

Ingo Elbe

Warenform, Medienform, Denkform – die fatale Modernität Feuerbachs

Falko Schmieder, Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie. Zum Verhältnis von anthropologischem und Historischem Materialismus, Philo-Verlag, Berlin/ Wien 2004, 528 S., 48,- Euro

Bereits vor zwei Jahren erschien das Buch des aktuellen David-Rjazanov-Preisträgers Falko Schmieder. Der Kommunikationswissenschaftler hat mit seiner Dissertation einen Beitrag zur Re-Interpretation des Verhältnisses von anthropologischem und historischem Materialismus vorgelegt, der über die Beschäftigung mit Ludwig Feuerbach und dessen Rezeption seitens Marx und Engels aber weit hinausgeht.

Schmieder fragt nach den Ursachen des Scheiterns der historisch-materialistischen Revolutionsperspektive (Schmieder 2004, 9, 452) und entdeckt im Denken Feuerbachs, das freilich mittels der Erkenntnisse der reifen Marxschen Ökonomiekritik, neuerer medientheoretischer Untersuchungen sowie der Reflexionen der Kritischen Theorie zur Kulturindustrieproblematik aufgeschlüsselt wird, einen im eigentlichen Sinne ideologischen (als „Verschränkung des Wahren und Unwahren“ (Adorno)) Beitrag zur Klärung dieser Frage (203f.). Nach der Flut gefühlslinker Erbauungsliteratur der letzten Jahre (Negri/ Hardt u.a.) muss bereits der nüchterne Stil und die illusionslose, aber keineswegs apokalyptische Diktion des Autors als erfrischend bezeichnet werden. So wird ein historischer Materialismus, der heute noch als Wissenschaft auftreten können, treffend als einer definiert, „dem ‚die *wirkliche* Bewegung‘ der Geschichte nicht mehr als diejenige erscheint, ‚welche den jetzigen Zustand aufhebt‘“ (203).

Die alte und die neue Religion

In vier Kapiteln (Feuerbach / Marx / Freud und die Kritische Theorie / Nachgeschichte) werden die Modernität zentraler Motive der Feuerbachschen Philosophie sukzessive in immer deutlicheren Konturen herausgearbeitet und zugleich Grundzüge einer Theorie der Rearchaisierung moderner Wahrnehmungsformen entwickelt. Präzise und verständlich zeichnet der Autor zu-

nächst die Entwicklung des Feuerbachschen Denkens nach: Das Hauptaugenmerk wird dabei auf die Tatsache gelegt, dass Feuerbach in allen Phasen seines Werkes stets die Widersprüche und destruktiven Folgen der vor seinen Augen entstehenden bürgerlichen Gesellschaft in einer selber widersprüchlichen Form artikuliert und sich keineswegs als der praxis- und weltabgewandte Denker präsentiert, als der er im traditionellen Marxismus verstanden wurde. Bereits in seinen Frühschriften betreibt Feuerbach das paradoxe Geschäft einer Negation der bürgerlichen Gesellschaft im Namen der bürgerlichen Gesellschaft, wobei er die negativen Konsequenzen derselben in die Religion projiziert (60f.).

In Feuerbachs Mangel- und Wunschtheorie der Religion wird Gott als Pseudokompensat menschlicher Ohnmacht betrachtet: „was der Mensch vermisst“, was er nicht vermag, „das ist Gott“ (Feuerbach 1988, 134). Gott erscheint nun als imaginär realisierter Wunsch, die „Religion“ ist „der Traum des wachen Bewußtseins“ (224), in dem eine Verkehrung von Subjekt und Objekt stattfindet: „*Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde*, und dann erst schafft wieder dieser Gott“ in der Vorstellung der Religiösen „*mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde*“ (192), sodass der Mensch von seinem eigenen Gedankending beherrscht werde. Hier, konstatiert Schmieder, seien bereits zwei gegensätzliche Erklärungsmuster angelegt (Schmieder 2004, 87-89): Einmal werde Gott aus dem ungeschichtlichen Verhältnis von Individuum und Gattung hergeleitet, allein dem Einzelnen der Mangel und seine scheinhafte Überwindung in Gott zugesprochen. Das Individuum hält die „*Schranken*“ seiner Individualität für „*Schranken des menschlichen Wesens selbst*“ und findet den Wunsch zu deren Überwindung demzufolge im Jenseits in Gott. Hier werde individualpsychologisch das Individuum, seine „Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht“ (Feuerbach 1988, 45), für die Religion und diese für die Zerrissenheit und Lebensfeindlichkeit der Gattung verantwortlich gemacht. Der zweite, sozialpsychologische Ansatz begreife den in Gott als realisiert imaginierten Wunsch zur Überwindung von Elend und Ohnmacht aus den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst heraus. Statt der Subordination des Individuums sei hier die Revolutionierung der Gattungswirklichkeit praktische Konsequenz der Religionskritik. Doch Feuerbach schreckte vor dieser zweiten Alternative zurück. Er leite vielmehr die Bestimmungen der „Gattung“, die den theologischen Gott materialistisch ersetzen solle, aus diesem selber her und behaupte, „daß Gott als der Inbegriff aller [...] Vollkommenheiten nichts anderes ist, als der zum Nutzen des beschränkten Individuums kompendia-

