

Philipp Mattern

Oberfläche und Bewusstsein.

Fetischismuskonzeption und Ideologietheorie bei Marx

Ideologie und Fetischismus gehören zu den zentralen Begriffen in den Debatten um die Marxsche Theorie. Es existiert eine kaum zu überblickende Literatur, die – je nach politischer oder intellektueller Konjunktur – mit ihnen operiert. Die meisten dieser Ansätze haben bei aller Differenz gemein, dass stets *einer* der beiden Begriffe im Zentrum des Interesses steht. In der Regel werden entweder beide aufeinander reduziert, voneinander abgeleitet oder einer der beiden wird für hinfällig erklärt oder findet schlichtweg keine Erwähnung. Mal wird davon ausgegangen, dass das gleiche Phänomen lediglich verschieden benannt wird, ein anderes Mal der Marxschen Theorie eine Entwicklung unterstellt, in der das Fetischismuskonzept die Ideologietheorie ablöst. Die hier vertretene These ist, dass beides nicht der Fall ist. Den Ausführungen, die den Ideologiebegriff exponieren, liegt keine Formanalyse zugrunde. So umreißt die *Deutsche Ideologie* ein Forschungsprogramm, welches dort nicht ausgeführt wird. Die in ihr aufgeworfenen ideologietheoretischen Fragen können auf ihrer eigenen Grundlage nur mangelhaft beantwortet werden. Mit der diese Mängel behebenden Formanalyse der Kritik der politischen Ökonomie wird eine Ebene betreten, deren Gegenstandsbereich einer Rekonstruktion der Oberfläche der Gesellschaft gewidmet ist. Sie entzieht sich damit gewissermaßen der Frage ideologischen Bewusstseins. Der Fetischismus als Charaktereigenschaft der durch eine spezifische Abstraktionshandlung erzeugten Formen kann kein Denken oder Bewusstsein mehr erklären. Die Frage danach liegt außerhalb der Bestimmungen der Formanalyse. Sie ist aber keineswegs hinfällig geworden: Sie ist dort zu stellen, wo die kategoriale Darstellung endet und als Fundament realer Gesellschaftsanalyse brauchbar gemacht wird.

Relevanz und Semantik der Begriffe

Sowohl Ideologie als auch Fetischismus sind relativ neue Wortschöpfungen, die mit der von Marx aufgegriffenen Bedeutung an der Wende zum 19. Jahrhundert – also nur wenige Jahrzehnte zuvor – belegt wurden.

Beginnend mit Francis Bacons Idolenlehre, über David Hume und die Enzyklopädisten zeigen sich in den Präfigurationen des Ideologiebegriffs frühe Versuche, Mechanismen im Denken zu denunzieren, die *systematisch* zu Irrtümern führen. Sie markieren den Beginn einer neuzeitlichen Kritik an ‚falschen Vorstellungen‘, die sich gegen theologisches und metaphysisches Denken wendet und dazu übergeht, die Funktion solcher Gedankengebilde für Machterhalt und Herrschaftssicherung ins Licht zu rücken. Die frühen Aufklärer repräsentieren eine in den erstarkenden ‚exakten Wissenschaften‘ fundierte Auffassung von Erkenntnis, die von dem Wunsch getrieben ist, die Welt klar zu durchblicken und so darzulegen, *wie sie wirklich ist*.¹ Die Möglichkeit, diesen Anspruch zu verwirklichen, scheint sich in dem Augenblick zu eröffnen, in dem das neue Weltbild sich in neue politische Ordnungsgefüge umzusetzen beginnt. Eine über die Kritik an Vorurteilen hinausgehende positive *Wissenschaft vom Denken* auszuformulieren, macht sich eine zur Zeit der französischen Revolution gegründete Gruppe von Theoretikern zum Anliegen, die sich selbst als *Ideologen* bezeichnen. Mit ihnen wird der Begriff der „Ideologie“ geboren.² Anliegen dieser *Wissenschaft von den Ideen* ist eine an naturwissenschaftlicher Exaktheit orientierte Untersuchung der Gedanken, die wie ein Gegenstand aus der Natur beobachtet und beschrieben werden sollen.³ Zu dieser nüchternen Betrachtung fühlen sich die Ideologen befähigt, weil sie sich frei von religiösen und metaphysischen Vorstellungen wähnen. In der Konfrontation mit der strengen Methodik der Wissenschaft sollen beliebige und abstrakte Prinzipien aufgelöst und die den Ideen zugrunde liegenden wirklichen Gesetze ausfindig gemacht werden – mit dem Ziel, das gewonnene Wissen für die Organisation einer vernünftigen Gesellschaft nutzbar zu machen. Letztere versprechen sie sich von der bürgerlichen Republik. In Napoleon finden sie zunächst einen begeisterten Anhänger. Je mehr dieser jedoch den religiösen Kitt für die soziale Kohäsion des von ihm regierten Landes zu schätzen beginnt, desto offener gerät er in Konflikt mit den Ideologen. Gegen

¹ Vgl. Adorno (1954), Bacon (1990), Barth (1961, 40ff.), Hume (1904; 1984), Lieber (1985, 25ff.).

² Eingeführt wird der Neologismus 1796 von Antoine Destutt de Tracy.

³ Ausformuliert in Tracys zwischen 1801 und 1815 verfassten Hauptwerk *Eléments d'idéologie* (1977).

sie wird der Vorwurf des Zersetzenden erhoben. Sie gelten nunmehr als Schwätzer und Sektierer, die die staatliche Autorität untergraben würden, weil sie einer Theorie anhängen, die sich nicht in Übereinstimmung mit der Wirklichkeit befinde und das Volk verführe. Das birgt eine gewisse Ironie – den Ideologen wird das vorgeworfen, was sie immer bekämpfen wollten. Neben ihren Degradierungen ist vor allem die semantische Verschiebung des Ideologiebegriffs hervorzuheben: Statt eine Wissenschaft vom Denken bezeichnet er nun realitätswidrige Denkmodelle. Damit erlangt er die kritisch-pejorative Bedeutung, mit der er von Marx und Engels aufgegriffen wird. Des Weiteren findet eine Umkehrung von Gegenstand und Methode statt: Ideologie meint nun die (falschen) Ideen selbst – und nicht mehr das systematische Wissen darüber. Was für ihr Werk gilt, gilt auch für die Ideologen: Waren damit zuvor Wissenschaftler gemeint, soll das Wort fortan Denker bezeichnen, die die Realität hoffnungslos verfehlen.⁴ Die Begriffsgenese zeigt, wie sich mit der Ideologie ein emphatischer Begriff der Aufklärung herausbildete, der sich schließlich gegen ihre Prinzipien selbst wendet.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Fetischismus. Etymologisch zurückgehend auf die Bezeichnung von mythischen Praktiken und religiösen Objekten der ‚Eingeborenen‘ durch europäische Kolonisatoren an der afrikanischen Westküste, manifestiert sich im Beginn dieser Begriffsgeschichte eine abwertende Sicht auf das Fremde, der es nicht nur darum geht, unverstandene Phänomene zu bezeichnen, sondern eine möglichst große Distanz zu sich selbst herzustellen und das europäisch-christliche Denken in seiner Integrität zu bestätigen.⁵ Dingen, so lautet die abschätzige Feststellung, werden heilbringende oder schädigende Wirkungen beigemessen, die diese *von Natur aus* nicht haben und die nur in bzw. durch die Vorstellung der ‚Primitiven‘ existieren. Mit dieser Bedeutung wird der portugiesische Begriff „feitiço“ in die meisten europäischen Sprachen übertragen und findet Mitte des 18. Jahrhunderts Eingang in die Geisteswissenschaften. Charles de Brosses Werk *Du culte des dieux fétiches* von 1760 (1972) liefert erstmals eine verallgemeinernde Fassung verschiedener kultisch-religiöser Phänomene, die den Fetischglauben nicht mehr nur in Afrika sondern überall auf der Welt ausmacht und ihn als

⁴ In der negativen Wendung des Ideologiebegriff Napoleons wird mitunter eine grundsätzliche Denunziation der Selbstbefreiung des bürgerlichen Subjekts gesehen, vgl. Eagleton (2000, 77), Lieber (1985, 34), Neusüss (1986, 9ff.). Zu den Ideologen insgesamt vgl. Adorno (1954), Barth (1961, 15 ff.), Rehmann (2008, 20ff.), Zima (1989, 21ff.).

⁵ Vgl. Erckenbrecht (1976, 71), Lévi-Strauss (1965, 9), Marxhausen (1999, 343), Pouillon (1972, 199).

universales Phänomen zu begreifen beginnt.⁶ Durch diese Homogenisierung und Parallelisierung wird die Unmittelbarkeit des Fetischglaubens als ein auf der ganzen Welt verbreitetes Element *allgemeiner Religion* gefasst. Fetischismus gilt in diesem Verständnis als Urform *jeder* Religion und Ausgangspunkt jeder weiteren Entwicklung des Glaubens. Im Verständnis de Brosses seien die ‚primitiven‘ Fetischreligionen an dieser ersten Stufe stehen geblieben, während das Christentum keine Dinge, sondern die *Idee* Gottes anbete. Die Auffassung vom Fetischismus als Ausgangspunkt, von dem die Kulturen allmählich *aufsteigen* würden, revidiert einige Jahre später jedoch Charles François Dupuis. In seinem 1794 erschienenen Buch *Origine de tous les cultes* (1910) vertritt er die entgegengesetzte Meinung, wonach der Fetischismus ein entarteter und zum Aberglauben *herabgesunkener* Glaube sei. Auch für die ‚zivilisierten‘ Kulturen bestehe latent die Gefahr eines Rückfalls in von de Brosses als überwunden geglaubte Zustände. Die so verbreitete Idee des Fetischismus als *Entartung* der Religion nivelliert die zuvor gemachte Unterscheidung verschieden weit entwickelter Kulturen. So konfrontiert Kant den Katholizismus mit dem Vorwurf, zum Fetischglauben herabzusinken: Die Praxis des Glaubens sei auf den Dienst an Ikonen ausgerichtet und nicht auf ein prinzipientreues Leben.⁷ Mit diesen Wendungen wird der Vorwurf des Fetischismus gewissermaßen nach Europa geholt. Er kann nicht mehr nur als ein Problem der ‚Primitiven‘ gesehen werden, sondern wird als in der eigenen Kultur präsent verortet.⁸ Ein Begriff, der ursprünglich der Kritik des ‚rückständigen‘ Fremden diene, fällt mit der fortschreitenden Aufklärung und der damit verbundenen Anwendung auf Phänomene innerhalb der eigenen Gesellschaft eben dieser auf die Füße. Hierin besteht die zentrale Analogie zum Begriff der Ideologie: Auch er markierte den Anspruch eines sich selbst vergewissernden neuzeitlich-europäischen Weltbildes – und wandte sich schließlich gegen dieses selbst. Das scheint die Begriffe für die Marxsche Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft zu prädestinieren. Jedoch ist ein zentraler Unterschied in ihrer Verwendung hervorzuheben: Wird der Ideologiebegriff in einer Weise gebraucht, die mit dem Bedeutungsgehalt seiner Herkunft vermittelt ist, so übersteigt die Verwendung beim Fetischismus den Horizont seiner bisherigen Begriffsgeschichte. Anders formuliert: Die Argumente der ‚Deutschen Ideologie‘ hätten Tracy oder Napoleon möglicherweise nachvollziehen kön-

⁶ Neben der Anbetung mystischer Gegenstände rückt auch der Prozess ihrer Schaffung ins Blickfeld, wodurch sich eine „Begriffsabstraktion von *Fetisch* zu *Fetischismus*“ (Böhme 2001, 298) vollzieht.

