

Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken.

Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins

Erschienen in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hrsg.): *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Berlin: Suhrkamp 2013, S. 228-254

Das Begriffspaar „Ideologie“ und „Ideologiekritik“ hat eine eindrucksvolle Karriere vorzuweisen. Insbesondere der Begriff der Ideologie ist – nicht zuletzt im Gefolge marxistischer und marxistisch inspirierter Ideologiekritik – in unser Alltagsvokabular eingeflossen und scheint wie kaum ein anderer Teil des marxistischen Begriffsgerüsts allgemein verständlich zu sein.¹ Diese Karriere geht jedoch mit einer weit verbreiteten Ablehnung von „Ideologie“ als theoretischem Begriff einher: Jenseits seiner evokativen Funktion, so wird weithin behauptet, könne dieser Begriff keinen erklärenden oder kritischen Zweck erfüllen, beruhe er doch auf einem Unterschied zwischen wahren und falschem Bewusstsein, den man nicht plausibel machen könne.²

Ich möchte im Folgenden zeigen, dass sich diese Kritik – wie viele andere populäre Einwände gegen die Marx'sche Ideologietheorie – auf eine Ambivalenz in den zahlreichen, nicht immer systematisch zusammenhängenden Bemerkungen stützen kann, die wir bei Marx zur Ideologie finden.³ Einerseits nimmt Marx eine alltägliche Vorstellung über „falsches Bewusstsein“ auf, die eine „kognitivistische“⁴ Konzeption der Falschheit von Ideologien impliziert, die also bestimmte geistige Phänomene aufgrund ihrer Unwahrheit oder aufgrund von epistemischen Mängeln als Ideologie identifiziert (I). Andererseits finden wir in Marx' Kritik des Junghegelianismus zahlreiche Einwände dagegen, Ideologien als bloße Irrtümer zu verstehen, also ihre epistemische Geschichte oder ihren

1 Wie sich am Korpus von „Google Books“ nachweisen lässt, hat das Adjektiv „ideologisch“ das Adjektiv „unwissenschaftlich“ in den 1920er-Jahren im Gebrauch überholt und kommt ab Mitte der 1960er Jahre zehn- bis fünfzehnmal so häufig in Büchern vor. Die Frequenz ist trotz fallender Tendenz heute immer noch auf dem Niveau von 1968. Vgl. *Google Ngram Viewer: ideologisch, unwissenschaftlich*, <http://books.google.com/ngrams/graph?content=ideologisch%2C+unwissenschaftlich&year_start=1900&year_end=2000&corpus=8&smoothing=3>, letzter Zugriff: 30.05.2012.

2 Die bekanntesten Vertreter dieser These sind Foucault und Rorty (vgl. Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, S. 34; Richard Rorty, „Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View“, *Hypatia* 8(1993), S. 96–103; ders. „We Anti-Representationalists“, *Radical Philosophy*, 60(1992), S. 40–42), aber die damit zusammenhängende Skepsis ist weit verbreitet, vgl. dazu: Michael Rosen, *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology*, Cambridge (MA) 1996, S. 270f.; Anton Leist, „Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“, in: Emil Angehrn, Georg Lohmann, *Ethik und Marx*, Königstein i. Ts. 1986, S. 58–79, hier S. 77; zusammenfassend Jan Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg 2008, S. 13

3 Zum Status der Marx'schen Bemerkungen: Leist, „Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“, S. 61; Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 222

4 In Ermangelung eines besseren Begriffs übernehme ich dieses Wort aus der Metaethik. Auch wenn die Analogie nicht ganz richtig ist, soll es anzeigen, dass die Wahrheit von Behauptungen im Mittelpunkt der Analyse steht.

Wahrheitswert in den Vordergrund zu stellen (II). Die Innovation der Marx'schen Ideologietheorie besteht vielmehr gerade darin, eine alternative Herangehensweise vorzustellen, die statt einer *epistemischen Kritik* eine *materialistische Analyse* gesellschaftlicher Ideenformen in den Mittelpunkt rückt (III). Gerade durch diese Innovation gerät Marx jedoch in das Dilemma, dass die sich daraus ergebende Ideologietheorie die Anwendbarkeit der epistemischen Kriterien untergräbt, die sie *als Kritik* plausibel machen (IV) – was moderne Ideologietheorien oft dazu bewegt hat, den Gedanken der (normativen) Ideologiekritik zugunsten einer wissenschaftlichen, „bloßen“ Ideologietheorie aufzugeben. Sobald wir uns jedoch von der szientistischen Annahme verabschieden, dass materielle Praktiken sich einer kognitiv argumentierenden Kritik grundsätzlich entziehen, kann es gelingen, eine Konzeption sozialer Praktiken zu entwickeln, die ich „expressivistisch“ nennen möchte (V): In sozialen Praktiken können Unterscheidungen institutionalisiert werden, die sowohl ideologische als auch nicht-ideologische Formen annehmen können. Wir können daher Ideologiekritik als eine *Kritik von Praktiken* verstehen. Diese Bestimmung von Ideologiekritik, so zeigt sich abschließend, kann auch die kognitivistische Intuition, dass Ideologien unwahr sind, aufnehmen (VI), so dass sich das scheinbare Dilemma zwischen Ideologiekritik und Ideologietheorie auflöst.

I. Ideologiekritik als kognitivistische Kritik

Ideologiekritik ist kein Selbstzweck. Wir kritisieren Ideologien, weil wir davon ausgehen, dass die Gesellschaft eine bessere Gesellschaft wäre, wenn Menschen nicht durch Ideologien an bestimmtem Handeln gehindert würden und zu anderem Handeln motiviert würden. „Ideologien“ sind, nach einer alltäglichen Begriffsverwendung, Systeme geistiger Phänomene, die wir für Unfreiheit, für Leiden, für illegitime Herrschaft oder für andere Pathologien *verantwortlich* machen.⁵ Schon unser alltäglicher Begriff bezeichnet aber noch etwas Spezifischeres als *alle* geistigen Phänomene, die für soziale Missstände verantwortlich sind. Die gerechtfertigte Angst vor einem brutalen Diktator mag beispielsweise eine Befreiung von seiner Herrschaft verhindern, sie ist jedoch nicht *als Angst* falsch, und mithin keine Ideologie.⁶ Ideologie können nur jene geistigen Phänomene sein, deren schlechte Folgen ihnen auch *aus ihren eigenen Mängeln* als geistige Phänomene zurechenbar sind. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn sie auf falschen Überzeugungen, unbegründeten Wünschen, illusorischen Projektionen oder ähnlichem beruhen.

Auch wenn Marx' Ideologiebegriff einen komplexeren Gehalt hat und nicht nur diejenigen falschen Überzeugungen bezeichnet, die sozial schlechte Folgen haben, spielt dennoch die Tatsache, dass

5 Zum systematischen Charakter von Ideologien vgl. Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein i. Ts. 1983, S. 13–15; Rahel Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, in: Rahel Jaeggi, Thilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt 2009, S. 266–295, hier, S. 268.

6 Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, S. 25; Terry Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, S. 68.

Ideologien *kognitiv defizient* sind, eine wichtige Rolle: Ideologische Falschheit ist auch für Marx eine Falschheit des *Denkens*.⁷ An den Stellen, an denen er den Ideologiebegriff kritisch und nicht nur deskriptiv verwendet, meint er damit, dass wir es mit einem gedanklichen Verhältnis zur Welt zu tun haben, das intern mangelhaft ist, weil es bestimmte Standards der Rechtfertigbarkeit nicht erfüllt – so spricht er zum Beispiel in der *Deutschen Ideologie* von „unschuldigen und kindlichen Phantasien“,⁸ von „Illusionen“⁹ und Täuschungen. Dafür, Ideologie als Falschheit von Gedanken zu verstehen, spricht natürlich auch, dass der politische Zweck der Ideologiekritik, der sich bis heute im alltäglichen Gebrauch des Worts reflektiert, immer zunächst darin besteht, die Gedanken, Theorien, Programme und Ideale politischer Akteure dafür zu kritisieren, dass sie unwahr, illusorisch, ungerechtfertigt oder inkonsistent sind. Eine solche Vorstellung von Ideologiekritik muss dann aber Ideologie in irgendeinem Sinne als *falsches* Bewusstsein verstehen, das im Gegensatz zu einem möglichen *richtigen* Bewusstsein steht. Diese Bestimmung hat unmittelbare Folgen für die Kritik: Wenn wir Überzeugungen kritisieren wollen, die *aufgrund ihrer Falschheit* schlechte soziale Folgen haben, können wir uns in der Kritik an den Überzeugungen nicht *alleine* auf die Verurteilung dieser Folgen stützen. Es ist offensichtlich nicht gleichgültig, ob eine soziale Pathologie von richtigen Überzeugungen verursacht wird oder von falschen: Während wir im ersten Fall zwar die von diesen Überzeugungen referenzierten Tatsachen (ihre „Wahrmacher“) oder die Mechanismen, die die Überzeugungen mit ihren schlechten Folgen verknüpfen, kritisieren können, kann nur im zweiten Fall tatsächlich Ideologiekritik, also eine Kritik der *Überzeugungen selbst*, stattfinden. Jeder Ideologiebegriff, der die Falschheit von Ideologie als kognitive Falschheit bestimmt, muss sich also auch in der *Ideologiekritik* auf diese kognitive Falschheit stützen.¹⁰

Ich möchte dies die *kognitivistische Intuition* der alltäglichen Ideologiekritik nennen:

(K): Ideologiekritik ist eine Kritik kognitiver Mängel geistiger Phänomene (also des geistigen Verhältnisses von Individuen zur Realität).

