

Markus Brunner/ Andreas Jahn-Sudmann

Kritik der Kulturindustrie

Aktualisierungen im Anschluss an Adorno und Althusser

Erschienen in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, Jg. 15, Bd. 28/29, S. 146-161.

Ideologie ist einer der zentralen Begriffe der kritischen Theorie in der Reflexion auf Gesellschaft im Allgemeinen und Kultur im Besonderen. Insofern nicht nur die Funktion der Ideologie, sondern die Ideologienlehre selbst gesellschaftlichen Dynamiken unterworfen ist und sich Letztere gerade unter den Bedingungen des modernen Wissenschaftsbetriebes auf vielfältige und widersprüchliche Weise historisch differenziert hat, scheint es schwierig, ihr kritisches Potential zu bewahren und zu aktualisieren. Im Bereich dessen und in Bezug auf das, was so weitläufig Kultur genannt wird, sind aber Entwicklungen zu verzeichnen, die dazu herausfordern, über notwendige Veränderungen des Ideologischen und seines Begriffs im Sinne einer Tradition nachzudenken, die sich in ihrem Verständnis von Kritik nicht auf den Horizont des Kulturellen beschränkt, sondern diesen vielmehr zu transzendieren versucht.

Ausgehend von einer systematischen Unterscheidung der Marx'schen Ideologiekonzepte wollen wir nachfolgend deren Weiterentwicklungen bei Adorno und Althusser noch einmal kritisch beleuchten, die sich ausdrücklich mit dem Bereich des Kulturellen beschäftigten. Daran anschließend soll der Versuch unternommen werden, diese Kritik in Auseinandersetzung mit neueren Formen des Ideologischen zu aktualisieren.

I

Bereits bei Marx lassen sich mindestens drei verschiedene Konzepte von Ideologie finden, die in der Rezeption auf unterschiedliche Weise aufgegriffen und weiterentwickelt wurden.

In den ersten beiden Konzepten wird jeweils ein Bezug zur jeweiligen Klassenlage der Subjekte bzw. Produzenten von Ideologie hergestellt, einmal eher funktional, dann eher im Hinblick auf die Genese der Ideologie. »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken«¹, schreibt Marx in der *Deutschen Ideologie*. Die herrschende Klasse sei zur Herrschaftsstabilisierung nach Innen – zur Vereinheitlichung der Klasse über die Einzelinteressen hinweg – und nach Außen – als Mittel der Herrschaftslegitimierung – gezwungen, »ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein

¹ Karl Marx/ Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*. MEW 3, Berlin 1946, S. 46.

gültigen darzustellen«². Die herrschende Ideologie, im Staat »getrennt von den wirklichen Einzel- und Gesamtinteressen«³ materialisiert, hat die Funktion, Herrschaftsverhältnisse zu stabilisieren und legitimieren. Erst das Proletariat, das als erste Klasse der Geschichte wirklich ein Allgemeininteresse verkörpere, werde auch diese Ideologisierung nicht mehr benötigen. Die Konzeption von Ideologie als Herrschaftsinstrument spielte später vor allem im Marxismus-Leninismus eine ausgeprägte Rolle, ist aber auch von Gramsci und Althusser aufgegriffen worden. Einen etwas anderen Fokus hat der im Rahmen des Basis-Überbau-Konzepts entwickelte Ideologiebegriff, der sich z.B. im Vorwort zur *Kritik der Politischen Ökonomie* findet: Hier wird eine Unterscheidung gemacht »zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewusst werden und ihn ausfechten.«⁴ Ideologie ist »bewusstes Sein«, die Form, in der sich die Klassen ihre objektive Lage vergegenwärtigen. Hieran knüpft in der Rezeption ein »neutraler« Ideologiebegriff als (klassenspezifische) Reflexionsform an, wie er z.B. in der Wissenssoziologie konzipiert wird.

Die dritte Marx'sche Ideologiekonzeption geht von einem »falschen Schein« aus, den die verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse von sich selbst produzieren. Dieses Konzept ist bereits in der Marx'schen Religionskritik zu finden, derzufolge sich in der religiösen Illusion die gesellschaftliche Ordnung *und* das in ihr produzierte Leid ausdrücken. Entfaltet wird sie aber vor allem im *Kapital*, wo systematisch aufgezeigt wird, dass und wie die kapitalistische Produktionsweise ihre eigene falsche Wahrnehmung erzeugt:

»Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen.«⁵

Die Ursache des »verkehrten Bewusstseins« liegt im Sein selbst, weshalb Marx auch von »notwenig falschem Bewusstsein« oder »objektiven Gedankenformen«⁶ spricht. Ideologiekritik, als Analyse des Wahren im falschen Schein, ist deshalb nie nur Bewusstseinskritik, sondern immer schon eine Kritik der realen gesellschaftlichen Verhältnisse, weil sich in der Ideologie selbst die Verkehrung der realen Welt zeigt. Dieser Begriff ist vor allem im Konzept der Verdinglichung von

² Ebd., S. 47.

