre gesellschaftliche Nützlichkeit steht hier überhaupt nicht zur Diskussion. Es geht mir darum, deutlich zu machen, dass unter dem Deckmantel eines kaschierenden Arbeitsleistungs- und Geldentlohnungsmechanismus zwei nach Interesse und Intention ganz verschiedene gesellschaftliche Verhältnisse miteinander verquickt und verschmolzen sind, ein ausbeuterisches Produktionsverhältnis und ein konsumtives Nutznießerverhältnis. Verquickt sind beide, denn einerseits ist zwar das Produktionsverhältnis offenbare

Voraussetzung des Nutznießerverhältnisses, weil durch die Produktion überhaupt erst das Mehrprodukt geschaffen wird, das den Nutznießern die konsumtive Teilhabe am Markt ermöglicht, andererseits aber kann auch das Nutznießerverhältnis als Voraussetzung des Produktionsverhältnisses gelten, weil ja die Realisierung des in dem Mehrprodukt steckenden Mehrwerts, das heißt, die erfolgreiche Akkumulation von weiterem Geld in der Funktion potentiellen Kapitals die Bedingung dafür ist, dass Produktion überhaupt stattfindet und die daran geknüpfte, mehr oder minder karge Subsistenz der Produzenten, ihre per Arbeitslohn garantierte Beteiligung an der Nutznießung ihres eigenen Produkts gewährleistet bleibt, kurz, dass das ganze System der auf die Erzeugung von Mehrwert abgestellten, marktorientierten gesellschaftlichen Reproduktion funktioniert.

In der Tat ist mit diesen quasi staatlich angestellten Konsumentengruppen der Ideologenstatus im klassischen marxistischen Sinne überhaupt erst perfekt. Die Ideologen, jene, die von der gesetzten Unmittelbarkeit, der positiven Faktizität der Warenwelt im Besonderen und der durch die Warenwelt mehr und mehr geprägten Erscheinungswelt im Allgemeinen profitieren, die Nutznießer dieses Erscheinungsmodus sind, in dem sich die kapitale Produktion und Aneignung von Mehrwert vollzieht, sind nicht mehr in anderen ökonomischen Reproduktionssystemen verankerte und am Marktsystem peripher partizipierende marginale Gruppen, sondern sind eine ins Marktsystem vollständig integrierte und ganz und gar von ihm abhängige zentrale gesellschaftliche Schicht, der bürgerliche Mittelstand. Das Geld dieser bürgerlichen Konsumentenschicht stammt nicht mehr aus den anderen Wirtschaftszusammenhängen, in denen die früheren herrschaftlichen Konsumenten verankert sind, sondern wird nach Maßgabe der sächlichen Wertschöpfung durch die kapitalisierte Arbeit von Staats wegen systematisch ins System eingespeist und über die Honorierung von nicht oder nur auf Umwegen marktrelevanten Leistungen vornehmlich dieser bürgerlichen Konsumentenschicht zugewendet.

Weil sich die nichtmarktrelevanten Leistungen der bürgerlichen Konsumentenschicht durch die Geldform, in der sie entlohnt werden, in ununterscheidbarer Kontinuität mit den durch Arbeitslohn vergüteten marktrelevanten Leistungen der Produzentenschicht befinden, verleihen sie der bürgerlichen Konsumentenschicht das subjektive Bewusstsein eines begründeten Anrechts auf das gesellschaftliche Mehrprodukt, das sie

als solches zu konsumieren und damit als Mehrwert zu realisieren dienen. Und dieses subjektive Bewusstsein des Anrechts wird nun eben deshalb, weil die Konsumentenschicht diese Aufgabe der Mehrwertrealisierung zu erfüllen dient, noch durch ein quasi objektives Legitimationsbewusstsein untermauert. Die bürgerliche Konsumentenschicht realisiert, dass ihr Nutznießertum, ihr materielles Profitieren vom Mehrwerterzeugungs- und -aneignungsmechanismus des Marktes, eine für die Aufrechterhaltung der durch diesen Mechanismus bestimmten gesellschaftlichen Reproduktion wesentliche Bedingung ist. Sie ist kein herrschaftlicher Schmarotzer, der sich das Mehrprodukt aneignet, weil er zufällig über Geld verfügt; sie ist eine integrale gesellschaftliche Gruppe, die planmäßig mit Geld ausgestattet wird, das ihr erlaubt, sich das Mehrprodukt anzueignen, weil sie nichtmarktspezifische, aber als gesellschaftlich wichtig anerkannte Leistungen erbringt und weil sie durch die Aneignung des Mehrprodukts wesentlich zum Bestand des Gemeinwesens und zu dessen Wohlstand, die Subsistenz der Produzentenschichten eingeschlossen, beiträgt. Sie spielt ihre Nutznießerrolle mit dem besten Gewissen der Welt und im Bewusstsein ihrer fraglosen Legitimation, vorausgesetzt nur, sie verhält sich ideologisch, das heißt, geht von der marktgesetzten Unmittelbarkeit und Positivität der Wirklichkeit als von einer unhinterfragbaren Gegebenheit aus und akzeptiert damit auch den hinter der Maske dieser Positivität sich vollziehenden Prozess einer Schöpfung und Aneignung von Mehrwert zu dem einzigen Zweck einer Schöpfung und Aneignung immer neuen Mehrwerts als den stillschweigenden Modus vivendi aller Gesellschaft, als ebenso unverbrüchlichen wie unausgesprochenen gesellschaftlichen Naturzustand.

Aber auch mit der Ausdehnung des Ideologenstatus auf den bürgerlichen Mittelstand und der klassischen Ausprägung, die der Status dadurch erhält, hat es noch nicht sein Bewenden. Das kapitalistische Werterschöpfungsunternehmen auf der Basis von Lohnarbeit, bei dem der bürgerliche Mittelstand als Wertrealisierer konsumkräftig mithilft, geht ja dank des jeweils neugeschaffenen und in neue Produktionsprozesse investierten Mehrwerts unaufhaltsam weiter und sorgt durch die Erweiterung der bereits kapitalisierten Produktion und durch die Ausdehnung auf neue, noch nicht kapitalisierte Produktionsbereiche dafür, dass die Mehrwertmasse beziehungsweise die Masse des Mehrprodukts, als die erstere sich unmittelbar darstellt, immer gigantischer wird. Entsprechend

gigantischer und zunehmend unbewältigbarer wird auch die Aufgabe des Konsums dieses Mehrprodukts. Jedenfalls unbewältigbar für den bisherigen Hauptkonsumenten, den bürgerlichen Mittelstand. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, im so genannten *Fin de siècle*, tritt eine ähnliche Situation ein wie zu Anfang des 18. Jahrhunderts die von Mandeville bezeugte. Die bisherigen Nutznießerschichten sind dem Mehrprodukt und der Aufgabe seiner Realisierung als Mehrwert nicht mehr gewachsen; es müssen neue Gruppen her.

Diese neuen Gruppen rekrutieren sich nun in zunehmendem Maße und in wachsendem Umfang aus der Produzentenklasse selbst. Dass sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die direkte Ausbeutung der Produzenten durch Lohndrückerei und Arbeitszeitverlängerung abschwächt und eine rückläufige Bewegung zu beschreiben beginnt und dass durch Arbeitskampf und gewerkschaftliche beziehungsweise politische Organisation eine Besserung der ökonomischen und sozialen Verhältnisse der arbeitenden Klasse durchgesetzt wird, hat auch und wesentlich etwas mit der Absatzkrise zu tun, in die das kapitalistische System sich durch das Zugleich von ausbeutungsbedingt geringer Konsumkraft der Produzenten und expansionsbedingt wachsendem Mehrprodukt bringt. Um der Wertrealisierungsprobleme Herr zu werden, schlagen die kapitalistischen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwei Wege ein: den Weg einer imperialistischen Expansion zwecks Eroberung neuer Absatzmärkte und den Weg einer Dotierung der arbeitenden Klasse mit einem größeren Anteil der von ihnen produzierten Wertmasse. In beiden Fällen leistet der Staat entscheidende Hilfestellung, im einen Fall durch die militärische und politische Absicherung der Eroberungen, im anderen Fall durch sozial- und finanzpolitische Maßnahmen.

Dass die Produzenten durch Erhöhung ihrer Löhne und durch staatliche Umverteilungen und Unterstützungen einen größeren Teil des von ihnen produzierten Wertes erhalten und damit denn auch über einen größeren Teil des Produkts verfügen können, in dem dieser Wert sich unmittelbar darstellt, macht aus ihnen noch keine Ideologen. Wenn Ideologen diejenigen sind, die von einem gesellschaftlichen Reproduktionssystem profitieren, an dem sie nicht direkt beteiligt sind, dessen Expropriationsmechanismen und expropriative Erscheinungsformen sie aber als naturgegeben affirmieren, eben weil sie darin die Basis ihrer Subsistenz finden, dann sind die Produzenten, die ja an dem Reproduktionssystem

nicht nur beteiligt, sondern mehr noch diejenigen sind, zu deren Lasten es funktioniert, nicht bloß deshalb schon Ideologen, weil die Last, die sie tragen müssen, etwas geringer wird. Die Besserstellung der Produzenten im Blick auf den Mehrwert, den sie schaffen, bedeutet nur eine Veränderung der Ausbeutungsproportion, kein neues Nutznießungsverhältnis.

In Richtung auf eine Art Nutznießungsverhältnis und insofern auch eine Art Ideologenstatus werden die Produzenten indes aufgrund einer anderen, mit ihrer Besserstellung Hand in Hand gehenden ökonomischen Entwicklung gedrängt. Ich meine die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die kapitalistische Entwicklung maßgebende Erhöhung der Produktivkraft durch Technisierung der Produktionsprozesse. Damit reagiert nämlich das Kapital auf die allmähliche Besserstellung der Produzenten, die Erhöhung ihres Wertanteils an dem von ihnen geschaffenen Produkt. Die Technisierungstendenz ist in der Trennung der Produzenten von ihren Produktionsmitteln und der Kapitalisierung der letzteren wesentlich und von Anfang angelegt. Aber solange noch die direkte Ausbeutung der Arbeitskraft ungehindert möglich bleibt und das Kapital noch hauptsächlich mit der Eroberung und Umkämpfung der Produktionssphäre und ihrer verschiedenen Bereiche befasst ist, bleibt die Steigerung der Produktivkraft durch Mechanisierung und Automatisierung, die sich als indirekte Form der Ausbeutung darstellt, noch eher ein zwar der Tendenz nach notwendiger, aber dem Verlauf nach zufälliger und unsystematischer Vorgang. Jetzt aber, da das Elend der Produzenten und die Masse an produziertem Mehrprodukt dazu nötigen, die Produzenten stärker am Konsum zu beteiligen und ihnen also durch bessere Löhne und staatliche Zuwendungen mehr von dem Wert, den sie produzieren, zu überlassen, wird für den Markt die Technisierung zu einem systematisch eingesetzten Mittel, eine Verringerung des vom Markt appropriierten Mehrwerts zu verhindern. Dadurch, dass sie mit technischen Mitteln die Produktivität der Arbeitskraft erhöhen, suchen sie die Einbuße an Mehrwert, die die Besserstellung der Produzenten für sie bedeutet, zu kompensieren. Der Produzent bekommt einen höheren Lohn, mehr Wert, als vorher, aber dank der Technisierung erzeugt er nun auch ein größeres Mehrprodukt als vorher und insofern scheint der Mehrwertverlust wettgemacht.

Der Schein allerdings, als sei das vergrößerte Mehrprodukt automatisch gleichbedeutend mit erhöhtem Mehrwert, trägt. Der Wert ist, wie wir seit

Marx wissen, Ausdruck und objektivierter Funktion durchschnittlicher Arbeitszeit, und wenn dank erhöhter Produktivkraft die für ein Produkt aufgewendete Arbeitszeit sich verringert, dann verringert sich entsprechend auch der Wert des Produkts. Anders gesagt, wenn die gleiche Arbeitszeit eine größere Produktmenge zeitigt, entfällt ein geringerer Teil des gleichbleibenden Werts auf das einzelne Produkt, und insofern bleibt alles beim Alten. Zwar vorübergehend, wenn die durchschnittliche gesellschaftliche Arbeitszeit für das Produkt noch die alte ist und sich noch nicht am neuen Produktivitätsstand orientiert, kann von dem Kapitalisten, der diesen Produktivitätsstand erreicht hat, das Mehrprodukt auch als Mehrwert realisiert werden und dem Betreffenden einen Akkumulationsvorteil verschaffen. Aber um nicht ins Hintertreffen zu geraten, müssen eben deshalb die anderen Kapitalisten nachziehen und den neuen Produktivitätsstand übernehmen, und indem sie das tun, wird die diesem neuen Stand entsprechende Arbeitszeit zur neuen durchschnittlichen gesellschaftlichen Arbeitszeit, und das Mehrprodukt hört auf, Mehrwert zu bedeuten.

Diese Methode, den größeren Wertanteil, den die Produzenten dank Arbeitskampf und staatlicher Intervention erhalten, durch Erhöhung der Produktivkraft zu kompensieren, taugt mithin zu nichts anderem als zur Entfaltung eines Konkurrenzkampfes, dessen einziger Effekt eben die fortwährende Erhöhung der Produktivkraft ist. Und mit dieser fortlaufenden Erhöhung der Produktivkraft sind nun aber zwei gravierende und krisenträchtige Konsequenzen verknüpft, eine ökonomisch-systematische und eine sozial-pragmatische. Die systematische betrifft die so genannte Veränderung in der organischen Zusammensetzung des Kapitals. Die produktivitätssteigernde Technisierung der Produktionsprozesse bedeutet, dass relativ immer mehr Kapital in die Produktionsmittel und die Rohstoffe und immer weniger in die menschliche Arbeitskraft investiert wird, dass mit anderen Worten die Proportion zwischen konstantem und variablem Kapital, zwischen Arbeitsmittel und Arbeitslohn sich immer mehr zugunsten des ersteren verschiebt. Das hat zur Folge, dass zwar der produzierte Mehrwert, das, was nach Abzug der Arbeitslöhne dem Kapitalisten an Produktwert verbleibt, immer größer wird, dass gleichzeitig aber der Profit, das, was nach Abzug aller Produktionskosten, der Löhne und der Aufwendungen für die Arbeitsmittel, dem Kapitalisten von diesem Produktwert als sein Gewinn verbleibt, immer mehr sinkt. Unter

dem Motto vom tendenziellen Fall der Profitrate wurde daraus verschiedentlich auf eine der Kapitalentwicklung inhärente Selbstlähmungs- und Selbstvereitelungstendenz geschlossen, eine quasi automatische Tendenz des Kapitals, sich ihres Motivs, des Profits, zunehmend zu berauben und in eine wegen der ständig größeren Diskrepanz zwischen Investitionsaufwand und Ertrag bis zur Versteinerung wachsende Trägheit und Unbeweglichkeit zu verfallen. Zu dieser These von einer der Kapitalentwicklung immanenten Selbstzerstörungstendenz will ich hier nichts weiter sagen. Ich will nur anmerken, dass ich daran nicht glaube, weil ich von der Wirksamkeit rein struktureller, quasilogischer Widersprüche nichts halte. Solange ein Widerspruch bloß strukturell, nur logisch ist, auf das betreffende System selbst, sein inneres Gefüge, beschränkt bleibt, lässt er sich funktionell, empirisch verkraften. Brisant wird ein Widerspruch erst dann, wenn er zu Funktionsstörungen führt, die Wirkungen des betreffenden Systems auf die Außenwelt, auf sein empirisches Milieu betrifft.

Interessanter und einschlägiger für das Problem, mit dem wir ja eigentlich befasst sind, das Problem der Ideologie, des Unmittelbarkeitskultes, scheint mir die zweite Konsequenz aus der Produktivkraftentwicklung durch Technisierung, die ich als sozial-pragmatische Konsequenz bezeichnet habe. Sie ergibt sich daraus, dass die Spirale der Produktivitätsentwicklung zwar letztlich den Wert des Produkts nicht vermehrt, sehr wohl aber die Produktmenge selbst. Je produktivkräftiger die Produktionsprozesse ablaufen, um so mehr Gebrauchsgegenständlichkeit schaffen sie, auf die sich der gleichbleibende produzierte Wert verteilt. Das aber bedeutet, dass auch die Produzenten von dieser produktivitätsbedingten Vermehrung des materiellen Reichtums profitieren, weil sie sich für ihren als Arbeitslohn firmierenden Wertanteil nun mehr Produkt kaufen können als vorher. Durch eine ökonomische Entwicklung, deren Träger sie zwar formell nach wie vor sind, die aber gleichzeitig über ihre Köpfe hinweg verläuft und sie sozusagen nichts angeht, weil das reale Subjekt dieser Entwicklung die ihrer Verfügung entzogenen Produktionsmittel, die als fixes Kapital firmierenden Produktionsapparaturen sind, werden sie, ohne dass sich der Sache nach an ihrem Ausbeutungsverhältnis systematisch etwas änderte, gleichzeitig zu Nutznießern dieser ihrer eigenen Ausbeutung. So werden sie zu Ideologen zweiter Ordnung,

zu unwillkürlichen Begünstigten der an sich auf ihre Kosten in kapitalistischer Form organisierten gesellschaftlichen Reproduktion. Zum ersten Mal in der Geschichte ist die Positivität und Unmittelbarkeit, in der die marktgesetzte Realität ihnen entgegentritt, auch für sie nicht bloß negative Bedingung, damit sie an Geld und durch das Geld an Subsistenzmittel herankommen, sondern positiver Mechanismus einer quasi aus dem Nichts der kapitalistischen Produktion hervorgehenden immer umfänglicheren Versorgung mit Konsumgütern. Obwohl sie nach wie vor nicht am Mehrwert partizipieren, entsteht dank der ständig wachsenden Gütermenge, in der sich der produzierte Wert darstellt, auch bei ihnen jener Füllhorneindruck, den vorher höchstens die Nutznießer des produzierten Mehrwerts, die Ideologen im traditionellen Sinne, mit der marktzentrierten, akkumulationsorientierten Wirtschaftsform, die in ihrer modernen Gestalt der Kapitalismus ist, verbanden.

Hinzu kommt, dass die Mehrwertproduktion ja weitergeht, wenn auch nicht in dem durch die Produktivitätsentwicklung suggerierten Tempo, und dass dieser Mehrwert, weil er sich ja ebenfalls in einer produktivitätsbedingt immer größeren Gütermenge darstellt (nicht zuletzt deshalb, weil er mangels anderer Expansionsmöglichkeiten vorzugsweise in die Technisierung und damit in die weitere Erhöhung der Produktivkraft fließt), für seine Realisierung immer mehr Konsumenten braucht. Das hat eine Erweiterung der bereits vorhandenen staatlich dotierten Ideologenschichten um immer neue Gruppen im Bereich der Verwaltung, des Öffentlichen Dienstes, der Medizin, des Sozialwesens und so weiter zur Folge, die dank der gesellschaftlichen Produktivkraft mit ähnlich geringen Wertanteilen, wie die Arbeiter sie bekommen, ein ähnlich auskömmliches Leben führen können. Und so entsteht der Eindruck jener Kontinuität von - egal, ob privatwirtschaftlich oder staatlich - abhängigen Beschäftigungsverhältnissen, von Arbeitnehmerschaft als gesellschaftlicher Grundbefindlichkeit, der seinen Niederschlag in der Rede von der Angestelltengesellschaft gefunden hat.

Das Füllhorn, als das sich die kapitalistische Wirtschaft für breite Schichten erweist, hat allerdings einen großen Haken. Es beinhaltet nicht nur die Möglichkeit des Konsums, sondern auch die Verpflichtung dazu. Soll der produzierte Wert, der sich in der rasch wachsenden Gütermenge versteckt, als solcher realisiert werden und damit denn auch jener Teil des Wertes seine Einlösung finden, der als Mehrwert das für das

Kapital maßgebende Motiv der ganzen gesellschaftlichen Reproduktion ist, so muss die Gesamtheit der Gütermenge an den Mann und die Frau gebracht, zwecks Konsum verkauft werden. Gelingt diese Realisierung und Einlösung nicht, verliert das Kapital sein Motiv, und die gesellschaftliche Reproduktion gerät ins Stocken beziehungsweise droht, stillzustehen. Wegen des produktivitätsbedingt raschen Wachstums der Gütermenge erweist sich die konsumtive Einlösung des Wertes der Waren aber als immer schwieriger. Anders gesagt, das System beweist eine zunehmende Tendenz zur Überproduktion und zu daraus resultierenden Absatzproblemen, die als Ursache der heutigen chronischen Wirtschaftskrise manifest sind und die vielleicht schon früher im Jahrhundert voll manifest geworden wären, hätten nicht die beiden Weltkriege für Aufschub gesorgt.

Mit Bemühungen, der Absatzprobleme Herr zu werden, ist das Kapital jedenfalls schon das ganze Jahrhundert hindurch zugange. Im Wesentlichen stehen ihm dazu drei Wege offen. Erstens kann es versuchen, den imperialistischen Weg weiterzugehen und seine Absatzmärkte in die Dritte Welt hinein auszudehnen. Dieser Strategie sind aber durch die wie immer unvollkommenen politischen Autonomisierungstendenzen der Dritten Welt und vor allem dadurch Grenzen gesetzt, dass die Ausplünderung der Dritten Welt durch die kapitalistischen Länder im Rahmen des Austauschverhältnisses zwischen Rohstoffen und Industriegütern der ersteren gar nicht genug Kaufkraft lässt, um ihr eine ernsthafte Entlastungsfunktion im Blick auf die Überproduktion der kapitalistischen Länder zu erlauben. Zweitens kann das Kapital jenen Weg beschreiten, den Begriffe wie "Innovation" und Bedarfsschöpfung" bezeichnen. Das heißt, es kann durch die Schaffung immer neuer Bedürfnisse und die Produktion immer neuer Befriedigungsmittel versuchen, neue Absatzmöglichkeiten zu schaffen. Aber zum einen geht das wiederum zu Lasten bereits vorhandener Formen und Mittel der Bedürfnisbefriedigung und bedeutet also auch immer ökonomische Verluste, und zum anderen stellt sich dank des hohen Produktivitätsniveaus, auf dem diese neuen Sparten jeweils anfangen, das Überproduktionsphänomen rasch und in ständig erweiterter Form wieder ein.

Während diese beiden Wege zur Bewältigung der Absatzprobleme noch eher aggressiv orientiert, auf eine Erweiterung des Marktes gerichtet sind, ist der dritte Weg, der Weg der Rationalisierung, schon rein defensiv,

auf einen marktinternen Positionskampf und Verdrängungswettbewerb abgestellt. Auf diesem dritten Weg geht es um eine Senkung der Produktionskosten entweder durch eine Erhöhung der Produktivität der Arbeit bei gleichbleibender Lohnsumme oder aber durch eine Einsparung von Lohnkosten bei gleichbleibender Produktivität der Arbeit. Ziel ist dabei indes nicht mehr die Erhöhung des Mehrwerts, sondern die Senkung der Preise und damit die Verbesserung der Absatzchancen für das eigene Produkt im Verhältnis zu den Produkten der Konkurrenten. Das heißt, der Kapitalist begnügt sich im Zweifelsfall mit der alten Gewinnspanne und gibt den relativen Mehrwert, den er durch Rationalisierung erzielt, daran, um die Ware absatzfähiger zu machen.

Wie das 19. Jahrhundert das Zeitalter einer Erhöhung der Produktivität durch Technisierung ist, so ist das 20. Jahrhundert das Zeitalter einer Erhöhung der Produktivität durch Rationalisierung. Der Übergang von der Technisierung zur Rationalisierung bedeutet dabei nicht etwa einen Wechsel in den Mitteln und in der Methode der kapitalistischen Akkumulation, sondern bloß eine Veränderung ihrer Frontstellung und Stoßrichtung. Die fortschreitende Technisierung und Automatisierung bleibt ein zentraler Aspekt auch der Rationalisierung. Aber während sie vorher noch in der Hauptsache der *Erhöhung* des Mehrwerts diente und also ein Mittel im Kampf mit den lohnabhängigen Produzenten um den jeweiligen Anteil am produzierten Wert war, dient sie im Rahmen der Rationalisierung nurmehr der *Realisierung* des Mehrwerts und ist insofern bloß noch ein Mittel im Kampf mit den kapitalistischen Konkurrenten um die Erhaltung der unter Überproduktionsbedingungen gefährdeten eigenen Marktposition. Die Erhöhung des Mehrwerts durch produktivitätssteigernde Technisierung erwies sich als Illusion; das einzige, was sich vermehrte, war letztlich die den Wert verkörpernde Produktmenge, und das ermöglichte einerseits eine Hebung des Konsumniveaus auf breiter Front und schuf andererseits aber auch bald schon die als Absatzprobleme erscheinenden Probleme bei der Realisierung des in den Produkten verkörperten Werts. Der Lösung dieses Wertrealisierungsproblems dient die Rationalisierung; aber auch diese Lösungsstrategie erweist sich als illusionär. Zwar dem einzelnen Kapitalisten mag es gelingen, kurzfristig oder auch auf längere Zeit den Kopf aus der Schlinge seiner Absatzprobleme zu ziehen, wenn er dank Rationalisierung seine Produkte verbilligen und konkurrenzfähiger machen kann. Auf's Ganze

gesehen indes verschärft die Rationalisierung die Absatzprobleme nur immer weiter. Entweder nämlich die Rationalisierung vergrößert bei gleichbleibenden Lohnkosten die Produktivität, um das vermehrte Produkt billiger verkaufen zu können: dann sorgt sie für eine Vermehrung der Gesamtwarenmenge auf dem Markt und vergrößert entsprechend die Absatzprobleme. Oder aber sie vermindert bei gleichbleibender Produktivität die Lohnkosten; dann ist das gleichbedeutend mit Entlassungen (Freisetzung von Arbeitskräften, sagt man heute) und das heißt, mit einer Verkleinerung beziehungsweise ökonomischen Schwächung des Kreises derer, die durch ihren Konsum für die Wertrealisierung sorgen sollen. So oder so wirtschaftet sich das kapitalistische System dank seines Zwanges, die ganze gesellschaftliche Reproduktion an die Schaffung von Mehrwert zu knüpfen, immer tiefer in die Sackgasse hinein.

Wie tief sie bereits darinsteckt, zeigt die gegenwärtige Dauerkrise. Einerseits schwatzt die sieche, an ihrer Überfülle kränkelnde Wirtschaft zwar nach wie vor von Innovation und Expansion des Exports, und greift nach wie vor unverdrossen auf das Instrument der Rationalisierung zurück, andererseits aber bläst sie - und das ist eine entschieden neue Qualität in der Entwicklung - immer unverhohlener zum Sturm auf die politischen Rahmenbedingungen des wirtschaftlichen Geschehens - und tut das mit Unterstützung nicht zuletzt der Politik selbst. Unter Berufung auf die Notwendigkeit, den "Wirtschaftsstandort Deutschland zu erhalten" und "die Arbeitsplätze zu sichern" plädiert sie für eine direkte Verbilligung der Arbeit durch Lohnsenkungen und durch die Befreiung des Arbeitsmarktes von gesetzlichen Restriktionen sowie für eine indirekte Verbilligung der Produktion durch den Abbau staatlicher Belastungen der Wirtschaft. Kurz, sie tritt für einen politischen Abbau sozialstaatlicher Strukturen ein.

