

Achselschweiß und Mundgeruch. Ideologiekritik nach Marx¹

Bildungssoziologische Studien zeigen immer wieder aufs Neue, dass jene, die von der Schule am meisten übervorteilt werden, das größte Vertrauen in diese besitzen. Die Gruppe derer, die von der Struktur des Bildungssystems am deutlichsten benachteiligt wird, glaubt also am stärksten an die Bildungsgerechtigkeit. Ausgerechnet die Verlierer im Wettkampf um Bildungstitel sind es, die den Schulen das größte Vertrauen vorschießen (vgl. Bittlingmayer/Bauer 2007; Bourdieu 2018). Wie lässt sich dieser irritierende Befund erklären?

Sind die Eltern, um die es hier zumeist geht, nicht hinreichend informiert? Sind sie naiv, leichtgläubig? Werden sie getäuscht? Vielleicht sogar betrogen? Oder werden sie auf raffinierte Weise dazu verführt, ein betrügerisches Spiel mitzuspielen? Ein Spiel, bei dem sie nur verlieren können? Lesen sie die falschen Zeitungen? Schauen sie keine Nachrichten? Oder schauen sie nur das, was Akademiker/innen gerne »Unterschichtenfernsehen« nennen? Haben die Eltern von PISA noch nie etwas gehört? Und sind so unbedarft, den Leitbildern, mit denen sich viele Schulen schmücken, Vertrauen zu schenken?

Etwas abstrakter formuliert: Wie lässt sich erklären, dass Menschen gegen ihre eigenen Interessen zu handeln scheinen? Warum treten sie für ihre Interessen nicht ein? Fehlt es ihnen an Einsicht, an Bereitschaft, an Mut oder an Unterstützung? Warum kommt es in einer Gesellschaft, die von einer krassen Ungleichverteilung von Ressourcen geprägt ist, nicht häufiger zur Aufkündigung des *status quo*, der wenige begünstigt und viele benachteiligt? Wie lässt

Markus Rieger-Ladich, lehrt Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Er arbeitet zu den Themen Sozialtheorie, Bildungsphilosophie, Ästhetik und Kritik. Aktuelle Veröffentlichungen: *Cooling out. Warum Schule mehr ausgrenzt als inkludiert*, in: *Kursbuch* 193 (2018). *Tagträume der Gesellschaft*. Piper Chapman, Tony Soprano und Walter White als Zeitdiagnostiker, in: *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* 62 (2017) Heft 5.

GND: 1020411740

DOI: [10.18156/eug-1-2018-art-5](https://doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-5)

(1) Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, der im Sommersemester 2018 im Rahmen der Ringvorlesung »Marx-Lektüren. Versuche, die Gegenwart zu begreifen« an der Universität Tübingen gehalten wurde.

sich das verstehen, ohne jene, von denen hier nur in abstrakter Weise die Rede ist, zu pathologisieren? Wie lässt sich ein moralisierender Jargon vermeiden und wie eine paternalistische Geste (vgl. Boltanski 2008; Rieger-Ladich 2014)?

Dieses Problem ist in der Vergangenheit wiederholt zum Gegenstand gemacht worden. Die Tatsache, dass Gesellschaften, die von einer sehr ungleichen Ressourcenverteilung und eklatanten Benachteiligung einzelner sozialer Gruppen geprägt sind, gleichwohl auf die Zustimmung weiter Teile der Bevölkerung vertrauen können, hat auch Pierre Bourdieu beschäftigt:

In der Tat habe ich mich über das, was man das Paradox der *doxa* nennen könnte, schon immer gewundert. Die Tatsache [...], dass sich [...] die bestehende Ordnung mit ihren Herrschaftsverhältnissen, ihren Rechten und Bevorzugungen, ihren Privilegien und Ungerechtigkeiten, von einigen historischen Zufällen abgesehen, letzten Endes *mit solcher Mühelosigkeit* erhält und daß die unerträglichsten Lebensbedingungen so häufig akzeptabel und sogar natürlich erscheinen können. (Bourdieu 2005, 7)

Viele derer, die dieses Phänomen zu verstehen suchen, greifen auf den Begriff der Ideologie zurück. Darunter sind auch Karl Marx und Friedrich Engels. Auch wenn sie keine eigenständige Ideologietheorie ausgearbeitet haben, stammen von ihnen doch wichtige Beiträge zur Debatte um Ideologie. An ihren Vorschlägen entzündete sich eine intensiv geführte Debatte, die bis in die Gegenwart reicht (vgl. Eagleton 2000). Wenn derzeit an der Weiterentwicklung der *Ideologietheorie* gearbeitet und wenn diskutiert wird, wie eine zeitgenössische Praxis der *Ideologiekritik* aussehen könnte, dann geschieht dies fast immer in Auseinandersetzung mit den Arbeiten von Marx und Engels.²

Mich interessiert nun, worin genau der Beitrag von Marx und Engels bestand: Was leistet ihre Fassung des Ideologiebegriffs, um jenen Kräften auf die Spur zu kommen, die dafür sorgen, dass sich die herrschenden Verhältnisse über weite Strecken so »müelos« reproduzieren? Und, nicht weniger wichtig, wie muss diese Variante gegebenenfalls weiterentwickelt werden, um auch die zeitgenössischen Gesellschaften auf solche Praktiken und Mechanismen hin untersuchen zu können, mit denen sich die Gruppe derer, die von der sehr unglei-

(2) So unlängst auch bei dem großen Kongress »Emanzipation«, der im März 2018 in Berlin stattfand und von Rahel Jaeggi sowie Sabine Hark organisiert wurde (siehe <http://criticaltheoryinberlin.de/event/emanzipation/>).

chen Verteilung von Ressourcen und Teilhabechancen profitieren, der Kritik gegenüber immunisiert?

Zu diesem Zwecke schicke ich meinen Überlegungen einige knappe Bemerkungen zum Begriff Ideologie voraus und stelle dann unterschiedliche Verwendungsweisen vor. Im Zentrum steht die Rekonstruktion der Wendung, die Marx und Engels der Rede von Ideologie geben. Im Anschluss daran lenke ich den Blick auf unterschiedliche Versuche der kritischen Weiterentwicklung, bevor ich einen kurzen Blick auf drei Beispiele zeitgenössischer ideologischer Diskurse werfe.

