

Titus Stahl

Artikel „Ideologiekritik“

(erscheint in Quante, Michael; Schweikard, David: Marx-Handbuch. Metzler: 2015, S. 238–252)

Die Idee der Ideologiekritik

Wenn auch unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich der Frage bestehen, wann genau Überzeugungen oder Aussagen als ‚ideologisch‘ bezeichnet werden dürfen, wird nur wenigen Menschen eine solche Kritik völlig unverständlich bleiben. Dass uns die Bezeichnung ‚Ideologie‘ so vertraut ist, zeigt anschaulich, dass die Idee einer Ideologiekritik als eines der erfolgreichsten theoretischen Projekte von Marx gelten darf.

Die Idee, dass manche Überzeugungen oder Aussagen im Gegensatz zu anderen ideologisch sind, und dass sie deshalb kritisiert werden sollten, erweist sich jedoch bei genauerer Betrachtung als höchst voraussetzungsreich und problematisch. Dass der Begriff der Ideologie im Anschluss an Marx im 20. Jh. dennoch fast durchgehend theoretische Konjunktur besaß, verweist darauf, dass er einem Bedürfnis entgegenkommt, das auch unabhängig von Marx' spezifischer Theorie Beachtung verdient.

Marx hat den Begriff ‚Ideologie‘ nicht erfunden. Die Begriffsgeschichte beginnt mit dem von Destutt de Tracy 1796 vorgestellten Projekt, eine *idéologie*, also eine exakte Wissenschaft der Ideen, zu entwickeln (vgl. Adorno 1997; Larrain 1979, 27). Die abwertende Konnotation der Bezeichnung ‚Ideologe‘ entsteht daraufhin aus dem von Napoleon gegenüber de Tracy und anderen *idéologues* erhobenen Vorwurf politisch subversiver metaphysischer Spekulation. Die erste Kritik an ‚Ideologie‘ ist also ironischerweise eine konservative Kritik, die die Idee einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit geistigen Gegenständen als ideologisch verwirft (Eagleton 2000, 78).

Dass aber eben diese Beschäftigung als Ideologiekritik die Erbschaft der *idéologues* antritt, zeigt plastisch, in welchem Spannungsfeld die Ideologiekritik zu der Zeit operiert, in der Marx seine Theorie entwickelt (Larrain 1979, 28ff.): Erstens besteht im Kontext der modernen Sozialwissenschaften das Bedürfnis nach einer Beschreibung und Erklärung der Rolle, die Ideen, Überzeugungen und Einstellungen in der gesell-

schaftlichen Reproduktion spielen. Zweitens werden in den entsprechenden Theorien Ideen zunehmend unter Rückgriff auf soziale Ursachen erklärt. Eine solche Erklärung hat eine entlarvende Wirkung, insofern sie uns auf bisher unerkannte Einflüsse auf unser Denken hinweist, die dessen Objektivität und Autonomie in Frage stellen.

Solche Theorien eröffnen drittens die Möglichkeit, das für die aufklärerischen Sozialwissenschaften mysteriöse Phänomen zu erklären, wieso in den meisten Gesellschaften Menschen systematisch Überzeugungen und Einstellungen aufrechterhalten, die nicht nur falsch, sondern auch für sie schädlich sind. Viertens steht schließlich zu Marx' Zeiten in der Gestalt von Hegels Philosophie eine expressivistische (d. h. mit einem Modell des Ausdrucks operierende) Deutung des Zusammenhangs zwischen geistigen und gesellschaftlichen Phänomenen zur Verfügung, die das Soziale als Ausdruck eines bestimmten Entwicklungsniveaus des Geistes versteht. Diese Idee eines (angemessenen oder unangemessenen) Ausdrucks eröffnet ebenfalls eine kritische Perspektive, die allerdings nicht mit dem sozialwissenschaftlichen Erklärungsanspruch vermittelt werden zu können scheint.

Der Grundgedanke der Marxschen Ideologiekritik

In diesem Spannungsfeld der Theorien bewegt sich Marx' Idee der Ideologiekritik. Bei der *Ideologietheorie*, die der Ideologiekritik zugrunde liegt, handelt es sich aber nicht um eine wissenschaftliche Theorie im klassischen Sinne, die ein klar bestimmtes Modell anbietet, das theoretisch gerechtfertigt, empirisch verifizierbar und prädiktiv erfolgreich ist. Marx entwirft im Verlauf seiner philosophischen und sozialwissenschaftlichen Arbeit vielmehr eine Reihe von Modellen (Rosen 1996, 24), die kein einheitliches Ganzes ergeben, die aber von einer einzigen grundlegenden Idee getragen werden: Als Ideologie wird die Menge an Überzeugungen, Einstellungen, Selbstbeschreibungen und Bedürfniskonzeptionen bezeichnet, die das individuelle und kollektive Handeln einer Gesellschaft oder einzelner sozialer Gruppen beeinflussen, sowie die kategorialen Formen, in denen gedacht und gehandelt wird (vgl. Jaeggi 2009, 68; Geuss 1983, 13ff.; Eagleton 2000, 8). Darüber hinaus werden Ideologien von der Ideologie-

theorie als Teil eines sozialen Prozesses verstanden. Sie werden also auf soziale Ursachen und soziale Funktionen hin untersucht, etwa auf ihre Gebundenheit an soziale Standpunkte oder daraufhin, dass sie durch bestimmte soziale Interessen getragen werden. Schließlich wird die Ideologietheorie zur Ideologiekritik, indem sie aufdeckt, dass sich einige der untersuchten Überzeugungen und Einstellungen aufgrund ihrer sozialen Rolle als *objektiv wahr*, als *unabhängig* und als historisch und sozial *allgemein* präsentieren, obwohl sie dies nicht sind. Diese täuschende Struktur versetzt diese Überzeugungen und Einstellungen schließlich in die Lage, eine bestimmte funktionale Rolle in der Gesellschaft zu erfüllen, die in der Rechtfertigung und Stabilisierung bestimmter Herrschaftsverhältnisse besteht.

Diese knappe Skizze des Marxschen Ideologiebegriffs beinhaltet vier Aspekte, die auch für einen allgemeinen Ideologiebegriff kennzeichnend sind. Erstens geht es Marx um Formen oder Inhalte des Bewusstseins, die in irgendeiner Weise falsch sind, und daher durch Kritik korrigiert werden können. In diesem Aspekt unterscheidet sich der *pejorative* Ideologiebegriff der Ideologiekritik von einem neutralen Ideologiebegriff, für den Ideologien einfach nur die allgegenwärtigen Formen des Bewusstseins bestimmter Gesellschaften, Kulturen oder Klassen sind, für den es aber kein nicht-ideologisches Denken gibt (vgl. Geuss 1983). Zweitens geht Marx davon aus, dass Ideologie eine Bewusstseinsform ist, die einen spezifischen gesellschaftlichen Ursprung hat. Die entsprechenden Überzeugungen können also nicht vollständig begriffen werden, solange wir nicht ihre soziale Herkunft in den Blick bekommen. Drittens nimmt Marx an, dass Ideologien bestimmte Konsequenzen haben, dass sie also bestimmten sozialen Institutionen oder Gruppen nützen, indem sie Herrschaft legitimieren oder indem sie auf andere Weise zur Reproduktion einer sozialen Ordnung beitragen. Viertens ist Marx der Ansicht, dass ideologische Denkformen nicht nur einfach falsch sind (indem sie unwahre Überzeugungen enthalten oder einen falschen Ursprung haben), sondern insbesondere deshalb falsch sind, weil sie *sich selbst falsch verstehen*: Ideologisches Denken hält sich selbst für unabhängig; es nimmt an, dass es auf Gründen basiert, während es nur eine Reflexion sozialer Interessen ist, und so weiter. Auch aus dieser Charakterisierung ergibt sich eine unabhängige Form von Kritik: Wir können richtige Überzeugungen ha-

ben, und trotzdem über den *Charakter* dieser Überzeugungen (etwa über ihre Herkunft) *falsche Überzeugungen zweiter Ordnung* besitzen.

Dass Bewusstseinsformen durch die Theorie der Ideologie zugleich (kausal oder funktional) *erklärt* und (als falsch in erster oder zweiter Ordnung) *beurteilt* werden sollen, weist auf ein zentrales Problem dieser Theorie hin: Die Beurteilung der Wahrheit (oder Angemessenheit) einer bestimmten Bewusstseinsform lässt sich nur aus der *Innenperspektive* einer urteilenden Person vornehmen, die die rationalen Gründe, die für oder gegen eine Überzeugung sprechen, abwägt. Die Erklärung einer Bewusstseinsform als Moment eines kausal vermittelten sozialen Geschehens setzt jedoch voraus, diese Perspektive aufzugeben und aus einer *externen Perspektive* Ursachen und Folgen, aber nicht Gründe für die Existenz einer Bewusstseinsform in Erwägung zu ziehen. Ideologiekritik scheint also notwendigerweise einen ‚epistemischen Bruch‘ zu involvieren (Celikates 2009). Wenn wir die Überzeugungen von Menschen nicht mehr als zu verstehende Argumente in einer Diskussion, sondern als sozialwissenschaftlich zu erklärende Objekte behandeln, scheinen wir einen Standpunkt außerhalb möglicher Ideologien einzunehmen, von dem unklar ist, wie wir ihn rechtfertigen können.

An die Begründung der Ideologiekritik bei Marx muss also die Frage gerichtet werden, ob es ihm gelingt, ein plausibles Modell oder mehrere plausible Modelle davon vorzulegen, wie die Falschheit von Ideologien zu verstehen ist, und ob unter dieser Voraussetzung Ideologiekritik gerechtfertigt werden kann.