⁷ Vgl. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793 (1977, 850ff.).

⁸ Vgl. Böhme (2001, 294ff.), Pouillon (1972, 199ff.), Schmieder (2005, 110ff.).

nen, die Ausführungen zum Fetischcharakter der Ware wären de Brosses oder Dupuis sicher ein Rätsel geblieben.

Wirklicher Lebensprozess und Philosophiekritik

Der Ideologiebegriff ist von einer zweiseitigen Bedeutung geprägt: Zum einen geht es um einen notwendigen, objektiven Sachverhalt, den es zu *analysieren* gilt. Zum anderen um falsche, illusorische und verwerfliche Vorstellungen, die zu *kritisieren* sind. Im Kontext dieser Genese ist das Aufgreifen des Begriffs durch Marx und Engels zu verstehen: Sie knüpfen an die gängige, von Napoleon geprägte negative Semantik an, rücken jedoch das Verhältnis von Macht und Herrschaft zu den Ideen mit ins Zentrum der Betrachtung, wie es bereits die Enzyklopädisten taten. Neben der Kritik geht es ihnen auch um eine Theorie der Entstehung dieser Ideen, was sie auf gewisse Weise mit den französischen Ideologen verbindet. Während diese die Erklärung in der Physiologie fanden, suchen Marx und Engels in den gesellschaftlichen Verhältnissen danach – ein Vorgehen, das wiederum bereits bei Helvetius anklang. Ihr ‚Anknüpfen‘ ist in dem Sinne zu verstehen, dass mit der Theoriebildung, in der sich die Genese des Begriffs vollzog, Themenfelder eröffnet und Problematiken erschlossen wurden, denen auch sie sich widmen.⁹ Auf die Frage, warum sie sich dabei überhaupt des von Tracy geschöpften Begriffes annehmen, liefert Kennedy eine interessante Antwort: „It is crucial to realize that the only one of Tracy’s works which Marx ever cited and possibly the only one he ever read was the fourth volume of the *Elémens d'idéologie*, known as the *Traité d'économie politique*“ (1978, 342).

Es kann vermutet werden, dass es nicht Tracys ökonomische Theorie ist, die Marx brauchbar findet,¹⁰ sondern eine andere Sache: „the uniqueness of

⁹ Haug redet von einer „dritten Taufe“, die der Begriff Ideologie – nach seiner Prägung durch die Ideologen und Napoleon – durch Marx und Engels erfuhr und ihn unauslöschlich ins Register der Grundbegriffe der Moderne einschrieb (vgl. 1993, 9). Ebenfalls plausibel scheint die Annahme, die Schriften Tracys seien heute völlig bedeutungslos, exponierten sie nicht den Ideologiebegriff; das scheint um so wahrscheinlicher, wenn man beachtet, dass seine Wissenschaft in der außerfranzösischen Philosophie nur wenig rezipiert wurde und auch im eigenen Land nach der pejorativen Wende schnell an Bedeutung verlor (vgl. ebd; Barth 1961, 29).

¹⁰ Noch im zweiten Band des *Kapitals* widmet Marx ein Kapitel *Destutt de Tracys Reproduktionsökonomie* (MEW 24, 476 ff.) und moniert dort Tracys Ansicht, durch das Einnehmen eines „richtigen“ Standpunktes die Wahrheit über die (in diesem Falle ökonomischen) Verhältnisse erlangt zu haben. Tracys Sicht – die in seinen eigenen Augen einem Spiegel gleichkommt, in dem sich die Dinge klar und mit der Wirklichkeit übereinstimmend darstellen – bezeichnet Marx dort als „bürgerlichen Stumpfsinn in seiner ganzen Glückseligkeit“ (MEW 24, 484).

Tracy's work was the word »ideology« in a title which Marx frequently cited as an exemplary defense of capitalism. 'Ideology', thanks to Tracy then, becomes for Marx not simply abstract metaphysics, but a system of thought which seeks to justify the existing mode of economic production and the class relationships which spring from it. Tracy had first associated »ideology« with economics. Marx associated it with a apology for a particular economic system. [...] 'Ideology' becomes for Marx not a mirror but an inverted representation of the real life process.“ (Kennedy 1978, 343.)

Die Herausbildung des Verständnisses vom *wirklichen Lebensprozess* findet ihre Anfänge in einer grundsätzlichen Kritik an den Idealen der bürgerlichen Gesellschaft. Dass diese im offenen Widerspruch zur gesellschaftlichen Realität stehen, wird bereits in frühen Schriften wie *Zur Judenfrage* betont. In Anlehnung an die Religionskritik Feuerbachs wird diese Sicht zu einer umfassenden Kritik der *Entfremdung in säkularer Form* ausgebaut, wie sie sich in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* postuliert und in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* ausgeführt findet. Von der bald begonnenen „Kritik der kritischen Kritik“ (MEW 2, 3) der damaligen deutschen Philosophie bleibt Feuerbach vorerst ausgenommen. Das ändert sich mit aufkommenden Zweifeln an der anthropologischen Begründung des von ihm übernommenen Gattungswesens. Dieses scheint nunmehr als eine den wirklichen Verhältnissen übergestülpte Abstraktion.¹¹ Die bisher praktizierte Philosophiekritik gilt es nun auch auf ihn anzuwenden und die vormalige Anhängerschaft aufzukündigen. Ein Resultat dieser Revision sind die *Thesen über Feuerbach*. Statt von einer Abstraktion (*der Mensch*), gelte es von der menschlichen *Praxis* auszugehen und das Wesen nunmehr als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3, 6) zu fassen. Als Ausdruck dieses Ensembles – also gesellschaftliches Produkt – sei gewissermaßen auch das *Denken* zu verstehen, welches folglich im Zusammenhang mit der es hervorbringenden Praxis analysiert werden müsse (8. These). Problematisch an dem nun zentralen und in den meisten der 11 Thesen auftauchenden Praxisbegriff ist dessen weitgehende Unbestimmtheit. Wie etwa SOST (1981, 30ff.) oder Heinrich (2004b, 250ff.) betonen, muss er als in der Kritik an Feuerbach entwickelt verstanden werden und nicht als Ausdruck positiven Wissens über die spezifische Form der Gesellschaft. Entgegen dem hohem Stellenwert, der den Thesen in der Rezeption beigemessen wurde, sowie vor dem Hintergrund ih-

¹¹ Womit Feuerbach nicht länger als Überwinder der spekulativen Philosophie gelten kann. Vgl. Marx an Engels, November 1844 (MEGA² III/1, 252) sowie Heinrich (2004b, 254), Schmieder (2004, 217).

res fragmentarischen Charakters und der Tatsache, dass Marx sie nie veröffentlichte und sich nie wieder auf sie bezog, ist davon auszugehen, dass es sich bei den darin gefällten Urteilen weniger um allgemeine und programmatische Aussagen als um eine der Selbstverständigung dienende konkrete Kritik handelt.

Diese konkrete Kritik soll fortgesetzt und ausgebaut werden. Für sie unterbricht Marx bereits begonnene Studien zur Ökonomie. „Eine polemische Schrift gegen die deutsche Philosophie und gegen den seitherigen Sozialismus meiner positiven Entwicklung vorherzuschicken“, wäre notwendig, „um das Publikum auf den Standpunkt meiner Ökonomie ... vorzubereiten“, heißt es rückblickend (MEW 27, 448). Außerdem sollte es darum gehen, mit dem eigenen „ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen“ (MEW 13, 10). Die nun entstehenden Darlegungen vertreten den Anspruch einer umfassenden Kritik der gesamten „Deutschen Ideologie“, wie Marx und Engels fortan das Schaffen ihrer Kontrahenten abschätzig nennen.

Die Deutsche Ideologie: *Konkrete Kritik* oder *positive Wissenschaft*?

Die 1845/46 unter Mitarbeit von Engels verfasste *Deutsche Ideologie* (DI) ist der Marxsche Text, der den Ideologiebegriff am stärksten exponiert. Die schwierige Quellenlage und Rezeptionsgeschichte wird in der Literatur zu recht betont: Der Text bleibt zu Lebzeiten unveröffentlicht, erst in den 1920er Jahren werden größere Teile publiziert. Eine erste vollständige Ausgabe erscheint 1932. Die Manuskripte werden von den damaligen Editoren in einer Weise kompiliert, die eine Geschlossenheit des Textes suggeriert, die dieser gar nicht hat.¹² Vor diesem Hintergrund muss die bisherige Rezeption kritisch betrachtet werden. Das gilt vor allem für die programmatischen Bestimmungen, die sich überwiegend in dem ersten, Feuerbach gewidmeten Kapitel finden und mitunter als ideologietheoretischer Leitfaden interpretiert wurden. Denn das Kapitel, welches einen einleitenden Charakter suggeriert, wurde erst zuletzt geschrieben. Die einzelnen Teile dazu entstanden im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der Kapitel II (Kritik an Bauer) und III (Kritik an Stirner), die als „Leipziger Konzil“ zusammengefasst sind und mit dem im Nachhinein verfassten Feuerbachkapitel den 1. Band der DI bilden. In den Kapiteln

¹² Die im Rahmen der MEGA² als Band I/5 angekündigte Veröffentlichung der gesamten Manuskripte befindet sich noch in Arbeit. Eine Vorabpublikation findet sich im Marx-Engels-Jahrbuch 2003 (vgl. IMES 2004; siehe auch die Besprechung von Marxhausen 2004 und den Kommentar von Bischoff, Fiehler, Lieber 2005). Die editorischen Probleme machte bereits die so genannte *Neuveröffentlichung* (NV) aus dem Jahre 1966 deutlich, die hier als Textgrundlage dient.