³ Ebd., S. 33.

⁴ Karl Marx: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. MEW 13, Berlin 1959, (S. 3-160), S. 9. Dass Marx hier selbst dem naturhaften Schein der gesellschaftlichen kapitalistischen Produktionsweise verfällt, sei hier nur am Rande vermerkt.

⁵ Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. MEW 23, Berlin 1967, S. 86.

⁶ Ebd., S. 90.

Lukaács und im westlichen Marxismus von Bloch, Korsch und der Kritischen Theorie rezipiert und weiterentwickelt worden.

II

In seinem Beitrag zur Ideologienlehre formuliert Adorno, dass man dort, wo – etwa im Absolutismus oder Faschismus – bloße unmittelbare Machtverhältnisse herrschen, *eigentlich* nicht von Ideologie sprechen könne. Der Begriff erfordere vielmehr sich selbst undurchsichtige, vermittelte und insofern auch abgeschwächte Machtverhältnisse. Für Adorno ist Ideologie Rechtfertigung:

„Sie setzt ebenso die Erfahrung eines bereits problematischen gesellschaftlichen Zustandes voraus, den es zu verteidigen gilt, wie andererseits die Idee der Gerechtigkeit selbst, ohne die eine solche apologetische Notwendigkeit nicht bestünde und die ihr Modell am Tausch von Vergleichbarem hat.“⁷

Nur in dieser dialektischen Form ist Ideologiekritik als »Konfrontation der Ideologie mit ihrer eigenen Wahrheit«⁸ grundsätzlich sinnvoll. Adorno greift damit die Marx'sche Vorstellung der Ideologie als notwendig falschem Schein auf, betont dabei aber einen zentralen Aspekt: Der »objektive Schein« der Verhältnisse wird dann zur Ideologie, wenn er zu deren Rechtfertigung aufgegriffen wird.⁹ Die spätbürgerlich-monopolkapitalistischen Verhältnisse aber haben, so Adorno, ein derartiges aufklärerisches Projekt der Ideologiekritik längst ad absurdum geführt, da sie viel zu durchschaubar seien. Macht werde sichtbar ausgestellt und nicht mehr verschleiert.

In der Kulturindustrie, in der Kultur und Bewusstsein vollends warenförmig geworden sind, sich der Logik des Produktionsapparats gänzlich unterworfen und damit jedes transzendente Moment verloren haben, werden die Herrschaftsverhältnisse selbst kraft ihres unumstößlichen Daseins zu ihrer eigenen Rechtfertigung. Ideologie zieht sich auf die wechselseitige Bestätigung von Kulturindustrie und durch diese selbst hervorgebrachten psychischen Dispositionen zurück. In der *Dialektik der Aufklärung* schreiben Horkheimer und Adorno:

»Die neue Ideologie hat die Welt als solche zum Gegenstand. Sie macht vom Kultus der Tatsache Gebrauch, indem sie sich darauf beschränkt, das schlechte Dasein durch möglichst genaue Darstellung ins Reich der Tatsachen zu erheben. Durch solche Übertragung wird das Dasein selber zum Surrogat von Sinn und Recht.«¹⁰

⁷ Institut für Sozialforschung: *Soziologische Exkurse*, Frankfurt a.M. 1956, S. 168.

⁸ Ebd., S. 169.

⁹ Auch Wolfgang Fritz Haug und das Projekt Ideologie-Theorie betonen, dass erst die herrschaftslegitimierende Funktion das notwendig falsche Bewusstsein zur Ideologie macht. Vgl. Wolfgang Fritz Haug: Stichwort »falsches Bewusstsein.« in: Ders.: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 4, Hamburg 1999, S. 78-92; vgl. auch: Projekt Ideologie-Theorie: *Theorien über Ideologie*. Berlin 1979, S. 186f..

¹⁰ Marx Horkheimer/ Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1994 [1944], S. 156f..

