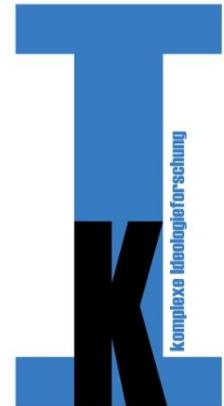


Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument auszudrucken und aus ihm zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internetadresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors.



EVELYN GRÖBL-STEINBACH SCHUSTER

Probleme der Ideologiekritik

1. Einleitung

Die Ideologiekritik des letzten Jahrhunderts stellt sich aus heutiger Sicht primär als ein mit philosophischen bzw. wissenschaftstheoretischen Argumenten geführter Streit um die richtigen politischen Werte dar, etwa die Kritik marxistischer oder realsozialistischer Positionen aus liberaldemokratischer Sicht oder einer kapitalismuskritischen Position gegen eine systemkonforme (Adorno u. a. 1969). Im akademischen Bereich findet eine Beschäftigung mit Ideologien heute eher randständig statt, und wenn, dann primär typologisch (Tepe 2012) oder begriffsgeschichtlich (Eagleton 2000), jedenfalls als Ideologietheorie und nicht als deren Kritik. Eine Beschäftigung mit dem Unternehmen Ideologiekritik scheint gegenwärtig kaum mehr neue Einsichten zu versprechen. Da es aber zu Zeiten der ideologiekritischen Debatten stets um das Problem ging, dass die einen etwas kritisieren, das die anderen nicht erkennen konnten, scheint mir die Frage, wie Ideologiekritik funktioniert, welche Voraussetzungen sie macht und welche Methoden sie benutzt, noch immer legitim zu sein.

Wer Ideologiekritik betreibt, ist auf jeden Fall wertkonservativ, denn er/sie vertritt die altmodische aufklärerische Einstellung, den sozialen Akteuren zu einem Zustand der Mündigkeit verhelfen und schätzt den Wert zutreffender Meinungen als Medium von Autonomie. Es geht Ideologiekritik um die Aufdeckung von Freiheitsbeschränkungen, die durch objektiv falsche oder illusionäre Überzeugungen der sozialen Akteure erzeugt werden, seien die nun (pseudo)wissenschaftlichen, philosophischen, politischen oder religiösen Ursprungs. Die Absicht der Ideologiekritik ist es somit nicht bloß, Irrtümer durch zutreffendere Meinungen zu ersetzen – sonst wäre bereits der systematische Einsatz der Methode von Versuch und Irrtum als solcher auch gleichzeitig immer ideologiekritisch –, sondern sie will primär zutreffendes, also überprüftes wissenschaftliches Wissen zur Befreiung der Individuen aus dem Zustand der Unwissenheit einsetzen, der auch ein Zustand der mangelnden Handlungsfähigkeit ist. Ideologiekritik ist somit eine mit Theorien arbeitende Einstellung in praktischer, eben emanzipatorischer Absicht.

Dabei wendet sie sich jedoch nicht direkt gegen autoritäre politische Systeme und offensichtliche Repression, sie betreibt keineswegs einfach Herrschaftskritik¹, sondern sie prangert z. B. Freiheitsbeschränkungen an, die aus der Akteursperspektive nicht wahrgenommen, jedenfalls nicht kritisiert werden; die, wie Boltanski es an der „komplexen Herrschaftsform“ der gegenwärtigen Demokratien im Kapitalismus beschreibt (Boltanski 2010, 185 ff), ohne externe Gewaltanwendung funktionieren, den Akteuren formal Autonomie zusprechen und Kritik zulassen. Dass eine derartige Herrschaftsform von den sozialen Akteuren trotz vorhandener struktureller Asymmetrien und Benachteiligungen grundsätzlich akzeptiert wird, führt Ideologiekritik auf objektiv falsche Überzeugungen oder nicht wahrgenommene eigene oder fremde Interessen zurück und nicht etwa darauf, dass die Regier-

¹ Diese Vermutung von Rahel Jaeggi (2009, 269) ist unzutreffend.

ten einfach damit zufrieden sind oder sich jedenfalls damit arrangiert haben. Insofern könnte eine empirische Untersuchung über die Akzeptanz einer bestimmten Herrschaftsform durch die sozialen Akteure nichts Ideologiekritisches ermitteln, denn hier werden mit Fragebogen jene Meinungen erhoben, welche Ideologiekritik als falsche, illusionäre Meinungen gerade nicht gelten lässt.