II und III setzen sich Marx und Engels mit ihren Kontrahenten in einer Art auseinander, die schon in den Feuerbachthesen anklang: Die wirklichen Lebensverhältnisse würden in Bewusstseinsverhältnisse aufgelöst, an die Stelle der wirklichen Menschen trete die Idee als treibende Kraft der Geschichte. Das spezifisch ‚deutsche‘ dieses Denkens sehen sie in den Kategorien der spekulativen deutschen Geschichtsphilosophie. In den *philosophischen Illusionen* würden die Vorstellungen und Motive der handelnden Subjekte in aktive Mächte der Geschichte verwandelt und die sozialen Verhältnisse der Individuen gewissermaßen mit ihrer Individualität selbst verwechselt. Demgegenüber plädieren Marx und Engels dafür, eben diese Verhältnisse als Ausgangspunkt zu nehmen und sich an „das Studium der Wirklichkeit“ (MEW 3, 218) zu machen. Dass diese *wirklichen gesellschaftlichen Verhältnisse* jedoch auch von ihnen kaum spezifiziert werden, stellt das Hauptproblem der *DI* dar. Die Argumentation bewegt sich zwischen einer konkreten Kritik an der damaligen deutschen Philosophie und allgemeinen Erklärungsversuchen über die Bedingungen und Mechanismen *verselbstständigten Bewusstseins*. Diese bleiben jedoch sehr vage und zuweilen widersprüchlich. Auch eine eindeutige Klärung der Frage, was Ideologie denn genau sei, findet im Gange der konkreten Kritik nicht statt.

In diesem Zusammenhang ist das Kapitel über Feuerbach interessant, da es einen einleitenden Charakter besitzt und begriffliche Klärungen verspricht. So heißt es: „Wir schicken daher der speziellen Kritik der einzelnen Repräsentanten dieser Bewegung einige allgemeine Bemerkungen über die deutsche Philosophie und die gesamte Ideologie *voraus*. Diese Bemerkungen werden hinreichen, um den Standpunkt unserer Kritik soweit zu bezeichnen, als es zum Verständnis und zur Begründung der *nachfolgenden* Einzelkritiken nötig ist“; die Vorbemerkungen sollen also die „gemeinsamen ideologischen Voraussetzungen näher beleuchten“ (NV/1200, Fn. 5; Herv. PM).

Bedenkt man, dass das Kapitel erst *nach* den folgenden Ausführungen entstand, wird klar, dass es sich nicht um eine *Vorwegnahme* handelt, auf der die folgende Kritik *fußt*, sondern um den Versuch *rückblickender* Klarstellungen. Es kann davon ausgegangen werden, dass diese erst aus den aufgetauchten Problemen und Defiziten *resultieren* und den Forschungsprozess nicht *einleiten*, sondern *reflektieren*, wie SOST (1981, 39) in ihrem umfassenden Kommentar betonen. Auch versuchen sie nachzuweisen, dass sich in der ursprünglichen Manuskriptfolge „sukzessive Korrekturen“ des Argumentationsaufbaus finden (1981, 104 ff.), die durch editorische Eingriffe beim Versuch die Fragmente zu einem geschlossenen Kapitel zusammenzufassen verloren gingen.

Rekapituliert man vor diesem Hintergrund die Ausführungen der *DI*, erklärt sich ihr uneindeutiger und bisweilen widersprüchlicher Charakter. So wird zunächst die fundamentale Feststellung angeführt, dass Bewusstsein ein durch die Sprache vermitteltes gesellschaftliches Produkt ist (vgl. NV/1212). Dieses Insistieren auf die Verbundenheit von Tätigkeit und Bewusstsein kann als konkrete Kritik an der deutschen Philosophie verstanden werden, die dieser Einsicht nicht fähig sei und dem Denken eine autonome und privilegierte Stellung beimesse. Damit stellt sich aber die Herausforderung, zu erklären, wie es zu dieser Verselbständigung kommen kann. Die Kritik an diesem Denken muss also verbunden sein mit einer Erklärung seines Zustandekommens. Beides ist nicht klar unterscheidbar, so dass häufig fraglich bleibt, worum es geht: Um *konkrete Kritik* oder um *allgemeine Aussagen*. Bezüglich letzterer lässt die *DI* den Eindruck entstehen, dass die unterstellte Verbundenheit lediglich kennzeichnend ist für eine nicht näher spezifizierte Ursprünglichkeit, von der sich die historische Entwicklung gelöst habe. Als entscheidender Faktor gilt die *Teilung der Arbeit*; vor allem die zwischen *geistiger* und *materieller*: „Von diesem Augenblicke an *kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein *imstande*, sich von der Welt zu emanzipieren“ (NV/1213).

Mit der Arbeitsteilung eröffne sich ein scheinbar autonomer, von der Sphäre des tätigen Lebens abgehobener Raum. Beim Versuch, ihn inhaltlich zu bestimmen, können zwei sich mitunter widersprechende Argumentationsstränge unterschieden werden: Zum einen werden ideologische Gebilde als zwar falsches, aber dennoch von der gesellschaftlichen Struktur determiniertes Bewusstsein aufgefasst; zum anderen wird Ideologie als herrschaftssicherndes Gedankengebilde verstanden (vgl. Schmieder 2004, 244).

Auf die Feststellung der Arbeitsteilung folgt die Erklärung des Eigentums aus ihr (vgl. NV/1214). Arbeitsteilung und herrschende Eigentumsordnung führten dazu, dass nicht nur „der Genuß und die Arbeit, Produktion und Konsumtion, verschiedenen Individuen zufallen“ (ebd.), sondern auch die geistige Potenz: „Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion, so daß ihr damit zugleich im Durchschnitt die Gedanken derer, denen die Mittel zur geistigen Produktion abgehen, unterworfen sind“ (NV/1225).

Diese Annahme gipfelt schließlich in dem bekannte Satz: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken,

d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht“ (NV/1224f.). Diese These basiert im Grunde auf einem Analogieschluss. Auch die Kategorien sind problematisch: Obwohl es um Phänomene einer *bestimmten* Gesellschaft geht, liegen weder der Arbeitsteilung noch dem Eigentum historisch-spezifische Bestimmungen zugrunde. Die Fragwürdigkeit der ‚Herrschaftsthese‘ wird noch gesteigert durch eine dazu im Widerspruch stehende Aussage der gleichen Textpassage: „Die herrschenden Gedanken sind weiter nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft“ (NV/1225).

Ideologie lässt sich damit nicht auf zum Zwecke der Herrschaftssicherung Produziertes reduzieren, sondern eher bestimmen als gesellschaftlich gültige und anerkannte Ideengebilde, denen Herrschende wie Beherrschte anhängen. Unklar ist auch, ob die „aktiven konzeptiven Ideologen“ (ebd.) als Denker ihrer Klasse *andere* täuschen um *über* sie zu herrschen oder ob sie sich nicht vielmehr *über* die Verhältnisse täuschen, *in* denen sie herrschen. Sie machten sich schließlich „Illusionen und Gedanken über sich selbst“ bzw. über „ihre Klasse“ (ebd.). Auch ihnen scheint es nicht möglich, die Welt so zu sehen *wie sie wirklich ist*, um sie dann durch Lügen zu verschleiern. Vielmehr fassen sie sie in einer bornierten Form. Durch die unfreiwilliger Arbeitsteilung geschuldete Festsetzung der Tätigkeiten komme es schließlich zu einer gegenseitigen Abhängigkeit, die den Blick auf den sozialen Zusammenhang versperrt. Dieser tritt als äußerliche *Allgemeinheit* und im Staat verkörpertes *gemeinschaftliches Interesse* den einzelnen mit ihren *besonderen Interessen* gegenüber (vgl. NV/1215). Versuchen die Herrschenden, ihre Interessen als allgemeine darzustellen, so kann ihre materielle Macht plausibel machen, warum ihnen diese Verallgemeinerung besser gelingt als den Eigentumslosen. Eine Erklärung für die Entstehung von Ideologie liefert sie aber nicht mehr.

Der Grund für diese Unklarheiten kann in dem unzureichenden Verständnis von *herrschender Macht* gesehen werden, das der *DI* zugrunde liegt. Die spezifische Form von Herrschaft wird kaum thematisiert. Zwar wird erkannt, dass Herrschaft mitunter dingliche Gestalt annimmt und sich im Geld verobjektiviert (vgl. NV/1228). Die Unterscheidung von Herrschaftsweisen wird aber wiederum mit der Arbeitsteilung zu erklären versucht (vgl. NV/1239). Zentrale Unterschiede zwischen *direkter personaler* und *sachlich vermittelter* Herrschaft werden nicht deutlich. Impliziert letztere einen den direkten Be-

ziehungen vorgeordneten gesellschaftlichen Zusammenhang, der sich persönlicher Willkür entzieht und als sachlicher Zwang auftritt, so würden auch die Herrschenden durch ihre Einbindung in gegenseitige sachliche Abhängigkeit der Herrschaft von Verhältnissen unterliegen, auf die sie keinen Einfluss haben. Unter dieser Annahme löst sich die Aussage mit den herrschenden Gedanken aber in eine Tautologie auf: Wenn auf der Grundlage versachlichter Herrschaftsverhältnisse Gedanken gesellschaftliche Gültigkeit erlangen, liegt es nahe, dass ihnen auch die Angehörigen der herrschenden Klasse folgen. Die herrschenden Gedanken wären in diesem Sinne tatsächlich (auch) die Gedanken der Herrschenden (genauso wie der Beherrschten), womit aber nichts erklärt wäre.

Ein weiterer von der Herrschaftsthese abweichender Ansatz findet sich in dem ersten und zuletzt ausgearbeiteten Teil des Manuskripts zu Feuerbach. Arbeitsteilung findet als Universalkategorie hier keine Anwendung mehr. Die Beschäftigung mit verschiedenen Formen von Eigentum und Arbeitsteilung deuten SOST als „wachsende Einsicht in den epochalen Charakter der Entfaltung der Produktivkräfte“, wodurch sich Marx und Engels „dem Verständnis der Differenz von bürgerlicher und vorbürgerlicher Produktionsweise annähern“ (1981, 128). Das macht aber eine neue Erklärung des Verhältnisses von Tätigkeit und Bewusstsein nötig. Zunächst bezieht sich die Argumentation wieder auf die allgemeine Feststellung einer unmittelbaren Verbundenheit: „Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (NV/1206). Die Vorstellungen der Menschen über sich und ihre Beziehungen seien „der – wirkliche oder illusorische – bewußte Ausdruck ihrer wirklichen Betätigung“ (NV/1205, Fn 14). Illusorisch seien die Vorstellungen, wenn in ihnen die wirklichen Verhältnisse „wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen“ (NV/1206). Dieses *Umdrehen* und *anders erscheinen als es wirklich ist*, gehe aus dem „historischen Lebensprozess“ der Menschen hervor, „wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen“ (ebd.). Die illusorischen Ausdrücke werden hier als der materiellen Existenz nachgeordnet betrachtet und mitunter als *ideologische Reflexe und Echos* des wirklichen Lebensprozesses bezeichnet; als „Nebelbildungen im Gehirn der Menschen“, die als „notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses“ gefasst werden (ebd.). Hervorgebracht also nicht durch Willkür der Herrschenden, sondern durch die *Borniertheit* der Verhältnisse. Statt diese näher zu spezifizieren, wird jedoch lediglich nahe gelegt, sie *empi-*

risch zu konstatieren und zum Ausgangspunkt weiterer Analyse zu machen (vgl. NV/1202 ff.).

