

Helmut Martens, Mai 2014

„Jedes Jahrhundert hat einen Geist, der es kennzeichnet. Der Geist des unseren scheint die Freiheit zu sein. Die erste Attacke gegen den Aberglauben ist heftig und maßlos gewesen. Aber wenn die Menschen einmal irgendwie gewagt haben, den Schutzwall der Religion anzugreifen – den fürchtenswertesten und geachtetsten, den es gibt -, dann ist kein Halten mehr. Haben sie erst einmal drohende Blicke gegen die Majestät des Himmels gerichtet, dann werden sie sie alsbald gegen die Herrschaftsverhältnisse auf der Erde richten. Das Tau, das die Menschheit einschnürt, ist aus zwei Seilen gemacht: das eine kann nicht nachgeben, ohne dass das andre zerreißt.“ Denis Diderot, Brief an die Fürstin Daschkova, 03. 04. 1771

Ideologiekritik oder Selbstaufklärung der Gesellschaft im politischen Prozess?

1. Zum Stellenwert des Themas heute

Wir sind gegenwärtig mit multiplen Krisenprozessen konfrontiert – in den Feldern von Ökonomie, Ökologie und Politik (Wolf 2012, Martens 2014a) –, und wir erleben dabei, dass der herrschende Politikbetrieb im Kern darauf gerichtet ist, die grundlegenden Steuerungsmechanismen unserer Gesellschaft stabil zu halten: in der Ökonomie in Gestalt zunehmend liberalisierter Märkte und in der Politik in Gestalt der parlamentarischen Demokratie in einer nunmehr angestrebten „marktkonformen“ Ausprägung¹ sowie einer, in unserer digitalisierten Welt technisch ermöglichten lückenlosen Überwachung aller Einzelnen. Dass hier in einem schon lange laufenden sozialwissenschaftlichen Diskurs zur Krise der Demokratie (Überblick bei Martens 2010, 82ff und 2014a, 723-98) von postdemokratischen Entwicklungen (Crouch 2008 u. 2011) oder von Refeudalisierung (Neckel 2010 u. 2012) die Rede ist, spielt allerdings in den öffentlichen Debatten kaum eine Rolle. Gleiches gilt für jegliche keynesianisch motivierte Kritik am immer noch weithin ungebrochenen „neoliberalen Einheitsdenken“ unserer Zeit. Und die ökologische Krise tritt derzeit angesichts der nach wie vor unbewältigten Europa-Krise (Habermas 2013, FNPA 2014, Martens 2014e) deutlich in den Hintergrund des öffentlichen Interesses.² Manche mögen hier mit Pierre Bourdieu kritisieren, dass sich „Technizismus“ und „Ökonomismus“ als „Ersatz für eine fehlende wirkliche, auf vertiefte Kenntnis der gesellschaftlichen Welt

¹ Diese Formulierung der Bundeskanzlerin schaffte es im Jahr 2011 bei der Wahl zum „Unwort des Jahres“ auf den dritten Platz.

² Bezugnehmend auf Pierre Bourdieus Analysen der „verborgenen Mechanismen der Macht“ (Bourdieu 2005) könnte man hierzu auch sagen, dass die „Themen und Gegenstände“ des öffentlichen Interesses ganz wesentlich „mit Hilfe von Umfragen und Interviews“ medial durchgesetzt (a. a. O. 88) und „Umfragen so „eine der subtilsten Waffen von Herrschaft“ werden (a. a. O. 129), wobei die „Politiker die auf die Presse und ihre Meinungsumfragen starren (...) die grundlegenden Probleme (erst) durch Krisen und immer zu spät“ entdecken (a. a. O. 132).

gegründete, politische Phantasie“ geltend machen.³ Andere mögen achselzuckend auf Luhmanns systemtheoretische Analysen zur „Zukunft der Demokratie“ (Luhmann 1987 a u. b)⁴ und dessen prinzipielle Infragestellung des Primats der Politik (Luhmann 1989) verweisen. Wieder andere sind sich sicher, „dass in Bezug auf die uns bevorstehenden Krisenentwicklungen jedenfalls nichts so bleiben wird, wie es heute ist“ und sich mit den Krisen eine „Rückkehr in die Zukunft“ (Wolf 2012,365) anbahnt, die wieder Chancen für Alternativen eröffnet.

Für kritische Beobachter, sei es der ökonomischen, der ökologischen oder auch der politischen Krisenentwicklungen stellt sich hier seit langem immer wieder die Frage danach, weshalb sie – unbeschadet aller Schärfe und Überzeugungskraft ihrer jeweiligen Analyse – mit einer weiterhin „ungebrochenen Bewältigungsrhetorik“ und dem „Glauben an einfache Rezepte“ (Zinn 1996) konfrontiert sind. Sie stellen ab auf den neoliberalen Diskurs, der umso stärker geworden sei, „je weiter die die Deregulierung voranschreitet und die politischen Institutionen entmachtet, die sich im Prinzip dem freien Fluss von Finanzen und Kapital entgegenstellen könnten“ (Baumann 1999, 47). Sie haben nach Ausbruch der Weltfinanzkrise vergeblich auf eine „Zeitenwende“ gehofft (Habermas 2008) und sich später mit dem „befremdlichen Überleben des Neoliberalismus“ (Crouch 2011) konfrontiert gesehen. Sie heben ab auf die „weltweit vorherrschende Mentalität der letzten Jahrzehnte, die den Staat schwächte und verhöhnste und fast alles den Investoren und der Privatwirtschaft überließ“ (v. Weizsäcker u.a. 2010) oder verweisen, analytisch tiefer ansetzend auf „die Schwerkraft, die die Vorstellung eines immerwährenden Fortschritts und Aufstiegs in unserem kulturellen Habitus hat“ (Leggewie/Welzer 2009, 16).

Im politisch linken Diskurs kommt dabei mit dem „befremdlichen Überleben des Neoliberalismus“ und dem „Sieg gescheiterter Ideen“ (Lehndorff 2012) u. a. auch der

³ Wobei seine weitere Feststellung, die Politiker“ hätten „ein bisschen Ökonomie gelernt, (seien) dafür (...) aber in Soziologie meist ziemliche Nullen.“(S. 101) angesichts der heute vorherrschenden neoliberalen Marktgläubigkeit und des Gedächtnisschwunds gegenüber den heute ja Verfügbaren Lehren aus der Weltwirtschaftskrise von 1929ff nicht mehr wirklich überzeugt. Keynesianische Krisenanalysen (Krugman 2009 u. 2012, Stiglitz 2012), schon gar solche, die den „ganzen Keynes“ zugrunde legen (Zinn 2007 und 2012) werden heute schlichtweg beharrlich ignoriert.

⁴ In einem Aufsatz über „Die Zukunft der Demokratie“ heißt es entsprechend: „Wenn es bei Demokratie um Vernunft und Freiheit, um Hunger und Not, um politische, rassistische, sexistische und religiöse Unterdrückung, um Frieden und um säkulares Glück jeder Art geht, - dann sieht es in der Tat schlimm aus. Und zwar so schlimm, dass die Wahrscheinlichkeit groß ist, das alles was man dagegen tut, die Verhältnisse nur noch verschlimmert. Darüber zu reden möchte ich anderen überlassen“ (Luhmann 1987b, 126). Die auch hier eingeflochtene Behauptung, dass alles Bemühen um gestaltende Eingriffe „die Verhältnisse nur noch verschlimmert“, begegnet einem hier freilich wie ein Glaubenssatz in Bezug auf die Autopoiesis der sozialen Systeme.

Ideologiebegriff wieder ‚ins Spiel‘⁵. Angesichts seiner begrifflich eher diffusen Nutzung – vielleicht im Sinne von relativ verfestigten verzerrenden und in der Sache unangemessenen Wirklichkeitsdeutungen, wobei dann gilt, dass „logische Haltbarkeit von Argumenten und Ideologien für ihre Anziehungskraft leider wenig besagt“ (Plessner 1981/1962, 270) - könnte es nützlich sein, die Neuherausgabe der einschlägigen Schrift Louis Althusser's (2010) zum Anlass genauerer Überlegungen zu nehmen. Etienne Balibar (2013) bezeichnet die Schrift als einen „der wichtigsten seiner Texte (...) um sein Denken zu charakterisieren“ oder wenn man sich mit der „Tradition von Marxismus, Strukturalismus und Poststrukturalismus“ auseinandersetzen wolle. Zugleich sagt er, dass der Text in Althusser's Werk „eine paradoxe Stellung“ einnehme (a. a. O. 1); und er bezeichnet diese ‚Montage‘ von Auszügen, die unter dem Titel ‚Ideologie und ideologische Staatsapparate‘ erschien, (als) eine provisorische Lösung, der eine bleibende oder zumindest nachhaltige Wirkung beschieden war (a. a. O. 4), stellt dann aber am Ende seines Aufsatzes fest, dass er es bei der rückblickenden Betrachtung der Schrift Althusser's vorziehe, „bei Fragen stehen“ zu bleiben, die diese Schrift aufwerfe, die aber „keine wirklich heutigen sind“ (a. a. O. 9).

Inhaltlich hebt Balibar hervor, dass es bei Althusser's „offener“ Collage zweier heterogener Gedankengänge“ ein „fehlendes Glied“ gebe. Dies habe „vor allem in einer Abhandlung über das *Recht* und einer weiteren zur *Revolution*, getrennt vor allem durch den Vorschlag einer Erweiterung des ‚klassischen‘ marxistischen Staatsbegriffs“ bestanden (a.a.O., Hervorhebung im Original).⁶ Dabei zeuge „die

⁵ Zinn (1996,314) spricht z. B. von „systematischer Ideologearbeit des Neokonservatismus“. Auch in der weiteren Auseinandersetzung mit den Konzepten der neoliberalen TINA-Politik taucht der Ideologiebegriff gelegentlich auf. So zwar nicht in den „Spandauer Thesen (Glawe u.a. 2006), wohl aber in einzelnen Diskussionsbeiträgen dazu (Oehlke 2006. Peters 2006), und auch ich habe seinerzeit in meiner Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus von „Ideologiekritik“ gesprochen (Martens 2006). Auch in jüngeren Beiträgen zur Europakrise wird der Ideologiebegriff gelegentlich verwendet (Wahl 2013,10, Oberndorfer 2014); und Alan Greenspan hat nach dem Ausbruch der Weltfinanzkrise bei einer Anhörung vor einem Kongressausschuss bei der Erklärung von Fehlern der FED für sich in Anspruch genommen, dass kein Mensch ohne Ideologie auskommen könne (Schirrmacher 2013, 45). Auch Wolf (2013) diskutiert die Funktion der Medien erkennbar unter diesem Blickwinkel – ohne das Konzept der Ideologie selbst systematisch zu erörtern – , und er verwendet in seiner „erneuten Annäherungen an die großen Themen der Zukunft“ das Konzept der „ideologischen Staatsapparate“ auch für die etablierten Parteien des politischen Betriebes, wenn er schreibt: „Sowohl ihr Charakter als staatlich privilegierte Organe der öffentlichen Willensbildung (bis hin zur Parteienfinanzierung), als auch ihre tief eingreifende massenmediale Vermitteltheit (durch die der Fernsehauftritt die Debatte im Ortsverein aus den parteiinternen Machtproduktionsprozessen verdrängt hat) lassen ihren Charakter als ideologische Staatsapparate immer deutlicher werden. Wie diese Apparate generell, sind sie eben wegen dieser herrschaftlichen Prägung immer auch, wenn auch asymmetrisch umkämpfte Räume“ (Wolf 2012, 305).

⁶ Im ersten Teil sei es Althusser darum gegangen zu zeigen, „dass das Recht die Reproduktion oder Stabilisierung der herrschenden Verhältnisse nicht garantieren kann, so dass die ‚funktionale‘ Notwendigkeit eines komplementären ideologischen Wirkungsmechanismus bestünde.“ (a. a. O. 5). Im zweiten Teil sei es um die

Aufspaltung (dieser) Zusammenhänge auf ihre Weise von der Omnipräsenz einer vielförmigen Frage: der des ‚Subjekts‘ und, davon untrennbar, der politischen ‚Subjektivierung‘ Es gehe Althusser hier „in Wirklichkeit darum, die Möglichkeit oder sogar Notwendigkeit des Bruchs mit dem herrschenden kapitalistischen System (angesichts der Rückwirkung der Struktur auf sich selbst, wie Balibar weiter schreibt) in dessen konstitutive ‚Brüchigkeit‘ einzuschreiben“ (a. a. O. 7). Die Position Althusser sei „ultraleninistisch“ gewesen, u.a. im Gegensatz zu Gramsci formuliert, nämlich in Ablehnung von dessen Hegemoniebegriff und orientiert auf die Darlegung, einer „*Exteriorität der revolutionären Partei* (oder Bewegung)“, aber diese Vorstellung „einer Organisationsform, die in ihren ideologischen (und offenbar auch apparativen Organisationsformen (in Bezug auf das Gesamtsystem der bürgerlichen Superstrukturen H. M.) äußerlich ist, bleibt, wie wir zugeben müssen, ein Mysterium“ (ebd.).