⇒ 1 Vier Verwendungsweisen von Ideologie

Wenn Sozialwissenschaftler/innen zu erklären versuchen, weshalb Menschen gesellschaftliche Ordnungen akzeptieren, die ihren eigenen Interessen entgegenstehen, greifen sie häufig auf den Begriff *Ideologie* zurück. Hier sei gleich eingeräumt, dass sich darüber trefflich streiten lässt, ob es sich im strengen Sinne um einen Begriff handelt. Wie der verwandte Terminus Fetisch lässt sich auch *Ideologie* kaum präzise bestimmen. Es gibt eine Vielzahl von Verwendungsweisen, so dass auch der Kunstgriff Wittgensteins hier nicht weiterhilft. Ludwig Wittgenstein hatte dafür plädiert, die Bedeutung eines Begriffs über seinen Gebrauch zu erschließen (vgl. 2003). Was aber tun, wenn es so viele von einander abweichende Verwendungsweisen gibt? Die Forschungsliteratur verspricht hier auch keine einfache Lösung. Es gibt fraglos gelehrte etymologische Studien, kundige Lexikonartikel und scharfsinnige Debattenbeiträge. Nur eines gibt es eben nicht: die eine überzeugende Definition des Ideologiebegriffs (vgl. Schnädelbach 1969; Eagleton 2000).

Nur gilt das für viele prominente Begriffe in ähnlicher Weise; es ist durchaus kein Alleinstellungsmerkmal. Als hilfreich kann es sich daher erweisen, zunächst unterschiedliche Verwendungsweisen zu identifizieren. Im Anschluss daran werde ich mich auf eine dieser Varianten konzentrieren (vgl. zum Folgenden: Celikates/Jaeggi 2014).

1. Im *positiven Sinne* wurde der Begriff Ideologie von jenen verwendet, die damit ein Lehrgebäude bezeichneten, das nicht nur den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhob, das also *richtige Erkenntnis* vermittelte, sondern auch den Sieg in politischen Auseinandersetzungen garantieren sollte. Wenn etwa in den Ländern, die zum Warschauer Pakt zählten, von der Ideologie der Arbeiterklasse gesprochen wurde, so war dies durchweg aner kennend gemeint.

2. In einem *neutralen, deskriptiven Sinne* wird der Begriff Ideologie von Vertreter/innen der Wissenssoziologie verwendet. Karl Mannheim etwa hielt fest: »Es ist nicht alles zu allen Zeiten möglich, bestimmte Erlebnisse, bestimmte Handlungen, bestimmte Denkweisen usw. sind nur an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeitperioden möglich« (1978, 118). Zur Identifizierung dieses Sachverhalts hat Mannheim die Wendung von der »*Seinsgebundenheit des Denkens*« (1978, 109) geprägt. Auch die Akteure des wissenschaftlichen Feldes sprechen nie aus dem Off; sie sind auf je spezifische Weise situiert. Wenn wir in diesem Sinne von einer Ideologie sprechen, wird damit einfach daran erinnert, dass auch das wissenschaftliche Erkennen »politisch und sozial gebunden« (1978, 102) ist.

3. In einem *negativen Sinne* werden Ideologie und ihre Ableitungen in öffentlichen Kontexten verwendet. Wird in einer Talkshow ein Beitrag als *ideologisch* klassifiziert, so wird er gleichsam kassiert. Das Gegenüber hat sich selbst disqualifiziert – und eben keinen sachlichen Beitrag geleistet, nichts, worüber sich zu diskutieren lohnen würde. *Ideologisch* ist hier eine Kampfvokabel; sie wird verwendet, um das Gegenüber zu diskreditieren. Und wer diesen Vorwurf erhebt, wähnt sich davon frei. Oder – wie es der Literaturtheoretiker Terry Eagleton formuliert hat: Ideologie ist »wie Mundgeruch immer das, was die anderen haben« (2000, 8). Es sind stets *die Anderen*, die falsche Vorstellungen besitzen, die den nötigen Durchblick vermissen lassen, die auf eigentümliche Weise verblendet sind.

4. Für den hier interessierenden Kontext am wichtigsten ist die Verwendung *in kritischer Absicht*. Der Terminus Ideologie gilt dann als Synonym für ein System von Überzeugungen, das geeignet ist, den Blick auf die herrschenden Verhältnisse zu verschleiern. Ideologien stabilisieren Machtverhältnisse und tragen zur Reproduktion sozialer Ungleichheit bei, indem sie die Dethematisierung gesellschaftlicher Konflikte betreiben. Ideologien legitimieren die herrschenden Verhältnisse, indem sie Narrationen zur Verfügung stellen, welche die Verlierer der gesellschaftlichen Verteilungskämpfe glauben machen lassen, dass der Wettstreit um Kapital und Ressourcen, um Anerkennung, Aufmerksamkeit und Teilhabechancen fair verläuft. Die Verlierer müssen danach zu dem Eindruck gelangen, dass sie zu recht die weniger renommierten Schulen besucht, die schlechter bezahlten Jobs bekommen haben, in den weniger schicken Stadtteilen wohnen und eine weniger kulante Krankenversicherung abgeschlossen haben.

In aktuellen öffentlichen Debatten tauchen die Varianten 1 und 2 kaum auf, die Varianten 3 und 4 sind sehr viel präsenter, werden allerdings auch mitunter verwechselt und nicht trennscharf verwendet.

Ist man nun an der Einrichtung gerechter Verhältnisse interessiert, muss man *Ideologiekritik* betreiben. Wer die Emanzipation jener befördern will, die benachteiligt sind, die herabgewürdigt und ausgeschlossen werden, der bzw. die muss Ideologiekritik üben. Ideologien immunisieren die herrschenden Verhältnisse gegenüber der Kritik; sie tragen dazu bei, dass der status quo als *vernünftig*, als *legitim*, als *rechtmäßig* oder ganz schlicht als »natürlich« erscheint. Ideologien betreiben die Naturalisierung des Sozialen und geraten daher in das Fadenkreuz derer, die an der Umverteilung von Privilegien interessiert sind und die gesellschaftliche Spaltung überwinden wollen. So ist die Kritik an Rassismus und Sexismus, an Kolonialismus und Klassismus, an Antisemitismus und Islamfeindlichkeit zumeist *auch* Ideologiekritik (vgl. Castro Varela/Mecheril 2016).