Bezogen auf die Relevanz von Analysen konkreter Produkte der Kulturindustrie hat eine solche Perspektive klare Konsequenzen. Laut Adorno kommt es weit weniger darauf an, welche Ideologien ein Kinofilm vermittelt, als »daß die nach Hause gehenden an den Namen der Schauspieler und ihren Eehändeln interessiert sind.«¹¹

Der ideologische Verblendungszusammenhang betrifft alle kulturellen und gesellschaftlichen Bereiche, auch bzw. gerade die Kunst. Während der Warencharakter von Kultur der modernen Kunst überhaupt den Schein von Autonomie einräumte, kassiert der unter kulturindustriellen Bedingungen total gewordene Warencharakter diese Autonomie wieder ein.¹²

Natürlich wusste Adorno um die ästhetischen Unterschiede der kulturindustriellen Erzeugnisse. Ein Film von Orson Welles mag sich vom Gros konventioneller Produktionen des klassischen Studiosystems etwa durch seine vielleicht ungewöhnliche, innovative Ästhetik abheben. Gleichwohl ist sein Warencharakter, seine weitgehende Anschlussfähigkeit an vordeterminierte Maßstäbe von Konsumierbarkeit und Vermarktungsfähigkeit, kaum zu leugnen. Gerade als kalkulierte Ausnahmen bestätigen derartige Filme die Geltung des Systems insgesamt umso stärker. Angesichts der Offenkundigkeit der ideologischen Welt ist Ideologiekritik, so Adorno, im Grunde überflüssig geworden. Als schon nicht mehr im emphatischen Sinne kritisches Projekt bleibt lediglich die Analyse des *cui bono*.¹³ Sie hat sich aber auch, und damit erhält sie ihre Wichtigkeit, zentral mit der Frage zu beschäftigen, wieso die ideologielose Gesellschaft sich dennoch so beharrlich erhält. Die Kritik der neuen ideologischen Formen, den kulturindustriell zur Verfügung gestellte Vorurteilsschablonen, sogenannten »Tickets«¹⁴, kann nicht mehr in Form der ideologiekritischen Frage nach der in ihnen steckenden Wahrheit betrieben werden, da in ihnen kein objektiver Gehalt mehr zum Ausdruck kommt. Vielmehr gilt es, die Mechanismen der Integration alles Widerständigen zu analysieren, die sich nicht zuletzt in Form des Ticket-Denkens zeigen. Denn tatsächlich sieht Adorno durchaus einen Ausweg aus dem universellen Verblendungszusammenhang. Letztlich ist gerade die Totalisierung der Ideologie, die sich im Bestehenden in ihrer Materialisierung auflöst, auch die Voraussetzung ihrer möglichen Aufhebung.

»Seitdem aber die Ideologie kaum mehr besagt, als daß es so ist, wie es ist, schrumpft auch ihre eigene Unwahrheit zusammen auf das dünne Axiom, es könnte nicht anders sein, als es ist. Während die Menschen dieser Unwahrheit sich beugen, durchschauen sie sie insgeheim zugleich. Die Verherrlichung der Macht und Unwiderstehlichkeit bloßen Daseins ist zugleich die Bedingung für dessen Entzauberung. Die Ideologie ist keine Hülle mehr, sondern das drohende Antlitz der Welt.«¹⁵

¹¹ Theodor W. Adorno: *Kulturkritik und Gesellschaft*. G.S. 10.1, Frankfurt a.M. 1951, (S. 11-30), S. 24f..

¹² Vgl. Detlev Claussen: »Fortzusetzen. Die Aktualität der Kulturindustriekritik Adornos,« in: Frithjof Hager, Hermann Pfütze (Hg.): *Das unerhört Moderne*. Lüneburg 1990, (S. 134-150), S. 139.

¹³ Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse*, a.a.O., S. 169.

¹⁴ Vgl. dazu Theodor W. Adorno: *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a.M. 1973 [1950], S. 187ff.

¹⁵ Ebd., S. 179.

III

Auch Althusser rückt von der klassischen Ideologiekritik, die sich mit Bewusstseinsformen auseinandersetzt, ab, betont die *materielle* Existenz von Ideologie innerhalb gesellschaftlicher Praxen und positioniert Ideologie als Praxis der Subjektivation auf der Schnittstelle von gesellschaftlicher und psychischer Struktur.