Marxscher Empirismus?

Diesem empirischen Programm wird in der Rezeption zum Teil starke Kritik entgegengebracht: Marx und Engels würde es darum gehen, zu einer von Abstraktionen unverstellten Empirie zu gelangen; sie erhofften sich, Ideenformationen aus der Praxis erklären zu können, ohne zu sehen, dass die Praxis selbst eine erklärungsbedürftige Sache sei (vgl. z.B. Eagleton 2000, 90ff.; Heinrich 2004b, 259ff.). Die Kritik scheint nicht unberechtigt, heißt es doch über die eigene Betrachtung: „Sie geht von den wirklichen Verhältnissen aus, *sie verläßt sie keinen Augenblick*“ (NV/1206; Herv. PM). Das legt den Schluss nahe, dass das empirisch Konstatierbare als letzter und unhintergebarer Erklärungsgrund genommen wird. Aus dem Kontext wird aber klar, dass das postulierte empirische Programm als konkrete Kritik verstanden werden muss. So heißt es schließlich: „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, *beginnt* also die wirkliche, *positive Wissenschaft*“ (NV/1207; Herv. PM). Dass sich diese nicht auf einen plumpen Empirismus reduzieren lässt, macht eine vorhergehende Aussage deutlich: Die Geschichte sei, „selbst noch bei den abstrakten Empirikern“ auf eine „Sammlung toter Fakta“ reduziert (ebd.). Vielmehr müsse die historische Spezifik in den Blick genommen werden: „Die Tatsache ist also die: *bestimmte* Individuen (Fn: unter *bestimmten* Produktionsverhältnissen), die auf *bestimmte* Weise produktiv tätig sind, gehen diese *bestimmten* gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein“ (NV/1205; Herv. PM).

Dass die angerissenen Bestimmungen nicht ausgeführt werden, lässt sich aber keineswegs auf eine empiristische Beschränktheit von Marx und Engels zurückführen. Das Erkennen der Grenzen des Empirismus macht ihnen keine Schwierigkeiten: „Die Schwierigkeit *beginnt* im Gegenteil erst da, wo man sich an die Betrachtung und Ordnung des Materials sei es einer vergangenen Epoche oder der Gegenwart, an die *wirkliche Darstellung* gibt. Die Beseitigung dieser Schwierigkeiten ist durch *Voraussetzungen* bedingt, die *keineswegs hier gegeben* werden können, sondern die erst aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Aktion der Individuen jeder Epoche sich ergeben“ (NV/1207; Herv. PM).

Damit wird ein Forschungsprogramm umrissen, welches in der *DI* selbst nicht ausgeführt wird. Das kann zwar kritisiert, muss aber vor dem Hintergrund der konkreten Philosophiekritik verortet werden.

Was Marx und Engels den Philosophen vorwerfen ist schließlich, dass diese vom *Himmel* ausgehen und von dort aus zur *Erde* gelangen wollen. Um diesen Gang zu kritisieren, folgen Marx und Engels ihm jedoch auf gewisse Weise und bewerten ihn anschließend als falsch. Falsch sei er deshalb, weil er unvermittelt bei den *kompliziertesten* Verhältnissen überhaupt anfangen¹³ und von dort zu den *wirklichen* Menschen wolle. Dem halten Marx und Engels ein *umgekehrtes* Vorgehen entgegen. Allerdings bewegen sie sich dabei auf dem von den Philosophen übernommenen Terrain: „Er (Marx, PM) wählt die Begriffe nicht aus freien Stücken, sondern er nimmt die Begriffe des philosophischen Diskurses auf, um sie zu kritisieren“ (Haug 1984, 20). Die *Erde* wird dabei nicht zum Gegenstand gemacht, der selbst erklärt werden müsste, sondern als etwas Gegebenes und empirisch Konstatierbares genommen.

Dieses Vorgehen ist also Resultat einer – sehr wohl intendierten – konkreten und immanenten Kritik. Bei den *wirklichen Menschen* anzufangen, heißt aber nicht, dort auch stehenzubleiben. Die Grenzen des eigenen Vorgehens werden ja selbst gesehen. Nachdem die Abstraktionen der Philosophen kritisiert und sich der Versuch, sie mittels der Universalkategorie *Arbeitsteilung* auf ihre sozialen Ursachen zurückzuführen als fragwürdig erwiesen hat, kann der Bezug auf das empirisch Konstatierbare als ein *Zurückrudern* auf unspezifische und allgemeine Feststellungen verstanden werden. Diese bleiben aber nicht als vermeintlich „letzter Grund jeder Erkenntnis“ (Heinrich 2004b, 259) stehen, sondern münden in ein Programm, das erst noch auszuführen ist. Die Belege dazu finden sich am Ende des einleitenden – aber zuletzt geschriebenen – Feuerbachkapitel, das den anderen Teilen nach Abschluss vorangestellt wurde. Es kann als „Protokoll einer Forschungsetappe“ (SOST 1981, 132) verstanden werden, welches eine spezifische Formbestimmung als notwendig festhält.

Mit der *DI* lassen sich die in ihr aufgeworfenen Fragen kaum beantworten. Inwiefern sich in den Gedanken die wirklichen Verhältnisse ‚reflektieren‘, welche Rolle sie bei der Sicherung von Herrschaft unter Bedingungen sachlich vermittelter Verhältnisse spielen, ob eine spezifische Form von Gesellschaft eine spezifische Form des Denkens hervorbringt, all das bleibt im Dunkeln, wenn der Grund der Borniertheit und die Spezifik wirklicher Verhältnisse nicht offen gelegt ist. Das angerissene Forschungsprogramm auszuführen, liegt um so näher, wenn man bedenkt, dass Marx bereits diesbezügliche Stu-

¹³ Also bei dem „was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen“ und woraus die „gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen“ (NV/1206) in Form philosophischer Abstraktionen resultieren.

dien begonnen, diese jedoch für eine vorauszuschickende konkrete Kritik unterbrochen hatte (vgl. MEW 27, 448). Bei der Ausführung dieser Studien wird sich weitgehend vom Ideologiebegriff verabschiedet, stattdessen wird die Rede vom Fetischismus mit der Zeit zentral. Auch wird mit der Betrachtung gesellschaftlicher Formspezifik eine Ebene betreten, auf der sich die offenen Fragen der *DI* weder sinnvoll stellen, noch beantworten lassen. Ihnen kann sich nicht *in der*, sondern nur *im Anschluss* an die Ausführung gewidmet werden.

Entwicklung des Formverständnisses und Aufnahme des Fetischismusbegriffs

In den frühen 1840er Jahren beschäftigt sich Marx im Rahmen von an Feuerbach orientierten religionskritischen Studien unter anderem mit dem erwähnten Buch von de Brosse.¹⁴ Der Begriff des Fetischismus findet Niederschläge in einigen seiner Schriften dieser Zeit.¹⁵ Wie Marxhausen (1987, 1105) betont, folgt Marx dem gängigen religionswissenschaftlichen Verständnis, während er gleichzeitig beginnt, den Begriff polemisch auf Phänomene außerhalb der religiösen Sphäre anzuwenden. Eine Erklärung für diese Transformation sieht Schmieder (2005, 111ff.) in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: Durch Feuerbach sei die Kritik der Religion im Wesentlichen abgeschlossen; nach dieser *Kritik des Himmels als Grundlage aller Kritik* müsse man zur *Kritik der Erde* übergehen (MEW 1, 378ff.). Marx übersetzt den religionskritischen Begriff des Fetischismus in eine Kategorie, die er auch auf Bereiche wie Politik, Recht und Ökonomie anzuwenden vermag. Im Zusammenhang mit letzterem taucht der Begriff in den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* auf. Dort bezeichnet Marx die den gegenständlichen Reichtum in Form von Edelmetallen vergottenden vorindustriellen Denker als „Fetischdiener des Metallgeldes“ (MEW 40, 522; vgl. ebenda, 530ff.).¹⁶ Im Anschluss an die *Manuskripte* ist von Fetischismus vorerst nicht mehr die Rede. Das ist genau die Zeit, in der der Begriff der Ideologie einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Nach der *DI* wird aber auch er immer selte-

¹⁴ Siehe die mit *Bonn 1842* betitelten Hefte (MEGA² IV/1, 289ff. und 825ff.) sowie Briefe an Ruge (MEGA² III/1, 22ff.).

¹⁵ Siehe Artikel in der *Rheinischen Zeitung*, in denen er de Brosse Formulierungen mitunter wörtlich übernimmt (MEW 1, 42, 91, 147; MEGA² IV/1, 322).

¹⁶ Diese Verwendung war in der ökonomischen Theoriebildung jedoch nicht völlig neu. Sie findet sich z.B. schon um 1700 bei Boisguilbert (1986, bes. S. 166), den Marx vermutlich unmittelbar nach Niederschrift der *Manuskripte* exzerpierte, so dass ihm diese frühe Vorwegnahme der eigenen Verwendung spätestens seitdem bekannt ist (vgl. MEGA² IV/3, 35ff. und 611ff.).

ner gebraucht. Stattdessen greift Marx mit seinem Ende der 1850er Jahre begonnen Projekt einer *Kritik der politischen Ökonomie* erneut auf den Fetischismusbegriff zurück. Die nun entstehende Verwendung unterscheidet sich jedoch grundsätzlich von der früherer Schriften. In den *Manuskripten* galten als Fetischdiener noch die vom „sinnlichen Glanz der edlen Metalle geblendet(en)“ (MEW 40, 552) Anbeter des Reichtums „als ein *nur gegenständliches* Wesen für den Menschen“ (ebenda, 530). Dieses vorindustrielle ökonomische Denken war bereits von Adam Smith überholt worden, indem er Reichtum auf Arbeit zurückführte. Diese ‚defetischisierende‘ Erkenntnis wird von Marx hoch gelobt, die moderne Nationalökonomie in den *Manuskripten* daher auch nicht mit dem Begriff des Fetischismus, sondern mit dem der Entfremdung kritisiert. Diese Ansicht und das damit verbundene Verständnis von Fetischismus, soll sich jedoch grundlegend ändern. Zentral ist dabei das sich herausbildende *Formverständnis*.