Implizite Ideologiekritik in Marx' Frühwerk

Der Begriff ‚Ideologie‘ kommt zwar vor 1845 in Marx' Schriften nur selten und nicht an zentraler Stelle vor (Rosen 1996, 173). Marx beschäftigt sich aber der Sache nach schon in dieser Zeit mit Ideologiekritik. Zunächst finden sich ideologiekritische Elemente in seiner Interpretation der Hegelschen Philosophie, der er vorwirft, dass sie den Zusammenhang zwischen Ideen und wirklichem menschlichen Leben ideologisch verkehrt: Nach Marx' Auffassung sieht Hegel die allgemeine Entwicklung des 'Geistes' als einen autarken Faktor der Geschichte an, während in Wirklichkeit Geschichte nur

von konkreten Individuen gemacht wird (I, 2, 11 / 1, 209; I, 2, 414 / Erg.Bd. 1, 584). In Hegels Philosophie, so Marx, wird die Welt auf den Kopf gestellt. Die zweite wichtige Form der Ideologiekritik gewinnt Marx aus seiner Beschäftigung mit der junghegelianischen Religionskritik. Die Junghegelianer greifen die Religion als eine Herrschaft der Illusionen über den Menschen an und begreifen damit die Autonomie des Geistigen, wie sie Hegel beschreibt, als Pathologie. Religion ist für sie das Paradigma einer Entfremdung des menschlichen Selbstbewusstseins von dem wirklichen Leben der menschlichen Gattung (dazu ausführlich Brudney 1998). Die bekannteste Position ist dabei diejenige von Ludwig Feuerbach, der annimmt, dass die Religion nur *scheinbar* eine Theorie über die Eigenschaften und Fähigkeiten eines göttlichen Wesens ist, in Wirklichkeit aber (in einer entfremdeten Form) eine Theorie über die wesentlichen Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen als Gattung darstellt. Die junghegelianischen Theorien erheben daher den (ideologiekritischen) Anspruch, durch eine alternative Selbstkonzeption des Menschen das Denken so zu reformieren, dass das entfremdende und die Realität verkehrende Denken der Theologie durch eine naturalistische Weltsicht abgelöst wird, in der der Mensch sich erkennen kann.

Marx kritisiert diese Theorien schon bald. Er bezweifelt insbesondere, dass sich religiöse und philosophische Illusionen durch eine Reform des Denkens aufheben lassen. Gegen diese Position argumentiert er, dass die Religion ihren Ursprung nicht in einer *geistigen* Entfremdung des Denkens vom Wesen des Menschen hat, sondern dass diese Entfremdung aus einer *gesellschaftlichen* Praxis entspringt, in der dieses Wesen nicht realisiert werden kann. Es muss also nicht um eine Kritik der Illusionen, sondern um eine Kritik der illusionserzeugenden Praxis gehen.

Marx verdeutlicht diese These im Hinblick auf die Politik und auf die Ökonomie: Der erste Aspekt wird in *Zur Judenfrage* (I, 2, 141ff. / 1, 347ff.) ausgearbeitet. Hier argumentiert Marx, dass die Identifikation der Menschen mit einem liberalen Staat kein säkularer Ersatz für die Religion und kein Heilmittel für die Entfremdung sein kann, dass vielmehr die Existenz des liberalen Staates eine *Bedingung* der Entfremdung des Menschen ist. In liberalen Staaten steht nämlich das allgemeine ‚Gattungsleben‘ des Menschen in einem Gegensatz zu seinem individuellen Leben (I, 2, 148 / 1, 354). Der

liberale Staat hat zur Voraussetzung, dass die Reproduktion der Gesellschaft in einer egoistisch strukturierten Sphäre, dem Markt, stattfindet. Er institutionalisiert damit eine Trennung zwischen dem praktischen Leben seiner Bürger als individuelle *bourgeois* und ihrer Selbstkonzeption als allgemeine Mitglieder einer Gemeinschaft, als allgemeine *citoyen*. Dies ist gerade die Trennung, die die Identifikation der Individuen mit ihren Gattungseigenschaften verhindert, die die Medizin gegen religiöse Illusionen sein soll. Selbst der säkulare Staat perpetuiert damit die Form der religiösen Entfremdung in anderem Gewand (I, 2, 152 / 1, 358).

Mit dieser Wendung löst Marx die Ideologiekritik von der engen Kritik religiöser Vorstellungen und schafft die Voraussetzungen dafür, sie zu verallgemeinern. Er lokalisiert den Grund der religiösen Illusionen zweitens in der politischen und ökonomischen *Entfremdung* der Menschen und in der *Klassenherrschaft* (dazu I, 2, 363ff. / Erg.Bd. 1, 465ff.). Daraus folgt, dass die von den Junghegelianern diagnostizierte Selbstentfremdung ein *Ausdruck* bzw. *Produkt* sozialer Zustände ist (I, 2, 170 / 1, 378) und dass folglich eine rein theoretische Kritik dieser Illusionen in der Abwesenheit einer Veränderung der sozialen Realität erfolglos bleiben muss.

Damit kristallisieren sich drei Annahmen heraus, die Marx von anderen Religions- oder Politikkritikern seiner Zeit unterscheiden: Erstens sind Gedanken und historische Ideenformen nicht als autark oder als autark wirksam zu verstehen. Zweitens können Illusionen eine bestimmte Struktur der Realität durchaus angemessen abbilden – im kapitalistischen Staat ist der Mensch nicht nur scheinbar, sondern wirklich von der Menschheit entfremdet. Ideologien sind also immer *zugleich* falsch *und* realitätsangemessen. Drittens kann Ideologiekritik keine rein epistemische Aktivität sein, sondern muss sich als praktische Kritik verstehen, die eine Aufhebung ideologischer Verhältnisse fordert. ‚Ideologisch‘ wird damit zu einem Attribut, das nicht mehr nur auf Gedanken, sondern auch auf Institutionen und Praktiken zutreffen kann – Ideologie bekommt eine *materielle Seite*.

Ideologie als Reflexion sozialer Verhältnisse

Der Ideologiebegriff wird von Marx in den mit Engels gemeinsam verfassten Manuskripten erstmals explizit thematisiert, die heute als *Deutsche Ideologie* bekannt sind. In der *Deutschen Ideologie* bezeichnen Marx und Engels nicht mehr nur die Religion, sondern insbesondere die *Religionskritik* der Junghegelianer als 'deutsche Ideologie'.

Marx und Engels charakterisieren zwei Aspekte dieser Religionskritik als paradigmatisch ideologisches Bewusstsein: Dabei handelt es sich erstens (MEJ 2003, 104f. / MEW 3, 19f.) um die Idee, dass religiöse (und bestimmte politische) Vorstellungen das Resultat von *Projektionen* sind, die durch Argumente zerstört werden müssen und können. Demnach ist das (falsche) religiöse Verhältnis des Menschen zur Welt vor allem als ein *kognitives* Verhältnis zu begreifen. Darüber hinaus folgt aus dieser Idee auch die Annahme, dass die (falschen) Ideen, die Menschen über ihr Verhältnis zur Welt haben, die entfremdete Form dieses Verhältnisses *erklären* können (MEJ 2003, 105, MEW 31ff. / 3, 20, 39ff.). Der Zusammenhang ist jedoch genau umgekehrt: Die praktischen Verhältnisse der Menschen sind der erklärende Faktor; die verkehrten Ideen, in denen sich diese Verhältnisse ausdrücken, ein abgeleitetes Phänomen. Zweitens reden die Junghegelianer abstrakt von *einem* Verhältnis ‚des‘ Menschen (MEJ 2003, 36 / MEW 3, 41) zu ‚der‘ Welt, ohne zu erkennen, dass die *verschiedenen*, jeweils historisch spezifischen Formen (MEJ 2003, 12, 30 / 3, 28, 38) der Relationen, in denen Menschen ihre Lebensmittel produzieren, und der sozialen „Verkehrsform[en]“ (MEJ 2003, 29 / MEW 3, 37) die maßgebliche erklärende Realität sind (MEJ 2003, 107f., 115 / MEW 3, 21, 25f). Wenn Marx und Engels Gedanken als „Sublimate“ (MEJ 2003, 116 / MEW 3, 26) und „Ausfluß [des] materiellen Verhaltens“ (MEJ 2003, 115 / MEW 3, 26) bezeichnen, beziehen sie sich also nicht mehr (wie teilweise in Marx' Frühschriften) auf die Materialität *externer Objekte*, zu denen Menschen eine Beziehung haben können, sondern auf die Materialität ihrer *Beziehungs- und Interaktionsformen* selbst (Schnädelbach 1969, 81f.). Ideologiekritik ist hier vor allem eine Kritik an idealistischen Verkehrungen und

falschen Überzeugungen zweiter Ordnung, die annehmen, dass Ideen selbständig sind und alleine explanatorisch relevant werden können.

Aus der These, dass das „Bewußtsein [...] nie etwas Andres sein [kann] als das bewußte Sein“ (MEJ 2003, 115 / MEW 3, 26), folgt dann aber auch, dass alle Ideen und somit auch die Ideologie der Junghegelianer aus den sozialen Umständen erklärt werden müssen. Hinter der ideologischen Annahme, dass Ideen autarke erklärende Rollen spielen, kann also kein kontingenter kognitiver Fehler stehen, vielmehr muss auch diese Annahme eine bestimmte soziale Realität angemessen reflektieren. Marx und Engels gehen auch tatsächlich davon aus, dass die Idee, dass Gedanken eine selbstständige Rolle spielen können, eine verkehrte Realität abbildet:

„Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen u. ihre Verhältnisse, wie in einer Camera obscura, auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“ (MEJ 2003, 115 / MEW 3, 26)

Nach diesem Modell der *Camera Obscura* (ausführlich dazu Haug 1984, 22ff.) besteht eine Ideologie aus einer Überzeugung zweiter Ordnung, die aber nicht primär im kognitiven Sinne falsch ist, sondern die – wie die Analogie zum menschlichen Auge zeigt, bei dem die optische Verkehrung für die richtige Wahrnehmung notwendig ist – in ihrer Verkehrung die verkehrte soziale Realität in irgendeinem Sinne *angemessen* reflektiert (Rosen 1996, 180; Eagleton 2000, 92). Ideologien sind also gleichzeitig (von einem externen Standpunkt aus betrachtet) falsch und (von einem internen Standpunkt aus betrachtet) ihrem Gegenstand angemessen.