⇒ 2 Zwei Vorstufen: Erkenntniskritik und Herrschaftskritik

Bevor ich mich nun Marx und Engels zuwende, sei kurz daran erinnert, in welchem Kontext deren Bemühungen stehen. Zunächst kann festgehalten werden, dass in der abendländischen Philosophie schon sehr früh Bemühungen zu erkennen sind, über *Quellen des Irrtums im Erkenntnisprozess* nachzudenken (vgl. Schnädelbach 1969). Erkenntnisse fallen einem und einer nicht in den Schoß, um sie muss gerungen werden. Erkenntnisse sind stets das Ergebnis von Anstrengungen; eindrücklich hat das Max Weber (2006) in seinem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* beschrieben.

Sucht man die Quellen des Irrtums beim Streben nach Erkenntnis zu identifizieren, lassen sich *zwei unterschiedliche Theorielinien* erkennen. Mit Platon setzen jene Bemühungen ein, die wahrheitsfähige Aussagen von bloßen Meinungen abgrenzen (vgl. Waldenfels 2017). In dieser Tradition wird nicht mit systematisch verzerrter Kommunikation gerechnet: Falsche Meinungen müssen lediglich korrigiert und Irrtümer aufgeklärt werden. Die zweite Theorielinie ist weniger optimistisch; sie wird von Francis Bacons Idolenlehre begründet und nimmt in der Aufklärung Fahrt auf (1990, 99-147). Auch hier gilt es, Irrtümer aufzuklären. Aber nun wächst die Sensibilität dafür, dass die Bemühungen um Aufklärung mit Widerständen unterschiedlicher Art rechnen müssen. Und so unterstellen die Vertreter/innen der Aufklärung damit, dass nicht alle Akteure daran interessiert sind, dass alles auf den Prüfstand gestellt und dass alles befragt wird. Die Aufklärer kombinieren daher *Erkenntniskritik* mit *Herrschaftskritik*. Sie stellen in Rechnung, dass es nicht nur *Irrtümer* zu korrigieren gilt, sondern auch *Täuschungen* und *Manipulationen* aufgedeckt werden müssen.

Die Aufklärer betrachten das Streben nach Erkenntnis als ein gesellschaftliches Phänomen – sie decken auf, dass *Wahrheitsfragen* immer auch mit *Machtfragen* verknüpft sind. Matthias Bohlender hat das treffend formuliert: »Von nun an scheint offensichtlich, daß die Art und Weise, wie wir uns die Welt, die Menschen und ihre Gegenstände vorstellen, eine Frage der Beherrschung dieser Welt, dieser Menschen und ihrer Gegenstände bedeuten« (2010, 43). Ideen sind also keine harmlosen Sachen; Ideen können brandgefährlich sein. Im Namen von Ideen wurden Menschen verklagt und unterjocht; im Namen von Ideen wurden Menschen vertrieben und umgebracht (vgl. Plessner 1983).

Es ist diese zweite Theorielinie, die zu Marx und Engels führt. Hatte sich Francis Bacon noch für die Erkenntnis der Natur interessiert, so gilt das Interesse der Aufklärer bevorzugt religiösen, moralischen und gesellschaftlichen Vorstellungen. Radikalisiert wird die aufklärerische Praxis durch die Junghegelianer – namentlich durch Ludwig Feuerbach. Die Junghegelianer nahmen die Vertreter der bürgerlichen Philosophie ins Kreuzfeuer und rückten die Religion ins Zentrum ihrer Kritik (vgl. Eßbach 1988).

Die von Marx und Engels vertretene Fassung des Ideologiebegriffs entsteht nun in der Kritik an den Junghegelianern. Das marxistische Konzept der Ideologie verdankt sich daher einer *Überbietungsgeste*: Marx' und Engels' Vorwurf lautet: Die Junghegelianer treiben die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft nicht weit genug; sie bleiben ihr noch zu sehr verhaftet. Erst wenn die Junghegelianer, die sich als Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft inszenieren, überboten werden, wenn sie ihrerseits kritisiert werden, hat die Ideologiekritik jene Gestalt gewonnen, die Marx und Engels anstreben.

Anders formuliert: Die Kritik der Junghegelianer an den herrschenden Verhältnissen geht Marx und Engels nicht weit genug; diese müsse noch weiter radikalisiert werden. Und so wird die Kritik an Feuerbach und den weiteren Junghegelianern Marx und Engels daher gleichsam zur Startrampe der ausgereiften und gehärteten (Ideologie-)Kritik.

⇒ 3 Marx und Engels: Zwei Varianten des Ideologiebegriffs

Damit komme ich zu Marx und Engels. Ich versuche, deren Position möglichst präzise zu beschreiben – und konzentriere mich zu diesem Zweck auf zwei Texte: *Die Deutsche Ideologie* (1845/46) und die *Vorrede zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859). Hier entwickeln sie zwei Varianten des Ideologiebegriffs.

Die deutsche Ideologie wird zu den Frühschriften Marx' gezählt, auch wenn es sich hier um eine Sammlung von Manuskripten handelt, die unterschiedliche Autoren kennen (neben Marx und Engels auch Moses Hess und Joseph Weidemeyer). Marx und Engels rechnen hier mit ihrer eigenen Vergangenheit ab; sie stellen im Rückblick fest, dass der wichtigste Zweck dieser Texte in der Selbstverständigung bestand (vgl. Henning/Thomä 2010).

Von besonderer Bedeutung für ihre Arbeit am Begriff der Ideologie sind die *Thesen über Feuerbach*. Bevor ich zwei dieser Thesen näher erläutere, erinnere ich an den Auftakt der *Deutschen Ideologie*. Er ist furios und auch dramaturgisch sehr gelungen.

Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen. Nach ihren Vorstellungen von Gott, von dem Normalmenschen usw. haben sie ihre Verhältnisse eingerichtet. Die Ausgeburten ihres Kopfes sind ihnen über den Kopf gewachsen. Vor ihren Geschöpfen haben sie, die Schöpfer, sich gebeugt. Befreien wir sie von den Hirngespinnsten, den Ideen, den Dogmen, den eingebildeten Wesen, unter deren Joch sie verkümmern. Rebellieren wir gegen diese Herrschaft der Gedanken. Lehren wir sie, diese Einbildungen mit Gedanken zu vertauschen, die dem Wesen der Menschen entsprechen, sagt der Eine, sich kritisch zu ihnen zu verhalten, sagt der Dritte, und – die bestehende Wirklichkeit wird zusammenbrechen. (2018, 7)

Dies ist, so Marx und Engels, die Überzeugung der Junghegelianer. Jene inszenieren sich zwar als scharfe Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft, näherhin betrachtet, handelt es sich dabei freilich um »unschuldige[] und kindliche[] Phantasien« (ebd). Die Junghegelianer seien selbst viel bürgerlicher, als sie das ahnen; sie hätten sich von der Tradition des Idealismus noch nicht gelöst; sie überschätzen ihre eigene Rolle maßlos – sie seien, mit einem Wort, »Schafe, die sich für Wölfe halten« (ebd). Es gilt daher, so Marx und Engels, diese Pseudo-Kritiker zu entlarven, ihre hochtourige Rhetorik zu entzaubern. Und dies nicht zuletzt deshalb, weil sie den Herrschenden in die Hände spielen. Die Junghegelianer, so die beißende Kritik von Marx und Engels, stabilisieren die herrschenden Verhältnisse, weil sie ein falsches Verständnis von Kritik entwickelt haben. Marx und Engels prägen daher ihre eigene Position in Form einer Absatzbewegung aus. Der entscheidende Kritikpunkt lautet: Die Junghegelianer gehen irri- gerweise davon aus, dass die *Bewusstseinsveränderung* den Schlüs-

sel zum Kampf gegen die herrschenden Verhältnisse darstellt. Würden die Menschen mit der Wahrheit konfrontiert, kämen sie zur Einsicht – und würden sich für eine Überwindung des *status quo* einsetzen. Eben dies ist – nach Marx und Engels – der zentrale Irrtum: Die real beobachtbaren Ausbeutungsverhältnisse lassen sich nicht durch Appelle an Vernunft und Moral überwinden.

Die Junghegelianer unterliegen freilich nicht nur einem Irrtum; sie liefern nicht nur eine falsche Beschreibung der bestehenden Verhältnisse. Indem sie ihre Kräfte auf die Veränderung des Bewusstseins konzentrieren, stabilisieren sie die herrschenden Verhältnisse. Die Kritik der Junghegelianer ist daher nicht nur inhaltlich falsch; sie lenkt von den eigentlichen Problemen ab und betreibt ungewollt das Geschäft derer, die andere ausbeuten, unterdrücken und den Mehrwert einstreichen.

Ausgeführt wird diese Kritik in den *Feuerbach-Thesen*. In der sechsten heißt es:

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:

1. Von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren und ein abstrakt-*isoliert*-menschliches Individuum vorauszusetzen.
2. Das Wesen kann daher nur als »Gattung«, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden. (1971, 340)

Hier formuliert Marx seine Kritik in aller Schärfe. Feuerbach breche nicht mit der idealistischen Philosophie; er wende sich nicht den materiellen Bedingungen zu, unter denen die Menschen ihr Leben führen. Er abstrahiere von den empirisch beobachtbaren Verhältnissen und ziele – so der Vorwurf – darauf ab, Aussagen über das zu treffen, was allen Menschen gemeinsam sein soll. Die Hybris des Philosophen besteht, so ließe sich Marx interpretieren, genau in dieser Arroganz gegenüber den realen Verhältnissen: In kühner Missachtung dessen, was Menschen zu Menschen macht – die Zuwendung anderer, der mühsame Broterwerb, die Reproduktion der Arbeitskraft, Freundschafts- und Liebesverhältnisse, die Preise für Lebensmittel, die Beschäftigung mit Kunst etc. –, ziele er darauf ab, Aussagen zu treffen,

die auf einem »höheren Niveau« angesiedelt sind. Und eben dadurch verfehle er das Objekt der Erkenntnis.

Menschen werden, so Marx, nicht *jenseits* der widerstreitenden gesellschaftlichen Kräfte zu Individuen, sie gehen aus diesen hervor; sie gehen hervor aus ökonomischen Verhältnissen, symbolischen Ordnungen, politischen Konstellationen, kulturellen Leitvorstellungen und v.a.m.

Es ist diese Abstraktion, diese Ablösung, die von Marx auf das Schärfste kritisiert wird. Die Welt der Ideen existiert nicht unabhängig von der realen Verfasstheit der Welt; Ideen, Vorstellungen und Bewusstseinsinhalte führen kein Eigenleben; Bewusstseinsinhalte sind »unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und materiellen Verkehr des Menschen, Sprache des wirklichen Lebens« (2018, 20).

Will man diesem Abhängigkeitsverhältnis in der theoretischen Arbeit gerecht werden, ist nach Marx ein radikaler *Perspektivenwechsel* zwingend nötig:

[E]s wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den *wirklich tätigen Menschen* ausgegangen und aus *ihrem wirklichen Lebensprozess* auch die Entwicklung der *ideologischen Reflexe und Echos* dieses Lebensprozesses dargestellt. (2018, 21)

Und er zieht als kleine Summe dieser Überlegungen: »Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit.« (2018, 21)

Folgt man dieser Kritik, ist es nur folgerichtig, die Energien nicht länger auf die Widerlegung der philosophischen Gegner zu konzentrieren. Der Austausch von Argumenten gehört eben selbst noch der Philosophie an. Die Kritik an Feuerbach und den anderen Junghegelianern bestand gerade in dem Vorwurf, dass diese falsche Bewusstseinsinhalte aufklären wollten. Marx und Engels können also nicht darauf hoffen, dass schon die Aufklärung über falsche Vorstellungen befreiend wirkt. Eben das war die große Hoffnung der Junghegelianer.

