

Vorschlag zur Zitierweise:

Patrick Körner: *Irrwege marxistischer Ideologiekritik*. In: *Mythos-Magazin* (April 2018), online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pk_marx.pdf (Stand TT.MM.JJJJ)



PATRICK KÖRNER

Irrwege marxistischer Ideologiekritik

Während die Popularität der Verwendung des Begriffs »Ideologie« wieder zuzunehmen scheint, ist bereits seit Längerem zu beobachten, dass sich der Ideologiebegriff von seiner Anbindung an das Marxsche Werk gelöst hat. Diese Verselbstständigung ist erklärungsbedürftig, denn der Ideologiebegriff wurde im Wesentlichen durch die Schriften von Marx und Engels und weitergehend durch die von ihnen begründete philosophisch-sozialwissenschaftliche Tradition geprägt. Zudem wirft sie die Frage auf, ob und wie die Relevanz der marxistischen Ideologiekritik wiederbelebt werden kann. Um einen Beitrag dazu zu leisten, diese Verselbstständigung zu erklären und die Frage nach einer möglichen Wiederbelebung der marxistischen Ideologiekritik unter geänderten Vorzeichen konstruktiv aufzugreifen, werde ich im Folgenden einige theoretisch-methodologische Aspekte jener Ideologiekritik diskutieren, die eine mangelnde Anbindung an *empirische* Ideologieforschung bewirken – und damit an Resultate, die auch außerhalb des marxistischen Paradigmas Anerkennung finden können. Meine Intuition ist, dass die konstatierte Verselbstständigung zumindest partiell sowohl aus dem sperrigen und undurchsichtigen Konzept von »Ideologie«, als auch von jener mangelnden Anbindung an die Möglichkeit empirischer Ideologieforschung herrührt. Ein leistungsfähiges, wissenschaftlichen Ansprüchen genügendes Programm von Ideologiekritik ist politisch nötig – auch wenn ein solches Programm nur mittels einer Absage an die Orthodoxie und durch die kritische Weiterentwicklung zentraler Theorieelemente möglich ist. Meine zentrale These lautet, dass die marxistische Tradition der Ideologiekritik fatalerweise zentrale empirische Fragen durch begriffliche Voraussetzungen zu beantworten sucht und damit – entgegen ihrem eigenen Anspruch und Selbstverständnis – in einer Tradition schlechter, hermetischer Metaphysik steht. Damit knüpfe ich an eine Frage EAGLETONS an:

Wäre es nicht höchst ironisch, wenn der Marxismus selbst als Musterbeispiel für genau diese Formen metaphysischen oder transzendentalen Denkens endete, die zu diskreditieren er im Glauben an einen wissenschaftlichen Rationalismus, der interessenlos über der Geschichte schwebt, ausgezogen war? (EAGLETON 1993/2000, 109)

Indem die marxistische Ideologiekritik primär mit einer unempirischen Verkürzung auf Begriffsfragen operiert und dabei einige im Folgenden skizzierte Fehler begeht, degeneriert sie nicht nur zu einem Paradigma, das typische Aspekte aufweist, die sie auf der Theorieebene selbst angreift und damit Selbstwidersprüche provoziert, sondern büßt dadurch auch ihr wissenschaftliches und letztlich praktisch-politisches Potential ein. Soll die marxistische Ideologiekritik nicht selbst im Status einer unfruchtbaren Metaphysik verbleiben, zu deren Kritik sie ursprünglich angetreten war, muss sie derart modifiziert werden, dass sie als empirische Theorie wird auftreten können.

Dieser Beitrag basiert auf dem Vortrag *Zur Revisionsbedürftigkeit der Ideologiekritik*, den ich am 13. Oktober 2017 im Rahmen des *Marx-Kongresses* an der Universität Trier gehalten habe. Ich danke den Organisatorinnen für die Einladung und den Beteiligten für die fruchtbare Diskussion.

Zur Identifikation und Diskussion der für den unempirischen Charakter der marxistischen Ideologiekritik¹ – und meiner Intuition nach ebenfalls für ihren Relevanzverlust hinsichtlich des faktischen Begriffsgebrauchs – ursächlichen methodologischen und theoretischen Aspekte wird im Folgenden die Exegese der Schriften Marxs und seiner Epigonen nur eine untergeordnete Rolle spielen. Zugleich werde ich mich vor allem auf die Schrift *Die deutsche Ideologie* sowie einzelne Beiträge marxistischer Autorinnen² beschränken. Dies provoziert zwar die Gefahr, einen »Strohmann« anstelle tatsächlich vertretener Positionen anzugreifen, doch muss eine elaborierte Rekonstruktion des Konzepts marxistischer Ideologiekritik an anderer Stelle erfolgen.³ Falls die Zuordnung der diskutierten Aspekte zu den entsprechenden Theorien allerdings zutreffend sein sollte, erzwingt die Kritik nicht nur notwendige Revisionen der Ideologiekritik, sondern des marxistischen Paradigmas des »historischen Materialismus« *generell*.⁴

Die Uneindeutigkeit des Ideologiebegriffs erzwingt einige grundlegende begriffliche Vorbemerkungen: Ideologietheorien in ihrer *allgemeinen* Fassung versuchen typischerweise, etwas zu bestimmen und zu *erklären* – und zwar Ideologien. Zur *Ideologiekritik* werden sie dann, wenn die untersuchten und erklärten Phänomene in einer noch näher zu bestimmenden kognitiven Hinsicht als ablehnenswert, unzureichend oder unzutreffend – in der von mir favorisierten formalen Terminologie: als epistemisch defizient – angesehen werden.⁵ Mir geht es nun darum, herauszuarbeiten, welche Probleme Ideologiekritiken in der marxistischen Tradition als *erklärende und mit dem Anspruch der Kritik auftretende Theorien* aufweisen.

¹ Die im Folgenden der Einfachheit halber, wenn auch dem begriffsgeschichtlichen Sachstand unangemessen, schlicht als »Ideologiekritik« bezeichnet wird.

² Ich verwende in diesem Beitrag das generische Femininum.

³ Es darf zudem als zumindest zweifelhaft gelten, ob ein solches *einheitliches* Konzept von Ideologiekritik in Marx' Werken überhaupt vorliegt; bei seinen Nachfolgern kann man dies sicherlich verneinen. Da jedoch vor allem auch bei jenen Nachfolgern immer wieder ähnliche Begriffe, Konzepte und Argumente zur Bestimmung des »Wesens« der Ideologiekritik herangezogen werden, erscheint eine – exegetisch unterbestimmte – Untersuchung der vorliegenden Art nicht rundheraus unstatthaft – insbesondere, wenn jene immer wieder bemühten Begriffe, Konzepte und Argumente die immer gleichen Fehler provozieren, die für den metaphysischen Charakter der Ideologiekritik ursächlich sind.

⁴ Auch hinsichtlich der Theorie von Marx und seiner mehr oder weniger orthodoxen Nachfolger kann sicherlich keine *Einheitlichkeit* im strengen Sinne behauptet werden. Es ist jedoch bezeichnend, dass die Irrwege der Ideologiekritik auch in anderen Bereichen der marxistischen Theorie auftreten.

⁵ Weshalb ich mich im Folgenden auf *Ideologiekritik* konzentriere, während es innerhalb des marxistischen Paradigmas doch ebenfalls Ideologietheorien gibt, die kaum als Ideologiekritik im skizzierten Sinne gelten können, und weshalb ich den Gegenstand der Ideologiekritik *generell* für relevant halte, erfordert an dieser Stelle eine Erläuterung: Es ist eine Degeneration des Ideologiebegriffs zu konstatieren. Die ursprünglich erkenntniskritische Schlagseite und das vor allem durch Marx erarbeitete theoretische Paradigma zur inhaltlichen Füllung dieses Begriffs wurden maßgeblich durch eine Teilfokussierung ersetzt. Als »ideologisch« gelten nunmehr vor allem Weltanschauungen bzw. politische Weltanschauungen; und in diesen Überzeugungssystemen diejenige Aspekte, die letztlich a-rational sind, bzw. in denen sich irgendein irreduzibles Interesse ausdrückt. Was dabei verloren geht, ist einerseits die zentrale Frage nach den *Ursachen* jener Überzeugungen, die als »Ideologie« etikettiert werden, und andererseits vor allem die kritische Perspektive, die bestimmte Arten systematisch zustande kommender Überzeugungen als verfehlt, unwahr oder in anderer Weise *epistemisch defizient* auszeichnen. Die Idee der kognitiven Kritik an epistemisch defizienten Überzeugungen lässt sich gegen die konkurrierende Option praktischerwerthafter Ablehnung (die ihre Ablehnung nicht durch die epistemische Defizienz des Gegenstands, sondern durch werthafter-politische Interessen rechtfertigt) wie folgt pointieren: *Nur* die kognitive Kritik erlaubt es, *intersubjektiv gerechtfertigt* Überzeugungen oder Überzeugungssysteme und dadurch politische Positionen zurückweisen zu können – hier zeigt sich der aufklärerische Anspruch in der Orientierung an Verständlichkeit, Nachvollziehbarkeit und einer klaren Wendung gegen den Interessen-Dezisionismus (nicht allein durch eine im leeren Raum stehende Orientierung an Wahrheit oder Illusionslosigkeit). Damit muss nicht zwangsläufig die klassisch-aufklärerische These einhergehen, dass epistemisch defiziente Überzeugungen abzulehnen seien, weil sie *qua* epistemischer Defizienz sozial schlechte Folgen haben. (Auch wenn diese These freilich dennoch attraktiv ist und auf ein elaboriertes allgemeines Konzept von Vernünftigkeit in Vermittlung von Theorie und Praxis verweist). Hierdurch erklärt sich die Relevanz kognitiver Kritik *als* politischer Kritik unter aufklärerischen Vorzeichen.

Zu diesem Zweck werde ich in einem ersten Schritt den in der marxistischen Tradition starken *Essentialismus* des Ideologiebegriffs kritisieren, der bereits das Problem provoziert, empirische Fragen durch Begriffsdefinitionen beantworten zu wollen. In einem zweiten Schritt rekonstruiere ich die marxistische Ideologiekritik als »deterministische Manifestationstheorie« und zeige, inwiefern sie in dieser Rekonstruktion methodologisch unhaltbar ist und nur als hermetische Metaphysik verstanden werden kann. Im Anschluss diskutiere ich die mitunter kritisch gegen die Ideologiekritik gewendete These, diese müsse bestimmte epistemologische Maßstäbe oder gar Erkenntnisprivilegien voraussetzen – und zeige, in welchen Fällen die Einführung von Erkenntnisprivilegien bestimmten Typs ebenso notwendig wie fatal ist. Eine anschließende Diskussion problematisiert in der Ideologiekritik immer wieder in Anspruch genommene funktionale Erklärungen. Nach einem Exkurs, in dem ich zeige, inwiefern die bisher thematisierten Probleme die Ideologiekritik in einen selbstwidersprüchlichen Irrationalismus ableiten lassen, diskutiere ich die systematische Fehlstellung der marxistischen Aufklärungstechnologie⁶, die den unempirisch-metaphysischen Charakter der Ideologiekritik in besonderer Deutlichkeit zum Vorschein bringt.⁷

Zur kritischen Bestandsaufnahme nutze ich ein Zitat aus dem 50. Heft der Zeitschrift *Widerspruch* von 2009. Darin interessieren mich vor allem zwei aufeinanderfolgende Absätze in der Einleitung zu dieser Ausgabe. Dort schreiben die Herausgeberinnen:

Vor 30 Jahren, als die Zeitschrift gegründet wurde, gab es noch keinen Zweifel an der Notwendigkeit und Berechtigung von Ideologiekritik. Es bestand Konsens darüber, dass Ideologie darin besteht, dass jedes Bewusstsein, das aus bürgerlicher Sozialisation entstanden ist und am kapitalistischen »Verblendungszusammenhang« teilhat, ein falsches Bewusstsein ist. Philosophie, Moral, Recht, Wissenschaft und andere Bewusstseinsformen wurden auf die uneingestanden Interessen hin durchleuchtet, die ihnen zugrunde liegen und auf die Rechtfertigung und Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse gerichtet sind. Mit der Aufdeckung dieser Interessen sollten die herrschenden Ideen als die Ideen der Herrschenden kenntlich gemacht und diskreditiert werden. Zugleich sollte damit der Weg zu einem neuen und kritischen Bewusstsein gefördert werden, das einem universalistischen Anspruch genügt und das Universelle nicht nur für die eigenen, partikularen Zwecke funktionalisiert.

Im darauffolgenden Absatz heißt es:

Heute ist der Begriff der Ideologie fast vollständig aus dem wissenschaftlichen Diskurs verschwunden. Philosophie, Soziologie, Politologie und Psychologie haben ihre eigenen Begriffe ausgebildet; doch gerade die Vielfalt und Widersprüchlichkeit dessen, was darunter verstanden wird, schreckt viele ab, den Begriff überhaupt noch zu verwenden. Im täglichen Sprachgebrauch hat nur ein polemischer Begriff überlebt, mit dem sich politische Parteien oder philosophische Schulen gegenseitig bezichtigen und eine falsche Einordnung und Bewertung von Fakten vorwerfen. (*Widerspruch* 50/2009, 9)

Meiner Intuition nach würden die meisten Marxistinnen dem zweiten Absatz zustimmen – just jene Beobachtung über die Verselbstständigung des Ideologiebegriffs leitet ja die vorliegende Untersuchung an. Ob die Charakterisierung dessen, was »Ideologie« oder »Ideologiekritik« sei, im *ersten* Absatz auf allgemeine Zustimmung stößt, wäre dagegen zu bezweifeln. Ich denke, es würden – wie in marxistischen Publikationen oder auf marxistischen Kongressen üblich – lange und typischerweise unfruchtbare Debatten darüber geführt, was es nun *wirklich* mit dem Konzept auf sich habe.

⁶ »Aufklärungstechnologie« wird hier als Begriff für alle Theorien und Theorieelemente verwendet, die zum Inhalt haben, wie Ideologiekritik *praktisch* werden, auf welchem Wege also Ideologien und ihre Ursachen reduziert oder gar völlig aufgehoben werden können.