Balibars Überlegungen erscheinen auf den ersten Blick widersprüchlich. Die „Rückkehr in die Zukunft“ (Wolf) angesichts der multiplen Krisenentwicklungen unserer Gegenwart, die zunehmend als Epochenbruch interpretiert werden (Scholz u.a. 2006, Martens 2007, 49-71), legt einerseits für Viele, auch für mich, eine systematische Rückbesinnung auf theoretische Bezüge der späten 1960er und frühen 1970er Jahre nahe. Alte, liegengebliebene theoretische Interessen werden von Neuem wichtig.⁷ Andererseits erlauben die theoretischen Neuorientierungen, zu denen die Krisenentwicklungen herausfordern, ganz sicher nicht ein einfaches Wiederanknüpfen an ältere Debatten zur Krise des Marxismus. Das zeigen Balibars rückblickende Betrachtungen der ISA-Schrift sehr deutlich. So sehr Marx und Keynes zum Verständnis der ökonomischen Krise unverzichtbar bleiben, so sehr bringt die ökologische Krise neue theoretische Herausforderungen mit sich und erzwingt die politische Krise theoretische Anstrengungen in kritischer Auseinandersetzung mit

Widersprüchlichkeit von Perpetuierung und Durchbrechung der Ausbeutungsbedingungen gegangen (ebd.) vor dem Hintergrund von „unterschiedlichen Zeitlichkeiten des politischen Kampfes“ – angesichts von kurzfristigen Klassenkämpfen in der Öffentlichkeit um die Staatsgewalt und langfristigen Kämpfen, die sich „in der *Materialität der Ideologie* (theoretisiert durch die ‚ideologischen Staatsapparate‘ im Gegensatz zur idealistischen Lehre von Ideologie als Ideen oder Meinungen) abspielen“ (S. 5f).

⁷ Meine Veröffentlichungen zu Stand und Perspektiven der Industriesoziologie (Martens 2007 und 2008), die rückblickenden Bilanzierungen der Entwicklungen meiner theoretischen Bezugspunkte im Kontext eines der letzten meiner großen empirischen Forschungsprojekte (Martens/Dechmann 2010, 190-233, aber auch meine historisch-empirisch wie theoretisch konzeptionell angelegte Arbeit zu „Neuer Wirtschaftsdemokratie“ (Martens 2010 u. 2011) verstehen sich vor diesem Hintergrund. Am vorläufigen Abschluss stehen meine schon erwähnte Bilanzierung von knapp 38 Jahren Forschungsarbeit am Landesinstitut Sozialforschungsstelle im Blick nach vorne (Martens 2013a) sowie meine weiteren Überlegungen zu den Möglichkeiten „politischer Subjektivierung“ – also auch wieder der „omnipräsenten“ Frage nach „dem Subjekt“ - im Blick auf das von v. Weizsäcker u. a. (2010) im ökologischen Diskurs geforderte „reife zivilisatorische Modell“ (Martens 2014a). Alle diese Arbeiten sind mehr oder weniger stark durch den Wissenschaftler-Praktiker-Dialog im Rahmen des Forum Neue Politik der Arbeit (www.fnpa.de) angeregt worden.

dem Marxismus und eher in Anknüpfung an Hannah Arendt (Heuer u.a. 2011, 44ff u. 223ff, Martens 2013b). In Zeiten einer fortschreitenden Zersetzung von Räumen öffentlicher Auseinandersetzung⁸ muss es dann um den Versuch gehen, zeitgemäße Fragen zu stellen. Der vorliegende Aufsatz zielt (1) im Kontext der Althusser-Lektüre auf eine neuerliche Reflexion meiner Begegnungen mit Marxscher Theorie in den 1970er Jahren und meiner heute in wichtigen Teilen kritischen Distanz dazu⁹, (2) in solcher Distanz auf eine Auseinandersetzung mit dem Thema Ideologie und (3) schließlich darauf, gegen das Ideologiekonzept Probleme der Selbstaufklärung unserer ‚fortgeschrittenen westlichen Gesellschaften‘ über sich selbst im Kontext anderer theoretischer Bezüge zu umreißen, wobei ich auf Arendt, aber auch auf Denis Diderot und „das vergessene Erbe der Aufklärung“ (Blom 2011, Martens 2014c) zurückgreife.

2. Althusser's Problemstellung und der Marxsche Ideologiebegriff

Althusser zielt auf eine allgemeine Theorie der Ideologie und der ideologischen Staatsapparate auf dem Boden des Marxismus, den er strukturalistisch interpretiert. Er knüpft dabei an die „Deutschen Ideologie“ (Marx/Engels 1932/1969) an, betont aber, dass der Marxismus in Marxen's Frühschriften noch nicht ausgearbeitet ist, sondern erst im Kapital¹⁰, das aber keine allgemeine Theorie der Ideologie beinhaltet. Abgesehen von der unausweichlichen und sehr berechtigten Frage, auf dem Boden welches Marxismus (vgl. F. O. Wolf 2003/2012) denn diese allgemeine Theorie der Ideologie dann formuliert werden sollte, ergibt sich insbesondere das folgende Problem: Wenn Althusser im Verlauf seiner Argumentation konstatiert, dass die Ideologie (für sich) *kein Äußeres kennt*, aber zugleich (für die Wissenschaft und in Wirklichkeit) *nur Äußeres ist* (S. 90), dann verbindet sich damit die Auffassung, sich – im Blick auf die Erkenntnis von Gesellschaft – nur auf dem Boden des wissenschaftlichen Sozialismus/Marxismus „in der wissenschaftlichen Erkenntnis“ zu

⁸ Siehe hierzu schon früh Bauman (1999, 97 und 156f), der fordert: „man muss die Übersetzung des Privaten ins Öffentliche wiederherstellen. Man muss den unterbrochenen Diskurs über das Gemeinwohl - was individuelle Autonomie sowohl erreichbar als auch erstrebenswert sein lässt – wieder in Gang bringen (auf der Agora, nicht nur in den Philosophieseminaren“ (a .a .O., 157)

⁹ Siehe dazu auch Martens 2014b.

¹⁰ „Althusser verfolgt in seinen Untersuchungen über die Reproduktion, seiner strukturalistischen Marx-Interpretation folgend, so Balibar (2013, 8) „eine Untersuchung der *imaginären Konstitution des Subjekts* als dem grundlegenden „ideologischen Effekt“ oder vielmehr dem *strukturellen Effekt der Ideologie* (was offenbar etwas tautologisches hat, denn der eigentliche Struktureffekt von Ideologie ist eben die Konstitution von „Subjekten“ – wobei man hinzufügen kann, dass ‚Ideologie‘, wenn das eigentliche Ziel der strukturalistischen Bewegung, an der Althusser auf seine Weise teilhatte, darin bestand, anstelle des ‚konstituierenden Subjekts‘ der klassischen Transzendentalphilosophie die *Konstitution des Subjekts* zu denken, hier nur ein anderes Wort für „Struktur“ ist“.

befinden.¹¹ Das läuft auf einen hochproblematischen Anspruch auf alleinige wissenschaftliche Wahrheit hinaus – alle anderen Positionen sind mehr oder minder ideologisch nur diese eine auf Basis des Marxismus als eines geschlossenen Systems¹² ist es nicht. Eine solche Auffassung ist nicht nur von der Popper'schen Falsifikationsthese aus massiv zu kritisieren, sondern auch im Kontext des Verständnisses von Wahrheitspolitik in der radikalen Philosophie Wolfs (Wolf 2002, Martens 2003).

Auf der anderen Seite ist es durchaus interessant, das zu Zeiten der Aufklärung entwickelte Konzept der Ideologie und die Wiederanknüpfung daran bei Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ im Hinblick auf je gegebene Weltdeutungen herrschender Politik, noch einmal zu reflektieren und zu sehen, zu welchen Ergebnissen man hier kommt, wenn man von heutigen Fragen ausgeht und dabei (1) zwar von ‚ideologischen‘ Momenten/Befangenheiten des Alltagsbewusstseins der Menschen, und ebenso auch in den „spontanen Philosophien“ von Wissenschaftlern ausgeht, dabei aber (2) nicht davon überzeugt ist, in Gestalt einer bestimmten wissenschaftlichen Großtheorie, den gesicherten Boden gefunden zu haben, um außerhalb der Ideologie und in der Wahrheit zu sein, vielmehr (3) immer unterstellt, dass es in Bezug auf den Gegenstand Gesellschaft unterschiedliche relative Wahrheiten gibt¹³, sich dabei aber zugleich von der Annahme leiten lässt, dass (4) solche relativen Wahrheiten jeweils gegenstandsbezogen auf Basis theoretisch und

¹¹ Wenn Karl Marx und Friedrich Engels (1969, 26f) schreiben: „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens“, zielt das genau auf diesen Punkt. Der Scheinselbständigkeit und Geschichtslosigkeit der Ideologie gegenüber mit dem wissenschaftlichen Sozialismus, bzw. dem Marx des Kapitals dann aber auf dem Boden gesicherter wissenschaftlicher Wahrheit zu stehen wie Althusser meint, impliziert dann selbst den Schritt zur Ideologisierung der Marxschen Theorie.

¹² Es ist bemerkenswert, dass Engels diesen Punkt in Bezug auf Georg Friedrich Wilhelm Hegels Philosophie kritisch angesprochen hat. In Seiner Schrift über Ludwig Feuerbach (Engels 1888/1972, 268) schreibt er: „Die obige Entwicklung (hin zu einem Wendepunkt des Niedergangs der bürgerlichen Gesellschaft H. M.) findet sich in dieser Schärfe nicht bei Hegel. Sie ist eine notwendige Konsequenz seiner Methode, die er selbst aber in dieser Ausdrücklichkeit nie gezogen hat. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil er genötigt war, ein System, zu machen, und ein System der Philosophie muß nach den hergebrachten Anforderungen mit irgendeiner Art absoluter Wahrheit abschließen.“ Man möchte anmerken: wenn die idealistische Dialektik erhalten bleibt, auch nachdem Hegel „vom Kopf auf die Füße gestellt“ wurde, tendiert der so gewonnene „wissenschaftliche Sozialismus“ eben auch noch zur Bildung eines geschlossenen Systems. Zur Kritik der idealistischen Dialektik Hegels und den Herausforderungen einer materialistischen Dialektik vgl. Negt/Kluge 1981, 710f sowie Wolf 1983.

¹³ Man könnte hier auch im Anschluss an H. Arendts Bezugnahme auf Sokrates (vgl. Martens 2013b) auch sagen, dass es sich eben um Wahrheiten handelt, die durch die Endlichkeit menschlicher Existenz und Erkenntnisfähigkeit begrenzt sind.

methodisch gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnisse gefunden und legitimiert werden müssen, man sich also (5) den Prozess gesellschaftlicher Entwicklung als einen offenen Prozess potentiell weiter fortschreitender, wissenschaftlich wie philosophisch fundierter Aufklärung der Gesellschaft über sich selbst vorstellt, die im politischen Prozess der Gesellschaft erfolgen muss und nur dort erfolgen kann.

Ideologie ist bei Marx und Engels ein „System von Ideen und Vorstellungen, das den Geist eines Menschen oder einer gesellschaftlichen Gruppe beherrscht“ (Althusser, 2010, 71). Ihr Ideologiebegriff knüpft an den von Canabis und Destutt de Tracy an. Ihre 1845/46 verfasste Schrift, die zunächst unveröffentlicht „der nagenden Kritik der Mäuse“ überlassen blieb (Marx, Werke Bd. 3, Vorwort, VI), diente v. a. beider Selbstverständigung; und sie ist ganz und gar geprägt von dem Bemühen, den objektiven Idealismus Hegels auf die Füße zu stellen. Sie ist insofern also eine radikale Kritik einer genetischen Theorie der Ideen, und hat als solche ihre Berechtigung, auch wenn man – etwa mit Hannah Arendt (1979/98) – auch „das Leben des Geistes“, also Traditionslinien philosophischen Denkens in höchst erhellender Weise zum Thema grundlegender Reflexionen machen kann.¹⁴ Die Marx-Engelssche Kritik an den Linkshegelianern Feuerbach, Bauer, Stirner ist gegen die Absicht ideengeschichtlicher Analysen von der Forderung getragen, die wirklichen Lebensverhältnisse der Menschen zu analysieren, nicht „Zusammenhänge im Kopf auszudenken, sondern in den Tatsachen zu entdecken“. In diversen späteren Schriften und Briefen von Engels geht es hier immer wieder um das Verhältnis von „Basis und Überbau“ und den Primat der ökonomischen Basis bei Betonung von Wechselwirkungen, oder auch, im Blick auf die richtige wissenschaftliche Methode, um „die wirkliche positive Wissenschaft“ statt der „Spekulation“ (Marx/Engels 1969, 27).