Was erhofft sie sich davon? So, wie die Dinge liegen, das gleiche wie von ihren innerökonomischen Rationalisierungsmaßnahmen: die Möglichkeit, ihre Produkte billiger auf den Markt zu bringen und damit in einer Situation des Überangebots von Produkten ihre Konkurrenzfähigkeit zu stärken. Aber was hilft ihr das, wenn sie gleichzeitig durch diese politisch durchgesetzte Senkung der Lohnkosten, das heißt, Senkung des der Arbeit zufallenden Wertanteils, die Kaufkraft im Lande schwächt und die Produzenten in ihrer Funktion als Konsumenten angreift? Einen Sinn gewinnt diese Strategie nur, wenn man die Sache im internationalen

Maßstab betrachtet und erkennt, dass die Situation bereits so verfahren ist, dass die Kapitalisten anfangen, das per Rationalisierung praktizierte "Rette sich wer kann" eines Konkurrenzkampfes zwischen einzelnen durch die Bildung von gewohnheitsmäßig an nationalen Grenzen orientierten volkswirtschaftlichen Solidargemeinschaften zu ergänzen beziehungsweise zu ersetzen. Die Rede von der zu teuren Arbeit und die Forderung nach einer Verbesserung des Wirtschaftsstandorts durch Verbilligung der Arbeitskraft hat einen Sinn nur als Ausdruck des Versuchs, das Überangebot im eigenen Lande ohne Schmälerung oder gar Verlust des Mehrwerts, der in ihm steckt, so zu verbilligen, dass es bei den ausländischen Handelspartnern absetzbar und damit in seinem Wert auf Kosten der ausländischen Konkurrenz realisierbar wird. Dass man damit den Konsumentenkreis im eigenen Land verkleinert oder schwächt, erscheint angesichts der Größe der ausländischen Märkte, auf denen man auf diese Weise reüssiert, als das eindeutig kleinere Übel.

Hinzu kommt, dass die billige Arbeit im eigenen Land ausländisches Kapital anzieht und dazu ermuntert, Produktionskapazitäten ins Land zu verlagern, so dass also auch mit der Aussicht auf neue Arbeitsplätze gewunken werden kann. Was das deutsche Kapital schon längst tut, nämlich Produktion in andere Länder mit niedrigem Lohnniveau und geringer Sozialstaatlichkeit zu verlagern, das macht natürlich auch das ausländische Kapital mit Deutschland, wenn letzteres bereit ist, sich auf politischem Wege in ein Billiglohnland zu verwandeln.

Aber wohlgemerkt, der einzige Sinn dieser Senkung der Löhne und Zurücknahme sozialer Leistungen besteht im Kampf der einzelnen industriegesellschaftlichen Volkswirtschaften um Anteile an einem übersättigten Weltmarkt. Und weil dieser Kampf wesentlich in der Weise geführt wird, dass man in der Hoffnung auf die Mobilisierung von Konsumkraft in anderen Ländern die Konsumkraft im eigenen Land schwächt, kann er, selbst wenn er kurzfristig für die eine oder andere Volkswirtschaft Entlastung bringt, langfristig auch nur dazu führen, dass, aufs Gesamtsystem der konkurrierenden Volkswirtschaften gesehen, die Absatzprobleme zunehmen. Wo die kapitalakkumulative Mehrwertproduktion *conditio sine qua non* jeder gesellschaftlichen Reproduktion ist und wo der produzierte Wert sich aus den genannten Gründen in einer relativ immer größeren Produktmenge darstellt, muss sich der Konsum zwangsläufig als die Achillesferse des Systems herausstellen und muss es zwangsläufig

zu irrenlogischen Konsequenzen wie der geschilderten kommen, dass die einzelnen Volkswirtschaften zur Sicherung ihres Wohlstandes oder vielmehr zur Sicherung des kapitalen Akkumulationsprozesses, an dem ihr Wohlstand hängt, eben diesen Wohlstand Schritt für Schritt demontieren müssen.

Wie reagieren die primären und sekundären Nutznießer dieser an sich selbst erstickenden Mehrwertproduktion, wie reagieren wir, die Ideologen, auf diese verfahrenere Situation. Da gibt es eine rechtsorientierte und eine linksorientierte Reaktion. Die rechtsorientierte läuft auf eine Unterstützung der Politik eines Sozialabbaus zwecks Verbesserung des "Wirtschaftsstandorts" hinaus. Sie findet sich bei denen, die vom Abbau nicht betroffen sind und die vom internationalen Konkurrenzkampf mit seinem ständigen Unterbieten der Preisniveaus für ihren Lebensstandard höchstens profitieren. Diese Reaktion ist logisch. Unlogischer und interessanter ist die linksorientierte Reaktion. Sie gründet in der vornehmlich für die sekundären Ideologen charakteristischen Sicht vom kapitalistischen System als einem quasi aus eigener, produktivitätsgesättigter Kraft Wohlstand schaffenden Produktionsautomaten und in der fest verwurzelten Überzeugung, dass der einzige Weg zur Teilhabe an diesem Wohlstand in gesellschaftlich nützlicher Arbeit und der für diese Leistungen zum Wohle der Gesellschaft gewährten monetären Entlohnung besteht. Durchaus im Einklang mit der Tatsache, dass die an der Produktion mitwirkenden und die vom Mehrprodukt zehrenden "Werk tätigen" praktisch ununterscheidbar geworden und in einem übergreifenden Angestellten- oder "Arbeitnehmer"-Status zusammengeschlossen sind, erscheinen im öffentlichen Bewusstsein Arbeit und Wertproduktion voneinander abgekoppelt. Die Warenproduktion stellt sich als ein vom Kapital, von der "Wirtschaft", ebenso automatisch wie höchstpersönlich exekutierter Prozess dar, während die gesellschaftliche Arbeit nurmehr als der gesellschaftlich sanktionierte Weg gilt, sich einen in allgemeinem Äquivalent, in Geld, bestehenden Anspruch auf die produzierten Waren zu sichern.

Dieses Bewusstsein von der Arbeit als einer nicht zwar mehr für die Produktion grundlegenden, wohl aber für den Konsum des Produzierten maßgebenden Voraussetzung findet seinen Niederschlag in der Rede vom "Arbeitsplätze schaffen" und vollends in der griffigen Formulierung

des Oberdemagogen von der SPD, wenn er vorschlägt "statt der Arbeitslosigkeit Arbeitsplätze zu finanzieren". Hier ist die Arbeit zynisch als die Belastung ausgesprochen, zu der sie für das kapitalistische System mittlerweile geworden ist. Es werden nämlich keine "Arbeitsplätze" gebraucht, sie sind überflüssig. Arbeitsplätze in der Produktion werden nicht gebraucht, da ja die Absatzprobleme ohnehin schon groß genug sind. Arbeitsplätze in den Bereichen nichtproduktiver, "sozialer" Leistungen würden zwar gebraucht, würden aber durch ihre Finanzierung direkt oder indirekt die Produktionskosten erhöhen und verbieten sich deshalb in einer Situation des internationalen Konkurrenzkampfes, bei dem es allein darum geht, wer am preisgünstigsten produziert und deshalb sein Produkt auf Kosten der anderen absetzen kann.

Am realistischsten sind die linken Ideologen vielleicht noch da, wo sie eine Umverteilung der Vermögen beziehungsweise der Arbeit fordern. Durch eine Umverteilung von Vermögen auf die vom System benachteiligten oder halbwegs ausgeschlossenen Gruppen ließe sich in der Tat der Konsum ankurbeln und dadurch die Absatzkrise mildern. Und durch eine Aufteilung von Arbeit ohne Erhöhung der Lohnkosten ließe sich in der Tat die Arbeitslosigkeit verringern und damit dann wiederum durch Ankurbelung des Konsums die Absatzkrise mildern. Aber abgesehen von der Frage der Realisierungschancen, die solche Eingriffe hätten, würden sie nicht das mindeste an dem entscheidenden Übel ändern - dem Übel nämlich, dass im kapitalistischen System die gesellschaftliche Reproduktion nur statthat, wenn sie der Produktion von Mehrwert zwecks Produktion von weiterem Mehrwert dient, und dass also die Versorgung der Menschen mit Bedürfnisbefriedigungsmitteln eine abhängige Funktion und ein bloßes Vehikel der Versorgung des Kapitals mit Kapital ist, anders gesagt, der Versorgung des Kapitals mit dem, was es braucht, um die Versorgung der Menschen mit Bedürfnisbefriedigungsmitteln in immer quantitativ umfassenderer und qualitativ vielfältigerer Form in den Dienst seiner eigenen, stets erweiterten Reproduktion zu stellen. In der krisenhaften Entwicklung, die das heraufbeschwört, indem es die am Versorgungssystem Beteiligten zwingt, sich immer umfassender versorgen zu lassen oder andernfalls gar nicht versorgt zu werden, und schließlich in dem Maß, wie sie dessen, womit sie im Übermaß versorgt werden, nicht mehr Herr werden, einer Reduktion ihrer Versorgung

zuzustimmen, damit die Versorgungsgüter anderen zu Dumpingpreisen angedreht werden können und die Beteiligten selbst wenigstens ihr erniedrigtes Versorgungsniveau halten können - in einer solchen krisenhaften Entwicklung hätten jene Umverteilungen höchstens aufschiebende Wirkung.

Nimmt man diese Reaktionen speziell der linken Ideologen, so kann man mit Fug und Recht sagen, dass Ideologie in unserer Gesellschaft zu einem allgemeinen Bewusstseinschicksal geworden ist. Wegen des beispiellosen Konsumtionsniveaus, das das als Mehrwertproduktion organisierte gesellschaftliche Reproduktionssystem aufgrund der dabei entfesselten ungeheuren Produktivität ermöglicht, ist dieses System offenbar nicht mehr in seiner Grundstruktur in Frage zu stellen, selbst dort nicht, wo es Miene macht, sich durch seinen eigenen Erfolg ad absurdum zu führen und nämlich die Realisierung des Mehrwerts durch die Steigerung des Mehrprodukts zu vereiteln: Das einzige, was wir, die Ideologen, die aufs Erscheinungswissen vereidigten Beteiligten, noch können, ist, das in seinen Selbstwiderspruch verstrickte, desorientierte kapitalistische System, den großen ebenso steuerlosen wie verselbständigten Bedürfnisbefriedigungsapparat, als ein seiner selbst mächtiges Subjekt hochzuhalten und zur Erfüllung der von ihm mit Rücksicht auf uns übernommenen Versorgungspflichten zu mahnen. Indem wir das System unserer Arbeits- und Leistungsbereitschaft versichern, meinen wir, ihm die Erfüllung seines Versorgungsversprechens abverlangen zu können. Nur übersehen wir dabei, dass es ein und dieselbe, als Naturbedingung gesellschaftlicher Reproduktion akzeptierte Mechanik, die Mehrwertproduktion, ist, die bis dahin für die immer bessere Versorgung Sorge trug und die jetzt in der Konsequenz ihres eigenen Wirkens umgekehrt zum entscheidenden Hindernis solcher Versorgung zu werden droht.

Erfahrungswissenschaft und Wissenschaftstheorie[†]

Wissenschaftstheorie – allgemeiner: Erkenntnistheorie – lässt sich weder als eine zusätzliche Sparte noch als ein äußerlicher Moderator des seit dem 17. Jahrhunderts sich entwickelnden, modernen arbeitsteiligen Wissenschaftsbetriebs begreifen. Sie ist vielmehr von Anfang an eine immanente Begleiterscheinung und ein unmittelbares Reflexionsprodukt der Entwicklung des bürgerlichen Erfahrungsprozesses und der aus ihm sich organisierenden Erfahrungswissenschaft selbst. Und zwar ist sie dies als Resultat eines die bürgerliche Theoriebildung kontinuierlich heimsuchenden, abgründigen Zweifels an der Sachhaltigkeit, Verbindlichkeit und Repräsentativität eben jenes Erfahrungsprozesses und seiner Ergebnisse. Dieser abgründige Selbstzweifel ist dem zur Wissenschaft sich organisierenden, bürgerlichen Erfahrungsprozess so wesentlich, dass er geradezu als sein Grundcharakter und als sein entscheidendes methodisches Prinzip erscheint – egal, ob die sich organisierende Erfahrungswissenschaft als Rationalismus oder als Empirismus sich definiert. Eine Aufzählung von Theoriebildungsversuchen des 17. und 18. Jahrhunderts dokumentiert das sehr eindrucksvoll: Hobbes, Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant – sie alle kommen in dem zentralen Anspruch überein, die Erfahrungswissenschaften durch die als Epistemologie (Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie) vorausgeschickte Frage nach den Grundlagen und Bedingungen des Erkenntnisprozesses vorweg abzusichern und zu fundieren.

[†]Vortrag aus dem Jahr 1975, der sich in *Aufmerksamkeit – Klaus Heinrich zum 50. Geburtstag*, hrsg. von Olav Münzberg und Lorenz Wilkens, Verlag Roter Stern, Frankfurt am Main 1979, abgedruckt findet.

Wie kommt es zu dieser, das Erkennen als Skepsis heimsuchenden "Besorgnis, in Irrtum zu geraten" (Hegel)? Wie kommt es zu dieser zweifelsüchtigen Prüfung der Fundamente und Determinationen von Erfahrung? Die Antwort darauf macht einen kurzen Rekurs auf die Anfänge der bürgerlichen Erfahrungswissenschaft nötig, für die beispielhaft Francis Bacon einsteht. Diese Anfänge sind nun paradoxerweise durch eine außerordentliche Unmittelbarkeit und fast schon naive Positivität des Erkenntnisanspruchs ausgezeichnet. Und zwar eines Erkenntnisanspruchs, der im Anschluss an die Naturwissenschaften Erkenntnis unter dem Titel der Erfahrung neu orientieren und auf eine gleichermaßen theoretisch und praktisch neue Grundlage stellen will. Die neue Orientierung erscheint als Hinwendung zu einer Außenwelt, die als in sich gediegener und von immanenten Gesetzen beherrschter Erscheinungszusammenhang gewahrt wird. Die neue theoretische Grundlage ist methodologisch das Prinzip der Induktion, das heißt der Herleitung der Gesetze der Erscheinungswelt aus dieser selbst durch die experimentell beobachtende Vernunft. Bacon macht der vorangehenden scholastischen Philosophie ihren latenten oder manifesten Platonismus zum Vorwurf. Das heißt er wirft ihr ein Ideen- und Urbilderkonzept vor, das die Essenz der phänomenalen Wirklichkeit in der Form von Generalia, von Wesens- und Allgemeinbegriffen, wenn nicht überhaupt im Denken voraussetzt, so zumindest dem Denken unmittelbar und intuitiv zugänglich erscheinen lässt. Er wirft der scholastischen Philosophie vor, dass sie auf diese Weise die phänomenale Welt zur bloßen Ausführungsbestimmung und zum materialisierten Exemplar eines Seins erklärt, das gleichzeitig äußerste Objektivität beansprucht und wesentlich Gedankending ist. Mit dieser Voreingenommenheit des Denkens als des Ortes des essentiell wahren Seins habe sich die Wissenschaft, meint Bacon, den Weg zu einer effektiven Erforschung und verallgemeinernden Beobachtung der Phänomene in ihrer eigentümlichen Prozessualität versperrt. Der von Bacon im Namen des Induktionsprinzips propagierte Kampf gegen Idole und Vorurteile ist insofern Verwerfung eines idealiter objektiv gedachten und im Denken zeitlos vorausgesetzten Wesensbegriffs und Hinwendung auf ein im Phänomen realiter objektiv angenommenes Allgemeines.

Mit diesem Programm scheint einer systematischen Erforschung der Erscheinungswelt durch einen einheitlichen Prozess der technologischen

Praxis und der experimentellen Theorie und einer kontinuierlichen Anhäufung nützlicher Erfahrungen und Informationen der Weg geebnet. Aber der Schein trügt. Schon bei Locke, der wie kein anderer die Erscheinungswelt zur ausschließlichen Quelle von Erfahrung erklärt, taucht im Hintergrund der Erscheinungswelt eine Macht auf, die dadurch, dass sie als eine den Erscheinungen zugrunde liegende zugleich außerhalb ihrer bleibt, diese ihrer fraglosen Objektivität und Realität zu berauben droht. Ich meine die Macht, die Locke mit seinem Begriff einer hinter den Erscheinungen verborgenen und unserer Wahrnehmung prinzipiell unzugänglichen Substanz benennt. Diese, die Erscheinungen gebende, aber zugleich als erscheinungstranszendent der Erfahrung angeblich prinzipiell entzogene Substanz, das spätere Kantische Ding-an-sich, ist es, was den Lockeschen Empirismus quasi über Nacht in den Humeschen Skeptizismus verwandelt. Das Problem, das sich mit dem Lockeschen Substanzbegriff stellt und das Hume nur herauszuarbeiten braucht, ist das der Zuverlässigkeit, Verbindlichkeit und Repräsentativität der die Erfahrung begründenden Erscheinungswelt als solcher. Mag nämlich auch, argumentiert Hume, der Erkenntniszusammenhang, der sich zur Wissenschaft organisiert, Resultat eines praktischen Umgangs mit und einer experimentellen Beobachtung von Daten und Zusammenhängen der gegebenen Erscheinungswelt sein, so ist damit doch keineswegs schon gewährleistet, dass diese beobachteten und in der Praxis zunächst bewährten die nachweisbar und dauerhaft wirklichen sind?

Eine solche skeptische Fragestellung ist in der Tat nur möglich unter der Voraussetzung jener, im Lockeschen Substanzbegriff bereits angelegten und im Kantischen Ding-an-sich perfekten Trennung von gegebener, für den Erfahrungszusammenhang konstitutiver Erscheinungswelt einerseits und die Erscheinungswelt gebender, selber der Erfahrung entzogener, produktiver Substanz andererseits. Unter der Voraussetzung dieser Trennung aber droht nun eben der Erfahrungszusammenhang, der alleiniger Vermittler und Lieferant nicht nur der Inhalte, sondern vor allem auch der Formen einer diskursiven und kontinuierlichen Erfahrung sein sollte, entweder zum Ausgangspunkt eines kompletten Wahnsystems oder aber zum Vehikel ständiger Fehlinformationen und Täuschungen zu werden. Das heißt für den auf die Erscheinungswelt angewiesenen bürgerlichen Erfahrungszusammenhang tun sich zwei

gleichermaßen verderbliche Perspektiven auf: entweder die Erscheinungen sind bloße Erscheinungen, ein oberflächlicher Schein, hinter dem die ihn erzeugende, substantielle Wirklichkeit, indifferent gegen alle Erfahrung, sich verbirgt; oder aber die Erscheinungen sind zwar Erscheinungen, Ausdruck jener substantiellen Wirklichkeit, aber so, dass sie damit der Willkür oder der Eigengesetzlichkeit dieses ihres unbekanntes und als solcher der Erfahrung entzogenen Produktionsquells überantwortet sind. Stichwortartig gesagt: Unkontrollierbare Scheinhaftigkeit und unkalkulierbare Veränderlichkeit stellen die Erscheinungswelt als vermeintliche Grundlage einer durchgängig gesicherten und profitablen Akkumulation von Erfahrung in Frage. Dementsprechend entwickelt sich die Skepsis in zwei, von den frühbürgerlichen Erfahrungstheoretikern selbst nur undeutlich unterschiedene Richtungen. Entweder sie argumentiert gewissermaßen metaphysisch: dann stellt sie die Erscheinungssphäre unter den Verdacht, bloßer Schein zu sein und bestreitet jeden nachweisbaren Zusammenhang zwischen den den Erscheinungen zugrunde liegenden objektiven Intentionen und den aus den Erscheinungen herausgelesenen Erfahrungen. Oder aber sie argumentiert eher historisch: dann akzeptiert sie die aus den Erscheinungen herausgelesenen Erfahrungen als für den gegebenen Fall einschlägige, bestreitet aber angesichts einer in ihrer Entwicklung unvorhersehbaren substantiellen Produktivität die Allgemeingültigkeit und für alle Zukunft notwendige Objektivität dieser Erfahrungen.

Was ist nun aber jene substantielle Macht im Hintergrund, die als eine ebenso unberechenbare wie unergründliche die durch sie gegebene Erscheinungswelt als eine vermeintlich solide Grundlage der bürgerlichen Erfahrungswissenschaft in Frage stellt? Was stellt sie dar, was drückt sich in ihr aus? Auf diese Frage bleiben uns die frühbürgerlichen Erfahrungstheoretiker die Antwort schuldig. Für sie bleibt jenes Ding-an-sich in der Anonymität einer theologisch gefärbten Naturmacht. Eine anonyme Macht allerdings, die in ihrer Unberechenbarkeit immerhin ernst genug genommen wird, um der durch sie als Erfahrungsgrundlage gegebenen Erscheinungswelt gegenüber Skepsis aufkommen zu lassen und um zur Beschwichtigung oder Überwindung dieser Skepsis die Theorie herauszufordern, um die es geht, nämlich die Wissenschaftstheorie.

Was ist nach Kant, dem letzten und bedeutendsten Vertreter der frühbürgerlichen Erfahrungstheoretiker, die Aufgabe einer Wissenschaftstheorie? Sie soll die Voraussetzungen, die Bedingungen der Möglichkeit, eines Erscheinungszusammenhangs ausfindig machen, der genug Kontinuität, genug innere Konsistenz hat, um einen durch Objektivität, Allgemeinheit und Notwendigkeit der Ergebnisse ausgezeichneten, regelmäßigen und diskursiven Erfahrungsprozess zu gewährleisten. Zugespißt gesagt: Wissenschaftstheorie soll das Objekt der bürgerlichen Erfahrungswissenschaft, die Erscheinungswelt, so begründen und definieren, dass dies Objekt, unabhängig von der Frage nach seiner metaphysischen Wahrheit und Substantialität, eine hinreichende funktionelle Diskursivität, prospektive Gültigkeit und Effektivität der ihm entspringenden Erfahrung zu garantieren imstande ist. Ich kann hier nicht auf Kants ebenso großartigen wie ohnmächtigen Versuch einer Lösung dieser Aufgabe und auf die gesellschaftstheoretischen Implikationen dieses Lösungsversuchs eingehen. Eins wird jedenfalls durch die Aufgabenstellung bereits deutlich: Im Zentrum dieser Wissenschaftstheorie steht das Interesse an einer Überwindung *der* Skepsis, die ich zuvor die historische genannt habe: der Skepsis also, die sich aus der Furcht vor der unkalkulierbaren Veränderlichkeit der nach der Seite ihres Produktionsquells der Erfahrung entzogenen, gegebenen Erscheinungen speist. Die andere, von mir metaphysisch genannte Skepsis, die aus der Angst vor einer unkontrollierbaren Scheinhaftigkeit der Erscheinungen herührt, bleibt demgegenüber ein sekundäres Motiv der Herausbildung von Wissenschaftstheorie. Sie ist zwar da, aber nicht akut.

Eben das aber ändert sich direkt nach Kant, gleich zu Anfang des 19. Jahrhunderts. Die in der metaphysischen Skepsis resultierende Angst vor einer unkontrollierbaren Scheinhaftigkeit der nach der Seite der Intentionen ihrer Hervorbringung undurchschauten Erscheinungswelt wird, behaupte ich, plötzlich die herrschende Bestimmung. Einer derartigen Behauptung scheint die Entstehung des Positivismus zu eben dieser Zeit einigermaßen zu widerstreiten. Der von den Ideologen der späten Revolutionszeit und von Auguste Comte ins Leben gerufene Positivismus mit seinem emphatischen Glauben an den *fait positif* (die positive Tatsache) scheint ja die Skepsis überhaupt aus dem Felde zu schlagen und damit auch Wissenschaftstheorie als solche überflüssig zu machen. Er scheint ja gerade Ausdruck der Überzeugung einer vollkommenen Identität von

Erscheinung und Ding-an-sich. Aber lassen wir uns nicht täuschen! Der Positivismus mit seiner gewaltsam unmittelbaren Resubstantialisierung und Wiederaufwertung der Erscheinungswelt lässt sich, wie ich meine, eher wohl als ideologisch motivierter Versuch einer Abwehr und Verdrängung eben der alles andere als positiven Tatsachen verstehen, denen die Skepsis sich verdankt, die ich die metaphysische genannt habe und von der ich behaupte, dass sie die nunmehr herrschende Bestimmung der bürgerlichen Erfahrungswissenschaft bildet. Ein Indiz dafür, dass es mit der vom Positivismus proklamierten neuen Positivität der Erscheinungswelt nicht gar so weit her ist, scheint mir die Tatsache, dass, ungeachtet allen formellen Verzichts auf Wissenschaftstheorie überhaupt, der Positivismus praktisch von Anfang an und in wachsendem Maße auf ein unheiliges Bündnis mit den Fortsetzern und Verwaltern der von Hume und Kant überlieferten Wissenschaftstheorie sich einlässt. Auch er kann offenbar auf eine förmliche Absicherung und Begründung der Kontinuität und inneren Konsistenz seiner "positiven Tatsachen" nicht völlig verzichten. Dabei findet nun allerdings eine merkwürdige Veränderung der Aufgabenstellung dieser übernommenen Wissenschaftstheorie statt. Wenn es bei Hume und Kant darum ging, die Erscheinungswelt so in sich zu begründen, dass sie eine regelmäßige und haltbare Akkumulation von wissenschaftlicher Erfahrung ermöglicht, dann scheint es der im Zusammenhang mit dem Positivismus operierenden neukantianischen Wissenschaftstheorie ebenso wie etwa der im Dienste des Positivismus stehenden Wissenschaftslogik eines Popper oder Topitsch zunehmend darum zu gehen, die Erscheinungswelt so zu definieren, dass sie der aus ihr akkumulierten Erfahrung sich immer neu fügt und nicht widerspricht.

Dieses Zusammentreffen von Positivismus und Nominalismus scheint mir nun aber ein Indiz dafür, dass der Positivismus wesentlich als ein Versuch der Abwehr und Verdrängung jener metaphysischen Skepsis zu verstehen ist, die, meiner Behauptung nach, die bürgerliche Erfahrungswissenschaft seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts heimsucht. Lassen Sie mich zu dieser metaphysischen Skepsis zurückkehren. Sie resultiert, wie ich sagte, aus der Besorgnis einer unkontrollierbaren Scheinhaftigkeit der Erscheinungswelt und bezieht sich auf die der Erfahrung ebenso sehr entzogenen wie offenbar verdächtig gewordenen Intentionen der Macht, die die Erscheinungen hervorbringt und gibt. Auch diese Skepsis verlangt zu ihrer Überwindung nach einer Wissenschaftstheorie, das heißt nach

einer Theorie, die imstande ist, die Bedingungen einer dennoch möglichen Sachhaltigkeit, Repräsentativität und Verbindlichkeit von Erfahrung ausfindig zu machen. Aber es liegt auf der Hand, dass diese neue Wissenschaftstheorie sich nicht mehr damit begnügen kann, die Bedingungen der Möglichkeit bloß der inneren Kontinuität der den Erfahrungszusammenhang stiftenden Erscheinungswelt auszuforschen. Schließlich steht ja nicht mehr nur die Kontinuität, sondern die Substantialität der Erscheinungswelt in Frage und steht also nicht mehr nur die zukünftige Wirksamkeit, sondern die prinzipielle Wirklichkeit der aus den Erscheinungen gewonnenen Erfahrungen auf dem Spiel. Daraus folgt: Wissenschaftstheorie muss, wenn sie die metaphysisch genannte Skepsis überwinden will, das zum Objekt der Erfahrung machen, was Erfahrung dadurch zu vereiteln droht, dass es als eine der Erzeugung von bloßem Schein verdächtige Macht im Hintergrund der Erscheinungswelt der Erfahrung sich entzieht. Wissenschaftstheorie kann nicht mehr nur die Bedingungen der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhangs ausklügeln, der potentiell der Gefahr einer unkalkulierbaren Veränderlichkeit ausgesetzt ist und an dessen bruchloser Kontinuität demgegenüber die Erfahrungswissenschaft ein planerisches Interesse hat. Wissenschaftstheorie muss vielmehr die Bedingungen der Wirklichkeit eines Erscheinungszusammenhangs aufdecken, der aktuell dem Verdacht einer unkontrollierbaren Scheinhaftigkeit unterliegt und den in seiner Wirklichkeit zu realisieren, die Erfahrungswissenschaft, soweit sie nicht vornehmlich ideologische Funktionen erfüllt, ein existentielles Interesse haben muss. Kurz: Wissenschaftstheorie kann nicht mehr nur die Bedingungen der Möglichkeit künftiger Erfahrung, sie muss die Bedingungen der Wirklichkeit einer drohenden Erfahrungslosigkeit ins Auge fassen. Sie kann nicht mehr bloß transzendente Meta-Wissenschaft, sie muss materiale Wissenschaft vom Ding-an-sich sein. Wissenschaft eines Ding-an-sich, das die Erscheinungen nicht mehr nur als die Außenseite und Oberfläche seiner im übrigen unerforschlichen und vielleicht auch gar nicht erforschenswerten Intentionen hervorbringt, sondern das, anders als bei Kant, im Verdacht steht, die Erscheinungen geradezu zum Zweck einer Verhüllung und Verheimlichung seiner Intentionen und wirklichen Bewegungen zu produzieren.