Ideologiekritik kritisiert primär das Alltagswissen der sozialen Akteure. Genau genommen müsste man nur von „Alltagsdenken“ und nicht von Alltagswissen sprechen, denn das, wovon die Akteure in ihrer alltäglichen Praxis überzeugt sind, erfüllt meist gerade nicht die klassische Definition von Wissen als eines wahren, gerechtfertigten Glaubens. Ideologiekritik analysiert auch kognitive und praktische Einstellungen und deren Struktur, Funktion und Genese und kritisiert sie, sofern sie zutreffendes und für eine selbstbestimmte Alltagspraxis geeignetes Wissen bzw. dessen Erwerb behindern.

Insofern enthält jede Form von Ideologiekritik, – egal wie sehr sich die historisch entstandenen Versionen unterscheiden –, stets ein zumindest implizites Votum für die Selbstbestimmung der sozialen Akteure. Ihr schwebt die aufklärerische Utopie der mündigen BürgerInnen, KonsumentInnen, des selbstbestimmten Menschen vor und das Motiv, das sie antreibt, ist das der Ermächtigung zur Selbstbefreiung aus Dogmatismus, irrationalen Bindungen, beschränkter Welt- und Selbstsicht und manipulativ erzeugten Verstrickungen. Ideologiekritik ist ein moralisch wie politisch bedeutsames Weltverbesserungsprojekt, das auf die befreiende Macht von Erkenntnis setzt.

Dieser zumindest indirekten Verpflichtung, die sozialen Akteure als autonome Subjekte anzuerkennen, scheint nun aber die Intention des ideologiekritischen Programms grundsätzlich zuwider zu laufen. Dessen aufklärerische Absicht setzt die Annahme voraus, dass die sozialen Akteure erkenntnistäufig beschränkt und teilweise ihren eigentlichen Interessen gegenüber blind sind, während sie selbst über die Kriterien gültiger Erkenntnis Bescheid weiß. Sie beansprucht ihnen gegenüber also eine epistemisch überlegene Position und hält sie für (noch) nicht fähig zur Selbstbestimmung, woraus sie ja ihr Mandat ableitet. Andere für unwissend und unmündig, jedenfalls für aufklärungsbedürftig zu erklären scheint auf den ersten Blick eine paternalistische Selbstermächtigung der Ideologiekritik zur Belehrung der Gesellschaftsmitglieder vorauszusetzen oder gar zur Anleitung in einer sozialen bzw. politischen Praxis, die ihre Selbstbestimmung sichern soll. Das aber bedeutet, dass Ideologiekritik unter Umständen nicht nur die illusionären Meinungen zum Zweck der Emanzipation der sozialen Akteure durch zutreffende ersetzen will, sondern darüber hinaus über Vorstellungen von der „richtigen“ Praxis zu verfügen beansprucht, d. h. über normative Zielsetzungen gesellschaftlichen Handelns.

Eine Beschäftigung mit Ideologiekritik kann deshalb meines Erachtens in der Gegenwart nicht mehr einfach darin bestehen, sie zu revitalisieren wie Rahel Jaeggi meint (2009, 266 ff), oder zu reaktualisieren (Celikates 2009), sondern sie zu analysieren und den epistemischen Status der hier verwendeten Theorien im Verhältnis zum Alltagswissen der Akteure zu klären. Dabei geht es vorwiegend um die methodischen Mittel und die in Anspruch genommenen Voraussetzungen, die ein derartiges Unternehmen benötigt. Das zentrale Problem, mit der sich Ideologiekritik konfrontiert sieht, besteht in der Inanspruchnahme einer epistemisch superioren Position verbunden mit dem Vorwurf eines paternalistischen Anspruchs, die sozialen Akteure mit einem Wissen versorgen zu wollen, das ihre Selbst- und Weltsicht in ihrem eigenen, nicht erkannten Interesse zu verändern in der Lage ist.