Für spätere Analysen, etwa zum bürgerlichen Freiheitsbegriff oder zur bürgerlichen Demokratie hat allerdings, der aus der Althusser-Schule kommende Jacques Rancière zu Recht darauf hingewiesen, dass Marx selbst zu einem Ideologiebegriff

¹⁴ Bekanntlich endet für Arendt (s. Arendt 2003) mit Marx das traditionelle Denken der politischen Philosophie, das er „vollendete“ und „dessen Autorität er (gleichzeitig) dadurch zertrümmerte, das er diese Tradition auf ihren platonischen Ursprung zurückführte und zugleich mit ihm konfrontierte“ (Kohn 2011, 44). Kohn führt in diesem Zusammenhang aus, dass Arendt – nach ihrer Totalitarismusschrift und verknüpft mit der These, dass das Marxsche Denken keineswegs direkt in den Totalitarismus geführt habe, ihre langjährige Auseinandersetzung mit „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought“ um 1950, so die Formulierung in einem Brief an Karl Jaspers, in der Absicht begann, eben hinsichtlich der Behandlung des Politischen „eine Ehrenrettung Marx‘(...) zu unternehmen“ (zitiert nach Kohn 2011,47). Im Laufe ihrer Arbeit wurde sie dann aber immer mehr davon überzeugt, dass am Beginn wie am Ende der Tradition der politischen Philosophie die „Kategorie existentieller Freiheit (...) die Arendt als die *raison d'être* der Politik versteht“ (a. a. O. 46) fehlt. Aus ihrer Sicht werden für den Hegelschüler Marx „Arbeiten und Herstellen zu einer ‚geschichtsbildenden‘ Tätigkeit“ verschmolzen (a. a. O. 47), wohingegen politische Freiheit – für Arendt zentral mit ihrem Handlungsbegriff und der prinzipiell immer gegebenen Möglichkeit des Neubeginns verknüpft – ihn nicht interessiert habe.

gekommen sei, der, nicht unproblematisch, das Wahre im Falschen als ideologisch bezeichnet:

„Für diese Wahrheit in der Falschheit hat das Genie Marx ein Schlüsselwort gefunden, das die ganze Modernität angenommen hat, um es selbst gegen ihn zu wenden. Er hat sie Ideologie genannt. Ideologie ist nicht nur ein neues Wort, um das Trugbild oder die Illusion zu bezeichnen. Ideologie ist das Wort, das das neuartige Statut des Wahren signalisiert, das die Meta-Politik schmiedet: Das Wahre als das Wahre des Falschen: (...) Ideologie ist der Name, der die Produktion des Politischen an seine Beseitigung knüpft, der die Distanz der Worte und der Dinge als Falschheit in der Politik, immer Umwandelbar in Falschheit der Politik, festlegt“ (Rancière 2002,97).

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie verortet Rancière so die Meta-Politik (Marx) symmetrisch zur Archi-Politik (Platon)¹⁵ und wendet sich dann gegen Vorstellungen vom Ende der Politik im marxistischen Denken.¹⁶ Er schreibt:

„Es gibt Politik, sobald es die Erscheinungssphäre eines Subjektes Volk gibt, dessen Eigenheit darin besteht, von sich selbst unterschieden zu sein. Vom politischen Standpunkt aus sind also die Einschreibungen der Gleichheit, die in den Erklärungen der Menschenrechte oder in den Präambeln der Gesetzbücher und Verfassungen, die diese oder jene Institution materialisieren, zu finden sind, oder die auf den Frontwänden ihrer Gebäude eingemeißelt sind, keine von ihrem Inhalt widersprochenen ‚Formen‘ oder ‚Scheinbarkeiten‘, die nur dazu da wären, die Wirklichkeit zu verdecken. Sie sind eine wirksame Weise des Erscheinens des Volkes, das Mindestmaß an Gleichheit, das sich in das Feld der gemeinsamen Erfahrungen einschreibt. Es geht nicht darum, den Unterschied dieser existierenden Gleichheit von allem, was sie dementiert, anzuklagen. Dem Erscheinen ist nicht zu widersprechen, sondern im Gegenteil zuzustimmen. (...) Es geht also darum, die Sphäre dieses Erscheinens auszubreiten, diese Macht zu erweitern“ (Rancière 2002, 99).

Rancières Kritik der politischen Philosophie, von Platon über Aristoteles bis zu Marx, im Hinblick auf die Entwicklung postdemokratischer Verhältnisse heute, ist hier im weiteren nicht zu diskutieren (vgl. Martens 2010,86ff). Vielmehr will ich noch beim

¹⁵ „Die Archi-Politik widerrief die falsche Politik, d.h. die Demokratie. Sie sprach den radikalen Abstand zwischen der wahren Gerechtigkeit, der göttlichen Proportion ähnlich, und den demokratischen Inszenierungen des Unrechts, das dem Herrschen der Ungerechtigkeit angenähert wurde. In symmetrischer Weise spricht die Meta-Politik einen radikalen Überschuss der Ungerechtigkeit oder Ungleichheit im Verhältnis zu dem, was die Politik als Gerechtigkeit oder Gleichheit behaupten kann, aus.“ Marx gibt in diesem Sinne in „der Judenfrage“ die kanonische Formulierung der meta-politischen Interpretation.“ Das heißt, „Demokratie (erscheint) als Vervollkommnung einer bestimmten Politik, das heißt Vervollkommnung ihrer Lüge“. Demgegenüber ist „die menschliche Emanzipation (...) das Wahre der freien Menschlichkeit jenseits der Grenzen der politischen Bürgerlichkeit“ (Rancière 2002, 94).

¹⁶ Man kann hier also durchaus Parallelen zur Marxkritik bei Arendt finden (vgl. Fn.14).

Marxschen Ideologiebegriff bleiben. Seiner Ideologiekritik und dem gegen die Ideologie gesetzten Wissenschaftsverständnis des 19. Jahrhunderts entspricht der berühmte Marxsche Satz aus dem 18. Brumaire: „Die Menschen machen ihre Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“, oder eine spätere Formulierung von Engels, in der in diesem Zusammenhang dann auch von ideologischen Befangenheiten die Rede ist:

„Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden“ und „die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan, selbst nicht in einer bestimmt abgegrenzten Gesellschaft“. (Engels 1894).

Wenn ich von der Planungsfrage absehe, mit der in der weiteren Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus ja erhebliche Probleme verknüpft sind, die selbst ideologischen Charakter angenommen haben, entspricht diesem Verständnis von der „positiven Wissenschaft“ als Basis einer Kritik ideologischer Vorstellungen auf den ersten Blick durchaus auch mein Selbstverständnis als empirischer Sozialforscher, der – etwa in einer Formulierung Helmuth Plessners (1966, zitiert nach v. Ferber 1997, 139) – die Soziologie „als Tatsachenforschung“ als „ein Ferment der Kritik und ein Werkzeug der Freiheit“ ansieht und sich dabei vom kumulativen Erkenntnisfortschritt seiner Wissenschaft und nicht von „der herrschenden Folklore“ bestehender Institutionen (so Mario Rainer Lepsius 2003) leiten lässt. Es geht hier – insoweit durchaus in Übereinstimmung mit Marx und Engels in der Deutschen Ideologie – um die Rolle der „positiven Wissenschaft“ an Stelle der Spekulation bei der Selbstaufklärung der Gesellschaft über sich selbst durch das Entdecken „der Zusammenhänge in den Tatsachen“. ¹⁷ Und diese Selbstaufklärung wird für möglich und stetig erforderlich gehalten in einer demokratisch verfassten Gesellschaft, die man – wiederum mit Plessners Charakterisierung der Bundesrepublik für die 1950er und 1960er Jahre - als „offene Klassengesellschaft“ bezeichnen kann. ¹⁸ Aber es geht – und das wäre dann ein

¹⁷ Und in diesem Sinne wäre wohl auch die Rede vom „Aberglauben“ in dem diesem Aufsatz voran gestellten Zitat aus dem Brief des radikalen französischen Aufklärers Denis Diderot im Sinne von ‚Ideologie‘ zu interpretieren. Der Kampf dieses naturalistischen Philosophen (siehe Becker 2013) und Wissenschaftlers gegen die den niedergehenden Absolutismus rechtfertigende Religion erfolgt ja – in diesem, Zitat mit einigem überbordenden Optimismus verknüpft - im Zeichen von Vernunftkritik und neuem wissenschaftlichen Denken. Dabei ist aber zu beachten, dass dieses Wissenschaftsverständnis gerade nicht das des späteren, wissenschaftsgläubigen 19. Jahrhunderts ist und er in diesem Punkt seiner Zeit weit voraus war (vgl. Lepape 1994, Martens 2014c).

¹⁸ Plessner (1985/1955) verwendet diesen Begriff in Anlehnung an Karl Mannheim, hat ihn also auch einem ideologiekritischen Konzept entnommen, das auf Ideologiekritik durch

zweiter, genauerer Blick - nicht darum, sich gegenüber der Ideologie, „die (für sich) *kein Äußeres kennt*, aber zugleich (für die Wissenschaft und in Wirklichkeit) *nur Äußeres ist*, in der wissenschaftlichen Erkenntnis“ zu befinden, die für Althusser zudem allein auf dem Boden des Marxismus zu finden ist. Vielmehr ist auch die Marxsche Theorie selbstverständlich eine endliche Theorie in Bezug auf „ein bestimmtes Gegenstandsfeld“ (Wolf 2012, 315), also in ihrer Reichweite begrenzt.

3. Vertiefende Fragen

Es bleiben weitere diskussionsbedürftige Punkte. Dabei geht es zunächst darum, dass „die Ideologie (...) die Individuen nur als Subjekte“ anruft und so „konkrete Individuen zu Subjekten“ ‚konstituiere‘. Pointiert formuliert lautet das Argument bei Althusser:

„Selbst wenn die Kategorie des Subjekts erst mit dem Aufkommen der bürgerlichen Ideologie und vor allem mit dem Aufkommen der juristischen Ideologie unter dieser Bezeichnung (...) auftritt, ist diese Kategorie (die auch unter anderen Bezeichnungen funktionieren kann: z.B. bei Platon als die Seele, als Gott usw.) die konstitutive Kategorie jeder Ideologie, was auch immer deren (regionale oder klassenspezifische) Bestimmung sein mag und zu welchem historischen Datum sie gehören mag – denn die Ideologie hat keine Geschichte.“ (Althusser, 2010, 84f)

Folge ich hier dem Hinweis von Balibar auf die „Omnipräsenz einer vielförmigen Frage: der des ‚Subjekts‘ und, davon untrennbar, der politischen ‚Subjektivierung‘ hinter der „offenen Textcollage“ Althussters und stelle ich zugleich dessen strukturalistisches Grundkonzept infrage und nehme vielmehr die individuellen gesellschaftlichen Subjekte zum Ausgangspunkt weiterer Überlegungen, dann müssen meine Fragen an dieser Stelle lauten: (1) Weshalb richten sich die als Subjekte von der Ideologie angerufenen gesellschaftlichen Individuen in solchen, aus Sicht wissenschaftlich fundierter Analysen verzerrten, Weltdeutungen ein, (2) weshalb spielen in allen uns historisch bekannten, und immer durch Herrschaftsverhältnisse geprägten, Gesellschaften religiöse Weltdeutungen – gegen deren spezifische Ausprägung im Ancien régime sich die Philosophie der Aufklärung wendet - eine entscheidende Rolle, und schließlich (3) wie funktionieren demgegenüber in unseren säkularisierten Zeiten die vorherrschenden Verzerrungen, die an die Stelle der Religion getreten sind?

wissenschaftliche Erkenntnis setzt und dabei angesichts immer komplexer werdender Gesellschaften mit der Wahrscheinlichkeit einer fortschreitenden „fundamentalen Demokratisierung“ rechnet – eben deshalb aber heute angesichts einer gesellschaftlichen Entwicklung unter „postdemokratischen“ Vorzeichen Fragen neu aufwirft. Denn die in den 1950er und 1960er Jahren von Plessner unterstellte Offenheit ist zunehmend fragwürdig geworden und gegen die Annahme einer fundamentalen Demokratisierung stehen Prozesse der Postdemokratisierung und Refeudalisierung (zu Karl Mannheim - und dann auch zu Norbert Elias - vgl. Richard Kilminster 1996 sowie Martens 2014b, 99f).

Für Althusser geht es, wie gezeigt, um die Frage, weshalb diese ideologischen Vorstellungen *notwendigerweise* verzerrt sind. Dies ist Ausdruck einer objektivistischen Wendung, bereits bei Hegel und Marx im Verhältnis zu der (idealistischen) Subjektphilosophie der Aufklärung¹⁹, die im strukturalen Marxismus, wie Althusser ihn vertritt, noch verschärft wird. Die gesellschaftlichen Individuen als handelnde Subjekte, die politische Ordnungen und Freiheiten konstituieren können, sind hier theoretisch nicht von Interesse. Die Gegenthese wäre, dass die Frage nach den Ursachen menschlicher Bereitschaft zur Unterwerfung unter ‚ideologische‘ Verzerrungen keineswegs mit dem Hinweis auf ein imaginäres Verhältnis zu den realen Produktionsverhältnissen erledigt ist. Von einer institutionentheoretisch angeregten Betrachtung der „ideologischen Staatsapparate“ aus würde man sagen, dass die Menschen verschiedener Epochen die im „Prozess der Zivilisation“ (Elias 1969/80) jeweils entstandenen und dann gegebenen institutionellen Mechanismen der Bewältigung und Deutung von Welt zunächst einmal deshalb akzeptiert haben, weil sie eben eine Bewältigung, und in Teilen auch immer wieder bessere Bewältigung von Welt, bzw. ihres Lebens ermöglicht haben. Damit wäre eine zumindest vorläufige Teilantwort auf die erste Frage gegeben. Wie im Kontext von Institutionalisierungsprozessen Prozesse der Selbstunterwerfung oder aber politischer Subjektivierung möglich werden und zu denken wären, bleibt allerdings noch offen.²⁰ Und als Merkposten ist außerdem festzuhalten, dass konservative Institutionentheoretiker wie Arnold Gehlen davon ausgehen, dass Institutionen prinzipiell immer „gegeben“ und nicht bewusst machbar, zu entwickeln, gezielt veränder- und gestaltbar seien.