Ideologie, so Althusser, ist weniger etwas, was sich in Bewusstseinsinhalten zeigt, als vielmehr eine in gesellschaftliches Handeln eingelagerte imaginäre, unbewusste Struktur. Innerhalb gesellschaftlich vorgegebener, ritualisierter Praxen werden Individuen zum Handeln gezwungen und so zu Subjekten gemacht, die sich frei und autonom wähnen, während sie doch nur ein Effekt der materialisierten Ideologie sind. Ideologie ruft Menschen als Subjekte an. So wie es »Praxis nur durch und unter einer Ideologie« gibt, also ein Sich-Verhalten in der Welt immer ein imaginäres Verhältnis zu dieser Welt voraussetzt und zugleich schafft, so gibt es »Ideologie nur durch das Subjekt und für Subjekte«¹⁶. Dieses »Spiel einer doppelten Konstituierung« von Ideologie und Subjekt ist laut Althusser allgemein menschlich und damit omnihistorisch. Ideologie hat keine Geschichte, sondern ist durch eine Struktur und Funktionsweise bestimmt, die für jede Gesellschaft konstitutiv ist.

Diesem Konzept einer Ideologie im Allgemeinen, das eine Struktur der Subjektkonstitution beschreibt, stellt Althusser die konkret-historische Analyse von Aufstieg und Herrschaft des Bürgertums und seiner Ideologie zur Seite. Zur Etablierung der »kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse«¹⁷ musste sich das Bürgertum als Klasse gegen andere Klassen und auch gegen die individuellen Interessen des einzelnen Bürgers behaupten und auf ökonomischer, politischer und ideologischer Ebene eine Hegemonie erringen, die zur Erhaltung der Produktionsverhältnisse stets wieder reproduziert werden muss. Dies geschah und geschieht vor allem über die so genannten »ideologischen Staatsapparate«, die die repressiven Funktionen des Rechts und des Staates flankieren und legitimieren. In ihnen werden die Menschen den Regeln der etablierten Ordnung unterworfen, als religiöse, moralische, juristische oder politische Subjekte angerufen und konstituiert und damit auf die bestehenden Verhältnisse eingeschworen. Der Klassenkampf, der Kampf um herrschaftsfreiere Verhältnisse, muss damit auf das kulturelle Feld ausgeweitet werden. Ideologie wird bei Althusser also vor allem gemäß ihrer Funktion zur Herrschaftsstabilisierung bestimmt, die Frage nach der Wahrheit wird obsolet.

¹⁶ Louis Althusser: »Ideologie und ideologische Staatsapparate,« in: Ders.: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, 1977 [1969], (S. 108-153), S. 140.

¹⁷ Ebd., S. 127.

IV

Wie Adorno nimmt also auch Althusser mit seinem Konzept der »ideologischen Staatsapparate« die herrschaftsstabilisierende Funktion des kulturellen Feldes in den Blick und beleuchtet die Mechanismen der freiwilligen Unterwerfung von Menschen unter die herrschende Ordnung. Wo aber Adorno diese Ausweitung der Sphäre des Kampfs um Herrschaft historisch herleitet und aus der immanenten Totalisierungstendenz der Tauschlogik und der instrumentellen Vernunft heraus begreift, die zunehmend jede menschliche Regung ergreift, wehrt sich Althusser explizit gegen ein solches Totalitätskonzept und betont vielmehr die Eigendynamik des Überbaus.

Adornos These von der monopolkapitalistisch strukturierten und so durchschaubar gewordenen Welt blendet etwas Entscheidendes aus: Gerade die naturwüchsige Kritik an tendenziell monopolisierten Strukturen erliegt dem objektiven Schein der Warengesellschaft. Sie trägt meist verschwörungstheoretische Züge, weil die Grunddynamiken der Produktionsweise trotz oder gerade wegen der sich unmittelbar präsentierenden scheinbaren Allmacht der monopolisierten Unternehmen undurchschaubar bleiben. So wird zwar Herrschaft offenbar, die tatsächlich keiner anderen Legitimierung mehr bedarf als ihres bloßen Seins, aber ihre Vermitteltheit, deren Analyse erst die totalisierende Dynamik der Gesellschaft erfassen könnte, bleibt undurchsichtig. Adorno und Horkheimer reflektieren dies selbst in ihren Antisemitismus-Thesen: Anstelle einer Kritik der Warenproduktion zielt dieser bloß auf die nur dem Schein nach krisenverursachende Zirkulationssphäre, mit der die Juden assoziiert werden.