⁷ Es muss anbei vorweggestellt werden, dass ich *nicht* bestreite, dass Marx und die marxistische Tradition mitunter wertvolle und instruktive Ideen geliefert haben, um etwa den Zusammenhang menschlichen Denkens und Handelns mit den sozio-ökonomischen *Umständen* oder *Rahmenbedingungen* dieses Denkens und Handelns zu thematisieren. Doch dies ist kein Grund dafür, bei einer Orthodoxie mit all ihren Fehlern stehen zu bleiben.

Beide Phänomene, sowohl die Verselbstständigung des Begriffs als auch der Umstand, dass die Charakterisierung des Begriffs innerhalb der Linken uneinheitlich und Gegenstand immer noch komplizierter Selbstvergewisserungen ist, hängen meiner Ansicht nach miteinander zusammen und rühren gemeinsam aus *einem* Umstand her. Und zwar aus dem – meine einleitende These explizierenden – Umstand, dass das Konzept der Ideologiekritik im Sinne hermetischer Metaphysik betrieben wird, statt als offene, empirische Sozialwissenschaft – weil man sich zuviel von diesem Konzept verspricht und deshalb eigentlich empirische Fragen mit analytischen Antworten behandeln will; was letztlich nicht nur in Widersprüchen, sondern auch in politischer Selbstbeschneidung resultiert und damit überaus praktische Konsequenzen für diejenigen hat, die sich von der Ideologiekritik ein nicht nur erklärendes, sondern auch das progressive Handeln anleitendes Instrument erhoffen. Dagegen werde ich dafür argumentieren, dass die Ansprüche an die Ideologiekritik beschränkt werden müssen, um sie überhaupt einlösen und zum Gegenstand ernsthafter linker Politik machen zu können.

Der Essentialismus des Ideologiebegriffs

Meine erste Teilthese ist, dass das gerade konstatierte Problem aus einer verbreiteten *Essentialisierung* von Ideologiebegriffen herrührt, die sich daraus ergibt, synthetische Urteile über die Welt mit Begriffsdefinitionen – also analytischen Urteilen – leisten zu wollen. So schreibt etwa Terry Eagleton in seiner Monographie *Ideologie. Eine Einführung*:

Wir beschäftigen uns weniger mit einer Substanz von Ideologie als mit einem Netzwerk sich teilweise entsprechender »Familienähnlichkeiten« zwischen verschiedenen Bedeutungsstilen. Wir müssen also die verschiedenen essentialistischen Thesen zur Ideologie skeptisch betrachten: die historizistische These, Ideologie sei die kohärente Weltanschauung eines Klassensubjekts; die These, Ideologie sei spontaner Ausfluß der ökonomischen Strukturen einer Gesellschaft; oder die semiotische Doktrin, Ideologie bedeute eine »diskursive Schließung«. Alle diese Sichtweisen enthalten zwar ein Körnchen Wahrheit, für sich genommen erweisen sie sich jedoch als voreingenommen und fehlerhaft. (EAGLETON 1993/2000, 254)

Es ist erstaunlich, was Eagleton hier unterläuft: Vorgeblich eine Kritik des Essentialismus, die jedoch selbst nur plausibel erscheint, wenn man sie von einem essentialistischen Standpunkt aus vorbringt. Denn die zitierten »Thesen« sind keine Behauptungen über die Welt, sondern *Definitionen*. Wer glaubt, dass eine Definition wahr oder falsch sein könne, betreibt platonistische Essentialisierung. Eagleton lehnt vorgeblich einen Essentialismus ab, der dem Begriff »Ideologie« *eine* Bedeutung zuweisen will, und tut dies, indem er den bisherigen Vorschlägen unterstellt, sie würden die Wahrheit des Begriffs nicht angemessen einfangen – zentral ist hier die Redeweise vom »Körnchen Wahrheit«. Doch mit einer Definition *selbst* wird eben noch *keine* Wahrheitsfrage gestellt; diese taucht erst auf, wenn gefragt wird, ob es etwas gibt, das dieser Definition *entspricht*.

Diesem Ausschnitt voraus geht folgende Bemerkung:

Herrschende und manchmal auch oppositionelle Ideologien setzen häufig solche Strategien wie Vereinheitlichung, falsche Gleichsetzungen, Naturalisierung, Täuschung, Selbsttäuschung, Universalisierung und Rationalisierung ein. Sie tun dies jedoch keineswegs immer, und tatsächlich ist es höchst zweifelhaft, ob man Ideologien überhaupt *unveränderliche* Merkmale zuschreiben kann. (Ebd., 254)

Hier wird der epistemologische Spieß auf kuriose Weise umgedreht: Wenn wir die Frage danach stellen, *was* Ideologie *ist*, dann erfragen wir eine *Definition*. Eine Definition kann sich zwar prinzipiell wandeln, doch das, was sie aussagt, ist seinem Charakter nach unveränderlich – es ist allerdings möglich, dass sich das, worauf sich die Definition *bezieht*, wandelt, sodass es sein kann, dass der Definition nichts – oder: nichts mehr – in der realen Welt entspricht. Dadurch wird die Definition aber nicht »falsch« im platonistischen Sinne – denn keine Definition behauptet zugleich, dass das, was in ihr definiert wird, auch in der realen Welt der Fall ist (wie bei einem eingebauten Existenzquantor). Wenn man sich nun scheut, eine Definition des Begriffs Ideologie anzugeben – weil die Eigenschaften der Ideologie als »veränderlich« angesehen werden sollen –, dann be-

raubt man sich der Möglichkeit, Phänomene in der Welt mit gutem Grund »Ideologie« betiteln zu können. Wenn man nun – wie Eagleton – *fortfährt* und einige Phänomene »Ideologien« nennt, dann ist dies kein reflektierter Umgang mit »Familienähnlichkeit«, sondern Obskurantismus. Denn dann kann alles Mögliche als »Ideologie« bezeichnet werden, ohne dass es intersubjektiv verständliche Grenzen dieser Bezeichnung gäbe (wie sie etwa durch eine stipulative Nominaldefinition eingeführt würden). Es geht Eagleton hier auch nicht darum, sich stattdessen um eine lexikalische Definition zu bemühen, die den realen Sprachgebrauch und unser dadurch geprägtes begriffliches Vorverständnis untersucht – und um daraufhin vielleicht eine Begriffsexplikation zu versuchen, bei der eine lexikalische Definition stipulativ verbessert werden soll, wie in der Philosophie üblich –, denn sonst würde er nicht von der »Wahrheit« der Begriffsverwendungen sprechen und sich zugleich gegen eine lexikalische Definition verwehren, die *unveränderliche* Eigenschaften beinhaltet. Er setzt hier nämlich schlicht *vorans*, dass sich die verschiedenen Ideologiebegriffe alle auf das (annähernd) *Gleiche* beziehen. Tatsächlich jedoch stellen all diese verschiedenen Ideologiebegriffe auch *verschiedene* Fragen an die Welt dar. Insofern sie sich teilweise auf gleiche Phänomene beziehen und sich also überlappen, kann dies freilich ohne Probleme herausgestellt werden. Doch insofern sie tatsächlich disparat sein können, muss dies auch anerkannt werden – dann erkennen wir an, dass »Ideologie« ein de facto *äquivoker* Begriff ist, ein Homonym. Insofern dann von der »Wahrheit« der Begriffe die Rede ist, sitzt man einem fatalen Platonismus auf, der aber eben die *Wahrheitsbedingungen* von Begriffen und Definitionen nicht zu klären vermag. Richtig wäre dagegen, diesen verschiedenen Begriffen *als* verschiedenen Begriffen Rechnung zu tragen.

In dem gerade skizzierten Sinne ist auch etwa Schnädelbachs einleitende Bemerkung seines klassischen Beitrags *Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung* abzulehnen. Er schreibt dort:

Denn eine Definition soll doch mehr sein als eine bloße Sprachregelung, als das willkürliche Festsetzen einer Wortbedeutung, die nichts zu tun hat mit der Beschaffenheit dessen, was das Wort bezeichnen soll: wer etwa über den Ideologiebegriff Aufschluß verlangt, ist nicht daran interessiert zu erfahren, was sich der Befragte unter Ideologie vorstellt oder was er willkürlich als Bedeutung dieses Begriffs behauptet, sondern was Ideologie ist. Nominaldefinitionen sind bloße Festsetzungen, und die durch sie eingeführten Begriffe sind leere Namen, denen nichts über die Beschaffenheit dessen zu entnehmen ist, was sie benennen. (SCHNÄDELBACH 1969, 71)

Indem Schnädelbach im weiteren Verlauf eine sprachpragmatische Herangehensweise zur Klärung des Ideologiebegriffs durch die Analyse des faktischen Sprachgebrauchs explizit ablehnt und zudem Nominaldefinitionen als »leer« ansieht, beraubt er sich – ähnlich wie Eagleton – der einzigen Möglichkeit, einen Begriff ohne den magischen Schein einer platonistischen Wesenseinsicht zu klären. Tatsächlich *benötigen* wir stattdessen immer schon einen Begriff, um nach irgendwelchen Sachverhalten *fragen* zu können – alles andere entspricht einer Steinzeitepistemologie, in der der menschliche Geist nur als sprichwörtliche passive Wachsplatte für Eindrücke herhält. Weshalb Nominaldefinitionen nur »leere Namen« generieren würden, ist indessen völlig unklar. Denn bei jeder möglichen Nominaldefinition kann ich fragen, ob dem Definierten nun etwas in der Welt entspricht. Es kann dann höchstens sein, dass den Begriffen nichts in der Welt entspricht, die Klasse der durch sie bezeichneten potentiellen Elemente de facto leer ist – was aber einerseits empirisch festgestellt werden muss und höchstens die *Unbrauchbarkeit* eines Begriffs erweist.

Vor allem aber ist gegen Schnädelbach und Eagleton – die ich hier als prototypische Beispiele dafür ansehe, wie in der marxistischen Tradition mit Begriffsfragen operiert wird – einzuwenden, dass erst durch kreative Begriffsbildungen Phänomene in der Welt überhaupt *erkennbar* sind. Die Definition, der Begriff kommt logisch und epistemologisch *vor* der Erfahrung – ohne dass der Begriff die *Richtigkeit* von in ihm angelegten Aussagen erweisen könnte, die nur die Konfrontation mit der Wirklichkeit, der *Erfahrung* ermöglicht. Wir sollten uns also weniger an Definitionen und Begriffen orientieren und diese fetischisieren, sondern an den *Aussagen*, die uns *mittels ihrer* zur Verfügung stehen. (POPPER 1963/2009, 27–31)

Der Essentialismus des Begriffs zeigt sich nun auch in der Behandlung konkurrierender Welt-erklärungen. So schreibt etwa Schnädelbach im gerade zitierten Aufsatz:

Statisch anthropologische Faktoren werden von Marx mit dem Satz *ausgeschlossen*, daß das menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse sei; die Existenz überindividueller Faktoren, die die individuelle Beschaffenheit der Menschen wesentlich bestimmen, ist damit nicht geleugnet: sie werden nur als geschichtliche, durch menschliche Praxis vermittelte Faktoren *erkannt*. (SCHNÄDELBACH 1969, 84; kursiv von P.K.)

Wenn sich mögliche überindividuelle Faktoren nur durch menschliche Praxis zeigen und menschliche Praxis niemals ohne historisch-gesellschaftlichen Rahmen auftritt, dann ist es zwar richtig, dass anthropologische »Wesenseinsichten« stets durch die historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse präformiert sind – aber die Behauptung, der Mensch sei *nur* das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, wäre damit nicht im geringsten gerechtfertigt. Diese Behauptung ließe sich allein als polemische Überspitzung verstehen, die nur den trivialen Tatbestand zu reflektieren anmahnen will, dass wir nie mit »dem Menschen *an sich*« konfrontiert sind, sondern stets mit »wirklichen« Menschen in historisch-gesellschaftlichen Umständen.⁸ Dies mag zwar etwa psychologische Forschung erschweren, aber sie *verunmöglich*t keinesfalls das Aufstellen und Prüfen von Aussagen, die sich auf den Menschen unabhängig von seinen historisch-sozialen Erscheinungsformen beziehen, *falls* über letztere hinweg signifikante Korrelationen gefunden werden können. Die Behauptung, der Mensch sei nur »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, beim Worte zu nehmen und damit konkurrierende Behauptungen »*auszuschließen*«, hat indessen überhaupt keinen Erkenntniswert, sondern kann nur als Glaubensbekenntnis verstanden werden.

Ich halte also als Zwischenergebnis fest: Es kann durchaus mehrere verschiedene Ideologiebegriffe geben und damit auch inhaltlich verschiedene Ideologietheorien, die je eigene Fragen an die Welt stellen. Die *Wahrheit* solcher Theorien lässt sich nur durch den Nachweis bestimmen, dass ihre *Aussagen* auch tatsächlich zutreffen. Dieses Zutreffen kann aber nicht schon ein *Begriff* erweisen, sondern erst die empirische Prüfung der damit verbundenen *Aussagen*. Zudem ist es im Rahmen *erklärender* Theorien verfänglich, die *Ursachen* für Phänomene, die als »Ideologie« charakterisiert werden sollen, bereits diesen Phänomenen selbst begrifflich anzulasten – außer man sucht *nur* nach solchen Phänomenen, denen eine entsprechende Genese zugrunde liegt. In diesem Fall muss ihre Genese jedoch ebenfalls *empirisch* untersucht werden, um ein Phänomen *als* ein solches Phänomen behandeln zu können, nach dem gefragt wird. Andernfalls kann Ideologiekritik nur als *metaphysische* Theorie begriffen werden, die sich zwar anschickt, Aussagen über die Wirklichkeit zu machen, für diese Aussagen jedoch keine intersubjektiv nachvollziehbaren Prüfungsbedingungen angeben und damit letztlich nur dogmatisch voraussetzen kann, was eigentlich in Frage steht, nämlich die Ursachen und Funktionen jener Gegenstände, die sie als »Ideologie« zu erklären versucht. Damit komme ich zu meinem zweiten Problem.

⁸ Schnädelbach bezieht sich hier auf die sechste *Feuerbachthese*: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (MEW 3, 6) Es mag sein, dass die Radikalität der ökonomistischen Ideologiekritik und der damit zusammengehörenden Anthropologie, die Marx in dieser Schrift entfaltet, in einigen Hinsichten tatsächlich auf polemische Überspitzungen in Auseinandersetzung mit der »idealistischen« Anthropologie und Religionskritik Feuerbachs zurückzuführen ist. Ungeachtet dieses Bedenkens nehme ich im vorliegenden Beitrag Marxens Wortlaut *ernst*. Anbei ist zu bemerken, dass auch Marx eine positive Anthropologie *voraussetzen* muss, denn sonst könnte er die Funktionsmechanismen zwischen ökonomischen Bedingungen, Partikularinteressen und Ideologien *nicht erklären*.