Die Position, die Marx und Engels nun vertreten, ergibt sich aus dem bisher Gesagten: Wenn die unterschiedlichen Formen von Ideologien in den Lebensverhältnissen verankert sind, dann müssen *diese Verhältnisse selbst* bekämpft und überwunden werden. Es wäre ein Scheingefecht, nur die Ideen zu bekämpfen; der Stein des Anstoßes

sind also die materiellen Abhängigkeitsverhältnisse. Daher müssen – so Marx und Engels – Theorie und Praxis einander ergänzen. Der *Kritik der Ideologien* muss eine *revolutionäre Praxis* an die Seite treten. Anders formuliert: Die bürgerliche Gesellschaft wird nicht überwunden, wenn allein ihre Legitimationsquellen kritisiert werden; die bürgerliche Gesellschaft kann erst dann wirksam bekämpft werden, wenn die *Kritik ihrer Ideologie* um eine *revolutionäre politische Praxis* ergänzt wird. Es ist dieses Zusammenspiel, das in der berühmten 11. Feuerbach-These artikuliert wird: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt darauf an, sie zu verändern.« (Marx 1971, 341)

Dietmar Dath hat hier auf das vermeintlich harmlos Wort *nur* verwiesen. Darin versteckte sich der »todernste Hinweis«, dass die philosophische Kritik zwar notwendig sei, aber eben nicht hinreichend. Anders formuliert: Der Austausch von Argumenten allein ist zu wenig, um Macht und Herrschaft, Armut und Leid zu überwinden (Dath 2018, 50).

Marx hat dies in der *Deutschen Ideologie* klar herausgearbeitet:

Feuerbach geht von dem Factum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse u. eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin die religiöse Welt in ihre weltlichen Grundlagen aufzulösen. Aber, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit u. Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlagen zu erklären. Diese selbst muss also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z.B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden. (2018, 169)

Stellt man die robuste Verankerung der Ideologien in den materiellen Lebensverhältnissen in Rechnung, wird deutlich, dass diese nicht einfach »überwunden« werden können. Wenn es in Ideologien zu Reflexen auf die Organisationsformen der bürgerlichen Gesellschaft kommt, können diese nicht einfach entzaubert werden. Ideologien können nicht *en passant* aufgeklärt werden. Sie sind vielmehr *notwendig*. Daher argumentieren auch die Vertreter der Philosophie, die Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* behandeln, nicht einfach falsch; falsch ist hingegen deren Selbstverständnis. Feuerbach und Co. wähnen sich unabhängig von den herrschenden Verhältnissen; sie erleben sich frei von den widerstreitenden gesellschaftlichen Kräf-

ten. Eben hier liegt der Irrtum. Und dies gilt es – so Marx und Engels – zu kritisieren (vgl. Bohlender 2010, 51).

Damit komme ich zum zweiten Text, den ich ebenfalls nur kurz in den Blick nehmen kann. 1859 erscheint die *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie*. Hier findet sich das berühmte Theorem von der Basis und dem Überbau. Damit wird der Ideologiebegriff nun deutlich erweitert. Allerdings ist diese Weiterentwicklung in der *Deutschen Ideologie* schon angelegt, wo es heißt, dass die »Gedanken der herrschenden Klasse [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken« (2018, 66) sind. Anders als es manches deutsche Volkslied verkündet – »Die Gedanken sind frei, wer kann sie erraten...« –, verweist der Raum des Denkens auf den Bereich der materiellen Produktion. Wer diesen kontrolliert, beherrscht auch die Sphäre des Geistigen.

Eben dies wird in dem legendären Überbau-Theorem behauptet:

In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale *Basis*, worauf sich ein juristischer und politischer *Überbau* erhebt, und welcher bestimmte Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. (Marx 1971, 69)

Damit liegt nun eine *zweite Fassung des Ideologiebegriffs* vor. Vorstellungen gelten Marx dann als ideologisch, wenn in ihnen die Interessen einer sozialen Klasse unverhüllt zum Ausdruck kommen. Kontrolliert die herrschende Klasse nicht nur den Bereich der Ökonomie, sondern auch die Sphäre der Politik, der Kultur und der Kunst, vermag sie auch die Formen, in denen die Ausbeutungsverhältnisse artikuliert werden, zu steuern. Die Ideologie wird damit zu einem Instrument im Klassenkampf. Marx geht also davon aus, dass die materiellen Verhältnisse das Denken und Erleben, das Fühlen und Urteilen derer, die in einer Klassengesellschaft leben, in ganz erheblichem Maße prägen. Der Überbau bezeichnet somit jene »gesellschaftliche Institutionen [, die] als ›Stützen‹ der herrschenden Gesellschaftsverhältnisse agieren« (Eagleton 2000, 99). Diesen gegenüber gilt es eine ›Hermeneutik des Verdachts‹ (Ricoeur) zu praktizieren. Marx behauptet

tet nicht, dass jedes Gericht, jede Zeitung, jedes Kino, jede Universität, jede Stadtverwaltung, jede Ausländerbehörde, jede Schule, jeder Fernsehsender, jede Polizeiwache und jede Ringvorlesung dem *status quo* zuarbeiten. Aber – das gilt es im Einzelfall zu prüfen. Alle Einrichtungen und Akteure, alle Institutionen und Organisationen stehen unter dem Verdacht, die revolutionäre Veränderung der herrschenden Verhältnisse zu blockieren.

Wie stark die determinierenden Kräfte des Überbaus zu veranschlagen sind, ist auch bei Marx nicht einfach zu beantworten. In manchen Passagen neigt er zu einer schlichten Verkehrung: Hatten die idealistischen Philosophen nur auf die Kraft der Ideen vertraut, so scheint Marx nur die Kräfte des Überbaus im Blick zu haben. Protest, Widerstreit, Kritik scheinen dann kaum noch denkbar. Wenn aber die Interessen der herrschenden Klasse im Überbau ungebremst zum Ausdruck kommen, wenn das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein bestimmt – wie soll dann noch die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft gedacht werden können?

⇒ 4 Kritik und Weiterentwicklung

Die Herausforderung, vor der jene stehen, die nach Marx und Engels schreiben, lautet also: Wie lässt sich der Begriff der Ideologie so ausarbeiten, dass er die Hoffnungen auf ein politisches Engagement nicht völlig zunichte macht? Wie können die determinierenden Kräfte identifiziert werden, ohne einen vollständigen Verblendungszusammenhang zu postulieren? Wie kann von den Unterdrückten gesprochen werden, ohne ihnen die Kritikfähigkeit komplett abzusprechen? Anders formuliert: Wie lässt sich *Kritische Gesellschaftstheorie* auf der Höhe der Zeit betreiben, ohne das Ziel aus dem Auge zu verlieren, dass die Klassengesellschaft noch als überwindbar gedacht werden kann?

