

Sebastian Bandelin

Wer sieht das, was wir nicht sehen? Überlegungen zum Subjekt der Ideologiekritik

Das Bedürfnis, Leiden berechtigt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.
Adorno 1988: 29

Auch wenn gegenwärtig in verschiedenen Bereichen und mit denkbar verschiedenen Ausrichtungen Versuche der Neubegründung einer kritischen Gesellschaftstheorie unternommen werden, so besteht dabei doch bei den unterschiedlichen Ansätzen, selbst wenn sie an marxistische Überlegungen anschließen, weitestgehend Einigkeit in der Hinsicht, dass für sie dabei das Projekt der Ideologiekritik keine Fortsetzung verdient.¹ Zu umfassend scheinen die normativen, epistemologischen und die methodologischen Schwierigkeiten zu sein, die mit einem solchen Vorhaben einhergehen.

In normativer Hinsicht hat etwa Anton Leist dem ideologiekritischen Verfahren vorgeworfen, es würde nicht berücksichtigen, dass der Geltungsanspruch der jeweiligen Moralvorstellung unabhängig von deren gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen und Funktionsbestimmungen zu rechtfertigen ist. Der Nachweis der Interessenbindung kann somit den der Falschheit nicht ersetzen und deshalb bleibt die Ideologiekritik ein schlichtweg überflüssiges Unterfangen (Leist 1986: 75). Epistemologisch scheint sie in problematischer Weise den Bezugspunkt einer unverstellten Realität und eine darauf gründende Trennung zwischen dem Wesen einer Sache und ihrer bloßen Erscheinung vorauszusetzen. Und in dem Maße, in dem die Ideologiekritik, wie im Falle Horkheimers und Adornos, insofern total wird, als sie sich gegen das Vernunftpotential der bürgerlichen Kultur selbst wendet, muss auch in methodologischer Hinsicht unklar werden, auf welche Kriterien sie sich selbst dabei bezieht (vgl. Habermas 1988: 144). Zudem wird hier die Frage aufgeworfen, wie sich die Perspektive des Ideologiekritikers, der doch auch Mitglied der jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhänge bleibt, zu derjenigen der Akteure verhält, denen er die Befangenheit in ideologischen Verblendungen vorwirft. Es wird unklar, wie unter der Bedingung eines universal

1 Eine wichtige, im Fortgang noch zu diskutierende Ausnahme ist u.a.: Jaeggi 2009.

verschleierten Zustandes das Privileg der Einsicht in eben diesen Umstand auch nur als möglich gedacht werden kann (vgl. Bubner 1971: 178ff.). Weil sie sich in dieser Hinsicht über ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen nicht aufzuklären vermag, droht die Ideologiekritik dann in eine Position zurückzufallen, gegen die Marx in der „Heiligen Familie“ wie folgt polemisierte: „Einmal erklärt er [hier: Bruno Bauer] die Kritik für den absoluten Geist, und sich selbst für die Kritik. Wie das Element der Kritik aus der Masse verbannt ist, so ist das Element der Masse aus der Kritik verbannt. Die Kritik weiß sich daher nicht in einer Masse, sondern in einem geringen Häuflein auserwählter Männer, in Herrn Bauer und seinen Jüngern ausschließlich inkarniert.“ (Marx/Engels 1845: 90)

In den vergangenen Jahren ist das zuletzt benannte Problemfeld, also die Frage nach dem Verhältnis zwischen der kritisch-sozialtheoretischen Perspektive und der Akteursperspektive in den Mittelpunkt der Debatte gerückt. Jene, hier nur angedeuteten, Schwierigkeiten der Ideologiekritik, die sich aus ihrem Anspruch ergeben, die jeweiligen Selbst- und Weltverständnisse der Akteure selbst noch einmal hinterfragen und weitergehend noch, sogar erklären zu können, haben in der Konsequenz viele Autoren zu Konzeptionen² geführt, die den im Verfahren der Ideologiekritik implizierten Bruch zwischen der Akteursperspektive und der Perspektive der sozialtheoretisch fundierten Kritik von vornherein vermeiden.

Michel Walzer etwa entwickelt ein Modell der Gesellschaftskritik, nach dem sich der Kritiker in die gemeinsamen Unternehmungen einer Gemeinschaft eingebunden weiß und dieser dann nur aufrichtig von den jeweiligen Erfolgen oder auch Misserfolgen in der Umsetzung derselben berichtet (Walzer 1993: 49). Axel Honneth versteht die eigene, gegen klassische Varianten der Frankfurter Schule gerichtete Reformulierung der normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie so, dass diese nur expliziert, was dem sozialen Protestverhalten marginalisierter Gruppen und sozialen Unrechtserfahrungen implizit zugrunde liegt; nur auf einer solchen Grundlage ist es, so die These, möglich, die eigenen Kriterien der Kritik in einer vorwissenschaftlichen gesellschaftlichen Instanz zu verankern und nur dann kann aus den Bestimmungen des Gegenstandes der kritischen Sozialtheorie entwickelt werden, wie die eigene kritische Perspektive auf denselben möglich ist (Honneth 2000: 103f.). Während Bourdieu zufolge nur der sozialwissenschaftliche Beobachter die ökonomistische Logik der sozialen Felder durchschaut und die Akteure deren Strukturen qua habitueller Vermittlung gleichsam blind reproduzieren, verabschieden sich Boltanski und

2 Im Folgenden wird von den darüber hinaus bestehenden Differenzen zwischen diesen Autoren weitestgehend abgesehen. Sie werden hier nur insofern zusammenfassend diskutiert, als sie das Verfahren der Ideologiekritik in ähnlicher Weise problematisieren und daraus für die Entwicklung des jeweiligen Ansatzes ähnliche Konsequenzen ziehen.

Chiapello von dieser Konzeption zugunsten einer „Soziologie der Kritik“, die ausgehend von alltäglichen Krisensituationen die damit verbundenen Praxen der Rechtfertigung rekonstruiert (Boltanski und Chiapello 2001: 459ff.).

Um zu zeigen, weshalb auch für gegenwärtige Debatten eine Vergegenwärtigung der marxischen Ideologiekritik hilfreich sein könnte, will ich in einem ersten Schritt zunächst einige Schwierigkeiten der Ansätze, die den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden suchen, diskutieren. Diese Reformulierungen des Projekts einer kritischen Gesellschaftstheorie können zwar den problematischen Bruch mit der Akteursperspektive umgehen; allerdings sind sie in der Konsequenz nicht länger in der Lage, Prozesse der Naturalisierung sozialer Verhältnisse, d.h. Prozesse, durch die der Umstand, dass diese Verhältnisse das Resultat menschlicher Praxis und damit auch veränderbar sind, zu thematisieren (1).