Auch wenn diese Intuition unzweifelbar bei Marx immer wieder Ausdruck findet, gibt es kaum Stellen, an denen sich seine Kritik alleine auf die Falschheit *beliebiger* Überzeugungen stützt. Vielmehr übernehmen Marx und Engels vor allem in der „Deutschen Ideologie“ von der junghegelianischen Religionskritik eine folgenreiche Unterscheidung zwischen dem *Inhalt* von Überzeugungen (Ideen, Wünschen) und dem sie stützenden *epistemischen Selbstverständnis*: Die

7 Mit den Worten von Marco Iorio: „Zum Beleg hierfür sei etwa auf die Vorrede zur Deutschen Ideologie verwiesen, die hinlänglich klar macht, dass Ideologen in den Augen von Marx und Engels philosophisch irreführende Spinner oder Apologeten veralteter Ansichten sind.“ (Marco Iorio, *Karl Marx – Geschichte, Gesellschaft, Politik. Eine Ein- und Weiterführung*, Berlin 2003, S. 93); zur allgemeinen epistemischen Verwendung vgl. Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, S. 23f.

8 Karl Marx, Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie“, in: *Werke, Band 3*, Berlin 1958, S. 9–530, hier S. 13.

9 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 18.

10 Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, S. 268.

Junghegelianer kritisieren religiöse Illusionen nicht alleine dafür, dass sie in einem banalen Sinn unwahr sind, sondern vor allem dafür, dass religiöse Akteure sich *missverstehen*, wenn sie glauben, sie stützten sich auf eine Erkenntnis Gottes, während sie in Wirklichkeit Überzeugungen über ihre eigenen menschlichen Eigenschaften ausbilden. Es geht hier also immer auch um eine Kritik falscher Überzeugungen zweiter Ordnung, also von Überzeugungen über den Status anderer Überzeugungen.

Komplizierterweise wenden Marx und Engels nun eine solche Kritik, also eine Kritik an dem Selbstverständnis der eigenen Überzeugungen, auf die Junghegelianer *selbst* an:¹¹ In der „Deutschen Ideologie“ haben Marx und Engels nämlich die Ideologiekritik der Junghegelianer deshalb als einen paradigmatischen Fall des Ideologischen vor Augen, weil diese nach ihrer Ansicht in ihrer Ideologiekritik *selbst* von falschen Überzeugungen über Überzeugungen geleitet werden. Die Analyse von religiösen Überzeugungen als Überzeugungen, die auf einem Selbstmissverständnis beruhen, setzt nämlich, nach Marx und Engels, die Prämisse voraus, dass wir religiöse Ideologien alleine aufgrund ihrer kognitiven Eigenschaften (nämlich als Ergebnis eines epistemisch unzuverlässigen Prozesses der Projektion¹²) begreifen können. Die Junghegelianer haben also eine Überzeugung („Religiöse Überzeugungen sind das Ergebnis von Projektion“) über die Überzeugungen anderer, religiöser Personen, die aber eine *allgemeine Theorie* über *alle Überzeugungen* voraussetzt („Überzeugungen sind alleine unter Einbeziehung ihrer kognitiven Eigenschaften und ihrer epistemischen Geschichte zu erklären“). Sie denken insbesondere, dass kognitive Fehler nicht nur religiöse Überzeugungen, sondern auch *geschichtliche und politische Missstände* erklären, und dass deshalb eine kognitive Kritik an ihnen notwendig und sinnvoll ist, um die politische Realität zu ändern:¹³ „Hier, wie überhaupt bei den Ideologen, ist zu bemerken, dass sie die Sache notwendig auf den Kopf stellen und ihre Ideologie sowohl für die erzeugende Kraft wie für den Zweck aller gesellschaftlichen Verhältnisse ansehen.“¹⁴

Das halten Marx und Engels – im normalen Sinn des Wortes – für falsch.¹⁵ Die Überzeugungen der Junghegelianer sind also ein Paradebeispiel für das Ideologische, weil sie auf *falschen Überzeugungen über den Status, die soziale Rolle und die Funktionsweise des Geistigen*, also auf *falschen Überzeugungen zweiter Ordnung*¹⁶ basieren und damit nicht nur einzelne Überzeugungen, sondern die Struktur des Geistigen, das sich so versteht, *insgesamt* ideologisch werden lassen.

Da die Kritik an solchen falschen Überzeugungen zweiter Ordnung in der „Deutschen Ideologie“

11 Vgl. den erhellenden Aufsatz: Herbert Schnädelbach, „Was ist Ideologie?“ in *Das Argument* 50 (1969), S. 71–92, hier S. 79–83.

12 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 19f.; Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge 1985, S. 477–482.

13 Eagleton, *Ideologie*, S. 87.

14 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 405.

15 Leist, „Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“, S. 68.

16 Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 33f; Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, S. 23.

als das zentrale Projekt der Ideologiekritik vorgestellt wird, scheint die Ideologiekritik also nicht primär *irgendwelche* Überzeugungen für ihre Falschheit zu kritisieren, sondern primär ein *falsches Verständnis des Geistigen*, falsche *Einstellungen zu unseren Überzeugungen* oder eine falsche reflexive Struktur unseres kognitiven Weltverhältnisses.

II. Ideologiekritik als nicht-epistemische Kritik

Diese Feststellung bezeichnet noch kein Problem für das bisher vorgestellte Modell einer kognitiven Ideologiekritik: Marx und Engels scheinen sich weiterhin mit einer Kritik falscher Überzeugungen zu befassen, nur dass sie den Bereich ihrer Kritik auf falsche Überzeugungen *über Ideen* zu beschränken scheinen. Wie sich jedoch leicht zeigen lässt, wird diese kognitivistische Lesart ihrer eigenen Kritik von den Argumenten, die sie gegen die Junghegelianer vorbringen, untergraben. Gegen die Überzeugung, dass geistige Vorgänge losgelöst von ihren materiellen Grundlagen begriffen werden können, dass sie also prinzipiell als autark vorgestellt werden könnten, setzen Marx und Engels die These, dass wir ideologische Überzeugungen erst dann verstehen, wenn wir erkennen, dass sie ein Teil der *historisch-sozialen materiellen Realität* sind. Wir müssen also begreifen, dass ihre Wahrheit und ihre epistemische Rechtfertigung nicht die einzigen Faktoren sind, die wir heranziehen sollten, um zu erklären, wieso sie existieren. Um die Weise, in der Ideologien ideologisch falsch sind, wirklich zu erfassen, müssen wir den Blick auf ihre Rolle im *nicht-geistigen* historischen Geschehen richten. Bei einer solchen Erklärung würde es sich, so Marx und Engels, um eine Theorie handeln, die das Geistige als „Ausfluss“¹⁷ des „materiellen“ Verhaltens – also der nicht unmittelbar geistigen, sozialen und historischen menschlichen Handlungsweisen – begreift. Ideologien können insgesamt nur im Kontext solcher Vorgänge adäquat verstanden werden. Das heißt, auch ihre kognitive Falschheit kann nur unter Bezugnahme auf solche Vorgänge verstanden werden.

Das will ich als materialistische Einsicht bezeichnen:¹⁸

(M): Die Falschheit von Ideologien ist nur im Kontext ihrer Rolle in der sozialen, historischen Realität zu verstehen.

Nun ergibt sich aus dieser These mit logisch zwingender Kraft eine Konsequenz, die Marx und Engels auch zu ziehen bereit sind: Wenn *alle* Ideen nur im Kontext der materiellen Verhältnisse zu begreifen sind, so muss *auch* der Fehler zweiter Ordnung, den die Junghegelianer begehen – der Fehler nämlich, Ideen als autarke Faktoren zu begreifen – nur im Kontext der materiellen

17 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 26.

18 „Materialistisch“ heißt also hier, wie auch bei Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* überhaupt, nicht „auf Materie bezogen“, sondern bezeichnet die sozialen Organisationsformen des menschlichen Umgangs mit der Natur; vgl. Schnädelbach, „Was ist Ideologie?“, S. 81f.; Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 182.