risch zusammengefaßte Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung.“ (Feuerbach 1985, 111) Statt eines historisch-dynamisch konkretisierten Gattungsbegriffs, der auf konkrete gesellschaftliche Verhältnisse, ihre Mängel und deren Aufhebung zielt, werde so, trotz der abstrakten Beschwörung der Weltgeschichte, ein spekulativ-statischer eingeführt, der die Gattung als absolutes, nicht weiter perfektionierbares Prinzip sakralisiere (Schmieder 2004, 90).

Bereits hier kündige sich das Programm einer Substituierung der alten religiösen Transzendenz durch eine Diesseitsreligion an – die „Reinigung der Religion [...], aber keine Negation“ derselben (Feuerbach 1985, 253) –, die in der Naturalisierung und Heiligung der bürgerlichen Ordnung ihren letzten Zweck finde. Materialismus wird Feuerbach zur „Vergötterung des Wirklichen“. (Feuerbach 1985, 115) Der abstrakt-spekulative Gattungsbegriff werde nun aber im Folgenden immer weiter in den Hintergrund gerückt und durch einen radikalen Rekurs auf das gesellschaftstheoretisch nicht eingerahmte individuelle Subjekt, den leiblichen, empirischen Menschen und seine konkretistisch verstandene Sozialität, das „Du“, ersetzt (Schmieder 2004, 103). Vor allem seine spätere Hegelkritik führe Feuerbach nun zu einer „Preisgabe des Vermittlungsgedankens“ (189f.): Hegels Hypostasierung der geistigen Vermitteltheit des Objekts werde nicht mit dem Konzept einer gegenständlich-praktischen, endlichen Vermittlung begegnet, sondern mit der Hypostasierung des Unmittelbaren (113) in einer Apotheose der vermeintlich direkten Beziehung zum Anderen, hierin den postmodernen Ethiken eines Lévinas oder Bauman nicht unähnlich. (Zur Kritik an Bauman et al vgl. Schweppenhäuser 2005, 154-185) Hegels Versuch einer begrifflichen Apologie der bürgerlichen Gesellschaft werde so in ein prinzipiell denkfeindliches Medium überführt (Schmieder 2004, 483). „Erleben“, „Gefühl“, „Zeigen“, „Sehen“ treten nun an die Stelle begrifflicher Erkenntnis. (Vgl. Feuerbach 1985, 85, 91) Die These von der Unsagbarkeit der Wahrheit verwandle Feuerbachs antiidealistisch-negatives Unmittelbarkeitskonzept, demzufolge das Begriffene im Begriff nicht aufgeht, in eine positive Qualität (Schmieder 2004, 111).

Dieses irrationalistische Konzept der reinen Unmittelbarkeit als Wahrheitsinstanz werde von Feuerbach nun nicht bloß kritisch gegen die Hegelsche Abstraktion ‚des‘ Begriffs, sondern gegen Reflexion schlechthin, aber auch andere ‚mediatisierende‘ Verhaltensweisen, wie Arbeit oder egoistische Instrumentalisierung von Mensch und Natur gewendet. Hier tauche wieder das Motiv der Gesellschaftskritik auf, die aber regressiv formuliert und damit ihres kritischen Charakters beraubt werde. Feuerbach naturalisiere zugleich die