In der *Deutschen Ideologie* bleibt jedoch unklar, wie genau die ‚Verkehrung‘ der sozialen Realität zu verstehen ist und was die Spannung zwischen Falschheit und Angemessenheit der Ideologie für die Ideologiekritik bedeutet – wenn die Ideologie falsche Verhältnisse richtig abbildet, kann es dann überhaupt noch eine spezifische Kritik der Ideologie geben?

Ebenso unklar bleibt, wie und ob Marx und Engels annehmen können, dass ihre eigene Kritik einen anderen, externen Standpunkt einnehmen kann (Eagleton 2000, 91). Ihre Kritik läuft Gefahr, sich selbst zu unterminieren.

Ideologie als Produkt der Arbeitsteilung

Es findet sich in der *Deutschen Ideologie* ein weiteres Modell, das zwei Aspekte der gesellschaftlichen Bedingtheit von Bewusstsein unterscheidet. Marx und Engels sprechen dabei von „Bewußtsein“ einerseits, von Ideologie andererseits: „Bewußtsein“ als gesellschaftlich bedingtes kognitives Weltverhältnis tritt auf, sobald in der Geschichte eine Form der Produktion entsteht, die von „naturwüchsig[er]“ (MEJ 2003, 17 / MEW 3, 31) Arbeitsteilung geprägt ist. Diese Arbeitsteilung erfordert sprachliche Koordination und ermöglicht damit eine kognitive Form der Handlungskoordination, die nicht mehr als das bewusste Sein dieser (Kooperations-)Verhältnisse ist. Ideologie im engeren Sinne entsteht erst in einem spezifischen Stadium der Entwicklung dieser Verhältnisse, wenn eine Teilung zwischen „der materiellen & geistigen Arbeit“ (ebd.) eintritt. An diesem Punkt „*kann* sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein“ (ebd.). Diese Ideologie ist daher nicht mehr nur eine einfache *Reflexion* der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern zugleich als Ergebnis der Entstehung einer scheinbar von körperlicher Arbeit unabhängigen Klasse eine *Entfremdung* der Ideenbildung von ihrem gesellschaftlichen Ursprung (Hindrichs 2010; Larrain 1979, 45; Eagleton 2000, 85). *Historisch bestimmte*, nicht alle gesellschaftlichen Verhältnisse schaffen eine Bewusstseinsform, die sich als autark missverstehen muss (aber vgl. Eagleton 2000, 90ff.).

Aber auch hier ist der ideologische Fehler nicht primär ein kognitives Problem. Vielmehr führt die Arbeitsteilung zu einer „Consolidation unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt“ (MEJ 2003, 21 / MEW 3, 33); die Formen des Denkens werden selbstständig, obwohl sie von Menschen geschaffen sind. Ob die Ideologie nur eine *Folge* des Verlusts der Kontrolle über die Arbeitsteilung ist, oder ob der Glaube an die Autarkie

der Ideen zu diesem Verlust *beiträgt*, bleibt an dieser Stelle offen (aber: MEJ 2003, 72f. / MEW 3, 74).

Marx und Engels nehmen an, dass die so entstandene Beziehung zwischen sozialer Realität und Ideologie dynamisch ist: Ideologien reflektieren zunächst soziale Organisationsformen der materiellen Produktion. Diese Organisationsformen können jedoch in einen Widerspruch mit den durch technischen Fortschritt veränderten materiellen Produktionsverfahren geraten – in diesem Fall gerät dann auch die Ideologie in einen Widerspruch „mit den bestehenden Verhältnissen“ (MEJ 2003, 17 / MEW 3, 31), der die Möglichkeit ihrer Auflösung nahe legt.

Auch wenn Marx und Engels immer wieder die Vorzüge einer „wirkliche[n], positive[n] Wissenschaft“ (MEJ 2003, 116 / MEW 3, 27) hervorheben, so ist doch klar, dass die sozial verursachte Ideologie nicht durch wissenschaftliche Kritik bekämpft werden kann, sondern nur durch die Veränderung der ihr zugrunde liegenden Verhältnisse. Es ist „nicht die Kritik, sondern die Revolution die treibende Kraft der Geschichte“ (MEJ 2003, 29 / MEW 3, 38). Doch stellt sich damit wiederum die Frage, wie Marx und Engels ihre Theorie überhaupt noch als Kritik der Ideologie verstehen können.

Ideologie als Ausdruck von Klasseninteressen

Nach einem dritten Modell in der *Deutschen Ideologie* müssen Ideologien als Ausdruck *sozialer Klasseninteressen* verstanden werden: Klassen müssen – so auch in den politischen Schriften ein häufiges Motiv – ihr partikulares Interesse im politischen Kampf als allgemeines Interesse darstellen (MEJ 2003, 20 / MEW 3, 34; I, 10, 191 / 7, 89; I, 11, 124 / 8, 141; Elster 1985, 482ff.) – wobei unklar ist, ob dieses ‚Müssen‘ eine instrumentelle Norm ausdrückt, ob sie es also nur müssen, wenn sie erfolgreich sein wollen oder ob es sich um ein anderes Müssen handelt. Die instrumentelle Notwendigkeit ist insbesondere für nach der Herrschaft strebende Klassen gegeben. Diese sind „genöthigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen“ (MEJ 2003, 42 / MEW 3, 47).

Anders als bei den zuvor genannten Modellen reflektiert nach dieser Annahme jede Klasse die soziale Realität anders, wobei aber die „Gedanken der herrschenden Klasse [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken“ (MEJ 2003, 40 / MEW 3, 46) sind. Dies ist nicht in einem naiven Sinne instrumentalistisch gemeint, als ob die herrschende Klasse absichtlich ihr nützliche Ideen vertreten würde (deutlich wird dies formuliert in I, 11, 124 / 8, 142; vgl. Rehmann 2008, 32), auch wenn die Autoren auf die „conceptiven Ideologen“ (MEJ 2003, 41 / MEW 3, 46) hinweisen, deren Geschäft die Ausbildung von Illusionen einer Klasse über sich selbst ist. Vielmehr ist die Bewusstseinsform derjenigen Klasse, die überhaupt in der Lage ist, geistige Arbeit materieller Arbeit vorzuziehen, begrifflich dominierend in dem Denken eines Zeitalters (eine schwächere Interpretation wird von den Bemerkungen über die „freie geistige Production“ in II, 3.2, 604 / 26.1, 257 gestützt, vgl. Larrain 1979, 51).

Es handelt sich hier um eine weitere Spielart des Reflexionsmodells, die eine neue Form der Ideologiekritik nahelegt: Ideologien sind problematisch, weil sie ein partikulares Interesse als allgemeines ausgeben und weil ein Teil der Gesellschaft gezwungen ist, Ideologien zu akzeptieren, die nicht seine Interessen reflektieren.

Anders als häufig vermutet, ist es für Marx' Ideologiebegriff nicht zentral, dass ideologisches Bewusstsein so etwas wie das soziale Wunschdenken einer Klasse ist. Vielmehr konkurrieren in seinem Denken drei davon verschiedene Modelle der Ideologiekritik miteinander: Einmal wird Ideologie als *falsches* Bewusstsein zweiter Ordnung verstanden, das sich *entweder* über den gemachten, historischen *oder* den explanatorisch unselbständigen *oder* aber über den partikularen Charakter der eigenen Ideen nicht bewusst ist. Zugleich wird Ideologie als ein *korrekter* Ausdruck falscher Zustände beschrieben, der aber ebenso in Widerspruch zur gegebenen Gesellschaft geraten und damit im normalen Sinne ‚falsch‘ werden kann. Marx und Engels schwanken zudem zwischen der Behauptung, dass „nicht die Praxis aus der Idee, [sondern] die Ideenformationen aus der materiellen Praxis“ (MEJ 2003, 29 / MEW 3, 38) erklärt werden müssen, und der impliziten Behauptung, dass der spezifische Glaube an die Unabhängigkeit des Geistigen eine Praxis legitimiert oder einer Klasse nützt und die Verhältnisse damit eben *doch* partiell erklärt. Ebenso offen bleibt die Frage nach dem universalen Charakter

ideologischer Verhältnisse oder ihrer partikularen Bestimmung als illusorische Selbstbeschreibung einer *bestimmten* Klasse. Schließlich scheint die Falschheit von Ideologien weder durch kognitive Kriterien erster oder zweiter Ordnung noch durch Herrschaftskritik voll erfasst zu werden.