Verhältnisse,¹⁹ oder wie Marx sagt, der „Verkehrsformen“,²⁰ das heißt, insbesondere als „Ausfluss“ der Teilung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit begriffen werden.²¹ Die ideologische Ideologiekritik der Junghegelianer ist also nicht alleine deshalb ideologisch, weil sie *falsch* ist, sondern weil sie in einer bestimmten Weise bestimmte soziale und historische Verhältnisse ausdrückt.²² Wenn es sich aber so verhält, dann wäre eine Kritik an dieser Ideologietheorie, die ihr nur ihre Unwahrheit, Unbegründetheit oder ihre problematischen Prämissen, also ihre kognitive Defizienz, vorhält, merkwürdig fehlgeleitet. Eine solche Kritik würde nämlich gerade das auf der Theorieebene voraussetzen, was sie auf der Objektebene ablehnt, die Idee nämlich, dass geistige Prozesse zumindest im Idealfall ausschließlich durch kognitive Kriterien geleitet sein sollten und erklärt werden können. Wenn gerade dies als ideologische Überzeugung abgelehnt wird, dann können wir als Grund für diese Ablehnung nicht anführen, dass diese Überzeugung sich *selbst* zu wenig durch kognitive Kriterien leiten lässt.

Wenn wir dieses Argument verallgemeinern, zeigt sich das Dilemma, in dem die Ideologiekritik nach dem Marx'schen Vorbild steckt: Wenn die Falschheit von Ideologien *nur* aus ihrer Rolle in sozialen Praktiken begriffen werden kann, dann scheint die Intuition, die die „alltägliche“ Ideologiekritik motiviert, nämlich die Intuition einer primär kognitiven Kritik, fehlgeleitet zu sein. Zwar mag der *Gehalt* einer Ideologie wahr oder unwahr sein, dies erklärt jedoch nicht, in welchem Sinne die *Rolle*, die dieser Gehalt in der Praxis spielt, ihn zu einem *ideologischen* Gehalt macht. Anders gesagt: Marx' materialistische Ideologietheorie scheint seine kognitivistische Ideologiekritik tendenziell zu untergraben.²³

III. Ideologiekritik als Gesellschaftskritik

Das Verhältnis von (M) und (K) ist komplex: (M) stellt zunächst nur eine Einsicht in einen notwendigen Aspekt einer erklärenden Ideologietheorie dar, während (K) die Normen einer bewertenden Ideologiekritik festlegt. Wenn wir allerdings annehmen, dass eine Kritik an einer Überzeugung dann fehlgeleitet ist, wenn diese Überzeugung für das Verfehlen von Kriterien kritisiert wird, die den Prozess ihrer Entstehung gar nicht leiten *konnten*, dann zeigt sich, dass eine solche rein kognitive Kritik rein äußerlich bleiben muss.²⁴ Das heißt, wir können auf der Basis von

19 Elster, *Making Sense of Marx*, S. 475.

20 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 168.

21 Dazu Rehmann, *Einführung in die Ideologietheorie*, S. 30 und sehr aufschlussreich: Gunnar Hindrichs, „Arbeitsteilung und Subjektivität“, in Harald Bluhm (Hg.): *Die deutsche Ideologie (Klassiker auslegen)*, Berlin 2010, S. 117–132, hier S. 125–129.

22 So Schnädelbach: „der verselbständigte Geist [...] muss dann selbst als ein gesellschaftliches Faktum betrachtet werden“ (Schnädelbach, „Was ist Ideologie?“, S. 80).

23 So etwa Eagleton: „Die Theorie, die diese Falschheit identifiziert, entzieht sich mit einem Schlag selbst die Grundlage, da sie eine Situation anprangert, die sie als Theorie nicht verändern kann.“ (Eagleton, *Ideologie*, S. 87)

24 Vgl. „Das ist selbst noch dogmatische Kritik, die mit ihrem Gegenstand *kämpft* [...]. Die wahre Kritik dagegen zeigt

(K) keine angemessene Kritik von Ideologien formulieren, vielmehr muss Ideologiekritik eine Kritik nicht primär an der kognitiven, sondern an der *materiellen* Natur der Struktur der kognitiven Weltverhältnisse sein.

Natürlich hängt nun alles davon ab, was es genau heißt, dass die Struktur von Ideologien eine „materielle Natur“ hat. Marx und Engels konkretisieren dies an einer bekannten Stelle so, dass die „herrschenden Gedanken“ als *Ausdruck* der herrschenden materiellen Verhältnisse verstanden werden müssen.²⁵ Die bekanntesten Ausformulierungen dieser Idee des *Ausdrucks* nehmen an, dass uns dies entweder auf eine *kausal mangelhafte Herkunft*, also eine soziale Determination oder Verursachung von Ideen verweist, oder auf eine Erklärung von Ideologien durch ihre *Funktionalität* für bestimmte Herrschaftsordnungen.²⁶ Das Kriterium einer kausal mangelhaften Herkunft schlägt vor, all jene geistigen Phänomene als ideologisch zu bezeichnen, die auf eine Weise sozial verursacht sind, die wir *reflexiv* nicht als *akzeptable* Verursachung anerkennen können.²⁷ Das Kriterium der Funktionalität kennzeichnet hingegen alle geistigen Phänomene als ideologisch, die *funktional* für eine (ungerechte oder unnötige) Herrschaftsordnung sind, die *funktional notwendig* für das weitere Fortbestehen einer solchen Herrschaftsordnung sind oder die durch ihre Funktionalität für solch eine Herrschaftsordnung *erklärt* werden.

Beide Vorschläge haben zahlreiche Probleme, die sie letztlich disqualifizieren. Erstens bestehen keine überzeugenden Möglichkeiten, illegitime von legitimer sozialer Verursachung zu unterscheiden. Das Kriterium der reflexiven Akzeptabilität verschiebt die Frage nur: Entweder ist damit gemeint, dass etwas sich nur dann als ideologisch erweist, wenn seine Herkunftsgeschichte von niemandem unter „idealen“ Umständen akzeptiert werden *könnte* oder *würde*, oder aber, dass sie nicht rationalerweise akzeptiert werden *sollte*. Sowohl die Charakterisierung der „idealen Umstände“ als auch die Idee „rationaler Akzeptabilität“ haben setzen jedoch eine Bestimmung des Ideologischen bereits voraus.²⁸ Funktionale Kriterien erweisen sich entweder als zu weit (jede Idee kann prinzipiell für eine Herrschaftsordnung funktional sein) oder zu eng (nicht jede Ideologie ist funktional unersetzbar), wenn sie nicht auf ein Modell funktionaler Erklärung verweisen. Ein plausibles Modell solcher Erklärungen ist jedoch nicht in Sicht²⁹ – ganz abgesehen davon, dass

die innere Genesis der heiligen Dreieinigkeit im menschlichen Gehirn. Sie beschreibt ihren Geburtsakt.“ (Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in *Werke, Band 1*, Berlin, 1976, S. 201–336, hier S. 296.

25 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 46; vgl. auch ebd., S. 83, 160.

26 G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Princeton 2000, S. 278–293; Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, S. 24–29.

27 Vgl. Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, S. 29–31.

28 Vgl. Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, S. 74–77, Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 45–47.

29 Zur funktionalen Erklärung von Ideologie: Elster, *Making Sense of Marx*, 459–510, Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, S. 278–293; Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 184–200; zu funktionalen Erklärungen allgemein: Jon Elster, „Functional Explanation: In Social Science“, in Michael Martin, Lee McIntyre, *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, Cambridge 1994, S: 403–414

nicht klar ist, wie Funktionalität und Falschheit zusammenhängen.

Der wichtigste Einwand gegen beide Lösungen ist jedoch, dass sie immer noch annehmen, dass die *Materialität* von Ideologien in Widerspruch zu ihrer *kognitiven Akzeptabilität* steht, dass der materielle (also funktionale oder kausale) Charakter einer Ideologie die „eigentlich“ maßgeblichen epistemischen Eigenschaften untergräbt. Anders gesagt: Auch diese Vorschläge hängen immer noch der Idee an, dass ein nicht-materielles, rein kognitives Verhältnis zur Welt *eigentlich* entscheidend sein sollte. Aber gerade diese Idee wird von Marx als die spezifisch ideologische Illusion kritisiert. Wenn man seine Kritik ernst nimmt, muss man also eine Weise finden, die Materialitätsthese so zu interpretieren, dass *alles* Denken, ideologisches, wie nicht-ideologisches, in der beschriebenen Weise materiell ist. Das Problem ist, dass damit die Möglichkeit einer kognitivistischen Ideologiekritik unverständlich zu werden scheint, und – solange keine nicht-kognitivistisch verfahrenende Ideologiekritik entwickelt wird – das Projekt der Kritik insgesamt in Gefahr gerät.

Marx setzt den Junghegelianern aber nicht nur abstrakt die These der materiellen Einbettung des Geistigen entgegen, sondern kontrastiert die naive Ideologiekritik mit einer materialistischen Gesellschaftskritik. Diese nimmt an, dass Ideologien nicht unabhängig falsch sind, sondern dass sie ein *erfolgreicher, angemessener Ausdruck falscher Verhältnisse* sind. Die Behauptung, dass es sich bei Ideologien nicht um einen *fehlerhaften*, sondern um einen *erfolgreichen* Ausdruck handelt, wird durch die Metapher der „Camera Obscura“ verdeutlicht: „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.“³⁰

Der Verweis auf die verkehrende Funktion des Lebensprozesses soll ausdrücken, dass Ideologien in irgendeinem Sinne *angemessen* das Ergebnis *objektiv defizitärer* Zustände zum Ausdruck bringen. Sie sind nicht in autarker Weise falsch, sondern nur wegen der nicht-kognitiven Falschheit der Realität, die für diese Falschheit verantwortlich ist.³¹

Daraus ergibt sich folgende Präzisierung der bereits genannten materialistischen Einsicht (M):

(M'): Ideologiekritik kritisiert das ideologische kognitive Verhältnis von Individuen zur gesellschaftlichen Realität nicht dafür, dass es die Realität kognitiv falsch reproduziert, sondern nimmt vielmehr an, dass eine Ideologie ein angemessener Ausdruck einer falschen Realität ist.