Vor diesem Hintergrund sollen dann einige Überlegungen dazu vorgestellt werden, ob und wie die erwähnten Problematisierungen ernst genommen können, ohne deshalb das Verfahren der Ideologiekritik selbst aufgeben zu müssen. Auf den ersten Blick scheint der Rückbezug auf Marx hierfür jedoch wenig beitragen zu können: In der „Deutschen Ideologie“ (DI) wird Ideologie entweder nur als Ergebnis der bewussten Anwendung der Mittel der geistigen Produktion durch die herrschende Klasse gefasst, oder aber als passiver Reflex des gesellschaftlichen Lebensprozesses. „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 Lebensprozess hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.“ (Marx/Engels 1845/46: 26) Dies wirft die erwähnte Frage, wie es dem soziologischen Beobachter möglich ist, diesen Zusammenhang zu durchschauen, nur erneut auf (2).

Im Gegensatz dazu soll in einem dritten Schritt auf der Grundlage der Schriften zur „Kritik der politischen Ökonomie“ (KdpÖ) eine Interpretation der marxischen Ideologiekritik entwickelt werden, bei der die ideologiekritische Perspektive vor dem Hintergrund eines praktischen Arguments gewonnen wird: Der Bruch mit der Akteursperspektive wird vollzogen, weil sich die Akteure selbst nur auf dieser Grundlage die Genesis gesellschaftlicher Strukturen als Ergebnis ihres Handelns zurechnen können. Und nur wenn sie dies können, ist es auch möglich, die praktischen Widersprüche, vor denen sie in ihrem Handeln stehen und die damit einhergehenden Leidenserfahrungen zu deuten (3).

1. Kritik als Rekonstruktion

Die Ansätze, die den im Verfahren der Ideologiekritik implizierten Bruch zu vermeiden suchen, fassen das Verhältnis zwischen der Akteursperspektive und

derjenigen des kritischen Soziologen zumeist so, dass den Soziologen zunächst die Aufgabe zukommt, das Wissen und die Fähigkeiten zu rekonstruieren, über die die Akteure verfügen müssen, um sich in der sozialen Welt zu bewegen. Ihre Aufgabe wird mit der des Grammatikers vergleichbar: Sie explizieren und formalisieren die Regeln, über die die Akteure schon implizit verfügen.³

Der Weg, den etwa Boltanski und Chiapello mit ihrer pragmatisch orientierten „Soziologie der Kritik“ gegangen sind, um den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden, besteht darin, den Ansatzpunkt der Theoriebildung in konkreten Konfliktsituationen zu suchen. Dann nämlich zeigt sich, dass die einzelnen Akteure in diesen Situationen, in denen ein konkretes Handeln auf Kritik stößt, schon über bestimmte Gerechtigkeitskriterien verfügen müssen, unter Berufung auf die sich einzelne Ansprüche legitimieren oder zurückweisen lassen. Sie sind die notwendigen Mittel, um bestehende Konflikte beenden und Einigung herstellen zu können. In Konfliktsituationen sind sie zu Rechtfertigungen gezwungen und das verlangt, die jeweiligen Kriterien offen legen und begründen zu können. Diese jeweils in Anspruch genommenen Gerechtigkeitskriterien differieren zudem je nach sozialem Kontext. Soziale Ordnungen sind also gerade nicht als einheitliche und integrierte Gebilde zu verstehen; vielmehr sind sie stets durch eine Pluralität von unterschiedlichen Rechtfertigungsordnungen geprägt. Die Möglichkeit, Kritik zu üben, ist dann kein Privileg des soziologischen Beobachters, sondern schon in dessen Gegenstand selbst verankert. Denn zum einen muss geprüft und begründet werden können, ob die jeweiligen Gerechtigkeitskriterien in der konkreten Konfliktsituation adäquat angewendet wurden. Zum anderen besteht gerade durch die Pluralität der Gerechtigkeitskriterien die Möglichkeit, ihre Angemessenheit für einen konkreten Kontext überhaupt infrage zu stellen (Boltanski 2009: 55). Auf diese Weise gelingt es ihnen, schon auf der Ebene alltäglicher Praxen die Möglichkeit interner und externer Sozialkritik zu begründen.

3 Zwar liegt sowohl für Boltanski als auch für Honneth die Aufgabe der Sozialtheorie in einer solchen Nachrekonstruktion impliziten Handlungswissens. Während jedoch Boltanski beansprucht, nur eine typisierende Beschreibung bestimmter Konfliktsituationen vorzunehmen und so das Unternehmen einer Soziologie der Kritik klar von dem einer Kritischen Soziologie trennt, wirft Honneth diesem vor, damit die innere Normativität der eigenen Begriffe zu leugnen (Boltanski und Honneth 2009: 94; Honneth 2010: 151). Die Konzeptionen Walzers und Honneths unterscheiden sich zentral hinsichtlich der Frage, ob die Gesellschaftskritik eine Theorie des Sozialen voraussetzt. Während Walzer die Kriterien einer gelungenen Gesellschaftskritik auf die Tugenden des Kritikers reduziert (Walzer 2000: 709f.), besteht Honneth darauf, dass eine Bestimmung der sozialen Ursachen für das Verfehlen der überindividuellen Bedingungen gelingender Selbstverwirklichung eine Gesellschaftstheorie voraussetzt (Honneth 2007: 219f.).

Wenn die Teilnahme am sozialen Leben schon die Teilnahme an Praktiken der Rechtfertigung und Kritik impliziert, dann muss die Annahme einer starken Diskrepanz zwischen der Perspektive des wissenschaftlichen Soziologen und derjenigen der Akteure aufgegeben werden.

Erst auf dieser Grundlage wird es dann möglich, auch die Praxis der Gesellschaftskritik angemessen zu thematisieren. Denn diese kann, so lässt sich hier an die Überlegungen Walzers anschließen, nur als Fortführung alltäglicher Praxen der Kritik verstanden werden. „Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens als vielmehr der gebildete Vertreter der gemeinen Beschwerde.“ (Walzer 1993: 78) Der Gesellschaftskritiker gilt dann allenfalls als Experte für eine Praxis, die letztlich alle vollziehen. Wenn umgekehrt die reflexiven Fähigkeiten der Akteure unterschätzt und diese als vollkommen integriert beschrieben werden, bleibt unklar, wie die Adressaten der Kritik überhaupt erreicht werden können. In dem Maße, in dem ihre jeweiligen Situationsdeutungen nicht angemessen rekonstruiert werden und mit ihrem Verständnis nicht gerechnet werden kann, muss dann auch offen bleiben, wie die Kritik zu konkreten Veränderungen beitragen können soll. Die Möglichkeit der Veränderung der sozialen Verhältnisse setzt die Ansprechbarkeit der Akteure durch die Kritik voraus (vgl. Celikates 2009: 79).