„Basis und Überbau“

Die Idee einer expressiven und funktionalen Relation zwischen sozialen Verhältnissen und Bewusstsein wird im kurzen, aber berühmten Vorwort zur *Kritik der Politischen Ökonomie* von 1859 (II, 2, 99ff. / 13, 7ff.) weiter ausgearbeitet. Hier unterscheidet Marx die *Entwicklung der Produktivkräfte* und die *Produktionsverhältnisse*, die gemeinsam die „Basis“ der Gesellschaft bilden, „worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen“ (II, 2, 100 / 13, 8). Soweit Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse in einen Konflikt geraten können, wird dieser Konflikt auch immer in „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden“ (II, 2, 101 / 13, 8) ausgefochten. Zur Ideologie zählen also nicht nur individuelle Überzeugungen, sondern auch *Formen* des Bewusstseins – die hier aber nur als *Ausdruck und Form des Bewusstwerdens* der Konflikte, jedoch nicht als Teil der Verhältnisse beschrieben werden. Eine Alternative zu dieser epiphänomenalen Lesart findet sich in einer funktionalistischen Interpretation dieser Passage, für die G. A. Cohens Interpretation als Vorbild dienen kann: Die Ideologie wird durch das herrschende Recht *erklärt*, weil der Grund für das Bestehen einer Ideologie ihre *Funktionalität* für das Recht und damit für die Produktionsverhältnisse ist (Cohen 2000, 216; Brudney 1998, 179ff.). Ideologien sind nicht wirkungslos, sondern haben die Disposition, bestimmte Produktionsverhältnisse zu stützen oder zu untergraben, werden aber in letzter Instanz durch ihren Nutzen für die herrschenden Produktionsverhältnisse erklärt.

Der gegenständliche Schein kapitalistischer Verhältnisse

Im *Kapital* spielt die explizite Ideologiekritik keine bedeutende Rolle (Larrain 1979, 57). Marx erhält jedoch auch dort einen Grundgedanken der Ideologiekritik aufrecht – den Gedanken, dass eine objektiv verkehrte Realität mit Notwendigkeit falsches Bewusstsein hervorbringt. Die Basis solch objektiv verkehrter Verhältnisse liegt in der Ökonomie, deren *Sein* einen *Schein* erzeugt (ebd., 180). Marx unterscheidet daher im *Kapital* Ideologie als legitimierend-falsches Bewusstsein im klassischen Sinne von einer ‚unschuldigeren‘ *angemessenen* Reflexion objektiv trügerischer Verhältnisse. Ideologie des ersten Typs findet sich bei der „Vulgärökonomie“, deren Vertreter mit „apologetischen Flausen“ (II, 8, 510 / 23, 562) die „selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen, besten Welt [...] proklamieren“ (II, 8, 109 / 23, 95). Im Kontrast dazu versucht die klassische Ökonomie bei Smith und Ricardo als echte Wissenschaft wenigstens, hinter den äußeren Erscheinungen das wirkliche Wesen der Ökonomie zu erkennen (II, 3.4, 1453 / 26.3, 445). Dass es sich bei der bürgerlichen Sicht auf das Ökonomische dennoch immer um Ideologie handelt (Larrain 1979, 187), zeigt sich daran, dass auch die Nationalökonomie den Schein nicht aufheben kann, der vor allem im ‚Fetischcharakter der Ware‘ und in der scheinbaren Selbständigkeit des Kapitals zum Ausdruck kommt: Im Kapitalismus erscheinen *gesellschaftliche Verhältnisse*, insbesondere der relative Wert verschiedener Arbeiten, in der Form *sachlicher Verhältnisse* zwischen Dingen von verschiedenem Wert (II, 8, 101 / 23, 86); die Dinge scheinen Träger einer intrinsischen Werteigenschaft zu sein. Damit erscheinen die Dinge wie in der Fetischreligion als Träger autonomer nicht-natürlicher Kapazitäten. Wir finden hier einen neuen Ideologiebegriff, bei dem Ideologie viel direkter als in der *Deutschen Ideologie* in das Wesen der sozialen Realität eingelassen ist. Aber das Resultat der daraus entstehenden Verzerrung ist nicht notwendigerweise eine falsche Überzeugung im engeren Sinne. Die politische Ökonomie vor Marx hat das wirkliche Wesen des Werts der Waren – die zu ihrer Produktion notwendige Arbeitskraft – ja bereits entdeckt, doch diese Erkenntnis „verseucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit“ (II, 8, 103 / 23, 88) genauso wie „die wissen-

schaftliche Zersetzung der Luft in ihre Elemente die Luftform [...] fortbestehn läßt“ (ebd.).

Während es im Fall der Luft aber unproblematisch ist, dass die wissenschaftliche Erklärung eine bestimmte (alltägliche) Redeweise nur erläutert, ohne sie und die ihr entsprechende Wahrnehmung zu untergraben, nimmt Marx an, dass es sich bei dem Fortbestand des Scheins der Wertform um eine problematische Illusion handelt (Meyerson 1991, 146ff.). Die gesellschaftlichen Verhältnisse verhindern, dass wir zur eigentlich erforderlichen Elimination einer Rede- und Sichtweise kommen.

Es ist unklar, inwieweit die Redeweise vom ‚Wert‘ überhaupt als Ausdruck eines kognitiven Fehlers zu bewerten ist, wenn doch den meisten Menschen *durchaus* klar ist, dass „kein Chemiker Tauschwert in Perle oder Diamant“ (II, 8, 111 / 23, 98) entdecken können wird. Der Fehler muss vielmehr darin liegen, dass unsere Redeweise Teil einer sozialen Praxis ist, die wir nicht aufgeben können (Rehmann 2008, 38): Die Ideologie besteht also darin, dass wir Dinge als Träger des Werts *behandeln* müssen, weil dies die einzig mögliche Form der Koordination „unabhängig betriebner Privatarbeiten“ (II, 8, 101 / 23, 87) ist. Wieso ist diese praktische Notwendigkeit aber eine Ideologie? Die Kritik kann hier nicht kognitive Kritik, sondern muss vielmehr *Herrschaftskritik* sein; solange die Koordination in dieser Form stattfindet, sind Menschen unfähig, ihre sozialen Verhältnisse als von ihnen geschaffenen Verhältnisse zu behandeln (indem sie sie etwa kollektiv ändern). Kritik alleine, ohne soziale Veränderung, kann daher die Ideologie nicht zerstören.

Das Funktionalismusproblem

Die Rede davon, dass Ideologie falsches Bewusstsein ist, das eine gesellschaftliche Herkunft und zugleich einen bestimmten gesellschaftlichen Zweck hat, verweist darauf, dass das Bestehen von Ideologien *funktional* erklärt werden kann. Nach dieser Sicht – die sich hauptsächlich auf Marx’ Vorwort von 1859 stützt – herrscht in jeder Gesellschaft jeweils die Ideologie, die den Produktionsverhältnissen der jeweiligen Gesellschaft in dem Sinne angemessen ist, dass sie diese Produktionsverhältnisse stützt, *deshalb*, weil sie diesen stützenden Charakter hat. Diese Annahme geht über die Behauptung

tung hinaus, dass eine Ideologie einer Form von Herrschaft nützt. Sie behauptet, dass der Nutzen, den eine Ideologie I für eine Herrschaftsordnung H hat, die Existenz von I *erklärt*. Das heißt, sie muss die Behauptung rechtfertigen, dass I nicht zufällig entstanden ist oder fortbesteht *und* H nützt, sondern, dass die Disposition, H zu nützen, *kausal verantwortlich* für das Entstehen und Fortbestehen von I ist.

Es gibt mindestens drei Weisen, in der diese Behauptung ausformuliert werden kann (Cohen 2000, 287ff.): In Analogie zur biologischen Evolution könnte erstens behauptet werden, dass es einen sozialen Selektionsmechanismus gibt, der nur diejenigen Modifikationen einer Ideologie entstehen oder bestehen lässt, die H nützen. In diesem Fall müsste es aber möglich sein, einen allgemeinen Mechanismus anzugeben, um die Erklärungskraft der Ideologietheorie zu beurteilen.

G. A. Cohen (ebd., 249ff.) hat zweitens vorgeschlagen, funktionale Erklärungen auch ohne die Angabe relevanter Mechanismen zu akzeptieren, wenn der Zusammenhang zwischen Funktionalität und Herausbildung eines Phänomens nur induktiv ausreichend stabil ist. Dies kann jedoch nur dann eine Rechtfertigung sein, wenn bessere, alternative Erklärungen für die Existenz falscher Überzeugungen fehlen. In vielen Fällen kann Ideologie jedoch auf andere Weise erklärt werden. Zudem ist höchst unklar, welche Art von Nutzen explanatorisch relevant ist. Fast jede Ideologie ist für fast jede Form der Herrschaft in irgendeiner Hinsicht kurz- oder langfristig „nützlich“, indem sie die Herrschaftsform festigt, zur Rationalisierung nötigt oder indem sie ihr in irgendeiner anderen Weise zugute kommt (Rosen 1996, 188f.). Eine funktionale Erklärung unterscheidet auch oft nicht ausreichend zwischen dem Fall, in dem eine falsche Überzeugung einer Herrschaftsordnung *nützt*, und dem engeren Fall, dass eine Überzeugung eine Herrschaftsordnung *legitimiert*. Wie Geuss (1983, 25; ähnlich auch Eagleton 2000, 68) anmerkt, kann etwa eine falsche Überzeugung über die Brutalität der Herrschenden deren Herrschaft stabilisieren, ohne sie zu legitimieren. Diese Unklarheiten zeigen: Wenn nicht spezifiziert wird, worin die nützliche Wirkung der Ideologie besteht, ist die Behauptung, dass Ideologie durch ihre Disposition, diese Wirkung hervorzubringen, verursacht wird, zu unscharf und nicht widerlegbar. Da Marx auch den Fall im Auge hat, in dem eine Ideologie einer *neuen* Herrschaftsordnung nützt, heißt dies, dass am Ende jede

Bewusstseinsform, die einer *möglichen* Herrschaftsordnung nützen *könnte*, als ideologisch zu bezeichnen wäre. Dies trifft aber trivialerweise auf jede Bewusstseinsform zu und erklärt nichts.

Eine dritte Weise, die Funktionalitätsbehauptung zu stützen, besteht schließlich darin, eine bewusste Wahl ideologischer Elemente durch zweckrationale Akteure anzunehmen. Eine solche Betrugstheorie ist jedoch kaum das, was Marx im Sinne hat; andererseits muss seine Theorie den rationalen Überlegungen von Akteuren einen Raum einräumen, um Ideologie nicht als etwas erscheinen zu lassen, dass bloß passiven Opfern übergestreift wird.