Gegenüber Althusser gilt es an der totalisierenden Tendenz auch als zentrales Moment einer Ideologietheorie festzuhalten. Spätestens in Althusser's Schrift *Ideologie und ideologische Staatsapparate* driften nämlich Gesellschaftstheorie und Ideologie- bzw. Subjekttheorie auseinander. Wird Ideologie einerseits noch als (klassenspezifisches) imaginäres Verhältnis zur Welt gefasst, das in Auseinandersetzung mit den eigenen Existenzbedingungen entsteht¹⁸, so erscheint andererseits angesichts der Immanenz des »Spiels einer doppelten Konstituierung« von Ideologien und Subjekten deren Eingebundensein in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang nur noch akzidentell. Der Fokus verschiebt sich von der Gesellschafts- auf die Subjekttheorie, ohne dass deren Verhältnis zueinander ausgelotet würde. Wird die Ideologie durch die angerufenen Subjekte konstituiert und nicht in Auseinandersetzung mit der auch eigenlogischen Dynamik der

¹⁸ Louis Althusser: »Marxismus und Humanismus,« in: Ders.: *Für Marx*, 1968 [1964], S. 168-194, S. 184. Althusser's Betonung, dass sich in der Ideologie die Vorstellung über das *Verhältnis* der Menschen zu den Lebensbedingungen zeigt, nicht die Vorstellung über das Lebensbedingungen selbst, ist ein Taschenspielertrick, der sich entblößt, wenn die Lebensbedingungen selbst im Marx'schen Sinne als Verhältnisse gedacht werden, an denen die Menschen teilhaben. Dann wird klar, dass die Menschen nicht ihr Verhältnis *zu* den Lebensbedingungen reflektieren, sondern ihre Stellung *in* ihnen, eine Reflexion, die selbst dem objektiven Schein der Verhältnisse unterworfen ist.

»Existenzbedingungen« hervorgebracht, dann koppelt sich Ideologie von eben diesen Existenzbedingungen ab.

Insofern ist es wenig erstaunlich, dass Althusser's Theorie der Anrufung im Zuge dessen derart statisch wird. Althusser versucht, dieser Statik dadurch zu begegnen, dass er insbesondere in seinen späteren Schriften den Klassenkampf als Basis der Ideologie betont, was entweder so zu lesen ist, dass *doch* die Ideologie außerhalb ihrer selbst ihre geschichtliche Dynamik findet, was er an anderen Stellen gegen Marx explizit verneint¹⁹, oder so, dass er den Klassenkampf selbst nur als ideologischen bzw. diskursiven begreift und beim konstituierten Subjekt als Motor von Veränderungen ansetzen muss, womit sich die Theorie der Subjektconstitution endgültig von Gesellschaftstheorie abkoppelt. Althusser laviert regelmäßig um die Frage nach der ›Herkunft‹ der Ideologie herum, die er als Diskurstheoretiker zu vermeiden versucht, jedoch als Marxist immer wieder stellen muss.

U.E. wären Veränderungen der Anrufung selbst systematisch auf gesellschaftliche Dynamiken rückzubeziehen. Dies würde die Immanenz des Spiels von Ideologie und Subjekt aufbrechen und damit einen Raum von Differenz öffnen, der (Selbst-)Reflexion und -Transzendenz ermöglicht.²⁰ Dies brächte auch die Frage nach der Wahrheit wieder ins Spiel, der auch Althusser nicht wirklich ausweichen kann, wie seine Überlegungen zur (transzendierenden, weil) »wissenschaftlichen Ideologie« des Marxismus zeigen.

Die Statik und Immanenz, die sich in Althusser's Theorie bemerkbar macht, ist selbst ein historisches Produkt. Althusser erfasst damit die Versteinerung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Möglichkeit zur Transzendenz tendenziell ausmerzt, welche noch die klassische Ideologie als Verschränkung von Wahrem und Unwahrem ermöglichte. So historisiert, kann die Theorie der ideologischen Staatsapparate ihr kritisches Potential entfalten, weil sie den Blick auf die Mechanismen der kulturindustriellen Einpassung der Menschen in den Betrieb schärft: Angerufen werden die Individuen als schablonisierte und somit verwaltete; ihre vielseitigen und widersprüchlichen Wünsche, Begierden und Ängste werden durch Klischees überformt, wobei das durch solche Identifikationsangebote oder -zwänge konstituierte Subjekt sich selbst noch als freies

¹⁹ Louis Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, a.a.O., S. 132.