Wenn jedoch in dieser Weise die Aufgabe einer kritischen Gesellschaftstheorie als normative Rekonstruktion verstanden werden muss, die in erster Linie die normativen Grundannahmen expliziert, die Unrechtserfahrungen und sozialen Konflikten zugrunde liegen, dann kann so zwar ein Bruch mit der Akteursperspektive vermieden werden; jedoch wird sie damit in problematischer Weise an den jeweiligen Status quo zurückgebunden. Das umfassende Misstrauen gegenüber den Handlungsorientierungen, die das gesellschaftliche Leben den Einzelnen an die Hand gibt, das Horkheimer noch als ein zentrales Motiv kritischer Theoriebildung beschrieben hatte, scheint auf dieser Grundlage nicht länger eingeholt werden zu können (Horkheimer 2005: 224). Tatsächlich schreibt Honneth, dass wir für den Normalfall davon ausgehen müssen, „daß sich in unseren Mentalitäten und Überlieferungen, in unseren Normen und Werten bereits genügend Rationalität niedergeschlagen hat, um als sozialer Kontext gelten zu können, dessen moralische Vorgaben wir im allgemeinen zweifelsfrei voraussetzen müssen (Honneth 2001: 67f).“

Zudem ist mit diesen Konzeptionen die problematische Annahme verknüpft, dass die Fähigkeiten zu Rechtfertigung und Kritik unter den Akteuren tatsächlich gleich verteilt sind. Demgegenüber muss gefragt werden, ob Ungleichverteilungen von materiellen und symbolischen Ressourcen sich nicht auch in den Umgangsweisen mit den Situationen, in denen Rechtfertigungen zu geben und einzufordern sind, niederschlagen. „Sind nicht Umstände denkbar, unter denen

die für diese Praktiken grundlegenden Fähigkeiten der Akteure blockiert oder behindert werden?“ (Celikates 2009: 154) Neben dieser drohenden Ausblendung sozialstrukturell bedingter Beschränkungen der Kritikfähigkeit ist der Versuch, den Kritikbegriff im Ausgang von alltäglichen Konfliktsituationen zu gewinnen, insofern problematisch, als sich die Akteure hier bezüglich der Art und Weise, wie Kritik geübt wird, an ihren unmittelbaren Erfolgsaussichten orientieren und sie zudem die Gerechtigkeit ihrer eigenen Lage in der Regel auf der Grundlage eines unmittelbaren Vergleichs mit relevanten Bezugspersonen beurteilen. Die allgemeinen Rahmenbedingungen ihres Handelns werden hier zumeist nicht infrage gestellt (vgl. Boltanski 2009: 59). Der Versuch, nicht nur einzelne Missstände zu thematisieren, sondern diese als mit der Struktur des sozialen Ganzen verknüpft zu verstehen, kann dann in einer solchen Konzeption keinen Platz mehr finden. Damit begibt sich die kritische Theorie der Möglichkeit, hinter die innerhalb der sozialen Wirklichkeit schon etablierten Formen der Problematisierung und Kritik selbst noch einmal zurückzugehen. Wenn die kritische Theorie sich darauf beschränkt, die moralische Grammatik, die den jeweiligen Situationsdeutungen zugrunde liegt, zu explizieren, geraten die Tendenzen zur Naturalisierung konkreter Institutionen, die dazu führen, dass diese nicht mehr als zu rechtfertigende thematisiert werden können, aus dem Blick.

Aus der Ausblendung der faktischen Ungleichverteilung der Rechtfertigungsmacht, den Beschränkungen situativer und alltagspraktischer Formen der Kritik und dem Verlust der Möglichkeit, Naturalisierungs- und Verdinglichungsformen zu thematisieren, ergeben sich offensichtlich Schwierigkeiten. Daher soll im Folgenden die Frage gestellt werden, ob und wie sie durch eine erneute Vergegenwärtigung des marxischen Ideologiebegriffs bearbeitet werden könnten.

2. Passiver Reflex oder bewusste Manipulation? Die Ideologiekritik der „Deutschen Ideologie“

Bei einem solchen Versuch wird jedoch schnell deutlich, dass schon bei Marx selbst, und erst recht in der an ihn anschließenden Theorietradition, von einem einheitlichen Ideologiebegriff nicht gesprochen werden kann. Die DI ist zwar die Schrift, an der die verschiedenen Rekonstruktionen des von Marx entwickelten Ideologiebegriffs zumeist ansetzen; jedoch findet sich hier weniger eine allgemeine methodische Ausarbeitung des Verfahrens der Ideologiekritik als eine Kritik zeitgenössischer kritisch-philosophischer Positionen, insbesondere der Linkshegelianer Feuerbach, Bauer und Stirner. Die zentrale Stoßrichtung dieser Auseinandersetzung richtet sich gegen den Versuch der genannten Autoren, die notwendige Kritik an den deutschen Zuständen allein als Kritik an entfremde-