Wissenschaft vom Ding-an-sich: das ist seit Hegels Einleitung in die "Phänomenologie des Geistes" die Parole der Wissenschaftstheorie, die

meines Erachtens diesen Namen verdient. Aber kann es diese Wissenschaft geben? Muss sie nicht durchaus an ihrem paradoxen Anspruch scheitern, Erfahrung eines definitionsgemäß der Erfahrung Entzogenen sein zu wollen? Wo soll die Wissenschaftstheorie das Ding-an-sich überhaupt finden? Die paradoxe Antwort liegt auf der Hand: Natürlich da, wo alle bürgerliche Erfahrungswissenschaft ihr verbindlich unmittelbares Objekt hat – in den Erscheinungen. Und wie soll sie es ausgerechnet in diesen, mittlerweile des bloßen Scheins verdächtigen Erscheinungen erkennen? Die Antwort, die, wenn sie nicht bloß paradox sein will, eine spezifisch neue Erkenntnismethode implizieren muss, wird etwa so lauten müssen: Wissenschaftstheorie muss den Schein als notwendiges Erzeugnis dessen, was ihn produziert, ernst nehmen, sie muss ihn als die verbindliche Folge eines Grunds begreifen, der in sich selber Grund hat, so und nicht anders hervorzutreten, kurz, sie muss die Erscheinung als Symptom realisieren.

Lassen Sie mich hier die Konstruktion abbrechen und Ihnen an zwei hervorstechenden Beispielen die Konsequenzen dieses Verfahrens benennen beziehungsweise in Erinnerung rufen. Schließlich gibt es diese Wissenschaftstheorie, wir brauchen sie also nicht erst zu konstruieren, und zu dem Versuch ihrer kritischen Rekonstruktion fehlt ohnehin die Zeit.

Beispiel 1: Marx gründet seine "Kritik der Politischen Ökonomie" auf einen Erscheinungszusammenhang, der in der Tat, wie wir uns durch den Augenschein überzeugen können, einen oder den zentralen Aspekt der Erscheinungswelt unserer Gesellschaften bildet: die "ungeheure Warensammlung", als die, wie Marx sagt, "der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht", erscheint. Dieser, durch die Ware gebildete Erscheinungszusammenhang präsentiert sich mit der Selbstverständlichkeit und Gediegenheit unmittelbarer Faktizität. Er ist in dieser seiner Positivität Grundlage und Objekt einer bedeutenden Erfahrungswissenschaft, nämlich der Politischen Ökonomie, "welche sich mit der Darstellung der vielfachen, durch Vergesellschaftung, Tausch und Arbeitsteilung hervorgerufenen Verkettung der Verkehrsinteressen, des wechselseitigen Zusammenhangs und der Abhängigkeit der verschiedenen Wirtschaften voneinander sowie der auf Grund derselben zu beobachtenden Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten befasst, um auf Grund derselben einen Anhalt für Gestaltung der praktischen Wirtschaft,

insbesondere aber der öffentlichen Wirtschaft, bieten zu können" (Meyers 1890). Ein schönes Programm für eine Erfahrungswissenschaft, das nur leider einen Haken hat: es setzt eine Gediegenheit und Substantialität jenes Erscheinungszusammenhangs voraus, die dieser tatsächlich nicht nur durch seine Wildwüchsigkeit und Unberechenbarkeit, sondern vor allem durch seine zerstörerische Gleichgültigkeit dem Zweck einer gesamtgesellschaftlichen Reproduktion gegenüber, dem er formell dient, Lügen straft. Der zuletzt genannte, schreiende Widerspruch zwischen Begriff und Praxis des Erscheinungszusammenhangs Ware ist es nun aber, der dessen unmittelbare Positivität als Schein entlarvt und mit der Frage nach den wirklichen Intentionen hinter der Fassade zirkulierender Gebrauchswerte die Marxsche Wissenschaftstheorie als eine Kritik der Politischen Ökonomie auf den Plan ruft. Das Ergebnis der Marxschen wissenschaftstheoretischen Bemühungen ist, in seiner allgemeinsten Form jedenfalls, bekannt: Der Erscheinungszusammenhang "ungeheure Warensammlung" entpuppt sich als das die Konflikte verschleiernde Resultat eines historisch gewordenen, gesellschaftlichen Konfliktverhältnisses, eines Konfliktverhältnisses zwischen gegenwärtiger und vergangener Arbeit, zwischen Gebrauch der Produktionsmittel und Verfügung über die Produktionsmittel, zwischen Arbeit und Kapital.

Beispiel 2: Freud hat es mit einem minder positiven und scheinbar beschränkteren Erscheinungszusammenhang zu tun, dem der Verhaltensstörungen, die von schweren Neurosen bis zu den kleinen Fehlleistungen des Alltags reichen. Dieser Erscheinungszusammenhang ist Gegenstand gleich mehrerer Erfahrungswissenschaften, der Medizin, der Psychologie, der Psychiatrie und so weiter, die ihn in seiner Unmittelbarkeit aufzufassen, zu klassifizieren und als Zusammenhang zu rekonstruieren bemüht sind. Aber: dieser durch den Begriff der Verhaltensstörung als pathologisch, als besonderer Bereich charakterisierte Erscheinungszusammenhang ist offenbar, wie die Träume und natürlich auch die alltäglichen Fehlleistungen zeigen, ein wesentliches Moment auch des Normalverhaltens, integrierender Bestandteil des Verhaltens überhaupt. Das heißt die Störungen sind vielleicht gar nicht bloße Störungen, sondern symptomatischer Ausdruck von Prozessen im Hintergrund, die als allgemein verhaltensbestimmend auch und gerade das so genannte Normalverhalten in seiner Selbstverständlichkeit und Unmittelbarkeit als einen mühsam und widersprüchlich aufrechterhaltenen Schein entlarven. Dies

ist der Punkt, an dem die Freudsche Wissenschaftstheorie, die Psychoanalyse, mit der Absicht auf den Plan tritt, jenen Prozessen unter der Oberfläche eines mehr oder weniger alltäglichen, mehr oder weniger unauffälligen Verhaltens auf die Spur zu kommen. Auch hier ist, wenigstens in seiner allgemeinsten Fassung, das Ergebnis dieser Bemühungen fast schon ein Gemeinplatz: der Erscheinungszusammenhang Verhalten entpuppt sich als das die Konflikte verschleiernde Resultat eines, in seiner historischen Spezifikation vielleicht zwar schwerer zu fassenden, jedenfalls aber entschieden gesellschaftlichen Konfliktverhältnisses, eines Konfliktverhältnisses zwischen Triebansprüchen und kulturell, moralisch, sozial bedingter Versagung.

Was folgt aus Theoriebildungen wie den im Beispiel zitierten, die ich bemüht war, Ihnen als repräsentative Versuche der wissenschaftstheoretischen Überwindung und zumindest Realisierung jener von mir als metaphysische Skepsis bezeichneten Krise der bürgerlichen Erfahrungswissenschaften vorzustellen? Aus ihnen folgt, dass das Ding-an-sich hinter und in den Erscheinungen, das die auf die Erscheinungen angewiesenen empirischen Wissenschaften das Fürchten lehrt, kein Ding, sondern Verhältnisse, und keine bloßen Verhältnisse, sondern Konfliktverhältnisse, und keine bloßen Konfliktverhältnisse, sondern gesellschaftlich bestimmte und historisch bestimmbare Konfliktverhältnisse sind. Aus diesen Theoriebildungen folgt, dass die Metaphysik hinter und in den Erscheinungen, die die unmittelbar empirische Wissenschaft der Skepsis in die Arme treibt, die Gesellschaft ist – eine Gesellschaft allerdings, die ihre von widerstreitenden Intentionen und Interessenkonflikten geprägte Geschichte mehr denn je hinter dem Rücken ihrer Mitglieder macht und die die aus diesen Interessenkonflikten ihrer Geheimgeschichte resultierenden faulen Kompromisse ihren Mitgliedern in einer Form präsentiert, die wahrhaftig den Tatbestand der Irreführung erfüllt: in der Form nämlich einer erscheinenden Unmittelbarkeit, die dazu einlädt, sich ihr zum Zweck einer ebenso unmittelbaren Erfahrung und Orientierung anzuvertrauen, und die bei uns, die wir dieser Einladung nur zu gern Folge leisten, am Ende nur das vage Gefühl hinterlässt, einer zum Zweck der Vermeidung von Erfahrung vorprogrammierten und vorstrukturierten Deckerkenntnis auf den Leim gegangen zu sein. Aus diesen Theoriebildungen folgt also, dass Wissenschaftstheorie als eine

Theorie der Bedingungen der Wirklichkeit von Erfahrung Gesellschaftstheorie ist – Gesellschaftstheorie sein muss, wenn anders sie ihre Aufgabe erfüllen will, die Erfahrungswissenschaften der von ihnen skeptisch realisierten Gefahr zu entreißen, bloßer Organisator von Schein zu sein und in eben dieser Funktion zum Handlanger und mehr oder minder bewussten Ausführungsorgan der Realprozesse zu werden, die als eine die gesamtgesellschaftliche Praxis bedrohende, quasi privatgesellschaftliche Gegenpraxis hinter dem Schein und mittels seiner ihr Unwesen treiben.

Falsches Bewusstsein und Verdinglichung: Zur Entwicklung des Ideologiebegriffs[‡]

Ideologie ist ein neuzeitlicher, um nicht zu sagen moderner Begriff. Als Begriff leitet er sich von den *idéologues* her, einer Gruppe Wissenschaftler, die sich in der französischen Revolution um den Philosophen Destutt de Tracy gesammelt hatten und die 1799 auch eine allerdings kurzlebige wissenschaftliche Gesellschaft, die *Société de l'homme*, gründeten. De Tracy hatte sich die Erforschung generell des Menschen und speziell der Grundlagen menschlichen Erkennens vorgenommen. Dabei ging es ihm im Anschluss an den englischen Empirismus und an Condillac um die Identifizierung und Etablierung der menschlichen Erkenntnis, ihrer Formen und Begriffe, als eines im strengen Sinn so zu nennenden Erscheinungswissens, das heißt eines Wissens, das sich mittels Zergliederung insgesamt auf die erscheinende Unmittelbarkeit, die Sinnenwelt, musste zurückführen und durch eben diese Rückführung legitimieren lassen können. Auch wenn durch Berufung auf die empirische Evidenz, den anthropologischen *fait positif*, de Tracy bereits genauso wie später Comte, dessen Positivismus er vorbereitete, seiner Grundlagenforschung den Anschein einer objektiven Bestandsaufnahme, einer szientifischen Zustandsbeschreibung zu geben suchte, war diese doch alles andere als eine erkenntnistheoretische Statusquo-Bestimmung. Vielmehr war sie – wie alle die im bürgerlichen Theoriebildungsprozess seit Bacon periodisch auftretenden erkenntnistheoretischen Erneuerungsbestrebungen, in deren Tradition sie, formell zumindest, stand – wesentlich ein Programm,

[‡]Habilitationsvortrag aus dem Jahr 1982, der 1987 in Ilse Bindseil/Ulrich Enderwitz, *Der Wahnsinn der Wirklichkeit – Ideologiekritische Essays*, tende Verlag, in erweiterter Fassung erschien.

eine erklärte Absicht, ein Reformvorhaben, das sich gegen eine anders bestehende Praxis richtete und das also jene Erkenntnisgründe, die es bloß erneut zu erforschen vorgab, ebenso wohl als die neue Grundlage intendierte, auf die es das Erkennen allererst zu stellen galt. Die Erkenntnispraxis, gegen die das Tracysche Reformvorhaben sich richtete, war jene für metaphysisch erklärte traditionelle Reflexion, die bereits Bacon als idolatrisch aufs Korn genommen hatte – eine Reflexionspraxis, der de Tracy den seit Bacon im Prinzip immer gleichen Vorwurf machte, sie sei abstrakt, trage heteronome, bewusstseinsentsprungene Vorurteile in die zu erkennende Sache selbst, die erscheinende Unmittelbarkeit, hinein, arbeite mit vorgegebenen Idealvorstellungen, empirieüberfliegenden Prinzipien, spekulativen Voraussetzungen und betreibe Erkenntnis als das Geschäft einer dogmatischen Identifizierung der Erscheinungen im Kriterium dieser Voraussetzungen, statt die Erscheinungen selbst empirisch zur Darstellung und konkret zu Wort kommen zu lassen. Gegen diese traditionelle, abstraktive Reflexionsform verwahrte sich die Tracysche Erkenntnistheorie, gegen sie suchte sie das Erkennen durch seine unter dem Deckmantel einer anthropologischen Grundlagenforschung betriebene epistemologische Neufassung und Grundlegung als strikt reflektorische Sinneserfahrung, positivistisches Erscheinungswissen zu immunisieren. Dem für die Tracysche Ideologie demnach konstitutiven traditionsfeindlichen Impetus zollte übrigens schon Napoleon I. höchstinstanzlich grollende Anerkennung, indem er die Ideologen in eine Reihe mit den vorrevolutionären Aufklärern stellte und sie als Zerstörer der unter seiner Regierung wiederentdeckten alten Werte und tradierten Prinzipien für den Ausbruch der Revolution verantwortlich machte.

Es war also ein zur metaphysischen Erkenntnispraxis, zum abstraktiven Theoretisieren der Tradition alternatives Erkenntniskonzept, was die Gruppe um de Tracy im Auge hatte. Sie hatte sich nichts Geringeres als ein dem Aufräumen der Revolution im Politischen vergleichbares Großreinemachen auf dem Gebiet der Erkenntnis zum Ziel gesetzt. Sie strebte eine Erkenntnis an, die durch strikte Verankerung der Formen und Inhalte des Erkennens in der Sinneserfahrung, einer experimentell erforschbaren materialen Empirie, sich als ein von Vorurteilen und Pseudoprinzipien freier empiristisch-wirklichkeitsgetreuer Ideenbildungsprozess, ein der "metaphysischen" Verirrungen überhobener

materialistisch-wissenschaftlicher Widerspiegelungs- und Abbildungsvorgang zu realisieren vermochte. Sie kultivierte einen Begriff des Erkennens, der sich in streng empiristischer Manier gegen Spekulation, gegen falsche Vermittlung, gegen eine Fremdbestimmung des Erkenntnisprozesses durch Reflexion und deren empirietranszendente Prinzipien richtete und der stattdessen für Observation, für vorurteilsfreie Unmittelbarkeit, für eine strikte empirische Immanenz und induktive Bestimmtheit der Ideenbildung, für die Etablierung des Bewusstseins als nicht mehr eines Horts von abstrakten Wesenswahrheiten, sondern eines Orts für konkretes Erscheinungswissen eintrat. Der Name ist dem alternativen Erkenntnisunternehmen geblieben, und Karriere hat es, zumal dann im 20. Jahrhundert, auch gemacht. Aber den Anspruch einer Alternative hat es mit allem Nachdruck einer förmlichen Charakterkonversion schon vierzig Jahre später unwiderruflich eingebüßt. Schon bei Marx ist aus dem Begriff einer konstitutionell und methodisch adäquaten Ideenbildung, eines kraft seiner Unmittelbarkeit notwendig wahren Erkennens, der Inbegriff einer prinzipiell und systematisch entstellenden Wiedergabe, einer in aller Unmittelbarkeit zwangsläufig falschen Abbildung geworden. Das heißt die Idealvorstellung einer pro materia und im Gewahrsam der grundlegenden Empirie kategorischen Konkretion und Hervorbringung von Positivität hat sich in das Schreckensbild einer pro forma und im Schutz der empirischen Grundlage notorischen Abstraktion und Erzeugung von Schein verwandelt. Dabei besteht die Pikanterie dieser dem Erkenntnisbegriff der *idéologues* widerfahrenden radikalen Ent- oder vielmehr diametralen Umwertung darin, dass es auf diese Weise nicht bloß zum konspirativen Teilhaber, sondern mehr noch zur namengebenden Pars pro Toto eben der als metaphysisch gebrandmarkten Reflexion avanciert, die es doch gerade bekämpfte und zu überwinden suchte. Bei Marx figuriert Ideologie als ein Generalnenner, der sowohl den spekulativen Idealismus eines Hegel, Paradigma der von den *idéologues* bekämpften metaphysischen Abstraktion, als auch den gemeinen Materialismus eines Feuerbach, Exempel der von den *idéologues* propagierten empiristischen Konkretion, nicht zwar unterschiedslos, wohl aber gleich entschieden unter sich begreift.

Wie kommt es nun aber zu diesem Bedeutungswandel, dieser förmlichen Charakterkonversion, die der Ideologiebegriff quasi über Nacht

erleidet und die ihn zur Parsprototo, zum Inbegriff prinzipiell gestörter Erkenntnis, systematisch vereitelter Darstellung werden lässt? Die Gründe dafür sind, wie Marx realisiert, ganz und gar objektiver Natur. Sie liegen in eben der erscheinenden Unmittelbarkeit, auf die als auf die Grundlage der von ihnen angestrebten wahren – und das heißt positivistisch wirklichkeitsgetreuen, unmetaphysisch konkreten – Erkenntnis sie sich berufen. Diese erscheinende Unmittelbarkeit ist, wie Marx erkennt, alles andere als ein solides Fundament: Die Unmittelbarkeit ist falsch, die Erscheinung Schein. Erscheinungen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft, von der Erscheinung in persona, dem bürgerlichen Individuum, bis zur Erscheinung par excellence, der industriell produzierten Ware, von der Familie bis zu den großen gesellschaftlichen Institutionen, sind, wie Marx erkennt, mit systematischer Zwangsläufigkeit in zweifacher Hinsicht abstrakt, in einer doppelten Abstraktion begriffen. Sie sind abstrakt, abgehoben, von ihrem Grund, ihren konkreten Entstehungsbedingungen, der spezifischen Arbeit, die sie hervorbringt und erhält: Sie stellen sich als Naturerscheinungen dar. Und sie sind abstrakt, abgezogen, von sich selbst, ihren besonderen Gebrauchseigenschaften, den Bedürfnissen, die sich auf sie beziehen und an ihnen befriedigen: Sie haben die Funktion von Wertverkörperungen. Die Erklärung für diese, allen Anschein von Unmittelbarkeit Lügen strafende, doppelte Abstraktion der Erscheinungen findet Marx in dem herrschenden politisch-ökonomischen Modus ihrer Hervorbringung, genauer gesagt, in dem kategorischen Abhängigkeits- und systematischen Ausbeutungsverhältnis, in dem der Grund der Erscheinungen, die gesellschaftliche Tätigkeit, die lebendige Arbeit, sich zu sich selber als vergangener und aufgehobener Arbeit, einer erscheinungsimmanent gesetzten Hypostase, einer zum Wesen geronnenen gegenständlichen Bestimmtheit, gesellschaftlichem Wert, befindet. Marx analysiert, wie es diesem Memento mori früherer Arbeitsprozesse, dieser als Gerinnungsprodukt sich gerierenden metaphysischen Setzung, dieser Wesenheit Wertverhältnis gelingt, durch eine fundamentale Vertauschung, nämlich durch die Identifizierung der lebendigen Arbeit als Lohnarbeit, das heißt dadurch, dass sie die lebendige Arbeit selbst in die Erscheinung Arbeitskraft, eine Ware, einen Wertausdruck, verwandelt, sich deren Hervorbringungen a priori und systematisch zuzueignen und sie selbst in ein Instrument der ebenso permanenten wie kategorischen Wertschöpfung, oder besser gesagt Wertsetzung, umzufunktionieren.

Indem diese Abhängigkeit des erscheinungsproduktiven Grunds von einem mittels seiner selbst gesetzten erscheinungsrelativen Wesen, dieses verkehrte Verhältnis, dieser Subjektwechsel zwischen der lebendigen Arbeit und ihrer Hypostase als Wert zur gesellschaftlich herrschenden Voraussetzung, zur quasi transzendentalen Bedingung der Hervorbringung und Erhaltung von Erscheinungen überhaupt wird, etabliert sich das spezielle Wertverhältnis als ein generelles Kapitalverhältnis, erweist sich die gesellschaftliche Produktion und Reproduktion in dem Sinn als kapitalistische, dass sie unter dem Deckmantel einer Hervorbringung von Erscheinungen, einer Erzeugung von Dingen und Verhältnissen des Gebrauchs, immer schon prinzipiell und wesentlich eine dem Caput mortuum des Wertverhältnisses geschuldete, eine durch ihr hypostatisches Wesen bestimmte ist.

Jenen Deckmantel einer konkreten Hervorbringung allerdings braucht es. Es sind nun einmal Dinge und Verhältnisse des Gebrauchs, konkrete Erscheinungen, was die menschliche Arbeit aus dem Stoffwechsel mit der Natur herausprozessiert, und nicht hypostatische Gerinnungszustände ihrer selbst, reine Wertkörper. Unmittelbar ist deshalb auch die Wertsetzung, zu der die gesellschaftliche Arbeit verurteilt ist, ein in den Erscheinungen nur erst latenter, durch sie als solche kaschierter Vorgang. Soll der in den Erscheinungen latent gesetzte Wert nun auch manifest, soll die an sich vollbrachte Metamorphose der Erscheinungen aus einem ihrem lebendigen Grund zustehenden Bedürfnisbefriedigungsmittel in einen vielmehr dem hypostatischen Wesen des letzteren geschuldeten Sachwert nun auch für sich Wirklichkeit werden, so bedarf es jener weiteren und besonderen Transaktion, die bei Marx als Wertrealisierung figuriert und die ich als zweite Abstraktion, als Abstraktion der von ihrem Grund abstrahierten Erscheinungen von sich selbst, vorgestellt habe: jene Transaktion nämlich, bei der die Erscheinungen durch ihren Austausch, ihre Einlösung gegen eine als Wertverkörperung par excellence gesellschaftlich sanktionierte andere Erscheinung, das Geld, gleichermaßen ihren Wertcharakter unter Beweis stellen und sich als solche hinter ihm zum Verschwinden bringen. Der Punkt, an dem dieser Übergang oder vielmehr Übersprung vom Arbeitsprozess zum Tauschakt, von der latenten Wertsetzung zur manifesten Wertrealisierung sich ereignet, ist die Zirkulation, der Markt. Wie der Markt der Ort ist, an dem die als Wert vergegenständlichte, hypostatisch gesetzte Arbeit und ihre wesentliche

Verkörperung, das Geld, allererst in die Erscheinung getreten sind, so ist er es nun auch, der der ihren eigenen substantiellen Grund als Moment ihrer selbst, ihres essentiellen Bestehens, sich vindizierenden Hypostase, dem eben hierdurch zum Kapital sich mausernden Wertverhältnis, systematisch als Umschlagsplatz der Erscheinungen, das heißt als Ort der systematischen Umfunktionierung der Erscheinungen aus materialiter durch Arbeit geschaffenen Produkten in kategorialiter durch den Wert geschöpfte Werte dient. Durch die Zirkulation lässt das Kapital die im Produktionsprozess nur erst latente Trennung der Produkte von den Produzenten manifest werden, abstrahiert es die Erscheinungen von ihrem Grund und lässt sie in jener sinnenfälligen Unmittelbarkeit, naturgegebenen Positivität oder konkreten Anschaulichkeit erscheinen, die in dem Maß, wie der Markt selber zum Erscheinungsort schlechthin avanciert, zum Markenzeichen des Erscheinens überhaupt in der bürgerlichen Gesellschaft zu werden tendiert. Und durch die Zirkulation entlarvt nun aber auch das Kapital diese Unmittelbarkeit, Positivität und Anschaulichkeit der Erscheinungen ebenso wohl als trügerisch, falsch und abstrakt, indem es ihrer als eines bloßen Instruments und verschwindenden Moments sich bedient, die Erscheinungen aus ihrer als konsumtive Relation natürlichen Abhängigkeit vom lebendigen Grund herauszureißen und in eine als reflexives Verhältnis tatsächliche Identifizierung stattdessen mit dem hypostatischen Wesen des Grunds, eben dem Kapital selber, hineinzutreiben.