²⁰ Überdies ist zu betonen, dass die Subjektconstitution sich widersprüchlicher und zwangsförmiger vollzieht als in Althusser's Anrufungsmodell. Dies reflektierend plädiert Adorno in seinen Ausführungen zum Verhältnis von Soziologie und Gesellschaftstheorie sowie Psychologie und Subjekttheorie für getrennte Untersuchungen, die erst in einem zweiten Schritt korrektiv miteinander vermittelt würden. Vgl. Theodor W. Adorno: »Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie.« G.S. 8, Frankfurt a.M. 1955, S. 42-86. Auch Althusser's Modell der Anrufung würde durch eine Analyse auch der Widersprüche zwischen Imaginärem und Symbolischem in der Lacan'schen Psychoanalyse gewinnen. Zu Althusser's Lacanrezeption vgl. auch: Louis Althusser: *Freud und Lacan*. Berlin 1970 [1964b].

wähnt, wo es doch durch und durch produziert ist. Produzent/-in, Produkt und Rezipient/-innen gehen ein »Arbeitsbündnis«²¹ ein, das kulturindustriell vorgegebenen Formen folgt.

V

In der Auseinandersetzung mit der Kulturindustrie sind wir mit einer spezifischen Konstellation konfrontiert: Einerseits kommt die Kulturindustrie zunehmend ohne Verschleierung und Rechtfertigung aus, was Adornos Einschätzung vom Ende der Ideologie unterstreicht. Andererseits sind die kulturindustriellen Verhältnisse vielleicht nicht trotz, sondern gerade wegen der Zurschaustellung gesellschaftlicher Macht komplexer, vermittelter, undurchsichtiger geworden, ist Ideologiekritik also nach wie vor, womöglich mehr denn je, notwendig.

Dieses anscheinend widersprüchliche Verhältnis lässt sich u.a. anhand von Castingshows illustrieren, die wie kaum ein anderes Fernsehformat die Mechanismen der Anrufung und Unterwerfung von Subjekten unter die Bedingungen des Medienapparats offenbaren. Mit Adorno argumentierend ist gerade dieses Moment der unverhohlenen medialen Präsentation objektiver Übermacht und subjektiver Unterwerfungslust, die eigentlich die alltäglich erfahrenen Herrschaftsverhältnisse der RezipientInnen verdoppelt, zu betonen und nach den Dispositionen zu fragen, die hier adressiert werden.

In den Castingshows aller Art wird der Warencharakter und die beliebige Austauschbarkeit der Kandidatinnen und Kandidaten – wie auch der Sendungen – ebenso deutlich offen vorgeführt wie die mitunter unerbittliche Selektion, Zurichtung und Anpassung der Gecasteten den eigentlichen Kern solcher Sendungen ausmachen. Der *appeal* solcher Sendungen konstituiert sich dabei nicht allein darin, dass eine Branche zeigt, wie ihre Verwertungsmaschinerie funktioniert, sondern auch darin, dass hier das Scheitern von »talentfreien Selbstüberschätzern« besichtigt werden kann. Letzteres verdeutlicht, dass manche Formate, wie gerade *Deutschland sucht den Superstar* (RTL, seit 2002), nicht allein auf die Identifikation, sondern – eng damit verbunden – auf die sadistische Distanzierungslust der Zuschauerinnen und Zuschauer setzen.

Ohnehin beruht die Medienmacht hier nicht auf einem in sich geschlossenen industriellen System: Das Fernsehpublikum wird in die Entscheidungsprozesse des Erfolgs und Misserfolgs pseudodemokratisch integriert; der Test des Marktpotentials durch das Publikum ist bereits Bestandteil der Unterhaltung. Angerufen werden die Zuschauerinnen und Zuschauer also nicht nur durch Identifikationsangebote mit den Protagonistinnen und Protagonisten, sondern als in die Ausscheidungsverfahren eingebundene, frei wählende Subjekte. Sind sie als Zuschauerarten verwaltet, so sind sie als Agierende Teil der verwaltenden und **selektierenden** Macht. Auf diese

²¹ Christine Resch, Heinz Steinert: *Die Widerständigkeit der Kunst. Entwurf einer Interaktions-Ästhetik*. Münster 2003.

Weise können die Produzenten eigentlich nichts mehr falsch machen. Neben der in Einschaltquoten zum Ausdruck kommenden Popularität kann diese Form der Partizipation immer auch zur Rechtfertigung der Ausbeutungsmaschinerie dienen.

Diese offene Zurschaustellung kulturindustrieller Macht und Mechanismen verschleiert aber gleichzeitig die Tatsache, dass die Sendung selbst den Rezipientinnen und Rezipienten eine ideologische Botschaft vermittelt: Wenn auch sie sich vollends dem gesellschaftlichen Leistungsdruck unterwerfen, ist Erfolg möglich. Mit viel Anstrengung und ein bisschen Glück kann jede und jeder zum Star werden.