ten Bewusstseinsformen zu verstehen, so etwa in Feuerbachs Interpretation der religiösen Vorstellungen als Ausdruck der Selbstentfremdung des Menschen. „Da bei diesen Junghegelianern die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, überhaupt die Produkte des von ihnen verselbstständigten Bewußtseins für die eigentlichen Fesseln der Menschheit gelten, [...] so versteht sich, daß die Junghegelianer auch nur gegen diese Illusionen des Bewußtseins zu kämpfen haben.“ (Marx/Engels 1845/46: 19-20) Der Vorwurf, der gegen diese Variante philosophischer Kritik erhoben wird, lautet nun, dass sie selbst noch in einer von ihr nicht durchschauten Weise einem ideologischen Schein aufsitzt. Sie fragt nämlich nicht nach dem Zusammenhang ihres Gegenstandes der Kritik mit den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen. Marx interpretiert demgegenüber die Vorstellungen der Religion, ihr Trostversprechen etc. als Ausdruck des wirklichen Elends (Marx 1844: 379). Mit der Ausblendung dieses Zusammenhangs unterläuft der junghegelianischen Kritik nun insofern kein bloß zufälliger Fehler, und nur unter dieser Bedingung kann sie als ideologische gelten, als der Umstand, dass die jeweiligen Vorstellungen nicht auf bestehende gesellschaftliche Praktiken und die entsprechenden Erfahrungen zurückbezogen werden, selbst als Effekt dieser Praxis gilt. Die Verkehrung, die den junghegelianischen Kritikern unterläuft, indem sie bestimmte Vorstellungen als Ursache und nicht als Ausdruck von Entfremdungserfahrungen⁴ verstehen, ist das Ergebnis einer bestimmten, nämlich ihrerseits verkehrten Praxis: Nur unter der Bedingung einer Arbeitsteilung, die nicht nur geistige und materielle Tätigkeiten überhaupt trennt, sondern dies auch in der Weise vollzieht, dass sie dem Einzelnen als fremde Macht gegenübertritt und ihn in einen Kreis von bestimmten ausschließenden Tätigkeiten bannt, „kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxen zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen“ (Marx/Engels 1845/46: 31). Demzufolge verhindert es der Charakter des Produktionsprozesses – und Marx fasst diesen Begriff so weit, dass darunter auch die Produktion von Ideen fällt – bestimmte Produkte als Ergebnis desselben verstehen zu können. Die entsprechenden Vorstellungskomplexe müssen dann als ideologisch gelten, weil sie ihre eigenen Konstitutionsbedingungen, ihren eigenen Erzeugnischarakter nicht durchschauen können. Und damit tragen sie in problematischer Weise zur Stabilisierung dieser Konstitutionsbedingungen bei. Sie gehen also aus der gesellschaftlichen Praxis hervor und wirken stabilisierend auf sie zurück (vgl. Jaeggi 2009: 268). Letzteres gilt insofern auch für die Kritik der Junghegelianer, als die Forderung, die entfremdeten Vorstellungen

4 Dieser Ausdruck wird hier allerdings, und dies ist ein zentrales Ergebnis der Auseinandersetzung mit Stirner, einer scharfen Kritik unterzogen und allenfalls noch in polemischer Absicht gebraucht.

zu überwinden, darauf hinausläuft, „das Bestehende anders zu interpretieren, d.h., es vermittelt einer anderen Interpretation anzuerkennen“ (Marx/Engels 1845/46: 20).

Wenn es aber die Natur des Produktionsprozesses selbst ist, die diese ideologische Verkehrung hervorbringt, die Ideologie als „Echo“ und „Reflex“ (ebd.: 26) gilt, so stellt sich erneut die Frage, wie es dem soziologischen Beobachter im Gegensatz zu den verblendeten Akteuren möglich ist, dies zu durchschauen; auch oder gerade dann, wenn der Begriff der Produktion so weit gefasst wird, dass darunter auch die Produktion von Ideen fällt. Die zentrale in der Einleitung formulierte Problemstellung wiederholt sich hier nur erneut.

In der DI findet sich jedoch auch eine weitere Variante der Ideologiekritik, die sich hinsichtlich ihres Verständnisses von Funktion, Charakter und Entstehungsbedingungen von Ideologien von der bisher diskutierten unterscheidet (vgl. Bohlander 2010: 41ff.). Zentraler Ansatzpunkt ist hier nicht länger, dass bestimmte Erzeugnisse des Menschen eine problematische Selbstständigkeit gegenüber ihren Erzeugern erlangen, sondern eine bestimmte Form des praktischen Widerspruchs: nämlich zwischen dem normativen Selbstverständnis einer Gesellschaft und ihrer faktischen Praxis. Diese normativen Ansprüche sind einerseits insofern notwendige Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaftsformation, als jede Klasse, also auch die bürgerliche, um herrschen zu können gezwungen ist, ihrer Herrschaftsform den Charakter der Allgemeinheit zu geben. Nur unter diesen Bedingungen kann sie die für ihre Verkehrsformen notwendige Bereitschaft mobilisieren. Die Begriffe des „Staatsbürgers“, des „Eigentums“, der „Nation“ etc. sind in diesem Sinne funktionale Mittel zur Legitimation von Herrschaft. Die herrschende Klasse kann sie zu diesen Zwecken einsetzen, weil sie, indem sie über die Produktionsmittel überhaupt verfügt, auch über die Mittel der geistigen Produktion verfügt. Deshalb kann Marx die herrschenden Gedanken als die Gedanken der herrschenden Klasse verstehen (Marx/Engels: 1845/46: 46).

Marx versucht in den entsprechenden Passagen der DI und im „Kommunistischen Manifest“ aber auch nachzuweisen, dass die wirklichen Existenzbedingungen des Proletariats diesen bürgerlichen Legitimationsformen der kapitalistischen Gesellschaft notwendig widersprechen müssen. In der bürgerlichen Gesellschaft kann sich ein großer Teil der Bevölkerung eben nicht, wie es der Begriff des „Staatsbürgers“ beansprucht, als Gestalter der eigenen Verhältnisse begreifen; das Eigentum ist in ihr faktisch für einen Großteil der Gesellschaft aufgehoben; es ist die Entwicklung der Bourgeoisie selbst, die die nationalen Gegensätze auflöst etc. (Marx/Engels 1847/48: 477ff.). Weil das Problem der Ideologie hier nicht in der durch die Struktur der Arbeitsteilung bedingten scheinbaren Selbstständigkeit menschlicher Erzeugnisse, sondern in der nur scheinbaren Allgemeinheit bestimmter normativer Ansprüche besteht, die durch

die konkrete Lebenswirklichkeit des Proletariats selbst aufgelöst wird, muss die ideologiekritische Perspektive hier nicht von außen, d.h. durch den soziologischen Beobachter an den Gegenstand herangetragen werden; sie drängt sich durch Erfahrungen praktischen Scheiterns den Akteuren selbst auf. „Für die Masse der Menschen, d.h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht, brauchen für sie also auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn die Masse je einige theoretische Vorstellungen, z.B. Religion, hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst.“ (Marx/Engels 1845/46: 40)