Die Unhaltbarkeit deterministischer Manifestationstheorien

Das zweite Problem der marxistischen Ideologiekritik kann unter dem Stichwort ihrer Rekonstruktion als einer »deterministischen Manifestationstheorie« verstanden werden. Dies trifft die Ideologiekritik in ihrer ökonomistischen Fassung, die im bekannten Basis-Überbau-Modell ausgedrückt wird.⁹ Der Begriff der deterministischen Manifestationstheorie stammt von Peter Tepe und kennzeichnet Theorien, die Behauptungen der folgenden Art aufstellen:

Unterschieden wird zwischen einer *primären* und einer *sekundären* Sphäre, zwischen einem *Unterbau* und einem *Überbau*. [...] Die primäre *manifestiert* sich in der sekundären Sphäre, und zwar so, dass die sekundäre Sphäre ein der primären Sphäre untergeordnetes und ihr dienendes Element darstellt. [...] Die Manifestationstheorien beruhen auf der Annahme, dass der Mensch ein durch die jeweils als primär angesetzte Sphäre *determiniertes* Wesen ist. (TEPE 2012, 70)

Beispiele für derartige Theorien mögen die Ideologiekritiken Paretos und Nietzsches sein, die letztlich alles Denken auf eine bestimmte primäre Sphäre zurückführen, etwa den Willen zur Macht. Starke Indizien dafür, dass es sich auch bei der Ideologiekritik Marxens um eine deterministische Manifestationstheorie handelt, legen folgende Aussagen aus der *Deutschen Ideologie* nahe:

Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. [...] [E]s wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt. [...] Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. [...] Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. (MEW 3, 26 f.)¹⁰

Marx bestimmt die Vorstellungen, die sich die Menschen machen, als „*Ausdruck* ihrer wirklichen Verhältnisse und Betätigung, ihrer Produktion, ihres Verkehrs, ihrer gesellschaftlichen und politischen Organisation [...].“ (Ebd., 25 f.; kursiv von P.K.) Als eine historische Voraussetzung dieser Marxschen Lehre kann Helvetius' Theorie angesehen werden, der in *De l'esprit* schreibt: „Unsere

⁹ LENK charakterisiert diese Erscheinungsform der marxistischen Ideologiekritik wie folgt: „Die Marxsche Ideologiekritik besteht nun darin, die fetischisierten ökonomischen Formen und die scheinbar autonomen Ideen auf ihren spezifisch menschlichen, das heißt gesellschaftlichen Ursprung hin zu analysieren.“ (LENK 1961/1984, 27)

¹⁰ Die gesamte Passage, aus der diese Zitate stammen, ist für die Stützung der These, dass es sich bei der marxistischen Ideologiekritik in der *Deutschen Ideologie* um eine deterministische Manifestationstheorie handelt, von Interesse: „Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter *Ausfluß* ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie *bedingt* sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen. Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D.h., es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen *Reflexe* und *Echos* dieses Lebensprozesses dargestellt. Auch die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen sind *notwendige Sublimate* ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses. Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den *Schein der Selbständigkeit*. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.“ (MEW 3, 26 f.; kursiv von P.K.)

Ideen sind die notwendigen Konsequenzen der Gesellschaften, in denen wir leben.“ (zitiert nach LIEBER 1985, 29) Gesellschaftliche Veränderungen seien deshalb auch nicht durch die Ideen der Menschen zu erklären – wie dies in der »idealistischen« Geschichtsschreibung geschehe –, sondern durch die ökonomischen Bedingungen, die die Ideen nur als Residuum oder Epiphänomen hervorbrächten. Hier wird unter ökonomistischen Voraussetzungen die Selbstständigkeit und Eigenständigkeit des Denkens und der Produkte des Denkens bestritten – sie gelten nur als »Ausdruck«, »Reflexe« oder »Echos«. Die Kritik an der Eigenständigkeit des Denkens bezieht sich auf die *Hervorbringung* der Ideen – der Denkende muss sich immer schon als abhängig begreifen –, auf ihre beanspruchte *Allgemeinheit* – hier liegt ein genetischer Fehlschluss durch die Identifikation von Geltung und Genese vor¹¹ – und auf das Problem der *Praxis* – wenn Ideen nicht eigenständig, sondern *abhängig* von ökonomischen Umständen sind, dann ändert aufklärerische Pädagogik und Wissenschaftsvermittlung¹² nicht das menschliche Denken und Handeln, sondern nur die Modifikation dieser ökonomischen Umstände und Bedingungen. EAGLETON fasst diese Theorie wie folgt zusammen: „Für den Marx der *Deutschen Ideologie* ist Denken immer gesellschaftlich determiniert, und Ideologie ist Denken, welches diese Determinierung *leugnet* bzw. ein Denken, das so determiniert ist, seine eigenen Determinanten zu verleugnen.“ (EAGLETON 1993/2000, 106 f.) Wir können hier also von einer deterministischen Manifestationstheorie sprechen: Die primäre Sphäre stellen die »wirklichen« ökonomischen Lebensbedingungen der Menschen dar, während das Denken von jenen Bedingungen abhängig und determiniert ist.

Meine *Kritik* an deterministischen Manifestationstheorien ist nun: Sie wiederholen nur den essentialistischen Fehler und geben analytische als synthetische Urteile aus, wie ich im Folgenden zeigen werde. Zudem weisen deterministische Manifestationstheorien in ihrer *starken* Form noch eine besondere Unannehmbarkeit auf: Sie erliegen einem Selbstwiderspruch, wenn Ideen *nur* als nachgelagerte, abhängige Entitäten von primären Instanzen – wie den ökonomischen Bedingungen – gedeutet werden. Die Analyse der ökonomischen Bedingungen und die deterministische

¹¹ Der genetische Fehlschluss besteht darin, von den *Umständen* der Hervorbringung einer Idee oder Überzeugung auf ihre Wahrheit oder Geltung zu schließen und ist ein allgemein häufig in Ideologiekritiken auftretendes Problem (KÖRNER 2015, 3 f.). Dies ist nicht verwunderlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Ideologiekritiken typischerweise das *systematische Zustandekommen* bestimmter epistemisch defizienter Überzeugungen erklären wollen. Die Diskussion, wie eine solche Erklärung unter Vermeidung genetischer Fehlschlüsse geleistet werden könnte, muss an anderer Stelle erfolgen (Ebd., 3 f., 10 f.). Im konkreten Falle der marxistischen Ideologiekritik mag Marx durch den Verweis auf die These in Schutz genommen werden können, dass er in der *Deutschen Ideologie* die »Allgemeinheit« von Überzeugungen dann angreift, wenn mit dieser beanspruchten »Allgemeinheit« ausgedrückt werden soll, dass eine bestimmte theoretisch-politische Position im *allgemeinen Interesse* wäre, obwohl sie de facto nur im Interesse bestimmter Gruppen sein könne, die diese fälschlich unterstellte »Allgemeinheit« zu Legitimations- und Mobilisierungszwecken nütze: „Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.“ (MEW 3, 47) Wäre Marxens Kritik auf die beanspruchte »Allgemeinheit« dieser *spezifischen* Fälle beschränkt, könnte man sie als prinzipiell legitime Kritik bestimmter Überzeugungen zweiter Ordnung (also Überzeugungen *über* andere Überzeugungen, v.a. ihre Genese, Geltung und Funktion) ansehen. Doch Marx scheint darüber hinausgehend in der *Deutschen Ideologie* ganz allgemein zu behaupten, die »Allgemeinheit« – verstanden als das Beanspruchen *universeller Geltung* – einer Aussage oder Theorie sei verkehrt, *da* sich in einer solchen Beanspruchung *stets nur* ökonomisch bedingte Partikularinteressen zum Ausdruck brächten. Die Gefahr des aus dieser allzu starken These resultierenden „historischen Relativismus“ (EAGLETON 1993/2000, 108) haben einige Autorinnen durchaus gesehen, da Marx unter historistisch-ökonomistischen Vorzeichen die Möglichkeit von *Objektivität* in der Erkenntnis zu bestreiten scheint – und dieses Verdikt freilich auch seine eigene Theorie treffen müsste (Ebd.). Zudem wird der systematische genetische Fehlschluss augenfällig, wenn die Rückführung einer Idee auf ökonomisch bedingte Partikularinteressen als Gewähr dafür genommen wird, dass diese Idee *grundsätzlich* nicht in einem objektiven Sinne wahr sein, als keine universelle Geltung beanspruchen könne.

¹² Pädagogik, Wissenschaftsvermittlung oder andere Instrumente einer praktischen Aufklärungstechnologie müssten jeweils selbst wiederum als *abhängig* begriffen werden, d.h. auch sie müssten erst durch praktische Bedingungen ermöglicht werden.

Manifestationstheorie müssten dann selbst wiederum nur ein Residuum der ökonomischen Bedingungen sein: Die Argumente der Ideologiekritikerin sind dann *nur* durch diese Basis determiniert; die Zustimmung des Plenums ist *nur* durch diese Basis determiniert; etc. Eine *erkenntniskritische* Ideologietheorie muss allerdings zumindest *partiell* ideologiefreie Erkenntnis ermöglichen, um nicht selbstwidersprüchlich zu werden (KÖRNER 2015, 4 (Fußnote 4), 8) und sie muss *als Theorie* mit dem Anspruch auftreten können, aus guten Gründen diese oder jenen Aussagen zu tätigen; so wie es auch unsinnig wäre, den potentiellen Rezipienten der Theorie zu unterstellen, sie würden eine Akzeptanz oder Verwerfung der Theorie nicht auf Einsicht und guten Gründen fußen lassen, sondern ihre Akzeptanz oder Verwerfung der Theorie sei grundsätzlich allein ein determinierter Reflex aufgrund außertheoretischer und außervernünftiger Ursachen.

Verabsolutiert man also eine deterministische Manifestationstheorie – etwa in Gestalt eines umfassenden Ökonomismus – so resultiert daraus ein Relativismus, der auch der Theorie selbst – im Sinne einer argumentierenden Theorie, die auf Einsicht durch Rezipienten abzielt – performativ den Boden unter den Füßen wegzieht. Diese Kritik ist weithin bekannt. Ebenso, dass ein derartig umfassender Ökonomismus, der einem Epiphänomenalismus des Geistigen gleicht, dann unplausibel wird, wenn Ideologien *zudem* die Funktion zugesprochen wird, etwa der herrschenden Klasse zu nützen: Denn Letzteres impliziert ja eine Kausalrichtung oder ein ähnliches reales Verhältnis innerhalb des Geistigen und schließlich auch mittelbar auf die materielle Basis.¹³

Deterministische Manifestationstheorien kranken an einem *Modellplatonismus*: Die Theorie ist dann unplausibel, wenn sie von vornherein nur *ganz bestimmte* Arten von Faktoren für die ideologische Einflussnahme auf die Überzeugungsbildung in Betracht zieht, andere Arten von Faktoren außen vor lässt und sich auch nicht um die empirische Prüfung bemüht, ob die von ihr berücksichtigten Arten von Faktoren *wirklich* die postulierten Effekte zeitigen. (Ebd., 10 f.) Die Theorie setzt rein begrifflich voraus, dass Überzeugungen nichts anderes seien als Epiphänomene einer primären Sphäre und provoziert damit nicht nur die skizzierten Selbstwidersprüche, sondern muss zudem als metaphysische Theorie gelten, da sie nicht einmal prinzipiell angeben kann, wie ihre Aussagen empirisch überprüfbar seien – obwohl sie ihrem Aussagenbereich nach den Anschein einer empirischen Theorie erweckt, handelt es sich bei ihr also eigentlich nur um eine *Definition* und vermehrt als solche weder potentiell unser Wissen über die Welt, noch kann sie aufgrund von nachprüfbaren Umständen als vermutungsweise wahr oder falsch qualifiziert werden.

Nehmen wir einen Anwendungsfall: *Essentialisierungen des Status Quo* werden etwa in der marxistischen Ideologietheorie auf die konkreten sozio-ökonomischen Umstände zurückgeführt.¹⁴ Meines Wissens nach wurde jedoch nie der Versuch unternommen, empirisch zu überprüfen, ob diese Analyse zutreffend ist. Freilich beobachten wir ständig und allerorten, dass Menschen den historisch kontingenten Status Quo essentialisieren. Aber die Identifikation dieses Phänomens ist nicht identisch mit der Prüfung der Richtigkeit der *Analyse*: Es könnte durchaus der Fall sein, dass auch die Menschen in feudalen Verhältnissen oder unter den Bedingungen antiker Sklavenhaltergesellschaften zu dem gleichen essentialistischen, ahistorischen Denken neigten. Und es könnte sogar sein, dass die Tendenz zur Essentialisierung ein allgemeiner Aspekt der *conditio humana* ist –

¹³ Man könnte noch die Frage hinzufügen, ob der Überbau *nur* Überbau für die Basis sei, oder ob er nur *hauptsächlich*, aber *nicht vollständig* der Überbau für die Basis ist – dann gäbe es durchaus eigenständige geistige Gebilde; es müsste aber die kriterielle Grenze eingeführt und gerechtfertigt werden, die festlegt, welches denn nun abhängige und welches unabhängige geistige Gebilde sind.