Meine zweite Frage wird gewöhnlich – vgl. z.B. Safranski (1999, 324f) – im philosophischen Diskurs mit dem Hinweis beantwortet, dass wir Menschen offenbar ein tief liegendes Bedürfnis haben, „gemeint zu sein“. Manche Evolutionstheoretiker sehen in der Religiosität auch einen Entwicklungsvorteil früher menschlicher Gemeinschaften/Stämme in der Konkurrenz zu anderen Stämmen, und Genetiker sind ja inzwischen der Auffassung, das Gen gefunden zu haben, welches diejenigen Menschen, die es haben, eher dazu veranlagt spirituellen Neigungen nachzugehen (Bild der Wissenschaft 07/2005 und 01/2010). Das soll hier nicht weiter vertieft werden. Religiöse Weltdeutungen, in denen es *das* SUBJEKT gibt, das den

¹⁹ Rüdiger Safranski (1999) spricht zurecht davon, dass Kant im 18. Jahrhundert der Philosoph der Freiheit gewesen sei – eine fast Deckungsgleiche Definition von der Freiheit, nämlich mit einer Handlung eine Kette neu zu beginnen, findet sich aber auch in Diderots Artikel zum Begriff der Freiheit in der Enzyklopädie -, und Oskar Negt (2003) kommt in seiner Abschiedsvorlesung zum Verhältnis von Marx und Kant auf einige Probleme des mit der hegelmарxistischen Geschichtsdialektik verknüpften Objektivismus im Verhältnis zu einem ethischen Sozialismus zu sprechen – allerdings ohne die sich hier ergebenden Fragen in der Arendtschen Radikalität aufzuwerfen.

²⁰ Michel Foucault (1974) ist hier im Hinblick auf die Entwicklung der Moderne natürlich ein zentral wichtiger Referenzpunkt, der an dieser Stelle aber nicht weiter diskutiert werden muss,

einzelnen Vielen Ort und (transzendentalen) Sinn ihrer kleinen, begrenzten Existenz zuweist, sind vor diesem Hintergrund naheliegend – auch angesichts der bis weit in den Beginn der Neuzeit hinein gegebenen Unmöglichkeit Fragen nach den „letzten Gründen“ jedenfalls so weitgehend rational zu beantworten, dass die Gotteshypothese fragwürdig wird.²¹ Erst mit der Philosophie der Aufklärung wurden letzte philosophische Versuche eines Gottesbeweises hinfällig. Der seitherige Fortschritt naturwissenschaftlicher Erkenntnis mag es für viele nahelegen, die Hypothese einer göttlichen Schöpfung nicht mehr zu benötigen. Der Beweis der Hinfälligkeit der Gotteshypothese lässt sich dennoch nicht antreten – und insofern steht auch hier die vermeintlich wissenschaftlich fundierte Weltanschauung des Marxismus, von der ausgehend Althusser eben auch „exemplarisch die religiöse christliche Ideologie“ zum Gegenstand seiner Ideologiekritik macht, durchaus nicht auf dem festen Fundament einer absoluten Wahrheit.²² Ganz im Gegenteil ist man, im Licht der Einsichten der Philosophischen Anthropologie gut beraten, in diesem Punkt unbeschadet alles eigenen Agnostizismus oder Atheismus zu akzeptieren, dass eine andere Haltung aller Säkularisierung zum Trotz nach wie vor höchst verbreitet und dass die Religion in ihren verschiedenen Lesarten keineswegs einfach „Opium für das Volk“ ist.

Dies führt zu meiner dritten Frage. Es ist vielfach gut begründet dargelegt worden, dass und wie die moderne Wissenschaft und der mit ihr verknüpfte Glaube an den Fortschritt seit den Zeiten der Renaissance und der Aufklärung das Erbe der Religion angetreten hat (Reichertz 1999). Dass solcher Fortschritt dabei vor allem als technischer Fortschritt verstanden wird, hat zweifellos damit zu tun, dass die Menschen sich davon besser Bilder machen können als von einem sozialen Fortschritt.²³ Insofern nimmt solcher Fortschrittsglaube – der in anderer Variante

²¹ Man könnte auch mit Arthur Schopenhauer argumentieren, der das metaphysische Bedürfnis des Menschen wesentlich aus den physischen Bedingungen seiner Existenz erklärt, und dann weiter sagt, dass die Astronomie, als sie dem Menschen den Himmel weggenommen habe, auch „den Gott mit weggenommen“ hat. Ein Gott ohne einen Raum, wo er throne, lasse „sich bloß sagen, nicht imaginieren, und darum nicht träumen“. Und ein Gott sei „nothwendig ein persönliches Wesen: ein unpersönlicher Gott“ hingegen „nur ein mißbrauchtes Wort“ (zitiert nach Schmidt 1977,29f).

²² Es sei daran erinnert, dass der materialistische Skeptiker David Hume sich immer als Agnostiker verstanden hat, eben weil er bei allen begründeten Zweifeln den wissenschaftlichen Beweis der Nicht-Existenz Gottes auch nicht antreten konnte – und man sei daran erinnert, dass Diderot als erklärter Atheist solche „letzte Fragen“ als Intellektueller in den Auseinandersetzungen seiner Zeit sogleich wieder in den Hintergrund rückte (Lepape 1994).

²³ Angela und Karlheinz Steinmüller 1999,16f) schreiben völlig zu Recht: „Nimmt man die ‚Strahlkraft‘ als Maßstab, so können sich soziale Visionen nur schwer neben technischen behaupten. Vision – oder in altertümlichem Deutsch ‚Gesicht‘ – bedeutet ja etwas Bildhaftes, Sichtbares; ohne Veranschaulichung ist eine Vision nichts wert. Bildmaterial zu neuen Verkehrsmitteln oder zu 100geschossigen Wohnmaschinen quillt aus fast jeder Wühlkiste – aber suchen sie mal nach geeigneten Veranschaulichungen einer ‚unentfremdeten

nach einem bekannten Wort Walter Benjamins ja auch Ursache des Niedergangs der alten Arbeiterbewegung geworden ist - innerhalb eines nüchtern betrachtet sinn- und ziellosen, und vor allem absehbar heillosen, vermeintlich autopoietischen Prozesses gesellschaftlicher Entwicklung also durchaus plausibler Weise die Funktion einer verzerrenden Wahrnehmung von Wirklichkeit ein.²⁴ Karriere machen die immer neuesten Fortschrittsmythen, etwa in Gestalt von Ray Kurzweils Traum von einer gegenüber allen Begrenzungen der *conditio humana*, ja letztlich dem Entropiegesetz der uns bekannten physikalischen Welt, verselbständigten technischen Intelligenz auf Basis der Nano-Technologie (vgl. Martens 2012). Ideologiekritik, im Sinne einer Kritik von „Trugbildern“ oder „Illusionen“ (Rancière) in der Tradition des „vergessenen Erbes der Aufklärung“²⁵ steht dagegen immer wieder neu vor den bekannten alten Herausforderungen.

4. Ideologie und Ideologiekritik oder Selbstaufklärung der Gesellschaft über sich selbst

Wenden wir uns von hier aus nochmals den „ideologischen Staatsapparaten“ zu, von denen Althusser spricht, so können wir zunächst festhalten: Bereits in der „Deutschen Ideologie“ ist von verschiedenen „ideologischen Unterabteilungen von Juristen, Politikern (Staatsleuten überhaupt), Moralisten Religiösen“ die Rede (Marx / Engels, Deutsche Ideologie, S. 88), die den ideologischen Überbau einer Gesellschaft fortgesetzt – als herrschende Ideologie, die die Ideologie der Herrschenden ist - produzieren und reproduzieren. Die Systematisierungen bei Althusser's ideologischen Staatsapparaten und seine These, dass „eine Ideologie (...) immer in einem Apparat und in dessen Praxis oder dessen Praktiken (existiert), diese Existenz (also) materiell (ist)“ (S. 80), ist daran gemessen nicht besonders neu oder originell. Sie lässt sich ebenso gut institutionentheoretisch formulieren - und so z. B. im Sinne des Weberianers Lepsius kritisch gegen den Deutungsanspruch

Gesellschaft! Oder fragen sie mal im Antiquariat: Haben sie ein Werk mit hübschen Bildern zu einer ‚nachhaltigen Lebensweise‘?“

²⁴ Arendt spricht in *Vita activa* von „losgelassenen Verzehrungsprozessen“. Siehe dazu – im Kontrast zur Marxschen Vorstellung einer „absoluten Bewegung des Werdens“ in den „Grundrissen“ wie auch zur Kritik der Luhmannschen Systemtheorie - Martens 2014b.

²⁵ Ich verwende diese Formulierung in meiner Auseinandersetzung mit Denis Diderot (vgl. Martens 2014c), angelehnt an das lesenswerte Buch von Phillip Blom (2011), hier sehr bewusst - einerseits in ausdrücklicher Anknüpfung an Diderots, allerdings schon für seine Zeitgenossen exzentrisches Verständnis von Wissenschaft *vor* der Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts, die auf die „Unterwerfung alles natürlichen unter das selbtherrliche Subjekt“ zielt (Horkheimer/Adorno 1947,10), andererseits an sein Verständnis von menschlicher Subjektivität *vor* der klassischen deutschen Philosophie. Und ich verwende sie zugleich gegen Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die in diesem Unterwerfungsmotiv letztlich eine Wurzel für eine „Dialektik der Aufklärung“ sehen, gegen die die sich aus ihrer Sicht die noch „unversöhnlichen Enzyklopädisten“, also in Sonderheit Diderot, noch wandten (Horkheimer, Adorno 1947,6), die aber im Zuge der weiteren Entwicklung der Moderne, ihnen zufolge, zwingend die Erreichung der selbstgesteckten Ziele verhindert.

gegebener Institutionen wenden. Und hier könnte man, dabei Ideologie im Sinne von verzerrenden und unangemessenen Wirklichkeitsdeutungen verstehend, dann auch versucht sein, Althussers Formel von den „ideologischen Staatsapparaten“ im Blick auf gegenwärtige, deutlich ‚uniforme‘ Berichterstattungen in der medial hergestellten öffentlichen Meinung zu verwenden (s. u.).

Worum es auch in diesem Verständnis immer geht, ist, dass jeweils gegebene Institutionen – als stabilisierende Gewalten, die mittels ihrer Leitideen Verschränkungen zwischen Bedürfnissen der Menschen und sachlichen Notwendigkeiten ihres je spezifischen sozialen Zusammenlebens durch die Herausbildung von Apparaten und Organisationen bewerkstelligen (vgl. Peter 1992, Rehberg 1994) – hinter dem Rücken der bewusst handelnden Menschen diese ihre Funktionen entfalten. Im Marxschen Sinne transportieren sie dabei in ihren Leitideen immer auch ideologische Momente der Deutung gesellschaftlicher Wirklichkeit mit. In der konservativen institutionentheoretischen Sicht Gehlens ist der Umstand einer letztlichen Unverfügbarkeit institutioneller Mechanismen, der für ihn in seiner Fassung der Philosophischen Anthropologie und darin der Sicht des Menschen als Mängelwesen fundiert ist, letztlich durchschlagend, Die Frage nach Ideologie und Ideologiekritik stellt sich hier in Bezug auf institutionelle Leitideen nicht. Und bei Luhmann, dessen Systemtheorie ja aus genau dieser Tradition kommt, wird diese These der Unverfügbarkeit mit dem Konzept der Autopoiesis der Systeme zu „einer Art sozial erweiterter biologischen Evolutionstheorie“²⁶ Für Plessner, der von seiner Philosophischen Anthropologie aus eher zu einer politisch liberalen Sicht auf gesellschaftliche Entwicklungsmöglichkeiten neigt,²⁷ werden dagegen die Sozialwissenschaften in einer offenen Gesellschaft als „Tatsachenforschung“ zum „Ferment der Kritik“ und „Werkzeug der Freiheit“. Sie können diese gesellschaftliche Funktion wahrnehmen, wenn sie sich von gegebenen institutionellen Deutungen nicht imponieren lassen, vielmehr durchaus dagegen mit ihren Möglichkeiten zur

²⁶ So meine Argumentation in einer systematischen Kritik des systemtheoretischen Konzepts der stetig neuen Herstellung von Anschlussfähigkeit menschlichen Verhaltens – Luhmann spricht in seinem Hauptwerk nur einmal, eigentlich überraschend, von Handeln – an die Autologik der systemischen Prozessstrukturen (vgl. Martens 2013a, 165-181).