In dieser Argumentation besteht zwar nicht länger das Problem, wie die Perspektive des Ideologiekritikers mit der Akteursperspektive zu vermitteln wäre, vielmehr erscheint umgekehrt der rein philosophisch verfahrenende Kritiker der Letzte zu sein, der die jeweiligen Vorstellungen überhaupt noch als Gegenstand der Kritik ernst nimmt. Allerdings ist auch diese von Marx entwickelte Argumentationsfigur nicht unproblematisch. Zum einen scheint er von einer strukturell argumentierenden Ideologiekritik in eine Konzeption zurückzufallen, nach der ideologische Formationen durch die herrschende Klasse als Mittel ihrer Machterhaltung bewusst erzeugt werden (vgl. Heinrich 1999: 140). Das jeweilige normative Selbstverständnis erscheint so einzig als Ergebnis einer zynisch-manipulierenden Kalkulation. Damit wird dann auch unklar, ob und inwiefern die jeweiligen normativen Ansprüche auch als zu bewahrende gedacht werden müssen. Zum anderen löst diese Perspektive nicht ein, was hier durch die Ideologiekritik gewonnen werden sollte: nämlich die Möglichkeit, Phänomene der Naturalisierung konkreter Institutionen benennen und erklären zu können. Sie klärt über unzureichende Rechtfertigungen auf und nicht über die Prozesse, über die sich gesellschaftliche Verhältnisse dem Zwang zur Rechtfertigung entzogen werden, indem sie eben nicht als geschaffene, sondern als naturgegebene erscheinen.

3. Die Aufklärung praktischer Widersprüche: Zur Ideologiekritik der „Kritik der politischen Ökonomie“

Es gibt jedoch eine dritte Variante der marxschen Ideologiekritik, die verschiedene Motive und Aspekte der zuerst diskutierten zusammenführt. Diese lässt sich aus den Schriften zur KdpÖ gewinnen.

Den Ausgangspunkt der Kritik bilden auch hier praktische Widersprüche, die sich innerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung ergeben. Diese können auf zwei unterschiedliche Weisen, in denen sich die Akteure in ihr als Handelnde erfahren, zurückgeführt werden: Sie erfahren sich in ihr als frei und unfrei, als gleich und ungleich zugleich. Es ist das zentrale Ziel der KdpÖ, diese

Widersprüche aufzuklären. Ideologiekritik ist sie dabei insofern, als sie dafür mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt brechen muss. Diese Widersprüche gelten hier jedoch nicht nur, wie noch in der DI, als Gegensatz zwischen dem normativen Selbstverständnis einer Gesellschaft und ihrer faktischen Praxis, sondern als Gegensatz innerhalb der Praxis selbst. Indem sie als Warenbesitzer die zu tauschenden Waren hinsichtlich ihrer Wertbestimmung, also hinsichtlich der in ihnen vergegenständlichten Arbeitszeit, gleichsetzen, beziehen sie sich aufeinander als Gleiche; jeder hat die Beziehung zum Anderen, die der Andere zu ihm hat. Insofern der Tausch dabei von der jeweiligen Willensbestimmung des Einzelnen abhängt, verstehen sie sich und den Anderen darin als frei (Marx 1857/58: 156). Zugleich jedoch erfahren sie sich, insofern sie nicht über eigenständige Mittel ihrer Subsistenz verfügen, als gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen und insofern der gesellschaftliche Reichtum ihnen als fremde Macht, als Kapital gegenübertritt, als Ungleiche.⁵

Das, was sich auf der Ebene der einfachen Zirkulation vollzieht, der Tausch von Äquivalenten durch freie und gleiche Warenbesitzer, gilt als bloßes „Oberflächenphänomen“ (ebd.: 166). Diese Metapher lässt sich zum einen so verstehen, dass das, was sich auf der Ebene der Zirkulation vollzieht, auf ihr zugrunde, eben in der Tiefe liegende Prozesse verweist: Sie setzt die Extreme, d.h. die zu tauschenden Waren nicht, die sie vermittelt. Wird der Prozess selbst analysiert, in dem unter den Bedingungen des Kapitalverhältnisses die jeweiligen Waren produziert werden, so zeigt sich, dass das Anhäufen von Eigentum nicht auf eigene Arbeit, sondern auf die Aneignung fremder Surplusarbeit zurückgeht.

Zum anderen verweist die Rede von der „Oberfläche“ darauf, dass es die Bestimmungen der Zirkulation und nicht diejenigen der ihr zugrunde liegenden Prozesse sind, unter denen die bürgerliche Gesellschaft den in ihr handelnden Akteuren erscheint. Deshalb sind sie auch die Grundlage der naturrechtlichen Legitimationsformen der bürgerlichen Gesellschaft.⁶ Die Begründung dafür, weshalb der Tausch von durch Arbeit erworbenen Produkten unter Freien und Gleichen als die zentrale Verkehrsform der kapitalistischen Gesellschaft erscheint, leisten Marx' Überlegungen zum Fetischcharakter der Ware.

5 Darin zeigt sich auch, dass die Weise, wie die praktischen Widersprüche von den Einzelnen erfahren werden, von der jeweiligen Stellung im Produktionsprozess abhängt, also klassentheoretisch gefasst werden muss. Dem kann ich hier jedoch nicht weiter nachgehen.

6 In der Naturrechtskonzeption von Locke können Eigentumsrechte an bestimmten Gütern zunächst nur durch ihre vorherige Bearbeitung erworben werden. Diese Eigentumsrechte sind dann auch die Grundlage dafür, die Produkte der Arbeit gegen die anderer Produzenten eintauschen zu können.

Fetischcharakter kommt der Ware insofern zu, als der Wert als natürliche Eigenschaft der Produkte menschlicher Arbeit und nicht als Ausdruck spezifischer gesellschaftlicher Verhältnisse erscheint. Den Individuen erscheint damit ihr gesellschaftliches Verhältnis als ein Verhältnis von Dingen; sie schreiben die undurchschaute Macht ihrer gesellschaftlichen Organisation den Dingen, den ausgetauschten Waren zu (vgl. Marx 1867: 86ff.). Dieser Vorgang vollzieht sich, so Marx, deshalb, weil die isolierten Warenbesitzer tatsächlich erst im Austausch, also vermittelt über die zu tauschenden Waren in ein Verhältnis zueinander treten. Die Verhältnisse der Tauschgegenstände jedoch stehen nicht unter der Kontrolle der Tauschenden; diese werden von ihnen als fremde Macht erfahren. „Sosehr [...] die einzelnen Momente dieser Bewegung vom bewußten Willen und besonderen Zwecken der Individuen ausgehen, sosehr erscheint die Totalität des Prozesses als ein Zusammenhang, der naturwüchsig entsteht; zwar aus dem Aufeinanderwirken der bewußten Individuen hervorgeht, aber weder in ihrem Bewußtsein liegt, noch als Ganzes unter sie subsumiert wird.“ (Marx 1857/58: 111)