Es ist dies die Erscheinungen aus dem Mittel einer natürlich konsumtiven Grundrelation ins Instrument einer hypostatisch reflexiven Wertrealisierung konvertierende Zwangsverhältnis, diese die Erscheinungen als den Umschlagsplatz einer systematischen Verwandlung der Arbeit in Kapital arretierende Konstitution, diese Einbindung der Erscheinungen in einen als Selbstverwertung des Werts beschreibbaren objektiven Umfunktionierungsprozess, diese alle erscheinende Unmittelbarkeit als falsch, als in einer doppelten Abstraktion begriffenen Schein widerlegende politisch-ökonomische Bestimmtheit der Erscheinungen, was das an sie als solche sich nach wie vor haltende traditionelle Denken, die auf sie sich verlassende, ihnen aufsitzende gewohnheitsmäßige Reflexion nolens volens zum falschen Bewusstsein, zur Ideologie in der Marxschen pejorativen Bedeutung werden lässt. Indem das Denken seine tradierte

Metaphysik, seine hergebracht wesentlichen Bezugspunkte, seine gewohnten Reflexionsbestimmungen an die erscheinende Unmittelbarkeit heranträgt, können die ersteren gar nicht verfehlen, zu mimetischen Figuren, zu Ersatzausdrücken eben des abstraktiven Vermittlungsprozesses, eben der objektiven Reflexion zu werden, worin die letztere selbst begriffen ist. So gewiss das, was die Erscheinungen in all ihrer falschen Positivität objektiv bestimmt, jene von Marx analysierte Realabstraktion ist, die die Erscheinungen ihrem Grund entfremdet, zur Unmittelbarkeit ihm gegenüber verhält, nur um sie dem hypostatistischen Wesen des Grunds sich zueignen, ins Mittel der Selbstverwertung des kapitalen Werts sich konvertieren zu lassen, so gewiss ist alles traditionell wesentliche Denken, alles gewohnt abstraktive Reflektieren, wie fern ihm auch immer das gesellschaftliche Wesen der Erscheinungen sein, wie wenig es auch immer der politisch-ökonomischen Metaphysik der Erscheinungen gewahr sein mag, dazu verurteilt, sich als ein unwillkürlicher Nachvollzug, ein spontanes Nachbild eben jener die Erscheinungen bestimmenden und beherrschenden Realabstraktion zu verhalten. Die Reflexion ist, in Marx' Worten, dazu verurteilt, zu "Reflexen und Echos" eben der "wirklichen Lebensprozesse" zu verkommen, die sie ignoriert, mithin Ideologie zu werden. Dabei schließt, dass das gewohnt wesentliche Denken zur überdeterminierten Fehlhandlung, das traditionell philosophische Reflektieren zur zwanghaften Ersatzleistung gerät, keineswegs aus, dass die "Reflexe und Echos", die es produziert, mit Rücksicht auf die in ihnen widerklingenden "wirklichen Lebensprozesse" eine ernstlich repräsentative Bedeutung und entschiedene Wiedergabequalität gewinnen können. Das hervorstechendste Beispiel dafür, wie sehr das traditionelle Reflektieren von der Erfahrung jener objektiven Reflexion, die es bewusstlos imitieren muss, weil und insofern es sie nicht bewusst zu intendieren vermag, zugleich doch gesättigt und das heißt nicht bloß symptomatisch durchsetzt, sondern systematisch bestimmt sein kann, liefert die Hegelsche Logik, die sich über Strecken wie eine in traditionelle Kategorien gewandete Analyse und Darstellung des Kapitalprozesses liest. Aber dennoch bleiben nach Marx alle diese auf das Wesen der Erscheinungen als solcher reflektierenden Bemühungen bloße Reflexe, prinzipiell ideologisch, wesentlich abstrakt – nämlich abstrakt von jener realen Abstraktion, die dem Erscheinen als solchem gleichermaßen zugrunde liegt und innewohnt und die die erscheinende Unmittelbarkeit selbst je schon als das Mittel, als

den Träger eines ganz anderen, ihr als transzendental verbindliche Ultima ratio sich oktroyierenden Wesens, eben des kapitalen Werts, figurieren lässt.

Und es ist diese wesentliche Abstraktheit des traditionellen philosophischen Denkens, des gewohnt "metaphysischen" Reflektierens, was der Kritik der *idéologues* an ihm, der Auseinandersetzung eines Feuerbach mit ihm ihr formelles Recht verleiht. Allerdings eben ein bloß formelles Recht, das heißt ein Recht, das sich im gleichen Augenblick auch schon ins materielle Unrecht dessen verkehrt, der der Kritik, die er rechtens übt, selber in der Potenz verfällt. Indem Feuerbach das abstrakte Denken kritisiert, kritisiert er es nicht etwa im Blick auf jene von Marx analysierte Realabstraktion, der als der objektiv herrschenden Reflexionsform die habituelle Reflexion ebenso bewusstlos wie unwillkürlich nachsinnt und mit Rücksicht auf die sie sich zugleich abstrakt, als bloßer Reflex verhält, sondern er übt seine Kritik im Namen der erscheinenden Unmittelbarkeit, der positiven Anschauung, der sinnlichen Konkretion. Feuerbach totalisiert seine spezielle Kritik des abstrakten Denkens unter der Hand zu einer generellen Kritik des Denkens des Abstrakten, er nutzt seine Verwerfung des metaphysisch falschen, ideologisch-abstrakten Reflektierens zu einer Verleugnung auch und gerade jener gesellschaftlichen Metaphysik und objektiven Reflexion, sub specie deren dies Reflektieren allererst als falsch und abstrakt sich darstellt. Feuerbach sucht den Erscheinungen dadurch zur wahren Unmittelbarkeit zu verhelfen, dass er uno actu der Kritik, die er an ihrer falschen Vermittlung im Bewusstsein übt, zugleich auch jene gesellschaftlich wirkliche Vermittlungsprozedur dem Bewusstsein verschlägt, der als einer förmlichen Umfunktionierungsveranstaltung sie um den Preis ihrer selbst unterworfen sind. Er sucht den Erscheinungen dadurch fraglose Positivität zu sichern, dass er unter dem Deckmantel einer an ihrer Reflexion durchs Denken geübten Symptomkritik zugleich die objektiv reflexive Krankheit, die an ihnen zehrt, als solche dementiert. Er sucht den Erscheinungen dadurch eine unfehlbare Konkretion zu sichern, dass er, unter dem Vorwand eines Kampfs gegen das essentialistische Abstrahieren von ihnen, auch und gerade von der realen Abstraktion abstrahiert, die in ihnen selber steckt, die ihr gesellschaftliches Wesen ausmacht, die sie selber sind.

Indem so aber Feuerbach unter der Camouflage einer Befreiung der Erscheinungen vom abstrakten Denken, vom metaphysischen Reflektieren, vielmehr bloß das Bewusstsein vom Denken der die Erscheinungen

determinierenden gesellschaftlichen Realabstraktion, vom Reflektieren der sie beherrschenden objektiven Metaphysik dispensiert, verhält er sich in einem anderen, aber weiß Gott nicht weniger kritikwürdigen Sinn als die traditionelle Philosophie ideologisch. Anstelle von "Reflexen und Echos" der "wirklichen Lebensprozesse" produziert er jene durch und durch "verdrehte Auffassung" von der Wirklichkeit, die es fertigbringt, durch ein unter dem Vorgeben aufklärerischer Kritik gegen die gesellschaftliche Metaphysik, gegen das abstrakte Wesen der Erscheinungen erlassenes Denkverbot den kraft dieser Metaphysik erzeugten Schein von Sinnenfälligkeit, die durch dies abstrakte Wesen gesetzte falsche Unmittelbarkeit als das unmittelbar Wahre, als die lautere Wirklichkeit zurückzubehalten, als eine Unmittelbarkeit, die in dem Maß, wie sie nach der Seite ihres gesellschaftlichen Wesens, ihres kapitalen Werts, als absoluter Selbstzweck, reflexionslose Sinnenfälligkeit auftritt, sich nun auch nach der Seite ihres gesellschaftlichen Grunds, der produktiven Arbeit, als reine Naturgegebenheit, relationslose Positivität darbietet. So sehr die Ideologie eines Feuerbach sich der Abstraktion des Bewusstseins vom gesellschaftlichen Wesensverhältnis der Erscheinungen, ihrer als Reflexionsprinzip kapitalen Konstitution verdankt, so sehr bedeutet sie zugleich eine Abdichtung des Bewusstseins gegen die gesellschaftliche Grundbeziehung der Erscheinungen, ihre unter Lohnarbeitsbedingungen entfremdete Produktion. In der Tat hat ja unter der Bedingung der durchs Kapitalverhältnis kraft Wertsetzung vollzogenen Abstraktion der Erscheinungen von ihrem produktiven Grund die qua Wertrealisierung durchgesetzte Reflexion der Erscheinungen in eben dies Kapitalverhältnis den paradoxen Charakter einer quasi posthumen Rehabilitation des betrogenen Grunds. Den von ihm selber zu falscher Unmittelbarkeit abstrahierten Erscheinungen gegenüber betätigt sich das Kapitalverhältnis als die Nemesis der durch die Abstraktion geprellten Arbeit; als vergegenständlichte Arbeit, als der hypostasierte Grund selbst sucht das Kapital an den Erscheinungen den in ihnen zugrunde gegangenen produktiven Grund, die in ihnen spurlos verschwundene lebendige Arbeit auf seine Art heim. Insofern übt die Ideologie eines Feuerbach durch ihr scheinaufklärerisches Absehen vom reflexiven Wesen der Erscheinungen am produktiven Grund der Erscheinungen den doppelten Verrat einer Sanktionierung und Verewigung jenes ersten Verrats, den die Erscheinungen in ihrer unreflektierten Gesetztheit, ihrer falschen Unmittelbarkeit als solche darstellen.

Als Bedingung der Möglichkeit dieser Ideologie à la Feuerbach, dieser "verdrehten Auffassung" der Erscheinungen, erkennt Marx eine bestimmte gesellschaftliche Stellung, eine definierte Klassenzugehörigkeit ihrer Vertreter. Definiert ist diese Stellung wesentlich durch die Distanz der Betroffenen zur Arbeitssphäre, durch ihre relative Abgelöstheit von dem zur Wertsetzungsveranstaltung entfremdeten Produktionsprozess der Erscheinungen. Ideologie als "verdrehte Auffassung" der Erscheinungen ist ein Phänomen und Problem der bürgerlichen Klasse – jener Klasse von Menschen, die – soweit sie nicht in der Rolle von Organisatoren beziehungsweise Kontrolleuren der Produktion als die Agenten des Kapitals, als Unternehmer, fungieren, soweit sie also nicht als Bourgeoisie in der zugespitzten Marxschen Bedeutung direkt auf der Seite des Kapitals stehen, das Kapital als solches vertreten – in dem als Lohnarbeit organisierten Wertsetzungsprozess nicht engagiert, jedenfalls keine Lohnarbeiter sind und die aber dessen ungeachtet über genug Wertverkörperung verfügen, vom Kapital auf anderen, sei's direkten, sei's indirekten Wegen mit genug Wertäquivalent ausgestattet sind, um beim marktmäßig betriebenen Wertrealisierungsakt, beim Akt der Abstraktion der Erscheinungen von sich selbst und ihrer reflexiven Verwandlung in reinen Wertkörper, Geld, eine gewichtige, um nicht zu sagen tragende Rolle zu spielen. Weil die bürgerliche Klasse nicht in der als Wertsetzungsprozess bestimmten Grundrelation der Lohnarbeit befangen ist, bleibt ihr die allen Schein von Unmittelbarkeit a priori zerstörende fundamentale Entfremdungserfahrung der die Erscheinungen im Prinzip ihrer Hervorbringung existentiell konstituierenden, reflexiven Hypostase oder essentiell okkupierenden, abstraktiven Wertnatur erspart und kann sie sich den Luxus leisten, den Erscheinungen die voraussetzungslose Naturwüchsigkeit und sinnenfällige Gediegenheit eines *fait positif* zuzubilligen. Und weil der bürgerlichen Klasse diese fundamentale Entfremdungserfahrung einer Setzung der Erscheinungen als abstraktiv wesentliches Verhältnis, ihrer reflexiven Konstitution als Wert, erspart bleibt, ist es ihr nun auch möglich, die Realisierung dieses wesentlichen Verhältnisses der Erscheinungen auf dem Markt, die Manifestation des in den Erscheinungen nur erst latenten Werts in der ihm eigenen Verkörperung, der Geldform, als eine den Erscheinungen äußerliche Transaktion, als eine die Erscheinungen als solche nicht berührende Austauschhandlung, statt als einen die Erscheinungen als solche betreffenden

Transformationsakt, einen sie im Kern tangierenden Einlösungsvorgang wahrzunehmen. Der Lohnarbeiter muss kraft seiner in der Produktion gemachten Grunderfahrung von der im Prinzip des Produzierens gesetzten und für schlechterdings alles Erscheinen konstitutiven wahren Natur oder Wertnatur der Erscheinungen jeden Kaufakt, den er tätigt, als ein die Entfremdung besiegelndes Opfer, als eine seinen Selbstverlust krönende Entäußerung, als Wertrealisierung im strengen Sinn, nämlich als einen kriteriellen Vorgang begreifen, bei dem er, der Lohnarbeiter, durch den Einsatz seines Lohns dem latenten Wert der Erscheinungen zur Manifestation, zu seiner wahren Gestalt und selbständigen Existenz verhilft, um als Entgelt dafür die Erscheinung in abstracto, das heißt als die abgestreifte Larve und leere Hülse des Werts, als vom Wert nach seiner Metamorphose, nach seiner epiphanischen Verkörperung zurückgelassene sterbliche Hülle in Empfang zu nehmen. Der Bürger hingegen kann dank der ihm fehlenden Grund- und Entfremdungserfahrung von der Wertnatur der Erscheinungen die Wertrealisierung als eine Transaktion ansehen, bei der durch eine in der Geldform erbrachte und mit den Erscheinungen selber unvermittelte Ersatzleistung, durch den Einsatz eines im Gesellschaftsspiel des Austauschs gültigen und gegenüber den Erscheinungen als solchen indifferenten Äquivalents, er sich in den Besitz der vom Austausch unberührten, in ihrem Selbstsein, ihrer Sinnenfälligkeit, ihren Gebrauchseigenschaften ungebrochenen Erscheinungen zu setzen vermag.

Als eine durch seine reale Erfahrungssituation, seinen Mangel gleichermaßen an Prozess- und Entfremdungserfahrung bedingte ist die "verdrehte Auffassung", die Ideologie des Bürgers objektiv und insofern notwendig falsches Bewusstsein. Zugleich hat sie ihre objektive und insofern notwendige Grenze da, wo die Erfahrungssituation eine andere ist, die Entfremdungserfahrung gemacht wird: in der Sphäre der unter Lohnarbeitsbedingungen vor sich gehenden Produktion. Der proletarische Lohnarbeiter ist, Marx zufolge, frei von der "verdrehten Auffassung" des Bürgers, immun gegen die bürgerliche Ideologie. Wohlgermerkt, im Sinn einer einfachen Fehlanzeige frei von der bürgerlichen Ideologie, nicht etwa im Sinn einer positiven Alternative, eines richtigen Bewusstseins mit einer anderen, besseren Ideologie versehen. Die Rede von der proletarischen Weltanschauung, dem korrekten Bewusstsein, der richtigen Ideologie, verdankt sich einer Verschiebung der Perspektive, an

der Marx selber nicht unschuldig ist. In der Konsequenz dieses Perspektivenwechsels ist die bürgerliche "Auffassung" von den Erscheinungen "verdreht", das heißt ideologisch, nicht mehr allererst mit Rücksicht auf das die Erscheinungen okkupierende kapitale Wesen, sondern bereits im Hinblick auf das Bewusstsein der unter den Bedingungen dieses kapitalen Wesens die Erscheinungen produzierenden Lohnarbeit. Aber die hierin gelegene Anerkennung des Bewusstseins des Lohnarbeiters als des positiven Maßes und wahren Kriteriums für die Korrektur der "Verdrehtheit" der bürgerlichen "Auffassung" ist problematisch und in der Tat fatal. Ist nämlich auch das Bewusstsein des Lohnarbeiters ein von der bürgerlichen Ideologie freies und in dieser Bedeutung denn also kein falsches Bewusstsein, so ist es deshalb doch noch lange kein wahres, kein mit einem vernünftigen Begriff von der Wirklichkeit begabtes Bewusstsein. Zwar ist es vor der Gefahr, den Erscheinungen in der ihnen durch das kapitale Wesen induzierten falschen Unmittelbarkeit aufzusitzen, geschützt, aber weil das, was es davor schützt, nur eben die in der Produktion gemachte Erfahrung des kapitalen Wesens ist, bleibt es insofern auch an dessen hypostatische Existenz gebunden. Es ist frei von Ideologie, im Sinne nicht eines emphatischen Verhältnisses zum wirklich Wahren, sondern eines realistischen Verhältnisses zum falsch Wirklichen. Es ist kein unter dem faktischen Eindruck der qua Grundentfremdung abstrakten Voraussetzungslosigkeit der Erscheinungen phänomenologisch "verdrehtes" Bewusstsein, aber doch allemal noch ein durch den objektiven Zwang zur qua Wertschöpfung vorausgesetzten Abstraktion der Erscheinungen hypostatisch "verkehrtes" Bewusstsein. Wer dieses, zwar von ideologisch-phänomenologischer Verdrehtheit freie, aber doch allemal noch empiriologisch-ontologisch verkehrte Bewusstsein als paradigmatisches Maß, als das emphatisch richtige Bewusstsein zu behaupten sucht, setzt sich dem Verdacht aus, das für seine Verkehrtheit konstitutive Verhältnis, eben die kapitale Hypostase selbst, als verbindliche Erfahrungsgrundlage, als Transzendental der Erscheinungen zu akzeptieren und eben hiermit, wie den praktischen Realismus jenes Bewusstseins zu faktischem Zynismus erstarren zu lassen, so in der Tat das Bewusstsein selbst in eine bloße Spielart bürgerlich ideologischen Bewusstseins zu verwandeln – eine Spielart, deren einziger Unterschied zu letzterem darin besteht, dass bei ihr an die Stelle der sinnlichen Erscheinungen die kapitale Hypostase als solche, an die Stelle der Emphase der Versinnlichung

das Pathos der Versachlichung, an die Stelle des abstrakten Lustgewinns das nicht minder abstrakte Werk-Tätigen tritt.

Nicht also zwar positiv frei zu einer richtigen, proletarischen Ideologie, immerhin aber negativ frei von per definitionem falscher, bürgerlicher Ideologie ist, Marx zufolge, das Bewusstsein des Lohnarbeiters. Aber gilt diese Feststellung, angenommen, sie hat zu Marx' Zeiten gegolten, heute überhaupt noch? Hat nicht vielmehr jene ideologisch "verdrehte Auffassung" à la Feuerbach längst eine klassenüberschreitende Bedeutung gewonnen, gesamtgesellschaftliche Dimensionen angenommen? Jene "verdrehte Auffassung", die als ihre Ideologie Marx noch der bürgerlichen Klasse vorbehalten sieht, hat, folgt man Ideologietheoretikern des 20. Jahrhunderts wie Lukács und Adorno, mittlerweile offenbar Karriere gemacht, sich zu einer ebenso qualitativ verbindlichen wie quantitativ umfassenden Attitüde entwickelt, eine jede klassenspezifische Erfahrung und jede daraus möglicherweise resultierende Reserve des Bewusstseins sei's ignorierende, sei's nivellierende Generalität gewonnen. Auch Ideologie in der oben genannten anderen Bedeutung, die Marx dem Terminus gibt, nämlich nicht schon als "verdrehte Auffassung", sondern nur erst als "Reflex und Echo" der "wirklichen Lebensprozesse" hat übrigens Karriere gemacht, und zwar dergestalt, dass in dem Maß, wie ein als Kritik der politischen Ökonomie sich artikulierendes systemkritisches Bewusstsein vom realabstraktiv herrschenden Wesensverhältnis, von der die Gesellschaft dominierenden kapitalen Hypostase, sich herausgebildet hat, die Reflexionsprodukte des traditionellen, metaphysischen Denkens den Charakter von bloßen, unwillkürlichen "Reflexen und Echos" auf dies kapitale Wesensverhältnis verloren und die Bedeutung stattdessen einer willentlichen Abwehrreaktion auf und zielstrebigem Ersatzbildung für eben jenes systemkritische Bewusstsein dieses kapitalen Wesensverhältnisses gewonnen haben. Indem das traditionelle Denken in den Klassenkampf hineingezogen und auf der bürgerlichen Seite fixiert wird, tritt an die Stelle von Hegel oder Schelling ein Nietzsche, Bergson oder Heidegger und wird der unwillkürliche Reflex der Sache, der unfreiwillige Tribut an die objektiven Verhältnisse zu einer gegen die Reflexion der Sache sich richtenden, dezidierten Konterreflexion, zu einer mit der Kritik der objektiven Verhältnisse konkurrierenden absichtsvollen Alternativversion. Diese in den Blut-und-Boden-Ideologien des Faschismus

kulminierende Alternativreflexion oder Konterkritik erweist sich als ineins verwirrungstiftend und überzeugungskräftig genug, um am Ende Reflexion überhaupt dem Ideologieverdacht verfallen zu lassen, um also rückwirkend auch und gerade die Reflexion des Kapitals als eine einfach andere als die bürgerliche, nämlich marxistische Ideologie, auch und gerade die Kritik der politischen Ökonomie als eine egal von der kapitalistischen verschiedene, kommunistische Ideologie identifizierbar werden zu lassen.

Aber entscheidender als die zur totalen inneren Auflösung der Reflexion überhaupt führende Karriere dieser einen Form von Ideologie, die Marx am Beispiel Hegels als "Reflex" des Denkens beschreibt, ist, Lukács oder Adorno zufolge, die in der pauschalen Abdichtung gegen die Reflexion als solche resultierende Karriere jener anderen Form von Ideologie, die Marx am Beispiel Feuerbachs als "Verdrehtheit" des Bewusstseins charakterisiert. In der Tat so viel entscheidender wirkt die letztere Karriere, dass sie die erstere zu einer bloßen Randbestimmung, einem mehr oder weniger unerheblichen Beiwerk, einem ebenso bedeutungslosen wie fakultativen Zusatz herabzusetzen tendiert. Jene in scheinenaufklärerischer Kritik an der ersten Form von Ideologie sich etablierende zweite Ideologieform scheint, wie gesagt, einem Lukács oder Adorno mittlerweile zu einem generellen Bewusstseinsschicksal geworden. Das heißt sie scheint eine Verbindlichkeit und Suggestionskraft gewonnen zu haben, gegen die keine differente Klassenlage, keine durch die gesellschaftliche Position bedingten alternativen Erfahrungen noch ankommen und etwas auszurichten vermögen. Der Lohnarbeiter, rhetorisch zum Lohnempfänger einerseits und Arbeitnehmer andererseits entmischt und entschärft, scheint mittlerweile gegenüber der bürgerlich "verdrehten Auffassung" nicht weniger anfällig als der Bürger selbst, die Klasse der Lohnarbeiter scheint nachgerade mit der bürgerlichen Klasse ein und dasselbe, an der falschen Unmittelbarkeit der Erscheinungen sich ideologisierende Bewusstsein gemein zu haben, eine große, um nicht zu sagen totale Bewusstseinsgemeinschaft zu bilden. Den entscheidenden Grund dafür sehen Lukács und Adorno in einer fortschreitenden eigentümlichen Entwertung oder Entwirklichung aller und auch und gerade der qua Klassenlage oder gesellschaftliche Determination zu machenden Erfahrung. Einer Entwirklichung, die im Wesentlichen in dem besteht, was Lukács "Verdinglichung" nennt und was er zum "zentralen ideologischen Phänomen" überhaupt

erklärt. Dabei meint "Verdinglichung" eine sekundäre Infiltration und Okkupation der Erscheinungen durch die sie beherrschende Hypostase, das sie dominierende Wesensverhältnis, in deren Konsequenz die Erscheinungen alle qua Abstraktion bis dahin noch gewährte Distanz zum Wesensverhältnis, jedes qua falsche Unmittelbarkeit immerhin noch vorhandene Moment von Indifferenz gegen die Hypostase preisgeben und sich in die höchsteigene Verkörperung der letzteren, ihr repräsentatives Symbol, ihren quasi persönlichen Ausdruck verwandeln. Was im Zuge dieser die primäre Aneignung vollendenden, sekundären Durchdringung der gesetzten Erscheinungen durch die vorausgesetzte Hypostase zum Verschwinden gebracht wird, ist eben jene Entfremdungserfahrung, die die Erscheinungen nicht zwar dem ihnen aufsitzenden Bürger, wohl aber dem sie hervorbringenden Lohnarbeiter bis dahin noch vermitteln – jene Entfremdungserfahrung, die den konkreten Produktions- beziehungsweise Zirkulationsvorgang als einen vielmehr abstraktiven Verwertungs- beziehungsweise Wertrealisierungsprozess sichtbar werden lässt und die angesichts einer phänomenalen Wirklichkeit, die wesentlich nur in dieser Abstraktion von sich selbst besteht und bei sich ist, in der Tat als die einzig noch verbleibende wirkliche Erfahrung gelten kann. In dem Maß, wie der kapitalen Hypostase gelingt, aus der relativen Verschiedenheit eines ebenso heteronom-äußerlichen wie kategorial-verbindlichen Bezugs- und Fluchtpunkts der Erscheinungen auszubrechen und den Erscheinungen zur relativen Sichselbstgleichheit eines ihnen ebenso sinnbildlich eingefleischten wie sie eigentümlich durchdringenden Bestimmungs- und Reflexionspunkts sich zu innervieren, wird jene Erfahrung obsolet. An die Stelle der den ganzen Prozess mit Rücksicht auf sein materiales Versprechen Lügen strafenden resultativen Entfremdung tritt die den ganzen Prozess einer Revision sub specie seines hypostatischen Zwecks unterwerfende prinzipielle Verdinglichung.

Wo und in welcher Sphäre allerdings dem Lohnarbeiter mit dem Ergebnis einer Totalisierung des bürgerlich ideologischen Bewusstseins zur gesamtgesellschaftlich herrschenden Anschauungsform seine Entfremdungserfahrung entscheidend verschlagen und ein per se hypostatisches Verhältnis zu den Erscheinungen beigegeben wird, ob das im Geheimen der Produktionssphäre in einer speziell auf den Arbeiter abgestellten Aktion oder aber in der Öffentlichkeit der Zirkulation in einem auf alle Mitglieder der Gesellschaft gemünzten Pauschalverfahren geschieht,

darüber gehen die Meinungen auseinander. Bei Lukács ist es vornehmlich der Entstehungsprozess der Erscheinungen, der konkrete Arbeitsprozess selbst, der jener als Verdinglichung charakterisierten sekundären Bearbeitung und Durchdringung durch die kapitale Hypostase unterliegt und in dem deshalb der auf eine Tilgung allen Entfremdungs- und Heteronomisierungsbewusstseins zielende Ausgleich zwischen konkret und abstrakt, Erscheinung und Wesen, im Interesse der Herstellung eines die Erscheinungen in die Figur des Wesens konvertierenden durchgängigen Ausdrucks- und Signifikationsverhältnisses statthat. Das Stichwort heißt Rationalisierung, gemeint ist der Taylorismus einer Auflösung und Detaillierung des Arbeitsprozesses in eine Reihe von Wertsetzungsmomenten, in einzelne, direkt auf den Endzweck der Wertbildung bezogene und an ihm gemessene sächliche Bedingungen. Bei Adorno hingegen ist es hauptsächlich der Erscheinungsort der Erscheinungen, der mittlerweile zu einem einzigen gigantischen Ausstellungsraum, einer sphärischen Totalität, einem Supermarkt aufgeblasene Markt, wo die Erscheinungen in Figuren des Wesens, die Waren bis in den Kern ihrer Gebrauchseigenschaften hinein in Kapitalsymbole umgemünzt werden. Das Stichwort heißt Reklame, gemeint ist die von Adorno auf den ebenso unexplizierten wie verkürzten Begriff einer Kulturindustrie gebrachte Tendenz zur Umfunktionierung der Erscheinungen aus scheinbar bloßen Bedürfnisbefriedigungsmitteln in tatsächliche Instrumente einer Indoktrination und Reorganisation des Bewusstseins. Es ist die Tendenz, mittels der als Bedürfnisbefriedigungsmittel erscheinenden Waren oder Wertverkörperungen ein neues zentrales Bedürfnis nach der Ware selbst, nach dem verkörperten Wert als solchem, nach einer durch die Erscheinungen selber angezeigten und immer bloß metaphorisch repräsentierten Metarealität zu erzeugen, mithin aber die Tendenz, die qua Wertrealisierung für das Kapital konstitutive Abstraktion von den Erscheinungen als Bedürfnis der wahrnehmenden Subjekte selbst beziehungsweise als die innerste Figürlichkeit der Erscheinungen als Erscheinungen durchzusetzen.