verachtete bürgerliche Praxis und betreibe eine personifizierende Externalisierung ihres negativen Prinzips vor allem in die Juden (132f., 138f., 141), die „Gewalt des hebräischen Egoismus“ und die „racheglühenden Augen des vertilgungssüchtigen Israels“ (Feuerbach 1988, 191, 193). Letztlich akzeptiere Feuerbach die bürgerliche Gesellschaft, indem er vor ihrem Studium und damit dem der ‚konkreten Wirklichkeit des konkreten Menschen‘ zurückschreke, und beanspruche lediglich eine kompensatorische ästhetisierende „Anschauung“, die derselben zur Seite gestellt werden solle (Schmieder 2004, 150). Genau diese Anschauung werde von ihm offensiv als neue Religion verstanden. Schmieder macht deutlich, wie hier vor dem Hintergrund eines doppelten – gesellschaftlichen wie technisch-medialen – Wandels das Programm einer Remystifizierung der Wirklichkeit in genau dem Moment einsetzt, in dem die klassische Religion ihre Glaubwürdigkeit einbüßt und – unzureichend, weil mit bürgerlicher Blickschränke – kritisiert wird. Feuerbachs neue Religion wolle, wie die alte, mit der schlechten Wirklichkeit versöhnen, statt diese abzuschaffen: „[w]as man ansieht, achtet man; Anschauung ist Anerkennung“. (Feuerbach 1988, 189) Diese Religion ersetze aber Transzendenz durch Immanenz und subjektive durch technifizierte Einbildungskraft – das Bild Gottes durch das Abbild mittels Mikroskop, Fernrohr, Camera Obscura (154). Damit seien aber auch alle kritischen, das Gegebene transzendierenden Gehalte der Religion einkassiert (161), werde scheinhafte Wirklichkeitsflucht durch Reproduktion der Wirklichkeit proklamiert (156, 448).

Im letzten Kapitel der Arbeit weist Schmieder nach, wie es aber nicht die genannten Artefakte sind, sondern die Fotografie, deren technische Struktur und Anwendung der neuen Religion angemessen erscheinen und Feuerbachs Projekt einer Verklärung mittels neuer Unmittelbarkeit bis ins Innerste prägen (453ff.). Der im wahrsten Sinne des Wortes unmittelbarkeitsfixierte, die Präsenz von singulären Oberflächen subjektlos darstellende und zugleich das Bild vom Sein abtrennende und ihm gegenüberstellende Charakter der Fotografie, die das Objekt in phantasmagorischer Weise dem Menschen habhaft werden lässt, der doch nur einen Schatten desselben in Händen hält, lässt Schmieder von ihrer wahnhaften Struktur sprechen (480). Die Fotografie dürfe so nicht nur als technisch-mediales Apriori, sondern auch als letzte Schwundstufe und äußerste Konsequenz der noch aporetischen, weil im Medium des Begriffs gegen den Begriff vorgehenden, nachhegelschen Philosophie gelten (486).

Mehr als eine Religion des Alltagslebens

Erst Marx verwirkliche dagegen die Idee des Ausgangs von einem Konkreten, welches aber nun als gegenständlich *vermittelte* Praxis unter historischen Bedingungen gefasst werde. Auch sei es erst Marx, der die religiöse Entfremdung gesellschaftstheoretisch erde und damit eine konsequente soziale Mangel- und Wunschtheorie der Religion formuliere, damit Gesellschaftskritik als Konsequenz der Religionskritik erkenne (157-162). Hier können Schmieders Ausführungen unausgesetzt überzeugen. Ob allerdings nach den ‚Thesen über Feuerbach‘ bei Marx die „Vorstellung von einem menschlichen Wesen aufgegeben ist“ (177) darf bezweifelt werden. Präzise arbeitet Schmieder die Existenz einer doppelten Feuerbachkritik in Marx’ ‚Thesen‘ und dem zusammen mit Engels verfassten Manuskript zur ‚Deutschen Ideologie‘ heraus: Werde Feuerbach einmal vorgeworfen, gegenständliche Vermittlung per se zu negieren, um sich statt dessen einem kontemplativen Objektivismus zu ergeben (‚Praxis vs. Anschauung‘), so werde in einem zweiten Kritikmodus die Erkenntnis der *historisch spezifischen Form* der Praxis gegen Feuerbachs Prinzip der Anschauung als Flucht vor einer nur einseitig und ahistorisch verstandenen bürgerlichen Tätigkeitsform geltend gemacht (186).