Diese Fragen stehen im Mittelpunkt der Debatte, die um die Weiterentwicklung der Ideologietheorie geführt wird. Fast alle wichtigen Vertreter/innen kritischer Gesellschaftstheorien haben dazu Beiträge geliefert: von Antonio Gramsci und Louis Althusser über Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Pierre Bourdieu und Jacques Rancière bis hin zu den Vertreter/innen der *Cultural Studies* und der *Postcolonial Studies* (vgl. Eagleton 2000; Rehmann 2008).

Die vielleicht wichtigsten Impulse stammen von dem italienischen Marxisten Antonio Gramsci. Als dieser während seiner Haft im faschistischen Gefängnis saß, kannte er zwar nicht die *Deutsche Ideologie*, beschäftigte sich aber intensiv mit dem Verhältnis von Ideolo-

gie, Hegemonie und Alltagsbewußtsein. Er entwickelte ein eigenes Vokabular und hat maßgeblich dazu beigetragen, der Einführung des marxistischen Ideologiebegriffs zu begegnen.

Zu diesem Zweck wendet er sich dem Basis-Überbau-Theorem zu und spricht sich dafür aus, das Verhältnis von Ökonomie, Staat, Politik, Kultur und Erziehung genauer zu bestimmen. Gramsci spricht sich explizit gegen ökonomische Verkürzungen aus. Es kommt demnach im Überbau nicht einfach zu einer Widerspiegelung ökonomischer Interessen. Vielmehr müssen diese Sphären konflikttheoretisch gedacht werden: Im Bereich von Kultur und Politik, von Wissenschaft und Bildung, von Kunst und Ökonomie treffen wiederstreitende Kräfte aufeinander. Es handelt sich hier um ein »umkämpftes Terrain« (Becker et al. 2013, 37). Diese Sphären sind also *agonal* strukturiert; immer wieder stoßen die dominierenden Akteure auf gegenhegemoniale Kräfte. Mithin auf solche, die ebenfalls die Vorherrschaft im Kampf der Ideen und Vorstellungen anstreben. Weder die Politik noch die Wissenschaft oder die Kunst sind den herrschenden Kräften bedingungslos ausgeliefert; immer wieder regt sich Widerstand, immer wieder geht das Ringen um die Definitionshoheit in eine neue Runde. Ideologie erhält daher in den Schriften von Gramsci eine *kämpferische Note*. Er plädiert nachdrücklich dafür, das Denken in festen Strukturen und definierten Machtblöcken hinter sich zu lassen. Stattdessen sollten wir mit wechselnden Kräfteverhältnissen rechnen, mit einem Ringen um die Vorherrschaft, mit sich verändernden Machtverhältnissen. Es gebe eben nicht nur die Ausübung von Zwang, sondern auch das ungleich raffiniertere Werben um Zustimmung durch die Beherrschten.

Gramsci verleiht daher dem Ideologiebegriff etwas andere Konturen: Er spricht sich gegen simple Widerspiegelungstheoreme aus und dafür, den Überbau als eine Sphäre zu betrachten, in der widerstreitende Kräfte aufeinander treffen. Und er lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass die Kämpfe um Vorherrschaft auch in der alltäglichen Praxis ausgetragen werden. Ideologie gilt Gramsci daher nicht als Synonym für einen abgedichteten Herrschaftszusammenhang; sie beschreibt stattdessen ein Kampffeld. Gramsci betreibt daher eine »Dynamisierung« des Ideologiebegriffs: Er verweist auf ein vibrierendes Kräftefeld, das sich fortwährend transformiert und seine Konturen verändert (vgl. Gramsci 2012).

Genau jene Neigung zu totalisierenden Beschreibungen, die Gramsci vermeiden wollte, finden sich hingegen in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno. Sie beschreiben die Kräfte der Ideologie in einer Weise, dass sie bis in die feinsten Kapillargefäße der Unter-

drückten hinein vordringen. So heißt es am Ende des Kapitels zur Kulturindustrie:

Die intimsten Reaktionen der Menschen sind ihnen selbst gegenüber so vollkommen verdinglicht, daß die Idee des ihnen Eigentümlichen nur in äußerster Abstraktheit noch fortbesteht: *personality* bedeutet ihn kaum mehr etwas anderes als blendend weiße Zähne und Freiheit von Achselschweiß und Emotionen. (Horkheimer/Adorno 1944/1991, 176).

Zwischen diesen Positionen – zwischen Gramsci und Horkheimer/Adorno – finden sich zahlreiche weitere interessante Vertreter/innen einer kritischen Gesellschaftstheorie. So interessant es wäre, hier etwa auf Roland Barthes, Jacques Rancière oder Gayatri Ch. Spivak einzugehen – ich kann das an dieser Stelle nicht leisten. Stattdessen knüpfe ich an einen instruktiven Beitrag von Rahel Jaeggi (2009) an. Sie schlägt vor, sich bei der Ideologiekritik an drei Maximen zu orientieren:

1. Ideologiekritik setzt immanent an;
2. sie verfährt metakritisch, und
3. sie zielt auf die Diagnose, Kritik und Überwindung von Erfahrungs-, Reflexions- und Handlungsblockaden.

Ich erläutere das kurz und illustriere es im Anschluss.

1. *Ideologiekritik setzt immanent an* – und setzt damit voraus, dass auch herrschaftsförmige Konstellationen von Widersprüchen geprägt sind. Diese prägen auch die Erfahrungen der Betroffenen. Die Ideologiekritik kommt daher nicht *von außen*, sondern knüpft an die Erfahrungen der beteiligten Akteure an. Sie postuliert also nicht eine abstrakte Kritikfähigkeit, sondern sucht diese in der alltäglichen Praxis auf.

2. *Ideologiekritik verfährt metakritisch* – und wendet sich jenen Narrativen und Mechanismen zu, die den *status quo* als wahlweise »natürlich«, »vernünftig« oder als »schicksalhaft« ausweisen. Sie konzentriert sich also auf jene legitimierenden Erzählungen, welche die ungerechte Einteilung der Welt als gerechtfertigt erscheinen lassen. Ideologiekritik fokussiert sich also weniger auf die Analyse empörender Ungerechtigkeiten und Ausbeutungsverhältnisse, sondern auf die Rechtfertigungen, die hierfür ins Feld geführt werden.