²⁷ Plessner denkt dabei im Rahmen von Eliten in „offenen Klassengesellschaften“. In seinen Schriften zur Anthropologie und Philosophie der Politik (Plessner 1981) ist er – bei bemerkenswerter Kontinuität seiner Positionen zwischen 1924 und 1962 - stark durch den Weberschen Politikbegriff geprägt also auf „Politik als Beruf“ innerhalb einer repräsentativen Demokratie orientiert. Der Blick ist damit zentral auf das Handeln von Eliten – und Chancengleichheit durch eine unterstellte Durchlässigkeit beim Aufstieg in gesellschaftliche Funktionseliten in einer „radikalen Demokratie“ Plessner (1981/62, 275) – ausgerichtet, und das Interesse richtet sich wesentlich auf Machtfragen, die es „immer gegeben (hat), solange Menschen in einer Ordnung leben“ (Plessner 1981/62, 261). Über- und Unterordnung nicht Kooperation, auf die jetzt Michael Tomasello (2009) mit dem Konzept geteilter Wir-Intentionalität abhebt, stehen im Focus.

fortschreitenden Selbstaufklärung der Gesellschaft über sich selbst beitragen.²⁸ Insofern gibt es hier im Setzen auf die Funktion der „positiven Wissenschaften“ einerseits eine deutliche Nähe zum Marxschen Setzen auf die „positive Wissenschaft“. Andererseits gilt: diese Funktion der Wissenschaften als „Ferment der Kritik“ und „Werkzeug der Freiheit“ ist und bleibt hier eine aufklärerische – gerade weil sie sich in ihren Vorstellungen *nicht* zentral von einer teleologischen Vorstellung von Geschichte leiten lässt, nach der alle Geschichte die Geschichte von Klassenkämpfen sei und aus einer eigenen inneren Logik heraus auf ein vermeintlich kommunistisches Endziel einer klassenlosen kommunistischen Gesellschaft zusteure, in der die Gesellschaft sich „mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan“ entwickelt, sondern weil sie, bei Plessner in seiner Philosophischen Anthropologie fundiert, auf die Urteilskraft der einzelnen Vielen setzt.²⁹ Gegen die hegelmарxistische Geschichtsmetaphysik wäre demgegenüber zu sagen, dass sie selbst alle Voraussetzungen in sich birgt, selbst zur Ideologie zu werden. Und das gilt dann auch für Althusser, wenn er sein Verständnis von Ideologie und Ideologiekritik auf dem Boden seiner Lesart marxistischer Theorie als einer Art Quelle objektiver sozialwissenschaftlicher Wahrheit zu formulieren versucht.

²⁸ Ähnlich argumentiert Boudieu (2005, 89) wenn er sagt: „Alle Wissenschaft ruft Widerstände hervor. Vor allem in ihrer Anfangsphase. Sie erinnern sich an Freuds Hinweis auf die harten Schläge, die die Wissenschaft, Kopernikus, Darwin und die Psychoanalyse selbst, dem anthropozentrischen Narzißmus versetzt hat“ (S. 89), und in diesem Zusammenhang – im kritischen Blick auf den journalistischen Mainstream - zu den Intellektuellen ausführt, dass zu den grundlegenden Dimensionen ihrer Rolle „die Respektlosigkeit gegenüber jeglicher Macht“ gehöre (a. a. O.87f). Für den Zustand der Soziologie heute stimmen in diesem Zusammenhang allerdings einige Ausführungen von Lepsius (2003), und im Kern wiederholt (2008), nachdenklich. Er hat für den Mainstream der Sozialwissenschaften in Zeiten kurzatmiger und marktnaher Drittmittelforschung u. a. festgestellt, die Soziologie sei ein „merkwürdiges Fach“ nicht nur „Krisenwissenschaft“ sondern „selbst eine Dauerkrise“, ohne „Selbstreflexion in bemerkenswertem Ausmaß“. Sie füge sich ohne „richtige fachbezogene Formierung“ in „eine Anpassung an vermeintliche oder tatsächliche Probleme“. Mit ähnlicher Skepsis gegenüber dem heutigen Wissenschaftsbetrieb siehe auch Reinhard Brandt (2011). Siehe dazu auch Martens (2013a, 23-29).

²⁹In Plessners Philosophischer Anthropologie sind die existenzielle Abgründigkeit und Freiheit menschlichen Lebens (Plessner 1981/31) deshalb so angelegt, dass er und Arendt – und aus dem anderem Blickwinkel auf die Selbsterwerfung der gesellschaftlichen Individuen heraus z.B. auch Foucault – unter dem Aspekt politischer Subjektivierung gut zusammen- und weitergedacht werden können (vgl. Martens 2014). Und Anschlussfähig sind hier in Bezug auf den Handlungs- und Freiheitsbegriff sowohl die Philosophie des radikalen französischen Aufklärers Diderot (Becker 2013, Martens 2014c) wie auch die aktuellen Forschungsergebnisse des Verhaltensforschers Michael Tomasello, der –so Jürgen Habermas (2013) in seiner Festrede anlässlich der Verleihung des Hegelpreises an ihn – „hegelisch gesprochen an den Quellen des objektiven Geistes bohrt“ und dabei mit seinen empirischen Versuchsanordnungen die Analyse von Handeln in typischen Situationen ins Zentrum rückt und so, hier verkürzt formuliert, zeigen kann, dass am Anfang der Menschwerdung spezifische Formen des Handelns, der handelnden Schaffung von Lebenswelt stehen (siehe zu meiner näheren Interpretation Martens 2014d).

Nun wird heute jede aufgrund ihrer theoretischen wie methodischen Voraussetzung ernst zu nehmende wissenschaftliche Analyse der gegenwärtigen höchst krisenhaften gesellschaftlichen Entwicklung - die sich unter Bedingungen eines epochalen Umbruchs vollzieht und bislang weder ökonomische noch soziale noch ökologische noch politisch-institutionelle Nachhaltigkeit zu sichern vermag - zu dem Ergebnis kommen müssen, dass die derzeit vorherrschenden neoliberalen Vorstellungen, die immer noch den Mainstream des politischen und ökonomischen Denkens prägen, in der Verabsolutierung von Marktmechanismen „blind“ sind. Wissenschaftliche Erkenntnisse hätten dagegen ihre „anstößige“ Funktion zu entfalten. Das gilt gegenüber der neoliberalen Marktgläubigkeit in den heutigen kapitalistischen Gesellschaften, wie insbesondere Joseph Vogl (2010) zuletzt überzeugend nachgewiesen hat; und das galt ebenso in den untergegangenen „realsozialistischen“ Staaten für die Vorstellung, alles gesellschaftlich planbar machen zu können und zu sollen. Im einen wie im anderen Fall könnte man, wie Diderot zu Zeiten der Französischen Aufklärung, von „Aberglauben“ sprechen, gegen den philosophisch und wissenschaftlich begründete Aufklärung sich wendet.³⁰

Die Kritik des Marxschen Ideologiebegriffs und die obige These zum ideologieträchtigen Potential des Hegelmarxismus, das schließlich zur Entwicklung des Marxismus zur Legitimationswissenschaft geführt habe, und weiter die Feststellung, dass wir heute nach der Implosion des Realsozialismus angesichts eines „neoliberalen Einheitsdenkens“, das sich bislang von allen weiter fortschreitenden Krisenentwicklungen unerschüttert zeigt, werfen die Frage nach einer anderen Erklärung auf. Was bei der Suche nach Antworten als erstes ins Auge springt, ist der Umstand, dass es in beiden Fällen – dem des heutigen, zunehmend nur noch liberal und nicht mehr sozial marktwirtschaftlichen Kapitalismus und dem des untergegangenen planwirtschaftlich organisierten Staatssozialismus – um die Legitimation der Herrschaft von Eliten geht bzw. gegangen ist. Die jeweilige „herrschende Folklore“ (Lepsius) entsprach bzw. entspricht also jeweils bestimmten herrschenden Interessen. Auch unsere heutige, immer noch demokratische Gesellschaft, die allerdings zunehmend von postdemokratischen Entwicklungen (Crouch) und Merkmalen einer Refeudalisierung (Neckel) gekennzeichnet ist, bedarf demnach dringend einer hinreichend fundierten Selbstaufklärung, wenn sie nicht

³⁰ Dass Engels Vorstellung einer durchgehend planbaren Gesellschaft ein wissenschaftlich nicht weiter begründeter Glaubenssatz ist, wurde ja schon angemerkt. Vogl (2010) zeigt überzeugend, dass der mit Beginn der politischen Ökonomie mit Adam Smiths „invisible Hand“ verbundene Gedanke aus dem Glauben an eine selbststabilisierende und ordnende Kraft - von der „*manus gubernatoris* der *Scholastik über die* „ mit unsichtbarer Hand in allen Dingen wirkende Natur (a. O. 41) nun auf den Markt als den „Ort sozialer Ordnung schlechthin“ (S.45) - übertragen wurde. Und er erinnert dann daran, dass der Mathematiker Mandelbrot anhand der Analyse der Veränderungen von Baumwoll- und Wertpapierpreisen bereits zu Beginn der 1970er Jahre eine „wilde Zufälligkeit“ „von einer launischen oder monströsen Ereignishaftigkeit“ (a. a. O. 143) empirisch nachgewiesen hat, angesichts derer „freak events“ wie die Weltfinanzkrise von 2008 nicht überraschen können,

Gefahr laufen will, ‚ideologisch verblendet‘ zunehmend neue und größere Katastrophen heraufzubeschwören.

Bleibt für unsere Gegenwart, die im Zeichen multipler Krisenentwicklungen u. a. durch eine Krise des demokratischen Projekts der Moderne gekennzeichnet ist (Martens 2012a u. 2014a) die Frage nach der Rolle der Wissenschaft zum oder auch im politischen Prozess der Gesellschaft. Meines Erachtens ist hier Hannah Arendts Untersuchung über „die Lüge in der Politik“ (Arendt 1971) immer noch weiterführend. Arendt analysiert hier anhand der Pentagonpapiere einen Zusammenhang von „Täuschung, Selbsttäuschung, Image-Pflege, Ideologisierung und ‚Entwirklichung‘“ von Politik (Arendt 1971, 16). Sie beginnt dazu mit einigen ihrer bekannten grundlegenden Überlegungen zum Politischen. Durch politisches Handeln verändern wir die Welt aufgrund unserer geistigen Freiheit, das Wirkliche zu akzeptieren oder zu verwerfen. Dabei sind die Tatsachenwahrheiten über unsere soziale Wirklichkeit niemals über jeden Zweifel erhaben. Täuschung ist hier zu gewissem Grade leicht und verlockend, weil was der Lügner behauptet, ja wahr sein könnte und vielleicht eher zum Ausdruck bringt, was das Publikum zu hören wünscht. Geheimhaltung und Täuschung kennen wir deshalb seit den Anfängen der politischen Geschichte. Dabei ist unsere Fähigkeit zu lügen von unserer Anfälligkeit für Irrtümer, Illusionen, Gedächtnisfehler zu unterscheiden. In unserer Gegenwart schließlich sind, so Arendt, in Gestalt der Public-Relations-Manager der Regierung sowie ihrer professionellen „Problem-Löser“ in den ‚Denkfabriken‘ zwei neue Formen der Kunst des Lügens entstanden. Die einen betreiben Imagepflege, die anderen versuchen Handlungsprobleme durch ungeeignete ‚wissenschaftliche‘ pseudomathematische Modelle zu lösen.³¹

Bei den Pentagonpapieren geht es vor allem um Verheimlichung, Unwahrheit und bewusste Lüge, denn die Tatsachenberichte der Geheimdienste sind erstaunlich genau. Die Lügen produzieren vielmehr die Problem-Löser, und sie entwickeln sie „für den Hausgebrauch“, zur „Täuschung des Kongresses“, nicht etwa zum Zwecke militärischer Geheimhaltung. Es geht ihnen, wie Arendt zeigt, um das Image der Regierung und die Konzipierung dafür geeigneter Szenarien, und dies geschieht in Kenntnis der wahrscheinlichen Undurchführbarkeit der von ihnen empfohlenen Entscheidungen. Diese werden vornehmlich durchdacht und empfohlen im Hinblick

³¹ Arendt (1971, 13) argumentiert, dass Washington mit seinen Bürokratien „den Problem-Lösern eine gleichsam natürliche Heimat (geboten habe), in der sie mit der Wirklichkeit nie in Konflikt zu geraten brauchen“, vielmehr „in einer *scheinbar* wirklichen Welt“ lebten, und sie führt an anderer Stelle aus: „Leute, die Freude am Handeln haben und außerdem in Theorien verliebt sind, werden schwerlich die Geduld des Naturwissenschaftlers aufbringen, der abwartet, bis seine Theorien oder Hypothesen von den Tatsachen bestätigt oder widerlegt werden. Sie werden vielmehr versucht sein, die Wirklichkeit – die schließlich ja von Menschen gemacht ist und also auch anders hätte ausfallen können – ihrer Theorie anzupassen, um auf diese Weise wenigstens theoretisch das beunruhigende Moment der Zufälligkeit auszuschließen“ (Arendt 1971, 7, Hervorhebung im Original).

auf Image-Pflege, nicht weil man durchschlagende militärische Erfolge erwartet. Es geht um den „Sieg in der Reklameschlacht um die Weltmeinung“ (a.a.O. 9). Die reale Niederlage fürchtet man weniger als ihr Eingeständnis. (a.a.O. 13) Dabei ist der Eifer, mit dem die Problem-Löser arbeiteten, aus Arendts Sicht schon erstaunlich.