Wenn der Wert als natürliche Eigenschaft der Produkte menschlicher Arbeit erscheint, dann kann zwar, wie in den klassischen Varianten der politischen Ökonomie, erkannt werden, dass es der Wert ist, der den verschiedenen Austauschverhältnissen der Waren zugrunde liegt und auch, dass die Wertgröße sich über die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit bestimmt; es kann jedoch nicht gefragt werden, unter welchen spezifischen Umständen der menschlichen Arbeit die Eigenschaft zukommt, wertbildend zu sein. Dies gilt dann als ihre unhinterfragte Eigenschaft. Damit jedoch wird der historische Charakter der bestimmenden Kategorien der gegenwärtigen Produktionsweise übersehen. Denn zu Waren, d.h. zu Gegenständen, denen sowohl ein Gebrauchswert als auch ein Tauschwert zukommt, werden die Produkte menschlicher Arbeit erst, wenn in einer arbeitsteiligen Gesellschaft die einzelnen Produzenten isoliert voneinander produzieren, sodass sie ihren jeweiligen Bedarf nur durch den wechselseitigen Austausch ihrer Produkte sichern können. Marx beansprucht nun zu zeigen, dass solche Austauschverhältnisse erst dann zur allgemeinen Form des gesellschaftlichen Zusammenhangs werden, sobald zum einen eine Vielzahl von Produzenten nicht mehr für den eigenen Bedarf produziert, was historisch erst durch die Trennung von ihren Subsistenzmitteln erreicht wurde, und zum anderen die Produzenten als freie Eigentümer ihrer Arbeitskraft diese zum Verkauf feilbieten können.

Dieser Rückgang auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Etablierung der Wertform ist ein vorbereitender Schritt, um die These eines notwendigen praktischen Widerspruchs zwischen der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, den entsprechenden naturrechtlichen Legitimationsformen und den tatsächlichen Existenzbedingungen des Proletariats entwickeln und begründen zu können. Denn unter diesen Bedingungen können sich diejenigen, die arbeiten, die Produk-

te ihrer Arbeit nicht aneignen, während diejenigen, die nicht arbeiten, Eigentum anhäufen (vgl. Wellmer 1986: 226ff.). Dieses Verhältnis beruht jedoch gerade auf dem Tausch von Äquivalenten: Die Arbeitskraft wird zu ihrem Wert bezahlt, was ihre Reproduktion, jedoch nicht die Anhäufung von Eigentum für ihren Träger ermöglicht. Sie kann jedoch, und darin besteht ihr Gebrauchswert für das Kapital, mehr Werte schaffen, als zu ihrer Reproduktion erforderlich sind und so die Mehrwertbildung in Gang setzen. „Der Austausch zwischen Kapital und Arbeit, dessen Resultat der Arbeitspreis ist, sosehr er von Seiten des Arbeiters einfacher Austausch ist, muß von Seiten des Kapitalisten Nicht-Austausch sein. Er muß mehr Wert erhalten, als er gegeben hat.“ (Marx 1857/58: 228) Indem die Wertbestimmung als natürliche Eigenschaft der Produkte menschlicher Arbeit erscheint und damit der Äquivalententausch nicht als das Kennzeichen einer spezifischen historischen Epoche, wird dieser besondere Charakter des Austauschverhältnisses von Kapital und Arbeit, der spezifische Gebrauchswert der Ware Arbeitskraft für ihren Käufer, das Kapital verkannt.⁷

Nach Locke war es auf zweierlei Weise möglich, auf legitime Weise Ansprüche auf bestimmte Güter zu erwerben: durch eigene Arbeit oder durch Tausch.⁸ Marx will nun zeigen, dass sich beide Kriterien in der Praxis notwendig widersprechen: Unter den Bedingungen, unter denen der Tausch zur allgemeinen Form der Distribution wird, kann kein Zusammenhang zwischen Eigentum und Arbeit bestehen. Umgekehrt erscheint jetzt vielmehr das Eigentumsrecht (an Produktionsmitteln) als Recht, sich fremde Arbeit anzueignen und umgekehrt als Pflicht, die Produkte der eigenen Arbeit als Eigentum Anderer zu respektieren (vgl. ebd.: 262). Zwar entspricht jeder einzelne Akt des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit den Bestimmungen des Äquivalententauschs; in Bezug auf den kapitalistischen Produktionsprozess insgesamt zeigt sich jedoch, und dies nennt Marx den „Umschlag der Aneignungsgesetze“, dass gerade deshalb das Anhäufen von Eigentum auf der Aneignung unbezahlter Arbeit basiert und dies auch die Grundlage dafür ist, auch zukünftig unbezahlte Arbeit anzueignen (vgl. Heinrich 1999: 375). Der Äquivalententausch verdeckt, dass das private Anhäufen von Gütern entgegen der naturrechtlichen Legitimationsformen gerade nicht auf Arbeit beruht, so wie die rechtlich garantierte Freiheit als Voraussetzung des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit reale Machtasymmetrien verschleiert. Die lohnabhängig Beschäftigten sind, um ihre Existenz zu sichern, gezwungen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen. „Das System des Austauschs beruht auf dem

7 Diese Tendenz wird durch die Lohnform noch verstärkt: Der Lohn scheint sich einzig an der Leistung des Arbeiters zu bemessen; seine gesamte Arbeit und nicht nur die zu seiner eigenen Reproduktion erforderliche notwendige Arbeitszeit erscheint als bezahlt.

8 Diese zweite Form ist abgeleitet, denn sie setzt Arbeit voraus.

Kapital als seiner Grundlage, und, wenn es getrennt von ihm betrachtet wird, wie es sich an der Oberfläche zeigt, als selbstständiges System, so ist es bloßer Schein, aber ein notwendiger Schein.“ (Marx 1857/58: 409)

Der Ausbeutungsbegriff, wie er von Marx entwickelt wird, soll zudem zeigen, dass sich diese Verhältnisse, sofern sie ihrer eigenen Logik folgen, auch zukünftig erhalten werden. Die Ausbeutung reproduziert beständig die Ausgangsbedingungen des Austauschs zwischen Kapital und Arbeit; sie garantiert, dass die ArbeiterInnen auch künftig nichts zu Markte tragen werden, als eben ihre Arbeitskraft (vgl. ebd.: 361). Das historisch angelegte Kapitel zur „Ursprünglichen Akkumulation“ soll zudem zeigen, dass sich die Herausbildung des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht dem Fleiß und der Sparsamkeit Einzelner, sondern staatlich durchgesetzten Zwangs- und Enteignungsmaßnahmen verdankt (Marx 1867: 741ff.). Weder die Aussicht auf blühende Zukunftslandschaften noch der Rückgriff auf die frühbürgerliche Vergangenheit können also für die Rechtfertigung der bestehenden Verhältnisse in Anspruch genommen werden (vgl. Wellmer 1986: 226).