Schmieder kann überzeugend nachweisen, dass der erste Vorwurf höchstens eine partielle Berechtigung beanspruchen kann, denn Feuerbachs Denken ende zwar in einem paradoxen Diskurs der neuen Unmittelbarkeit, es gebe damit aber von ihm selbst bereits explizit angestellte Reflexionen der praktischen Vermitteltheit neuzeitlichen Denkens preis (189, 351). Denn gerade nach Feuerbach sei die moderne Anschauungsform des sinnlich-wirklichen Menschen ein historisches Produkt von Industrie und Naturwissenschaft, sei der Weltbezug des Individuums zuallererst ein praktisch-bedürftiger (188ff.). Nicht das Fehlen eines Praxisbegriffs, sondern sein letztendliches ‚Vergehen‘ und seine ahistorische Abstraktheit sind demnach an Feuerbach zu kritisieren. Der berechtigte Vorwurf seitens Marx bestehe in der, von ihm zunächst selbst nicht historisch-materialistisch eingeholten (204f.), Diagnose einer quasi-religiösen, illusionären Wieder-Verdopplung der bürgerlichen Wirklichkeit in die schäbige egoistische Praxis einerseits und die Verhimmelung von Liebe, Natur, Kontemplation andererseits (194ff.) als „Abwehrmechanismus“ (197) des Feuerbachschen Denkens. Eine erfolgreiche Diesseitsreligion halten Marx und Engels aber dem Autor zufolge noch für undenkbar (199). Sie begreifen, obwohl schon Ansätze zu ihrer neuen Formtheorie des Sozialen vorhanden sind, Feuerbachs Abkehr von der (für ihn nur als bürgerlich vorstellbaren) Praxis „nicht deutlich genug selbst als eine – auf der Basis der Praxis erfol-

gende – Bewegung“ (207), die aus dem „Sichselbst-Widersprechen“ (Marx) der bürgerlichen Gesellschaft herzuleiten wäre.

Die Aktualität Feuerbachs ist also eine fatale, die regressiven Elemente seines Denkens betreffende: Sie besteht in der Vorzeichnung der kulturindustriellen Wiederverzauberung, Petrifizierung und illusorischen Harmonisierung der Welt in seinem Projekt einer neuen Religion, in der „als Organ der modernen Form der Flucht vor der Realität eine Anschauung [dient], die unbestechlich die Oberflächen der Erscheinungswelt fixiert. Der gewöhnliche Lauf der Dinge wird im technischen Bild stillgestellt“ (250). Diese Dimension des Ideologischen gehe allerdings über den von Marx entdeckten ökonomischen Fetischismus der Ware, des Geldes und des Kapitals (gegenständlich vermittelte soziale Verhältnisse erscheinen als natürliche Eigenschaften von Dingen) hinaus. Wie Sebastian Herkommer, der in Schmieders Abhandlung unerwähnt bleibt, es formuliert: In den institutionellen Praktiken der geistig-kulturellen Produktion entstehen neue „Fiktionsweisen *mit Phantasie*“ (Herkommer 1985, 73), rearchaisierte Wahrnehmungsformen, die dem vorkapitalistischen Fetisch und seinen imaginären Gebrauchwertversprechen näher stehen als die „prosaisch-reellen Mystifikationen“ (Marx) des Warenfetischs.

Gerade dieser Zusammenhang und diese Historizität der verschiedenen Fetischbegriffe werden von Schmieder in instruktiver Weise u.a. anhand der Beiträge von Kittsteiner und Haugs ‚Kritik der Warenästhetik‘ diskutiert (vgl. v.a. Schmieder 2004, 261-315), wobei er auf der Aktualität der, auch von ihm noch in vielerlei Hinsicht als defizitär betrachteten (247f., 275f.), Ideologietheorie der ‚Deutschen Ideologie‘ und ihrer Metapher der Camera obscura insistiert (248). Marx habe zwar in seiner Ökonomiekritik die dem Schein der empirischen Oberfläche erliegenden Verkennungen kritisch als „Lichtbilder“ denunziert, verlange eine Kritik des Standpunkts der sinnlichen Gewissheit und postuliere, dass die Einsicht in das Wesen des Kapitalismus einen Bruch mit dem optischen Paradigma erfordere (die „Abstraktionskraft“ muss „chemische Reagentien und „Mikroskop“ ersetzen (Marx)) (484), womit implizit auf die Nähe der neuen Medientechnik der Fotografie zum fetischistischen Wirklichkeitsausschnitt hingedeutet werde (255). Eine explizite Thematisierung der „medialen Formbestimmtheit“ des verdinglichenden Blicks (257) bleibe aber aus. Es sei ein Desiderat, die Dimension der ökonomisch induzierten Ideologizität mit der in kulturellen ‚Überbau‘praktiken generierten begrifflich zu vermitteln (259).