Es gibt diese Grundtendenzen aber selbstredend auch innerhalb der herrschenden ökonomischen Lehre, also im gewohnten Elfenbeinturm, zu dem die Denkfabriken noch hinzugekommen sind (vgl. Arendt 1971,13). Und man darf nicht außer Acht lassen – was Arendt im Verhältnis von Denkfabriken und kalten Kriegern, die sie unterhalten, m. E. tut – dass solche Denkfabriken interessiert finanziert werden und entsprechend arbeiten. Der amerikanische Begriff der think tanks bringt dabei im Übrigen in seiner Doppeldeutigkeit unabsichtlich auch zum Ausdruck, dass es hier auch darum geht, abweichende Auffassungen aus dem Weg zu räumen, gleichsam niederzuwalzen. Vorstellungen, die auch nur näherungsweise in Richtung eines herrschaftsfreien Diskurses gehen könnten, sind mit diesem Begriff jedenfalls ganz offenkundig nicht verknüpft. Und es gibt ein in den vergangenen 40 Jahren stetig weiter gewachsenes Gewicht von think tanks, mittels derer Meinungen durchgesetzt werden sollen; und diese think tanks arbeiten auch wieder, oder immer noch, in einem Raum, in dem ihre Problem-Löser nicht wirklich mit der Realität konfrontiert sind, für die sie vermeintliche Problemlösungen anbieten sollen.

Die rein intellektuellen Arroganz von professionellen Problem-Lösern und ihr völlig irrationalen Vertrauen in die Berechenbarkeit der Wirklichkeit, hier nach den Modellen der herrschenden ökonomischen Lehre, ausgehend von der, nun mit allgemeinem Geltungsanspruch gesetzten, Abstraktion des homo oeconomicus, finden wir heute allenthalben. Wir treffen sie in der Wirtschaft, in den Computerprogrammen, die unser Alltagshandeln beeinflussen, im Wirtschaftsteil der Leitmedien und in Universitäten und Instituten/Denkfabriken wieder. Und wir haben auch hier die problematische Mischung von Wissenschaftlern und politisch Handelnden, von denen Arendt spricht. Zu erinnern ist daran, dass es mit J. Vogl (2010) ein Literaturwissenschaftler und Philosoph ist, der nach Ausbruch der neuen Weltwirtschaftskrise am Überzeugendsten in der Kritik des tatsächlich umgehenden „Gespenst des Kapitals“ und der neoliberalen Glaubenssätze, die daraus einen alternativlosen hilfreichen Geist zu machen suchen, die ernst zu nehmende Hypothese vom „Ende der Oikodizee“ formuliert hat - und sich im Übrigen völlig darüber im Klaren ist, dass er nach dem Erfolg seines Buches in den Feuilletons der großen deutschen Tageszeitungen zwar vermehrt zu einschlägigen Tagungen der wirtschaftlich Mächtigen eingeladen wird, dies aber im wesentlichen, um dort die Rolle des Hofnarren zu spielen (Busse, 2011).

Arendt spricht in ihrer Analyse der in die Eskalation des Vietnamkrieges und schließlich die Niederlage der Weltmacht USA mündenden amerikanischen Außenpolitik von einer Verkettung von „Täuschung, Selbsttäuschung, Image-Pflege, Ideologisierung und ‚Entwirklichung‘“ von Politik. Ich würde meinen, dass im

Zusammenhang mit der „neoliberalen Konterevolution“ – so eine Formulierung von M. Friedman selbst – eine ebensolche Verkettung auszumachen ist. Frank Schirmacher hat zuletzt aus einer multidisziplinären Perspektive heraus „die neue Ära des Informationskapitalismus“ (a. a. O. 10) wesentlich als Ergebnis des Kontakts „der beiden Sphären, einer Sozialwissenschaft namens Ökonomie und einer Naturwissenschaft namens Physik“ analysiert (a. a. O. 82) und gezeigt, wie mit den Algorithmen der IuK-Technologien Egoisten nach dem Bild des homo oeconomicus nicht nur postuliert sondern zugleich gesellschaftlich produziert und durchgesetzt werden (a. a. O. 68). In seinen politischen Bewertungen dieses Prozesses konstatiert er ganz nüchtern dessen ökonomisches Scheitern. Er spricht von den „Katastrophen des Finanzkapitalismus“ (a. a. O. 107), die er dann aber vor allem darin sieht, dass das Modell des homo oeconomicus zur selbsterfüllenden Prophezeiung geworden ist und das „(Menschen)Bild des Agenten im Neoliberalismus“ verallgemeinert, nach dem „jeder Mensch (...) auf den Status eines Unternehmers seines eigenen Ichs reduziert wird“ (a. a. O. 63). Man könnte hier auch von einem, neuen, erhellenden Blick auf die „systematische Ideologearbeit des Neokonservatismus“ (Zinn 1996, 314) sprechen, den kritischen Blick auf den marxistischen Ideologiebegriff vorausgesetzt. Ich hätte noch eine zusätzliche Akzentsetzung vorzuschlagen:

Bei diesem neoliberalen Rollback geht es um handfeste ökonomische Interessen, die hier durchzusetzen und zugleich durch eine sich stetig stabilisierende und verstärkende Verkettung von Täuschung, Selbsttäuschung, Image-Pflege und Ideologisierung zu verhüllen versucht werden – und im Falle des Vietnamkrieges war das in „Verlängerung“ des Kalten Krieges im Sinne ideologisch verdrehter und in kurzschlüssigen Analogieschlüssen gedachter vermeintlicher geopolitischer Interessen ja doch auch der Fall. In beiden Fällen brauchte oder braucht es zugleich lange Zeit, bis die darüber herbeigeführte ‚Entwirklichung‘ von Politik sich schließlich an der Wirklichkeit so klar erweist, dass Veränderungen erzwungen werden – entweder im Wege eines selbstkritischen neu Nachdenkens, oder schlicht durch den Druck der wirklichen Verhältnisse.

Hier geht es nicht um Ideologie als „notwendig falsches Bewusstsein“, das qua „anstößiger“ Wissenschaft (Bourdieu) aufzubrechen wäre. Es geht vielmehr um die willfährige Legitimation oder die kritische Infragestellung von Herrschaft und um den Mangel an demokratischer Transparenz. Verzerrte Wahrnehmungen von Täuschungen über Selbsttäuschungen bis hin zu Wirklichkeitsverlusten werden hier also nicht von einer „objektiven“ wissenschaftlichen Wahrheit her aufgebrochen sondern sie werden verhindert in einem stetigen Prozess gesellschaftlicher „Wahrheitspolitik“, in dem u.a. die Wissenschaften ihre gesellschaftliche Funktion, so wie sie Plessner beschrieben hat, nur in dem aber immer klar ist, dass alles, was nach geltenden Regeln als wahr gelten soll, immer wieder strittig gemacht werden kann und dass darüber immer wieder neu entschieden werden muss. Anders als

Bourdieu knapp 20 Jahre später³² konstatiert Arendt 1971 für die Vereinigten Staaten noch das Funktionieren einer freien Presse. Hier haben wir mittlerweile – auch das wäre als ein Teil der Postdemokratisierung und Refeudalisierung unserer westlichen Gesellschaften eine vertiefende Analyse wert – eine zunehmende Kritik an der Berichterstattung unserer Leitmedien. Jürgen Habermas (2011) spricht in Bezug auf die Talkshows des öffentlich rechtlichen Fernsehens vom mit dem immer gleichen Personal immer wieder neu aufgerührten Meinungsbrei, Stephan Weichert (2011) meint, dass die „mediale mit der politischen Klasse zusammen wächst“ und beide „nahezu unentwegt miteinander kungeln, kokettieren und kollaborieren (...) nirgends so deutlich wie in der deutschen Hauptstadt“. Bickes u.a. (2012) haben kritisch die Dynamik der Konstruktion von Differenz und Feindseligkeit am Beispiel der Berichterstattung zur Finanzkrise Griechenlands nachgezeichnet³³, und Albrecht Müller (2014) spricht auf den „Nachdenkseiten“ in Bezug auf die aktuelle Ukraine-Berichterstattung mittlerweile geradezu von einer „US-nah organisierten Gleichschaltung wichtiger Leitmedien“. Für das Funktionieren der Demokratie ist aber eine kritische Öffentlichkeit unverzichtbar. Verkommt sie zu zunehmend personalisierender „Hofberichterstattung“, wird sie selbst zum Teil sich verstärkender Täuschungen, Selbsttäuschungen und schließlich Wirklichkeitsverluste. Was eigentlich gibt uns heute – in Zeiten in denen mit Jimmy Carter kein geringerer als ein ehemaliger US-amerikanischer Präsident und Friedensnobelpreisträger angesichts des Umgangs mit dem NSA-Skandal davon spricht, dass die USA keine funktionierende Demokratie mehr seien (Spiegel-online 17. 07. 2013) – die Gewissheit, dass der herrschende Politikbetrieb mit einer ihn flankierenden medialen Öffentlichkeit nicht wieder einmal geradezu schlafwandlerisch durch selbst gemachte, verantwortete und verschärfte Krisenprozesse stolpert.³⁴

³² Das in Fußnote 2 zitierte Interview stammt aus dem Jahr 1991. Ich beziehe mich ferner auf ein Interview, das am 2.11. 1988 unter dem Titel „Die Könige sind nackt“ im *Le Novel Observateur* veröffentlicht wurde, wieder abgedruckt in Bourdieu 2005, 87- 102. Hier spricht Bourdieu u. a. davon, „dass die Presse mitbestimmt, was politisch denkbar ist und sogar mit festlegt, wer zu den legitimen Akteuren des politischen Spiels zählt“ (a. a. O. 88).

³³ Hier wird sichtbar, wie hier geradezu eine Kampagne in Gang gekommen ist, deren Ausgangspunkt im Übrigen keineswegs der Boulevard-Journalismus war, der sie dann freilich erst massenwirksam entfaltet hat. Das Ergebnis sind „Feindbildproduktion“ (vgl. Wehr. 2013) und eine weiter forcierte neoliberale Politik, die diese mediale Flankierung nutzt. Zu einer erhellenden Analyse der spezifischen, wenn man so will „hausgemachten“ Seite der Krise in Griechenland vgl. dagegen Markaris (2012).

³⁴ Arendt (1979/1998, 190f) verwendet diesen Begriff, den Christopher Clarc (2013) aktuell, zur Erklärung des 1. Weltkrieges, als der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts benutzt. Heute leben wir in Zeiten, in denen die Stellung der USA als Welthegemon zunehmend prekär geworden ist (vgl. schon Wallerstein 2004), die Zahl der Kriege und der „failed states“ außerhalb der Staaten der Triade eher zugenommen hat. das nukleare Waffenoligopol deutlich erschüttert ist, die Hochrüstung auch nach dem Ende des kalten Krieges weiter zugenommen hat und imperiale Kriege zur Rohstoffsicherung wieder aktuell geworden sind. Aktuell könnte man sich da Im Blick auf das geopolitisch motivierte Handeln von Großmächten - auch dem der Regierung der Vereinigten Staaten am Beispiel ihrer Ukraine-Politik, der die EU letztlich, in Deutschland einhellig von den Leitmedien flankiert, folgt - zu

Die These, auf die meine an Arendt anknüpfende Argumentation hinausläuft, ist also im Kern, dass „die Torheit der Regierenden“ (Tuchman 1984), ihre Neigung zu Täuschungen, Selbsttäuschungen, Lügen und schließlich Wirklichkeitsverlust – mit in der Regel dann katastrophalen Folgen, begründet ist in: (1) einem Mangel an Demokratie bzw. dem bei der Generierung solcher Prozesse immer wieder wesentlich „mitspielenden“ Interessen gesellschaftlicher Eliten an der Sicherung von Herrschaftspositionen sowie der damit verbundenen Privilegien, mithin (2) in der Beschränktheit der Interessengeleiteten Perspektive der Angehörigen solcher Eliten, der ihnen zuarbeitenden Stäbe etc. bzw. umgekehrt in mangelnder Entfaltung von politischen Prozessen, verstanden als gesellschaftlich transparente, unter Beteiligung prinzipiell Aller herbeigeführte Prozesse der „Übersteigerung“ von Interessen, sowie (3) darin, dass im Wissenschaftsbetrieb erwünschte Expertisen und Gegenexpertisen allemal wohlfeil sind. Denn der ist nach Reinhard Brandts ernüchternder Analyse seit dem Bologna-Prozess durch „Provinzialisierung statt mehr europäischem Austausch, „unwürdige Selbstanpreisung, das Drittmittel- und Exzellenzsystem, dazu Lohndumping in der Lehre“ gekennzeichnet³⁵, und in vielen Fächern, die zu „Kulturwissenschaften (...) mutierten (...durch) Worthülsenakrobatik im Niemandsland der Unverbindlichkeit“ geprägt (Brandt 2011, 146).³⁶

Wissenschaft kann aber für die Herstellung von Transparenz - etwa durch die „Simulation von Konflikten“ ihren Anlässen, Bedingungen, absehbaren oder tatsächlichen Verläufen, ihren angezielten, und ihren auch nicht intendierten Folgen – hilfreich sein, um z. B. die Kosten ruinöser Konflikte zu vermeiden³⁷. Sie hätte hier also ihren spezifischen gesellschaftlichen Auftrag zu erfüllen; aber sie kann niemals aber den politischen Prozess ersetzen, und ebenso wenig die öffentlichen Räume, an die er gebunden ist. Es geht somit nicht darum wissenschaftliche Wahrheit an die Stelle von Ideologie zu setzen, sondern darum, wissenschaftlich gesicherte, und in ihrer Reichweite zugleich immer begrenzte, Aussagen in geeigneter Weise in öffentliche politische Prozesse einzubringen. Dabei ist die unabhängige, „anstößige“ Funktion von Wissenschaft ebenso bedeutsam wie die adressatengerechte

der Frage gedrängt sehen, ob es nicht denkbar ist, dass hier von Neuem Prozesse gleichsam schlafwandlerischen Handelns stattfinden.