Zunächst bietet sich noch einmal eine einfache Interpretation dieser These an: Ideologien sind, so könnte man denken, falsche Überzeugungen, die dadurch zustande kommen, dass die soziale

30 Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 26.

31 Daher, so Habermas, „findet Ideologie ihre äußerste Grenze in der korrekten Abbildung des falschen Bestehenden.“ (Jürgen Habermas, „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“, in *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, S. 261–335, hier S. 315).

Realität *trügerisch* ist, dass sie also eine Disposition besitzt, in Menschen falsche Überzeugungen zu verursachen.³² Diese Idee wird auch durch manche Stellen in Marx' Werk gestützt: Zum Beispiel beschreibt er im Kapitel über den Fetischcharakter der Ware des *Kapital*, dass es im Kapitalismus so scheint, als ob der Wert der Waren eine ihrer Eigenschaften sei, während er in Wirklichkeit ein soziales Verhältnis ist.³³ Selbst eine Person, die keinen epistemischen Fehler macht, kann daher auf diesen Schein hereinfliegen; ihre entsprechende Überzeugung ist falsch, aber epistemisch tadellos. Es ist aber erstens unklar, wieso eine soziale Realität, die die Disposition hat, unter bestimmten Umständen (normalen Umständen?) falsche Überzeugungen zu verursachen, auch dann noch im kognitivistischen Sinne „falsch“ wäre, wenn sie diese Disposition nicht realisiert, wenn also keine falschen Überzeugungen entstehen. Um bei dem Beispiel des Werts zu bleiben, hat nach Marx' eigenen Aussagen die klassische politische Ökonomie bereits sein Wesen entdeckt, doch diese Erkenntnis „verscheucht“, wie Marx anmerkt, „keineswegs den gegenständlichen Schein“.³⁴ Aber sind die Umstände in dieser Situation, in der sie niemanden täuschen, immer noch ideologisch, und wenn ja, wieso? Zweitens führt dieses Modell unter der Hand wieder die Wahrheit von Überzeugungen – und damit eben die von Marx abgelehnte Idee der autarken Selbstregulation von Ideen – als Kriterium für die Falschheit von Ideologien ein. Drittens schließlich beschränkt sich das Verhältnis des *Ausdrucks* zwischen Realität und Ideologie nach diesem Modell auf eine rein *kausale* Verbindung. Als Ausdruck einer trügerischen Realität gelten also nur jene (und alle jene) Gedanken, die von dieser Realität *verursacht* werden. Damit legt sich die Ideologietheorie jedoch auf eine Kausalbehauptung fest, von der nicht klar ist, wie sie empirisch begründet werden könnte. Die Alternative zu dieser immer noch proto-kognitivistischen Lesart ideologischer Falschheit besteht darin, die Realität nicht im Hinblick auf die Überzeugungen, die sie verursacht, zu kritisieren, sondern *als* falsche Realität *selbst*. Dann aber scheint eine kognitivistische Kritik endgültig unmöglich zu werden. Eine von menschlicher Erkenntnis unabhängige Beurteilung der nicht-geistigen, sozialen Realität scheint uns keine Möglichkeit an die Hand zu geben, diese Realität im *kognitiven Sinne* als falsch oder irrational zu kennzeichnen. Das Projekt der Ideologiekritik scheint also inkonsistent zu werden, sobald sie sich als materialistische Gesellschaftskritik begreift.

IV. Das Dilemma der Ideologiekritik

Um zusammenzufassen: Wir haben es bei dem Dilemma der Ideologiekritik mit zwei Festlegungen

32 Zu „trügerischen Objekten“, vgl. Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 49f; klassischer als „gesellschaftlich notwendiger Schein“ formuliert Schnädelbach, „Was ist Ideologie?“, S. 83f.

33 Karl Marx, *Das Kapital, Werke, Band 23*, Berlin 1962, S. 85–98.

34 Marx, *Das Kapital*, S. 88; vgl. auch Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 207.

zu tun, die ich die kognitivistische Festlegung einerseits, die materialistische Einsicht andererseits genannt habe. Die kognitivistische Festlegung ist zugleich abhängig von der materialistischen Einsicht und steht in Konflikt mit ihr. Sie ist von ihr abhängig, weil ohne den Begriff einer falschen Realität unklar bleibt, wie sich Ideologien von anderen falschen Überzeugungen unterscheiden. Sie steht mit ihr im Konflikt, weil die Annahme eines materiellen Charakters der Ideologie eine kognitivistische Kritik der Ideologie untergräbt. Dieses Dilemma suggeriert, dass man die materialistische These nur retten kann, wenn man die kognitivistische Intuition aufgibt, dass also Ideologie als Form material vermittelter Herrschaft erklärt und beschrieben, nicht jedoch im Hinblick auf kognitiv gehaltvolle Kriterien kritisiert werden kann.³⁵ Wenn man dieser Suggestion folgt, geht jedoch die Verbindung zur einer Ideologiekritik verloren, die dem Alltagsbegriff des Ideologischen entspricht, und mithin ein großer Teil der politischen Attraktivität des Marx'schen Konzepts.

Der Konflikt zwischen beiden Festlegungen besteht jedoch nur dann, wenn die Materialität der Ideologie so verstanden wird, dass materielle Praktiken kein Gegenstand einer kognitivistischen Kritik werden können. Die Rede von der materiellen Realität, deren Teil Ideologien sind, muss dabei so szientistisch verstanden werden, dass Beziehungen der Rechtfertigung und die Idee der Wahrheit in ihr keine Rolle spielen können. Dieser Szientismus, der die Ersetzung der Ideologiekritik durch Ideologietheorie motiviert, ist aber keineswegs alternativlos.

V. Ein praxistheoretischer Ideologiebegriff

Um eine Alternative zu der szientistischen Lesart der These von der Einbettung von Ideologien in die materielle Realität zu entwickeln, müssen wir ein anderes nicht-kausales, expressivistisches Verständnis der Behauptung entwickeln, dass Ideologien der *Ausdruck* materieller Verhältnisse sind. Der Begriff „Expressivismus“ verweist dabei auf eine philosophische Idee, deren Bedeutung für die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts etwa Charles Taylor herausgearbeitet hat:³⁶ Die Idee, dass sich in geistigen und sprachlichen Äußerungen eine bestimmte *Form* (etwa eine individuelle oder kollektive Lebensform) Ausdruck verleiht, und dass dieser Ausdruck zugleich das Wesen dieser Form klärt.³⁷ Eine solche Auffassung von geistigen und sprachlichen Äußerungen wendet

35 Vgl. zu dieser Entwicklung bei Althusser etwa Robert Paul Resch, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, Berkeley 1992, S. 165, 206; angelehnt an Althusser auch die anti-normative Prämisse bei Göran Therborn, *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, London 1980, S. 5; vgl. auch Eagleton, *Ideologie*, S. 29f.

36 Gegen Althusser bin ich also durchaus der Meinung, dass die expressivistische Methodik der Hegel'schen Philosophie zwar von Marx von dem Gedanken einer begrifflich rekonstruierbaren Totalität („Geist“) gelöst, dass sich aber eine attraktive Lesart mancher Behauptungen von Marx ergibt, wenn man den Grundgedanken des Ausdrucks aufrecht erhält (vgl. Louis Althusser, Étienne Balibar, *Das Kapital* lesen, Hamburg 1972, Band 2, S. 250-254). Zu einem verwandten Argument vgl. Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 208f.

37 Charles Taylor, *Hegel*, Frankfurt 1998, S. 31; ders., „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen“ in *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt 1975, S.154–219, hier S. 156. Dieses

sich gegen die These, dass es sich dabei um Phänomene handelt, die alleine durch ihre kausale oder funktionale Rolle ausreichend verstanden werden können. Sie müssen vielmehr immer als Realisierung von etwas verstanden werden, was nicht in ihnen aufgeht, was aber auch nicht ohne seine Realisierung zu verstehen wäre.