Dabei weist Schmieder auf die Tatsache hin, dass sich Feuerbachs ideologische Denkbewegung instinktiv der neuen technischen Medien und ihrer

Brauchbarkeit für die Verklärung der Wirklichkeit mittels ihrer ästhetisierenden Verdopplung zuwendet (249f.). Es bestehe derart eine paradoxe Gegenläufigkeit im Denken von Feuerbach und Marx: Während Marx kritisch in die dem oberflächlichen empirischen Blick verborgenen Vermittlungs- und Konstitutionszusammenhänge der ökonomischen Kernstruktur der bürgerlichen Gesellschaft eindringe, suche Feuerbach affirmativ nach kulturell-medialen Kompensationsformen für die von ihm in ihrer Genese unbegriffenen und unhinterfragten lebensweltlichen Verlusttendenzen des Kapitalismus (260). Daraus ergebe sich ein konträrer Praxisbezug beider Theorien: Schwimmt die eine mit dem Strom der technischen Innovationen, sozialen Strukturveränderungen und ihrer ideologischen Folgen für den Alltagsverstand, so muss die andere gegen diesen Strom schwimmen, die Mystifikationsquellen benennen, kritisieren und praktisch umwälzen – eine revolutionstheoretische Hypothek an deren Bewältigung der historische Materialismus, soweit er überhaupt auf der Höhe der Marxschen Ideologie- und Ökonomiekritik sich bewegt hat (vgl. u.a. die Anmerkungen zu Engels: 211-216), bisher gescheitert ist.

Gerade im Rahmen der Diskussion des ökonomischen Fetischbegriffs von Marx werden elementare Errungenschaften der Ökonomie- als Fetischkritik herausgearbeitet und darauf hingewiesen, dass nach Marx die empiristische, von Feuerbach wie noch dem späten Engels gleichermaßen als einzig materialistische angepriesene, Wahrnehmungsform der ökonomischen Realität „so wie sie sich gibt, ohne fremde Zutat“ (Engels), der mit der sachlich-volumenhaften Erscheinung des gesellschaftlichen Phänomens Wert im Gebrauchswert induzierten Mystifikation erliegt und unfähig ist, die vermittelte Realität der kapitalistischen Produktionsweise, ihre unsichtbaren Strukturen und Prozesse, zu erfassen (281f.). Zugleich weist Schmieder auf strukturelle Analogien von Proudhons Geld- und Zinskritik ausgehend von der als natürlich und konkret begriffenen Warenproduktion einerseits wie Feuerbachs Abstraktionskritik vom Standpunkt des Unmittelbaren andererseits hin. Beide enden, wenn auch nicht zwangsläufig, so doch konsequent im manifesten Antisemitismus, der Personifizierung des unbegriffenen real Abstrakten in einem irreal Konkreten, den Juden (284f. vgl. Scheit). Auch diese Modernität des Antisemitismus habe Marx noch nicht thematisiert. Wie die neue Religion, so erschien ihm, der mit seiner Ökonomiekritik alle Formen fetischistisch verzerrter Sozialkritik im Fundament erklärt und destruiert habe, der Antisemitismus als vormodernes Relikt (286), was mit dem eigentümlichen historischen Ort der Genese der Marxschen Kritik erklärt wird: Sie sei zu einem Zeitpunkt des ‚Nicht-Mehr‘ (des Plausibilitätsverlusts der traditionellen

Idolatrie) und eines ‚Noch-Nicht‘ (der erst beginnenden Konstitution einer Religion der neuen Unmittelbarkeit und des modernen Antisemitismus) formuliert worden (263). Erst die Kritische Theorie, so Schmieder, habe die Modernität der neuen Religion und ihrer antisemitischen Konsequenzen, sowie (ansatzweise) deren medientechnische Vermitteltheit, zum Thema gemacht (allerdings unter weitgehender Ignorierung der von Marx erarbeiteten Theorie des ökonomischen Fetischismus, wie hinzuzufügen wäre).