Erst in den *Grundrissen* ist wieder vom Fetischismus die Rede. Marx bezeichnet damit den „grobe(n) Materialismus der Ökonomen“, welcher dazu neige, „die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse der Menschen und die Bestimmungen, die die Sachen erhalten, als unter diese Verhältnisse subsumiert, als *natürliche Eigenschaften* der Dinge zu betrachten“ (MEW 42, 588). Phänomene der Formen, denen später ein *Fetischcharakter* unterstellt wird, werden hier jedoch noch mit dem Begriff der *Versachlichung* zu fassen versucht. So beispielsweise bezüglich des Geldes als *sachlicher Form des Tauschwertes* (vgl. ebenda, 75ff.). Mit diesen Ausführungen, mit denen sich Marx auch der Spezifik gesellschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse nähert – als „persönliche Unabhängigkeit, auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet“ (ebenda, 91) – geht er jedoch schon hier weit über die eigenen Annahmen der *DI* hinaus, die spezifisch moderne Verhältnisse als omnihistorisch unterstellten. Ähnlich wie die *Grundrisse* argumentiert auch der kurz darauf abgefasste *Urtext* an den entsprechenden Stellen bezüglich Geld, gesellschaftlicher Beziehungen von Sachen etc. Gleiches gilt noch für die 1859 veröffentlichte *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft*. Der bereits in den *Grundrissen* aufgegriffenen Thematik von Versachlichung und Verkehrung nimmt sich Marx dort in ähnlicher Weise an. So ist die Rede vom Geld als *allgemeiner* oder *universeller* Ware, welche eine „Zauberwirkung“ entfaltet, die „notwendig hervorwächst aus der Verkehrung, worin den Trägern der Warenwelt ihre eigene gesellschaftliche Arbeit erscheint“ (MEW 13, 128). Für die „Tauschwert setzende Arbeit“ (ebenda, 21) selbst sei charakteristisch, dass in ihrem Produkt die gesellschaftlichen Verhältnisse der Personen „unter dinglicher

Hülle“ (ebenda) versteckt erscheinen. Bei dieser Verkehrung handele es sich jedoch um keine bloß „eingebildete, sondern prosaisch reelle Mystifikation“ (ebenda, 35). Auch reißt dieser Text einige aus der *DI* bekannte Fragen an, indem er eine knappe Skizze der *materialistischen Geschichtsauffassung* zu liefern versucht. Es ist von „materiellen Lebensverhältnissen“ als „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebenda, 8) die Rede. Dieser *Basis* würden „bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen“ (ebenda), die als *ideologisch* bezeichnet werden und zusammen mit politischen und juristischen Formen einen *Überbau* bilden sollen. Die „Produktionsweise des materiellen Lebens“ bedinge den „geistigen Lebensprozeß überhaupt“ (ebenda); es sei „nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein“ bestimme (ebenda, 9). Jedoch sagen auch diese gewaltigen und stark rezipierten Formulierungen im Grunde nichts Neues aus: Wie das Sein das Bewusstsein bestimmt und was daran ideologisch ist, bleibt weiter unklar. Im Gegensatz zur *DI* versprechen die weiteren Ausführungen des Textes jedoch, sich der Ausführung einer eigenen *positiven Wissenschaft* zu nähern, die über den Modus vorheriger Kritik hinausgeht.¹⁷ Grundlegend ist dabei ein Verständnis, welches den Gegenstand der Ökonomie nicht als ein *Ding*, sondern als ein *Verhältnis* fasst.

Das dabei zum tragen kommende Methoden- und Gegenstandsverständnis versuchte Marx bereits in der *Einleitung* von 1857 grob zu umreißen (vgl. MEW 42, 34ff.). Die Formen, die die als Dinge erscheinenden Verhältnisse annehmen, gilt es darzustellen. Und zwar durch von konkret-empirischen Tatsachen ausgehende begriffliche Abstraktionen, die eine „Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens“ (ebenda, 35) erlauben, in welcher sich innere Zusammenhänge der Wirklichkeit darstellen und erklären lassen. Dieses Vorgehen unterscheidet sich grundlegend sowohl von der spekulativen Philosophie als auch von der eigenen früher geübten Kritik daran. Das Konkrete gilt nun als Ausgangspunkt, aus dem Kategorien erst abstrahiert werden müssen. Im Gegensatz zur *DI* werden den Abstraktionen die wirklichen Verhältnisse nicht bloß gegenübergestellt, sondern die Produktion von Abstraktionen gilt als nötig, um Zusammenhänge durch Rekonstruktion zu begreifen, statt nur ihre Erscheinung zu beobachten. Auch wenn die Erkenntnisse der politischen Ökonomie hoch gelobt wurden, gilt nun als kritikwürdig, dass ihr *Interesse am empirischen Stoff* wesentliche *Formbestimmungen* des Gegenstandes verdecke (vgl. MEGA² II/3.2, 383ff.). Sie habe zwar mit der Erkenntnis des Zusammenhanges von Arbeit und Wert den Inhalt der Wertbestimmungen

¹⁷ Vgl. auch die Rezension von Engels (MEW 13, 468ff.).

entdeckt. Die Frage nach der *Form* dieses Inhaltes sei jedoch nicht gestellt worden (vgl. MEW 23, 95). Folglich geht es der angestrebten Kritik an der politischen Ökonomie um eine *Darstellung* ihrer kategorialen Voraussetzungen mittels Rekonstruktion ihres Gegenstandes.¹⁸ Die Ausführung dieser *Kritik durch Darstellung* braucht mehrere Anläufe. Erst die im *Kapital* gelieferte *Wertformanalyse* mag ihr gerecht werden.

Wertformanalyse und Fetischcharakter im Kapital

Die genauere Analyse der Ware als *Elementarform* der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet das *Kapital* von früheren Texten. Die detaillierten Ausführungen zur *Wertform* verfolgen das Ziel, die *Gestalt* oder *Gegenständlichkeit* herzuleiten, die der Wert einer Ware im Verhältnis zu anderer Ware annimmt. Die Wertformanalyse entwickelt diese Gestalten von dem einfachsten Austauschverhältnis bis zur Geldform. Letztere macht es überhaupt erst möglich, privat verausgabte auf gesellschaftliche Gesamtarbeit zu beziehen. Diese Erklärung für die Vermittlung von individueller und gesellschaftlicher Arbeit nicht geliefert – bzw. gar nicht danach gefragt zu haben – ist der fundamentale Vorwurf an die Nationalökonomie. Sie sei mit Formbestimmungen, „denen es auf die Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören“, umgegangen, als handle es sich um eine „selbstverständliche Naturnotwendigkeit“ (MEW 23, 95). Die Rekonstruktion dieser Formen soll ihnen den Schein des Natürlichen nehmen. Es bleibt aber nicht bei dieser ‚Entschleierung‘. Vielmehr entdeckt Marx *in diesen Formen selbst* die Quelle für die Versachlichung gesellschaftlicher Verhältnisse, die er fortan mit dem Begriff des Fetischismus zu fassen versucht (vgl. Marxhausen 1988, 56). Erst mit den Bestimmungen der Wertformanalyse kann der *eigentümliche Charakter* der Ware erklärt und mit dem Begriff des Fetischismus auf den Punkt gebracht werden. Sie liefert den Nachweis, dass die Quelle der Verkehrung und Versachlichung in der Spezifik der Form liegt und ist daher Voraussetzung dafür, von einem Fetischcharakter im folgend beschriebenen Sinne zu sprechen.

Zu Beginn des ersten Bandes geht es zunächst um die Ware als Form, die Arbeitsprodukte im Kapitalismus annehmen.¹⁹ Als „Fetischismus, der den Ar-

¹⁸ Vgl. Brief an Lassalle (MEW 29, 550) und den Kommentar von Heinrich (2004a, 31).

¹⁹ Wie die Wertformanalyse unterscheidet sich auch die Darstellung des Fetischcharakters in der 1. und 2. Auflage. In der Erstauflage werden die Ausführungen zur Wertform (MEGA² II/5, 27ff.) durch einen Anhang ergänzt (ebenda, 626ff.), in dem vom Fetischismus als *vierter Eigentümlichkeit der Äquivalentform* die Rede ist. Die doppelte Darstellung verdankt sich einer Intervention Engels' (vgl. ebenda, 672) und wird ab der

beitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist“ (MEW 23, 87), gilt dort das Phänomen, dass die aus spezifischen Umständen resultierende Wertgegenständlichkeit *aus den Dingen selbst* zu entspringen scheint. Die Gleichheit und damit Gesellschaftlichkeit der privat verausgabten Arbeiten stellt sich erst über die Beziehung verschiedener Waren als Werte zueinander her. Es erhalten damit „die Verhältnisse der Produzenten ... die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte“ (ebenda, 86). Die Warenform spiegelt „den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge“ zurück, die als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten“ auftreten (ebenda). Ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis nimmt die Form eines Verhältnisses von Dingen an. Somit entwickelt der gesellschaftliche Zusammenhang eine materielle Gewalt; er führt zu einer Art „Macht der Machwerke über die Machenden“ (Haug 1989, 167). Durch den nur *mittelbaren* Charakter der warenproduzierenden Arbeit entscheidet sich erst auf dem Markt, ob das Produzierte ein gesellschaftliches Bedürfnis erfüllt. Ob individuell verausgabte Arbeit als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit gilt, erfahren die Produzenten nicht durch *ihren* unmittelbaren Kontakt, sondern durch den ihrer Produkte, sprich: durch ihren Wert. „Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren“ (MEW 23, 89).

Der Fetischismus zieht sich als Charaktereigenschaft der entwickelten Formen durch das gesamte Werk. Im Anschluss an die Ware geht Marx auf das Geld ein. In ihm nimmt der Wert *unmittelbar dingliche* Gestalt an. Das Ding bekommt seine Eigenschaften nur aufgrund spezifischer gesellschaftlicher Beziehungen. Diese sind in der ‚fertigen Form‘ nicht mehr enthalten und für den Gebrauch derselben nicht relevant. Da Geld den Austausch vermittelt, stellt es vielmehr einen Zwang dar, Arbeitsprodukte darauf zu beziehen. Der zum Geld als *Resultat* führende gesellschaftliche Charakter der Arbeit wird auch hier gewissermaßen „sachlich verschleiert“ (ebenda, 90).