Diese Idee ist nicht nur – vor allem in dieser Abstraktheit – relativ vage, sie scheint auch auf den ersten Blick nicht allzu viel mit Marx zu tun zu haben. Wir können uns ihrer Bedeutung für Marx jedoch nähern, wenn wir die bei Marx immer wieder betonte These aufgreifen, dass es bei Ideologien nicht primär um den Inhalt, sondern um die *Form* von Gedanken geht,³⁸ die wiederum die „Form des Gesellschaftlichen“ oder die „Verkehrsformen“ in einer bestimmten Weise zum Ausdruck bringt. In der Ideologie findet also eine soziale Form, eine Form der Praxis, ihren Ausdruck. Es geht also um ein *Ausdrucksverhältnis* zwischen Praxis und Denkform.³⁹

Das „Hervorgehen“ der ideologischen Verkehrung aus dem „Lebensprozess“, das Marx und Engels an der zitierten „Camera Obscura“-Stelle postulieren, ist dabei eben als solcher *Ausdruck* zu verstehen: Die Ideologie, also die falsche geistige Form ihres Selbstverständnisses, ist deshalb falsch, weil der „historische Lebensprozess“ falsch ist, das heißt, die Praxis, in der die Menschen ihr soziales Leben regeln – und zwar *in genau der gleichen Weise falsch*.

Was heißt es aber, dass Gedanken und Praktiken in einer, genau gleichen Weise falsch sein können? Um diese Behauptung zu verstehen, müssen wir zunächst klären, was überhaupt der historische Lebensprozess, die Verkehrsformen, kurz die soziale Praxis einer Gesellschaft und ihre Form ist. Ich verstehe unter einer sozialen Praxis einen *Zusammenhang menschlichen Handelns*, der durch *normative Standards der Richtigkeit* intern strukturiert wird.⁴⁰ In jeder Praxis muss es *konstitutive*

komplexe Verständnis der Ausdrucksrelation stellt auch eine attraktive Alternative zu den kausal argumentierenden Theorien dar: Wenn wir „Determinations“ nicht kausal, sondern als *Bestimmtheit eines Ausdrucks* verstehen, zeigt sich klar, dass dieser Ausdruck *einerseits* nicht autark sein kann, sonst wäre er kein Ausdruck von *etwas*, aber zugleich das Ausgedrückte bestimmen und verändern kann – denn der Ausdruck einer sozialen Praxis ist (oft) Teil dieser Praxis selbst.

38 Anders als beispielsweise Iorio (*Karl Marx*, S. 91) annimmt, kann man dieser Rede von den „Denkformen“ durchaus Sinn verleihen: Es geht hier nicht um Inhalte oder Themengebiete, sondern tatsächlich um Formen. Das Religiöse ist dabei beides: Ein bestimmtes Feld von Inhalten, aber durchaus auch eine *Form* des Denkens.

39 Vgl. etwa: „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit“ (Marx, „Die deutsche Ideologie“, S. 26f.), oder: „In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, [...] ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.“ (Karl Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort“ in *Werke*, Band 13, Berlin 1961, S. 7–11, hier S. 9), oder die Rede von „Gedankenformen“ und „Denkformen“ (in ders. *Das Kapital*, S. 90, 564). Ich stütze mich in dieser These auf Verbindungen zwischen der *Deutschen Ideologie* und dem *Kapital*, wobei ich hier eine Kontinuität und Präzisierung des Modells der Ideologiekritik unterstelle. Hier bin ich auf der Seite von Schnädelbach („Was ist Ideologie?“, S. 88) und Herkommer (Sebastian Herkommer, *Metamorphosen der Ideologie. Zur Analyse des Neoliberalismus durch Pierre Bourdieu und aus marxistischer Perspektive*, Hamburg 2004, S.83), gegen Rehmann (*Einführung in die Ideologietheorie*, S. 39).

40 Vgl. dazu Taylor, „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen“, S. 182–184; Titus Stahl, „Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59 (2011), S. 731–746

Unterscheidungen zwischen richtigem und falschem Handeln geben – konstitutiv heißt dabei, dass diese Unterscheidungen die Praxis erst als die Praxis, die sie ist, konstituieren. Unterscheidungen, die Menschen treffen können, sind ihnen niemals in der Form natürlicher Arten vorgegeben, sondern immer sozial institutionalisiert. „Sozial institutionalisiert“ heißt, dass Menschen erst dann überhaupt in einem verständlichen Sinne die gleichen Unterscheidungen treffen können, dass es erst eine soziale Praxis gibt, wenn nicht jedes Individuum auf arbiträre Weise seine Normen festlegt, sondern es gehaltvolle, bestimmte, nicht-arbiträre – und das kann nur heißen: sozial regulierte – Normen gibt, *und* wenn die Individuen durch Prozesse der Sozialisierung die Fähigkeit erwerben, ihr eigenes Verhalten so im Hinblick auf diese Normen dispositionale zu strukturieren, dass sie im Normalfall zu den gleichen Bewertungen kommen. Anders gesagt: Praktische Unterscheidungen sind nur unter der zweifachen Voraussetzung *erlernter Unterscheidungsfähigkeiten* („Habitus“) und *sozial regulierter Standards* denkbar.

Solche Unterscheidungen müssen in Praktiken keineswegs immer *diskursiven* Ausdruck finden, in fast allen komplexen Praktiken finden sie *de facto* jedoch in einem Vokabular Ausdruck, das wir mit Charles Taylor ein Vokabular *kontrastiver* Unterscheidungen bezeichnen können.⁴¹ Sprachliche und begriffliche Normen sind also nicht, so könnte man die Kernidee einer materialistischen Theorie nennen, autark sondern stehen in einem Ausdrucksverhältnis zu nichtbegrifflichen, impliziten Feldern der Unterscheidung.⁴² In der Sprache werden diese Unterscheidungen der Praxis sich, wenn man so sagen möchte, „selbst bewusst“.⁴³ Wie Marx und Engels schreiben, ist die Sprache „das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein“.⁴⁴

Wir finden in Praktiken also drei Elemente: praktische Unterscheidungsfähigkeiten auf der Seite der Subjekte; intersubjektiv akzeptierte Standards, die sich in gegenseitigen Bewertungen und Sanktionen niederschlagen; und ein Vokabular, in dem diese Unterscheidungen Ausdruck finden können.

Die konstitutiven Unterscheidungen einer Praxis sind schließlich kein Zufall: Wir müssen vielmehr erwarten, dass sie die jeweils gegebenen objektiven Bedingungen und die maßgeblichen sozialen Funktionen der Praxis unter diesen Bedingungen widerspiegeln, auch wenn sie durch diese nicht völlig determiniert werden. Oder, wie Marx und Engels schreiben: „Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“⁴⁵

41 Taylor, „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen“, S. 165.

42 Als weiteren Kronzeugen für diese Annahme könnte man natürlich auch Pierre Bourdieu nennen, wenn er auch die weiteren Schritte dieses Arguments nicht akzeptieren würde.

43 Vgl. „Sprache des wirklichen Lebens“ (Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 26).

44 Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 30.

45 Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 26.

Begrifflich strukturiertes Bewusstsein, so sollte man diese Aussage meiner Meinung nach verstehen, ist eine Weise, in der wir bestimmte, handlungsinterne Standards *explizit* machen, die in unserem sozialen Leben – auch dann, wenn es nicht von bewusstem Denken begleitet wird – *implizit* sind. Oder, noch radikaler gesprochen, alles „explizite“, also begrifflich operierende, Bewusstsein setzt immer bereits implizite Normativität voraus, der es mehr oder weniger erfolgreich Ausdruck verleihen kann.⁴⁶

Der entscheidende Schritt von einer Praxistheorie zur These, dass Ideen der Ausdruck *materieller Verhältnisse* sind, ist dabei der folgende: In sozialen Praktiken besteht zwischen den *Formen* der Überzeugungen von Individuen, wie etwa „Die Handlung von X war mutig“ und den praktischen Formen der Handlungskoordination ein expressives Verhältnis: Die Formen von Aussagen, die durch die Praxis möglich werden, basieren auf Unterscheidungen, die *nur* im Kontext der Praxis möglich und sinnvoll sind.⁴⁷ Das Ausdrucksverhältnis besteht in diesen Fällen nicht zwischen *Überzeugungsgehalt* und Praxis (die Praktiken, in denen wir leben, determinieren nicht, welche Propositionen wir für wahr halten), sondern zwischen Praxis und Form: Die Unterscheidungen einer Praxis liegen den begrifflichen Formen zugrunde, die wir bei der Ausbildung von intentionalen Zuständen immer schon in Anspruch nehmen müssen. Der inferentielle Gehalt einzelner Begriffe ist nur im Rahmen von bereits praktisch institutionalisierten Normen zu verstehen. Die *Möglichkeit einer entsprechenden Überzeugung, also ihre Form* ist der Ausdruck der institutionalisierten Unterscheidungen.

Dies erlaubt eine *expressivistische* Reformulierung der Materialitätsthese:

(M_{exp}): Gedankliche Formen drücken genau dann die materielle Realität aus, wenn sie der Ausdruck praktischer Unterscheidungen sind, die wiederum nur in einem an die materielle Praxis gebundenen kontrastiven Vokabular adäquat verstanden werden können.