¹⁴ Helmut DAHMER nennt dies pointiert: „*Aufgabe der Ideologiekritik ist es, Institutionen – wie dem Privateigentum an Produktionsmitteln oder dem antisemitischen Wahn – den Naturschein abzustreifen, ihre Genese zu rekonstruieren und dadurch ihre Revision vorzubereiten.*“ (*Widerspruch* 50/2009, 29) Dies ist ein nobles Anliegen, denn in vielerlei Hinsichten scheinen Menschen tatsächlich dazu zu neigen, kontingente Umstände zu naturalisieren oder in sonstiger Weise zu essentialisieren, damit ihre Zwangsläufigkeit oder Unhintergebarkeit zu behaupten und potentielle Verbesserungen von vornherein als unrealistische Träumerei abzutun. Vgl. dazu auch die Diskussion zum Anti-Utopismus in DAPPRICH/KÖRNER (2017).

wofür kognitions- und evolutionspsychologisch gute Gründe sprechen würden. Diese Möglichkeit und die durch ihre Denkbare infrage kommenden Prüfungsoptionen für die marxistische Theorie durch die Replik beiseite zu wischen, der Mensch »habe kein Wesen« – sondern sei *nur* das »Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« – und damit die genannten kognitions- und evolutionspsychologischen Alternativen als grundsätzlich nicht als nicht in Betracht kommend zu deklassieren, wäre nun genau jene Art unempirischer, hermetischer »Geisteswissenschaft«, die der marxistischen Tradition seit jeher zum Verhängnis geworden ist. Diese offensichtliche Immunität gegenüber Kritik und theoretischen Alternativen resultiert aus dem Grundfehler, eine *Definition* für wahrheitsfähig zu halten. Nun könnte man freilich anführen, dass psychologische Forschung stets nur herausfinden könne, wie der Mensch sich unter bestimmten gegebenen Bedingungen zeige – und daraus zu Recht den kritischen Schluss ziehen, dass der Mensch sich unter anderen Bedingungen auch ganz anders zeigen *könnte*. Doch solange es keinen guten Grund dafür gibt, zu denken, dass er sich unter bestimmten anderen Bedingungen *tatsächlich* anders zeigt, trägt es nicht zu unserer Erkenntnis bei, bestehende, valide Theorien über die *conditio humana* – *more geometrico* – als *definitiv* nur unter bestimmten bestehenden Bedingungen gültig zu erklären.¹⁵

Dieser Gedankengang ist essentiell für die Vorstellungen von einer postkapitalistischen, kommunistisch-utopischen Gesellschaft. Denn die These, der Mensch habe »an sich kein Wesen«, wird häufig dafür in Beschlag genommen, Probleme der Ideologie als in einer kommunistischen Gesellschaft für endgültig *gelöst* zu erklären. Die deterministische Manifestationstheorie, der Mensch sei *allein* das Ensemble seiner gesellschaftlichen Bedingungen, ist empirisch unplausibel, solange wir bestimmte *Konstanten* menschlichen Denkens und Handelns unter verschiedenen historischen, sozio-ökonomischen Bedingungen ausmachen können. Ergo müsste auch in einer kommunistischen Gesellschaft noch mit möglichen Eigenschaften der *conditio humana* und damit mit bestimmten Ideologie-Phänomenen gerechnet werden. Eine Vertreterin marxistischer Ideologiekritik wird man davon allerdings nur schwer überzeugen können, da die empirisch zur Diskussion stehenden Phänomene ja bereits begrifflich im Rahmen einer metaphysischen Theorie *vorentschieden* sind – eine *Immunität*, die zu Lasten einer realistischen Einschätzung politischer Machbarkeit und auch der Antizipation potentieller Probleme im Rahmen des eigenen politischen Gestaltungsprojekts geht. Die methodologisch defiziente Gestalt der Ideologiekritik beschränkt also die praktisch-politische Handlungskompetenz der mit ihr verfahrenen Marxistinnen.

Die deterministische Manifestationstheorie begeht also den Fehler, empirische Fragen durch begriffliche und metaphysische Voraussetzungen als bereits geklärt anzusehen, wodurch nicht nur ihr Erkenntniswert schwindet, sondern woraus auch praktisch-politische Probleme der marxistischen Linken resultieren.

Die ökonomistische deterministische Manifestationstheorie der marxistischen Ideologiekritik könnte nun verteidigt werden, indem etwa andere Lesarten des postulierten »Bedingungsverhältnisses« gewählt werden: So sind ökonomische Bedingungen etwa ein *allgemeiner* *Conditio-sine-qua-non*-Sachverhalt für geistige Produkte – letztere können nicht sein, ohne dass *bestimmte* ökonomische Bedingungen walten, weil sonst die Bedingung der Möglichkeit von Denken mit den notwendigen praktischen Voraussetzungen menschlicher Existenz über Bord geht. Doch dagegen ist einzuwenden, dass eine logische Bedingung noch kein *Kausalverhältnis* ergibt, wie wir aus

¹⁵ Ich sehe hier eine Analogie zu der wichtigen Erkenntnis der Logik und Argumentationstheorie, dass die *Falschheit* einer Aussage noch nicht definitiv bewiesen ist, nur weil alle Argumente für die Richtigkeit dieser Aussage sich als nicht triftig herausgestellt haben. Nur weil alle Gottesbeweise etwa bisher fehlgeschlagen sind, lässt dies nicht den definitiven *Schluss* darauf zu, dass Gott *tatsächlich* nicht existiert. Aber es gibt dann nunmal keinen guten Grund dafür, zu glauben, dass es ihn gibt. So ähnlich wäre auch unsere Sachlage: Solange es keine guten Gründe dafür gibt, zu vermuten, dass der Mensch sich unter konkreten anderen Bedingungen tatsächlich anders zeigen würde, ergibt es durchaus Sinn, davon auszugehen, dass gewisse Eigenschaften zur *conditio humana* gehören und eben *nicht nur* unter bestimmten historisch kontingenten Bedingungen auftreten.

der Bedeutung des Konditionaljunktors der klassischen Aussagenlogik wissen.¹⁶ Dass *y* nicht ohne *x* sein kann, bedeutet eben nicht, dass *y* durch *x* hervorgebracht wird. Dies gilt für die *allgemeine* logische Bedingung. Im *Speziellen* zeigt sich außerdem, dass eine logische Bedingung nicht dafür bemüht werden kann, das von ihr Bedingte *inhaltlich* festzulegen: Wenn *y* formal nicht ohne *bestimmte x* sein kann, heißt dies nicht, dass dieses *bestimmte x* festlegt, was auf *y* inhaltlich zutrifft.

Es lässt sich zudem einwenden, dass, wenn wir die ökonomischen Bedingungen als logisch *notwendig* für die Hervorbringung geistiger Produkte ansehen – was als plausibel gelten kann –, dies noch nicht den Schluss darauf zulässt, dass diese ökonomischen Bedingungen auch *hinreichend* für die Hervorbringung geistiger Produkte seien: Nur dann, wenn die ökonomischen Bedingungen *sowohl* notwendig, *als auch hinreichend* für die Hervorbringung geistiger Produkte wären, wären Letztere definitiv von Ersteren abhängig. Dann läge aber eine *verabsolutierte* ökonomistische deterministische Manifestationstheorie vor, die sich – wie wir wissen – selbst widerspricht. Dieser Weg steht uns also nicht zur Verfügung. Falls die ökonomischen Bedingungen aber nur *notwendige*, nicht aber *auch hinreichende* Bedingungen für die Hervorbringung geistiger Produkte sind, dann gibt es eben noch *weitere notwendige* Bedingungen, die zwangsläufig *nicht* ökonomischer Art sind. Damit dürfte der Ökonomismus als allein schon *logisch widerlegt* gelten. Von einem *notwendigen* Hervorgehen (*bestimmter*) Vorstellungen und Theorien aus bestimmten Produktionsverhältnissen kann dann keine Rede mehr sein. Stattdessen müssen wir die prinzipielle Offenheit der Klasse der Bedingungen der Möglichkeit der Hervorbringung geistiger Produkte anerkennen. Und mein Vorschlag wäre, diese Offenheit auch auf die Kausalanalysen der Hervorbringung geistiger Produkte zu erweitern: Es lässt sich nicht modellplatonistisch ausmachen, welche Ursachen für welche geistigen Produkte oder für geistige Produkte überhaupt wirksam waren. Prinzipiell können ganz verschiedenartige Ursachen wirksam sein. Letztlich können wir Thesen über solche Kausalverhältnisse eben nur empirisch rechtfertigen, da sie rein philosophisch nicht entscheidbar sind.¹⁷

Man könnte nun zur Verteidigung der marxistischen Ideologiekritik einwenden, dass sich meine Kritik nur auf Bedingungsverhältnisse hinsichtlich Überzeugungen *erster* Ordnung bezieht und dass die skizzierten Probleme nicht auftauchen, wenn die Ideologiekritik so verstanden wird, dass sie sich stattdessen mit Überzeugungen *zweiter* Ordnung befasst.¹⁸ Es kann sein, dass die durch die ökonomischen Bedingungen präformierte Interessenlage zu sachlich *adäquaten* Überzeugungen erster Ordnung führt. Aber die Akteure hätten dann epistemisch defiziente Überzeugungen *zweiter* Ordnung, wenn sie glauben würden, ihre Überzeugungen erster Ordnung wären allein auf die eigene Einsicht oder Überlegung zurückzuführen. *Diese* Ideologie würde allein durch die »richtige« ökonomistische Theorie über die Genesis eigener Überzeugungen ausgeräumt.

Auch in dieser Interpretation wird kritisiert, dass die kritisierten Überzeugungen nicht das Basis-Überbau-Schema reflektieren, sondern gesellschaftlich zustande gekommene Verkehrsformen und Ideen unhistorisch essentialisieren. Die Überzeugungen erster Ordnung mögen falsch oder richtig sein, die Kritik richtet sich aber vor allem gegen die Überzeugungen zweiter Ordnung.¹⁹ Denn die Überzeugungen zweiter Ordnung sind ja diejenigen, die beanspruchen, dass Überzeugungen – erster Ordnung – durch Einsicht, Überlegung o.ä. zustande kommen. Auf *dieser* Ebene

¹⁶ Die Verwechslung logischer Bedingungen mit kausalen Verhältnissen führt ja gerade zu den hinlänglich bekannten Paradoxien der materialen Implikation.

¹⁷ Auf die Konsequenzen dieser Einsicht für den *historischen Materialismus* als *solchen* kann ich hier nicht weiter eingehen. Es ist jedoch augenfällig, dass bei Akzeptanz meiner Kritik der *Kommunismus* nicht mehr als *zwangsläufige*, sondern nur noch als *mögliche* – und zwar eher durch Anstrengungen engagierter Akteure, statt durch historische Gesetze zustande kommende – Folge kapitalistischer Produktionsverhältnisse zu sehen ist.

¹⁸ Überzeugungen erster Ordnung sind Überzeugungen über die Welt; während Überzeugungen zweiter Ordnung die Genese, Geltung und Funktion von Überzeugungen erster Ordnung zum *Gegenstand* haben; vgl. Fußnote 11.

¹⁹ Diese Interpretation könnte durch den Hinweis darauf gestützt werden, dass in den Schriften Marxens und seiner Epigonen häufig behauptet wird, die Überzeugungen – erster Ordnung – würden etwas »Wahres« beinhalten, da sie die gesellschaftliche Realität widerspiegeln, wie sie sich für die Akteure darstellt.

würden sich die Akteure also über den ökonomistischen Zusammenhang irren und die Täuschung darin nicht erkennen, dass das, was gesellschaftliche Realität zu sein »scheint«, nicht die dahinter stehenden Mechanismen korrekt einfängt, wie dies vor allem in der Analyse des Warenfetischs zu zeigen versucht wird.²⁰

Doch diese naheliegende Interpretation der Ideologiekritik führt in einen fatalen Dogmatismus, der sich aus der Gestalt der Ideologiekritik als einer deterministischen Manifestationstheorie ergibt: Da das Kernmerkmal der kognitiven Kritik hier im »Nachweis« besteht, dass die Akteure falsche Überzeugungen zweiter Ordnung über das Zustandekommen ihrer Überzeugungen erster Ordnung besitzen, ist die »Kritik« hier stets nur das *Entgegenstellen* der metaphysisch-anthropologischen Voraussetzung des Ökonomismus des Basis-Überbau-Modells. Ergo wird eine metaphysische Behauptung aufgestellt – das allgemeine Basis-Überbau-Modell – und dann bei potentiell *jeder* Überzeugung zweiter Ordnung behauptet, diese sei defizient, weil sie das Modell nicht *ebenfalls für wahr hält*. Es handelt sich hierbei also um eine beliebig anwendbare Kritikstrategie: Jeder möglichen alternativen Erklärung über die Genesis eigener Überzeugungen kann und muss in konsequenter Anwendung der ökonomistischen Theorie entgegengestellt werden, dass diese alternative Erklärung falsch sei, da ja die ökonomistische Theorie richtig erkläre, wie Überzeugungen zustande kämen, diese keine internen Beschränkungen auf bestimmte Arten von Überzeugungen zweiter Ordnung aufweist und damit ebenso empirisch unprüfbar, metaphysisch und schlussendlich dogmatisch ist, wie die ursprünglich diskutierte Interpretation der Ideologiekritik. Das Basis-Überbau-Modell der ökonomistischen Ideologiekritik als einer deterministischen Manifestationstheorie ist also in seiner *allgemeinen* Form nicht akzeptabel, da widersprüchlich, dogmatisch und unüberprüfbar. Damit fällt aber auch die anthropologische These, der Mensch sei – nichts weiter als – das Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse.

Das deterministische Basis-Überbau-Modell muss also *beschränkt* werden, um im Rahmen von Einzeltheorien prüf- und anwendbar zu sein. Es muss dann einzeln gezeigt werden, weshalb es *diese* spezifischen Arten von Überzeugungen sind, die nur als Überbau verstanden werden können. Im Gegensatz zur allgemeinen Fassung des Modells wären diese Einzeltheorien dann durchaus *revidierbar* – weil prüfbar.²¹ Wenn die unbeschränkte Fassung der Ideologiekritik aufgrund der skizzierten Argumente fallen gelassen werden muss, um sich stattdessen auf bestimmte spezifische Arten von falschen Überzeugungen zu konzentrieren, deren Ursachen nicht bereits im Vorhinein festgelegt werden können und deren einzelne Erklärung damit prinzipiell fehlbar und somit prüfbar ausfallen müssen, verliert sie dadurch im gleichen Zuge die trügerische Sicherheit einer metaphysischen Theorie, wie ihre Erklärungskraft und praktische Brauchbarkeit zunimmt.

²⁰ Dies dürfte auch der Rekonstruktion LENKS entsprechen, wenn er schreibt: „Als ideologisch gilt Marx jenes Denken, dem die Fähigkeit zur Einsicht in den unauflösbaren Zusammenhang seiner eigenen Bewegungen mit denen der sozialen Kräfte abgeht.“ (LENK 1961/1984, 29)

²¹ Ein möglicherweise fruchtbarer Ansatz dafür, den potentiellen Erklärungswert des marxistischen Modells beizubehalten, könnte in der erklärungslogischen Annahme der *Binnenrationalität* der Akteure unter bestimmten sozio-epistemischen Umständen bestehen. Letztere geben bestimmte Anreize, Kosten und Aussichten auf Gratifikationen vor, zu denen sich die Akteure rational zu verhalten versuchen. Dieses Erklärungsparadigma dürfte demjenigen im *Kapital* entsprechen und verweist auf die von Max Weber entwickelte soziologische Erklärungslogik.