Wie Rationalisierungs- und Reklamethese, die These von der Hypostasierung im Produktionsprozess und die These von der Hypostasierung am Erscheinungsort, sich systematisch zueinander verhalten, ob sie einander ergänzen oder einander widersprechen, ob das eine sich auf das andere zurückführen oder als der Reflex des anderen entlarven lässt, das sind Fragen, deren ausführliche Behandlung den Rahmen dieses

Abrisses sprengen würde. Ich möchte deshalb hier nur die Behauptung aufstellen, dass Lukács, wenn er der Rationalisierung im Produktionsprozess die neue Qualität eines Verdinglichungsphänomens statt bloß die Bedeutung einer Eskalation und Zuspitzung des Entfremdungsverhältnisses nachsagt, sich fragwürdig analogiebildnerisch verhält und dass in Wahrheit die Hypostasierung auf der Zirkulationsebene auch die für seine Neufassung des Ideologiebegriffs maßgebliche Erfahrung darstellt. Indiz dafür ist, dass auch er seine Erörterung der Verdinglichung ganz selbstverständlich von einer Analyse der Warenform ihren Ausgang nehmen lässt. Wenn er die Verdinglichungserfahrung aus der Zirkulationssphäre auf die Darstellung der Produktionssituation überträgt, so deshalb, weil er der dogmatischen Überzeugung aufsitzt, dass nur das bestimmende und gesellschaftlich verbindliche Erfahrung sein kann, was durch die Produktionssphäre, die gesellschaftliche Basis, vermittelt und verbürgt ist, und weil er ein Verhältnis zur Kenntnis zu nehmen sich scheut, bei dem in quasi-schizophrener Manier dem Erfahrungssubjekt die auf der produktiven, "realen" Ebene gemachte Entfremdungserfahrung auf der zirkulativen, "ideologischen" Ebene wieder verschlagen und ausgetrieben wird. Die Weigerung, Verdinglichung als das Ergebnis einer sekundären Bearbeitung und aktiven Zensur der Erfahrungen aus der Produktion durch den zirkulativen Schein gelten zu lassen, und die Zurückführung der Verdinglichung auf den Primärprozess der Produktion selbst hat außerdem für Lukács den Vorteil, dass sich unter der Oberfläche einer nolens volens dann doch als Entfremdungsverhältnis vorgestellten, primär produktionseigentümlichen "Verdinglichung" leichter ein trotz alledem revolutionäres Subjekt imaginieren lässt als hinter der Fassade einer sekundär zirkulationsinduzierten Verdinglichung.

Eins muss jedenfalls klar sein: Auch wenn, wie ich meine, ideologisches Bewusstsein sich nach wie vor nicht in der Arbeitssphäre, sondern in der Sphäre des Tauschs, nicht am Entstehungs-, sondern am Erscheinungsort der Erscheinungen bildet, bedeutet die These von der Verdinglichung als dem "zentralen ideologischen Phänomen" der Moderne eine nachdrückliche Neufassung des Ideologiebegriffs selbst. Das ideologische Bewusstsein entspringt dann nicht mehr einer falschen Unmittelbarkeit, sondern im Gegenteil einer falschen Vermitteltheit der Erscheinungen, die "Verkehrtheit" seiner "Auffassung" besteht dann nicht mehr darin, dass es von der kapitalen Abstraktion abstrahiert, der die Erscheinungen

unterliegen, die zweite Natur ignoriert, der sie als einem äußerlichen Schicksal verfallen, sondern dass es dieses äußere Schicksal der Erscheinungen in ihre immanente Bestimmung reflektiert und verklärt, dass es diese zweite Natur zum innersten Anliegen der Erscheinungen geworden, diese Abstraktion in die den Erscheinungen eigenste Perspektive verwandelt wahrnimmt. Das heißt das ideologische Bewusstsein der Moderne präsentiert sich als das Resultat einer formellen Vermittlung, eines faulen Kompromisses zwischen ideologisch bürgerlichem Unmittelbarkeitsbewusstsein und nichtideologisch proletarischer Entfremdungserfahrung. Das bürgerliche Unmittelbarkeitsbewusstsein nimmt das proletarische Entfremdungsverhältnis in sich auf, integriert es sich, aber so, dass es dies Verhältnis unter den transzendentalen Bedingungen seines eigentümlichen Objekt- und Erscheinungsbegriffs revidiert und vielmehr umfunktioniert. Das Entfremdungsverhältnis verwandelt sich in eine objektspezifische Dimension, eine erscheinungsimmanente Perspektive, die nicht mehr dazu dient, die falsche Unmittelbarkeit der Erscheinungen in den Grund und Boden der für sie konstitutiven wesentlichen Abstraktheit zu kritisieren, sondern deren reklametechnisch elaborierter Sinn es im Gegenteil ist, dieser falschen Unmittelbarkeit durch eine präventive Umfunktionierung der Erscheinungen in Demonstrationsobjekte, Anschauungsmaterial der ihnen zugrunde liegenden Abstraktheit, durch eine als Selbstnegation zynische Mimesis der Erscheinungen an die Negativität, die sie konstituiert, einen ebenso sinnenfälligen wie täuschenden Bestand zu verleihen. Zweifellos wird durch diese kraft reklameförmiger Hypostasierung der Erscheinungen vollbrachte Einarbeitung der proletarischen Entfremdungserfahrung in den Kontext bürgerlich falscher Unmittelbarkeit eine Universalisierung des bürgerlich ideologischen Bewusstseins erreicht. Aber der Preis für solche Universalisierung ist eine Totalisierung bürgerlicher Blindheit zu gesellschaftlicher Verblendung, wenn nämlich von Verblendung da zu reden ist, wo das Falsche die schier unerschütterliche Fassung der unter seinen Bedingungen und in seiner Form erscheinenden Wahrheit gewinnt.

Nachbemerkung

Dieser Versuch einer Rekonstruktion des Ideologiebegriffs steht in einem implizit polemischen Verhältnis zu den um den Topos der "ideolo-

gischen Mächte“ zentrierten Versuchen einer Neubestimmung des Ideologiekonzepts, wie sie gegenwärtig von verschiedenen Gruppen auf der Linken unternommen werden. Dort ist das Bestreben, das Problem der Ideologiebildung in einen allgemeineren gesellschaftstheoretischen und umfassenderen politisch-historischen Zusammenhang zu stellen, um auf diesem Weg zu neuen Formen der praktischen Kritik von Ideologie und zu umfänglicheren Möglichkeiten des politischen Bündnisses gegen sie zu gelangen. Demgegenüber wird hier auf dem entschieden bürgerlich-klassenspezifischen Charakter und der eigentümlich politisch-ökonomischen Genese von Ideologie insistiert. Ideologie wird – nicht zuletzt auch gegen den generalisierenden Gebrauch des Begriffs, zu dem auf dem Boden einer allgemeinen Theorie eines Historischen Materialismus Marx selber neigt – in der spezifischen Funktion eines im 19. Jahrhundert unter industriekapitalistischen Bedingungen entstehenden bürgerlichen “Erscheinungswissens” bestimmt und in der Entwicklung dieser ihrer Funktionsbestimmung skizziert. Dabei wird im Anschluss an Lukács und Horkheimer/Adorno als gegenwärtiger Stand der Ideologieentwicklung eine der “Aufhebung” der Kapitalbedingungen zu “Sachzwängen” geschuldete Totalisierung des bürgerlichen “Erscheinungswissens” zum allgemeinen Bewusstseinschicksal diagnostiziert.

Es ist diese Totalisierung des Ideologischen zur gesamtgesellschaftlich verbindlichen Perspektive, was die oben genannten Bemühungen um eine Neubestimmung von Ideologie ebenso problematisch wie erklärlich werden lässt. Mit ihrer Suche nach “ideologischen Mächten” reagieren jene Bemühungen auf das für die Totalisierung des Ideologischen konstitutive “Verschwinden” der ideologiebildenden Macht Kapital. Das heißt sie reagieren darauf, dass die fürs Ideologische verantwortlichen politisch-ökonomischen Bedingungen sich der durch sie bedingten Erscheinungswelt als scheinbar objektive Bestimmungen oder ideologiefreie Sachzwänge anverwandeln und eben damit das auf die bürgerliche Klasse beschränkte “Erscheinungswissen” zum klassenübergreifenden Sachverstand “aufheben”. Aber sie reagieren mit falscher Unmittelbarkeit darauf, nämlich so, dass sie dieses “Verschwinden” der für Ideologie verantwortlichen Kapitalmacht als ein *fait accompli* akzeptieren und von der akzeptierten Voraussetzung aus nach möglichen anderen Verantwortlichen beziehungsweise neuen Schuldigen zu fahnden beginnen. Die wesentliche “ideologische Macht”, auf die ihre Fahndung sie hierbei

stoßen lässt, ist die Staatsmacht. Dieser Fund ist ebenso aktuell relevant wie tendenziell irreführend. Tatsächlich ist der Staat die derzeit manifeste "ideologische Macht", aber er ist es als Funktion der latenten, in ihren eigenen Erscheinungen "verschwundenen", "versachlichten" Kapitalmacht.

Gleichzeitig mit und parallel zu der "Versachlichung" der Kapitalmacht verändert im 20. Jahrhundert auch der bürgerliche Staat sein Gesicht. Er verwandelt sich aus einem halbwegs bürgerlichen Klassenstaat in einen pseudorevolutionären Volksgemeinschaftsstaat, aus einem relativ heteronomen Instrument bürgerlicher Interessen in einen relativ autonomen Kapitalagenten. In dieser Eigenschaft eines per definitionem seines pseudorevolutionären Charakters faschistischen Instituts dient der Staat der Suspendierung der vorhandenen sozialrevolutionären Kräfte und ihrer mit revolutionärem Elan vollzogenen Rückorientierung auf und Rückbindung an die Kapitalmacht. Rückbindung aber an eine Kapitalmacht, die unter dem gleichen Eindruck revolutionärer Bedrohungen nun eben jenem Prozess der "Versachlichung" unterliegt, in deren Verlauf aus erscheinungsäußerlichen kapitalistischen Bedingungen erscheinungsspezifische technizistische Zwänge werden. Wie politisch-dynamisch der zur "revolutionären" Massenorganisation faschistisch alterierte Staat die von der bürgerlichen Klasse sich zu emanzipieren drohenden revolutionären Massen substituiert, so tritt ökonomisch-strukturell an die Stelle der von der Kapitalmacht sich abzulösen drohenden gesellschaftlichen Erscheinungen die in den gesellschaftlichen Erscheinungen als solchen zur objektiven Bestimmung sich verflüchtigende Kapitalmacht. Dem "neuen" Staat fällt die Aufgabe zu, diese "neue" ökonomische Macht politisch zur Geltung zu bringen und gesellschaftliche Verbindlichkeit gewinnen zu lassen. Als die politische Funktion eines ökonomischen Subjekts, dessen Überlebensstrategie und Selbstbehauptungslogik gerade in seiner technizistischen Verflüchtigung, seiner "Versachlichung" besteht, kehrt dabei der moderne Staat naturgemäß selber einen Schein von Subjektqualität hervor, nimmt er die Züge eines selbstherrlichen Agenten beziehungsweise selbstmächtigen Verwesers dieser seiner "objektivierten" Identität an. Aus dem politischen Prokuristen der im Fluchtpunkt der Erscheinungen manifesten Kapitalmacht wird der gesellschaftliche Intendant der in den Erscheinungen sich zur Latenz verflüchtigenden kapitalen Herrschaft, aus dem politischen Handlanger des alten ökonomischen Subjekts wird

der gesellschaftliche Generalbevollmächtigte der neuen ökonomischen Identität. Der Schein von Subjektautonomie und wirklicher gesellschaftlicher Urheberschaft, den auf diese Weise der moderne Staat gewinnt, wird noch dadurch bekräftigt, dass nach der Durchsetzung der "verschlichten" Kapitalherrschaft und nach seiner eigenen konsequierenden Rückverwandlung aus einem aktuell faschistischen Krisenmanager in einen formell demokratischen Geschäftsführer ihm die Aufgabe zufällt, die "neue" Kapitalherrschaft als solche sicherzustellen und das heißt auch und vor allem gegen ihre fortlaufend eigenen Tendenzen zur Dissoziation und Verselbständigung, zur Wiederherstellung ihres vorherigen, krisenhaft manifesten Ausbeutungs- und Gewaltcharakters zu verteidigen. Wie als faschistischer Volksgemeinschaftsstifter, so hat auch als marktwirtschaftlicher Sozialpartnerschaftsgarant der moderne Staat die doppelte Aufgabe, das "neue" ökonomische Subjekt, dem als politische Funktion er dient, nicht bloß gegen alle ihm von "unten" drohende revolutionäre Gefahr, sondern ebenso wohl gegen die diesem Subjekt eigene "innere" Neigung zum Rückfall in seine alte asoziale Ausbeutungspraxis und zur Remanifestation seiner krisenproduzierend wahren Natur abzusichern.

Je mehr indes dies letztere dem Staat den Anschein einer originären gesellschaftlichen Macht verleiht, umso wichtiger wird es, das auch und gerade ihm zugrunde liegende und hinter ihm als politischer Funktion sich verbergende ökonomische Subjekt festzuhalten. "Ideologische Macht" kann sub specie dieses ökonomischen Subjekts der moderne Staat einzig und nur in dem Verstand sein, dass er als der erscheinende politische Substitut dieses in den Erscheinungen sich verbergenden ökonomischen Subjekts die Rolle einer für die Erscheinungstotalität wesentlichen Haupt- und Staatserscheinung übernimmt. Als "ideologische Macht" in der – gegen alle Grammatik gebrauchten – Bedeutung einer selber ideologiebildenden, selber Erscheinungen produzierenden Macht kann der Staat nur dem erscheinen, dem dieses in den Erscheinungen zur Latenz sich bringende ökonomische Subjekt tatsächlich aus dem Blick gerät und – ganz im Sinne der Strategie des letzteren – nichts mehr im Gesichtskreis bleibt als das mit der Aufgabe der Erhaltung des Latenten in seiner Latenz betraute manifeste Alibi Staat.

Verlogene Wahrheit und fanatische Nüchternheit
Oder
Der geisteswissenschaftliche Komplex des 19. Jahrhunderts
und seine Revision durch Max Weber alias Martin
Heidegger[§]

Was macht Weber zu solch einem, mit dem Sockel, auf dem er hockt, förmlich verwachsenen Säulenheiligen für die Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts? Was lässt eine akademische Generation nach der anderen mit sei's linksliberal kritischer Bewunderung, sei's rechtsliberal rückhaltloser Verehrung auf ihn als auf den Gralshüter oder Siegelbewahrer der qua Logik der Sozialwissenschaften innersten Geheimnisse der Disziplin rekurrieren? Die Antwort darauf scheint nicht schwer zu geben: Max Weber hat seinen Nachfahren im Geiste wissenschaftlicher Modernität gezeigt und zeigt ihnen immer aufs neue, wie sich gesellschaftliche Erkenntnis aus einer Kritik der politischen Ökonomie, einer Erforschung der für die Entstehung gesellschaftlicher Verhältnisse grundlegenden ökonomischen Kräfte und politischen Konflikte, zu einer Reflexion über soziale Institutionen, einer Analyse der für den Bestand gesellschaftlicher Verhältnisse maßgebenden psychologischen Motive und soziologischen Charaktere, kurzschließen lässt, wie sich also ökonomische Ätiologie oder Entstehungsgeschichte in soziologische Charakterologie oder Konstitutionslehre transformieren, die historisch-genetische Frage nach den materialen Ursachen für die Herstellung gesellschaftlicher Verhältnisse in

[§]Erschienen in SOG, Heft 3/4, hrsg. von I. Bindseil und U. Enderwitz, R. Matzker Verlag, Berlin 1987.

das typologisch-systematische Interesse an den formalen Bedingungen für die Aufrechterhaltung dieser gesellschaftlichen Verhältnisse umzentrieren lässt. Er zeigt ihnen, mit anderen Worten, wie man angesichts einer widersprüchlich verfassten und konflikthaft bestimmten Gesellschaft den Blick von den realen Gründen und objektiven Mechanismen, die schuld sind an solcher Widersprüchlichkeit und Konflikthaftigkeit, abwendet, um das Augenmerk stattdessen auf die sozialen Institutionen und subjektiven Dispositionen zu richten, die verantwortlich dafür sind, dass sub specie solcher Widersprüchlichkeit und sub conditione solcher Konflikthaftigkeit Gesellschaft dennoch möglich ist. An dieser, aller Soziologie zugrunde liegenden, rosstäuscherhaften Umzentrierung des Erkenntnisinteresses besteht unter bürgerlichen Intellektuellen, die sich durch ihre theoretische Tätigkeit nicht in ein Verhältnis irreparabler Entfremdung vom eigenen klassenmäßigen Standpunkt und irreversibler Entzweiung mit der eigenen sozialen Funktion hineintreiben lassen wollen, ein unerschöpflicher Bedarf, und insofern ist es nur zu verständlich, dass ein Max Weber Dauerkonjunktur hat. Indes teilt Max Weber dieses bleibende epistemologische Verdienst, das er sich um die Erhaltung der Sichselbstgleichheit bürgerlicher Intellektualität erwirbt, mit anderen Zunftgenossen seiner Zeit, und für eine Erklärung der Sonderstellung, die er unter den diversen Simmels, Durkheims und Mannheims einnimmt, reicht dieses Verdienst deshalb nicht aus. Was ihn unter all jenen weisen Lehrern der Bourgeoisie zum Säulenheiligen, unter all jenen guten Geistern des bürgerlichen Verstands zum spiritus rector macht, ist nicht die epistemologische Umzentrierungsarbeit, die er neben anderen vollbringt, sondern die historiologische Neuorientierungsparole, die er stellvertretend für die anderen an einem entscheidenden Krisenpunkt der Entwicklung der Humanwissenschaft ausgibt – eine Parole, die ihre deutlichste und paradigmatischste Formulierung in seinem im Winter 1918/19, am Ende des Ersten Weltkrieges also, gehaltenen programmatischen Vortrag mit dem Titel "Wissenschaft als Beruf" gefunden hat.

Was ist das für eine Krise, in der und angesichts derer Max Weber zur Neuorientierung aufruft? Die Humanwissenschaften, so wie der neuere Universitätsbetrieb sie unter dem traditionellen Titel der Geisteswissenschaften zusammenfasst und vielmehr allererst entfaltet, sind im wesentlichen eine Errungenschaft des 19. Jahrhunderts und beanspruchen

in ihrer grosso modo die zweite Hälfte eben jenes Jahrhunderts umfassenden Blütezeit tatsächlich so etwas wie eine an die frühere ideologische Vorrangstellung der Theologie gemahnende Rolle im Wissenschaftsbereich. Angesichts des Umstands, dass die der politischen Machtergreifung des Bürgertums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts parallele Entstehung des modernen, bürgerlichen Wissenschaftsbetriebs wesentlich einem Wechsel des motivationalen Interesses von der Regierung der Gesellschaft zur Beherrschung der Natur und einer dementsprechenden Verlagerung des intentionalen Schwergewichts von den Moral- zu den Naturwissenschaften entspringt, könnte diese Karriere der Geisteswissenschaften, dieses ihr Avancement zum spiritus rector der Universität als ganzer und akademischen Gralshüter auf den ersten Blick paradox erscheinen. Die Paradoxie indes löst sich, wenn man die ebenso ersatzhistorische wie quasipolitische Funktion in Betracht zieht, die die Geisteswissenschaften just zu jenem Zeitpunkt übernehmen und deren Ausübung sie überhaupt nur ihre phänomenale Karriere verdanken. Wie an anderer Stelle[¶] gezeigt, ist der das 19. Jahrhundert hindurch unaufhaltsame Aufstieg der Humanwissenschaften im wesentlichen das Resultat eines Bruchs der mittlerweile zu historischer Geltung und politischer Macht gelangten bürgerlichen Klasse mit der bis dahin von ihr behaupteten weltbürgerlichen Perspektive einer freien Organisation der menschlichen Gesellschaft und der bis dahin von ihr verfolgten emanzipatorischen Absicht einer freien Entfaltung der menschlichen Kräfte. Diesen Bruch vollzieht die bürgerliche Klasse unter dem Eindruck der Entstehung eines von ihr ökonomisch ausgebeuteten Proletariats, das sich anschickt, jene weltbürgerliche Perspektive dem Bürgertum selber entgegenzustellen und jene emanzipatorische Absicht gegen das Bürgertum selbst durchzusetzen. Schlicht und einfach auf jene Perspektive verzichten und jene Absicht fallen lassen aber kann die bürgerliche Klasse nicht, will sie nicht einen manifesten Verlust ihrer Identität in Kauf nehmen und ihrem historisch-politischen Gegner, dem Proletariat, als dem erklärten Erben der Sichselbstgleichheit, die sie preisgibt, das Feld überlassen. Sie muss deshalb die Perspektive, mit der sie bricht, ebenso wohl in veränderter Form fortzusetzen trachten, muss den Anspruch, den sie preisgibt, ebenso wohl in entstellter Gestalt aufrechtzuerhalten bemüht sein.

[¶]*Kritik der Geschichtswissenschaft*, Medusa Verlag, Berlin/Wien 1983.

Genau diese Aufgabe erfüllt der zielstrebig von ihr ausgebildete geisteswissenschaftliche Komplex, der die weltbürgerliche Perspektive auf eine durch die Kategorie der Quelle vermittelte Suche nach wissenschaftlicher Wahrheit reduziert, die emanzipatorische Absicht zu einem durch den Kult des schöpferischen Werks bestimmten Streben nach geistiger Idealität verflüchtigt. Eine in die Sackgasse der Quellenempirie getriebene Suche nach wissenschaftlicher Wahrheit und ein an den Fetisch des Kunstwerks fixiertes Streben nach formaler Idealität ist es, was die bürgerliche Geisteswissenschaft dem entgegensetzt, wozu sich die weltbürgerliche Perspektive und die emanzipatorische Absicht unter den Händen des neuen historischen Subjekts Proletariat zu entwickeln droht: dem durch sozialistisch-solidarisches Handeln vermittelten Anspruch auf wirkliche Humanität und der durch werktätig-gesellschaftliche Arbeit bestimmten Forderung nach materialer Freiheit. Mit ihrem Begriff von Freiheit und ihrer Vorstellung vom Ideal behauptet die Geisteswissenschaft für die bürgerliche Klasse ein Erkenntniskriterium und intentionales Verhältnis, dessen Verlust und Aufgabe an den Klassengegner andernfalls unvermeidlich scheint.

Aber was sie so als Kriterium und Verhältnis behauptet, verrät sich in seiner empirischen Gestalt, seiner erscheinenden Gegenwart zugleich als bloßes Substitut, reines Alibi. Als Funktion nicht einer sozialistischen Fortschrittserfahrung, sondern einer fetischistischen Quellenempirie, als Resultat nicht einer emanzipatorischen Werkstätigkeit, sondern einer geniekultlichen Schöpfungsästhetik ist Wahrheit die perspektivlos erstarrte Reminiszenz der als solche vom Bürgertum verratenen solidarischen Zukunftsorientierung, ist Idealität der intentionslos leer laufende Reflex der als solche vom Bürgertum verkauften emanzipatorischen Kraftentfaltung. In dem um alles historische Subjekt und empirische Fundament gebrachten und stattdessen ins Bockshorn der Quellenempirie gejagten Begriff wissenschaftlicher Wahrheit verschreibt sich die Geisteswissenschaft einem blendenden Nachbild dessen, was sie im Präsens seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit partout nicht anerkennen will. In der um alle soziale Bestimmung und politische Intention gekürzten und auf den Hund der ästhetischen Schöpfung gekommenen leeren Form geistiger Idealität huldigt sie einem täuschenden Vexierbild dessen, was sie in actu seiner materialen Entfaltung um keinen Preis akzeptieren kann.

Und diese Wahrheit, die nichts zum Ausdruck bringt als die im Quasi-Präsens der Quelle zum leeren Gestus erstarrte einstmalige Perspektive, dieses Ideal, das nichts zum Vorschein bringt als die in der Ersatzempirie des Kunstwerks zur hohlen Larve verflüchtigte frühere Absicht, werden nun also von der Geisteswissenschaft hochgehalten, werden von ihr in den Rang eines absoluten Kriteriums und schlechthinigen Werts erhoben, aufs Podest eines Inbegriffs aller eigentlichen Wissenschaft und Kronzeugen aller echten Erfahrung gestellt. Sie werden hochgehalten, bis gegen Ende des Jahrhunderts nicht zwar der Arm der Geisteswissenschaft erlahmt, wohl aber die der Wahrheit eigene Aura sich plötzlich auflösen, der dem Ideal eigene Glanz plötzlich zu verblasen beginnt. Und zwar löst sich die Aura der Wahrheit auf und verblasst der Glanz des Ideals in dem Maß, wie das, worin die Wahrheit ihr empirisches Fundament findet, die Quelle, und das, worin das Ideal seine erscheinende Präsenz behauptet, das Kunstwerk, ihre haltgebende Evidenz und maßgebende Bedeutung einbüßen. Ihre haltgebende Evidenz aber büßt die Quellenempirie ein und seine maßgebende Bedeutung legt das Kunstwerk ab, weil zu eben dieser Zeit dasjenige seine Kraft und seine Bedeutung zu verlieren beginnt, wogegen Quelle und Kunstwerk als eine Art von bürgerlicher Ersatzempirie und eine Form von bürgerlicher Quasi-Schöpfung ja überhaupt nur aufgeboten wurde: die sozialistische Fortschrittserfahrung der solidarischen Massen und die emanzipatorische Werkätigkeit der gesellschaftlichen Arbeit. Jene verliert ihre Kraft im Zusammenhang mit der Integration der Partei in die Prozedur des bürgerlichen Parlamentarismus. Diese verliert ihre Bedeutung mit der Einbindung der gewerkschaftlichen Organisationen in den ökonomischen Prozess der großen Industrie. Indem die proletarischen Massen den Charakter einer durch ihre sozialistische Perspektive für die bürgerliche Herrschaft gefährlichen Empirie ablegen und die gesellschaftliche Arbeit die Konnotation eines durch seine emanzipatorische Eigenschaft für die bürgerliche Ordnung bedrohlichen Präsens preisgibt, gehen nolens volens auch Quelle und Kunstwerk ihrer ersatzbildnerisch gegen diese sozialistische Empirie aufbotenen Evidenz, ihrer apotropäisch gegen dies werktätige Präsens geltend gemachten Relevanz verlustig und verkommen sei's zum kraftlos bloßen Belegmaterial, sei's zum substanzlos bloßen ästhetischen Schein. Verliert aber die Quelle ihre haltgebend

empirische Evidenz, das Kunstwerk seine maßgebend epiphanische Relevanz, so verlieren zwangsläufig auch die an diese evidente Empirie sich haltende Wahrheit und das an dieser relevanten Epiphanie sich messende Ideal ihre Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft. Einem aller originalen Intention unverdächtigen Belegmaterial überlassen, verfällt die wissenschaftliche Wahrheit dem Konkurs historisch-relativistischer Beliebigkeit. Einem aller objektiven Bedeutung baren schönen Schein ausgeliefert, erliegt das geistige Ideal der Korruption impressionistisch-expressionistischer Unerheblichkeit.