Im Abschnitt über den Marxschen Fetischbegriff finden sich aber auch problematische Thesen: Wird einerseits mit Kittsteiner zu Recht darauf hingewiesen, dass kapitalistische Vergesellschaftung sich nicht als bloß sachlich verschleierte Form personaler Herrschaft begreifen lässt, sondern hier wirklich das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen durch das der Sachen vermittelt ist (291ff.), so zieht Schmieder daraus keine Konsequenzen für den Begriff der ökonomischen Form Wert, die in kritiklosem Anschluss an Hans-Georg Backhaus umstandslos als „*reale[...]* Mythologie“ (289), „realparadoxe“ Form (296) oder sich im Geld vergegenständlichendes Gedankending (290) bezeichnet wird. Insbesondere der Kritik Louis Althusser's an Marx' Fetischbegriff kann mit dieser Vermischung von Form (reale Verselbständigung von sozialen Verhältnissen im Zuge ihrer gegenständlichen Vermittlung und Darstellung) und Fetisch (Schein ihrer vermittlungslosen Dinghaftigkeit und Selbstbewegtheit - irrationelle, logisch widersprüchliche Kategorie) nicht angemessen begegnet werden. Nicht weil sich ein vermeintlich Gedachtes (Wert) in einem Ding (Gebrauchswert der Geldware) darstellt, ist der Fetischismus kein bloßes Bewusstseinsphänomen (305), sondern weil die Verkennungen der sozialen Verhältnisse des Kapitalismus spontan mit deren gegenständlicher Vermitteltheit erzeugt werden. Die Formulierung einer „materiellen Existenz der Ideen“ (Balibar) soll ja nichts anderes bedeuten, als dass bestimmte Bewusstseinsphänomene und Einstellungen in gesellschaftlichen Praktiken systematisch hervorgebracht werden. Genau das zeigt Marx anhand der Ware-Geld-Beziehungen auf (die Sprache als materielle Existenzform des Ideellen ist dabei stets vorausgesetzt). Dass Althusser/ Balibar die von ihnen gründlich missverstandene Behandlung ökonomisch induzierter Ideologien mit Ökonomismus gleichsetzen und Ideologieproduktion nur in kulturell-staatlichen Apparaten verorten können, offenbart lediglich ihre Preisgabe der wissenschaftlich-revolutionären Einsichten von Marx, worauf Schmieder dann auch zu Recht verweist (306).

Wiedererzeugung des Archaischen in der Moderne durch die Moderne

Auch dass, wie Schmieder meint, mit dem Vordringen projektiver Wahrnehmungsformen in Kulturindustrie und Antisemitismus eine „Implosion der ökonomischen Fetischproblematik“ (311) einhergeht, will mir nicht plausibel werden, zumal der Autor selbst auf der sachlichen Aktualität und Gültigkeit der Marxschen Einsichten besteht (302). Während Schmieder den Fetischbegriff mit einem revolutionstheoretischen Erwartungshorizont, dem „Freiheits-spielraum“ (302) eines historischen Subjekts, in Verbindung bringt und den Einsichten der Kritischen Theorie in die Reproduktion einer unvernünftigen Gesellschaft bisweilen kontrastiv gegenüberstellt (336), so muss m.E. doch betont werden, dass gerade auch die ökonomisch verursachten Mystifikationen ein Element der Erklärung der *Unwahrscheinlichkeit* der Revolution darstellen, auf die sozialstrukturelle Produktion *innerer* Unfreiheit - die systematische Verkennung möglicher Handlungsalternativen – verweisen. Allenfalls kann davon gesprochen werden, dass mit den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich durchsetzenden ‚neuen‘ Ideologien, die imaginäre Wunscherfüllungen und projektive Abwehrmechanismen enthalten, eine zusätzliche „emotionale Matrix“ (Fromm) des Ideologischen aufscheint, die mit der motivationalen (nicht nur kognitiven, wie im Falle des Warenfetischs) Bindung der bürgerlichen Individuen an Herrschaft die Grenzen der Aufklärbarkeit dieser Subjekte deutlich enger ziehen: Sie hängen buchstäblich am magischen Gebrauchswert ihrer Markenprodukte, Autos und Nationalmannschaften, vom negativen mystischen Gebrauchswert ‚des Juden‘ für das nationalisierte Subjekt gar nicht zu sprechen. Richtig scheint mir auch Schmieders Erkenntnis zu sein, dass diese neuen Ideologien nicht aus den Bestimmungen der Ökonomiekritik „in gerader Linie ‚abgeleitet‘ werden“ können (312), auch wenn z.B. hinsichtlich von Werbung und Konsum ein kapitalsubsumierter Gebrauchswert zu konstatieren ist, der ästhetische Produktion, Bedürfnisstruktur und Wahrnehmung ergreift (314f.). Hier seien eine Theorie der Kulturindustrie, ihrer medialen Apparate und des Unbewussten vonnöten, die die spezifischen Logiken dieser Phänomene aufhellen, ohne ihren Zusammenhang mit der Vergesellschaftung durch Ware und Geld zu ignorieren. Dies wird vor allem in der treffenden Kritik an Moishe Postones Verfehlung des irrationalen Surplus des antisemitischen Fetischismus durch Ausblendung seiner kulturindustriellen Determinanten deutlich (413ff.). Die Erklärung von Phänomenen modernen Massenwahns erzwingt Schmieder zufolge neben der Berücksichtigung der Warenform die der „Medienform“ (418).