Die Voraussetzung von Maßstäben und Erkenntnisprivilegien

Immer wieder wird zu Recht der Vorwurf erhoben, Ideologiekritik müsse *Maßstäbe* voraussetzen. Dies ist offensichtlich zutreffend: Denn wenn etwa ein »Bewusstsein« als »falsch« angesehen wird – oder in meiner Terminologie: eine »Überzeugung« als »epistemisch defizient« –, dann kann dies nur vor dem Hintergrund einer erkenntnistheoretischen Position formuliert werden, die mit den Begriffen des »Wahren« oder »Richtigen« und des »Falschen« operiert. Insofern zu einer defizienten Überzeugung außerdem gehört, dass sie sachlich unzutreffend ist, müssen außerdem etwa einzelwissenschaftliche Erkenntnisse herangezogen werden, die in jenem Falle die Maßgabe für die alternative, richtige Überzeugung stellen – denn sonst könnte die defiziente Überzeugung nicht als eine solche erkannt werden.

Wenn wir das Problem der notwendig vorauszusetzenden Maßstäbe auf diese Weise formulieren, wird klar, dass wir so in *allen* Fällen vorgehen müssen, in denen wir *irgendwelche* Urteile fällen. Die notwendige Voraussetzung von Maßstäben ist also kein Spezifikum der Ideologiekritik.

Hier sind jedoch zwei Kommentare nötig: Einerseits sollte Ideologiekritik möglichst transparent in der Angabe der eigenen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundpositionen verfahren. Denn Kritik an den Aussagen einer Ideologietheorie bezieht sich mitunter unbemerkt eigentlich auf diese erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen, von denen her sich die konkreten ideologietheoretischen Aussagen ableiten. Werden diese Voraussetzungen nicht hinreichend expliziert, mögen unfruchtbare Diskussionen entstehen, die Aussagen der Ideologietheorie thematisieren, obwohl der fragliche Gegenstand eigentlich in den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen zu verorten ist. (KÖRNER 2015, 6)

Andererseits ist das Problem der Maßstäbe und der Voraussetzungen *dann* nicht mehr als dramatisch anzusehen, wenn es möglich ist, die Maßstäbe und die Voraussetzungen zu identifizieren und vor allem potentiell zu *revidieren*. Denn in der Diskussion über die Ideologiekritik wurde immer wieder die These vertreten, Ideologiekritik sei autoritär und paternalistisch, da sie andere »Bewusstseinsformen« bzw. Überzeugungssysteme nach eigenen Maßstäben beurteile und kritisiere. Da sie nur ihre eigenen Maßstäbe gelten lassen würde, wäre sie zudem *dogmatisch*. Doch wir haben gerade schon gesehen, dass man für *jede* Art von Beurteilung Maßstäbe heranziehen muss, sodass *dieser* Umstand nicht mehr unser Problem sein kann. Doch der Dogmatismus der Ideologiekritik kann durchaus zum Problem werden. In einem solchen Falle würden die Maßstäbe und ihre Voraussetzungen absolut gesetzt, das heißt, sie werden nicht mehr als *revidierbar* angesehen. Diese Konsequenz des Dogmatismus ist allerdings keineswegs notwendig oder alternativlos. Wir können die Voraussetzungen unserer Maßstäbe ebenfalls der potentiellen Kritik aussetzen und für ihre Diskussion offen sein. Nur dann, wenn wir diese erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Positionen, von denen her sich unsere Maßstäbe in der Ideologiekritik ergeben, als fallibel und als diskutierbar ansehen, vermeiden wir den Dogmatismus. Dem autoritären und paternalistischen Charakter der Ideologiekritik lässt sich also prinzipiell dadurch Abhilfe schaffen, dass wir die Revidierbarkeit unserer Maßstäbe betonen.

Der Vorwurf, autoritär und paternalistisch zu sein, kann sich nun allerdings nicht nur auf Ideologiekritik als solche beziehen, sondern vor allem auch auf eine bestimmte Art von Ideologiekritik; und zwar solche, die einen *universellen* Verblendungszusammenhang postuliert: Ideologiekritik, zu deren Aussagenbereich es gehört oder aus der abgeleitet werden kann, dass *alle* Menschen Opfer ideologischen Denkens, also systematisch verfehlter Überzeugungen seien, kann eigentlich aus formalen Gründen abgelehnt werden, weil die Vertreter dieser Theorie damit einen performativen Selbstwiderspruch begehen. (Ebd., 8) Jede Theorie, die systematisch verfehlte Überzeugungen erklärt, muss zumindest sich selbst bzw. die entsprechenden Ideologiekritikerinnen von den systematisch verfehlten Überzeugungen ausnehmen – zumindest hinsichtlich derjenigen Überzeugungen, die für die ideologiekritische Theorie relevant sind. Eine solche Ausnahme kann nun klassischerweise in der Einführung *asymmetrischer Erkenntnisprivilegien* bestehen, die als Lösungsver-

such für die Probleme universeller Verblendungszusammenhänge eingeführt werden: Ideologiekritiken, die Erkenntnisprivilegien für die Ideologiekritikerinnen dieser bestimmten Theorie postulieren, etwa in der Form, dass behauptet wird, dass nur diese Ideologiekritikerinnen frei von ideologischer Einflussnahme seien, begehen zwar keinen performativen Selbstwiderspruch mehr, sind aber dennoch unannehmbar. Denn auf diese Weise wird die entsprechende Ideologietheorie *dogmatisch verschanzt* – es kann dann nicht mehr sein, dass sie als falsch herausgestellt werden könnte, weil nur diejenigen, die sie *akzeptieren*, auch die richtige Erkenntnis haben und alle anderen eben der ideologischen Einflussnahme aufsitzen und deshalb falsche Überzeugungen haben.²² Eine so formulierte Ideologietheorie schließt die Kritik an sich selbst aus, was zwar logisch stets eine Möglichkeit darstellt, durch den Ausschluss von Kritik aber eben auch die eigene Prüfung auf Richtigkeit verhindert: Eine Theorie, die nicht mehr auf Richtigkeit geprüft werden kann, die sich also der Möglichkeit entzieht, als falsch erkannt werden zu können, erkaufte sich ihre vorgebliche Plausibilität durch die Einführung eines Dogmas. Und ein Dogma ist kein guter Grund dafür, etwas zu glauben – wodurch sich der Kreis zum bereits im vorhergehenden Kapitel diskutierten Modellplatonismus schließt. Eine derartige Immunsierung aufgrund *implizit* postulierter Erkenntnisprivilegien liegt vor, wenn eine Ideologiekritik die epistemische Defizienz von Überzeugungen zweiter Ordnung angreift und sich auf potentiell *alle* Überzeugungen zweiter Ordnung bezieht, sodass sie stets konsequent in der Befolgung ihres eigenen Aussagezusammenhangs alternative Überzeugungen zweiter Ordnung dadurch »widerlegen« kann, indem sie auf die Erklärung ihrer eigenen Theorie verweist. Wie zuvor gezeigt (S. 12), trifft dieses methodologische Problem auf die marxistische Ideologiekritik zu. Es handelt sich hierbei um eine *zwangsläufige* Konsequenz erkenntniskritischer Theorien über Überzeugungen zweiter Ordnung, die ihren Anwendungsbereich nicht soweit einschränken, dass ihre Einzelurteile empirisch prüfbar werden. Ideologiekritiken des *universellen* Verblendungszusammenhangs können ihren Anwendungsbereich aber nicht dergestalt einschränken, ohne auf die These des *universellen* Verblendungszusammenhangs verzichten zu müssen. Ergo provozieren derartige Theorien *notwendig* die Immunsierungsstrategie asymmetrischer Erkenntnisprivilegien.

In der marxistischen Ideologiekritik führen Theorien des universellen Verblendungszusammenhangs außerdem noch zu einem weiteren, spezifischen Problem: Insofern die Theorie behauptet, dass das Denken stets durch die Mängel des Bestehenden – also die das Denken bedingenden ökonomischen Umstände – gezeichnet und deshalb nicht in der Lage sei, sich eine Gesellschaft ohne diese Mängel vorzustellen, resultiert dies, sofern sich die Ideologiekritikerinnen selbst als unter diesen Bedingungen stehend ansehen, in einer Absage an utopisches Denken, also in einem anti-utopistischen »Bilderverbot«.²³ Dies ist für Marxistinnen insofern fatal, als sie durch eine solche Absage an utopisches Denken zugleich der Instrumente entbehren, eine in ihrem Sinne bessere Gesellschaft konkret zu bestimmen und sodann strategisch zu realisieren. Die Ideologiekritik wird also auch in diesem Fall zu einem Problem für die praktisch-politische Handlungskompetenz der Marxistinnen. Sollte die Gefahr eines »Bilderverbots« nun durch postulierte Erkenntnisprivilegien für die Ideologiekritikerinnen umschifft werden, wird das Problem nur scheinbar gelöst, da ein solches Postulat die Immunsierung der Ideologiekritik *und* der fraglichen politischen Utopie herbeiführt; und eine dogmatisierte Utopie ist kein vernünftiges politisches Handlungsziel. (DAPPRICH/KÖRNER 2017, 12–16.)

²² Popper nennt diese Immunsierungsstrategie „doppelt verschanzten Dogmatismus“. (POPPER 1963/2009, 502)

²³ Zum Zusammenhang zwischen dem ideologiekritischen Postulat eines universellen Verblendungszusammenhangs und dem anti-utopistischen »Bilderverbot« bei Adorno vgl. DAPPRICH/KÖRNER 2017, 9–12.

Ein zusätzliches Problem der marxistischen Ideologiekritik ergibt sich durch dessen Gestus der theoretischen Voraussetzungslosigkeit der eigenen Theorie, der an die Tradition empiristischer Metaphysikkritik erinnert und aus hinlänglich bekannten Gründen methodologisch nicht durchzuhalten ist. MARX konzediert zwar, dass seine Ideologiekritik auf Voraussetzungen basiert, doch seien diese „auf rein empirischem Wege konstatierbar“ (MEW 3, 20). Auf diese Weise möchte sich Marx dagegen absichern, im Widerspruch zu seiner eigenen Theorie von der »Idee« auszugehen, wie er dies den kritisierten idealistischen Junghegelianern unterstellt, statt von den „wirklichen Individuen, ihre[n] Aktion[en] und ihre[n] materiellen Lebensbedingungen“ (Ebd.). Hans BARTH hat darauf hingewiesen, dass Marxens Kritik an den Junghegelianern und deren methodologischem Ausgehen von der »Idee« seine eigene Theorie unterminiert, denn Marx selbst würde „die Realität mit der Idee [...] vergleichen und aus der Entzweiung von Wirklichkeit und Idee die Notwendigkeit der revolutionären Weltveränderung [ableiten]“ (BARTH 1961, 166). Insofern geht auch Marx „grundsätzlich und ursprünglich von der Idee aus“ (Ebd.). Seine Kritik wendet sich also gegen ihn selbst: gegen sein Programm einer »voraussetzungslosen« Herangehensweise einerseits und die Allgemeinheit – und Geltung – seiner Gedanken andererseits. Marxens Philosophie muss dementsprechend dann selbst als *Ideologie* im eigenen Sinne gelten.

Radikalisiert und formalisiert resultiert der Marxsche »voraussetzungslose« Ökonomismus in einer selbst politisch weitgehend *passiven* Erklärung des Bestehenden als historisch kontingent und präformiert durch die sozio-ökonomische Basis. Er kann jedoch keine *normativen* Gesichtspunkte setzen und damit eine andere Wirklichkeit einfordern, wenn er nicht »von der Idee ausgehen« will. Der Gestus der *Aufklärung* in der Erhellung der Abhängigkeit der Ideen und ihrer historischen Kontingenz kann dann zwar als Konfrontation der Idee mit ihren eigenen Ansprüchen betrachtet werden, doch warum eine dadurch idealiter erreichte »Illusionslosigkeit« gut und richtig wäre, ergibt sich selbst nur aufgrund werthaft-normativer Voraussetzungen – die das *Selbstverständnis* des Marxschen Konzepts nicht einlösen kann, solange normative Voraussetzungen als ein noch nicht verwirklichtes Ideal der Welt »von der Idee ausgehen« müssen, statt von der voraussetzungslosen Analyse des Bestehenden.²⁴ Hier zeigt sich möglicherweise eine Verbindung zu den Aufklärungskonzeptionen der französischen Materialisten, die ebenfalls einen Gestus der Voraussetzungslosigkeit – im Rahmen ihrer Metaphysikkritik – pflegten und das Problem der idealen, gesollten Verhältnisse durch eine Verbindung von Empirismus und unhaltbaren Naturrechtslehren zu umgehen trachteten. Marxens Theorie führt also ihrem eigenen Selbstverständnis nach in einen »Positivismus«, den spätere Marxistinnen als ihren theoretischen Hauptfeind identifizierten.

Durch dieses Problem zeigt sich auch, weshalb es für Marxistinnen stets notwendig war, Werturteile und Bestimmungen einer idealen sozialen Ordnung als »erkennbar« zu betrachten, also einen ethischen Kognitivismus zu verteidigen, der quasi-platonische Werterkenntnis ermöglichte, um nicht selbst in die – konsequente – »Falle des Positivismus« zu geraten. Diese Versuche einer »Naturalisierung der Werte« dürften nicht nur selbst mit dem Aussagenzusammenhang der marxistischen Theorie in Konflikt stehen, sondern resultieren wiederum in einem *Dogmatismus*.