Die Darstellung sachlicher Verschleierung wird fortgeführt bis zur *trinitarischen Formel* im dritten Band des Kapital (vgl. MEW 25, 822ff.). Die jeder Produktion zugrunde liegenden sachlichen Bedingungen werfen unter den Vo-

2. Auflage vermieden. Stattdessen folgt auf die Wertformanalyse ein eigenes Unterkapitel, das den *Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* behandelt.

raussetzungen umfassender Warenproduktion für ihre Eigentümer eine je spezifische Revenue ab. Sie sind Quellen der Aneignung eines Teils des gesellschaftlichen Gesamtprodukts, aber nicht Ursprung des verteilten Wertes. Dass die ‚fertige‘ Wertmasse entsprechend dem Eigentum an Produktionsfaktoren verteilt wird, ist Resultat einer Reihe *vermittelnder Bewegungen*. Diese Vermittlungen sind in den Einkommensformen selbst nicht mehr enthalten. Enthalten ist nur noch das *unmittelbare* Verhältnis von Produktionsfaktor zu Revenue.

Fetischismus als reale Abstraktion

Der von Marx beschriebene Fetischismus unterscheidet sich grundsätzlich von dem so genannten archaischen. Bei letzterem geht es um die Sakralisierung eines bereits existierenden Gegenstandes, dem Eigenschaften beigemessen werden, die er *in Wirklichkeit* nicht hat. Die Sache muss also eine ‚natürliche‘ Existenz außerhalb ihrer Fetischhaftigkeit gehabt und in nicht-fetischisierter Form vorgelegen haben. Ebenso umgekehrt: Wird solch ein Fetisch ‚entfetischisiert‘, existiert die Sache in natürlicher Gestalt weiter. Bei Marx hingegen geht es nicht um Dinge, die fetischisiert werden, sondern um gesellschaftliche Verhältnisse, die dingliche Form annehmen und in dieser Form den Akteuren gegenüber treten. Es geht streng genommen nicht darum, dass Ware oder Geld etc. zum Fetisch werden, sondern um den *Fetischcharakter ihrer Formen*, um Eigenschaften von Verhältnissen, nicht von Dingen. Diese Unterscheidung ist wesentlich und wird im Begriff des *Fetischcharakters* deutlich. Er verweist gerade auf eine Art Charaktereigenschaft der Gesellschaft, die diese Formen hervorbringt (vgl. auch Marxhausen 1988, 57). Marx weist nach, dass die Formen *notwendig* in einer besonderen Gestalt auftreten *müssen*.²⁰ Es ist nicht die „Sakralisierung dieses oder jenes Objekts, ... es ist der Fetischismus des Systems als solchen“, der sich nicht „als Instanz einer Kraft in diesem oder jenem Objekt interpretieren läßt, von der das ... Individuum besessen wäre, sondern als die ... Faszination einer *Form* ... , als das Gefangensein ... in der zwingenden Logik eines Abstraktionssystems“ (Baudrillard 1972, 321).

Trotz dieser Unterschiede ist bei Marx vom Fetischismus in Analogie mit der ursprünglichen, religionskritischen Bedeutung die Rede: „Hier scheinen

²⁰ Ihnen kann daher auch keine „prä-fetischistische“ Existenz zukommen. Zwar argumentiert die Formanalyse zu Beginn des *Kapitals* auf einer Ebene, die dem Warentausch *vorauszugehen* scheint; es wird aber immer wieder betont, dass der Fetischcharakter den Arbeitsprodukten zukommt *sobald sie als Waren produziert werden*. Der Austausch gehört zur Bestimmung der Warenform. Vgl. auch Rakowitz (2000).

die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand“ (MEW 23, 86). Beide Male treten den Menschen selbst geschaffene Produkte als fremde Mächte gegenüber. Eine Erklärung für die analoge Verwendung kann in der banalen Tatsache gesehen werden, dass man zum Ausdrücken neuer Gedanken zwangsläufig an existierende Begriffe anknüpfen muss (vgl. Marxhausen 1988, 42ff.). Dass Marx den Begriff des Fetischismus aufgriff, kann aus den Gegebenheiten der damaligen Zeit erklärt werden. So weist Schmieder (2005, 112) darauf hin, dass durch die im Zuge der Aufklärung vollzogene Kritik der Religion die dort zum tragen gekommenen Begriffe gewissermaßen ‚frei geworden‘ sind und zur Anwendung auf andere Sphären bereitstanden. Die Verwendung des religionskritischen Begriffs ist also plausibel, aufgrund der Differenz der Sachverhalte aber nicht unproblematisch. Um Missverständnisse zu vermeiden, muss der qualitative Unterschied zwischen den Produkten des *Kopfes* und denen der *Hand* betont werden. Bei letzteren handelt es sich nämlich um keine Irrtümer; vielmehr besitzen sie eine materielle Gewalt: Sie sind nicht eingebildet, sondern real (vgl. Godelier 1972, 305). Da er sich nicht auf ein Resultat des Denkens reduzieren lässt, kann dem von Marx gemeinten Fetischismus nicht durch Aufklärung allein abgeholfen werden. Er existiert in erster Linie nicht als ein Problem des Denkens, sondern als eines des Handelns; als ein *Gefangensein in einem Abstraktionssystem* (Baudrillard), zu dem es keine durch Erkenntnis zu erreichende *Position außerhalb* gibt.

Auch wenn die Ausführungen zum Fetischcharakter das Anliegen verfolgen, darzulegen, wie sich eine Gesellschaft den in ihr lebenden Individuen darstellt, so hat der als Fetischismus bezeichnete Mechanismus im Kern nichts mit Denken oder Bewusstsein zu tun. Er bezeichnet vielmehr eine tatsächliche Verselbständigung sozialer Verhältnisse in sachlicher Form, der man sich als Teilnehmer der Gesellschaft fügen muss, selbst wenn man noch so gut darüber bescheid wüsste. Insofern ist die von Marx gewählte religiöse Metaphorik irritierend, da sie sich mit dem Fetischismus eines Begriffes bedient, der seinen Ursprung in der Kritik von Bewusstseinsphänomenen hat. Statt auf die Analogie mit der Religion sollte der Blick daher mehr auf die Spezifik des Gegenstandes gelegt werden. Wie Schmieder hervorhebt, bietet der Fetischbegriff nur „ein mögliches Mittel unter anderen“ (2004, 291), diese Spezifik darzustellen. So finden sich im *Kapital* noch weitere Erklärungsansätze, mit denen die Eigentümlichkeit der aufgedeckten Mechanismen dargestellt wird. In der Erstauflage des *Kapitals* wird der Mechanismus der Versachlichung mit

einem Verweis auf die Außerkraftsetzung der Gesetze der Logik umschrieben. Marx bedient sich hier der Hegelschen Figur des *allgemeinen Tieres* (vgl. Hegel 2003, 82) um den eigentümlichen Charakter des *allgemeinen Äquivalents* darzustellen: „Es ist, als ob neben und außer Löwen, Tigern, Hasen und allen andern wirklichen Thieren, die gruppiert die verschiedenen Geschlechter, Arten, Unterarten, Familien u.s.w. des Thierreichs bilden, auch noch *das Thier* existierte, die individuelle Incarnation des ganzen Thierreichs“ (MEGA² II/5, 37).

Das ist unlogisch: Das Abstraktum erhält eine reale Existenz auf der gleichen Ebene der Konkreta, deren Abstraktion es doch ist. Im Geld als unmittelbarer *Materiatur des Wertes* ist diese Paradoxie aber Wirklichkeit. Im Geld erlangt der Wert tatsächlich eine allgemeine Gegenständlichkeit. Die Erklärung für dieses Phänomen ist darin zu sehen, dass es sich beim Geld um keine *durchs Denken* hervorgebrachte Abstraktion handelt, sondern vielmehr um das, was sich mit Sohn-Rethel (1989) als *Realabstraktion* bezeichnen lässt. Diese Abstraktion wird nicht im Wege des Denkens, sondern in dem des Handelns erzeugt; sie kommt zustande nicht durch *gedankliche Verallgemeinerung*, sondern durch *praktische Reduktion* individuell verausgabter auf abstrakte und gesellschaftlich notwendige Arbeit. Genau dieser Abstraktionsprozess ist es, der den Fetischismus auszeichnet. Durch ihn findet die gesellschaftliche Vermittlung statt, die die Individuen nicht zu ‚durchschauen‘ brauchen: „Denn nicht die Individuen bewirken ihre gesellschaftliche Synthesis, ihre Handlungen tun das“ (Sohn-Rethel 1989, 43). In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Marx davon redet, dass sich der „gesellschaftliche Prozeß hinter dem Rücken der Produzenten“ (MEW 23, 59) vollzieht und sich ihrem Einfluss entzieht.

Oberfläche oder Bewusstsein?

Der mit der Warenproduktion verbundene Fetischismus entspringt „aus dem eigentümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waren produziert“ (MEW 23, 87) und nicht aus einem vermeintlichen *Bewusstsein*. Wie Schmieder treffend feststellt, spielt diese Dimension „zwar in der Kritik der politischen Ökonomie eine wichtige Rolle, aber das Hauptaugenmerk hat Marx gerade nicht auf die Rolle des Bewußtseins gelegt“ (2004, 305). Im Zentrum der Kritik an der politischen Ökonomie steht vielmehr die Rekonstruktion ihrer Gegenstände. Wenn in diesem Sinne von *falschen Auffassungen* die Rede ist, so sind damit zuerst einmal die Evidenzen der Nationalökonomien gemeint (vgl. Dimoulis/Milios 1999, 42). An ihnen gilt als kritikwür-

dig, dass sie „post festum und daher mit den fertigen Resultaten“ (MEW 23, 89) beginnen. Sie gehen von den *fertigen Gestalten* aus, die die Verhältnisse an der von Marx so bezeichneten „Oberfläche“ der Gesellschaft²¹ annehmen und lassen deren soziale Bedingtheit außer Acht. Der die Kategorien ihrer Wissenschaft erzeugende Zusammenhang wird unhinterfragt reproduziert und nicht selbst zum Gegenstand der Wissenschaft gemacht. Der Marxschen Kritik geht es um die Rekonstruktion dieser Oberfläche. Sie stellt das *begrifflich Konkrete* dar, das *im Wege des Denkens reproduziert* werden soll. Dazu wird sie in einfachste und abstrakteste Bestimmungen zerlegt und aus diesen *in Begriffen isolierten Momenten der wirklichen Bewegung* zu einem *Gedankenkonkretum* entwickelt (vgl. MEW 25, 33).