Womit wir bei der oben genannten Krise der Humanwissenschaften zu Beginn unseres Jahrhunderts wären und dem in "Wissenschaft als Beruf" dokumentierten Max Weberschen Versuch, dieser Krise Herr zu werden. Konfrontiert mit einem durch die Entwertung der einschlägigen Quellenempirie bedingten Konkurs wissenschaftlicher Wahrheit und einem durch die Entweihung der Kunstepiphanie verschuldeten Verfall geistiger Idealität, fragt Max Weber nach einer Möglichkeit, der Humanwissenschaft jene Wahrheit und die darin implizierte kriterielle Perspektive, ihr jenes Ideal und die darin sich behauptende existentielle Intention dennoch zu erhalten. Er findet diese Möglichkeit in einer Ersetzung der entwerteten Quellenempirie durch die zum bleibenden Wert erklärte Empirie des professoralen Quellenforschers selbst, in einer Vertauschung der entweihten Kunstepiphanie mit der heiliggesprochenen Erscheinung des akademischen Sachverständigen als solchen. Nicht mehr die Quelle mit ihrem Authentizitätsversprechen, sondern der Wissenschaftler selbst mit seinem Objektivitätsanspruch verbürgt die Wahrheit; nicht mehr das Kunstwerk mit seinem Originalitätspathos, sondern der kritische Experte als solcher mit seinem Sobrietätsethos steht ein für das Ideal. In scheinbarer Wiederaufnahme jener ursprünglichen Situation, da das Bürgertum selber als Träger der noch nicht zum Wahrheitstopos verkümmerten weltbürgerlichen Perspektive firmierte, selber den Repräsentanten der noch nicht zum Anspruch auf Idealität verflüchtigten emanzipatorischen Absicht spielte, ehe es seine Position an das sozialistische Proletariat und die Klasse der Werktätigen verlor und gegen die gefährliche Empirie dieses Proletariats, gegen die bedrohliche Präsenz dieses neuen historischen Subjekts, den Abwehrzauber der authentischen Quelle und den Beschwörungskult des genialen Kunstwerks ein- und aufzuführen begann – in scheinbarer Wiederaufnahme jener anfänglichen Situation ist

es nun also der Wissenschaftler in Person, der akademische Experte als solcher, der das Panier der Wahrheit aufpflanzen und dem Ideal die Stange halten soll. Der Schein einer Wiederaufnahme trägt indes! Anders als das gesellschaftliche Bauen auf die weltbürgerliche Perspektive und reale Eintreten für die emanzipatorische Absicht hat dieses personale Einstehen für die wissenschaftliche Wahrheit und existentielle Insistieren auf geistiger Idealität keine positive, sondern ausschließlich negative Bedeutung, keine historisch-politische Bestimmung, sondern ausschließlich stoisch-moralische Qualität. Wie Max Weber wünschenswert deutlich macht, zielt es nicht etwa auf ein dem Empirischwerden in der Quelle vergleichbares affirmatives Dasein der Wahrheit in persona des Humanwissenschaftlers, auf eine dem Erscheinen in der Kunst analoge aktive Präsenz des Ideals in der Gestalt des Akademikers, sondern richtet sich vielmehr gegen die im Geisteswissenschaftler als empirischer Person personifizierte Gefahr, gegen die im Akademiker als existierendem Subjekt gestaltgewordene Drohung einer definitiven Preisgabe der ihrer Empirie in der Quelle beraubten Wahrheit, eines vollständigen Verschwindens des um sein Erscheinen im Kunstwerk gebrachten Ideals. Das heißt, jenes Festhalten an der Person des Wissenschaftlers als Wahrheitsträgers, jenes Insistieren auf dem akademischen Subjekt als Repräsentanten des Ideals, ist nach Max Webers erklärtem Willen Abwehr einer personalen Disposition und Subjektivität, die im genauen Gegenteil den Konkurs der Quellenempirie und den Zusammenbruch der Kunststephanie dazu nutzt, die Suche nach wissenschaftlicher Wahrheit und das Streben nach geistiger Idealität überhaupt abzudanken und durch die Propagation weltanschaulicher Werte der eigenen Empirie, durch das Geltendmachen ideologischer Bestimmungen der persönlichen Existenz zu ersetzen. Gegen diese, von ihm als Katheder-Prophetismus gebrandmarkte Ersetzung des Suchens nach wissenschaftlicher Wahrheit durch die Sucht nach weltanschaulichen Werten und Vertauschung des Strebens nach geistiger Idealität mit der Orientierung an ideologischen Bestimmungen will Max Weber die Humanwissenschaften durch das dem Wissenschaftler persönlich aufgegebene Festhalten an der alten Wahrheit, durch das ihm als akademischem Subjekt zur Pflicht gemachte Einstehen für das gewohnte Ideal in eins immun und mobil machen.

In der Tat aber ist, woran der Wissenschaftler solcherart festhalten, wofür das akademische Subjekt solchermaßen einstehen soll, gar nicht

mehr die alte Wahrheit, das gewohnte Ideal. Als nicht mehr durch die Anwesenheit quellenempirischer Urteile positiv bezeugte, sondern nurmehr in der Abwesenheit weltanschaulicher Vorurteile negativ beschworene nähert sich diese Wahrheit der durch sie zu bewahrheitenden Sache in der Bedeutung einer jeglichen Sollens baren tautologischen Seinsbestimmung bis zum Verwechseln an. Und als nicht mehr durch den Rekurs auf ästhetische Erscheinungen objektiv gegebenes, sondern nurmehr im Widerstand gegen ideologischen Schein reflexiv gesetztes wird dieses Ideal dem durch es zu legitimierenden Gegenstand im Sinne einer jeder Wesenhaftigkeit entkleideten analytischen Funktionsbeschreibung bis zur Ununterscheidbarkeit gleich. Nicht länger durch die Authentizität einer eigenen Empirie verbürgt beziehungsweise durch die Originalität einer besonderen Epiphanie unter Beweis gestellt, verlieren Wahrheit und Ideal im Blick auf die zu erkennenden Sachen, die zu beurteilenden Gegenstände jegliche normativ-kritische Bedeutung und jeden essentiell-maßgebenden Sinn und reduzieren sich auf formelle Verdoppelungen der Sachen selbst, auf ideelle Abbildungen der Gegenstände als solcher. Sie werden zu begriffstautologischen Darstellungen von Sachen, zu funktionsanalytischen Reproduktionen von Gegenständen, an denen das Moment der Wahrheit in nichts als im Verzicht des erkennenden Wissenschaftlers auf alle kraft eigener Empirie an die Sache herangetragene weltanschauliche Wertungen, das Moment von Idealität in nichts als im Absehen des urteilenden Akademikers von allen aus der persönlichen Existenz in die Objektivität hineingetragenen ideologischen Bestimmungen bestehen soll. Verzicht auf eigene Wertungen und Absehen von persönlichen Bestimmungen aber bedeutet, wie sich in jedem ideologiekritischen ABC-Buch nachlesen lässt und wie auch Max Weber sehr wohl selber weiß, die zu erkennenden Sachen in eben der weltanschaulichen Bewertung hinzunehmen, in der sie als solche erscheinen, die zu beurteilenden Gegenstände in eben der ideologischen Bestimmtheit gelten zu lassen, in der sie sich objektiv darbieten. Suche nach der Wahrheit in dem so genommenen revidierten Sinn und Streben nach Idealität in der so verstandenen novellierten Bedeutung heißt demnach Partei zu ergreifen für das Bestehende und seinen Wert gegen alle Versuche seiner Neubewertung und Veränderung, heißt sich stark zu machen für das Bewährte und seine Bestimmtheit gegen jede Bestrebung seiner Neubestimmung und Verbesserung. In Furcht und Schrecken

versetzt durch ein Pandämonium aus weltanschaulich-sektiererischer Veränderungssucht und ideologisch-reformerischer Verbesserungsmanie, das er dem Zusammenbruch des für Begriff und Anschauung des Bürger-tums bis dahin verbindlichen Kriteriums wissenschaftlicher Wahrheit und verpflichtenden Maßstabs geistiger Idealität entsteigen sieht, weist Max Weber der krisengeschüttelten Humanwissenschaft die neue Aufgabe zu, unter Verzicht auf alles ursprünglich mit der Wahrheitsform verknüpfte formelle Realisierungsethos auf Wahrheit als auf den Inbegriff einer tautologischen Reaffirmation von nichts als dem unverändert Bestehenden sich zu verlegen und unter Preisgabe jedes an sich mit der Idealitätsvorstellung assoziierten essentiellen Legitimierungspathos aufs Ideal als auf die Generalklausel einer funktionellen Reproduktion von nichts als dem als der Stand der Dinge Gegebenen sich zu versteifen. Nur diese Verwandlung der Wissenschaft aus einem Medium der vorgeblichen Realisierung dessen, was von intentionalem Bestand ist, ins Mittel der tatsächlichen Konservierung dessen, was das real Bestehende ist, nur diese ihre Transformation aus einem esoterischen Ort der kriteriellen Wahrnehmung des als Sollen Gegebenen in ein exoterisches Instrument der funktionellen Sanktionierung des gegebenen Seins ist Sinn und Inhalt jener von Max Weber initiierten grundlegenden Revision, die an die Stelle der traditionellen Wahrheitskategorie das moderne Verifikationsprinzip, an die Stelle des formellen Ideals alter Provenienz den funktionellen Idealtypus neuer Prägung treten lässt und die, kurz, den geisteswissenschaftlichen Komplex des neunzehnten in die sozialwissenschaftliche Formation des zwanzigsten Jahrhunderts überführt.

Eine per Verifikationsprinzip tautologische Reaffirmation des Bestehenden in seinem unangefochtenen Wert und eine per Idealtypus funktionelle Reproduktion des Gegebenen in seiner gelten gelassenen Bestimmtheit – das ist das Programm, das Max Weber der ihrer kriteriellen Quellenerfahrung und ihrer originalen Kunstanschauung beraubten Humanwissenschaft zur Auflage macht und durch das er sie in ein Schirm- und Bollwerk gegen das als Katheder-Prophetismus drohende Pandämonium einer in Ermangelung jener Quellenempirie und in Abwesenheit jener Kunstepiphane grassierenden weltanschaulichen Neubewertungssucht und ideologischen Verbesserungsmanie zu verwandeln strebt. Ein Programm, das mit seinem hinter dem Appell an Nüchternheit und politische Neutralität, hinter dem Anspruch auf epoché und Besonnenheit des

öffentlichen Urteils versteckten Konservativismus und Statusquodenken dem traditionellen bürgerlichen Wissenschaftsbetrieb so sehr auf den Leib geschneidert, so ganz aus der Seele gesprochen scheint, dass es bis heute den Beifall der Weberschen Zunftgenossen aus praktisch allen im akademischen Bereich vertretenen Lagern findet und bis heute die Magna Charta des als sozialwissenschaftliche Formation reinkarnierten geisteswissenschaftlichen Komplexes geblieben ist. Ein Programm, das nur diesen kleinen Schönheitsfehler aufweist, dass es fünfzehn Jahre nach seiner Verkündigung durch Max Weber nun selber mit eben der erneuerungssüchtigen Verve und verbesserungswütigen Emphase, kurz, mit eben der kathedersprophetischen Überschwänglichkeit vorgetragen wird, vor der es doch nach Max Webers Willen die Wissenschaft gerade schützen und von der es sie doch gerade abhalten sollte. Eben die wertfrei affirmative Nüchternheit des Erkennens und bestimmungslos konservative epoché des Urteilens, durch die Max Weber in seiner denkwürdige Rede nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches die bürgerliche Wissenschaft sanieren und vor dem Verfall an ein Panoptikum weltanschaulicher Werte, dem Untergang in einem Pandämonium ideologischer Bestimmungen bewahren möchte, erklärt fünfzehn Jahre später in einer nicht minder denkwürdigen Rede beim Aufbruch ins Führerreich Martin Heidegger für selber einen weltanschaulichen Wert par excellence, ein Nonplusultra an ideologischer Bestimmung. Jenes hinter tautologischer Sachlichkeit verschanzte reaffirmative Einstehen fürs Bestehende und seinen Wert, jenes hinter funktionsanalytischer Objektivität kaschierte konservative Eintreten fürs Gegebene und seine Bestimmtheit, das Weber noch nur erst negativ als schlichten Verzicht auf die wertende Einstellung, als bescheidene Enthaltung vom bestimmenden Urteil verstanden wissen will, findet sich in Heideggers Rektoratsrede aus dem Jahr 1933 über "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität" in ganz und gar positiver Wendung zur weltanschaulichen Großtat einer als "Standhalten im Ungedeckten" figurierenden Stellungnahme von an sich selber unbedingtem Wert verklärt, zum ideologischen Staatsakt einer als "Ausharren in der äußersten Gefahr" firmierenden Entscheidung von an sich selber absoluter Bestimmungskraft stilisiert. Ohne dass sich inhaltlich etwas an ihr geändert hätte, ohne dass sie ihren borniert analytischen Funktionalismus im mindesten aufgegeben hätte, erscheint die Webersche Nüchternheit des Wissenschaftlers, die Webersche epoché des Akademikers, plötzlich

bei Heidegger zum epochalen Heilsfaktor einer den Kräften des Verfalls und der Zerstörung Einhalt zu gebieten geeigneten, weltanschaulich grundlegenden Wertsetzung, zur revolutionären Rettungstat einer das allgegenwärtige Nichts aus dem Feld zu schlagen fähigen, ideologisch entscheidenden Daseinsbestimmung geworden.

Ihren Grund hat diese existentialistische Neubewertung und substantialistische Umbestimmung des von Weber propagierten nüchternen Verismus und idealtypischen Funktionalismus natürlich in der Bewegung des Faschismus und in dem Umstand, dass dieser seinen um die Figur des Führers zentrierten politischen Auftrag in formell ähnlicher Weise definiert wie Weber die Aufgabe des Wissenschaftlers. Wie die akademische Führungskraft Webers ist auch die neue faschistische Führerfigur wesentlich durch ihre Frontstellung gegen jede Form von neuen weltanschaulichen Werten oder alternativen ideologischen Bestimmungen ausgezeichnet und nämlich dadurch charakterisiert, dass sie gegen die in diesen neuen Werten gewährten Zersetzungstendenzen beziehungsweise hinter diesen alternativen Bestimmungen gewitterten Verschwörungsabsichten als der Erhalter des Bestehenden und seines Werts sich geriert, als der Erretter des Gegebenen und seiner Bestimmtheit sich aufführt. Höchstpersönlich über den im Streit der Wertordnungen befangenen Parteien stehend und das leibhaftige Allgemeine gegen die Privatisierung durch partikuläre Ideologien verkörpernd, ist der faschistische Führer wie der Webersche Wissenschaftler der zwischen selbstherrlich theokratischer Sendung und selbstvergessenem technokratischem Amt changierende Vertreter der Tautologie des Status quo, Sachwalter einer auf ihre Funktionslogik reduzierten Objektivität. Anders allerdings als der Webersche Wissenschaftler hat es der faschistische Führer nicht bloß mit den fixen Ideen und Spleens von professoralen Zunftgenossen zu tun, die sich im Grunde nur zu gern zur Ernüchterung des ihrem ökonomischen Interesse gemäßen Konservativismus bringen und zur Ordnung des ihrer sozialen Klasse entsprechenden Statusquodenkens rufen lassen, sondern mit den Perspektiven und Absichten von erklärten Gegnern der bürgerlichen Klasse, von revolutionären Kräften, die bereits gebannt und unter Kontrolle schienen, die aber in der Konsequenz des Ersten Weltkriegs und der folgenden Wirtschaftskrise erneut zu erstarken und der bürgerlichen Ordnung gefährlich zu werden drohen. Um dieser mit anderen gesellschaftlichen Perspektiven und neuen historischen Absichten drohenden

Kräfte Herr zu werden, braucht es mehr als den im Namen alter Wahrheiten und Ideale vorgetragenen Appell an wertfrei asketische Nüchternheit und bestimmungslos zynische epoché. Zumindest braucht es dazu einen Appell, der solch wertfrei asketischer Nüchternheit einen dem alternativen Geist jener Kräfte kongenialen leidenschaftlich verpflichtenden Wert beizulegen versteht, der solch bestimmungslos zynischer epoché eine dem revolutionären Anspruch jener Kräfte nachempfundene fanatische Bestimmtheit zu verleihen vermag. Eben diese Haltung einer pseudoalternativen Leidenschaftlichkeit des Verzichts auf andere Werte und eines quasirevolutionären Fanatismus im Abstandnehmen von neuen Bestimmungen verkörpert der Faschismus. Und in eben dieser Haltung fasziniert er den Philosophen Heidegger, der mit ihm das wissenschaftliche Sanierungsprogramm in den Rang eines gesellschaftlichen Salvierungsprojekts erhoben, die theoretisch verhaltene Abwehrgeste zu einer praktisch mitreißenden Aufbruchsbewegung entfaltet und, kurz, den akademischen Professor zum politischen Führer avanciert findet.

Für kurze Zeit, jene kurze Zeit, in der er das braune Hemd anzieht und sich an die Spitze einer als Sturmabteilung begriffenen Universität stellt, kann Heidegger wähen, nichts als das Webersche wissenschaftliche Programm eines als ontologisch reine Wahrheitsliebe sich gerierenden tautologischen Bestehens auf dem Bestehenden und eines als existentialistisch schierer Idealismus sich aufführenden funktionalistischen Festhaltens am Status quo in allgemeingesellschaftliche Praxis umgesetzt und zum höchsten politischen Wert erklärt zu sehen, und kann er im perfekten Quidproquo von Hochschule und Gesellschaft den faschistischen Führer als Repräsentanten des akademischen Wesens erkennen, an dem die Welt genesen, und den akademischen Wahrheitsucher als die Ratio der völkischen Emotion, an der der proletarische Impetus zerbrechen soll. Allerdings hält die Illusion dieses Quidoproquo nicht lange an. Um gesellschaftlich wirksam und politisch erfolgreich zu sein, kann der Faschismus sich tatsächlich nicht darauf beschränken, den alternativen Geist und revolutionären Anspruch jener proletarischen Kräfte, die er ins Bockshorn seiner Ab- und Auffangbewegung jagen will, bloß quantitativ oder in abstracto der emotionalen Stärke zu imitieren. Will er das Proletariat den alternativen Perspektiven und revolutionären Absichten, die es erneut ins Auge fasst, effektiv entreißen und in die Wertordnung bürgerlicher Interessenwahrung einspannen beziehungsweise

in den Bestimmungsrahmen bürgerlichen Statusquodenkens integrieren, so muss der Faschismus in jener verführerischen Maske und irreführenden Fassung einer pseudosozialistischen Volksbewegung auftreten, in der er eine zur Geringschätzung eskalierende ostentative Indifferenz gegenüber bürgerlicher Kultur und Gesittung an den Tag legt, eine in Feindseligkeit umschlagende rigorose Distanz zu den traditionellen Repräsentanten der bürgerlichen Klasse beweist. Damit aber verschreckt und ernüchtert er nun den Geistesrevolutionär und Katheder-Propheten Weberscher Provenienz Heidegger, der, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, den Aufbruch völkisch wesenhafter Genossen in einen Aufruhr massenhaft böser Buben sich verkehren und den Führer eines zum historischen Staatsakt antretenden Volks von Akademikern in den Anführer einer zum hysterischen Machtspiel ausschweifenden Bande von Proleten sich verwandeln sieht. Halb gekränkt, halb eingeschüchtert durch diese rätselhafte Metamorphose zieht er sich daraufhin in den Schmollwinkel zurück, aus dem er erst nach dem Zusammenbruch des Führerreichs wieder auftaucht, um mit der Unbelehrbarkeit eines alten Esels und der Diktion eines gestandenen Bürohengsts seinen besseren, wesentlichen Faschismus gegen den falschen pervertierten der Nationalsozialisten hoch- und all denen vorzuhalten, die, statt an der Verwirklichung des wahren Faschismus mitzuwirken und im "Ungedeckten" nationalsozialistischer Hochschulpolitik "standzuhalten", sich in die Emigration oder gar ins Konzentrationslager geflüchtet haben.

Mit seiner Rektoratsrede bewiesen hat Heidegger aber immerhin, dass die Humanwissenschaft Weberschen Zuschnitts, wenn schon nicht ihren Chiasmus, so jedenfalls doch ihren Faschismus haben könne. Bewiesen hat er, dass die als Wahrheitssuche sich gerierende Nüchternheit des tautologischen Bestehens auf dem Bestehenden erforderlichenfalls durchaus die Züge missionarischen Eiferertums annehmen, dass die als Idealitätsstreben sich kaschierende epoché des funktionalistischen Innehaltens im Status quo gegebenenfalls durchaus den Durchsetzungswillen einer fanatischen Selbstbehauptung hervorkehren kann. Rückblickend lässt sich dann auch erkennen, welche deutliche Hinweise auf diesen bei Heidegger manifesten Sachverhalt die Webersche Programmrede selbst bereits enthält. Nicht nur erscheint die von Weber skizzierte Physiognomie des resignierten, anspruchslosen, selbstverleugnenden, staubtrockenen, kleinste akademische Brötchen backenden und eben deshalb im

Weberschen Sinne perfekten Wissenschaftlers in Richtung auf eine unvermittelt pathologische Emphase und eine unmotiviert existentialistische Dringlichkeit seltsam überdeterminiert, Weber selbst stellt schließlich auch klar, dass sein ganzer dämonologisch gefasster Kampf gegen den Katheder-Prophetismus im verstohlenen Blick auf einen Prophetismus geführt wird, der als wirklicher und wahrer sich in dem Maß erwiese, wie er keiner mehr bloß des Katheders und der professoralen Gespenster wäre. Dass als der lebendige Gott, nach dem er somit schießt, am Ende dann sein zu führerkultlicher Selbstbehauptung überschnappender eigener Nachfahre Heidegger sich aufführen würde, konnte Weber wohl nicht ahnen, wenngleich er es, wäre der gute Wille dazu vorhanden gewesen, aus den Prämissen seines eigenen Denkens hätte erschließen können.

Zur Denkfigur der Natur und Über die Natur der Denkfiguren ||

Folgt man der Einladung zu dieser Festschrift, so erwarten ihre Initiatoren Beiträge, die sich "an einer der zentralen Denkfiguren Klaus Heinrichs orientieren". Tut mir leid, meine Herren, aber Denkfiguren habe ich bei meinem Lehrer in Dahlem keine gelernt; wenn ich etwas bei ihm gelernt habe, dann ihre Demontage. "Danke, meine Herren", möchte ich, einen anderen meiner Lehrer paraphrasierend, sagen, "in Figuren denke ich nicht; sie könnten am Ende nur Zirkel sein." Wenn ich denn Kapriolen schlagen soll, so nach dem – einem dritten meiner Lehrer gedankten – Motto "Hier ist die Rose, hier tanze" und nicht nach der vom Akademismus höchstpersönlich geprägten Devise "Hier sind Figuren, hier denke". Oh, ihr Strukturalisten im Paul-Tillich-Vlies!

Wie gesagt, nicht Figuren zu denken, sondern sie kaputtzudenken, glaube ich, vor Ort in Dahlem gelernt zu haben. Machen wir die Probe aufs Exempel des Gelernten. Und machen wir sie gleich an den von den Initiatoren als Titel ins Zentrum gerückten Lukrezischen *foedera naturai*, einer in Dahlem beliebten Denkfigur, mit dem eingebauten Summton des archaisierenden Genitivs, um diskret darauf hinzuweisen, dass der große humanistische Faible für die philosophische Weisheit der Alten erst durch die kleine idiosynkratische Schwäche für das philologische Alter der Weisheit so richtig schön wird und Stil beweist. *Foedera naturae* – Naturverträge, Bündnisse mit der Natur – was für eine schöne Figur! Um nach dem sarkastischen Kierkegaard auch den sokratischen Heinrich

|| Beitrag zu einer Festschrift für den Berliner Philosophen Klaus Heinrich, die 1989 unter dem Titel *Foedera Naturai* bei Königshausen & Neumann, Würzburg, erschien.

zu paraphrasieren: "Natur ist schön, Vertrag ist schön, wie schön muss erst Natur mit Vertrag sein?" Mag sein; aber wer oder was ist eigentlich diese "Natur", qui est cette dame? Und warum braucht's Verträge in ihr, Bündnisse mit ihr, wozu der Aufwand? Oder polemischer gefragt, um aller immanentinterpretativen oder phänomenologischen Aufklärung vorzubeugen: Was bedeutet die Lukrezische Natur gesellschaftlich, und welchen Sinn haben Verträge mit ihr?

Natur im Lukrezischen Verstand ist ein Geschenk der fortuna, ihr Besitz und Genuss ein Privileg der vom Glück Begünstigten. Natur um sich herum sieht, wer die Subsistenzarbeit nicht selber tut, sondern von Sklaven verrichten lässt; Natur sagt, wem die Güter dieser Welt ein selbstverständlich Gegebenes und quasi spontan sich Gebendes sind. Natur, kurz, ist Inbegriff der kontemplativ-hedonistischen Anschauung und rezeptiv-epikuräischen Aneignung, die der patrizische Besitzbürger praktiziert. Dass der Besitzbürger diese aus Kontemplation und Appropriation, Betrachtung und Genuss gemischte Haltung einnehmen, Natur als ein Gegebenes vorfinden, als ein sich Gebendes aufnehmen kann, schreibt der Epikur-Schüler Lukrez in einer denkwürdigen naturgeschichtlichen Uminterpretation sozialgeschichtlicher Vorgänge dem Phänomen der *declinatio*, einer zufälligen Abweichung der Atome von dem ihnen eingeschriebenen *fatum* des freien Falls zu. Indem die fatal unendliche, parallele Sturzbahn der Atome von ungefähr eine Deklination erfährt, kreuzen sich die Teilchen, stoßen aufeinander, kommen in Berührung, vereinigen sich, verdichten sich, verfestigen sich zu materialen Gebilden, festen Konstellationen, ruhenden Zuständen. Diese dem Lauf des atomaren Schicksals zeitweilig entronnenen ruhenden Zustände, stehenden Bilder sind die Natur, die der Besitzbürger sein eigen nennt und als Objekt gleichermaßen seiner Betrachtung und seiner Begierde mit Beschlag belegt. Was Lukrez im Naturbegriff festhält und feiert, ist die Stillstellung der sozialgeschichtlichen Entwicklung im spätantiken bürgerlichen Eigentumsverhältnis. Natur ist die den zivilen Grundeigentümern Roms als Genussmaterie zur Verfügung gestellte Konkursmasse "deklinierter", in ihrem Fortgang unterbrochener Sozialgeschichte. Eine Konkursmasse, die bei aller Zufälligkeit ihres Zustandekommens, bei aller Unberechenbarkeit ihres Bestehens offenbar genug Haltbarkeit beweist und genug Dauerhaftigkeit verspricht, um Geschichte, die Wiederaufnahme des in genrebildlicher Unmittelbarkeit erstarrten historischen Prozesses,

das Wiederflüssigwerden der eigentümlich verfestigten Konstellationen, zu einem ebenso marginalen wie entfremdeten Faktor und ebenso unwahrscheinlichen wie unabweislichen Ereignis, kurz, zum unbestimmt-heteronomen Fatum Lukrezischer Lesart werden zu lassen. Geschichte gilt dieser Lesart als die in ihrer absoluten Äußerlichkeit ohnmächtige Schicksalsmacht, der die gesellschaftlichen Naturverhältnisse ebenso materialiter entronnen scheinen, wie sie ihr formaliter unterworfen bleiben.