³⁵ So eine Zusammenfassung zu Brandt 2010 und 2011 in der SZ. Siehe hierzu auch Martens (2013a, 23 – 30).

³⁶ Hier wird also von Philosophischer Seite Lepius' Analyse der Dauerkrise der Soziologie verallgemeinert und mit der Frage, wozu wir denn noch Universitäten benötigen, polemisch zugespitzt.

³⁷ Der von Willi Pöhler (1971) formulierte Konfliktsoziologische Ansatz, der 1972 für die als Landesinstitut neu gegründete Sozialforschungsstelle konzeptionell orientierend sein sollte (rückblickend Martens/Dechmann 2010, 42-44 und 202-207), hat, anknüpfend an Christian v. Ferbers Arbeit über „die Gewalt in der Politik“ (v. Ferber 1970) eben diese Funktionen einer sozialwissenschaftlichen Erforschung sozialer Konflikte hervorgehoben und damals, zu Zeiten der in Westeuropa neu aufbrechenden industriellen Konflikte gefordert, den sozialen Konflikt „zum Hauptaspekt industriesoziologischer Forschung“ zu machen (Pöhler 1971).

Aufbereitung ihrer Ergebnisse. Nur dann, wenn theoretische und methodische Grundlagen ebenso wie die damit gefundenen Ergebnisse in einen transparenten politischen Prozess eingebracht und damit selbst der Kritik ausgesetzt werden, kann Wissenschaft durch ihren spezifischen Beitrag zu transparenten demokratischen Prozessen in der Gesellschaft leisten und dazu beitragen, Täuschungen und Selbsttäuschung bis hin zu Wirklichkeitsverlusten zu verhindern. Und dabei wird für den Wissenschaftler als „spezifischen Intellektuellen“ (Foucault 1977) die von Bourdieu geforderte „Respektlosigkeit gegenüber jeglicher Macht“ unverzichtbar sein.

5. Schlussbemerkung

Ideologiekritik beginnt, wie Althusser in Erinnerung ruft, als Teil des Projekts der (späten) Aufklärung als Kritik herrschender Ideen des Ancien régime in der Vorstellung eine solche Kritik im Rahmen einer genetischen Theorie der Ideen formulieren zu müssen. Sie findet sich als Kritik am „Aberglauben“ der Menschen ebenso, in der zitierten Passage aus dem Brief Diderots eher beiläufig, bei frühen materialistischen Philosophen, die dagegen als Aufklärer auf Vernunftkritik und wissenschaftliches Wissen setzen.³⁸ Das spätere Aufgreifen des Ideologiebegriffs bei Marx und Engels ist verbunden mit der massiven Kritik der idealistischen Philosophie am Beispiel der Linkshegelianer. Sie markiert, als Selbstverständigungstext, zugleich den Beginn des Programms zur Ausarbeitung einer wissenschaftlichen Kritik gegebener kapitalistischer Verhältnisse und ihrer ideologischen Selbstbeschreibungen im Anspruch einer „wirklich positiven Wissenschaft“. Sie ist dabei aber durch das Wissenschaftsverständnis der Zeit geprägt, nach dem die modernen Wissenschaften die Religion in ihrem Anspruch auf Welterkenntnis- und Deutung beerbt haben – und wohl auch dadurch, dass Marx mit dem auf die Füße gestellten Hegel die Logik der Dialektik des objektiven Idealismus noch nicht los ist. Rancière weist zu Recht darauf hin, dass „das Genie Marx“ mit seiner Kritik der ideologischen Verhüllungen kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse in dem Sinne, dass damit „das Wahre als das Wahre des Falschen“ sichtbar gemacht werden sollte, selbst einer falschen Wirklichkeitsauffassung zugearbeitet hat. Wenn so etwa die „bürgerlichen Freiheiten als „von ihrem Inhalt widersprochenen ‚Formen‘ oder ‚Scheinbarkeiten‘“ entlarvt werden sollen, die nur dazu da wären, die Wirklichkeit zu verdecken“, wird die Einsicht erschwert, dass es darum gehen müsste, „die Sphäre dieses Erscheinens auszubreiten, diese (darin partiell schon errungene) Macht (des Demos H. M.) zu erweitern“. Grundlagenprobleme des Marxismus/der Marxismen als Großtheorie(n) gesellschaftlicher Entwicklung haben in ihrem bei Althusser noch einmal zugespitzten fragwürdigen Wissenschaftsverständnis ihre Wurzeln. Dessen Versuch, eine Allgemeine Theorie der Ideologie im Rahmen des Marxismus, als einer

³⁸ Bei Diderot noch in einem Wissenschaftsverständnis, dem die Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts fremd ist und philosophisch von einer Vernunftkritik ausgehend, der Selbstverständlich ist, dass die Passion der Vernunft immer vorausgeht (vgl. Blom 2011 sowie Beck 2013).

objektiven, strukturalen Theorie zu umreißen und von da aus sein Konzept der ideologischen Staatsapparate auszuformulieren, führt deshalb zu nicht mehr zeitgemäßen Fragen, wie Balibar zu recht schreibt.

Wenn man daher, statt von Ideologie im Marxschen Sinne zu sprechen, anschließend an die radikalen französischen Aufklärer, und sicher auch an Immanuel Kant, gegen Unwissenheit und „Aberglauben“ auf eine an die Urteilskraft aller Einzelnen gründende Vernunftkritik und als Mittel gegen Täuschungen, Selbsttäuschungen, Lügen und Wirklichkeitsverluste im politischen Prozess der Gesellschaft auf dessen weitergehende Demokratisierung und größere Transparenz setzt, dabei die spezifische Rolle der WissenschaftlerInnen als Intellektuelle sowie die Bedeutung unabhängiger Medien akzentuiert, bleibt gleichwohl immer noch eine Frage offen. Sie erschließt sich z. B. wenn man das vorangestellte Diderot-Zitat noch einmal genauer durchdenkt. Darin ist als Quelle des Aufklärungswillens seiner Zeit ja auch vom „Geist eines jeden Jahrhunderts“ die Rede, als den er für sein eigenes den Geist der Freiheit bestimmt. Hier geht es um ein mit Leidenschaft verfolgtes Ziel, und das verweist darauf, dass dem Aufklärer Diderot zwar selbstverständliches Ziel gewesen ist,

„ein klarsichtiges und gelassenes Erkennen unseres Platzes in der Natur als hochintelligente, emphatisch veranlagte Primaten“ zu gewinnen (Blom 2011, 18),

dass ihm dabei aber immer bewusst war, dass der Mensch der menschlichen Vernunft immer die Passion vorausgeht (Blom 2011, 15). Die Frage, die sich hier stellt lautet daher, an welchen Leidenschaften sich nach den Enttäuschungen, die der Marxismus als „die große Hoffnung des Jahrhunderts“ (Arendt 2003, 254) hinterlassen hat, „das Wunder der Politik“ von dem Arendt (1993) in ihren nachgelassenen Schriften spricht, denkbar werden könnte. Dies zumal angesichts von Arendts Befürchtung,

„dass die Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten und sterilsten Passivität enden (könnte), die die Geschichte je gekannt hat.“ (Arendt 1967, . 314f)

Die Kritik des Arendtschen Arbeitsbegriffs, der hier der Andeutung von möglichen Folgen des Sieges des „animal laborans“ ist an dieser Stelle sicherlich wichtig (vgl. Martens 2008), jedoch nicht hinreichend, denn es geht hier in letzter Konsequenz nicht einfach um menschliche Tätigkeiten und Lebenspraxis im umfassenden Sinne des an Hegel an knüpfenden Marxschen Arbeitsbegriffs - mit dem Folgeproblem, dass politisches Handeln und Freiheit Bei Marx weithin philosophisch und wissenschaftlich vernachlässigte Themen sind -, auch nicht um Ergebnisse wissenschaftlicher Analysen, sondern immer noch um philosophische Fragen, um

ein „neues Denken“ in einer neuen Zeit, um Menschenbilder und Sinnfragen, die in einer jeweiligen Epoche ausgeprägt und gestellt werden.

Ob hier für das Jahrhundert Aufklärung so etwas wie ein Geist der Freiheit wichtig/prägend war, will ich hier nicht weiter erörtern, es vielmehr bei der Arendtschen Formulierung belassen.³⁹ Für das 19. Jahrhundert kann man dann vielleicht das Fortschrittsdenken im Zeichen einer neuen Wissenschaftsgläubigkeit sprechen und davon, dass die Wissenschaft so das Erbe der Religion angetreten hat. Mit dem 20. Jahrhundert wird es etwas schwieriger: der „technische Fortschritt“ als Fortsetzung der Wissenschaftsgläubigkeit, der vermeintlich zur Wissenschaft fortgeschrittene Sozialismus als die große enttäuschte Hoffnung (in seiner ersten Hälfte) und die Demokratie (als wohlfahrtsstaatliche, repräsentative Demokratie, verknüpft mit immer weiterem technischen Fortschritt) als Versprechen in seiner zweiten Hälfte, könnte man vielleicht nennen. Und jedenfalls haben sich mit dem technischen Fortschritt immer neue Visionen verknüpft.⁴⁰ Aber was folgt aus den „Enttäuschungen“ und angesichts des „Friedhofs der Träume“ (Elias, zitiert nach Kilminster 19 1996, 383), mit denen wir nun am Beginn des 21. Jahrhunderts konfrontiert sind? Wir blicken zurück auf immer neue Vorstellungen der Transzendierungen einer schlechten Wirklichkeit, die sich darüber zum Besseren wenden soll. Und wir sehen immer wieder auch einen Mangel an nüchterner Analyse – die Wissenschaft in ihren begrenzten Möglichkeiten zu nutzen hätte und der diese verpflichtet sein sollte –, und wir sehen heute die fast verzweifelte Feststellungen Einzelner oder auch Vieler, über „die Torheit der regierenden“ oder darüber, „wie viel Dummheit doch die Welt regiere“⁴¹ und jedenfalls unübersehbar die Enttäuschung der Menge der Vielen. Die Frage ist also ob und wie sich Empörung über zunehmend schlechte Verhältnisse überhaupt ohne einen solchen Geist entwickeln kann und welcher „Geist“ die Menschen heute bewegen könnte? Wenn heute die im ökologischen Diskurs immer wieder betonte Endlichkeit unserer Welt und ihrer Ressourcen endlich ernst zu nehmen wäre und - um noch einmal an die einleitend

³⁹ Es sei aber daran erinnert, dass etwa für Diderot die Aufklärung zu seiner Zeit in den Vorstädtern von Paris endete und er sich als Philosophen und Literaten eher für die Nachwelt schreiben sah, (Lepape 1994, Martens 2014c).

⁴⁰ „Nimmt man die ‚Strahlkraft‘ als Maßstab, können sich soziale Visionen nur schwer neben technischen behaupten. Vision – oder in altertümlichem Deutsch ‚Gesicht‘ – bedeutet ja etwas Bildhaftes, Sichtbares; ohne Veranschaulichung ist eine Vision nichts wert. Bildmaterial zu neuen Verkehrsmitteln oder zu 100geschossigen Wohnmaschinen quillt aus fast jeder Wühlkiste – aber suchen sie mal nach geeigneten Veranschaulichungen zu einer ‚unentfremdeten Gesellschaft‘! Oder fragen sie mal im Antiquariat: Haben sie ein Werk mit hübschen Bildern zu einer ‚nachhaltigen Lebensweise‘?“ Mit diesen Sätzen kennzeichnen Angela und Karlheinz Steinmüller (1999, 16f), das Problem, soziale Zukunftsentwürfe zu formulieren, die Phantasie und Leidenschaften fesseln könnten. Aber gleichwohl: Das Ende des Absolutismus wurde unter der Forderung nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, heute müsste man wohl Geschwisterlichkeit sagen, eingeleitet.

⁴¹ So z.B. der Keynesianer Paul Krugman in einer seiner Kolumnen in der Washington Post im Blick auf die die Entwicklung der EU bestimmende neoliberale Wirtschaftspolitik.

zitierten Leggewie und Welzer anzuknüpfen – „damit (...) eine Perspektive der Endlichkeit in den linearen Fortschritt eingezogen (ist), die dem, modernen Denken fremd, geradezu ungeheuerlich ist (Leggewie/Welzer 2009, 10), dann stellt sich die Frage, woran sich heute „das Wunder der Politik“ entfalten könnte⁴² - angesichts des unabwiesbaren Endes der alten Fortschrittsgläubigkeit.