In dieser Aufklärung der bestehenden praktischen Widersprüche durch die Rekonstruktion der sozialen Bedingungen, die den einzelnen Handlungen, also insbesondere den einzelnen Tauschakten, voraus liegen, steckt jedoch noch ein weiterer Aspekt: Sie werden von Marx nämlich als Ergebnis einer sich gegen sich selbst verkehrenden Praxis gefasst. Wenn alle Bestandteile des Kapitals, alle Gestalten, die sein Wert annimmt, als Ergebnis der Aneignung fremder Surplusarbeit gelten müssen, dann zeigt sich darin auch, dass das Kapital, das von den einzelnen Akteuren ursprünglich als von ihnen unabhängige Macht erfahren wurde, als Bedingung der Anwendung ihrer Arbeitskraft und damit ihrer Subsistenz, jetzt vielmehr als Ergebnis ihres Tuns verstanden werden muss. „Alle Momente, die dem lebendigen Arbeitsvermögen als fremde, äußerliche und es unter gewissen, von ihm selbst unabhängigen Bedingungen konsumierende, verwendende Mächte gegenübertraten, sind jetzt gesetzt als sein eigenes Produkt und Resultat.“ (Marx 1857/58: 355) Die KdpÖ ermöglicht es damit, das gesellschaftliche Verhältnis, in das die Einzelnen sich gestellt sehen, also ihre Abhängigkeit von ihnen als äußerlich erscheinenden Instanzen auf ihr eigenes Handeln zurückzuführen. Der Ideologiekritik, die Marx in diesen Schriften entwickelt, geht es demnach nicht darum, wie etwa Luhmann behauptet, aus einer Position des Besserwissens das Nichtsehenkönnen der anderen zu erklären (Luhmann 1990: 222), sondern sie zielt auf eine Selbstaufklärung der Akteure. Diese werden in die Lage versetzt, die Strukturen, in denen sie handeln, die ihnen als fremd gegenüber tretende Macht des Kapitals als Entfremdung ihrer eigenen Handlungen zu verstehen. Die Selbstaufklärung erweitert durch diese Selbstzurechnung die Einsicht in den künftig möglichen Spielraum der Handelnden. Darin liegt für Marx ein

entscheidender Schritt für die Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise. „Die Erkennung der Produkte als seiner eignen und die Beurteilung der Trennung von den Bedingungen seiner Verwirklichung als einer ungehörigen, zwangsweisen – ist [...] so sehr das knell to its doom, wie mit dem Bewußtsein des Sklaven, dass er nicht Eigentum eines Dritten sein kann, seinem Bewußtsein als Person, die Sklaverei nur noch ein künstliches Dasein fortvegetiert und aufgehört hat als Basis der Produktion fort dauern zu können.“ (Marx 1857/58: 366-67)

Die kritische Theorie von Marx zeigt, inwiefern die sozialen Bedingungen, unter denen erst sich eine spezifische Praxis in der kapitalistischen Gesellschaftsordnung etabliert, dazu führen, dass diese sich gegen sich selbst verkehrt. Insofern kann sie auch nicht dem formalen Modell entsprechen, das etwa Honneth in seiner Rekonstruktion als deren zentrale Argumentationsschritte bestimmt (Honneth 2007: 28f.). Dieser unterscheidet nämlich zwei voneinander unabhängig zu entwickelnde Schritte: Zum einen ist zunächst ein Begriff der überindividuellen Bedingungen gelingender Selbstverwirklichung zu gewinnen. Dieser muss, um den Bruch mit der Akteursperspektive zu vermeiden, so gefasst werden, dass er an schon bestehende Praxen anzuknüpfen vermag. Zum anderen sind die sozialen Ursachen zu bestimmen, die zum Verfehlen oder zur Verzerrung dieser Praxisformen beitragen.

Für Marx hingegen lassen sich die Kriterien der Kritik und damit auch die Kriterien, von denen sich eine künftige Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse leiten lassen sollte, erst aus den bestehenden praktischen Widersprüchen entwickeln. Die Bestimmungen von Freiheit und Gleichheit, die in der bestehenden Praxis des Warentauschs realisiert sind, lassen sich nicht gegen das Kapital als von ihnen getrennte Ursache ihrer Verfälschung ausspielen; solchen Versuchen ist, so Marx, zu antworten, „daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Freiheit und Gleichheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit“ (Marx 1857/58: 160). Dass die für den Warentausch konstitutiven Normen sich in ihrer Verwirklichung in ihr Gegenteil verkehren konnten, zeigt, dass sie bisher nur in einseitiger Weise gefasst wurden und dass demgegenüber künftig ein erweitertes Verständnis von ihnen zu entwickeln ist (vgl. Jaeggi 2009: 288). So kann auf der Grundlage der Erfahrung und der Erklärung der praktischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft Gleichheit nicht nur als Bestimmung der Beziehung von einander im Tausch gegenüber tretenden Warenbesitzern gefasst werden; vielmehr ist diese künftig auch als soziale Gleichheit zu verstehen, die etwa auch die Güter mit einbezieht, über die die Einzelnen verfügen. Auch Freiheit ist nicht nur als im Warentausch vorausgesetzte Freiwilligkeit zu fassen, sondern sie muss auch, und darauf zielt die marxsche Kritik an der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, die Möglichkeit der bewussten

Gestaltung der gemeinsamen Institutionen enthalten. Sie ist erst zu verwirklichen in einem Zustand, in dem der Mensch den Produktionsprozess und nicht, wie bisher, dieser den Menschen bemeistert. Was bisher durch ökonomische Gesetze reguliert wird, über die die Einzelnen nichts vermögen, soll der gemeinsamen und bewussten Planung unterliegen.