3. *Ideologiekritik zielt auf die Diagnose, Kritik und Überwindung von Handlungsblockaden* – und unterstellt, dass nicht alle Betroffenen zum Opfer solcher Rechtfertigungsbemühungen werden. Bei manchen regen sich Zweifel, andere haben ein feines Gespür dafür, wenn

sie betrogen werden, sind aber darauf angewiesen, von anderen unterstützt zu werden. Sie alle haben ein Interesse an Prozessen sozialer Transformation, aber diese sind allzu oft blockiert. Eben diese Blockaden gilt es zu überwinden.

⇒ 5 Drei Beispiele: Digitalisierung, Bildung, Integration

Damit komme ich zum Schluss – und wende mich den Bereichen Ökonomie, Bildung und Politik zu, um zu zeigen, wie unterschiedlich die Erscheinungsformen von Ideologie sein können.

⇒ 5.1 Digitalisierung

In der Berichterstattung über jene vielfältigen Phänomene, die gemeinhin unter dem Label ›Digitalisierung‹ zusammengefasst werden, lässt sich sehr gut beobachten, wie technisch-ökonomische Veränderungen als schicksalhaft geschildert – und damit der öffentlichen Auseinandersetzung entzogen – werden. Harald Staun hat das unlängst in einem Artikel für die Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung (FAS) sehr überzeugend zum Gegenstand gemacht.

‚Digitalisierung‘ ist die Phrase, mit der jene, die sie verwenden, ein allgemeines Bewusstsein für die heftigen technischen Veränderungen signalisieren wollen. Und trotzdem steckt hinter der Ignoranz für die richtige Bedeutung nicht nur semantische Nachlässigkeit, sondern eine Ideologie: Wer von ‚Digitalisierung‘ spricht, redet nicht von einer Praxis, über deren Sinn und Form man sich streiten sollte, sondern von einer mystischen historischen Kraft, vor deren Unausweichlichkeit man schon kapituliert hat. [...]

Die Geisteshaltung, die in Begriffen wie ›Digitalisierung‹ zum Ausdruck kommt, hat Evgeny Morozov ›Solutionismus‹ genannt: die Idee, dass man alle Probleme mit dem richtigen Programm lösen kann, ohne mühsame Abwägung von Partialinteressen oder einer öffentlichen Verständigung über gemeinsame Ziele. Ein solcher ›Solutionismus‹ ist das Prinzip des Neoliberalismus, dessen Ziel es ist, Politik so reibungslos wie eine App zu betreiben, statt mit Hilfe mühsamer Methoden wie Streit und Kritik. [...] Die Aufgabe der Politik müsste es sein, die Bürger wieder in die Lage zu versetzen, die wichtigen gesell-

schaftlichen Entscheidungen zu verstehen und steuern zu können. (Staun 2018, 45)

⇒ 5.2 Bildungsaufstieg

Nachdem in der jüngsten Vergangenheit die Rede von Meritokratie wiederholt ideologiekritisch in den Blick genommen wurde, tauchen nun in der Diskussion über Bildungsaufsteiger ähnliche Motive auf (vgl. Rieger-Ladich/Grabau 2018). Didier Eribons intensiv diskutierte »Rückkehr nach Reims« (2016) wird bisweilen von interessierter Seite benutzt, um den Forderungen nach einer weiteren Demokratisierung des Bildungswesens entgegenzutreten. Die französische Philosophin Chantal Jaquet hat dieses Manöver in ihrem Buch »Zwischen den Klassen« (2018) präzise herausgearbeitet.

Das erste Hindernis ist in der Tat ideologischer Art und hängt damit zusammen, daß man die seltenen Exemplare sozialer Mobilität häufig hervorkehrt, um die Immobilität zu verbergen und sie zu verstärken. Die Individuen aus den unteren Schichten, die einen sozialen Aufstieg erlebt haben, werden als Maskottchen oder Symbole benutzt, die die soziale Ordnung stärken und die Ideologie des Self-mademan nähren. Sie werden von der Politik ins Schaufenster gestellt und dienen als Alibi, um kollektive Forderungen zurückzuweisen und das Gefühl der Ungerechtigkeit zu ersticken. Unter solchen Bedingungen ist es nicht das Ziel, der Frage auf den Grund zu gehen, denn die Antwort steht bereits fest und ließe sich in einem Satz zusammenfassen: *Wer will, der kann.* (Jaquet 2018, 17)

⇒ 5.3 Integration

Dass ideologische Effekte auch von Fotografien ausgehen können, zeigt Niklas Maak, Kunsthistoriker im Feuilleton der FAS. Im Herbst des vergangenen Jahres hat er sich jene Fotos genauer angeschaut, die aktuell von Geflüchteten zirkulieren. Und dabei eine kleine Systematik erstellt. Drei Motivgruppen, so seine Beobachtung, lassen sich identifizieren:

1. Bilder von anonymen Menschenmassen
2. Problemfälle (Verhaftungen, Bilder von straffällig gewordenen Asylbewerbern)

3. Bilder, die eine gelungene Integration der neu Angekommenen illustrieren sollen.

Es ist diese dritte Gruppe, die von besonderem Interesse ist – und die zugleich zeigt, dass vieles dafür spricht, dass niemand davor gefeit ist, unbedacht und ungewollt, ideologische Narrative zu bedienen. Maak kommentiert die Fotos wie folgt:

Auch auf diesen Bildern sieht man selten, wie die Abgebildeten etwas gemeinsam machen. Verblüffend viele Fotos zeigen ein identisches Motiv: ein deutscher Malermeister, der einem Geflüchteten einen Pinsel vor die Nase hält und etwas erklärt (»in die Farbe tauchen!«). Einen Handwerker, der einem dunkelhaarigen Menschen ein Messingrohr vor die Nase hält (»Messingrohr!«). Man sieht einen rotwangigen Bäcker, der die Hand über einen Batzen Brotteig hält und dem Geflüchteten, der bei ihm lernt, offenbar erklärt, dass Brot bei Hitze im Ofen höher wird, was der Belehrte mit nachdenklichem Staunen vernimmt. Man sieht erhobene Zeigefinger auf der einen und erstaunte, verwunderte Blicke und hängende Arme auf der anderen Seite. Wer macht diese Fotos, wer sucht sie aus? Die vielen Handwerker, die ja tatsächlich großartige Arbeit mit Geflüchteten leisten, werden die Finger nicht die ganze Zeit in der Luft haben. Warum wird dann genau dieser Moment fotografiert, in dem man den deutschen Meister als Souverän, Lehrer, Profi sieht, der den staunenden Neuankömmlingen aber auch alles erklären muss. Im Englischen gibt es dafür das schöne Wort *patronizing*. Die scheinbar gut gemeinten Fotografien vom Prozess der Integration, der hier als Belehrungsmarathon präsentiert wird, vermitteln im Kern ein desaströses Bild.«