Literatur:

- Althusser, L. (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur Marxschen Theorie. Rehe Positionen, Herausgegeben von Peter Schöttler, Hamburg/Westberlin
- Althusser, L. (2010): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Frieder Otto Wolf, Hamburg
- Arendt, H. (1967): Vita activa oder vom Tätigen Leben, München
- (1971): Lying in Politics, in: New York Review of Books, 18. 11. 1971, Nachdruck in: Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft 3/2004, S. 3-18
 - (1993): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, Hg. Von U. Ludz, München/Zürich
 - (2003): Denktagebuch (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich
- Balibar, E. (2013): Althusser und die „ideologischen Staatsapparate“, in: Das Argument, Heft 304, 2013, S. ###
- Bauman, Z. (1999): Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit, Hamburg
- Becker, A. (2013): Nachwort - Diderot und das Experiment des Naturalismus, in: Denis Diderot. Philosophische Schriften, Hgg. Und mit einem Nachwort von Alexander Becker, Berlin, S. 205-269
- Bickes, H.; Butulussi, E.; Otten, T.; Schendel, J.; Sdroulia, A.; Steinhoff, A. (2012): Die Dynamik der Konstruktion von Differenz und Feindseligkeit am Beispiel der Finanzkrise Griechenlands. Hört beim Geld die Freundschaft auf? Kritisch-diskursanalytische Untersuchungen der Berichterstattung ausgewählter deutscher und griechischer Medien, München
- Bourdieu, P. (2005): Die verborgenen Mechanismen der Macht, hgg. von Margareta Steinrücke, Hamburg
- Blom, P. (2010): Böse Philosophen. Ein Salon in Paris und das vergessene Erbe der Aufklärung, München
- Brandt, R. (2011): Wozu noch Universitäten?, Hamburg
- Busse, C. (2011): „Ich bin doch in der Rolle des Narren hier“. Der Literaturwissenschaftler Joseph Vogl hat einen überraschenden Bestseller zur Wirtschaftskrise geschrieben – seine Meinung ist jetzt gefragt, SZ 19./20. 11. 2011
- Crouch, C. (2008): Postdemokratie, Frankfurt am Main
- (2011): Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus, Frankfurt am Main
- Diderot, D. (1984): „Denis Diderot Briefe 1742-1781“ – ausgewählt und herausgegeben von Hans Hinterhäuser, Ffm 1984
- Elias, N. (1969/80): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 7. Auflage, Frankfurt am Main
- Engels, F. (1988/1972): Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, MEW Bd. 21, S. 259-307
- (1894): Brief an Borgius, Werke Bd. 39, S. 205-207
- Ferber, C. v. (1970): Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzungen mit Max Weber, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- FNPA-Jahrestagung (2012) „Europakrise: Passive Revolutionen oder demokratische Aufbrüche?“, 23./24. März 2012, IG Metall-Bildungszentrum Berlin, Protokoll, www.FNPA.de
- (2013): Ökonomische und politische Krise in Europa – Chancen für ein soziales und demokratisches Europa, www.FNPA.de
 - (2014): „Europäische Rahmenbedingungen gewerkschaftlicher Arbeitspolitik – Gute Arbeit in Europa?“ www.FNPA.de
- Foucault, M. (1977): Wahrheit und Macht. Interview von Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino, in: Dispositive der Macht, Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin

⁴² Vgl. im Blick auf diese „Sinnfragen im Epochenbruch“ Martens 2014, 183-201.

- Gorz, A. (1980): Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus, Frankfurt am Main
- Gorz, A. (2010): Wissen. Wert und Kapital. Zur Kritik der Wissensökonomie, Zürich (7. Auflage)
- Habermas, J. (2011): Merkels von Demoskopie geleiteter Opportunismus, in: Süddeutsche Zeitung vom 07.04. 2011
- (2013): Im Sog der Technokratie, Berlin
- Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, Weimar,
- Horkheimer, M. ; Adorno. T. W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam
- Kilminster, R. (1996): Norbert Elias und Karl Mannheim – Nähe und Distanz, in: Rehberg, K.-S. (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte seines Werkes, Frankfurt am Main, S. 352-392
- Kohn, J. (2011): „Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought“, in: Heuer, W.; Heiter, B.; Rosenmüller, S. (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart, Weimar, S. 44-49
- Krugman, P. (2009): Die neue Weltwirtschaftskrise, Frankfurt/New York
- (2012): Vergesst die Krise! Warum wir jetzt Geld ausgeben müssen, Frankfurt/New York
- leggewie, C.; Welzer, H. (2009): Das Ende der Welt; wie wir sie kannten. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie, Frankfurt am Main
- Lehndorff, S. (2012): Ein Triumph gescheiterter Ideen. Warum Europa tief in der Krise steckt – Zehn Länderfallstudien, Hamburg
- Lepape. P. (1994): Denis Diderot. Eine Biographie, Frankfurt am Main
- Lepsius, M. R. (2003): „Die Soziologie ist eine Dauerkrise. Gespräch mit Georg Vobruba“, in: Soziologie, Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 32.Jg. Heft 3, S.20-30.
- Blicke zurück und nach vorne: M. R. Lepsius im Gespräch mit Adalbert Hepp und Martina Löw, in: Hepp, A.; Löw, M. (Hg.): M. R. Lepsius. Soziologie als Profession, Frankfurt/New York; S. 11-75
- Luhmann, N. (1987a): Enttäuschungen und Hoffnungen. Die Zukunft der Demokratie, in: ders. (1987) Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, S. 133-141, Opladen
- (1987b): Die Zukunft der Demokratie, in: ders. (1987) Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, S.126-132, Opladen
 - (1989) Politische Steuerung. Ein Diskussionsbeitrag, in: Politische Vierteljahrsschrift 1/1989, S. 4-9
- Manow, P. (2008): Im Schatten des Königs. Die politische Anatomie demokratischer Repräsentation, Frankfurt am Main
- Markaris, P. (2012): Finstere Zeiten. Zur Krise in Griechenland, Zürich
- Martens, H. (2003): Neue Formen sozialwissenschaftlicher Wissensproduktion in der „Wissensgesellschaft“ und der Nützlichkeits- und Wahrheitsbezug der Wissenschaften, in: Katenkamp, O.; Peter, G. (hg.): Die Praxis des Wissensmanagements, Münster, S. 196-223
- (2006): Kritik des Neoliberalismus – Zusammenhänge zwischen Ideologiekritik und Kritik der veränderten Realitäten, in: Scholz. D. u.a. (2006): Turnaraond.? Strategien für eine Neue Politik der Arbeit, Münster
 - (2007): Industriesoziologie im Aufbruch? Herausforderungen empirischer Arbeitsforschung im Epochenbruch, Münster
 - (2008): Arbeits- und Industriesoziologie - Ende der Debatte heißt nicht Ende der Krise, in: Soziale Welt 2/2008, S. 790-100
 - (2010) Neue Wirtschaftsdemokratie. Anknüpfungspunkte im Zeichen der Krise von Ökonomie, Ökologie und Politik, Hamburg
 - (2011): Neue Wirtschaftsdemokratie. Übergangsforderungen vor dem Hintergrund der Krise, in: DAS ARGUMENT, H. 291, 2/2011, S. 211-221
 - (2012a): Neue Wirtschaftsdemokratie und das demokratische Projekt der Moderne. Fünf Thesen, in: Gegenblende. Das gewerkschaftliche Debattenmagazin, Ausgabe März/April 2012, <http://www.gegenblende.de>
 - (2012b): Kurzweyls Traum, in: Unter dem Brennglas. Zeitdiagnosen, Analysen, Denkanstöße im Epochenbruch, www.drhelmutmartens.de S. 75-86
 - (2013a): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster
 - (2013b): Hannah Arendt und der politische Humanismus, Vortrag für das Kolloquium „Probleme und Aufgaben der Humanismusforschung“, FU-Berlin, 15.01. 2013, www.drhelmutmartens.de
 - (2014a): Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster

- (2014b): Absolute Bewegung des Werdens oder losgelassene Verzehrsprozesse? www.drhelmutmartens.de
 - (2014c): Denis Diderot und das vergessene Erbe der Aufklärung, Die radikale Aufklärung als Inspiration und Warnung im Kampf um die Träume der westlichen Zivilisation www.drhelmutmartens.de (im Erscheinen)
 - (2014d): Am Anfang steht die Handlung. am Ende ein „losgelassener Verzehrsprozess“? Die Krise des demokratischen Projekts der Moderne im Licht von Michael Tomasellos Konzept der geteilten Intentionalität
 - (2014e): Europäische Rahmenbedingungen gewerkschaftlicher Arbeitspolitik – zwölf Thesen, in „Sozialistische Politik und Wirtschaft (SPW), August 2014 (im Erscheinen)
- Martens, H. ; Dechmann, U. (2010) Am Ende der Deutschland AG. Standortkonflikte im Kontext einer neuen Politik der Arbeit, Münster
- Marx, K.; Engels F. (1932,1969): Die Deutsche Ideologie, Werke Bd. 3, S.9-530
- Müller, A. (2014): Die US-nah organisierte Gleichschaltung wichtiger Leitmedien, Nachdenkseiten 21. 03. 2014
- Negt, O. (2003): Kant und Marx – ein Epochengespräch, Göttingen
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Oberndorfer, L. (2014): Die autoritäre Konstituierung der Wirtschaft: Das Beispiel EU-Wettbewerbspakt, Beitrag zur FNPA-Jahrestagung 2014 „Europäische Rahmenbedingungen gewerkschaftlicher Arbeitspolitik“, www.fnpa.de
- Oehlke, P. (2006): Zur Dialektik des Epochenbruchs: Wettbewerbszwänge, Marktfreiheitsideologie und Regulationserfordernisse, in: Scholz, D. u.a. (a. a. O.) S. 300-306
- Plessner, H. (1966): Der Weg der Soziologie in Deutschland, in: Plessner, H. (1966): Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie, Düsseldorf, S. 36-54
- 1981/1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Gesammelte Schriften V, S. 135-234
 - 1981/1962): Die Emanzipation der Macht, in: ders: Gesammelte Schriften V, S.259-282
 - (1983/1937): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main, S. 33-51
 - (1985, 1955): Über Elite und Elitenbildung, in: ders: Gesammelte Schriften X. Schriften zur Soziologie und Sozialpsychologie, Frankfurt am Main, S. 138-146
- Peter, G. (1992): Theorie der Arbeitsforschung. Situation, Institution, System als Grundkategorien empirischer Arbeitsforschung, Frankfurt/New York
- Peters, K. (2006): Anmerkungen zu den „Spandauer Thesen“, in: Scholz. D. u. a. (a. a. O.), S. 307-311
- Rancière, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main
- Rehberg, K.-S. (1994): Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen, in: Göhler, G. (Hg): Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994, S.47-84
- Reichert, J. (1999): Über das Problem der Gültigkeit von qualitativer Sozialforschung, in: Hitzler, R.; Reichert, J.; Schröer, N. (Hg.): Hermeneutische Wissenssoziologie, Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz
- Safranski, R. (1999) Das Böse oder das Drama der Freiheit, Frankfurt am Main
- Sauer, T.; Wahl, P. (2013): Welche Zukunft für die EU? – Eine Kontroverse, in: Dies. (Hg): Welche Zukunft hat die EU. Eine Kontroverse. Reader des Wissenschaftlichen Beirats von attac; Hamburg, S. 8-26
- Schmidt, A. (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders. Drei Studien über Materialismus, München, Wien, S. 21 - 79
- Scholz, D.; Glawe, H.; Martens., H.; Paust-Lassen, P.; Reitzig, J.; Peter, G.; Wolf, F.O. (Hg.) (2006): Turnaround. Strategien für eine neue Politik der Arbeit, Münster
- Steinmüller, A.; Steinmüller, K. (1999): Visionen 1900 200 2100. Eine Chronik der Zukunft, Hamburg
- Thompson, E.- P. (1980): Das Elend der Theorie. Zur Produktion geschichtlicher Erfahrung, Frankfurt am Main
- Wallerstein, I. (2004): Absturz oder Sinkflug des Adlers? Der Niedergang der amerikanischen Macht, Hamburg
- Wehr, A. (2013): Feindbildproduktion. Junge Welt 28.01. 2013
- Weichert, S. (2011): Das Unbehagen an der politisch-medialen Klasse. Meinungsmacher, Meinungsmärkte und Meinungsmedien im Hauptstadtjournalismus in: Gegenblende. Das gewerkschaftliche Debattenmagazin, Ausgabe Juli/August 2011 (<http://www.gegenblende.de/10-2011>)

- Weizsäcker, E. U. v.; Hargroves, K.; Smith, M. (2010): Faktor Fünf. Die Formel für nachhaltiges Wachstum, München
- Wolf, F. O. (1983): Schwierigkeiten mit der materialistischen Dialektik, in: ders.(1983): Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus, Hannover
- (2002): Radikale Philosophie, Münster
 - (2003/12): Was braucht marxistisches Denken heute, um als ‚Theorie‘ existieren zu können? Ein Trilemma kritischen Denkens nach dem Ende der offiziellen Marxismen, Berlin (Manuskript), veröffentlicht in: ders: (2012):Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen, Münster, S.126-146
 - (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster
 - 2013): Die politische Entwicklung in Europa: Brüche zwischen den EU-Ländern; Trends der Renationalisierung und Entdemokratisierung. Vortrag auf der Jahrestagung des FNPA „Ökonomische und politische Krise in Europa – Chancen für ein demokratisches und soziales Europa, Berlin 01.02. 2013, www.FNPA.de
- Zinn, K. G. (1996): Zwanzig Jahre Wirtschaftskrise – Signal eines Epochenwandels? Über Arbeitslosigkeit, Bewältigungsrhetorik und den Glauben an einfache Rezepten, in: ARBEIT, Heft 3, 1996, S. 298-317
- (2007): Politische Kultur und beschäftigungspolitische Alternativen. Plädoyer für einen qualitativen Keynesianismus, in: Peter, G. (Hg.): Grenzkonflikte der Arbeit. Die Herausbildung einer neuen europäischen Arbeitspolitik, Hamburg, S. 48-76