Dieser Argumentationsgang der KdpÖ verweist, ähnlich wie die zweite Variante der Ideologiekritik der DI, auf einen praktischen Widerspruch zwischen den bestehenden Gerechtigkeitsprinzipien und der faktischen gesellschaftlichen Praxis. Anders als in der DI muss Marx dafür jedoch nicht die These einer zynischen Verschleierung von Herrschaftsinteressen qua Ideenproduktion in Anspruch nehmen, sondern er kann sich dabei auf die Strukturlogik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung selbst beziehen. Die Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit sind konstitutiv für die kapitalistischen Verkehrsformen; „es sind Ideen, die gesellschaftlich wirksam geworden sind und sich in sozialen Institutionen sedimentiert haben“ (Jaeggi 2009: 274). Und doch treten diese Vorstellungen in einen Widerspruch zu den faktischen Existenzbedingungen: die Freiheit erscheint als Zwang, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen; der Äquivalententausch produziert und reproduziert soziale Ungleichheiten. Der Rückgang auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Etablierung der Wertform zeigt, weshalb diese praktischen Widersprüche sich notwendig ergeben müssen; insofern lassen sich diese Bedingungen als die *ratio essendi* der bestehenden praktischen Widersprüche verstehen. Diese praktischen Widersprüche gehen auf der Akteursebene mit Leidenserfahrungen einher, da die normativen Ansprüche, die sie für ihr Handeln und die Gestaltung der gemeinsamen Institutionen in Anspruch nehmen, in der Praxis beständig enttäuscht werden. Es sind diese Erfahrungen, die sich eben nicht aus der Perspektive des sozialwissenschaftlichen Beobachters, sondern aus der gesellschaftlichen Praxis selbst ergeben, die die Arbeit der Denaturalisierung motivieren. Und insofern lassen sich die praktischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft als die *ratio cognoscendi* der gesellschaftlichen Bedingungen der Etablierung der Wertform verstehen.

In einem solchen Modell bricht die Ideologiekritik als Verfahren der Denaturalisierung zwar mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt; sie bleibt dabei jedoch insofern an die Perspektive der Akteure zurückgebunden, als es ihre Leidenserfahrungen sind, die sie dabei zu deuten versucht. Dabei geht sie so vor, dass sie die bestehenden praktischen Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, aus denen die zu deutenden Leidenserfahrungen resultieren, als Ergebnis einer sich gegen sich verkehrenden Praxis rekonstruiert. Was ursprünglich als fremde Macht und natürliche Voraussetzung des Handelns erschien, kann jetzt als dessen Ergebnis verstanden werden. Die Deutung der praktischen Widersprüche ist damit zugleich die Einsicht in die Möglichkeit ihrer Überwindung.

Mit einer solchen Rekonstruktion sind natürlich nicht alle Schwierigkeiten beseitigt, mit denen das Verfahren der Ideologiekritik sich konfrontiert sah. Auch ist nicht absehbar, wie sich ein solches Argumentationsmodell auf andere gesellschaftliche Bereiche als den der Ökonomie übertragen lassen soll. Und selbst für diesen Bereich ist ihre Tauglichkeit angesichts der Zweifel, denen sich die marxische Werttheorie ausgesetzt sieht und den veränderten Legitimationsformen⁹ der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft alles andere als gewiss.

Zumindest aber sollten einige Hinweise darauf gewonnen worden sein, wie sich die schlechte Alternative zwischen einem bloß rekonstruktiven Kritikverständnis, das als solches blind gegenüber Phänomenen der Naturalisierung bleiben muss und einer denaturalisierenden Ideologiekritik, die jedoch ihre eigenen Möglichkeitsbedingungen in ihrem Gegenstand nicht auszuweisen vermag, überwunden werden könnte. Obwohl sie mit den etablierten Deutungen der sozialen Welt bricht, diese als Täuschungen kritisiert und sogar aus der Verfasstheit der sozialen Welt heraus erklärt, kann sie selbst noch bestimmen, wie diese kritische Perspektive auf die bestehenden Deutungen und die Verfasstheit der sozialen Welt in ihrem Gegenstand selbst verankert ist: als Deutung von Erfahrungen praktischen Scheiterns. Eben als Ausdruck des Bedürfnisses, Leiden beredt werden zu lassen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1988): *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.
- Bohlender, Matthias (2010): Die Herrschaft der Gedanken. Über Funktionsweise, Effekt und Produktionsbedingungen von Ideologie, in: Bluhm, Harald (Hrsg.), *Karl Marx/Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie*, Berlin: 41-57.
- Boltanski, Luc (2009): *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Frankfurt/M.
- Boltanski, Luc und Chiapello, Eve (2001): Die Rolle der Kritik in der Dynamik des Kapitalismus und der normative Wandel, in: *Berliner Journal für Soziologie*, H 4: 459-477.
- Boltanski, Luc und Honneth, Axel (2009): Soziologie der Kritik oder Kritische Soziologie? Ein Gespräch mit Robin Celikates, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M.: 81-114.
- Bubner, Rüdiger (1971): Was ist kritische Theorie, in: Habermas, Jürgen u.a. (Hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M., S. 160-209.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.
- Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster.

9 So gilt diese Gesellschaftsordnung etwa bei Hayek keineswegs als natürliche Form sozialer Ordnung; dafür als die beste aller möglichen vom Menschen geschaffenen Welten.

- Honneth, Axel (2000): Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie, in: ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: 88-109.
- (2001): *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart.
- (2007): Ideosynkrasie als Erkenntnismittel. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart kritischer Theorie*, Frankfurt/M.: 219-234.
- (2010): Die Verflüssigung des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot, in: ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Frankfurt/M.: 131-157.
- Horkheimer, Max (2005): Traditionelle und Kritische Theorie, in: ders., *Traditionelle und Kritische Theorie. Fünf Aufsätze*, Frankfurt/M.: 205-259..
- Jaeggi, Rahel (2009): Was ist Ideologiekritik, in: Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Hrsg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M.: 266-295.
- Leist, Anton (1986): Schwierigkeiten mit der Ideologiekritik, in: Angehrn, Emil; Lohmann, Georg (Hrsg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Stuttgart: 58-79.
- Luhmann, Niklas (1990): Ich sehe was, was Du nicht siehst, in: ders., *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen: 220-226.
- Marx, Karl (1844): *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: MEW, Bd. 1, Berlin 1969.
- (1857/58): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974.
- (1867): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1*, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1972.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1845): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: MEW, Bd. 2, Berlin 1962.
- (1845/46): *Die deutsche Ideologie*, in: MEW, Bd. 3, Berlin 1969.
- (1847/48): *Manifest der kommunistischen Partei*, in: MEW, Bd. 4, Berlin 1971.
- Walzer, Michael (1993): *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Frankfurt/M.
- (2000): Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, JG 48: 709-718.
- Wellmer, Albrecht (1986): Naturrecht und praktische Vernunft: Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx, in: Angehrn, Emil; Lohmann, Georg (Hrsg.): *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Stuttgart; 197-236.