So widmet er sich denn auch im dritten Kapitel Ansätzen zu einer rationalen Theorie der irrationalen Tendenzen des Spätkapitalismus, also *kritischer* Verarbeitungen des bei Feuerbach noch ideologisch-affirmativ verfolgten Projekts. Am Leitfaden des für die neue Religion – nicht die alte, weshalb die Verwendung des Begriffs für Feuerbachs Kritik der traditionellen Religion auch abgelehnt wird (326, 353) – als charakteristisch betrachteten Mechanismus der Projektion werden vor allem Freuds Psychoanalyse und deren Integration in den historischen Materialismus seitens der Kritischen Theorie beleuchtet. Schmieder versucht dabei mit der Herausarbeitung der wissenschaftlich-revolutionären Gehalte dieser Ansätze zugleich ihrer partiellen Blindheit für die sozialstrukturelle und technisch-mediale Formbestimmtheit ihrer Subjektkonzeptionen gewahr zu werden. So könne der von Freud, wie der Kritischen Theorie gleichermaßen renaturalisierte Projektionsmechanismus nur aus konfliktuösen gesellschaftlich-individuellen Vermittlungsprozessen heraus erklärt werden (344), weshalb *jede* Projektion als pathologische zu begreifen sei. Hier scheine insbesondere eine tiefsitzende Ambivalenz der Psychoanalyse auf: Sie erfasse die einstmals als rationale Erkenntnisleistung aufgefasste Projektion als irrationalen Abwehrvorgang, versenke die aus medialen und sozialstrukturellen Quellen des Spätkapitalismus herrührenden Bestimmungen in das Innere der Individuen und erkenne damit elementare Funktionsmechanismen neuer Ideologien mit ihrer „Welt kompensatorischer, das Unbewußte nährender Bilder“ (352). Zugleich setze sie aber Feuerbachs ‚Vergessen‘ dieser Vermitteltheit sowie dessen selber projektives Bekämpfen der Projektionsmechanismen an für nur individuell angesehenen Pathologien und anachronistischen Formen traditioneller Religiosität fort: „Freud schiebt [...] auf die Religion ab und entdeckt am Subjekt der bürgerlichen Gesellschaft, was doch [...] offenbar in der bürgerlichen Gesellschaft entstanden ist und von ihr anerkannt werden sollte“ (353). Zu fragen bleibt allerdings, ob mit der Erhellung dieses historisch formblinden quid pro quo die Sachangemessenheit des Projektionsbegriffs für tatsächlich bloß individuelle Pathologien oder klassische Formen der Religion vollständig hinfällig wird.