Diese Oberfläche kann aber nicht automatisch mit einem *Bewusstsein von ihr* gleichgesetzt werden. Es muss scharf differenziert werden, wie Verhältnisse auf der Oberfläche auftreten und wie sie wahrgenommen werden. Wenn Marx davon spricht, dass Verhältnisse in diesen oder jenen Formen ‚erscheinen‘, dann heißt das nicht unbedingt, dass sie *anders aussehen als sie wirklich sind*, sondern dass sie *tatsächlich auftreten als bzw. die Form annehmen von*. Insofern offenbart der *Blick unter die Oberfläche* auch nicht einen vermeintlich darunter liegenden *wirklichen Inhalt*, sondern ihre *begriffliche Herleitung*. Marx deckt kein hinter falschen Erscheinungen verstecktes wirkliches Wesen auf, sondern erklärt die „fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse, wie sie sich auf der Oberfläche zeigt, in ihrer realen Existenz“ (ebenda, 219). Ist hingegen die Rede davon, dass etwas *anders aussieht als es wirklich ist*, stellt sich immer die Frage, für wen und unter welchen Umständen das gilt. Das setzt einen ‚sehenden Blick‘ voraus, der selbst kein Bestandteil der ökonomischen Formbestimmungen ist, sondern ‚von außen‘ an sie heran treten muss. Was über ihn gesagt werden kann, ist nur, dass *wenn* er von der Oberfläche und den dort auftretenden fertigen Formen ausgeht, die sie hervorbringenden Bedingungen und Zusammenhänge ihm nicht mehr erkenntlich sind. Da sich aber, so argumentiert Marx, alltägliches Handeln an den fertigen Formen ausrichten *muss*, hat sich die Aufmerksamkeit der Akteure auf dieselben zu richten. Sie mögen daher „auf den ersten Blick“ (MEW 23, 85) als *tri-*

²¹ Diese Metapher findet im *Kapital* recht ausgiebige Verwendung. So redet er neben der „Oberfläche der Gesellschaft“ (MEW 23, 155 und 655) oder der „Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebenda, 557) synonym auch von der „Oberfläche der Erscheinungen“ (MEW 25, 53), der „Oberfläche der Zirkulation“ (ebenda, 837), der „Oberfläche der kapitalistischen Produktion“ (ebenda, 874) sowie der „Oberfläche des Warentausches“ (ebenda, 909). Siehe auch MEW 23, 189 und MEW 25, 33, 219, 240, 875.

vial und *selbstverständlich* erfahren werden.²² Wie diese Erfahrung gedanklich verarbeitet wird und ins Bewusstsein tritt, was dabei erkannt oder verkannt wird, kann auf dieser Ebene nicht bestimmt werden. So lässt sich beispielsweise die Missinterpretation gesellschaftlicher Verhältnisse als *Natureigenschaften* von Dingen nur mit Konvention erklären, nicht jedoch logisch folgern. Letzteres müsste man aber, ginge man davon aus, dass der gesellschaftliche Zusammenhang seine Undurchschaubarkeit *aus sich selbst heraus* erzeugt.

Das einzige, das mit Sicherheit nicht durchschaut werden kann, ist, wie viel Arbeit in den Produkten steckt, bevor sie getauscht werden. Selbst wenn die Akteure über die Bedingungen und Zusammenhänge der Warenproduktion Bescheid wüssten, würde das nichts an der Tatsache ändern, dass sich erst im Tausch zeigt, ob und in welcher Quantität die zuvor verausgabte Arbeit als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit gilt. Genau dieser Mechanismus bezeichnet den Kern dessen, woraus der Fetischismus entspringt: Die Warenbesitzer sind darauf angewiesen sich durch Gleichsetzung ihrer Arbeiten auf dem Markt gegenüber zu treten. Der gesellschaftliche Zusammenhang tritt ihnen so mit Willkür gegenüber. Wenn davon die Rede ist, dass dieser Prozess unabhängig vom *Wissen* der Akteure von statten geht,²³ dann heißt das aber nicht zwangsläufig, dass er unbewusst oder gar undurchschaubar sein *muss*.

Die Marxschen Ausführungen zum Fetischismus zeigen also, dass für das praktische Handeln ein Bewusstsein über den die fertigen Formen hervorbringenden Zusammenhang nicht *nötig* ist – was aber nicht heißt, dass ein solches nicht *möglich* wäre. Aus dem Gesagten ergibt sich kein zwingendes logisches Argument dafür, dass die Akteure die selbst erzeugten Verhältnisse *zwangsläufig* nicht durchschauen könnten. Das Nicht-Durchschauen kann lediglich *plausibel* gemacht werden. Das tut Marx, indem er darlegt, wie der gesellschaftliche Charakter der Arbeit *systematisch verdeckt* wird. Er zeigt, dass die Formen auf der Oberfläche *notwendig* in einer Weise auftreten, die ein Nicht-Wissen über ihren Ursprung begünstigen. Ein *notwendiges* (falsches) Bewusstsein, wie in der Rezeption häufig suggeriert, lässt sich aber daraus nicht ableiten.²⁴

²² Was nicht falsch ist, im Sinne eines *Irrtums*: Gesellschaftliche Verhältnisse nehmen tatsächlich dingliche Form an. Sie werden erfahren „als das, was sie sind“ (MEW 23, 87); in der Form in der sie tatsächlich auftreten und auftreten *müssen* (vgl. Godelier 1972, 304; Rancière 1972, 121).

²³ „Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (MEW 23,88).

²⁴ Vielmehr wäre weiterführend die Frage nach der *Denkform* zu verfolgen, wie sie u.a. Greiff (1976) und Müller (1981) stellen. Ihnen geht es um die Form und Bewegung des

Es birgt eine gewisse Ironie, dass Marx, der den Philosophen vorgeworfen hatte, die Welt als von Abstraktionen beherrscht zu interpretieren, durch seine Ausführungen zum Fetischismus eben eine solche Herrschaft offen legt. Jedoch geht es dabei nicht um eine Herrschaft der *Abstraktionen des Denkens*, sondern um die der *Abstraktion der Handlung*. Es gilt im Anschluss an die Fetischismuskonzeption folglich nicht, ein vom abstrakten Denken beherrschtes Handeln zu erklären, sondern danach zu fragen, wie ein zu Abstraktionen führendes Handeln Einfluss auf das Denken nimmt. Die Frage danach stellt sich, denn „die Rede von der Bewußtlosigkeit des Prozesses stellt natürlich den Warenbesitzern nicht das individuelle Bewußtsein in Abrede. Sie sind und bleiben die Akteure im Spiel“ (Sohn-Rethel 1989, 24). Auch wenn sich die Tauschabstraktion ohne die Notwendigkeit ‚zu denken‘ vollzieht, so stellen sich doch ihre *Resultate* dem Denken und Bewusstsein der Akteure gegenüber. Erst in dieser „Entfernung vom Markt kommt seine Struktur zu abstrakter Reflexion, aber die Systematisierung, die sie dann erfährt, wird zum Grund, der ihren historischen Ursprung unkenntlich macht“ (ebenda, 38). Unter *Systematisierung* kann hier verstanden werden, dass die – im übertragenen Sinne –,unlogische‘ Handlung ‚logisch‘ gemacht wird. Diese Logik ist das Resultat der Anstrengung, die Welt, so *wie sie wirklich ist* zu erkennen und in eine Ordnung zu bringen. Dabei wiederum kann sich ein Rückgriff auf den Ideologiebegriff als sinnvoll erweisen, der im *Kapital* selbst keine Verwendung fand.

Fazit

Als allgemeine Bestimmung von Ideologie konnte festgehalten werden, dass es sich dabei um ein von der gesellschaftlichen Praxis gelöstes ‚autonomes‘ Denken handelt, das insofern ‚borniert‘ ist, als es sich um ein auf fragmentierter Kenntnis gesellschaftlicher Zusammenhänge beruhendes Teilwissen handelt, dem der Blick auf den Gesamtzusammenhang versperrt bleibt. Da es sich selbst als universales Wissen versteht, erlangt es politische Relevanz: Die partikulare Sicht, die sich als allgemeingültige gibt, verallgemeinert die mit der jeweiligen Perspektive verbundenen Interessen. Den Ausführungen, in denen bei Marx davon die Rede war, lag keine entwickelte Formbestimmung zugrunde. Im Zuge ihrer Entwicklung in der späteren *Kritik der politischen Ökonomie* spricht Marx jedoch nicht mehr von Ideologie, stattdessen greift er auf den Begriff des Fetischismus zurück. Anders als in der Literatur häufig

Denkens als solchem. Das der modernen bürgerlichen Rationalität zugrunde liegende Identitäts-, Abstraktions- und Objektverständnis habe die Menschheit quasi durch die Praxis des Warentauschs erlernt.

behauptet, wird der Ideologiebegriff im *Kapital* also weder ‚neu‘ noch ‚anders‘ konzipiert,²⁵ sondern gar nicht. Was dort konzipiert wird, ist die begriffliche Darstellung der Formen und Verhältnisse, die eine kapitalistische Produktionsweise kennzeichnen. Der dabei hervortretende Mechanismus der Versachlichung und Verselbständigung wird als *Fetischcharakter* der betrachteten Formen bezeichnet. Die Darstellung der „innere(n) Organisation der kapitalistischen Produktionsweise, sozusagen in ihrem idealen Durchschnitt“ (MEW 23, 839) rekonstruiert von ihren einfachsten Bestimmungen her die Oberfläche der Gesellschaft, wie sie von den Akteuren vorgefunden und erfahren wird. Ihr ‚Bewusstsein‘ kann auf dieser allgemeinen Ebene aber nicht bestimmt oder aus den Kategorien abgeleitet werden. Die Frage danach entzieht sich der kategorialen Darstellung, die hier an Grenzen stößt. Das macht plausibel, warum in der *Kritik der politischen Ökonomie* von Ideologie keine Rede ist. Geht man davon aus, dass Ideologie aus den gesellschaftlichen Verhältnissen *entspringt*, dann kann ihre Darstellung nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt sein wie die begriffliche Rekonstruktion ersterer. Die Formanalyse des *Kapitals* bewegt sich auf einem Abstraktionsniveau, auf dem die Frage nach ideologischem Bewusstsein weder sinnvoll gestellt noch beantwortet werden kann. Das heißt aber nicht, dass sie hinfällig geworden ist. Sie ist dort zu stellen, wo die kategoriale Darstellung endet. Und zwar auf eine Art, die mit dem Wissen um den Fetischismus der gesellschaftlichen Spezifik Rechnung trägt.

Versteht man unter Ideologie ein Denken, das die eigene Borniertheit ignoriert, so kann das Fetischismuskonzept bei der Erklärung dieser Borniertheit helfen. Es legt offen, warum auf der Oberfläche der Gesellschaft die darunter liegenden und sie konstituierenden Bedingungen verschwinden. Die Oberfläche bietet gewissermaßen ein *fragmentiertes Bild der Wirklichkeit* (vgl. Holloway 1992, 150 ff.), da eigentlich zusammenhängende Phänomene als auseinander gerissen und isoliert auftreten. Der Blick auf die Oberfläche wird dadurch nicht einfach ‚getrübt‘: Ihm zeigt sich die Welt nicht wie durch ein *geschwärztes*, sondern wie durch ein in Millionen Bruchstücke *zersplittertes* Glas (vgl. ebenda). Wird das durch gesellschaftliche Erfahrung erlangte Teilwissen verallgemeinert und in eine die zusammenhangslos auftretenden Phänomene plausibel machende Ordnung gebracht, so mag auch diese als borniert angesehen werden. Die Herstellung dieser Ordnung widerspricht in keiner Weise dem neuzeitlichen Verständnis von Wissenschaft und Wahrheit. Im

²⁵ Wie das z.B. Eagleton (2000, 100) oder Grigat (2007, 37) behaupten. Vielmehr ist wichtig zu betonen, dass der Fetischismus weder als Synonym, noch als Konkretisierung des Ideologiebegriffs zu verstehen ist, wie das Dimoulis, Milios tun (vgl. 1999, 52).