Im heutigen Sprechen über die kulturindustriellen Erzeugnisse zeigt sich eine seltsame Tendenz der Überschneidung und Verkehrung von Ideologie und Ideologiekritik. Erstens wird Ideologiekritik als selber immer schon ideologisch aufgefasst, zweitens umgekehrt Ideologisches im Althusser'schen Sinne auch als Ideologiekritik gedeutet.

Ersteres mag sich einerseits aus der Auffassung speisen, dass gesellschaftliche Subjekte immer ideologisch positioniert sind und sich ideologisch positionieren lassen, dass man also nicht *nicht* ideologisch sein kann. Andererseits ist die Vorstellung von Ideologiekritik als Ideologie meist schlicht einer konservativen Auffassung geschuldet, derzufolge nur diejenigen ideologisch sind, die sich der Ideologiekritik verschreiben und Wissenschaft mit Politik verwechseln bzw. – je nach Tonart – für Politik missbrauchen.

Auch die zweite Auffassung, Ideologie als Ideologiekritik, hat (mindestens) zwei unterscheidbare Varianten: So gehört es erstens zu den Standardpraktiken der kulturellen Praxis, Ideologien derart als solche zu exponieren bzw. explizit zu markieren, dass sie sich *eo ipso* als Konsequenz dieser Überaffirmation gleichsam selbst in Frage stellen. Einer solchen Strategie, Ideologie auszustellen und auf diese Weise Ideologiekritik zu betreiben, entsprechen zweitens bestimmte akademische Praktiken: Einerseits die gerade im geistes- und kulturwissenschaftlichen Betrieb zu verortenden Rezeptionspraktiken des Gegen-den-Strich-Lesens, die es auch ermöglichen, das Ideologische medialer Texte als ideologiekritisch zu perspektivieren. Andererseits die Fokussierung auf vermeintlich medienkompetente und ideologiebewusste Rezipientinnen und Rezipienten, die den dominanten Ideologien der kulturindustriellen Angebote souverän ausweichen und vermeintlich widerständige Lesarten und subversive Aneignungspraktiken entwickeln können, wie u.a. in den Cultural Studies postuliert wird.

Häufig wird dabei übersehen, dass die Realität die vermeintlich kritischen Überaffirmationen schon längst eingeholt hat, womit diese nur noch affirmativ werden, insofern sie das Bestehende bloß verdoppeln. Zudem ist die Verwendung von Ironie in den letzten Jahrzehnten zum universalen Gestus der Kulturindustrie geworden, ein *modus operandi*, der insbesondere auf ästhetischer Ebene

dazu beiträgt, dass Ideologie und Ideologiekritik zusammenrücken. Ein Tarantino-Film wäre eben in letzter Konsequenz einfach nicht ›cool‹ genug, wenn das Ironische tatsächlich eindeutig primär als Distanzierungsstrategie zum Dargestellten in Erscheinung treten würde. Umgekehrt darf ein Film wie Quentin Tarantinos *Pulp Fiction* (USA 1994) genauso wenig als unkritische, stumpfe Gewaltorgie in Erscheinung treten, sondern bedarf ausgeklügelter selbst- und metareflexiver Strategien, um seinen Kult-Status abzusichern.

Für die Anrufung der Subjekte hat dies zentrale Folgen: Auch sie beginnen ihre eigene Ideologieförmigkeit ironisch auszustellen und mit den Normen der Anrufungen zu spielen, immer auf der Kippe zwischen Affirmation und Distanzierung, wobei beides neutralisiert wird. Tatsächliche Affirmation wäre unreflektiert, unzeitgemäß und ›uncool‹; der Versuch einer wirklichen Distanzierung, Kritik und Emanzipation wäre genauso unzeitgemäß und bedeutete soziale Isolierung.

Die Problematik der geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschung und der kulturindustriellen Praxis besteht vor allem auch darin, dass in beiden Fällen Ideologiekritik sich nicht mehr kritisch auf das gesellschaftlich Ganze, sondern eben nur auf spezifische Ideologien bezieht: Ihre Kritik richtet sich etwa bloß gegen bestimmte Repräsentationen von *race*, *class* und *gender* und nicht mehr auf deren Ursprung in den sozialen Verhältnissen.