Erst die Kritische Theorie revidiere die gesellschaftstheoretische Unaufgeklärtheit der Psychoanalyse und erfasse somit die volle Modernität der emotiv-projektiven Wirklichkeitsproduktionen und -verkennungen. Doch auch bei Horkheimer und Adorno existiere noch eine untergründige Tendenz zur Naturalisierung des Projektionsmechanismus, die sich in ihrer Unterscheidung von bewusster und pathischer Projektion wiederfinde (357, 400f.), wobei ihre Engführung des rationalistischen, erkenntniskonstitutive Leistungen des Sub-

jekts reflektierenden, und des kritischen Projektionsbegriffs, der zur Verurteilung des Positivismus als neues Wahnsystem führt (360), als wenig plausibel angesehen wird. Es geht Schmieder noch um die „Kritik des negativ-kritischen Projektionsbegriffs“ (362), die Aufweisung seiner historischen Formbestimmtheit, zu der aber gerade die Kritische Theorie wichtige Elemente beigetragen habe. Erst sie wende den Begriff gegen die Grundstrukturen, psychischen Durchschnittscharaktere und technisch-medialen Apparate der modernsten Phase der bürgerlichen Gesellschaft selbst (355). Sie erkenne die Identität kulturindustrieller und faschistischer Propagandatechniken (386f.), die den „photologischen Beweis“ (Horkheimer/Adorno 1997, 174) der Heiligkeit des Bestehenden zu liefern beanspruchen und als kompensatorische Wunscherfüllungen autoritär-masochistischer Charaktere gedeutet werden (Schmieder 2004, 369ff.), also wie Feuerbachs neue Religion die Menschen als das nehmen können, was sie bereits sind – irrationaler Autoritäten bedürftige, projektive Subjekte. Gerade hierin erweise sich aber die Indienstnahme der motivationalen Vorgänge im spätkapitalistischen Individuum als eine von bereits pathologisierten Abwehrreaktionen auf eine irrationale Vergesellschaftungsform und keineswegs, wie Horkheimer und Adorno z.T. suggerierten, von in tierischer Urzeit verwurzelten Natursubstraten (376). Schließlich komme die Kritische Theorie mit ihrer zugespitzten These vom latent antisemitischen Charakter kulturindustrieller Mechanismen (wie Verbildlichung, Personalisierung, Emotionalisierung, Stereotypisierung und Irrealisierung) (393f., 424) nicht nur der strukturell durch „Realitätsverleugnung“ (394) gekennzeichneten normalen bürgerlichen Öffentlichkeit, sondern auch der Erkenntnis der Abhängigkeit des kritischen Projektionsbegriffs von einem technisch-medialen Apriori nahe (402f.), die der Tatsache Rechnung trage, „daß sich die gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Bedingungen des entwickelten Kapitalismus nur durch massenmediale Vermittlungsformen hindurch in Psychologie übersetzen“ (403). Die doppelte, ökonomische wie technisch-mediale Formbestimmtheit der Subjekte gelte es also für eine Theorie der neoarchaischen Wahrnehmungsmuster zu berücksichtigen: „In der Rede von ‚Projektion‘ erscheint die [...] ‚Natur‘ unter den Formbestimmungen der bürgerlichen Gesellschaft“. Deren „Abwehr und Fluchtmechanismen [...] finden sich wieder an den Subjekten, deren Verhaltensweisen, die Zumutungen der Wirklichkeit vermittelt der Produktion phantastischer Bildwelten abzuwehren und deren einschnappende, stereotype, automatenhafte Reaktionsmuster an die Apparate der Kulturindustrie erinnern“ (402).

Schmieders Buch kann als ein wichtiger Beitrag zu einer umfassenden Ideologietheorie des modernen Kapitalismus gelesen werden, die freilich (immer) noch am Anfang steht. Lohnend wäre aber m.E. auch, neben dem hier sehr vorsichtig angelegten Versuch einer historisch-materialistischen Reformulierung medientheoretischer und -geschichtlicher Gehalte (v.a. 216ff., 451ff.), Schmieders Diagnose einer neureligiösen Verdopplung der Welt auf die vorherrschende Medientheorie und ihre „gottlose Theodizee“ (Christoph Hesse) selbst anzuwenden. Deren Kopplung von „technizistischem, elektronischem Materialismus“ (Hesse) als restringierter Wahrnehmung/ Verkenning kapitalsubsumierter Praxis mit dem Paradigma der totalen Simulation als phantastischem Wirklichkeitsersatz, der das Individuum in Pixel-Manipulationen und Schaltkreisen buchstäblich verschwinden lasse, lädt dazu förmlich ein.

Weitere Literatur:

Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums. Stuttgart 1988

Ders.: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: Ders.: Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I. Frankfurt/M./Berlin 1985

Herkommer, Sebastian: Einführung Ideologie. Hamburg 1985

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: M. Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt/M. 1997

Schweppenhäuser, Gerhard: Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne. Würzburg 2005