Diese Bestimmung der Materialität von Gedankenformen ist jedoch noch keine Bestimmung von Ideologie. In der „Deutschen Ideologie“ unterscheiden Marx und Engels klar zwischen zwei Formen des ideellen Ausdrucks praktischer Verhältnisse: Sie nennen die erste Form „Bewußtsein“. Dieses Ausdrucksverhältnis tritt dann auf, sobald sich eine Form der Produktion etabliert hat, die

46 Wie un schwer zu erkennen ist, ist dieses Modell an Brandoms Theorie einer normativen Pragmatik (vgl. Robert B. Brandom, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt 2000, Kap. 1) angelehnt – Brandom wird zurecht zugeschrieben, die analytische Sprachphilosophie von ihrer kantianischen in ihre hegelianische Phase überführt zu haben (Richard Rorty, „Robert Brandom über soziale Praktiken und Repräsentationen“, in *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M. 2000, S. 179–200). Da Brandom annimmt, dass die normativen Praktiken, die in der Sprache ihren Ausdruck finden, Praktiken sind, in denen sich Personen frei Normen der inferentiellen Verpflichtung und Berechtigung auferlegen, ohne die Möglichkeiten in Betracht zu ziehen, in denen die entsprechenden Normen vom Zwang materieller Reproduktion und von den herrschaftlich organisierten Formen dieser Reproduktion abhängig sind, ist er natürlich nicht einem Materialismus im Sinne Marx' verpflichtet.

47 Taylor, „Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen“, S. 180–183.

von „naturwüchsiger“ Arbeitsteilung geprägt ist.⁴⁸ Ideologie entsteht hingegen erst dann, wenn nicht nur Arbeitsteilung überhaupt, sondern eine Teilung zwischen „der materiellen und geistigen Arbeit“⁴⁹ eintritt. An diesem Punkt „kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein“.⁵⁰ Ideologien sind also nicht alleine dadurch gegeben, dass sich soziale Verkehrsformen, insbesondere Formen der Arbeitsteilung geistigen Ausdruck verleihen, sondern treten erst dann auf, wenn dieser Ausdruck sich aufgrund der Trennung zwischen geistiger und körperlicher Produktion als eine unabhängige Realität missverstehen kann⁵¹ und sich *verselbstständigt* hat.⁵² Die Bewusstseinsform der Ideologie ist also an bestimmte, historisch entstandene soziale Verhältnisse gebunden.⁵³

Welche Kriterien ergeben sich aus dieser Bestimmung, um Ideologien zu identifizieren? Um zu verstehen, wann ein Ausdruck materieller Verhältnisse ideologisch wird, müssen wir die bereits erwähnte Idee falscher *Überzeugungen zweiter Ordnung* auf die Ebene praktischer Formen übertragen. Praktiken können nicht nur Gegenstände, sondern eben auch sich selbst, ihre eigenen Formen und Unterscheidungen zum Gegenstand haben. Sie können also *reflexiv* werden.⁵⁴ In manchen Praktiken klassifizieren wir bestimmte Unterscheidungen reflexiv, wir klassifizieren etwa die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichem und unwissenschaftlichem, zwischen mutigem und feigem, zwischen geschmackvollem und niveaulosem Verhalten *als* eine Unterscheidung, die an eine konkrete Praxis und ihre Ziele gebunden ist, oder *als* eine objektiv gegebene Unterscheidung. Wenn Ideologien eine Form der Praxis richtig reflektieren oder ausdrücken, sich zugleich aber fehlerhafterweise für selbstständig halten, dann kann dies nur heißen, dass diese Praxis bestimmte Unterscheidungen beinhaltet, mit denen sie ihre (übrigen) kontrastiven Unterscheidungen *praktisch als autark oder als praxisungebunden klassifiziert*. Der Fehler muss also tatsächlich auf der Seite der Praxis liegen. Ideologische Praktiken sind Praktiken, die ihre eigenen kontrastiven Unterscheidungen in unangemessener Weise als zeitlos, allgemein und objektiv behandeln, die also einen Fehler zweiter Ordnung begehen.⁵⁵

48 Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 31.

49 Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 31.

50 Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 31.

51 Hindrichs, „Arbeitsteilung und Subjektivität“; Eagleton, *Ideologie*, S. 85; Schnädelbach, „Was ist Ideologie?“, S. 88.

52 Marx, Engels, „Die Deutsche Ideologie“, S. 540.

53 Vgl. jedoch auch die Diskussion in Eagleton, *Ideologie*, S. 89f.

54 Insofern erkennt Leist („Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“, S. 65) das Problem richtig, wenn er Marx unterstellt, dass dieser den Hegel'schen Begriff des Geistes materialistisch ersetzen will. Leists Vorwurf, die Ersetzung des Geistbegriffs durch den Begriff der Arbeit müsse scheitern, weil bei Arbeit die Idee der „Selbstreferenz“ entweder auf der Ebene doch wieder bewusster Reflexivität oder über den bloß metaphorischen Begriff der Vergegenständlichung zu erläutern sei, geht jedoch fehl: Man muss (Marx' eigene, nicht immer ganz klare Auffassung einmal dahingestellt), Arbeit keineswegs als individuelles Hervorbringen verstehen, sondern kann sie als normativ geregelte, kooperative und zugleich normkonstitutive *soziale* Praxis fassen. Dann aber ist die Idee der Selbstreferenz nicht mehr schwer zu erklären, weil auch das soziale normative Regeln von Arbeit eine Arbeit ist, die sozial normativ geregelt werden kann.

55 Leists Trennung zwischen dem Ausdruck eines praktischen Mangels und einem Irrtum zweiter Ordnung

Daraus ergibt sich ein erster Begriff der Ideologie, der noch nicht den gesamten Bereich des Ideologischen abdeckt, der jedoch einen Teil dessen erfasst, was Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* beschreiben:

*(I₁): Ideologie (im ersten Sinne, in dem der Begriff verwendet werden kann), sind begriffliche Formen, die die Unterscheidungen einer in diesem Sinne ideologischen, also sich selbst als unzugänglich klassifizierenden, Praxis ausdrücken.*⁵⁶

Unter diese Bestimmung fallen also all jene Kategorien, mit denen wir das Soziale behandeln, die sich als objektiv, natürlich oder zwingend darstellen (bei Marx: „Wert“, in der Pädagogik „Intelligenz“, aber auch „Ethnie“ und so weiter), und die damit ihre Bindung an Interessen, Zwecke und Privilegien unzugänglich machen. Das Falsche an Ideologien in diesem ersten Sinne ist nicht primär, was Menschen *glauben* – der Inhalt ihrer Überzeugungen muss keineswegs falsch sein –, sondern die *Form*, in der sie die Unterscheidungen, auf denen ihre Überzeugungen basieren, *behandeln*. Aber was heißt es genau, eine Unterscheidung als praxisgebundene Unterscheidung zu klassifizieren? Es heißt, unter anderem, disponiert zu sein, die Unterscheidung dann zu *ändern*, wenn sie den Zwecken, die man mit der Praxis verfolgt, nicht mehr zugute kommt. So antwortete Oscar Wilde etwa auf die Frage, ob seine Theaterstücke blasphemisch seien, dass der Ausdruck „blasphemisch“ nicht zu seinem Vokabular gehöre;⁵⁷ er behandelte damit die Unterscheidung zwischen blasphemischem und nicht-blasphemischem Sprechen als eine nicht-objektive Unterscheidung, eine Unterscheidung, die ihren Zweck in einer bestimmten Praxis der Beurteilung hat, deren implizite Ausrichtung er jedoch ablehnte – weshalb er sich auch für berechtigt hielt, die Unterscheidung aufzugeben, die an diese Ausrichtung gebunden ist und darüber hinaus keine intrinsische Berechtigung hat. Man kann also eine Unterscheidung *als* praktisch konstituierte Unterscheidung behandeln, indem man sich weigert, sie zu treffen, indem man sie in Frage stellt, oder indem man ihre Regeln bewusst verletzt.

Es muss sich bei der Behandlung von Unterscheidungen in Praktiken in der einen oder anderen Weise dabei nicht notwendigerweise um *explizite* Klassifizierungen handeln, es muss sich also nicht in jedem Fall um explizite, sprachlich oder begrifflich strukturierte Urteile handeln. Viele Praktiken bieten aber de facto strukturelle, *interne* Möglichkeiten an, ihre konstitutiven Unterscheidungen *als* praktisch konstituierte Unterscheidungen zu behandeln, weil sie Regeln haben, die festlegen, wie man dies tun kann; wie man also eine Unterscheidung in Frage stellt, ohne dass das entsprechende

(„Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik“, S. 67) löst sich an diesem Punkt auf.

⁵⁶ Ideologien haben also insofern etwas mit Ideen zu tun, als es sich bei der Ideologie um den begrifflichen Ausdruck einer Praxis handelt und nicht um begriffsloses Tun. Das heißt aber nicht, dass eine Ideologie die Behauptung verneinen muss, dass sich Ideologische (im Sinne der ideologischen Unzugänglichkeit) in sachlichen und körperlichen Formen auftreten kann.