²⁴ „Wenn also Marx den Vorwurf vermeiden wollte, daß seine Philosophie und Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung auch nichts anderes sei als eine Klassenideologie, die genau so viel oder so wenig Berechtigung besitzt wie alle übrigen Klassenideologien, dann mußte er an der Idee der Gerechtigkeit festhalten. Und zwar in der Gestalt, daß diese Idee nicht nur den klassen- und interessensbedingten Ausdruck konkreter Machtverhältnisse darstellt. Wenn man nicht bloß behaupten will, daß sich der Endzustand der klassenlosen Gesellschaft verwirklicht, weil das Proletariat die einzige Machtträgerin im Staate geworden ist, wenn man also den sozialen Endzustand nicht nur machtmäßig, das heißt de facto, zu rechtfertigen sucht, sondern ihn, wie Marx das in seinen philosophischen Frühschriften ausdrücklich tut, als die Realisierung des Humanismus, und das will heißen, sittlich legitimiert, dann greift man eben auf die Idee der Gerechtigkeit als eines mit dem Menschen ursprünglich und wesensmäßig gegebenen Postulats zurück. Marx faßte ja die Geschichte wie Hegel auf als Verwirklichung der Vernunft. Das gilt in doppeltem Sinne: Einmal verbürgt die Vernunft die Erkenntnis der gesellschaftlich-sozialen Realität und ferner enthält sie den Inbegriff des Gerechten und des Guten.“ (BARTH 1961, 167)

Funktionale Erklärungen

Eine häufige marxistische Bestimmung von Ideologien beinhaltet die Charakterisierung von Ideologien als *solchen* Überzeugungen, die der herrschenden Klasse nützen. Nun stellt sich die Frage, wie erklärt werden kann, dass die Interessen der herrschenden Klasse mit den Überzeugungen der restlichen Gesellschaftsmitglieder zusammenhängen. (ELSTER 1986, 168) Eine erste Idee zur Beantwortung dieser Frage könnte sein, dass die herrschende Klasse die Akteure bewusst *manipuliert*. Ideologiekritik sollte allerdings nicht mit Verschwörungs- und Manipulationstheorien verwechselt werden: *Dass* eine bestimmte Gruppe gewisse falsche Überzeugungen verbreiten *will*, reicht noch nicht aus, um zu erklären, weshalb sie damit *erfolgreich* ist. Letztere Erklärung wäre eine solche, die Aufgabe der Ideologiekritik ist. Soll eine Manipulations- oder Verschwörungstheorie verständlich sein, muss sie also mit Ideologiekritik *kombiniert* werden, ist jedoch nicht mit ihr *identisch*. (KÖRNER 2015, 4 f., 9, 13 f.)

Ebenso müssen rein *funktionale* Erklärungen von defizienten Überzeugungen problematisiert werden: Ihre *Konsequenzen* können nicht zur Erklärung des Zustandekommens der fraglichen defizienten Überzeugungen herhalten.²⁵ So ist es etwa nicht ausreichend, die Genese und Persistenz einer bestimmten defizienten Überzeugung *p* dadurch zu erklären, dass *p* im Sinne der herrschenden Klasse sei. Dies ist eine allzu oberflächliche Redeweise. Wenn das Interesse der herrschenden Klasse *ursächlich* für *p* wäre, so müsste eine Manipulationstheorie bemüht werden – die zwar, wie gerade erwähnt, ideologiekritische Erklärungen *benötigt*, mit diesen jedoch *nicht identisch* ist. Sagt man stattdessen, das Interesse der herrschenden Klasse sei zwar *nicht* ursächlich für *p*, *p* jedoch dennoch mit diesem Interesse konform, bedarf es anscheinend keiner Ideologiekritik: Denn in dem Fall, dass *p* und das Interesse der herrschenden Klasse eigentlich nur in einer *Korrelationsbeziehung* miteinander stehen und durch eine gemeinsame Ursache – etwa die vorliegenden ökonomischen Bedingungen – verursacht werden, kann zwar eine ideologiekritische Erklärung bemüht werden, doch wird *p* dann nicht funktional hinsichtlich der Konformität mit dem Interesse der herrschenden Klasse, sondern durch den Einfluss eben jener ökonomischen Bedingungen auf die Überzeugungsbildung erklärt. In anderen Fällen lassen sich funktionale Erklärungen für Ideologien besser als soziologische Zusatzthesen für genetische Erklärungen reformulieren: Wenn *p* also etwa darauf zurückgeführt wird, dass *p* für die bestehende Ordnung nützlich sei, mag letztere Aussage eher als These über soziale Restriktionen und Anreize bei der Genese und Verbreitung von Überzeugungen formuliert werden – dass *p* für die bestehende Ordnung nützlich ist, ist dann nicht die *eigentliche Ursache* von *p*; aber *p* konnte nur deshalb entstehen und sich verbreiten, weil die abstrakten Kosten (etwa in der Form der Gefahr sozialer Sanktionen) für eine Überzeugung geringer ausfallen, wenn sie der bestehenden Ordnung nützt oder – pauschaler gesagt – mit dieser konform geht.

Ein Analogon dazu finden wir in der Evolutionstheorie: Es ist das *Design* ihrer Umwelt, das dazu führt, dass einige Individuen und Gruppen negativ ausselektiert werden oder stattdessen bestehen bleiben. Nachträglich mag es dann scheinen, als ob die genetische Modifikation »gerichtet« sei, also sich systematisch in bestimmte Richtungen hin entwickelt. Doch tatsächlich gibt es keine entsprechende »Richtung« der Entwicklung. Stattdessen führt das Design der Umwelt dazu, dass sich bestimmte Modifikationen erhalten oder eben nicht. Ähnlich wäre es bei funktionalen Erklärungen: Bestimmte Überzeugungen und Praxen *erhalten* sich nur deshalb, weil das Umweltdesign, also etwa die Produktionsbedingungen, andere Überzeugungen und Praxen ausselektieren – eben in Form von Restriktionen und Anreizen. Dann davon zu sprechen, etwas sei deshalb der Fall, *weil* es für etwas anderes nützlich sei, ist daher irreführend – es hat sich nur erhalten, weil die Restriktionen und Anreize es zugelassen haben. Hiermit verschieben sich funktionale Erklärungen sozialer Phänomene tendenziell auf methodologisch-individualistische Erklärungen, die die

²⁵ Eine frühere Version dieses Absatzes wurde bereits publiziert in KÖRNER 2015, 13 f.

Binnenrationalität von Akteuren unter bestimmten *Umständen* zu Erklärungszwecken nutzen.²⁶ Der Fokus verschiebt sich damit auf jene *Umstände* und die Fragen, wie diese einerseits zustande kommen mögen und wie andererseits Akteure operieren, die diesen Umständen ausgesetzt sind.²⁷

Inwiefern gehört die Diskussion von Funktionalerklärungen in eine Kritik der marxistischen Ideologiekritik, die nachzuweisen versucht, dass diese Theorie empirische Fragen begrifflich zu lösen versucht, sich deshalb dogmatisiert und damit in einer Tradition schlechter Metaphysik steht? Der Grund besteht darin, dass Funktionalerklärungen *beliebig* sind und deshalb durch andere Erklärungsmuster ersetzt werden sollten. Jeder Sache können zahlreiche Funktionen zugewiesen werden – und es ist nicht ersichtlich, welche dieser Funktionen es nun sein soll, der die Sache ihre Existenz verdankt. Wenn wir etwa die Existenz von Brillen funktional erklären wollen, wäre es naheliegend, zu sagen, dass es Brillen deshalb gibt, weil sie Menschen mit Sehschwäche nützen. Doch Brillen haben noch zahlreiche weitere Funktionen: Sie können etwa ein modisches Accessoire sein oder die Augen vor Partikeln schützen. Wie rechtfertigt man nun, dass nur eine *bestimmte* dieser Funktionen ausschlaggebend war? Die Sachlage wird noch verkompliziert, wenn eine Funktionalerklärung *p* dadurch erklärt, dass dieses *p* im Interesse der herrschenden Klasse sei – denn die marxistische Theorie behauptet auch, dass dieses Interesse der herrschenden Klasse nicht einmal bewusst sei, sodass die Prüfung diese Behauptung kaum durchführbar sein dürfte. Was hier nun geschieht, ist Folgendes: Es wird postuliert, was das Interesse der herrschenden Klasse ist. Und anschließend können alle möglichen Phänomene darauf bezogen und somit durch dieses postulierte Interesse »funktional erklärt« werden. Es scheint jedoch in der Sache, also der verwendeten Theorie, keine Revisionsfunktion zu geben, die sich dadurch auszeichnen würde, dass bei einem zu erklärenden *p* streng aus der Theorie abgeleitet das Urteil getroffen werden müsste: »Dieses *p* kann nicht durch das Interesse der herrschenden Klasse funktional erklärt werden.« Genauer gesagt muss die Theorie die Klasse der Objekte, die *nicht* funktional durch das Interesse der herrschenden Klasse erklärt werden können, streng ableitbar machen. Im Forschungsalltag muss es möglich sein, in völliger Einstimmung und konsequenter Befolgung der Theorie zu sagen: »Ich habe mich geirrt. Gegenstände *dieser Art* sind *nicht* durch das Interesse der herrschenden Klasse funktional erklärbar.« Ein weiteres Argument bringt Titus STAHL vor: Da bei Marx Ideologien auch einer *neuen*, zukünftigen Herrschaft, die also noch gar nicht an den Schalthebeln sitzt, nutzen könnten, folgt: Es reicht, wenn Ideologien *möglichen* Herrschaften nutzen *könnten*. (STAHL 2016, 245) Dies trifft dann aber trivialerweise auf alle möglichen Ideen zu – womit diese Form funktionaler Erklärungen keine tatsächliche Erklärungsleistung mehr vollbringen und damit als willkürliche sprachliche Nebelwolken abzulehnen sind. Auch im Hinblick auf typischerweise in der marxistischen Ideologiekritik vertretene Funktionalerklärungen ist also zu konstatieren, dass sie einer unempirischen Dogmatisierung aufsitzen, die womöglich daraus herührt, das »Funktionsverhältnis« zwischen Ideologien und etwa der herrschenden Klasse begrifflich vorauszusetzen, statt als eine potentiell prüfbar empirische Aussage einzuführen. Hier wiederholt sich der Grundfehler der marxistischen Ideologiekritik, der nur behoben werden kann, wenn die Sicherheit der Theorie zugunsten ihrer Überprüfbarkeit reduziert wird.

²⁶ Auf die mögliche Fruchtbarkeit dieses methodologischen Paradigmas für die partielle Wiederbelebung der marxistischen Ideologiekritik wurde bereits in Fußnote 21 hingewiesen.

²⁷ Der Hintergrund dieser Überlegungen zu funktionalen Erklärungen ist, dass ich Funktionalerklärungen hier als *Kausalerklärungen* bestimmten Typs ansehe – sie haben den Zweck, zu erklären, *weshalb* etwas der Fall ist. Falls Funktionalerklärungen einen anderen Zweck haben sollen, erübrigt sich meine Kritik möglicherweise.

Irrationalistische Konsequenzen

Die marxistische Ideologiekritik, rekonstruiert als deterministische Manifestationstheorie, behauptet eine primäre Instanz – ökonomische Bedingungen und durch sie zustande kommende Partikularinteressen²⁸ –, die zu ihrem Zweck »Ideen« nach sich ziehen, die nur in dienender Abhängigkeit für diese vorgängigen ökonomischen Partikularinteressen von Relevanz sind und deren Abhängigkeit und Unselbstständigkeit den Akteuren selbst nicht durchsichtig ist. Diese Unselbstständigkeit und auch der Anspruch auf Allgemeinheit ist der Theorie zufolge allerdings notwendig für diese Ideen, um ihre Funktion erfüllen können – nämlich vor allem den durch Klasseninteressen konstituierten Klassenkampf, sowie die Legitimation von Herrschaft bis hin zur staatlich-rechtlichen Absicherung der Machtverhältnisse. Wenn die Ideen aber alle »Ideologie« in diesem Sinne und tatsächlich *nur* Waffen im Klassenkampf – und »Ausdruck« der ökonomischen Bedingungen – sind und auch *nur* das determinierte Ergebnis der Position im ökonomischen Raum, dann trifft dies auch auf die Ideologiekritik selbst zu – die sich damit einerseits selbst widerspricht, dies aber ignorieren könnte, insofern sie sich selbst als Mittel im Klassenkampf ansieht.²⁹ Dieser mögliche Ausweg resultiert dann aber in einem fatalen Dezisionismus, der Wahrheitsfragen gar nicht mehr stellt, sondern nur noch Fragen der Durchsetzungsgewalt – es wäre also zugleich die Affirmation der Position, dass der dickere Stock und nicht das bessere Argument dafür sprechen sollte, ob sich eine Position im Diskurs durchsetzt. Damit hätte die aufklärerisch-emanzipatorische Ideologiekritik, die angetreten war, um das richtige, an Vernunft und Wahrheit orientierte Denken durchzusetzen und sich dafür anschickte, das falsche, schlechte Denken zu identifizieren und kritisieren, eine völlige Kehrtwende gemacht und die Orientierung an Wahrheit und Vernunft schließlich sehenden Auges eingebüßt.

Dies ist eine zentrale Lehre aus der Geschichte der Ideologiekritik als Erkenntniskritik: Mit rationalistischem Anspruch auftretend, das Erkenntnisvermögen zu untersuchen, zu beurteilen und zu verbessern, gelangen erkenntniskritische Ideologietheorien tendenziell dazu, sich ihrer eigenen Voraussetzungen zu berauben und in einem Irrationalismus zu versanden, meist in der Gestalt eines umfassenden Relativismus. Dieses Problem kommt vor allem dadurch zustande, erstens erkenntniskritischen Ideologietheorien eine zu umfassende, nämlich *universelle Reichweite* zuzu-

²⁸ Es ist augenfällig, dass die marxistische Ideologiekritik stark an die *Derivationslehre* Vilfredo Paretos erinnert, wenn man berücksichtigt, dass in Marxens Lehre die Ideen nicht unmittelbar von den ökonomischen Bedingungen abhängig sind, sondern von bestimmten *Interessen*, die sich aus der Position der Akteure im ökonomischen Raum ergeben und die damit eine explanatorische Scharnierfunktion einnehmen. Diese Interessen haben nun die gleiche Funktionsweise wie die »Residuen« Paretos – sie affizieren alle »theoretischen« Ideen zum Zwecke ihrer Erfüllung, weitgehend ungeachtet der Wahrheit und Vernünftigkeit dieser Ideen, die also nur eine »dienende« Nutzenfunktion einnehmen, ohne dass dieses Verhältnis den Akteuren bewusst sei. Der hauptsächlichste Unterschied zwischen beiden Konzeptionen besteht darin, dass Marx die Interessen nicht als so irreduzibel betrachtet, wie Pareto die »Residuen«, sondern historisch kontingente ökonomische Bedingungen »vorschaltet«, die somit die *eigentliche* primäre Sphäre bilden. In den *irrationalistischen Konsequenzen* unterscheiden sich beide Konzepte aber nur marginal.