Wie Rosen zu Recht bemerkt (1996, 258ff.), beruht die Attraktivität der Funktionalitätsannahme auf einem Bild von Gesellschaften als selbstregulierenden Systemen, die Herrschaft ‚hinter dem Rücken der Subjekte‘ reproduzieren. In Abwesenheit einer akzeptablen Untermauerung der universalen Gültigkeit solcher Funktionalismusthesen scheint die generelle Charakterisierung von Ideologien durch ihre Funktionalität jedoch fraglich.

Was genau ist an Ideologie in welchem Sinne ‚falsch‘?

Wie der Durchgang durch die Modelle der Ideologiekritik bei Marx zeigt, bietet sich eine Reihe von Antworten auf die Frage an, was an Ideologien falsch ist (vgl. dazu auch Geuss 1983, 22). Eine Ideologie kann falsch sein aufgrund:

(1) *kognitiver Fehler*, das heißt der Unwahrheit oder Irrationalität bestimmter Überzeugungen;

(2) *kognitiver Fehler zweiter Ordnung*, also der Unwahrheit von Überzeugungen über mentale oder intentionale Zustände;

(3) ihrer richtigen *Reflexion* einer falschen Realität, wobei die ‚Falschheit‘ der Realität entweder in ihrem trügerischen Charakter liegen kann, oder in der objektiven Umkehrung bestimmter Verhältnisse;

(4) der *Herkunft* von Bewusstseinsformen aus problematischen Quellen, insbesondere gesellschaftlicher Natur; – diese Falschheit wird zwar häufig mit dem Ideolo-

giebegriff verbunden, spielt aber bei Marx nur indirekt eine Rolle; zudem ist der Aufweis einer Herkunft alleine ungeeignet, um Überzeugungen und Einstellungen zu kritisieren (Geuss 1983, 30);

(5) der *Funktionalität* von Gedankenformen für eine falsche *Einrichtung der Gesellschaft*;

(6) des *Ausdrucks* falscher gesellschaftlicher Verhältnisse in bestimmten Bewusstseinsformen, unabhängig von der kognitiven Angemessenheit dieser Gedanken; und schließlich

(7) des Ausdrucks bestimmter, falscher *Interessen* in bestimmten Bewusstseinsformen.

Marx scheint anzunehmen, dass zumindest einige dieser Aspekte systematisch miteinander zusammenhängen und dass daher Ideologien im Normalfall nicht nur in einer dieser Hinsichten falsch sind. Dennoch muss die Frage beantwortet werden, was Ideologiekritik eigentlich genau kritisiert.

Solange Ideologie als Menge von Überzeugungen betrachtet wird, kann die Kritik kognitivistisch verfahren und die Falschheit von Ideologie schlichtweg als Unwahrheit behandeln; die Kritik muss dann aber entgegen aller Evidenz annehmen, dass Ideologien irrational sind für alle, die sie haben (Boudon 1988, 49ff.). Dann bleibt zudem unklar, wie Ideologien von einfachen Illusionen zu unterscheiden sind.

Je mehr aber die Aspekte der Interessengebundenheit, der Funktionalität und der Genealogie von Ideologien ins Zentrum rücken und die Annahme zentral wird, dass die soziale Realität selbst ideologisch sein kann, desto weniger kann das Ideologische als primär *unwahr* beschrieben werden. Die Interessen, Herkunft und Funktionen können aber selbst nicht wahr oder falsch sein und etablieren im Normalfall auch nicht direkt die Irrationalität oder Unwahrheit der betreffenden Überzeugungen; auch eine Überzeugung, die aus Unterdrückung stammt oder für diese funktional ist, kann wahr und rational sein. Je umfassender der Ideologiebegriff wird und je mehr er betont, dass nicht Theorie, sondern nur Veränderung Ideologien aufhebt, desto schwerer muss es Marx zudem fallen, die Behauptung aufrecht zu erhalten, er könne vom Standpunkt seiner eigenen Theorie Ideologiekritik betreiben. Aus dieser Situation gibt es folgende Auswege,

die teils von Marx, teils von den ihm nachfolgenden Ideologietheorien eingeschlagen wurden: (1) Man kann den kritischen Aspekt der Ideologietheorie aufgeben und sie zur Ideologeanalyse werden lassen, die zwar die Illusion der Autarkie des Gedanklichen aufdeckt, aber keine Kritik an spezifischen Ideologien übt, (2) es kann auf die Möglichkeit der Widersprüche zwischen Ideologie und Realität oder auf (3) eine bereits verwirklichte alternative soziale Bewegung verwiesen werden, um herrschende Ideologien zu kritisieren; (4) es kann der einfache kognitivistische Wahrheitsbegriff zugunsten eines komplexeren Wahrheitsbegriffs aufgegeben werden oder (5) schließlich nicht Wahrheit, sondern normative Richtigkeit zum Kriterium gemacht werden.

Ideologiekritik als normative Kritik?

Wenn die Ideologiekritik nicht nur epistemische Normen anwendet, stellt sich die Frage, ob nicht andere Normen in Frage kommen. Oft wird der Verdacht geäußert, dass die Ideologiekritik im Gewand einer kognitivistischen Kritik an Überzeugungen eine moralische Kritik an Einstellungen und Praktiken betreibt (Leist 1986, 59). Ideologiekritik sitzt nach dieser Lesart *selbst* einem Irrtum zweiter Ordnung auf, indem sie sich als nicht-moralische Kritik missversteht. Hinter diesem Argument steht die Annahme, dass jede Aussage über das Zustandekommen, die Folgen oder die Funktionalität von Ideologien nur unter Hinzufügung normativer Prämissen zu einer *Ideologiekritik* führen kann; denn bezüglich jeder dieser Tatsachen ist es zunächst offen, ob sie gut oder schlecht ist. Marx bezieht sich in der *Deutschen Ideologie* einerseits auf legitime Interessen, andererseits aber auch – selbst wenn er dies in der *Deutschen Ideologie* scheinbar ablehnt (MEJ 2003, 21 / MEW 3, 34; Leist 1986, 61f.) – auf eine *Entfremdungskonzeption*, die auf ein Konzept menschlicher Arbeit verweist, in der sich Personen voll realisieren können (Leist 1986, 60f.).

Bei beiden Positionen besteht die Gefahr, dass Marx die von ihm angewandten normativen Maßstäbe einfach voraussetzt und es sich letztlich um eine gewöhnliche moralische Kritik an den Folgen einer Praxis handelt. Im Kontrast zu dieser Auffassung ist immer wieder geäußert worden, dass Marx Ideologiekritik als „immanente Kritik“

betreibt (Jaeggi 2009), also als eine Kritik, die ihre Maßstäbe in einem relevanten Sinn dem Gegenstand selbst entnimmt, indem sie auf Widersprüche in einer Praxis hinweist, die bereits normativ verfasst ist (ebd., 284). Eine solche Konzeption muss als normative Voraussetzung nur noch annehmen, dass die faktischen Tendenzen von Menschen, Widersprüche nicht zu tolerieren, richtig sind und im Prinzip zu Verbesserungen einer Praxis führen können.

Ein ähnlicher Bezug auf nicht-optionale Normativität findet sich in anders gelagerten Versuchen, die Normativität aus der Tatsache zu gewinnen, dass manche Erkenntnisse der Ideologiekritik über den Charakter, das Entstehen oder die Funktion von Überzeugungen für die Betroffenen „reflexiv inakzeptabel“ sind (Geuss 1983, 75).

Diese Möglichkeiten, Marx zu rekonstruieren, sind Antworten auf ein Problem, das er selbst nicht explizit aufwirft. Seine Theorie behauptet, dass sie nicht moralisch ist (MEJ 2003, 116 / MEW 3, 26), zeigt aber nicht, wie Ideologiekritik ohne moralische Normen funktioniert.

Ausgangsprobleme der Debatte um Ideologie nach Marx

Die Darstellung der Marxschen Ideologietheorie zeigt, dass sich in dieser Theorietradition inkompatible Ansprüche finden lassen: Einerseits geht es der Ideologietheorie immer um Kritik eines Falschen. Eine solche Kritik muss die Vorstellung eines nicht-ideologischen richtigen Bewusstseins zulassen. Andererseits ist jedoch gerade Marx' Kritik an der Illusion der Autarkie von Bewusstseinsformen dazu geeignet, die Idee, dass es nicht-ideologisches, nicht sozial determiniertes Bewusstsein überhaupt gibt, zu unterminieren. Je mehr es zudem um ganze Formen und Kategorien des Denkens geht, desto mehr wird jedes Denken als partikuläre Form erwiesen, so dass die Frage nach dem ‚wahren Denken‘ immer problematischer wird. Wenn diese Aspekte ernstgenommen werden, dann kann Ideologiekritik nur noch Kritik daran sein, die gegebenen Bewusstseinsformen als autark misszuverstehen, sie kann jedoch keine absolute Unterscheidung zwischen ‚richtigem‘ und ‚falschem‘ Bewusstsein mehr erlauben. Zudem stellt sich dann immer stärker die Frage, ob die Subjekte nur Opfer, oder auch Ak-

teure der Ideologie sind und wie es überhaupt dazu kommen kann, dass subversive Ideologien entstehen.