Natur also ist Inbegriff der zum materialen Eigentum geronnenen sozialen Stellung ziviler Grundbesitzer, denen der historische Prozess, für dessen Stillstand sie einstehen, höchstens noch als ebenso äußerliche wie ferne Schicksalsmacht vor Augen tritt, als Fatum, vor dem sie, die von der Fortuna Begünstigten, sich zwar in genere hüten, nicht aber in specie fürchten müssen. Warum aber, wenn sie sich ihrer Sache, ihres Eigentums, ihrer Natur derart sicher sein können, braucht es dann eigentlich noch Bundesschlüsse, Verträge? Gegen welche Gefahr müssen die hedonistischen Naturbeschauber und -genießer ihren Besitzstand noch eigens vertraglich absichern? Das, wogegen die foedera naturae aufgeboten werden, ist die Bedrohung, die immer mit der Stillstellung des Sozialprozesses verknüpft, stets der Preis ausgeschlossener Geschichte ist. Das, was die foedera naturae zu bannen gedacht sind, ist ein Schrecken, der nicht der Natur von außen droht, sondern der in ihr selbst lauert, ist Grauen, das nicht ein äußerer Untergang, sondern das innere Vergehen, nicht ein heteronomes Fatum, sondern der autogene Tod erregt. Vom historischen Prozess als unbestimmt fernem Fatum dispensiert, nimmt der Naturbesitzer das ihm Gegebene und sich Gebende mit der ganzen Empfänglichkeit ungeteilter Zuwendung auf, mit der ganzen Intensität libidinöser Zuneigung wahr. Weil er nichts als die zum festen Besitz deklinierte Natur mehr vor sich hat, keine historische Aussicht ihn von der Betrachtung der letzteren mehr ablenkt, keine soziale Rücksicht ihn von ihrem Genuss mehr trennt, richtet er seine ganze Intentionalität mit zur Fixierung geratender Hingabe auf sie, wendet er mit fetischistischer Rückhaltlosigkeit sein ganzes Interesse ihr zu. Er besetzt Natur, überdeterminiert sie, lässt sie zum Fluchtpunkt seiner verlorenen historischen Perspektive werden, zum Medium seines in die Form des Privatisierens zurückgenommenen sozialen Lebens. Als Zielpunkt einer auf den Fleck gebannten Bewegung, Sollen einer ums Haben zentrierten Motion, ist Natur materia, Mutterstoff, Stoff, aus dem die Regressionsfiguren par

excellence, die Mütter, gemacht sind: Figuren eines historische Entwicklung ausschließenden Strebens nach Verwirklichung, eines empirische Veränderung tabuierenden Wunschs nach Erfüllung. Wie die Erotisierung aller Beziehungen, die Überfrachtung aller Verhältnisse mit entmischt seelischer Energie das Kennzeichen dieses Materialismus ist, so ist seine Schutzheilige und Patronin die Venus – jene Naturgöttin, die den seiner intentionalen Bestimmung beraubten, entmischten Affekt als libidinöse Besetzung neu zu mischen lehrt, die das von allen gesellschaftlichen Projekten entbundene, leerlaufende Privatinteresse an Sinnesobjekte neu zu binden, zu fixieren erlaubt. Inbegriff seiner eigenen erotisierten Bindung an und Einlassung in die Natur, ist dem Lukrezischen Materialisten seine Göttin, die Venus, zugleich die verkörperte Bindekraft in der Natur selbst, der zur Allerhalterin personifizierte Naturzusammenhang als solcher.

Keine noch so große Bindekraft der Natur aber feigt gegen natürliche Auflösung, keine noch so venerische Synthesis schützt vor Zerstörung, bewahrt vor Verfall, sichert gegen Vergänglichkeit. Und eben diese Vergänglichkeit, diese natürliche Auflösung gerät nun aber dem libidinös an Natur gebundenen, naturkultlich fixierten, lukrezischen Hedonisten, dem Materialisten mit Besitztitel, zum Skandal aller Skandale, zum Schrecken schlechthin. Was einem mit historischen Absichten Befassten, in gesellschaftlichen Projekten Engagierten einzig und allein anspornendes, weil seiner Tätigkeit äußere Schranken setzendes *carpe diem* sein könnte, das wird dem an Natur als fetischistisches Ersatzobjekt Gefesselten, an Natur als alibihaftes Erotikum Fixierten zum durch und durch lähmenden, weil seine Existenz mit innerer Entwirklichung bedrohenden *memento mori*. Dieser naturalen Selbstwiderlegung eben des Naturalismus, der ihm Bestand verleiht, dieser materialen Selbstentwertung eben des Materialismus, der ihm Genuss garantiert, gelten die geheimsten Ängste des hedonistischen Naturalisten, die schreckensvollsten Todesphantasien des Materialisten mit Besitztitel. Er, der sich mit der überdeterminierten Emphase seiner fehlenden historischen Orientierung und gesellschaftlichen Intention in die Natur libidinös hineingemischt, im Mutterstoff venerisch eingenistet hat, erfährt jeden unvermeidlich natürlichen Verfall als unerträglich persönlichen Verlust, jedes der vorfindlichen Objektivität widerfahrende Unheil als sein eigenes Wohlbefinden bedrohende Unbill. Das heißt, es wollen dem regressiv an Natur Fixierten, dem fetischistisch

an Objekte Gefesselten natürlicher Verfall und objektives Unglück als speziell gegen ihn sich richtende willkürliche Zerstörung und partout gegen ihn inszenierte aggressive Straftat erscheinen. So wahr der geschichtslose Eigentümer und asoziale Liebhaber der Natur deren Auflösung als gezielten Angriff und persönliche Kränkung empfindet, so wahr erfährt er sie als Ausdruck der Willkür personaler Naturmächte, Beweis für das aggressive Wirken neidischer Götter. Mit dieser Vorstellung eines von fremder Hand willkürlich-aggressiven Eingriffs in den Naturzusammenhang, einer durch dämonische Mächte heteronom-destruktiven Störung des Naturverlaufs findet sich der lukrezische Hedonist ironischerweise als das Opfer eben der Zufallskategorie wieder, als deren Nutznießer er zuvor sich doch weiß und die ihm als gegen das Fatum zitierte Fortuna zu seinem Gut und Eigentum, der Natur, überhaupt erst verhilft. Wie der Zufall es ist, der in der Form unwillkürlich erscheinender Abweichungen der Atome von ihrer schicksalhaft vorgezeichneten Bahn Natur konfiguriert und dem lukrezischen Materialisten als seine venerische Anschauungs- und Genussmaterie, seinen regressiv überdeterminierten Mutterstoff zur Verfügung stellt, so ist es nun aber auch der Zufall, der in Gestalt willkürlich anmutender innerer Eingriffe in die natürlichen Konfigurationen das sinnreich stehende Bild zu destruieren droht und mit allem Anschein persönlicher Feindseligkeit dem lukrezischen Materialisten seine geliebte Anschauung stört und seinen gewohnten Genuss verdirbt. Und wie also der Materialist mit Besitztitel den Zufall einerseits als Natur konstituierende günstige Göttin Fortuna und vom Fatum entbindende *declinatio* kennen und schätzen lernt, so lernt er ihn nun aber auch andererseits als Natur destruierende, verhängnisvoll göttliche Missgunst und mit dem Tode bedrohende *disruptio* sehen und fürchten.

Was bleibt dem lukrezischen Hedonisten in dieser Lage zu tun? Wie kann er die Krise, in die ihn die Situation stürzt, bewältigen, wie mit der Angst, die sie ihm macht, fertig werden? Was ihm bleibt und was er denn auch unternimmt, ist eine Kombination aus Selbstaufklärung und Selbstdisziplinierung, ist der Versuch, gegen die eigene entmischte Triebangst und fetischistische Panik die Erkenntnis der keineswegs persönlichen Natur des ihm begegnenden Naturverfalls zur Geltung zu bringen, die Einsicht in die alles andere als subjektive Motivation des ihn betreffenden Objektverlusts durchzusetzen. Indem er die Vorstellung von einer Intervention ominös fremder Mächte für Blendwerk, den Glauben

an ein Einwirken numinös neidischer Götter für Aberglauben erklärt, sucht er das, was ihm als ein das Ganze in Frage stellendes Debakel, eine jede Kontinuität sprengende Kalamität erscheinen möchte, eben dem Ganzen als einen durchaus in seinem Rahmen sich haltenden bloßen Aspekt zu revindizieren, eben der Kontinuität als ein mit ihr ganz und gar kompatibles bloßes Moment zu redintegrieren. Gegen die eigene paranoische Verzweiflung und abergläubische Panik, die ihm den Verfall in der Natur, die Vergänglichkeit der Dinge, als das Werk einer das Naturganze untergrabenden quasi-moralisch böartigen Rachsucht und den Zusammenhang der Dinge zerreißen pseudo-juridisch willkürlichen Verfolgungswut vorstellen möchte, beschwört der lukrezische Hedonist eben dies Naturganze als Kosmos, der den Verfall als wesentlich natürlichen Aspekt ebenso funktionell überwindet wie strukturell einschließt, setzt er eben diesen Zusammenhang der Dinge als Organismus, der die Vergänglichkeit ebenso existential beglaubigt wie prozessual bewältigt. Gegen den Schein der vielen intervenierenden Mächte beruft er sich auf die Seinsmacht der einen perennierenden Venus, gegen die Einbildung einer den Naturzusammenhang durchgeisternden, unberechenbar subjektiven Negativität besteht er auf der Objektivität und Haltbarkeit des Naturzusammenhangs selbst, der, was er im einzelnen preisgibt und in specie negiert, doch aber im ganzen bewahrt und in genere reaffirmiert. *Foedera naturae* heißt die aufklärerische Devise, unter der der lukrezische Materialist, sich gegen den eigenen panischen Gespensterglauben und abergläubischen Kleinmut verwahrend, die Beständigkeit und relative Berechenbarkeit des Naturprozesses, die Zuverlässigkeit und objektive Verbindlichkeit des Naturzusammenhangs beschwört.

Mehr allerdings als die Bindekraft der Materie beschwören und gegen die eigene Geisterseherei sich verwahren kann er nicht. In der Tat hat mit Aufklärung überhaupt die Lukrezische Belehrung und Selbstbelehrung diese konstitutionelle Schwäche gemein, dass sie intellektuelle Einsicht gegen reale Blindheit ausspielen, interessierte Erkenntnis gegen ein erkenntnisunfähiges Interesse geltend machen muss. Schließlich ist der Aberglaube, gegen den Lukrez zu Felde zieht, notwendiger Ausdruck seiner überdeterminierten Fixierung an Natur als eigentümlichen Geschichtersatz, ist die Panik, die er bekämpft, zwangsläufige Konsequenz seiner fetischistischen Bindung an Natur als privatives Vergesellschaftungsmedium. Weil er die fehlende historische Perspektive und das mangelnde soziale Engagement durch ein libidinös aufgeladenes Verhältnis

zur Natur, eine erotisierte Bindung an den Mutterstoff kompensiert, lässt ihn jede Erfahrung natürlicher Vergängnis und stofflicher Zerstörung zwangsläufig immer neu dem Aberglauben und der Gespensterfurcht einer auf ihn persönlich gemünzten göttlichen Rachsucht und ihn als Subjekt betreffenden dämonischen Verschwörung verfallen. Er kämpft begriffstheoretisch mit Gespenstern, die er durch seine Lebenspraxis selber fortlaufend provoziert, rennt gegen ein falsches Bewusstsein an, hinter dem er zugleich mit seiner ganzen Existenz steht. Wie sollte da seiner Selbstaufklärung ein mehr als zeitweiliger Erfolg beschieden sein, seine Selbstdisziplinierung ihm mehr als vorübergehende Beruhigung verschaffen können?

Soviel zu dem, was foedera naturae und Lukrezische Aufklärung uns im Besonderen lehren können! Hat die Geschichte aber auch noch ein allgemeines "Lehrgut", eine Moral? Sie hat deren gleich zwei. Sie lehrt uns erstens, dass Verträge, Bündnisse, allemal im Verdacht stehen, gegen die Geschichte und auf Kosten der Gesellschaft geschlossene Stillhalteabkommen derer zu sein, die vom Status quo profitieren, mithin Beschwörungen eines Friedens zu sein, der wert ist, gebrochen zu werden, Verlässlichkeitsbeteuerungen, die dazu da sind, von der Geschichte widerlegt und von der Gesellschaft ad absurdum geführt zu werden. Und sie gibt uns zweitens die heuristische Vermutung ein, dass Denkfiguren per definitionem Kapriolen sind, die jemand schlägt, der auf den Fleck gebannt ist, Kreise sind, die ein Denken zieht, das in den Brunnen des Seins gefallen ist. Das mag als Ergebnis nicht allzu viel scheinen; aber in unseren zwischen Hedonismus und Panik hin und her gerissenen, zwischen krudem Materialismus und krasser Geisterseherei haltlos changierenden Zeiten ist es auch nicht nichts. Bei Lukrez und allen Dahlemer Philosophen.

Der Ideologiekritiker Adorno und seine Grenzen **

Adorno steht in einer Reflexionstradition, die die politisch-ökonomische Karriere des Bürgertums seit Beginn des 17. Jahrhunderts begleitet und kommentiert und deren ebenso zentrale wie kontinuierliche Frage die nach den Bedingungen der Möglichkeit (später den Gründen für die Unmöglichkeit) von Erfahrung ist. Ausgelöst und in Gang gehalten wird diese Gretchenfrage neuzeitlich-bürgerlicher Philosophie von dem für die Karriere der bürgerlichen Klasse maßgebenden neuen ökonomischen Prinzip einer durch warenförmige Wertbildung und marktmäßige Wertrealisierung systematisch vermittelten gesellschaftlichen Reproduktion und durch die fundamentale Umwertung beziehungsweise Neuorientierung, der dieses Prinzip den traditionellen Lebens- und Erfahrungszusammenhang der europäischen Gesellschaften unterwirft. Mit ihrer Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung thematisiert jene Tradition bürgerlicher Selbstreflexion das historische Problem der Vereinbarkeit beziehungsweise Vermittelbarkeit des neuen Wertbildungs- und Wertakkumulationsprinzips mit der gewohnten Erfahrungswelt und ihren Bestimmungen und Intentionen. Die anthropologisch verallgemeinerte Form, in der die erfahrungstheoretische Fragestellung sich präsentiert, ist dabei direkter Ausdruck der systematischen, ihre eigenen historischen Entstehungsbedingungen in sich aufhebenden Totalität, zu der das neue Prinzip sich entfaltet – einer Totalität, die in dem Maß geschichtsnegierende Züge annimmt, wie sie nicht bloß die Bedingungen ihres historischen Entstehens, sondern auch und mehr noch die Momente ihres historischen Fortschreitens in sich zurückzunehmen und in Faktoren ihres eigenen Bestehens umzufunktionieren tendiert.

**Beitrag zu einer Adorno-Tagung, die 1989 in Berlin stattfand. Abgedruckt in *Das unerhörte Moderne*, hrsg. von F. Hager und H. Pfütze, zu Klampen Verlag, Lüneburg 1990.

Die Ausbildung und Entwicklung dieser erfahrungstheoretischen Fragestellung, die auf den gesellschaftlichen Wahrnehmungszusammenhang unter Bedingungen der Wertbildung reflektiert, korrespondiert unschwer erkennbar der Entfaltung und Durchsetzung des Wertprinzips selbst. Sie führt von der Erkenntnistheorie des 17. und 18. Jahrhunderts über die allen Wertbezug der Erfahrung ignorierenden beziehungsweise dementierenden Ideologiebildungen des 19. Jahrhunderts bis hin zu den für das 20. Jahrhundert charakteristischen subjektphilosophischen Versuchen, der nach Maßgabe ihrer Ideologisierung "wertlos" gewordenen Erfahrung durch ihre ontologisch-phänomenologische Existentialisierung zu einem neuen Wert *sui generis* zu verhelfen. In rührender, weil noch gar nicht auf der Höhe der Wertabstraktion sich bewegender Weise sucht bereits Bacon den einheitlichen Gesichtspunkt und den durchgängigen Anspruch des Wertbildungs- und Wertakkumulationsinteresses des aufkommenden Bürgertums dadurch in der Erfahrung zur Geltung zu bringen, dass er diese dem neuen Identitätskriterium gesellschaftlicher Nützlichkeit unterwirft und mit der nicht minder neuen Forderung nach systematischem Zusammenhang konfrontiert. Was bei Bacon noch in der missverständlichen Äußerlichkeit einer auf Opera abgestellten neuen inventorischen Fruchtbarkeit und einer zum Organon ausgeführten neuen klassifikatorischen Verbindlichkeit der Erfahrung erscheint, ist bei Kant zur inneren Formbestimmung und zum epistemologischen Transzendental von Erfahrung geworden. Transzendente Einheit und systematische Bestimmtheit, Objektivität und Kategorialität sind die beiden Grunderfordernisse, denen jedwede Erfahrung, die diesen Namen verdient, genügen muss. Als apperzeptionelle Einheit stiftender und kategoriale Bestimmtheit gewährleistender Reflexionspunkt erscheint bei Kant das Wertprinzip als ein Konstitutiv, ohne das objektive und verbindliche Erfahrung gar nicht mehr denkbar beziehungsweise dazu verurteilt ist, zu einem Sammelsurium ebenso privativer wie dissoziierter Erscheinungen zu verkommen.

Bringt der Kantische Objektivitätsbegriff zum Ausdruck, wie sehr Ende des 18. Jahrhunderts die Erfahrung der natürlichen und gesellschaftlichen Erscheinungen vom Wertprinzip durchdrungen und wie weit also der Triumph der Waren- oder Wertform als verbindlicher Erscheinungsform schon gediehen ist, so muss der kurz darauf, nämlich gleich eingangs des 19. Jahrhunderts, einsetzende Erscheinungspositivismus oder Kult

der unmittelbaren Erfahrung auf den ersten Blick überraschen. So, als hätte es Kant und seinen die Wertform als allgemeingültiges Konstitutiv aller Erfahrung realisierenden Transzendentalismus nie gegeben, propagieren die frühen Ideologen des 19. Jahrhunderts, deren Programm ein Comte systematisch entfaltet und ein Feuerbach journalistisch propagiert, den *fait positif*, die voraussetzungslose, gegebene Sinneserscheinung und die in dieser Sinneserscheinung gründende, unmittelbar induktive, unmetaphysisch empiristische Erfahrung.

Der Grund für diesen Sinneswandel der Erfahrungstheoretiker, für diese ihre Abkehr vom Wertprinzip als konstitutiver oder vielmehr produktiver Bedingung aller Erfahrung ist die politisch-ökonomische, in einer Umwälzung der ganzen Gesellschaft resultierende Karriere, die das Wertprinzip mittlerweile gemacht hat. Diese Karriere des Wertprinzips verdankt sich im wesentlichen einer Übertragung der den gesellschaftlichen Reichtum bestimmenden Wertform auf die diesen Reichtum produzierende gesellschaftliche Arbeit selbst, genauer gesagt, der Ausdehnung des Geltungsbereichs der Wertform von den als Warensammlung sich darstellenden Produkten menschlicher Arbeit auf die dadurch selber zur Ware werdende menschliche Arbeitskraft. Durch diese Expansion der Wertform, die sich (zumindest in den westeuropäischen Ländern) im 18. Jahrhundert vollzieht und die in eben dem Maß, wie sie die Arbeit auf industrielle Lohnarbeit, auf ein Moment der sich reproduzierenden Wertform reduziert, die Wertform selbst als Kapital, als sich verwertenden Wert, realisiert, wird manifest und direkt greifbar, was vorher nur erst latent und indirekt spürbar war: dass nämlich der ökonomische Wertbildungs- und Wertakkumulationsprozess in Wahrheit ein soziales Expropriations- und Ausbeutungsverfahren ist. Das heißt, es wird manifest, dass die gesellschaftsweite Etablierung und Durchsetzung des Wertprinzips gleichbedeutend ist mit der Deklassierung und Pauperisierung breiter Bevölkerungsschichten und mit der galoppierenden Verwandlung des Gemeinwesens in eine "divided nation" (Ripalda), eine Zweiklassengesellschaft.

Unter dem Eindruck dieser gravierenden sozialen Folgen der Karriere des Wertprinzips, deren politische Implikationen und historische Sprengkraft erstmals in der Französischen Revolution erkennbar werden, wechselt die bürgerliche Erfahrungstheorie quasi über Nacht die Couleur, tritt von ihrem Amt als Propagator der Wertform in der Rolle einer

verbindlichen Erfahrungsnorm zurück und kreierte den Kult der durch keinen Transzendentalismus präjudizierten, unmittelbaren Empirie. Sie wird, mit anderen Worten, zur Ideologie, zu jenem "Erscheinungswissen", das mit der ganzen Emphase einer antimetaphysischen Säuberungs- und Befreiungsaktion eine Gruppe von napoleonischen Wissenschaftlern, die sich selber als *idéologues* bezeichnen, haargenau zu Anfang des 19. Jahrhunderts verpflichtend für alles folgende bürgerliche Denken zum Programm erheben und das als erster Marx in seinem wesentlich pejorativen Charakter, seinem Verstand als Scheinwissen, aufdeckt. Scheinwissen ist, wie Marx erkennt, das Erscheinungswissen der Ideologen nicht einfach nur deshalb, weil es sich in einem dezidierten Ab- und Wegsehen von eben der Wertform verdankt, die die Erfahrungstheorie vorher selber als transzendentalen Bezugspunkt aller Erscheinungen propagiert und die sich mittlerweile als deren realer Bestimmungsgrund durchgesetzt hat. Scheinwissen ist das Erscheinungswissen mehr und schlimmer noch deshalb, weil dieses sein Absehen von der Wertform in Wahrheit nichts als die blanke Imitation des abstraktiven Vollzugsmodus ist, den in ihrer neuen, entwickelten kapitalistischen Gestalt eines Bestimmungsgrunds der Erscheinungen die Wertform selber praktiziert. So sehr nämlich die Wertform in der Tat von einem bloß transzendental verfügbaren Bezugspunkt der Erscheinungen zu deren vielmehr real verfügbarem Bestimmungsgrund avanciert ist, so wenig macht sie doch aber Miene, sich als dieser Bestimmungsgrund der Erscheinungen auch hervorzutun. Weit entfernt davon, sich in den durch sie gesetzten Erscheinungen als deren Bestimmungsgrund festzuhalten, bringt die als Arbeitslohn, als variables Kapital, fungierende Wertform sich in den letzteren, kaum dass sie sie gesetzt hat, unvermittelt wieder zum Verschwinden und überlässt sie der als Wertfindung scheinbar unveränderten, in Wahrheit aber nunmehr zur Zwangsläufigkeit einer Wertrealisierung erhobenen Prozedur des Marktmechanismus. Indem die durch die Lohnarbeit erzeugten Erscheinungen auf den Markt treten, haben sie jede Relation zu der als ihr Grund firmierenden "produktiven" Wertform, dem Arbeitslohn, abgelegt und behaupten sich in der undurchdringlich fetischistischen Sinnfälligkeit voraussetzungsloser Gegebenheiten, fix und fertiger Waren.

Politisch-ökonomischer Zweck der die moderne Welt der Erscheinungen, die Warenwelt, auszeichnenden abstraktiven Unmittelbarkeit ist die Camouflage der Ausbeutung, die mittels dieser "produktiven" Wertform,

die den Grund der Erscheinungen bildet, vor sich geht. Unmittelbar ist diese "produktive" Wertform ja als die Äquivalentform der Ware Arbeitskraft bestimmt; sie jetzt als den Grund der durch die Arbeitskraft erzeugten "ungeheuren Warensammlung", der Welt der modernen Erscheinungen, zu realisieren und festzuhalten, hieße, jener mysteriösen mehrwertträchtigen Metamorphose inne zu werden, die aus dem Wert der die Erscheinungen setzenden Arbeitskraft plötzlich den Wert der in den Erscheinungen gesetzten Arbeit werden lässt und die in der Tat der Springpunkt aller Expropriation und Ausbeutung ist. Dies zu verschleiern, dass in der kapitalistischen Moderne alle Erscheinungen nur Erscheinungen einer mittels Lohnarbeit durchgesetzten Expropriation gesellschaftlicher Arbeit im Interesse der Kapitalakkumulation oder Selbstverwertung des Werts ist – das genau bezweckt die falsche Unmittelbarkeit oder abstrakte Konkretheit, in der die realiter als ein bloßes Durchgangsmoment fest in den kapitalen Selbstverwertungsprozess eingebundenen Erscheinungen phänomenaliter sich vielmehr präsentieren.

Die dem Anschein nach durch epochal-theoretische Abstraktion von der Wertform gewonnene falsche Unmittelbarkeit, in der die Ideologie der Ideologen die Erscheinungen wahrnimmt, ist also in Wahrheit Ausdruck der real-praktischen Abstraktheit, in der der industriekapitalistisch avancierte Wertbildungsprozess die Erscheinungen setzt, um ihren ökonomischen Bestimmungsgrund, die in der Wertform als Arbeitslohn kodifizierte Anhäufung von Kapital durch Ausbeutung von Arbeit, in und hinter ihnen zum Verschwinden zu bringen. So wahr sich die Ideologie aber darauf beschränkt, die durch den kapitalen Ausbeutungsmechanismus abstraktiv erzeugte Scheinkonkretheit oder falsche Unmittelbarkeit der Erscheinungen bloß theoretisch zu affirmieren, so wahr erweist sie ihre Komplizenschaft mit der kapitalen Ausbeutungspraxis selbst. Ihre Propagatoren geben sich als Vertreter einer Schicht zu erkennen, die selber von der Ausbeutungspraxis nicht betroffen, an ihren Früchten hingegen durch direkte oder indirekte Zuwendungen von Wertäquivalent, Geld, und durch die Wertrealisierungsfunktion auf dem Markt, die ihnen damit zufällt, beteiligt sind. Als primäre Nutznießer oder Konsumenten der Gebrauchsgenständlichkeit jener warenförmigen Erscheinungen, die der kapitale Verwertungsprozess objektiv zu einem bloßen Durchgangsmoment seiner selbst degradiert, sind die Ideologen auch und vor allem bereit, die Verschleierungsfunktion zu

akzeptieren, die kraft falscher Unmittelbarkeit jene Erscheinungen mit Rücksicht auf den Ausbeutungscharakter des kapitalen Verwertungsprozesses erfüllen. Politisch entspricht dieser ideologischen Bereitschaft der Intellektuellen des 19. Jahrhunderts, die Erscheinungen als positiv falsche Unmittelbarkeit gelten zu lassen, ihnen nicht erfahrungstheoretisch auf den gesellschaftlichen Grund zu gehen, der Rückzug aus den öffentlichen Geschäften und deren Überweisung an einen wieder erstarkten, nicht in bürgerlicher Repräsentanz aufgehenden und in direkter Korrespondenz mit dem Kapital operierenden Staat; kulturell findet sie ihren Ausdruck in der Beschränkung auf Ästhetik, Psychologie, Lebensreform und so weiter.