Und Maak fährt fort: »Was man dagegen nie sieht, sind die vielen Geflüchteten, die umgekehrt den Deutschen noch etwas erklären können [...]« (Maak 2017, 42)

⇒ Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1979): Beitrag zur Ideologienlehre, in: Tiedemann, Rolf (Hg.): Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 457-477.

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max (1944/1991): Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main: Fischer.

Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg: VSA.

Bacon, Francis (1990): Neues Organon, Teilband 1. Hrsg. und mit einer Einleitung von Wolfgang Krohn, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Barthes, Roland (1964): Mythen des Alltags, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Becker, Lia; Candeias, Mario; Niggemann, Janek; Steckner, Anne (Hg.) (2013): Gramsci lesen. Einstieg in die Gefängnishefte, Hamburg: Argument.

Bittlingmayer, Uwe; Bauer, Ullrich (2007): Aspirationen ohne Konsequenzen, in: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation 27, 2, 160-180.

Bohlender, Matthias (2010): Die Herrschaft der Gedanken, in: Bluhm, Harald (Hg.): Karl Marx, Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. Klassiker auslegen, Bd. 36, Berlin: Akademie Verlag, 41-57.

Boltanski, Luc (2008): Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen. Aus dem Französischen von Achim Russer und Bernd Schwibs. Berlin: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2005): Die männliche Herrschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2018): Bildung. Schriften zur Kulturosoziologie 2. Hrsg. von Franz Schultheis und Stephan Egger, mit einem Nachwort von Markus Rieger-Ladich. Berlin: Suhrkamp.

Castro Varela, María do Mar; Mecheril, Paul (Hrsg.)(2016): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Dath, Dietmar (2018): Karl Marx, Ditzingen: Reclam.

Eagleton, Terry (2000): Ideologie. Eine Einführung, Stuttgart u.a.: J.B. Metzler.

Eribon, Didier (2016): Rückkehr nach Reims. Berlin: Suhrkamp.

Eßbach, Wolfgang (1988): Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München: Fink.

Gramsci, Antonio (2012): Gefängnishefte. Band 3. Herausgegeben von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hefte 4 und 5, Hamburg: Argument.

Henning, Christoph; Thomä, Dieter (2010): Was bleibt von der Deutschen Ideologie?, in: Bluhm, Harald (Hg.): Karl Marx, Friedrich Engels: Die Deutsche Ideologie. Klassiker auslegen, Bd. 36, Berlin: Akademie Verlag, 205-222.

Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik? In: Jaeggi, Rahel; Wesche Thilo (Hg.): Was ist Kritik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266-295.

Jaeggi, Rahel; Celikates, Robin (2017): Sozialphilosophie. Eine Einführung, München: C.H. Beck.

Jaquet, Chantal (2018): Zwischen den Klassen. Über die Nicht-Reproduktion sozialer Macht, Konstanz: Konstanz University Press.

Maak, Niklas (2017): Was sagen uns diese Bilder?, in: FAS 42.

Mannheim, Karl (1978): Ideologie und Utopie, Frankfurt am Main: Schulte-Bulmke.

Marx, Karl (1971): Die Frühschriften. Landshut, Siegfried (Hg.). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (2018): Die deutsche Ideologie, Ditzingen: Reclam.

Plessner, Helmuth (1983): Das Problem der Unmenschlichkeit. In: Ders.: *Conditio humana*. Gesammelte Schriften. Bd. VIII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 328-337.

Rehmann, Jan (2008): Einführung in die Ideologietheorie, Hamburg: Argument.

Rieger-Ladich, Markus (2014): Ungerechtigkeit, in: *Merkur* 68, 1081-1090.

Rieger-Ladich, Markus; Grabau, Christian (2018): Didier Eribon. Porträt eines Bildungsaufsteigers. Erscheint in: *Zeitschrift für Pädagogik*, Heft 6.

Staun, Harald (2018): Ideologie der Digitalisierung, in: *FAS* 12.

Schnädelbach, Herbert (1969): Was ist Ideologie? in: *Das Argument* 50, 71-92.

Waldenfels, Bernhard (2017): *Platon: Zwischen Logos und Pathos*, Berlin: Suhrkamp.

Weber, Max (2006): *Wissenschaft als Beruf*. Nachdruck mit einem Nachwort von Friedrich Tenbruck, Stuttgart: Reclam.

Wittgenstein, Ludwig (2003): *Philosophische Untersuchungen*. Auf der Grundlage der kritisch-genetischen Edition, hrsg. von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zitationsvorschlag:

Rieger-Ladich, Markus (2018): Achselschweiß und Mundgeruch. Ideologiekritik nach Marx. (Ethik und Gesellschaft 1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2018-art-5> (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft**
ökumenische zeitschrift für sozialetik**1/2018: »... auf den Schultern von Karl Marx«**

Christoph Deutschmann

Die Marx'sche Klassentheorie – oft totgesagt, aktueller denn je

Peter Bescherer

Deklassiert und korrumpiert: Das Lumpenproletariat als Grenzbegriff der politischen Theorie und Klassenanalyse von Marx und Engels

Christian Grabau

Gleichheit und Gleichgültigkeit

Matthias Möhring-Hesse

Gerechtigkeit ermöglichen. Politische Ethik und materialistische Gesellschaftsanalyse

Markus Rieger-Ladich

Mundgeruch und Achselschweiß. Ideologiekritik nach Marx

Bruno Kern

Karl Marx im Zeitalter der Ökologie

Andreas Mayert

Marx, Ökomarxismus und Postwachstumstheorie

Philipp Geitzhaus

Karl Marx begrüßt die Politische Theologie. Zur Kritik der neuesten politischen Theologie