Diese Spannung zwischen zwei Wegen der Ideologiekritik ist folgenreich: Wenn Ideologie nicht mehr primär als Sammlung wahrheitsfähiger Überzeugungen oder beurteilbarer Einstellungen, sondern als *Ausdruck* sozialer Zustände gesehen wird, dann können nicht nur Gedanken und Aussagen, sondern auch soziale Praktiken, Gewohnheiten, Einrichtungen und Institutionen, sogar Architektur und Technik als Teil von Ideologien verstanden werden. Ideologie wird dann als materielles Verhältnis beschrieben. Eine solche Sichtweise kann auch leichter Anschluss an das erklärende Projekt der Ideologietheorie finden als eine Sichtweise, die sich ausschließlich auf die Kritik von Überzeugungen konzentriert: Die Ausdrucksformen, die soziale Verhältnisse finden, sind zwar keine kausal wirksamen Kräfte, stellen aber Randbedingungen für Kausalketten dar, die Teil sozialwissenschaftlicher Erklärungen sein können. Eine solche Theorie kommt zudem der Marxschen Forderung nach, die Motivationen und Ideen von Subjekten nicht für bare Münze zu nehmen, sondern versteht diese Elemente als Teil sozialer Prozesse, in denen die Kategorie des denkenden Subjekts keine zentrale Stellung mehr hat, riskiert aber auch, die aktive Reproduktion durch Subjekte zu unterschätzen.

Die Kritik, die unter diesen Umständen noch gelingen kann, wird außerdem auf eine Kritik zweiter Ordnung an der Illusion der Selbstständigkeit beschränkt. Sie umgeht zwar die Frage nach den normativen Grundlagen, verliert dadurch aber einen Teil des ursprünglichen normativen Anspruchs.

Ideologietheorie zwischen Positivismus und Kritik

Im Gefolge von Marx wird der Ideologiebegriff, sowohl in der marxistischen als auch in der bürgerlichen Theorie vor allem unter dem Aspekt der *Materialität* und der Negation der Autarkie des Denkens aufgegriffen; der Aspekt der Kritik hingegen wird in der marxistischen Theoriebildung in seiner normativen Dimension weitgehend auf rein epistemologische Überlegungen reduziert oder völlig ignoriert. So bestimmt etwa Lenin den Marxismus positiv als Ideologie der Arbeiterklasse (Lenin 1963, 407; dazu Reh-

mann 2008, 56ff.) und hält gleichzeitig an einem direkt-realistischen Wahrheitsbegriff fest, der diese Ideologie zur Wissenschaft qualifiziert (Lenin 1971). Damit ist unklar, ob Ideologiekritik mehr als Kritik an der Wahrheit einer Theorie sein kann.

Auf der bürgerlichen Seite wird von Karl Mannheim als Gegenprogramm sowie als Weiterentwicklung der Ideologiekritik die *Wissenssoziologie* begründet. Diese geht wie Marx davon aus, dass kollektiv geteilte Denkformen zugleich Produkt und Ausdruck sozialer Prozesse sind, bzw. solche Prozesse selbst sind (Mannheim 1978, 27). Nach Mannheim wird ein kritischer Ideologiebegriff dann radikal, wenn er nicht mehr nur einzelne Überzeugungen, sondern kategoriale Denkformen betrifft, und wenn er schließlich reflexiv wird. Solch ein „totaler“ (ebd., 70) Ideologiebegriff läuft Gefahr, seine ursprünglich enthüllende Absicht selbst zu untergraben (ebd., 71). An dieser Stelle setzt die Wissenssoziologie ein, die eine wertfreie Sicht auf Ideologien einnimmt, indem sie die Partikularität jeder Denkform anerkennt und analysiert. Der daraus entstehende neutrale Ideologiebegriff sieht Denkformen als primär durch aktive, kollektive Prozesse bestimmt; Mannheim charakterisiert diese näher als „Gemeinschaft des Erlebens“ (ebd., 29), die durch eine verstehende Geisteswissenschaft erfasst werden muss. Eine relativistische Selbstuntergrabung der Wissenssoziologie durch diese Partikularitätsthese soll aber dadurch vermieden werden, dass eine *relationale*, stets zu erneuernde Synthese des Standorts methodisch privilegiert wird. Dabei wird aber sowohl die kritische als auch die explanatorische Dimension der Theorie stark geschwächt. Kritik ist so nur als Kritik der praktischen Selbstwidersprüchlichkeit oder der Verleugnung von Veränderungen der einer Denkform zugrunde liegenden Wirklichkeit denkbar (ebd., 83ff.). Diese wissenssoziologische (neutrale) Ideologietheorie wird im 20. Jahrhundert von Berger und Luckmann (1977) zu einer Theorie der sozialen Konstruktion der Realität weiterentwickelt, die die Leistungen der Subjekte bei der symbolischen Konstruktion der Lebenswelt betont.

Lukács und Gramsci

Die beiden philosophisch interessantesten Vorschläge der ersten Hälfte des 20. Jh.s, einen umfassenden, materialistischen Ideologiebegriff zu entwickeln, der dennoch Kritik erlaubt, finden sich bei Georg Lukács und Antonio Gramsci.

Lukács (s. auch Kap. IV B.8) löst in seinem marxistischen Frühwerk den Begriff der Ideologie weitgehend in den Begriff des Klassenbewusstseins auf. Er geht aber über die bei Marx relativ unbestimmte Idee hinaus, dass die Denkformen von den materiellen Interaktionsformen bestimmt werden, indem er die Marxsche Fetischkritik aufgreift und zu einer Ideologiekritik der *Verdinglichung* transformiert: Die Praxisform des Austauschs von Waren auf dem Markt kolonisiert über den Markt hinaus schrittweise die gesamte Gesellschaft und führt in Recht und Bürokratie, sowie in der Fremd- und Selbstwahrnehmung der Individuen zu einer Dominanz quantitativer, partikularistischer Kategorien und schließlich zu einer „kontemplativen“ Haltung (Lukács 1968, 264). Diese Pathologie von Verdinglichungsphänomenen wird in der bürgerlichen Ökonomie, Philosophie (ebd., 285ff.) und Politik reflektiert, in der das Denken stets in Antinomien (ebd., 307) verharren muss oder sogar die Erkennbarkeit der Welt ganz aufgibt (ebd., 286). Erst durch sein Klassenbewusstsein (ebd., 387) kann das Proletariat sich als das immer schon die Wirklichkeit erzeugende „Subjekt-Objekt“ der Geschichte (ebd., 225) institutionalisieren und die „Totalität“ des gesellschaftlichen Seins durchschauen (ebd., 354): Diese Erkenntnis macht schließlich die Wahrheit seiner Weltanschauung aus. Die Annahme, dass alle bisherigen Formen des Klassenbewusstseins nicht nur falsch, sondern auch inkonsistent und phänomenologisch pathologisch sind, ermöglicht es Lukács, die Idee von Ideologie als angemessenem Ausdruck der materiellen Bedingungen mit einem starken Begriff der Wahrheit zusammenzubringen, allerdings auf Kosten einer Abhängigkeit von einer sehr spezifischen Theorie des Weltverhältnisses und der Annahme einer unplausibel starken Ausdrucksbeziehung zwischen sozialer Praxis und Denkformen, die die Autonomie letzterer negiert (Eagleton 2000, 115ff.).

Anders als Lukács geht Antonio Gramsci (s. Kap. IV B.4) von einer neutralen Bestimmung des Ideologiebegriffs als ‚Weltauffassung‘ aus: Das Ideologische ist die

Gesamtheit der ‚Überbau‘-Elemente, ein Schlachtfeld, auf dem die gesellschaftlichen Klassen und vor allem ihre Intellektuellen um die politische *Hegemonie* in der Zivilgesellschaft streiten (Gramsci 1994, 1384; 1996, 1545), die eine eigenständige Herrschaftsform darstellt. Gramsci weist dabei eine simple ökonomische Determination des Überbaus zurück (1996, 1572). Da Ideologie nicht nur Objekt, sondern auch Mittel des Kampfes ist, erhält der Begriff eine positive Bedeutung (1994, 1255), indem es entscheidend wird, eine der herrschenden Ordnung entgegengesetzte Hegemonie zu entwickeln und eine „organische“ Schicht von Intellektuellen der unterdrückten Klassen heranzubilden (ebd., 1390), die das zwischen offizieller und praktischer Ideologie zerrissene Alltagsbewusstsein systematisch in Form einer Weltanschauung bringen (ebd., 1384). Da Gramsci objektive Wahrheit als Kriterium für die Abgrenzung des Ideologischen ablehnt (ebd., 1447), hat seine Ideologietheorie zunächst keinen direkt kognitiv-kritischen Charakter; soweit es sich jedoch um eine aufdeckende Theorie der Existenzbedingungen von Klassenherrschaft und der Techniken der Hegemonieproduktion handelt, ist bei ihm eine Kritik an der Verdeckung dieser Prozesse angelegt. Gramscis Konzeption liegt heute der postmarxistischen Hegemonietheorie, die etwa von Chantal Mouffe und Ernesto Laclau repräsentiert wird, zugrunde.