Gegenteil: Sie ist vielmehr die Anwendung dieses Verständnisses auf Verhältnisse, die in einer besonderen Weise undurchsichtig sind. Der Begriff Ideologie scheint damit gerade in seiner kritisch gewendeten Bedeutung geeignet, dass zu bezeichnen, für das er ursprünglich stand: Nämlich den aufklärerischen Glauben an die Durchsichtigkeit der Welt. Während die auf Freiheit und Gleichheit beruhende bürgerliche Gesellschaft ständische Herrschaft und religiösen Zauber überwindet, bildet sich eine auf privater Produktion basierende kapitalistische Produktionsweise heraus, die alles andere als durchsichtig ist. Das Subjekt der Aufklärung erscheint in dieser Perspektive nicht nur als freier und gleicher Bürger, sondern zugleich als Warenbesitzer, dem sich ein fragmentiertes Bild ökonomischer Zusammenhänge bietet. Das Problem der Ideologie besteht darin, dass sich der nüchterne Blick auf die von Marx so bezeichnete Oberfläche richtet und die dort existierenden Formen als *das was sie sind* nimmt und in eine Ordnung zu bringen sucht, in der die *unter der Oberfläche* liegenden Verhältnisse und Zusammenhänge verschwinden. Die Korrespondenz zwischen immer durchsichtiger werdender moderner Gesellschaft und neuer Undurchsichtigkeit des Kapitalismus konterkariert die Idee der völligen Durchsichtigkeit der Welt und macht sie zur Ideologie im kritischen Sinne.²⁶ Sie kann jedoch nicht einfach als ‚falsch‘ denunziert werden. Die Verfehlung liegt vielmehr darin, eine Widerspruchsfreiheit zu schaffen, indem Phänomene in eine Form von Ordnung gebracht werden, die mit dieser nicht adäquat erfasst werden können. Wie aber diese Ordnung konkret hergestellt wird, entzieht sich der Ebene begrifflicher Darstellung. Vielmehr handelt es sich um eine Frage ganz konkreter Empirie: Die wirkliche Ideologie wird *gelebt*, sie existiert im Diskurs, in dem Institutionen und Akteure agieren, sich Interessen artikulieren und soziale Kohäsion erzeugt wird. Ihre Kritik ist deshalb immer auch Aufgabe realer Analyse. Sie darf nicht bei begrifflichen Bestimmungen stehen bleiben oder mit ihnen verwechselt werden. Denn allein mit der Aufdeckung der Mechanismen, die eine Gesellschaftsstruktur auf ihrer Oberfläche *so und nicht anders* auftreten lassen, kann nicht erklärt werden, *wie* deren Erfahrung zu gesellschaftlich gültigen Ansichten verarbeitet wird.

²⁶ Es kann deshalb bezweifelt werden, dass sich „in der bürgerlichen Gesellschaft das Ideologieproblem auf eine grundsätzlich andere Weise als in vorangegangenen gesellschaftlichen Epochen stellt,“ wie das Schmieder (2004, 247) und andere Autoren behaupten. Vielmehr liegt es nahe, dass sich das „Ideologieproblem“ *nur* in der bürgerlichen Gesellschaft stellt, weil ihm ein Verständnis von Erkenntnis vorausgesetzt ist, das an spezifisch neuzeitliches Denken gebunden ist. Der Begriff sollte also für diese Form von Gesellschaft reserviert bleiben (vgl. Heintel 1969, 98 ff.).

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1954): Beitrag zur Ideologienlehre. In: Ders.: Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1998.
- Bacon, Francis (1990): Neues Organon, 2 Bde., Hamburg.
- Baudrillard, Jean (1972): Fetischismus und Ideologie: die semiologische Reduktion. In: Pontalis, S. 315–336.
- Barth, Hans (1961): Wahrheit und Ideologie, 2., erw. Auflage, Erlenbach-Zürich.
- Bischoff, Joachim, Fiehler, Fritz, Lieber, Christoph (2005): „Deutsche Ideologie“ und materialistische Geschichtsauffassung. Ein Kommentar. In: Sozialismus, 8–9/2005, Hamburg.
- Böhme, Hartmut (2001): Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext. In: Gerhardt, Volker (Hrsg.): Marxismus. Versuch einer Bilanz, Magdeburg 2001.
- Boisguilbert, Pierre le Pesant de (1986): Denkschriften zur wirtschaftlichen Lage im Königreich Frankreich, Berlin.
- Brosses, Charles de (1972): Du culte des dieux fétiches. Ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la Religion actuelle de Nigritie, Farnborough, Hants.
- Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude (1977): Eléments d'idéologie. Traité de la volonté et de ses effets, 5 Bde., Nachdruck der Ausgabe Paris 1801–1815, Stuttgart, Bad Cannstatt.
- Dimoulis, Dimitri, Milios, Jannis (1999): Werttheorie, Ideologie, Fetischismus. In: Beiträge zur Marx- Engels-Forschung. Neue Folge 1999, Berlin.
- Dupuis, Charles François (1910): Ursprung der Gottesverehrung. Die Glaubenslehren und Religionsgebräuche aller Zeiten und Völker und die damit verbundene Herrschaft des Priestertums und Aberglaubens in ihrer Entstehung und Entwicklung, Leipzig.
- Eagleton, Terry (2000): Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart, Weimar.
- Erckenbrecht, Ulrich (1976): Das Geheimnis des Fetischismus. Grundmotive der Marxschen Erkenntniskritik, Frankfurt a. M./ Köln.
- Godelier, Maurice (1972): Warenökonomie, Fetischismus, Magie und Wissenschaft im Marxschen Kapital. In: Pontalis.
- Greiff, Bodo von (1976): Gesellschaftsform und Erkenntnisform. Zum Zusammenhang von wissenschaftlicher Erfahrung und gesellschaftlicher Entwicklung, Frankfurt a. M.
- Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg.
- Haug, Wolfgang Fritz (1984): Die Camera obscura des Bewußtseins. Kritik der Subjekt/Objekt-Artikulation im Marxismus. In: Projekt Ideologie-Theorie (Hrsg.): Die Camera obscura der Ideologie, Berlin 1984.
- Haug, Wolfgang Fritz (1989): Vorlesungen zur Einführung ins „Kapital“, 5. Aufl., Hamburg.
- Haug, Wolfgang Fritz (1993): Elemente einer Theorie des Ideologischen, Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2003): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Die Wissenschaft der Logik, Werke Bd. 8, Frankfurt a. M.
- Heinrich, Michael (2004a): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart.
- Heinrich, Michael (2004b): Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung, in: Engemann, Christoph u.a. (Hrsg.), Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt, Freiburg 2004.
- Heintel, Peter (1969): Die Wurzel der Ideologie in den Wissenschaften. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung. In: Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. II, Wien.
- Holloway, John (1992): Crisis, Fetishism, Class Composition. In: Open Marxism, Volume II, Theory and Practice, London.
- Hume, David (1904): Traktat über die menschliche Natur, Bd. 1, Über den Verstand, Leipzig.
- Hume, David (1984): Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg.

- IMES (Internationale Marx-Engels-Stiftung) (Hrsg.) (2004): Marx-Engels-Jahrbuch 2003, Berlin.
- Kant, Immanuel (1777): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werke Bd. 8: Metaphysik der Sitten, Frankfurt a. M.
- Kennedy, Emmet (1978): A philosophe in the age of revolution. Destutt de Tracy and the origins of „ideology“, Philadelphia.
- Lévi-Strauss, Claude (1965): Das Ende des Totemismus, Frankfurt a. M.
- Lieber, Hans-Joachim (1985): Ideologie. Eine historische-systematische Einführung, Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1956ff.): Werke (MEW), herausgegeben vom IML beim ZK der SED. Berlin.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1966): Deutsche Ideologie, Neuveröffentlichung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 14. Jg., H. 10, Berlin.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich (1975ff.): Gesamtausgabe (MEGA²), herausgegeben vom IML beim ZK der KPdSU und vom IML beim ZK der SED; seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung (Amsterdam), Berlin.
- Marxhausen, Thomas (1987): Zum Zusammenhang von Fetischismus, Entfremdung und Ideologie bei Marx. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 35. Jg., H. 12, Berlin.
- Marxhausen, Thomas (1988): Die Entwicklung des Begriffs „Fetischismus“ bei Marx. In: Arbeitsblätter zur Marx-Engels-Forschung, H. 22, Halle (Saale).
- Marxhausen, Thomas (1999): Stichwort: Fetischcharakter der Ware. In: Wolfgang Fritz (Hrsg.): Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 4, Hamburg 1999.
- Marxhausen, Thomas (2004): Besprechung: Marx, Karl, Friedrich Engels u. Joseph Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie*. In: Das Argument, H. 255, Hamburg.
- Müller, Rudolf Wolfgang (1981): Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt a. M., New York.
- Neusüss, Arnhelm (1986): Die Ideologien und das Ideologische. Zur Eingrenzung eines unermesslichen Problems (Erster Teil). In: Düsseldorfer DEBATTE, Nr. 4.
- Pontalis, Jean-Bertrand (Hrsg.) (1972): Objekte des Fetischismus, Frankfurt a. M.
- Pouillon, Jean (1972): Fetische ohne Fetischismus. In: Pontalis, S. 196–216.
- Rakowitz, Nadja (2000): Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie, Freiburg.
- Rancière, Jacques (1972): Der Begriff der Kritik und die Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.
- Rehmann, Jan (2008): Einführung in die Ideologietheorie, Hamburg.
- Schmieder, Falko (2004): Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus, Berlin, Wien.
- Schmieder, Falko (2005): Zur Kritik der Rezeption des Marxschen Fetischbegriffs. In: Marx-Engels-Jahrbuch 2005, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin.
- Sohn-Rethel, Alfred (1989): Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte, rev. und erg. Neuaufl., Weinheim.
- SOST (Sozialistische Studiengruppen) (1981): Die Deutsche Ideologie. Kommentar, Hamburg.
- Zima, Peter V. (1989): Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik, Tübingen.

Autor: Philipp Mattern, Wühlischstr. 42, 10245 Berlin.

E-Mail: philipp.mattern@gmx.de