Trotzdem ist natürlich durchaus ernst zu nehmen – was auch Althusser hervorhebt –, dass innerhalb der ideologischen Staatsapparate bzw. innerhalb der Kulturindustrie dennoch Kämpfe stattfinden. Auch wenn Kunst mittlerweile im kulturindustriellen Betrieb, der sie zur reinen Ware verdinglicht, ihre Möglichkeiten zur Transzendenz tendenziell verliert (auch die »autonome«, der Adorno noch transzendente Momente zugestanden hat), so müssen doch die Möglichkeiten einer Subversion der standardisierten Schablonen oder des Prozesses der Schablonisierung, in der transzendente Momente aufscheinen, ausgelotet werden. Wird jedoch diese Suche nach Subversionsmomenten vom gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsprozess losgelöst und nicht mehr nach der Reproduktion des falschen Ganzen, den kapitalistischen Herrschaftsverhältnissen, gefragt, dann läuft die Subversionssuche selbst Gefahr, ideologisch zu werden, weil sie die Effekte der ideologischen Staatsapparate, welche kapitalistische Herrschaftsverhältnisse stabilisieren, **ausblendet** und damit die Dramatik der totalen Immanenz des Bestehenden verharmlost.

Dieses Ausblenden zeigt sich gerade in den beschriebenen ›ironischen‹ Formen von Ideologie: Sie können sich ihre eigene Ideologiekritik eingestehen, tangieren aber die Reproduktion der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse keineswegs und verschleiern so selbst diese Funktion der

Ideologischen Staatsapparate.²² Angesichts der ironischen Zitate ist Althusser's Konzept einer Ideologie, die nur unhinterfragte ›Evidenzen‹ schafft, die erst von Außerhalb als Hergestelltes erkannt werden können,²³ selbst zu hinterfragen. Ideologie wäre auch bei der Analyse solcher Strategien wieder mit dem gesellschaftlichen Gesamtprozess in Beziehung zu setzen. Nur aus dieser Perspektive, mit Althusser: vom Standpunkt der Reproduktion der kapitalistischen Produktionsweise aus, ist das Ideologische zu bestimmen. Zu fördern, unterstützen und verstärken wäre das subversive Zitieren vor allem da, wo es gerade auch die (historische!) Unmöglichkeit des Ausbruchs aus Ideologie kritisiert; wo es negativ utopisch wird und diese Unmöglichkeit nicht als – weil wir ja immer schon angerufene Subjekte sind – omnihistorisch hinnimmt oder gar spielerisch zelebriert.

Ideologiekritik erfordert eine Überwindung des Denkens innerhalb von Disziplinengrenzen, die selbst ein historisches Produkt sind und die Analyse gesellschaftlicher Phänomene systematisch erschweren. Die durch die warenproduzierende Gesellschaft forcierte Arbeitsteilung und die universelle Entfaltung der Tauschlogik verdinglichen auch das wissenschaftliche Arbeiten. Erst ein transdisziplinärer Blick könnte etwa verhindern, dass die Kritik der Kulturindustrie zu einer ›Medienkritik‹ verkürzt wird. Eine solche transdisziplinäre Forschung braucht ihrerseits als Referenzrahmen eine Gesellschaftstheorie, die das – widersprüchliche – Ganze im Blick behält. Über dem Ausloten von Spielräumen für Widerständiges und Subversives darf nicht das Weiterbestehen der warenproduzierenden Gesellschaft aus den Augen verloren werden. Nur so können auch für die kritische Theorie zentrale utopische Begriffe wie »Emanzipation, Glück und Freiheit«²⁴, die auf die Überwindung von Herrschaft zielen, wieder stark gemacht werden.

²² Tanja Thomas und Ines Langemeyer haben (dies ergänzt unsere Argumentation auf einer anderen Ebene) auf die Verzahnung dieser ironischen Distanzierungen mit neoliberalen Selbsttechniken hingewiesen: Die gesellschaftlichen Forderungen nach jederzeit flexiblen Anpassungsleistungen an fremde Verwertungsinteressen produzieren gerade oberflächliche, jederzeit aufkündbare Identifizierungen. Vgl. Tanja Thomas, Ines Langemeyer: »Mediale Unterhaltungsangebote aus gesellschaftskritischer Perspektive. Von der Kritik an der Kulturindustrie zur Analyse der gegenwärtigen Gouvernamentalität«, in: Rainer Winter, Peter V. Zima (Hg.): *Kritische Theorie heute*. Bielefeld 2007, S. 259-282.

²³ Vgl. Louis Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, a.a.O., S. 141.

²⁴ Roger Behrens (1999): »Die Rückkehr der Kulturindustriethese als Dancefloorversion. Zur Dialektik materialistischer Pop- und Subkulturkritik,« in: jour-fixe-initiative berlin (Hg.): *Kritische Theorie und Poststrukturalismus. Theoretische Lockerungsübungen*. Hamburg 1999, (S. 53-62), S. 61f.