Adorno, Marcuse und Habermas

Für die Frankfurter Schule (s. Kap. IV.B.7) liegt in den Anfangszeiten der Fokus ihrer Rezeption der Ideologiekritik zunächst auf einer wissenschaftstheoretischen Überwindung des Scheins der Autonomie des Denkens (Horkheimer 1992 [1937]) im Interesse der Befreiung. Unter dem Eindruck des Faschismus wird aber das Projekt der Ideologiekritik als Ganzes in Frage gestellt: Ideologie als illusorische Überzeugung über die Selbstständigkeit des Denkens setzt eine relative Autonomie des Geistigen voraus, die Adorno und Horkheimer ab den 1930er Jahren immer stärker als im Untergang begriffenes Element des bürgerlichen Zeitalters ansehen (v.a. in Adorno 1997 [1954], 465f.; 474). In totalitären Gesellschaften, die Konkurrenz durch direktes Kommando und Kultur durch Massenmanipulation ersetzen, werden ideologische Denkformen, die die Au-

tonomie des Geistigen annehmen, zwar noch apologetischer als ohnehin, weil sie nicht einmal mehr als ideologischer Ausdruck einer tatsächlichen Realität dienen können (ebd., 477). Das Gleiche gilt aber auch für die Ideologiekritik (ebd., 458): Die ideologiekritische Einsicht in die Gebundenheit des Denkens an eine (Herrschafts-)Praxis kann nicht als unzweideutiger Fortschritt gelten, wird doch die Instrumentalisierung des Denkens durch sie nur konstatiert, jedoch nicht kritisiert. Die Kritische Theorie versucht daher einerseits, die Ideologie des autonomen Denkens auf ihren normativen Anspruch hin explizit zu machen – den (gerechtfertigten) Anspruch auf Aufklärung, auf Wahrheit und Befreiung und den (ideologischen) Anspruch auf geistige Autonomie: Ideologie „erheischt die Idee der Gerechtigkeit selbst“ (ebd., 465). Andererseits muss sie die Komponenten des bürgerlichen Denkens untersuchen, die der weitgehend widerspruchslösen Einordnung dieses Denkens in ein System der Kontrolle entgegenkommen. Die Ideologiekritik wird damit in eine umfassende Vernunftkritik integriert, die (im Anschluss an Lukács' Verdinglichungskritik) insbesondere den *Identitätszwang* der abendländischen Vernunft problematisiert (Eagleton 2000, 148). Als Ideologiekritik nach dem Ende der bürgerlichen Ideologie kann aber auch Adornos und Horkheimers Kritik der „Kulturindustrie“ gelten (Adorno 1997 [1954], 475f.), die sie unter dem Titel „Aufklärung als Massenbetrug“ in der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer/Adorno 1988 [1947]) entwickeln.

An Adornos Ideologiebegriff knüpft die Theorie Herbert Marcuses an, der ein „Aufgehen der Ideologie in der Wirklichkeit“ (Marcuse 2004 [1967], 35) diagnostiziert: Die Dominanz technischer Rationalität im Prozess der Produktion führt zu einer repressiven Bedürfnisstruktur der Individuen und verhindert das Entstehen von Bedürfnissen und Gedanken, die die herrschende Ordnung transzendieren. Ideologiekritik als Bewusstseinskritik wird nach dieser Theorie in der Gegenwart dann hinfällig, wenn die Ideologie vollständig in der Wirklichkeit realisiert ist, der wiederum die individuellen Bewusstseinsstrukturen realistisch angemessen sind. Natürlich stellt sich unter diesen Umständen nicht nur die Frage, woher die Kritik ihren Standpunkt nimmt, sondern auch die Frage des normativen Kriteriums – dies beantwortet Marcuse relativ umstandslos mit der Idee der Freiheit (ebd., 22).

Eine Neubegründung der Ideologiekritik in der Kritischen Theorie wird in den 1960er Jahren von Jürgen Habermas vorgenommen. Er unterscheidet die ideologiekritischen Wissenschaften der Philosophie und Psychoanalyse von den verstehenden Wissenschaften der Hermeneutik und den erklärenden Natur- und Sozialwissenschaften durch ein in die ersteren vorab normativ eingelassenes *Erkenntnisinteresse an Mündigkeit*. Bei diesem Interesse handelt es sich nicht um eine arbiträre normative Einstellung, sondern um eine reflexive Haltung gegenüber der Beeinflussung des Denkens durch Macht. Diese Haltung ist in der Struktur sprachlicher Kommunikation immer schon vorausgesetzt und damit nicht-optional (Habermas 1981 [1968]). Mit diesem Interesse, das sich auf die idealisierten Unterstellungen einer Praxis der ‚herrschaftsfreien Kommunikation‘ bezieht, gewinnt die Ideologiekritik eine Basis für die Bestimmung der Falschheit von Denkformen als Determination durch Faktoren, die sich in einem herrschaftsfreien Diskurs als inakzeptabel erweisen würden. Dies betrifft insbesondere systematisch verzerrte Kommunikation, die solche Diskurse verhindert. Dabei modifiziert Habermas Marcuses Diagnose ‚objektiver Ideologie‘ so, dass er die ideologische Struktur der Gesellschaft in der Verdeckung der kommunikativen Potenziale durch eine Dominanz technokratischer Rationalisierung von Handlungszusammenhängen lokalisiert (Habermas 1969, 91). Mit dieser Theorieanlage entfernt sich Habermas von der Marxschen Konzeption, die annimmt, dass in der Ideologie Praktiken der materiellen Reproduktion ihren Ausdruck finden, zugunsten der These, dass die Rationalisierungsgeschichte der Praktiken *symbolischer* Reproduktion den Hintergrund der Ideologiekritik bildet. Die Idee einer eigensinnigen Rationalisierung von Persönlichkeit, Kultur und Lebenswelt in der Moderne, die Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1995) ausarbeitet, bildet zugleich eine Gegenposition zu Adornos Ideologietheorie. Auch wenn Habermas ebenfalls die Potenziale des liberalen Kapitalismus negativ beurteilt, will er die kritische Theorie durch eine Tieferlegung ihres Fundaments in die Struktur der Kommunikation vor der Selbstunterminierung retten, die sie seiner Ansicht nach bei Adorno, Nietzsche und Foucault erfährt (Habermas 1985).

Althusser und Foucault

Mit dem verstärkten Fokus auf die konstitutive Funktion der Sprache im Gefolge der strukturalistischen Theorien, rückt der Aspekt der Materialität der Ideologie im 20. Jh. in einer neuen Form ins Zentrum: Ideologie wird als Effekt sprachlicher und praktischer Strukturen neu verstanden. Diese Überlegung wird von Louis Althusser (s. Kap. IV.B.12) ins Zentrum einer Theorie *ideologischer Staatsapparate* (Althusser 1977; vgl. dazu Therborn 1980) gestellt. Ideologisch sind nach dieser Theorie primär die Vorstellungen oder Bewusstseinsformen, die sich in materiellen Apparaten der ideologischen Kontrolle Wirklichkeit geben (etwa Schule, Kirche usw.).

Der Grund für diesen Primat der Apparate ist, dass Althusser (1977, 140) davon ausgeht, dass das Subjekt ideologischer Vorstellungen erst durch sie konstituiert wird: Subjekte (Althusser spielt bei der Verwendung des Begriffs *sujet* auf seine Doppelbedeutung an, die zugleich auf Subjektivität und Unterwerfung hindeutet) entstehen aus Individuen erst dadurch, dass sie Gegenstand der ‚Anrufung‘ durch eine Macht werden, der sie sich unterwerfen. Subjektivität wird damit als nicht schon immer gegebenes Element, sondern als eine im Feld ideologischer Apparate geschaffene *Position* beschrieben. Maßgeblich im Verhältnis zu Marx ist dabei der Entschluss, Ideologie von der kognitiven Innenperspektive der Subjektivität abzulösen, sie tieferzulegen, und als überhistorische Analysekatgorie von Formen der Subjektivität einzuführen.

Zugleich umgeht Althusser damit das Problem, über die Aktivität oder Passivität vorgängig bestehender Subjekte bei der Produktion der Ideologie entscheiden zu müssen. Ideologie im engeren Sinne ist nach Althusser nicht eine falsche Repräsentation der Realität, sondern „repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen“ (ebd., 133). Dabei nimmt Althusser ganz bewusst einen ‚epistemologischen Bruch‘ zwischen Wissenschaft und Ideologie in Kauf, wobei die Wissenschaft kognitiv und offen, die Ideologie affektiv, gelebt und geschlossen, nicht jedoch im kognitiven Sinne notwendigerweise falsch ist. Eher indirekt haben diese Thesen auf die heute wichtigste soziologische Ideologietheorie, die Habitusstheorie von Pierre Bourdieu gewirkt, der die Legitimation sozialer Ungleichheit in unbewusst systematisch re-

produzierten Dispositionskonstellationen in sozialen Praktiken lokalisiert, die dem gesellschaftlich Unhinterfragbaren, der *doxa*, zugrunde liegen (Bourdieu 1976, 318; Rehmann 2008, 121ff.). Auch die poststrukturalistische Theorie von Judith Butler sowie die Ideologiekritik Slavoj Žižeks bauen auf Althusser's Ideologiekonzeption auf. Eine Abgrenzung von Althusser nimmt die Theorie von Stuart Hall vor, die für die Cultural Studies prägend geworden ist, und die die Funktion von Ideologien betont, Herrschaft zu begrenzen und unterdrückten Gruppen Möglichkeiten zur Reinterpretation zu eröffnen.

Eine weitere Entwicklung der Debatte findet mit dem Werk von Michel Foucault statt, der jedoch den klassischen Ideologiebegriff ganz ablehnt, denn dieser setzt immer schon den zu erklärenden Kontrast von Wahrheit und Unwahrheit ebenso wie ein Subjekt voraus (Foucault 2003, 196ff.). Foucault weist zudem die Unterstellung des funktionalistischen Modells zurück, zwischen nicht-ideologischen Machtverhältnissen und Ideologien unterscheiden zu können. Stattdessen entwickelt Foucault eine Beschreibung der Wirkungsweise von Macht in *Diskursen*, in denen Wissen bzw. Wahrheit überhaupt erst relevant werden können. In solchen Diskursen sind Macht und Wissen ineinander so verschränkt, dass ‚Wahrheit‘ als konkretes Ensemble von Unterscheidungsregeln zwischen Wahrem und Falschem zu verstehen ist (Foucault 1978, 53). Die gleiche Negation der Autarkie und der Vorgängigkeit gilt für die Kategorie des Subjekts.