2. Typen der Ideologiekritik

Ideologiekritik ist nicht gleich Ideologiekritik. Es genügt nicht zu sagen, dass „Ideologiekritik (Ideologien) kritisiert“ (Jaeggi 2009, 268), denn genau das, die Identifikation bzw. Klassifikation einer Überzeugung als ideologisch erfolgt nach durchaus unterschiedlichen Gesichtspunkten und scheidet die ideologiekritischen Positionen. Grundsätzlich tritt sie in zwei verschiedenen Versionen auf, die trotz geteilter aufklärerischer Motivation unterschiedliche Zielsetzungen haben.

Der erste Typus von Ideologiekritik versteht sich als Erkenntniskritik bzw. als Kritik von Methoden der Erkenntnisproduktion. Insofern tritt sie auf als Wissenschaftstheorie und/oder Wissenssoziologie des wissenschaftlichen sowie des Alltagswissens. In dieser Form kritisiert sie kognitive und praktische Überzeugungen, denen logische und/oder semantische Mängel, empirische Falschheit oder pragmatische Unangemessenheit nachzuweisen versucht wird. Sie richtet sich auch gegen fehlerhafte, unangemessene Verfahren der Erkenntnisproduktion und alle kognitiven und praktischen Einstellungen, die Erkenntnis bzw. die Prüfung von Überzeugungen erschweren oder verhindern (etwa Vorurteilsstrukturen, Dogmatismus und Fundamentalismus). Gleichzeitig wird diesen kritikimmunen Überzeugungen ein funktionaler Stellenwert in Bezug auf die Stabilisierung und Legitimierung von Herrschaftsordnungen zum Nachteil der Herrschaftsunterworfenen zugeschrieben. Der in früheren Jahrhunderten dem Volk gepredigte Glauben, dass die politischen Herrscher ihr Amt von Gottes Gnaden ausüben und deshalb jenseits menschlicher Kritik positioniert sind, wäre ein Beispiel dafür.

Dieser Kritiktypus misst die problematischen Überzeugungen am methodologischen Ideal der empirischen bzw. argumentativen Widerlegbarkeit, wobei die bewertende Beurteilung als „Ideologie“ allerdings über die Feststellung von Pseudoerkenntnissen hinausgeht und nur auf solche Irrtümer angewendet wird, die zusätzlich dem normativen aufklärerischen Ideal der Selbstbestimmung zuwiderlaufen.

Zu diesem Typus gehört die Ideologiekritik des Positivismus (Geiger 1968), die heute allerdings so gut wie keine Rolle mehr spielt, da sich dessen Programm einer grundsätzlichen Eliminierung aller subjektiven, wertgebundenen, interessenbasierten Überzeugungen (d. h. eines beträchtlichen Teils des Alltagswissens) zugunsten wissenschaftlicher Theorien inzwischen als undurchführbar erwiesen hat (Quine 1951, 20 ff; Albert 1975, 168 f; Tepe 2012, 167 f). Zur epistemischen Ideologiekritik gehört auch der kritizistische Strang des kritischen Rationalismus, den in Deutschland Hans Albert vertreten hat. Zur epistemischen Ideologiekritik zählt auch noch das Konzept der kritischen Soziologie Bourdieus, wobei hier ein Aufklärungsanspruch zwar vorhanden ist, der sich aber nicht auf das Alltagswissen der sozialen Akteure bezieht, sondern eine Selbstreflexion der Disziplin Soziologie im Auge hat. (Ich werde noch darauf eingehen.)

In der zweiten Version ist Ideologiekritik abhängig von Gesellschaftskritik bzw. ein Teil davon (vgl. Geuss 1983, 36). Diese Version kritisiert zwar zunächst ebenfalls kognitive und praktische Überzeugungen, meist des Alltagswissens, als verblendet, borniert und in verschiedener Hinsicht falsch. Aber sie beschränkt sich nicht darauf, einzelne Irrtümer im Fundus des Alltagswissens aufzuzeigen oder Mängel beim Erwerb dieser Überzeugungen nachzuweisen. Die Wissensmängel werden von diesem Typus nicht für sich selbst betrachtet und zu widerlegen versucht, da sie hier als die einer „falschen Realität“ (Jaeggi 2009, 275) entsprechende oder durch sie bedingte Denkweise gelten (Schnädelbach 1969, 89). Der epistemische Status des (ideologischen) Alltagswissens kann von dieser Version nur in Abhängigkeit von der vorgängigen Kritik der allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen seines Zustandekommens beurteilt werden.