⁵⁷ Vgl. Joseph Black, Leonard Conolly, Kate Flint (Hg.), *The Broadview Anthology of British Literature: Volume 5: The Victorian Era*, Calgary 2006, S. 727

Verhalten im Rahmen der Praxis als irrational oder unverständlich gelten muss. Beispiele dafür sind philosophische Diskurse, manche religiösen Traditionen oder demokratischen Prozesse; aber auch die gemeinsame Praxis instrumentell kooperierender Assoziationen oder Gemeinschaften kann so strukturiert sein, dass die konstitutiven Unterscheidungen dieser Praxis nach ihren eigenen Regeln zum Gegenstand gemeinsamen Handelns werden können.

Wenn in einer Praxis die expliziten Klassifizierungen dieser Praxis *nicht* zum Gegenstand von Handlungen werden, kann dies entweder kontingente oder systematische Gründe haben. Kontingente Gründe können entweder darin bestehen, dass die Beteiligten nicht motiviert sind, ihre eigenen Regeln als auf die Ziele der Praxis hin bezogen zu hinterfragen, oder dass sie sich nicht im Klaren darüber sind, dass sie es können. Dabei handelt es sich noch nicht um Ideologie im engeren Sinne. „Ideologie“ soll nicht nur das Vorherrschen unglücklicher Umstände bezeichnen, sondern eine Form, in der Menschen systematisch von ihren eigenen Produkten beherrscht werden. Das heißt, wir müssen uns mit diesem Begriff auf regelgeleitete Praktiken beziehen, in denen Unterscheidungen aus *strukturellen Gründen* nicht als praktisch konstituierte Unterscheidungen behandelt werden *können*. Es muss also um Praktiken, in denen es *sozial institutionalisierte und durchgesetzte Normen* gibt, die es nicht erlauben, dass die Klassifizierungen, die für die Praxis konstitutiv sind, als praxisgebunden behandelt werden.⁵⁸

Im Rahmen von Tauschtransaktionen einer bestimmten, sozial institutionalisierten Art können etwa die konstitutiven Regeln des Markts nicht verhandelt werden. Im Rahmen bürokratischer Verwaltung kann der Sinn ihrer grundlegenden Unterscheidungen nicht diskutiert werden. Solche Praktiken, die es nicht erlauben, die praktische Natur der sie regulierenden Unterscheidungen *als* praktische Natur zu behandeln, erfüllen eine notwendige Bedingung, um als Ideologie zu gelten, weil in ihnen materiell eingebundene Denkformen als unabhängige Denkformen behandelt werden. Die Weise, in der eine Praxis etwas „vorschreibt“, ist dabei nicht in einem metaphysisch seltsamen Sinne zu verstehen, als ob die Praxis selbst Vorschriften festlegen könnte. Wie Wittgenstein in einem ähnlichen Kontext schreibt, sind die Gesetze, um die es hier geht, menschliche Gesetze, Regeln, die von Menschen durchgesetzt werden, und die Formen menschlicher Herrschaft darstellen.⁵⁹ Ideologische Herrschaft ist eine Herrschaft der Formbestimmungen einer Praxis, gegenüber denen die Menschen keine willenslosen Opfer sind, sondern die von Menschen

58 In dieser Hinsicht ist Ideologie strukturidentisch mit Verdinglichung (vgl. Stahl, „Verdinglichung als Pathologie zweiter Ordnung“; Titus Stahl, „Verdinglichung und Herrschaft. Technikkritik als Kritik sozialer Praxis“ in Hans Friesen, Christian Lotz, Jakob Meier, Markus Wolf (Hg.), *Ding und Verdinglichung, Technik- und Sozialphilosophie nach Heidegger und der Kritischen Theorie*, München 2012, S. 278–303). Doch während Verdinglichung eine Unzugänglichkeit des Weltverhältnisses von Personen betrifft, bezeichnet der Begriff „Ideologie“ in diesem ersten Sinne den *geistigen Ausdruck* eines solchen Weltverhältnisses. Ideologien reflektieren also immer verdinglichte Praxis; nicht jede verdinglichte Praxis geht hingegen mit einer Ideologie in diesem Sinne (oder gar einer Ideologie im unten besprochenen zweiten Sinne) einher.

59 Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Frankfurt 1999, S. 80f.

durchgesetzt werden. Regeln wenden sich nicht selbst an, Regeln konstituieren auch nicht aus sich heraus Subjekte, sondern müssen zunächst immer von Personen angewendet werden – und da eine Regel ihre Anwendung nie erschöpft, ist die Frage ihrer *richtigen* Anwendung immer potenziell umkämpft.⁶⁰ Natürlich gibt es soziale, historische Umstände, in denen diese Kämpfe in jeweils unterschiedlicher Form verlaufen und die es mehr oder weniger wahrscheinlich machen, dass bestimmte Regeln durchgesetzt werden können. Regeln, die es Personen erlauben, Normen nicht als praxisgebundene Normen zu behandeln sind insbesondere dann wahrscheinlich, wenn die Regeln der Praxis von einem Teil der Praxisteilnehmer aus einer *privilegierten Position* heraus festgelegt werden können; Ideologie lässt sich daher durchaus manchmal aus ihrer Funktionalität für diejenigen erklären, die „geistige Arbeit“ leisten, die also planen, Regeln festlegen und Normen interpretieren. Eine solche Trennung ergibt sich aus einer Abtrennung zwischen Planung und Ausführung aber auch tendenziell naturwüchsig, wenn die Befolgung und die reflexive Behandlung von Normen (etwa in Debatten) räumlich und zeitlich auseinander treten.⁶¹ Ideologien implizieren daher zwar oft *auch* eine Durchsetzung von Interessen. Ich glaube aber, dass die Idee, die Marx manchmal nahelegt, dass Ideologien *primär Ausdruck von Interessen* sind, nicht den Kern des Ideologischen treffen:⁶² Erstens ist dies inkompatibel mit der Idee, dass Ideologien der Ausdruck praktischer *Verkehrsformen* sind, zweitens trifft es auch empirisch nur auf wenige Fälle zu: Weder religiöse noch rassistische Ideologien sind immer Ausdruck der Interessen derjenigen, die von ihnen befangen sind.

Damit sind die Elemente einer expressivistischen Bestimmung des Ideologischen versammelt: Ein kognitives Phänomen ist genau dann ideologisch, wenn es nur in einem Vokabular rekonstruiert werden kann, das konstitutive Unterscheidungen einer Praxis explizit macht, deren Regeln es nicht erlauben, sie als praktisch konstituierte Unterscheidungen zu behandeln.

Neben dieser bisher diskutierten ersten, expressiven Bedeutung des Ideologischen (ideologisch ist das, was die Unterscheidungen einer ideologischen Praxis ausdrückt), gibt es jedoch noch eine *zweite* Verwendungsweise:

(I₂): Ideologisch nennen wir nicht nur Überzeugungen und Aussagen, die unter Verwendung von Unterscheidungen gebildet werden, die durch ideologische Regeln zweiter Ordnung beherrscht werden, sondern auch (im zweiten Sinne) Theorien, die diese Regeln legitimieren.

Dies ist eine weitere Verwendungsweise des Wortes „ideologisch“ in der Kritik von Marx und Engels an den Junghegelianern: Die junghegelianische Theorie ist nicht nur ein angemessener

60 Zu der Geringschätzung des Aspekts des Kampfes in Praxistheorien vgl. beispielsweise Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Cambridge 1993, S. 59f.

61 Vgl. hierzu auch Stahl, „Verdinglichung und Herrschaft“.

62 Etwa mit dem Modell der falschen Darstellung der Interessen einer Klasse als allgemein. Vgl. Marx, Engels, „Die deutsche Ideologie“, S. 47; vgl. dazu auch Rosen, *On Voluntary Servitude*, S. 181–184.

Ausdruck einer falschen Praxis, sondern auch eine *Theorie über Begriffe*, über Geistiges, über das Verhältnis von Menschen und materieller Praxis, die die *Akzeptanz von Regeln zweiter Ordnung ausdrückt und legitimiert*, die in dieser Praxis vorkommen: Ideologien in diesem zweiten Sinne sind also philosophische und religiöse Legitimation und Ausdrucksformen der *Akzeptanz* der Tatsache, dass wir unsere Begriffe und Urteile nicht im Hinblick auf die Ziele unserer Praxis bestimmen dürfen.⁶³ Auch wenn diese zweite Bedeutung des Ideologiebegriffs die erste voraussetzt, sind beide Bedeutungen unverzichtbar, um Marx' Kritik an der Naturalisierung und Enthistorisierung bestimmter praxisgebundener Bewusstseinsformen einerseits, seine Kritik an der ideologischen Verbrämung dieser Verdinglichung des Verhältnisses der Menschen zur Welt durch explizite Theorien andererseits zu verstehen.