Statt von der Wahrheit, etwa von Behauptungen der politischen Ökonomie, spricht Foucault daher von einer „politischen Ökonomie der Wahrheit“ (Foucault 2003, 211), begreift Wahrheit also als Bestandteil einer Produktionsordnung, die von Machtbeziehungen und Machttechniken strukturiert ist. In diesen Produktionsprozessen kann Subjektivität als ‚Korrelat einer besonderen Bezugnahme auf das Menschliche‘ auftreten, nicht jedoch als autarker Ort richtiger oder falscher Erkenntnis. Foucault schließt sich damit der Tieferlegung der Ideologiekritik als Kritik der scheinbaren Autarkie des Denkens an. Statt von ‚Ideologien‘ spricht Foucault aber von „diskursiven Formationen“ (Foucault 1988, 58), die durch Regeln strukturiert werden, jedoch nicht (wie Ideologien) eine Einheit bilden. Unter diesen Voraussetzungen muss Ideologiekritik selbst als eine Weise, über Wahrheit zu sprechen, und als ein Modus diskursiver Macht neu verstanden werden – die damit verbundene Ausweitung des Machtbegriffs gefährdet je-

doch die Möglichkeit einer an der Ideologiekritik orientierten Unterscheidung von Diskursen (Eagleton 2000, 15).

Ein Rekonstruktionsversuch: Denkformen und Praktiken

Für die Debatte um die Ideologiekritik nach Marx ist der Gedanke zentral, dass sowohl das Bewusstsein als auch Praktiken ideologische Formen annehmen können. Doch was ist eine ideologische Form und was ist an einer solchen Form falsch?

Bei Marx ist das Paradigma dieser Form die Religion, die Philosophie und schließlich der Wert; diese Formen zeichnen sich dadurch aus, dass sie, unabhängig vom konkret Gedachten, die ganze Praxis, in der das Denken stattfindet, falsch machen. Ihre Kritik muss also eine radikalere Kritik als nur eine Kritik einzelner falscher Aussagen sein. Die modernen Ansätze der Ideologiekritik fügen dieser Liste weitere Vorschläge hinzu (Verdinglichung, instrumentelle Vernunft, Subjektivierung), beantworten die Frage jedoch kaum einheitlich, worin die Falschheit dieser Formen liegt.

Marx lokalisiert die Falschheit in der *Illusion der Autarkie*, die bestimmten Denkformen intrinsisch ist, sowie in der Tendenz dieser Formen, sich als Ausdruck eines *allgemeinen Standpunkts* zu verstehen. Wenn wir dies nur als Irrtum zweiter Ordnung hinsichtlich von Überzeugungen, Normen oder Praktiken verstehen, folgt daraus aber nicht, dass diese Überzeugungen, Normen oder Praktiken selbst kritikwürdig sind. Es ergibt sich daraus keine Kritik an den Praktiken selbst.

Sobald wir jedoch die Rede von der *Form* einer Praxis ernstnehmen und mit Foucault und Bourdieu die praktischen Unterscheidungsregeln, die einen Gegenstandsbereich konstituieren, und das der Praxis zugrunde liegende Vokabular einbeziehen, wird dieses Modell plausibler (vgl. dazu Stahl 2013): Religion, Philosophie und Warentausch sind Praktiken, die von konstitutiven Regeln strukturiert werden. Diese Regeln sind in ideologischen Praktiken so strukturiert, dass *innerhalb* der Praxis keine Möglichkeit besteht, die Partikularität und Praxisgebundenheit der Unterscheidungen – also die Tatsache, dass die Praxis von Menschen instituiert ist – thematisch werden zu lassen. Da sie daher prinzipiell nicht in der Praxis auftauchen können, scheinen sie von ihr unab-

hängig zu sein. Wie Marx am Beispiel der Wertform darstellt, ist eine explizit falsche Überzeugung für eine ideologische Praxis nicht notwendig – die Marktteilnehmer könnten im Prinzip alle um den Fetischcharakter der Ware wissen, solange die Regeln der Praxis verhindern, dass dieses Wissen in der Praxis thematisiert werden kann. In den Interaktionen des Warentauschs ist ebenso wenig Platz für Kritik an ihren konstitutiven Regeln wie in den Praktiken der Subjektivität.

Wenn wir mit Marx Ideologie so als Praxiskonstitution begreifen, die die Illusion der Autarkie systematisch erzeugt, in welchem Sinne ist eine solche Praxis falsch? Offensichtlich muss nicht jede Praxis Platz für jede Form der Interaktion bieten. An dieser Stelle lohnt es sich, die Marxsche Rede vom Widerspruch zwischen Verhältnissen und Ideologie ernst zu nehmen: Praktiken sind durch intrinsisch in ihnen angelegte Werte bestimmt (Subjektivität zielt auf Autonomie; Markttausch auf wechselseitigen Nutzen). Wenn die Regeln einer Praxis diese Praxis so strukturieren, dass sie systematisch Ergebnisse zeitigt, die diese Wertorientierungen frustrieren (Märkte, die zu Armut, Subjektivitätspraktiken, die zu Unterwerfung führen), haben die Teilnehmer dieser Praxis ein *praktisches* Problem. Ihre Unfähigkeit, in der Praxis mögliche Änderungen zu thematisieren, kann eine Lösung dieses Problems verhindern, solange keine anderen Praktiken ihnen dies ermöglichen; die Unbewusstheit dieser Unfähigkeit ist zudem kein zufälliger, sondern systematischer Bestandteil der Reproduktion dieser Probleme.

Praktiken können also *falsch* sein, wenn ihre Bewusstseinsform Probleme schafft, deren reflexive Lösung sie zugleich verhindert; ihre Teilnehmer werden von den selbstgeschaffenen Regeln beherrscht. Regeln werden aber immer von Instanzen durchgesetzt, die an ihrer Aufrechterhaltung ein Interesse haben. Die Herrschaft der Ideologie ist also immer soziale Herrschaft, die normative Erwartungen anderer Menschen frustriert *und* diese Erwartungen produziert. Die Falschheit von Ideologie kann daher als normative Falschheit von Herrschaft verstanden werden, deren Diagnose als Diagnose von Widersprüchen aber keinen externen Standpunkt voraussetzt. In diesem Sinne können Ideologiekritik und Herrschaftskritik zusammenfallen.

Literatur:

- Adorno, Theodor W.: „Beitrag zur Ideologienlehre“ [1954]. In: Gesammelte Schriften. Bd. 8. Frankfurt a.M. 1997, 457–477.
- Althusser, Louis: Ideologie und ideologische Staatsapparate. Hamburg 1977.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a.M. 1977.
- Boudon, Raymond: Ideologie. Reinbek bei Hamburg 1988.
- Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 1976.
- Brudney, Daniel: Marx' Attempt to Leave Philosophy. Cambridge, Mass. 1998.
- Celikates, Robin: Kritik als soziale Praxis. Frankfurt a.M. 2009.
- Cohen, G.A., Karl Marx's Theory of History. Expanded Edition. Oxford, 2000.
- Eagleton, Terry: Ideologie. Eine Einführung. Stuttgart/Weimar 2000.
- Elster, Jon: Making Sense of Marx. Cambridge 1985.
- Foucault, Michel: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978.
- : Archäologie des Wissens. Frankfurt a.M. 1988.
- : Dits et Écrits. Schriften. Bd. 3. Frankfurt a.M. 2003.
- Geuss, Raymond: Die Idee einer kritischen Theorie. Königstein 1983.
- Gramsci, Antonio: Gefängnishefte. Gesamtausgabe. Bd. 6. Hamburg 1994.
- : Gefängnishefte. Gesamtausgabe, Bd. 7. Hamburg 1996.
- Habermas, Jürgen: „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“. In: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. Frankfurt a.M. 1969, 48–103.
- : Erkenntnis und Interesse [1968]. 6. Auflage. Frankfurt a.M. 1981.
- : Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen. Frankfurt a.M. 1985.
- : Theorie des kommunikativen Handelns [1982]. Zweite Auflage. Frankfurt a.M. 1995.
- Haug, Wolfgang Fritz: „Die Camera Obscura des Bewußtseins“. In: Projekt Ideologietheorie (Hg.): Die Camera Obscura der Ideologie. Hamburg 1984, 9–95.
- Hindrichs, Gunnar: „Arbeitsteilung und Subjektivität (Kap. I)“. In: Harald Bluhm (Hg.): Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 2010. 117-132.

- Horkheimer, Max: „Traditionelle und kritische Theorie“ [1937]. In: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. 6. Auflage. Frankfurt a.M. 1992, 205–260.
- /Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung [1947]. Frankfurt a.M. 1988.
- Jaeggi, Rahel: „Was ist Ideologiekritik?“ In: Dies./Thilo Wesche (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt a.M. 2009, 268-295.
- Larrain, Jorge: The Concept of Ideology. London 1979.
- Leist, Anton: „Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“. In: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.): Ethik und Marx. Königstein 1986, 58–79.
- Lenin, W. I.: „Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr in dem Buch des Herrn Struve“ [1894]. In: Werke. Bd. 1. Berlin 1963, 339–528.
- : „Materialismus und Empiriekritizismus [1908]“. In: Werke. Bd. 14. Berlin 1971, 7-534.
- Lukács, Georg: „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“. In: Geschichte und Klassenbewußtsein [1923], Werke, Bd. 2. Neuwied 1968, 257–397.
- Mannheim, Karl: Ideologie und Utopie [1929]. Frankfurt a.M. 1978.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch [1967]. Springe 2004.
- Meyerson, Denise: False Consciousness. Oxford 1991.
- Rehmann, Jan: Einführung in die Ideologietheorie. Hamburg 2008.
- Rosen, Michael: On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology. Cambridge, Mass. 1996.
- Schnädelbach, Herbert: „Was ist Ideologie?“ In: Das Argument 50 (1969), 71-92.
- Stahl, Titus: „Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins“. In Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.): Nach Marx. Berlin 2013, 228–254.
- Therborn, Göran: The Ideology of Power and the Power of Ideology. London 1980.
- Titus Stahl