Wie verbindlich für die aufs "Erscheinungswissen" reduzierte Erfahrungstheorie des 19. Jahrhunderts diese ideologische Beschränkung auf eine Welt grundlos positiver Erscheinungen ist, macht nicht zuletzt der scheinprogressive Nachdruck deutlich, mit der sie jeder Form von traditioneller Metaphysik oder religiöser Spekulation eine Absage erteilt. Weil jede erscheinungstranszendent metaphysische Wesenslehre oder theologische Frage nach letzten Dingen, mag sie auch noch so sehr von der Tradition diktiert sein, unter den gegebenen politisch-ökonomischen Umständen dazu verurteilt ist, zum – mit Marx zu reden, "Reflex und Echo" der einen, hinter allen Erscheinungen verborgenen kapitalen Grundbestimmung zu geraten, unterwirft die Ideologie sie derselben Tabuisierung wie die Wahrnehmung der letzteren selbst. Soweit Metaphysik unter dem Druck dieses antimetaphysischen Affekts der Ideologie nicht zur symptomatischen Spinnerei à la Schreber verkommt, verwandelt sie sich, wie an Schopenhauer und Nietzsche deutlich wird, in eine beredte Fehlanzeige ihrer selbst, in eine Theorie der Wesen- und Grundlosigkeit aller Erscheinungen; wobei der einzige Unterschied zwischen Schopenhauer und Nietzsche darin besteht, dass der erstere aus jener Fehlanzeige eine ebenso individualistisch wie moralistisch weltverneinende Konsequenz zieht, während der letztere aus der erkenntnistheoretischen Not eine klassenkämpferische Tugend macht und die wesenlosen Erscheinungen zum Markenzeichen einer neuen, zwischen Hedonismus und Heroismus, egoistischer Maßlosigkeit und artistischer Bodenlosigkeit changierenden Konsumaristokratie erklärt.

Es ist das auszeichnende Charakteristikum des in der Tradition der Marxschen Ideologiekritik stehenden Theodor Adorno, dass er diese von den bürgerlichen Ideologen aller Schattierungen getragene Übereinkunft,

den Erscheinungen um keinen Preis auf ihren politisch-ökonomischen Grund zu gehen, nicht akzeptiert, dass er diese bürgerliche Strategie eines sogar um den Preis, die Erscheinungen für wesenlos erklären zu müssen, im Namen phänomenaler Positivität und Unmittelbarkeit aufrechterhaltenen Tabus durchbricht. Unermüdlich widmet er sich der Aufgabe, die Unmittelbarkeit, die die Ideologen für ein unhinterfragbar Gegebenes erklären, als falsch zu entlarven und nämlich als gesetzt und bestimmt durch jene den Erscheinungen vielmehr zugrunde liegende "produktive" Wertform Kapital, die, weil sie die Erscheinungen zum Spring- und Umschlagpunkt ihrer den Produzenten der Erscheinungen, die gesellschaftliche Arbeit, betreffenden Expropriationsstrategie zweckentfremdet, allen Grund hat, sich hinter dem Erscheinungscharakter der Erscheinungen zu verbergen. Unbeirrt bemüht sich Adorno, gegen den Schein fetischistischer Positivität, dem die bürgerlichen Theoretiker des "Erscheinungswissens" eilfertig aufsitzen, jene dynamisch-negative Grundverfasstheit der Erscheinungswelt herauszuarbeiten, die aus ihr ein symptomatisches Gebilde macht, einen Zusammenhang, der Zwecken dient, die er uno actu dieser seiner Dienstbarkeit ebenso wohl zu verschleiern bestimmt ist. Rückt dieses Bemühen, die phänomenale Unmittelbarkeit der Moderne als im Sinne einer dynamischen Grundverschleierungsbeziehung symptomatologisch falsch zu erweisen, die Adornosche Ideologiekritik in die Nähe des psychoanalytischen Unternehmens Freuds, so wahrt Adorno doch aber der Psychoanalyse gegenüber lebenslang Distanz, weil er sie zu Recht im Verdacht hat, bei aller Einsicht in die formalen Funktionen jener Grundverschleierungsbeziehung einen wesentlich historisch-gesellschaftlichen Prozess in der ebenso entschärften wie entstellten Form eines kulturanthropologisch-psychologischen Mechanismus zu realisieren.

Die primäre Aufgabe seiner ideologiekritischen Aufklärungsarbeit sieht demnach Adorno darin, die Erscheinungen der Moderne mit ihrer negativen Grundverfasstheit zu konfrontieren, um so die Unmittelbarkeit, in der sie erscheinen, als objektiv falsch, als Schein, zu entlarven. Was diese Aufklärungsabsicht indes zunehmend in Schwierigkeiten bringt, ist die Tatsache, dass im Zuge des 20. Jahrhunderts die Erscheinungen selbst und von sich aus dazu tendieren, die Maske jener als falsch zu entlarvenden Unmittelbarkeit überhaupt abzulegen, jenen Scheincharakter, den es als solchen aufzudecken gälte, kurzerhand fallenzulassen. So gewiss

nämlich zwar die moderne Welt der Erscheinungen der systematisch ausgemachten Absicht entspringt, ihre als kapitale Wertform perennierende Grundbestimmung hinter ihrer phänomenalen Fassade zu verleugnen und zum Verschwinden zu bringen, so gewiss unterliegt sie zugleich aber auch der historisch fortschreitenden Tendenz, die verleugnete Grundbestimmung an der phänomenalen Fassade nachträglich doch wieder sich manifestieren und reale Geltung gewinnen zu lassen – eine Tendenz, die ich an anderer Stelle^{††} versucht habe, dadurch zu charakterisieren, dass ich von einer “sekundären Durchdringung der Erscheinungen mit der Wertform” gesprochen habe. Im Zuge dieser Durchdringungstendenz, deren Haupttriebfedern Rationalisierung und Reklame, die systematische Überführung von qualitativen Nutzungsfunktionen in quantitative Verwertungsfaktoren und die Einbeziehung der Gebrauchswertrücksicht ins Kalkül der Wertrealisierungsabsicht, sind, hören die Erscheinungen auf, sich in der alten, alle Wertform strikt ausschließenden Unmittelbarkeit zu behaupten und kehren stattdessen eine mit Kapitalgesichtspunkten durchaus vereinbare Physiognomie hervor, präsentieren sich im Amphibolismus einer aus gebrauchsgegenständlichen Erscheinungsmomenten und wertfaktorellen Wesenszügen durchgängig vermittelten Existenz. In einer Art schleichender Revision des Erscheinungscharakters der Erscheinungen verschränkt sich ihre gebrauchsgegenständliche Unmittelbarkeit mit wertförmiger Bedeutung, so dass sie in phänomenaler Unauflöslichkeit beides sind: Endstation für das Sinneswesen Mensch und Durchgangsmoment für die Selbstverwertung des Werts, Gebrauchsding und Kapitalsymbol. An die Stelle des “Ganzen des Scheins”, das laut Hegel die Erscheinung ist, tritt jene Totalität der Verblendung, die nach Adorno Ausdruck der nachträglichen, zynisch affirmativen Vermittlung des Scheins mit eben dem ist, was ihn zum Schein macht.

Basis für die Durchsetzung dieser reklameförmig falschen Vermitteltheit der Erscheinungen ist die ungeheure Arbeitsproduktivität, die die zur Grundbestimmung, zum (variablen) Kapital, gewordene Wertform entfaltet und die ihr erlaubt, alle oder jedenfalls die meisten an ihrer Selbstverwertung Beteiligten, die Ausgebeuteten ebenso wie die Nutznießer, im Normalfall mit einem Überfluss an gebrauchsgegenständlichen Erscheinungen, relativem Wohlstand, zu dotieren. Unter dem Eindruck

^{††}Siehe in diesem Band den Aufsatz über *Falsches Bewusstsein und Verdinglichung*, S. 45

dieses durchschlagend ökonomischen Erfolgs der kapitalen Verwertung, dieser mehr oder minder alle einbegreifenden konsumgesellschaftlichen Situation und Perspektive, ist die Gesellschaft als ganze bereit, die in der Wertform als Grund der Erscheinungen, in der kapitalen Verwertung, beschlossene Ausbeutungs- und Expropriationspraxis als in der Erscheinungswelt reklameförmig offen zur Schau sich tragende Grundbedingung aller gesellschaftlichen Reproduktion gelten zu lassen. Sie ist, mit anderen Worten, bereit, jenem in den falsch vermittelten Erscheinungen offenbaren Zynismus zu huldigen, der sich gefallen lässt, dass die Versorgung des Sinneswesens Mensch mit Lebensgütern zur abhängigen Funktion und in der Tat zum Abfallprodukt einer kraft Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft ins schlecht Unendliche fortschreitenden Versorgung des Kapitals mit Mehrwert wird – ein Zynismus, den Adorno zum konsumgesellschaftlich allgemeinen Schicksal geworden sieht und den er zum Verblendungszusammenhang erklärt.

Dass diese reklametechnisch sich durchsetzende falsche Vermitteltheit des falsch Unmittelbaren, diese Aufhebung des Scheins der Erscheinungen zum affirmativen Vorweis und positiven Manifest ihres negativen Grunds den Ideologiekritiker Adorno herausfordern muss, liegt auf der Hand. Tatsächlich tut sie aber mehr als das: Sie verändert sein Verhältnis zur falschen Unmittelbarkeit selbst, zum Schein der Erscheinungen als solchem. Angesichts der sich als allgemeines Bewusstseinschicksal entwickelnden zynischen Rationalität einer Haltung, die die Erscheinungen in die Länge und Breite ihres gebrauchsgegenständlichen Scheins offen als Mittel zum reklamierten Zweck der Kapitalakkumulation weiß und goutiert, fasst Adorno eben jenen unmittelbaren Erscheinungsscharakter der Erscheinungen, ihren gebrauchsgegenständlichen Schein, als ein erhaltenswertes, vor seiner Aufhebung zum Kapitalsymbol bewahrenswertes Phänomen ins Auge. Eben derselbe Schein, der, bezogen auf den dahinter sich verbergenden kapitalen Grund, zur ideologiekritischen Entlarvungsarbeit nötig, motiviert sub specie seiner sekundären Durchdringung und Inanspruchnahme durch jenen kapitalen Grund zur phänomenologischen Rettungsaktion. Eben der Schein, der mit Rücksicht auf die kapitale Rationalität, die ihn als solchen setzt und sich hinter ihm verbirgt, als ideologisch, unwahr, erscheint und der Kritik verfällt, gewinnt unter dem Eindruck seiner sekundären Identifizierung und Vereinnahmung durch jene kapitale Rationalität plötzlich die Bedeutung des

vom Verschwinden bedrohten Sperrigen, Differenten, Nicht-Identischen und dringt auf Erhaltung.

Auf den ersten Blick könnte dieses auf die Erscheinungen gerichtete Zugleich von Aufklärungsabsicht und Rettungsbemühung ein durch Ambivalenz verschuldeter Bruch mit der ursprünglich eindeutigen und ausschließlichen Aufklärungsabsicht Adornos scheinen. Tatsächlich aber ist das phänomenologische Rettungsmotiv in der phänomenalen Aufklärungsarbeit Adornos von Anfang an vorhanden. Wenn Adorno die Erscheinungen durch Aufdeckung ihrer negativen Grundverfasstheit derart unnachlässig als Schein entlarvt, mit ihrer falschen Unmittelbarkeit derart entschieden ins Gericht geht, dann nicht aus einer Position intellektueller Gleichgültigkeit heraus, sondern im Gegenteil, weil er an der Unmittelbarkeit nur allzu sehr hängt, für die Schönheiten des Scheins nur allzu empfänglich ist und deshalb das Unauthentische der Unmittelbarkeit als existentielle Kränkung, die Heteronomie, die den schönen Schein zum bloßen Schein werden lässt, als persönliche Herausforderung erfährt. Adorno ist ganz und gar ein Kind des 19. Jahrhunderts und seines emphatisch positiven Erscheinungsbegriffs, und was ihn von seinesgleichen, den bürgerlichen Ideologen, unterscheidet, ist nur dies, dass bei ihm intellektuelle Ehrlichkeit der Neigung zum ästhetischen Positivismus Paroli bietet und sich mit letzterer zur selbstverleugnenden Tugend einer idiosynkratischen Wahrheitsliebe verbindet. Wie sehr aber emotionale Basis dieser idiosynkratischen Wahrheitsliebe die Lust an der kritisierten unmittelbaren Erscheinung ist und bleibt, wird eben dort deutlich, wo die Unmittelbarkeit der kraft Rationalisierung und Reklame durchgesetzten falschen Kapitalvermitteltheit weicht und wo Adorno, statt dies als die hegelische Figur einer bloßen Konsequenz aus der prinzipiellen Falschheit der Unmittelbarkeit, eines einfachen Zugrundegehens des Scheins in sich selbst, zu akzeptieren, sich vielmehr als der Denker der Differenz, des Nicht-Identischen, zum Sachwalter des Zugrundegehenden macht.

Diese geheime Lust am Erscheinungskult des 19. Jahrhunderts ist es schließlich auch, die Adornos erstaunlich nachsichtiges, um nicht zu sagen anteilnehmendes Verhältnis zur Phänomenologie eines Husserl und Heidegger bestimmt. Weil er die von der Phänomenologie bekundete Sorge um die Erscheinung teilt, gesteht er dem phänomenologischen Bemühen um eine ontologische Neubestimmung der Erscheinungen,

ihren antipsychologisch-neumetaphysischen Versuchen, den Erscheinungen auf den ihnen eigenen, sie als solche tragenden Grund zu kommen, die Qualität eines philosophisch ernstzunehmenden, der akademischen Auseinandersetzung würdigen Rettungsversuchs zu. Zwar, dass es die positive Grundlegung, die von der Phänomenologie angestrebt wird, nicht geben könne, daran lässt der Ideologiekritiker mit seinem Bewusstsein von der fundamental negativen Verfasstheit der Erscheinungen, ihrer Verfallenheit an die Wertform als Grundbestimmung, keinen Zweifel. Insofern bleibt er auch unerschütterlicher Kritiker eines Husserl oder Heidegger. Aber weil er selber von der Frage einer möglichen Rettung der Erscheinungen präokkupiert ist, thematisiert er das Tun der Phänomenologie nur im Blick auf sein lächerliches Scheitern und nicht unter dem Gesichtspunkt seines fürchterlichen Gelingens. Das heißt, er übersieht oder unterschätzt, wie sehr die Phänomenologie mit ihrem Grundlegungsunternehmen in Wahrheit darauf aus ist, einen aktiven, theoretisch-ideologischen Beitrag zur Rettung der Grundbestimmung Wertform zu leisten, wie sehr sie (in ihrer Heideggerschen Form, die die Husserlsche epochale Intention allererst auf ihren Begriff bringt beziehungsweise in die richtige Bahn lenkt) ein der politisch-ökonomischen Krise jener Grundbestimmung entsprungenes Vorhaben ist, die bedrohte Herrschaft der Letztern durch Rekurs auf einen tieferen, mächtigeren, seinhaltigeren Grund der Erscheinungen, einen Grund, der jene Grundbestimmung, um die es geht, unter dem Deckmantel ihrer Ersetzung zu umschließen und zu bergen vermag, zu konsolidieren. Dass diese theoretisch-ideologische Bemühung der Phänomenologie ihr genaues praktisch-politisches Gegenstück im Faschismus mit seiner "Neubegründung" der kapitalen Wertproduktion durch Rekurs auf eine nationale Seinsmacht und völkische Schicksalsgemeinschaft hat, erübrigt sich fast anzumerken. Wenn Adorno über diese "positive" ideologische Bedeutung der Phänomenologie hinwegsieht, so, wie gesagt, deshalb, weil er selber mit dem phänomenalen Schein präokkupiert ist, den als den in negativer Verfasstheit grundlos schönen Schein des 19. Jahrhunderts er in dem Maß retten möchte, wie dieser dem in positiver Gesetztheit haltlos funktionalen Glamour der Reklame weicht.

Kommunikation ‡‡

Früher sprach man über etwas, heute kommuniziert man. Nicht über etwas, sondern einfach so. Dass nichtsdestoweniger gelegentlich ein Kommunizieren über etwas vorkommt, weil es ja auch heute noch Angelegenheiten gibt, über die gesprochen werden muss, darf über die qualitative Veränderung, die gegenüber der traditionellen Verständigung die Einführung des Kommunizierens bedeutet, nicht hinwegtäuschen. Die traditionelle Verständigung, das Sprechen über, hat einen Gegenstand: eben jenes Etwas, über das gesprochen wird. Das Kommunizieren hingegen hat nurmehr ein Medium, eine Materie, mittels deren man kommuniziert. Nicht: über etwas – einen Gegenstand – eine Verständigung erzielen, sondern: durch etwas – ein Medium – in Verbindung zu treten beziehungsweise zu bleiben, ist Inhalt und Ziel der Kommunikation. Dabei erschöpft sich in der Tat der als Kommunikationsmittel fungierende Gesprächsstoff in dieser die Subjekte verknüpfenden Funktion. Er ist symbolischer Treffpunkt, ideeller Ort der Begegnung, Instrument der Kontaktaufnahme und Element der Kontaktpflege, Ferment der Berührung, verbindendes Moment, nichts sonst. Sonst ist der Gesprächsgegenstand der Punkt, an dem man Fuß fasst und sich auseinandersetzt, die Stelle, wo man Stellung bezieht und seinen Standpunkt vertritt, die Sache, um die es einem geht, an der man interessiert ist. Weil es auch anderen um den Gegenstand zu tun ist, muss man mit diesen anderen sprechen, sich verständigen, eine Vereinbarung treffen. Ziel der Verständigung ist hier ein objektives Verhältnis der Beteiligten, ein Vergleich ihrer sachlichen Interessen, ein Arrangement ihrer faktischen Standpunkte. Nichts mehr von alledem, wenn kommuniziert wird! Jetzt muss man nicht mehr mit anderen sprechen, weil

‡‡Aus *Deutsche Stichworte*, hrsg. v. Horst Kurnitzky und Marion Schmid, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1984.

man zusammen mit ihnen am Gegenstand interessiert ist, sondern man braucht den Gegenstand, weil man daran interessiert ist, mit den anderen ins Gespräch zu kommen beziehungsweise im Gespräch zu bleiben. Man diskutiert nicht mehr über das, was man selber beansprucht und wovon man mit anderen sich nolens volens teilen muss, sondern thematisiert nurmehr das, womit man die anderen anspricht und woran man sie nur zu gern teilhaben lässt. Nicht mehr das Arrangement, die Sachbeziehung kraft Gesprächsgegenstand, sondern die Liaison, der persönliche Kontakt mittels Gesprächsstoff, ist gefragt, nicht mehr der Kontrahent, der an der Auseinandersetzung Beteiligte, hat das Wort, sondern das Sagen hat der Geschäftspartner, der Teilhaber an der Kommunikation.

Dass dies so ist, weil die Gegenstände aufgehört haben, umstritten zu sein, weil in der Sache keine Standpunkte mehr divergieren, in rebus kein Widerspruch der Interessen mehr existiert, weil also, kurz, die versöhnte Objektivität tatsächlich, wie Kommunikation uns bedeuten will, zur Spiel- und Festweise der großen Begegnung, losgelassener Intersubjektivität geworden ist – das zu glauben, ist wohl nicht einmal der für seine Leichgläubigkeit sprichwörtliche Köhler bereit.

Gegründeter erscheint da schon die Annahme, dass es im genauen Gegenteil die Unvereinbarkeit der objektiven Positionen, die Unüberwindlichkeit der sachlichen Divergenzen, die Unvermittelbarkeit der gegenständlichen Widersprüche ist, was anstelle von Diskussion Kommunikation, statt der "heftigen Auseinandersetzung" das "gute Gespräch" erzwingt. Kommunikation entspränge demnach dem Willen der Beteiligten, unter Bedingungen, die eine wirkliche Verständigung unmöglich machen, doch aber einen rudimentären Kontakt zu wahren, einen Minimalkonsens aufrechtzuerhalten. Sie entspräche der Absicht der Beteiligten, dort, wo die Möglichkeit zur spezifischen Konfrontation und objektiven Austragung von Konflikten fehlt, doch nicht gleich alle Brücken abzubrechen und wenigstens eine ebenso formelle wie prinzipielle Gesprächsbereitschaft zu signalisieren, eine ebenso unbestimmte wie dauernde Kontaktlust zu simulieren. Kommunikation wäre demnach das für unsere schöne neue Welt so charakteristische "Roger", jener intermittierende Ruf aus dem leeren Raum in den dunklen Wald, jener drahtlose Stimmführungslaut, der sicherstellen soll, dass man noch an der bildlichen Strippe hängt, die Verbindung noch nicht unterbrochen, die Beziehung noch nicht abgerissen ist.

Aber auch diese Lesart von der Kommunikation als einem Minimalkonsens, einem Notkontakt zwischen bis zur Sprachlosigkeit divergierenden Interessenvertretern, kann, näher besehen, die Wahrheit nicht sein. Was diese Version in Rechnung zu stellen versäumt, ist das sakramentale Moment an der Kommunikation, ist eine Positivität an ihr, die sie nicht zufällig gerade den Theologen, den Fetischisten der Begegnung, so lieb und teuer macht. Kommunikation ist nicht von ungefähr eines Stammes mit der Kommunion. Geht es bei ihr schon nicht um die Sache, so geht sie nichtsdestoweniger aber aufs Ganze. Ihrem durch und durch sakramentalen Gebaren nach ist Kommunikation keine einfach pragmatische Notveranstaltung und Ersatzleistung, kein Festhalten verfeindeter Brüder an einem letzten Rest von formeller Gemeinsamkeit, sondern im Gegenteil eine höchst emphatische Opferzeremonie und Stiftungshandlung, das Pochen einer verschworenen Gemeinschaft auf der ganzen Fülle dessen, was sie eint. Ihrem ganzen sakramentalen Gestus nach ist sie keine Wasser-und-Brot-Aktion notleidender Streithähne, sondern ein Brot-und-Wein-Akt kultstiftender Geheimbündler. Wie ist das zu verstehen? Ganz einfach: Diejenigen, die kommunizieren, sind gar nicht die objektiv Divergierenden, die in der Sache einander Widersprechenden. Im genauen Gegenteil: Sie gehören ein und derselben Partei zu, haben den gleichen objektiven Standpunkt, dasselbe Sachinteresse. Wenn sie kommunizieren, so nicht um eines Minimalkonsenses, eines Restkontakts willen, sondern im Gegenteil kraft einer Überfülle an Konsens, einer vollständigen Übereinstimmung. Und worin besteht ihr Konsens, worin stimmen sie überein? In eben dem, was sie kommunizierend bekunden: dass sie nur sich untereinander absprechen, nur medial sich austauschen, nur in gegenständlicher Form Kontakt halten, beileibe aber nicht mit sich sprechen lassen, real sich auseinandersetzen, in rebus Stellung beziehen wollen. Tatsächlich sind die Kommunizierenden eben jene, deren gemeinsamer objektiver Standpunkt und verbindendes sachliches Interesse es ist, dass jegliches Divergieren im Standpunkt, dessentwegen man sich auseinandersetzen müsste, unterdrückt, jeglicher Widerspruch in der Sache, über den man zu reden hätte, ausgeschlossen bleibt, weil es gerade die Abwesenheit objektiv erklärter Divergenzen ist, woraus sie ihren Vorteil ziehen, gerade das Fehlen sachlich bestimmten Widerspruchs ist, woraus sie Profit schlagen. Und in der Tat ist Kommunikation nichts sonst als die in objectu getroffene hochheilige Absprache und in rebus abgegebene

eidesstattliche Erklärung dieser Kommunizierenden, sich auf keinerlei objektive Auseinandersetzung einlassen, unter keinen Umständen über die Sache mit sich reden lassen zu wollen.

Kommunikation also ist nicht das an der Sache selbst erscheinende und sichtbar werdende unentschiedene Verhältnis von solchen, die über die Sache sich nicht verständigen können, ist kein sprachloses Ersatzreden, sondern ist das kraft der Sache selbst beschworene und besiegelte entschlossene Verhalten derer, die über die Sache nicht mit sich reden lassen wollen, ist ein beredtes Totschweigen. Aber was ist es eigentlich, worauf diese sakramentale Verschwörung sich bezieht, wogegen hält man Kontakt, spricht man sich ab, kommuniziert man? Das, wogegen man kommunizierend konspiriert, ist nichts Bestimmtes, nichts aktuell Divergierendes, nichts mit Widerspruch Hervortretendes. Wie anders wäre Kommunikation auch möglich? Bedingung der Möglichkeit des Kommunizierens ist ja offenbar dies, dass die objektiven Divergenzen unausgebildet und unklar genug sind, um sie unterdrücken und ihnen die Auseinandersetzung verweigern zu können, dass die Widersprüche in der Sache ohnmächtig und unbestimmt genug sind, um sie ausschließen und ihnen die Antwort schuldig bleiben zu können. Hätten die Divergenzen die Aktualität eines definierten Standpunkts, die Widersprüche die Realität eines artikulierten Gegeninteresses, Kommunikation verlöre als die Strategie des Ignorierens und Konspiration des Totschweigens, die sie ist, jegliche Wirksamkeit. Aber wenn das, wogegen Kommunikation sich richtet, schon nichts Bestimmtes ist, so ist es doch auch nicht nichts. Ist die unterdrückte Divergenz, der ausgeschlossene Widerspruch schon nichts Aktuelles, kein manifester Faktor, so bleibt er doch aber eine Potenz, ein latentes Faktum. Wozu brauchte es sonst Kommunikation? Bedingung der Wirklichkeit des Kommunizierens ist ja offenbar dies, dass man auf Divergenzen allzeit gefasst sein, mit Widerspruch stets noch rechnen muss, dass also das, worüber man kommunizierend sich auseinanderzusetzen ablehnt, zu sprechen sich weigert, ein potentiell immer Drohendes, virtuell immer ins Haus Stehendes ist. Und kommuniziert wird ja offenbar deshalb, weil die kraft Kommunikation Konspirierenden teils den andauernden Zwang verspüren, sich Gewissheit darüber zu verschaffen, dass die möglichen Divergenzen noch immer objektiv unterdrückt, der latente Widerspruch nach wie vor in der Sache ausgeschlossen ist, teils der fortwährenden Nötigung unterliegen, für den Fall,

dass die mögliche Divergenz dennoch ausbricht und aktuell wird, der latente Widerspruch dennoch aufkommt und sich wirklich erklärt, auf Tuchfühlung zu bleiben, präventiven Kontakt zu halten, ihres Zusammenhalts, ihrer wechselseitigen Abwehrbereitschaft sich zu versichern – jener Abwehrbereitschaft, die erst einmal nichts sonst als eben ihre qua Kommunikation bekundete Entschlossenheit ist, über die unterdrückte Divergenz unter keinen Umständen sich auseinanderzusetzen, über den latenten Widerspruch partout nicht mit sich reden zu lassen.

Dass diese Abwehrbereitschaft einen eher ostentativen Charakter hat und in dem Augenblick, in dem die Divergenz tatsächlich ausbräche, der Widerspruch wirklich zu Wort sich meldete, handfesteren Abwehrmechanismen weichen müsste und durch effektivere Reaktionsformen abgelöst würde, ist dabei nur zu klar. Aber so wahr Kommunikation das Totschweigen möglicher Divergenzen und latenten Widerspruchs ist, so wahr ist sie auch das Totschweigen der wirklichen Repression und manifesten Gewalttätigkeit, die für den Fall einer Aktualisierung der möglichen Divergenz und Realisierung des latenten Widerspruchs hinter und in ihr lauert. Solange sie währt, ist und bleibt sie jedenfalls der alles übertönende und alles zudeckende Segensspruch, das alles zerredende und alles totschweigende Tischgebet derer, denen die verbindende Objektivität, der gesellschaftliche Reichtum, ein zum sakramentalen Verzehr geeignetes kaltes Büfett, die gemeinsame Sache, das öffentliche Wohl, ein zur Kommunion einladendes gefundenes Fressen ist.