VI. Was ist an Ideologie falsch?

Die bisher vorgenommene Bestimmung des Ideologischen basiert auf der Idee, dass Ideologien ein *Ausdruck* materieller Verhältnisse sind, der sich nicht mehr *als Ausdruck* verstehen kann. Doch was genau ist an einer so bestimmten Ideologie (also einer Ideologie im ersten Sinne) *falsch*? Wie das Beispiel des Wertfetischismus zeigt, begünstigt Ideologie zwar kognitiv falsche (das heißt, unwahre) Überzeugungen zweiter Ordnung, die Wissenschaft kann diese falschen Überzeugungen jedoch überwinden, ohne dass dadurch die „ideologische“ Natur der Praxis ihre Bedeutung verlöre. Auch rassistische Ideologien sind beispielsweise nicht primär dadurch als Ideologien zu bestimmen, dass sie empirisch falsch sind, auch wenn natürlich falsche Überzeugungen erster und zweiter Ordnung notwendigerweise zu ihnen gehören. Sie sind vielmehr fundamental Ausdruck einer sozialen Praxis pathologischer Unterscheidungen, die es aufgrund einer konstitutiv zu ihr gehörigen Naturalisierung nicht erlaubt, ihre Angemessenheit in Frage zu stellen. Ihre spezifisch *ideologische Falschheit* muss daher in diesen Merkmalen liegen, die nicht auf ihre Unwahrheit zu reduzieren sind.

Um die Frage nach der Natur der Falschheit von Ideologien zu klären, muss zunächst der Umstand analysiert werden, dass die bisherige Charakterisierung von Ideologien – dass sie die geistigen Ausdrucksformen von Praktiken sind, die es nicht erlauben, ihre konstitutiven Unterscheidungen als praktisch konstituierte Unterscheidungen zu behandeln – nur eine *notwendige*, nicht jedoch eine

63 In diesem Sinne könnte man etwa auch Althusser's Definition verstehen, dass die Ideologie das „imaginäre“ Verhältnis der Individuen zu ihren Existenzbedingungen (zu den materiellen Praktiken) repräsentiert (Louis Althusser, *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg 2010, S. 75; vgl. auch „Es sind nicht ihre realen Existenzbedingungen [...], die sich die 'Menschen' in der Ideologie 'vorstellen', sondern es ist vor allem ihr *Verhältnis* zu diesen Existenzbedingungen, das dort repräsentiert wird.“, ebd., S 77). Dabei muss jedoch betont werden, dass dieses Verhältnis bereits ideologisch sein muss, um ideologisch repräsentiert werden zu können. Wenn man diese Unterscheidung zwischen Ideologischem und Nicht-Ideologischem auf der ersten Ebene nicht trifft, dann kann man sie auch auf der zweiten Ebene nicht treffen, und gerät in die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, in der nämlich jede Repräsentation des Verhältnisses Individuum-Praxis eine Ideologie ist.

hinreichende Bedingung für ihre Falschheit darstellt.⁶⁴ Es gibt zahlreiche Praktiken, auf die dies zutrifft, die jedoch deshalb nicht ideologisch falsch sind: Die Regeln des Schachs sehen etwa keine Prozedur vor, wie im Rahmen des Schachspiels selbst die Unterscheidung zwischen „korrekten“ und „inkorrekten“ Zügen infrage gestellt werden könnte. Dies rechtfertigt jedoch keine Kritik der expliziten Regeln des Schachs als Ideologie. Im Schachspiel stellt dieses Fehlen einer Möglichkeit keine problematische Einschränkung dar, weil das Schachspiel keinen *internen Anspruch* auf solche Transparenz hat. Ideologische Praktiken sind im Kontrast dazu falsch, weil sie Ansprüche auf Transparenz verletzen, die *Teil* der Normen dieser Praktiken sind.⁶⁵ Aus diesem Grund können nur die Ausdrucksformen von Praktiken ideologisch sein, die mit einem *internen, nicht-optionalen Anspruch auf Transparenz* einhergehen. Anders als das Schachspiel sind die Marktwirtschaft, die kapitalistische Arbeitsteilung oder die Bürokratie nicht ohne ihren *eigenen Anspruch* denkbar, die Bedingungen dafür bereitzustellen, dass Menschen in ihnen ihr Leben frei leben können. Dieser Anspruch ist in ihren grundlegenden Unterscheidungen zwischen freien Verträgen, rationaler Wahl und Zwang, zwischen legitimen und illegitimen Rechtsansprüchen eingelassen. Wer Schach spielt, um frei zu sein, hat etwas falsch verstanden; wer an der Marktwirtschaft teilnimmt, mit dem Glauben, dadurch frei zu sein, ist auf eine Ideologie hereingefallen. Der Unterschied zwischen beiden Fällen ist nicht trivial.

Ideologien sind also kognitive Phänomene, die nur in einem Vokabular rekonstruiert werden können, das konstitutiv für eine Praxis ist, die mit einem konstitutiven Anspruch auf Transparenz und Autonomie ihrer Teilnehmerinnen und Teilnehmer einhergeht, die diesen Anspruch aber dadurch systematisch frustriert, dass ihre konstitutiven Unterscheidungen nicht als konstituierte Unterscheidungen angemessen thematisiert werden können. Ideologiekritik kann die Verletzung dieses Anspruchs also deshalb immanent als falsch kritisieren, weil es sich um einen in der Praxis selbst institutionalisierten Anspruch handelt.⁶⁶

Angemessene Thematisierung heißt nicht ständige Thematisierung und totale Transparenz – dies würde jede Praxis überfordern. Wo die Grenze zwischen Angemessenem und Unangemessenem liegt, ist vielmehr eine politische Frage, weil sie davon abhängt, welche praktischen Infragestellungen politische Relevanz bekommen. Wie Marx sagt, sind die ideologischen Formen, die Formen, in denen Menschen ihre Kämpfe ausfechten,⁶⁷ weil ein Teil dieser Kämpfe auch immer die Möglichkeit einfordert, bestimmte institutionalisierte Unterscheidungen in Frage zu stellen und

64 Vgl. hier die aufschlussreiche Diskussion der „second-order-Normativität“ von Ideologiekritik in Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, S. 281–283.

65 Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, S. 285–287.

66 Es handelt sich also um eine Form immanenter Kritik. Vgl. dazu Titus Stahl, *Eine kritische Theorie sozialer Praktiken. Zu den sozialontologischen Grundlagen immanenter Gesellschaftskritik*, Dissertation, Frankfurt 2010; Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, S. 285–287.

67 Marx, „Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort“, S. 9

verändern. Eine Ideologie ist daher nicht überhistorisch falsch, sondern immer nur in dem Maße, in dem sie einem praktischen Bedürfnis nach Transparenz im Wege steht.

Während es relativ klar ist, dass die legitimatorischen Theorien der Ideologie im zweiten Sinne immer auch falsch sind, ist noch unklar, ob die eben beschriebene Falschheit von Ideologien im ersten Sinne eine *kognitive Falschheit* ist. Offensichtlich ist die Norm, die von solchen Ideologien (bzw. von den selbstunzugänglichen Praktiken, die sich in Ideologien Ausdruck verleihen) verletzt wird, keine epistemische Norm, sondern eine praktische Norm. Diese praktische Norm hat aber Auswirkungen im Bereich des Kognitiven, insofern ideologische Praktiken Praktiken des *Unterscheidens* sind, die Praktiken des *Urteilens* zugrunde liegen: Wenn jemand in einer ideologischen Praxis eine Klassifizierung in Form eines Urteils vornimmt, dann ist dieses Urteil ideologisch, weil es zugleich wahr und falsch ist.⁶⁸ Es ist *wahr*, weil sie nach den Regeln der Praxis korrekt ist (wenn dies der Fall ist), es ist aber auch dann immer noch in einem *indirekten Sinne falsch*. Die urteilende Person muss sich nach den Regeln dieser Praxis mit dieser Klassifizierung zugleich auf eine falsche Objektivität des Urteils, eine falsche Überzeugung zweiter Ordnung festlegen, weil die Praxis, zu der die Klassifizierung gehört, ein Verhalten bezüglich dieser Klassifizierung vorschreibt, das *nur* unter Verweis auf eine solche falsche Überzeugung gerechtfertigt werden könnte.

Das heißt, dass Urteile in ideologischen Praktiken nicht primär *moralisch* falsch sind. Sie sind *kognitiv* falsch, weil sie praktische Unterscheidungen ausdrücken, deren Legitimität nur durch falsche Überzeugungen zweiter Ordnung gerechtfertigt werden könnte. Wir können nicht anders, als unsere Überzeugungen im Vokabular bestimmter Unterscheidungen zu treffen, und wir müssen uns manchmal damit zugleich auf falsche Naturalisierungen festlegen. Das dabei involvierte Müssen ist ein soziales Müssen, das sich nicht aus einem autarken epistemischen oder logischen Zwang ergibt, sondern aus der Bindung unserer Unterscheidungen an unsere soziale Praxis. Das Problem der Ideologie ist daher ein politisches Problem und kann nur als politisches Problem gelöst werden. Die Lösung dieses politischen Problems ist jedoch nicht nur eine Angelegenheit für Wesen mit praktischen Interessen, sondern auch für uns als rationale Wesen, die in der Lage sind, uns selbst und unsere Produkte richtig zu erkennen.

68 Zur Durchdringung von wahr und falsch aus anderer Perspektive, Jaeggi, „Was ist Ideologiekritik?“, S. 272-277.