²⁹ Insofern die Ideologiekritik als pure Waffe im Klassenkampf betrachtet würde – und ihre Funktion nur in dieser Hinsicht rechtfertigen wolle und könne, statt als potentielles Instrument der Erkenntnis und *darüber vermittelt* der Verbesserung der Umstände – könnte, strategisch gedacht, ihre Erhellung *als* eine solche Waffe ihre Wirksamkeit schmälern, da die Ideologien bei Marx – etwa zu Legitimationszwecken – ihre praktische Macht aus dem Umstand beziehen, *als* Ideologien *opak* zu sein, also nicht als ökonomisch bedingte Waffen im Klassenkampf *erkannt* zu werden. Bezeichnenderweise wurde der Begriff der »Ideologie« mit Berufung auf Marx durchaus in genau diesem Sinne von Bernstein und Lenin für die eigene Agenda gebraucht. (EAGLETON 1993/2000, 107) Es ist dann allerdings fraglich, welchen Erkenntniswert eine Theorie beanspruchen könnte, die von *sich selbst* »erkennt«, dass ihre praktische *wie theoretische* Geltung – insbesondere für diejenigen Akteure, die die Theorie formulieren und sie affirmieren – nicht auf Einsicht, guten Gründen oder der Übereinstimmung mit der Erfahrungswelt beruht, sondern auf der Durchsetzbarkeit vorgelagerter praktischer Interessen, die sich mit Zwangsläufigkeit ergäben. Hier scheint sich nun entweder ein weiterer Selbstwiderspruch oder ein fruchtloser Zirkelschluss anzukündigen. Zudem büßt die Ideologiekritik mit einer solchen irrationalistischen Wende ihre Funktion ein, politische Kritik durch kognitive Kritik zu ermöglichen (vgl. Fußnote 5).

schreiben, zweitens einen starken automatistischen *Determinismus des Denkens* im Sinne einer deterministischen Manifestationstheorie zu vertreten und drittens der Zusammenbindung von *Genese und Geltung*. Die Konsequenz sind sich performativ selbst widersprechende Theorien von unprüfbar hohem Allgemeinheitsgrad. Dieser Konsequenz kann ausgewichen werden, indem man sich daran orientiert, die eigene erkenntniskritische Theorie möglichst als *empirisch prüfbar* zu formulieren und zudem auf die Vereinbarkeit der Theorie mit ihrem eigenen Aussagebereich zu achten, auf dass sie sich nicht selbst widerspricht. Wenn man diese Kritik berücksichtigt, besteht die notwendige Einsicht darin, erkenntniskritischen Ideologietheorien vor allem einen geringeren Allgemeinheitsgrad und damit auch einen nicht allzu umfassenden Determinismus einerseits, sowie ein Auseinandertreten von Genese und Geltung in der Beurteilung von Ideen und Theorien andererseits zuzuschreiben.

Wenn die empirische Prüfbarkeit von Theorien mit mittlerem Allgemeinheitsgrad gegeben sein soll, kann es sich aber kaum noch um *philosophische* Theorien handeln. Und das apodiktische Urteil über »falsche« Aussagen reduziert sich in seiner Stärke, wenn Geltung und Genese auseinandertreten, also die Geltung einer Aussage nur noch über die – wieder: empirische – Konfrontation mit der Wirklichkeit unsicher und vorläufig festgestellt werden kann. Was dann freilich immer noch als Modus der Falschheit möglich ist, sind systematische Selbstmissverständnisse, also spezifische epistemische Defizienzen von Überzeugungen zweiter Ordnung. Doch die Frage, ob man sich selbst falsch versteht – wie dies die Ideologiekritik Marxens behauptet – hängt nun wiederum von der Wahrheit der entsprechenden Ideologietheorie ab, die in einem solchen Fall ebenfalls empirische Gestalt haben muss und somit wiederum nicht *philosophisch* bleiben kann.

Einseitige Aufklärungstechnologie

Wie bereits erwähnt, kritisiert die marxistische Ideologiekritik unter anderem die Vorstellung der »Selbstständigkeit« der Ideen vor dem Hintergrund ihrer praktischen Veränderung, also der Frage nach einer gelingenden Aufklärungstechnologie, die epistemisch defiziente Ideen und entsprechendes Denken durch zutreffende Ideen zu ersetzen trachtet. Denn wenn die marxistische Ideologiekritik wahr ist, kann der klassisch aufklärerische Anspruch, epistemisch defizientes Denken durch die Vermittlung zutreffender Theorien zurückzudrängen³⁰, nicht eingelöst werden. Stattdessen sei eine Änderung der ökonomischen Bedingungen erforderlich, um das Denken und damit die Ideen der Akteure – in positiver Hinsicht – zu ändern. Die junghegelianischen Philosophen gelten Marx eben deshalb als »Ideologen«, da sie „die die revolutionäre Veränderung des Bestehenden unterlaufen, indem sie diese als Bewußtseinsveränderung interpretierten.“ (BOHLENDER 2010, 44) Diese Erkenntniskritik an Überzeugungen zweiter Ordnung bestimmt das Kernwesen des Ideologischen in dem systematischen Irrtum, dass das Denken *nicht* durch äußere Bedingungen präformiert und bedingt sei. Das Denken wird irrtümlicherweise als unabhängig verstanden – und damit von den konkreten Lebensbedingungen getrennt. Bisher hat sich meine Diskussion der marxistischen Ideologiekritik vor allem auf die Frage nach dem Zustandekommen und der Geltung, sowie teilweise der Funktion der ökonomisch bedingten Ideen konzentriert. Doch die Pointe der Marxschen Theorie zeigt sich vor allem in ihrer Anwendung auf den Gegenstand der Aufklärungstechnologie – denn er wirft den Philosophen vor, durch ihre rein theore-

³⁰ „Aufklärerischer Ideologiekritik liegt die Überzeugung zugrunde, daß die Einsicht in die bloßgelegten Interessen diese auf ein Maß reduziert, das sie miteinander vereinbar macht, wodurch ihre ideologische Verhüllung hinfällig wäre. Das aber setzt Freiheit von despotischer Herrschaft, Denk- und Redefreiheit voraus, sowie politische Verhältnisse, in denen die Interessengegensätze, die mit dem Mittel des Gedankens verhüllt oder gerechtfertigt werden sollen, nicht unüberbrückbar groß ist. So ist die Ideologiekritik der Aufklärung zugleich Kritik an der herrschenden politischen Ordnung. In der Kritik jedoch offenbart sie selbst Elemente der Ideologie, glaubt sie doch, es genüge, durch Kritik das Bewußtsein in Ordnung zu bringen, um eine vernünftige und freie Gesellschaft zu begründen.“ (LIEBER 1965, 85)

tisch bleibende Kritik und ihren klassisch aufklärerischen Anspruch, die Welt zu verbessern, indem sie unsere Interpretationen von der Welt und unser Denken verbessern, völlig fruchtlos zu bleiben und auf diese Weise sogar den Status Quo der herrschenden Verhältnisse zu zementieren, während eine recht verstandene Kritik – vor dem Hintergrund seiner Ideologiekritik – nach Marx nur in einer *praktischen* Änderung des Bestehenden Erfolge zeitigen und durch diese Veränderung des Bestehenden auch erst das Denken ändern könne.³¹

Diese Pointe ist allerdings vorschnell und beruht auf einer *Konfundierung* von Analyse – der Falschheit und der Genese der Ideen – mit der Strategie der Aufklärungstechnologie. Denn selbst, wenn die marxistische These vom Primat der ökonomischen Bedingungen als zutreffend angesehen werden könnte, muss die Persistenz der Ursachen – also der konkreten ökonomischen Bedingungen – nicht *zwangsläufig* die Unüberwindbarkeit ihrer Effekte nach sich ziehen, solange die Ursachen nicht ausgeräumt sind. Marx setzt Ätiologie und Therapie vorschnell gleich und denkt, dass die Effekte, die eine Ursache hervorbringt, *allein* durch die Behebung dieser Ursache ermöglicht werde. Dies ist aber ein Fehlschluss: Die Frage nach dem Erfolg einer Aufklärungstechnologie kann nur *empirisch* geklärt werden und lässt sich nicht allein aus den Ursachen von Ideologien ableiten.³² Die Plausibilität der marxistischen Aufklärungstechnologie ergibt sich ausschließlich aus dem Ansatz einer ökonomistischen deterministischen Manifestationstheorie. Doch eine solche ist, wie bereits gezeigt, weder rechtfertigbar, noch haltbar; und sie erzeugt Probleme, die dem praktischen Anspruch linker, marxistischer Politik zuwiderlaufen.

Es handelt sich um ein allgemeines Problem der Tradition der Ideologiekritik, das auch ihre aufklärerischen Frühformen betrifft, dass nicht von vornherein ausgemacht ist, dass Ideologien *nur* dadurch bekämpft werden können, dass ihnen ihre Ursache entzogen wird. Freilich erscheint es in Analogie etwa zur Psychoanalyse plausibel, dass eine Symptombekämpfung ohne Ursachenbekämpfung nicht sonderlich zielführend sein dürfte, da sich die Ursache dann möglicherweise in anderer Gestalt dennoch geltend machen würde. Es ist allerdings wieder eine *empirische* Frage, ob es sich so verhält. Dennoch geht die marxistische Tradition apodiktisch davon aus, dass Ideologien nur dann absterben, wenn ihre Ursachen beseitigt werden – und wenn man sich den politischen Rahmen der marxistischen Ideologiekritik vor Augen führt, ist das Festhalten an diesem vorschnellen Schluss auch sehr naheliegend.

Aber es *könnte* sich auch so verhalten, dass trotz Persistenz der Ursachen ihre Symptome auf anderen Feldern erfolgreich bekämpft werden können. So hatte Francis Bacon etwa das aufklärerische Vertrauen darin, dass die *Kenntnis der Wirkungsweise* der »Idola Tribus« – der falschen Vorstellungen, die sich aus der menschlichen Natur ergeben – auch deren *Effekte zu kontrollieren* helfe. Würde man diese Möglichkeit in Betracht ziehen, würde die Kritik sicherlich lauten, hinter Marx auf Feuerbach zurückzufallen. Doch dies ist kaum ein ernstzunehmender Einwand, wenn man bedenkt, dass es allein eine empirische Frage ist, ob klassische Aufklärung oder aber andere For-

³¹ Hier ergibt sich freilich eine interessante Parallele zur sogenannten »positivistischen« Ideologiekritik und derjenigen des Kritischen Rationalismus: Marx wirft den Junghegelianern vor, sie hätten eine falsche Theorie über das Zustandekommen von defizienten Überzeugungen und ihrer aufklärungstechnologischen Überwindung. Sie hätten, lakonisch gesagt, die falsche Vorstellung von der Selbstständigkeit des Denkens. Aus dieser falschen Vorstellung ergibt sich auch ein falsches, nämlich »idealistisches« Wissenschaftsverständnis. Dieses Wissenschaftsverständnis nun bezieht die Stärke seiner Plausibilität eben daraus, dass seine Falschheit nicht durchsichtig ist: Es *gilt* als wissenschaftlich, *ist* es jedoch nicht. Und nur, weil es fälschlich als Wissenschaft *gilt*, kann es in gesellschaftlichen Diskursen eine signifikante Geltung beanspruchen. Die Ideologiekritik der Positivisten und Kritischen Rationalisten operiert analog: Sie identifizieren bestimmte Aussagen und Aussagenzusammenhänge, denen ihrer Ansicht nach fälschlich der Schein der Wissenschaftlichkeit gegeben wird; und nur durch diesen Schein der Wissenschaftlichkeit sind sie sozial wirksam.

³² Zudem ergäbe sich ein Widerspruch durch die These von der einzigen möglichen – nämlich ökonomistischen – Reduzierung ideologischen Denkens: Denn die Ideologiekritikerin wird in den typischen Fällen selbst durch Einsicht und Argumente zu einer ideologiekritischen Überzeugung gekommen sein und nicht aufgrund faktisch geänderter ökonomischer Bedingungen.

men der Symptombekämpfung nicht ebenfalls effektiv zur Auflösung von Ideologien beitragen können – so wie eine *Impfung* auch dann gegen Krankheitserreger schützt, wenn Letztere weiterhin wirksam sind.³³

Es mag eine ideengeschichtliche Pointe sein, dass Marxens Kritik am Monokausalismus der Junghegelianer, die gesellschaftliche Verhältnisse alleinig auf die Wirksamkeit geistiger Produkte zurückführten – woraus ihre in Marxens Augen *falsche Aufklärungstechnologie* resultierte –, selbst wieder in einen Monokausalismus und eine entsprechende *einseitige Aufklärungstechnologie* mündet – wenn auch nun *materialistisch* gewendet. Auch Marxens Monokausalismus ist in seiner analytisch-apodiktischen Form abzulehnen – und führt mithin zu einer Selbstkastration emanzipatorischer Aufklärungs- oder Transformationstheorie.

Normalerweise beurteilen wir Überzeugungen nur dann als glaubhaft und vernünftig, wenn sie durch vernünftige Überlegungen und an dem Ideal vernünftiger Überlegung orientiert zustande gekommen sind. Nun ist allerdings die Beweislast erdrückend, dass der überwiegende Teil unserer Überzeugungen nicht auf diese Weise zustande kommt. Je mehr wir über Psychologie, Soziologie und soziale Erkenntnistheorie wissen, desto unmündiger erscheinen wir bei der Generierung und Übernahme neuer Überzeugungen. Die Qualität solcher neuer und neu adaptierter Überzeugungen hängt kaum von uns selbst ab, sondern in erster Linie von den sozio-epistemischen Umständen, in denen wir leben. Dies mag auf den ersten Blick wie eine Bestätigung der marxistischen Ideologiekritik wirken, die ebenfalls das Gewicht auf die *Umstände* unserer Überzeugungsbildung legt und defiziente Überzeugungen dadurch beheben will, dass sie zur Änderung dieser Umstände aufruft. Ich würde dies auch grundsätzlich als eine vernünftige Konsequenz ansehen, die weiterzudenken fruchtbar ist.