Für diesen Typus bilden konstatierte moralische oder ethische Defizite der Gesellschaft die Voraussetzung für die Identifikation der Wissensmängel. Gesellschaftskritik begnügt sich nicht einfach mit der empirisch überprüfaren Feststellung, dass diese oder jene Werte von einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung verletzt werden. Sie beurteilt die Folgen der gesellschaftlichen Organisation als ungerecht, repressiv, jedenfalls als nicht wünschenswert. Diese Werturteile werden aber erst möglich auf der Basis der Inanspruchnahme moralischer Prinzipien. Damit werden die Kompetenzen von Sozialwissenschaft überschritten, die nur klären kann, was unter welchen Bedingungen entstanden ist oder erwartbar der Fall sein wird, egal wie sehr sie sich thematisch mit sozialen Ungleichheiten und Prozessen der Exklusion und Repression beschäftigt. Insofern stellt sich die Frage, woher die Gesellschaftskritik dieses Typus ihre evaluativen Urteile bezieht, in welcher Beziehung sie zu ihrem Status als Theorie stehen und vor allem: welche Rolle das für die Ideologiekritik spielt.

3. Das Alltagswissen der Akteure

Da primär mythische, religiöse, politische sowie ganz „alltägliche“ Formen des Alltagswissens im Visier der Ideologiekritik stehen, geht es zunächst darum, Aufbau und Strukturen und Aspekte dieses Alltagswissens zu klären. Das Alltagswissen der Akteure ist als ein von lebenspraktischen Interessen durchsetztes Handlungs- und Orientierungswissen zu verstehen, das sich die sozialen Akteure wechselseitig als im Modus der Selbstverständlichkeit als gemeinsames unterstellen und das die Basis der sozialen Interaktionen bildet (Garfinkel 1973, 189 ff). Es wird in der Regel zur Bewältigung von Problemen verwendet, die mit Situationen und Ereignissen der alltäglichen Lebensführung verbunden sind und ist dementsprechend – auch was die expliziten und reflexionsfähigen Gehalte angeht – ein praktisches Wissen. Sein einziger Zweck ist die Bewältigung des alltäglichen Lebens.

Im Alltagswissen ist das gesamte Daseinsverständnis einer Gesellschaft enthalten, nicht nur das historisch veränderliche fundamentale Weltwissen, sondern auch orientierende Handlungsnormen, die der Interpretation von Bedürfnissen dienen, sowie von gruppen- oder klassenspezifischen Interessen. Das Alltagswissen besteht aus kognitiven, evaluativen bzw. regulativen sowie emotionalen und voluntativen Anteilen. Es enthält kulturelle Deutungsmuster, Werte und Bedeutungsgehalte, die zu einem Netz intersubjektiv verbindlicher Sinnkonstruktionen („Weltanschauungen“) verwoben sind und als allgemeinste Verständigungsbasis zur Interpretation der sozialen Wirklichkeit dienen, aber auch für Identitätskonstruktionen und die Herausbildung von Handlungsfähigkeiten herangezogen werden. Allerdings ist deren Inhalt keineswegs über die Gesellschaft gleich verteilt, sondern bildet für die Akteure entsprechend ihrer sozialen Positionierung unterschiedliche Verweisungsrahmen.

In der phänomenologischen Soziologie ist das Konzept des Alltagswissens verknüpft mit dem der sozialen Lebenswelt. Bei Alfred Schütz ist der phänomenologische Lebensweltbegriff ein philosophisch-soziologisches Zwitterkonzept und dazu gedacht, im Anschluss an Husserls Phänomenologie die humanspezifische Konstitution der sozialen Alltagswelt zu beschreiben. (Schütz 1979/I, 25 ff). Schütz entwickelt daraus das Konzept der Alltagswelt als soziale Wirklichkeit, die den Akteuren in der „natürlichen Einstellung“ (28) der Alltagspraxis fraglos gegeben ist und die von ihnen als Sinnzusammenhang erfahren bzw. gewusst wird. Indem sie die Alltagswelt ständig auslegen, beziehen sich die Akteure auf eigene und sozial vermittelte Erfahrungen ihrer Mitmenschen wie auf tradierte Inhalte (heute wohl auch auf unterschiedlichste, durch verschiedene, z. B. elektronische Medien bezogene Informationen und Vorbilder), die einen Gesamtkomplex eines selbstverständlichen und unproblematischen Wissensvorrats bilden. Dieser alltägliche Wissensvorrat ist biographisch geprägt und wird im Verlauf des Lebens angereichert und auch verändert, enthält also sedimentierte Erfahrungen und bestimmt insofern die Auslegung jeder Situation eines individuellen Lebenslaufs (148 ff). Er versorgt die Akteure mit alltagsrelevanten situationsspezifischen Problemlösungen, d. h. er enthält Gebrauchs- und Rezeptwissen, das den Akteuren ein unproblematisches, automatisiertes Agieren-in-Situationen ermöglicht. Nach Schütz konstituieren die Akteure aus den Bausteinen dieses Wissensvorrats ihre soziale Wirklichkeit.