Allein, eine Einschränkung ist zu bedenken: Auch wenn wir die Genese und Adaption unserer Überzeugungen kaum kontrollieren können, so doch in größerem Ausmaß die Art, wie wir *post hoc* mit ihnen verfahren. Wir können uns selbst auf unsere Überzeugungen und deren Vernünftigkeit hin befragen, wir können uns – ggf. mit Anderen – selbst kritisieren, uns von unseren Überzeugungen lösen oder sie schärfen und veredeln.

Die Tradition der marxistischen Ideologiekritik hat auch in dieser Hinsicht zuviel Gewicht auf das *Zustandekommen* defizienter Überzeugungen gelegt – doch die intellektuelle Arbeit mit und *an* unseren Überzeugungen, die wir tagtäglich beobachten können, hat keinerlei Konsequenz für das marxistische Konzept einer erfolgreichen Aufklärungstechnologie gefunden – obwohl dies vor allem für Philosophinnen und andere Intellektuelle performativ nahe liegen sollte.

Auch im Rahmen der Aufklärungstechnologie operiert die marxistische Ideologiekritik also mit einer unempirisch-dogmatischen Schließung der eigenen Theorie und lässt – durchaus zum eigenen praktisch-politischen Schaden – alternative Instrumente potentiell erfolgreicher Bekämpfung von Ideologien außer Acht.

Fazit

Meiner anfänglich skizzierten Intuition nach kann die Verselbstständigung des Ideologiebegriffs, der sich vom Marxschen Werk gelöst hat, auf den metaphysischen Charakter der marxistischen Ideologiekritik zurückgeführt werden, der nicht nur für die Undurchsichtigkeit jener Ideologiekritik verantwortlich gemacht werden kann, sondern auch für ihren Dogmatismus und ihre fehlende Anbindung an empirische Ideologieforschung. Diese Defizite wurden auf die Tendenz zurückgeführt, empirische Fragen mit Definitionen beantworten zu wollen, möglicherweise mit dem impliziten Motiv, der Ideologiekritik dadurch eine apodiktische Sicherheit und Geltung zu verschaffen, obwohl sogar ihre praktische Brauchbarkeit unter dieser Immunisierung leidet.

³³ Hier könnte man eine Nähe zu dem Konzept vorsokratischer, spekulativer Naturphilosophie vermuten, in der ebenfalls das apodiktische Prinzip galt, dass *etwas* nur durch etwas ihm *Gleichartiges* verändert werden könne.

Für eine mögliche Wiederbelebung der marxistischen Ideologiekritik unter methodologisch geklärten Vorzeichen und unter Vermeidung der diskutierten Probleme bieten sich folgende Überlegungen an: Es ist eine Öffnung des Begriffsfelds »Ideologie« für verschiedene Forschungsprogramme durch Verzicht auf den Essentialismus anzumahnen. Die Ansprüche an das Konzept »Ideologiekritik« sind in der Reichweite ihres Geltungsbereich und der Sicherheit der Theorie abzuschwächen. Genetische Fehlschlüsse müssen durch den Verzicht der Rückführung der Geltung fraglicher Aussagen auf ihre – unterstellten – Entstehungsbedingungen vermieden werden. Die *Ursachen* für Ideologien dürfen nicht bereits im Begriff der »Ideologie« angelegt sein; stattdessen dürfen sie nur einen hypothetisch-erklärenden Status besitzen, womit zugleich deterministische Manifestationstheorien mit all ihren Problemen verunmöglicht werden. Ebenso muss die Klasse der potentiell erfolgversprechenden aufklärungstechnologischen Instrumente als offen und Gegenstand empirischer Forschung begriffen werden. Das Resultat wäre offene, empirische Sozialwissenschaft statt hermetische Metaphysik.

Wie Jon ELSTER vorgeschlagen hat (1986, 199), können sich marxistische Theorie und empirische Forschung – vor allem im Rahmen der Disziplinen der Psychologie und Soziologie – gegenseitig befruchten: Indem Marxistinnen die reichhaltigen Kenntnisse dieser Disziplinen zum Anlass nehmen, einige marxistische Ansätze neu zu pointieren und diese in prinzipiell testbarer und ausbaufähiger Form an diese empirischen Einzelwissenschaften zu übergeben, die stets ein Bedürfnis nach kreativen gesellschaftskritischen Theorien haben.

Doch dafür muss die marxistische Ideologiekritik revidiert werden, um grundsätzlich offen für Revisionen ihrer *Theorie* und für die Revision *einzelner*, aus dieser Theorie abgeleiteter Urteile zu sein. Ansonsten nimmt man der Theorie die *Chance*, gerechtfertigt und anschlussfähig sein zu können – um den Preis der trügerischen »Sicherheit« der Theorie, die man sich durch eine hermetische, essentialistische Behandlung des Ideologieproblems erkaufte.³⁴ Die Alternative wäre eine schlechte, »geisteswissenschaftliche« Hermetik platonistischer Prägung: Die apodiktische Setzung, was in der Welt der Fall ist, bei der analytische Urteile unter der Hand als synthetische Urteile ausgegeben werden.³⁵ Hier wird der marxistischen Tradition zum Verhängnis, dass sie sich zu wenig um Epistemologie und Wissenschaftstheorie zur Kritik der eigenen Tradition bemüht hat und sich zu aversiv zu den akademischen Entwicklungen in diesen Disziplinen verhielt – wohl auch aufgrund des populären und sich selbst methodologisch wie praktisch-politisch *behindernden* »Positivismusvorwurfs«, insofern dieser mehr behauptet als eine gebotene Kritik am *Szientismus*.³⁶

Es gibt eine weitverbreitete Krankheit in den Geistes- und Sozialwissenschaften: Die Aufstellung einer Behauptung und ihre möglicherweise intuitive Plausibilität – weil sie etwas zu *erklären* imstande ist –, wird als Gewähr für ihre Richtigkeit genommen. Doch ein und derselbe Sachverhalt kann auf ganz disparate Weise je für sich »erfolgreich« erklärt werden, obwohl nur *eine* dieser Erklärungen *wahr* sein kann. Und diese Wahrheit ermitteln wir nicht, indem wir zeigen, dass wir »erfolgreich« »erklären« können, sondern indem wir unsere erklärenden Theorien tatsächlich der Wirklichkeit aussetzen. Wenn die Geistes- und Sozialwissenschaftlerin wirklich ein Gewähr für die Richtigkeit ihrer erklärenden Theorie haben will, muss sie diese aus ihren Händen geben, um sie empirischen Prüfungen zu unterziehen.

³⁴ Nur dann, wenn einzelne Urteile aus intersubjektiv nachvollziehbaren Gründen zurückgewiesen werden können, wenn sie also als konsequent *unsicher* gelten, lässt sich auch sagen, dass diese Urteile vernünftigerweise akzeptiert werden können – und gleiches gilt auf der Theorieebene (vgl. dazu etwa KÖRNER 2017, 13–15).

³⁵ Diese Tendenz findet sich bereits häufig schon auf der Ebene studentischer marxistischer Gruppen: Es wird – wie in der orthodoxen Bibelhermeneutik – nur gefragt, *was* Marx ausgesagt hat und nicht, ob das, was er ausgesagt hat, auch *richtig* ist.

³⁶ Das Zustandekommen des »Positivismusvorwurfs« und die Probleme, die sich die marxistische Tradition dadurch einhandelt, diesen vermeiden zu wollen, wäre eine eigenständige Untersuchung wert. Es erscheint jedoch *prima facie* naheliegend, dass die Radikalität und Reichweite dieses Vorwurfs – und überhaupt des Begriffs des »Positivismus« in der marxistischen Tradition – auf fehlerhaften Voraussetzungen ihrer Ideologiekritik basiert.

Möglicherweise ist die häufig zu beobachtende Selbstkastration politischer Handlungsmacht der marxistischen Linken zum Gutteil auf fundamentale Fehler auf der Theorieebene zurückzuführen, die sich darstellen durch ein überanspruchsvolles Konzept von Apodiktizität als »Sicherheit«; durch eine Ideologiekritik, die paradoxerweise häufig die eigene Erkenntnis- und dadurch auch Handlungsfähigkeit desavouiert; durch einen sich daraus ergebenden Verzicht auf das »Auspinseln« einer besseren Welt, da sich hier keine apodiktische Sicherheit herstellen lässt; sowie ein aus dieser Ohnmacht resultierendes »Prinzip Hoffnung« in die Eigenentwicklung der Geschichte.

Marxistinnen würden ausschließlich davon profitieren, die marxistische Ideologiekritik in den genannten Hinsichten zu modifizieren, um sie überprüf- und revidierbar zu formulieren, statt dem Vorurteil aufzusitzen, die »Sicherheit« einer Theorie spräche für ihre »Wahrheit«, denn dadurch lässt sich zumindest dreierlei gewinnen: Erstens wollen Marxistinnen möglichst zutreffende Theorien über die Welt. Und bei empirischen Theorien – und Ideologietheorien *sind* erklärende, empirische Theorien – lässt sich nur rechtfertigen, dass sie vermutlich zutreffen, wenn sie mit der Wirklichkeit konfrontiert werden *können* – und *tatsächlich* mit ihr konfrontiert *werden*. Zweitens wollen Marxistinnen die Welt verbessern, also verändern. Für eine solche Technologie, etwa im Rahmen einer Transformationstheorie, benötigen sie eben bestenfalls zutreffende Theorien, um erfolgreich zu sein – die Alternative wäre, auf ein fruchtloses »Prinzip Hoffnung« zu setzen. Und drittens, weil für eine erfolgreiche Verbesserung der Welt die Mobilisierung von Gruppen nötig ist. Das heißt noch nicht zwangsläufig, dass die Gesamtgesellschaft überzeugt werden müsse. Aber signifikante Teile der Gesellschaft schon – und in einem ersten Schritt vor allem *solche* Gruppen, die notwendig dafür sind, die eigene Theorie und Technologie zu überprüfen und zu verbessern – also Wissenschaftlerinnen und Intellektuelle – und *solche* Gruppen, die zur Verbreitung dieser Theorien und Technologien nötig sind, also etwa Journalisten. Für eine solche Mobilisierung – und überhaupt für jede Form der redlichen Vermittlung der eigenen Agenda – muss die marxistische Linke ihre Theorien und Technologien so formulieren, dass sie verständlich und anschlussfähig sind. Das heißt aber eben auch, dass sie dafür Sorge tragen muss, dass diese Theorien und Technologien *intersubjektiv empirisch überprüfbar* sind.

Falls die marxistische Ideologiekritik wiederbelebt werden soll, wäre es geboten, die in diesem Beitrag entwickelten Empfehlungen zu berücksichtigen. Und ich denke, *dass* eine solche partielle Wiederbelebung unter geänderten methodologischen und theoretischen Vorzeichen nicht nur für Marxistinnen von Interesse wäre, sondern auch für die empirischen Wissenschaften und – über diese sozialtechnologisch vermittelt – für eine emanzipatorische Politik: Wie bereits an einigen Stellen erwähnt³⁷ mögen sich fruchtbare empirische Forschungsprogramme aus einigen in der Tradition der marxistischen Ideologiekritik entwickelten Ansätze ergeben, etwa zur Untersuchung des Phänomens der Tendenz zur Essentialisierung des Status Quo unter den bestehenden sozio-ökonomischen Bedingungen und eines damit einhergehenden Vorbehalts gegenüber progressiven politischen Konzepten, sowie Anknüpfungspunkte an das Paradigma der sozialen Erkenntnistheorie. Vor allem die in der marxistischen Tradition manifeste Konzentration auf die sozio-epistemischen *Umstände* potentiell aufzuklärender Akteure mag hilfreich sein, um die in anderen ideologiekritischen Traditionen eher vernachlässigte „Frage nach den Bedingungen, unter denen Ideologiekritik überhaupt ihre Wirkung entfalten könnte“ (GRÖBL-STEINBACH SCHUSTER 2015, 10) zu stellen. Obwohl es zu derartigen positiven Weiterentwicklungen bereits einzelne Ansätze gibt – vor allem aus der Schule des angelsächsischen »Analytischen Marxismus« – operiert der überwiegende Teil der Marxistinnen dennoch weiterhin mit theoretischen Konzepten, die ihren eigenen wissenschaftlichen wie politischen Ansprüchen de facto widersprechen.

³⁷ Vgl. etwa S. 22 sowie die Fußnoten 5, 7, 14, 21 und 26.

Literatur

Barth, Hans (1961): *Wahrheit und Ideologie*.

Bohlender, Matthias (2010): ›Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und die Produktionsbedingungen von Ideologien‹, in: Blum, Harald: *Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. Klassiker auslegen*, S. 42-57.

Dapprich, Jan Philipp; Körner, Patrick (2017): *Utopien: Ideologie oder Wissenschaft?* In: Mythos-Magazin. http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/dk_utopismuskritik.pdf

Eagleton, Terry (1993/2000): *Ideologie. Eine Einführung*.

Elster, Jon (1986): *An Introduction to Karl Marx*.

Gröbl-Steinbach Schuster, Evelyn (2015): *Probleme der Ideologiekritik*, in: Mythos-Magazin. http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/egss_idkritik.pdf

Körner, Patrick (2015): *Erklärungsprobleme erkenntniskritischer Ideologietheorien*, in: Mythos-Magazin. http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pk_erkl.pdf

Körner, Patrick (2017): *Zur Beurteilung von Verschwörungstheorien*, in: Mythos-Magazin. http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pk_verschwoerungstheorien.pdf

Lenk, Kurt (1961/1984): *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, 9. Auflage.

Lieber, Hans-Joachim (1985): *Ideologie. Eine historisch-systematische Einführung*.

Lieber, Hans-Joachim (1965): *Philosophie – Soziologie, Gesellschaft*.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1958/1978): *Werke (MEW)*, Band 3: *Die deutsche Ideologie*.

Popper, Karl (1963/2009): *Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*.

Schnädelbach, Herbert (1969): ›Was ist Ideologie? Versuch einer Begriffsklärung‹. In: *Das Argument* 50/1969.

Stahl, Titus (2016): ›Ideologiekritik‹, In: Quante, Michael; Schweikard, David P.: *Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, S. 238–252.

Tepe, Peter (2012): *Ergänzungen zum Buch ›Ideologie‹ 1*, in: Mythos-Magazin. http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_ergaenzungen-ideologie1.htm

Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 50/2009.