Ein wichtiger Bestandteil des Alltagswissens besteht aus normativ bedeutsamen Bezugsrahmen, die von den Akteuren zur Beurteilung von Fragen der Gerechtigkeit herangezogen werden. Wie die Soziologen Luc Boltanski und Charles Thevenot (2007, 222 ff) gezeigt haben, verwenden die Akteure unterschiedliche soziale Ordnungsmodelle, welche zur Legitimation bei Problemen des sozialen Zusammenlebens herangezogen werden. So werden unterschiedlich bewertete Fragen des Rangs bzw. sozialer Hierarchien ausgehandelt, indem die streitenden Parteien Elemente ihres Alltagswissens von der Gesellschaft heranziehen, in der sie leben: etablierte, geteilte Urteilsprinzipien², mit de-

² Etwa das Prinzip des gemeinsamen Menschseins, das Prinzip der Verschiedenheit, das Prinzip der allgemeinen Menschenwürde, das Prinzip der Wertigkeit oder „Größe“, das Prinzip des sog. Investitionsmodus, der die mit einem überlegenen verbundenen Opfer und Kosten benennt und das Prinzip des Gemeinwohls (Boltanski/Thevenot 2007, 11).

nen sie die von ihnen vorgebrachte Kritik bzw. die Rechtfertigung ihrer Urteile legitimieren. Im Zuge von Kritik bzw. Rechtfertigung verwenden sie bestimmte Vergleichsmaßstäbe (Äquivalenzprinzipien), die es ihnen ermöglichen, zu beurteilen, wer mit welchem Recht Anspruch auf welchen Status in der Gesellschaft erheben kann. Sofern sich in einem Bereich allgemeingültige Vergleichsmaßstäbe etabliert haben³, sprechen Boltanski und Thevenot von „Rechtfertigungsordnung“. Diese konstituiert dann eine Art „Grammatik der Normalität“, welche die Konflikte zwischen Gleichheits- sowie Hierarchieansprüchen der Akteurinnen abzumildern in der Lage ist. Die Rechtfertigung sozialer Unterschiede wie auch deren Kritik anhand dieser normativ bedeutsamen Hintergrundüberzeugungen bildet nach Boltanski und Thevenot einen wesentlichen Bestandteil der sozialen Integration wie auch der Reproduktion von moralischen Ideen im Alltagswissen der Akteure.

Alltagswissen kann nun in verschiedenen Hinsichten ideologisch werden:

- 1) indem die Alltagserklärungen nicht ausreichend oder fehlerhaft sind und zu falschen Welt- bzw. Gesellschaftsdeutungen der Akteure sowie in der Folge ihrer Handlungsmöglichkeiten führen;
- 2) indem den Akteuren bestimmte (falsche, unbemerkte oder nicht in Frage gestellte) Vorannahmen ihrer Selbst- und Welteinschätzung sowie ihrer Handlungsmöglichkeiten gar nicht bewusst werden.

Als ideologisch kann etwa die Einstellung jenes Informatikers (Sennett 2000, 34 f) gelten, der durch Umstrukturierungsmaßnahmen in seiner Firma wiederholt seinen Job verliert. Obwohl er die Bedingungen eines deregulierten Arbeitsmarktes, die zu den wiederholten Kündigungen geführt haben, nicht beeinflussen kann, hält er sich jedoch selbst für den erlebten Arbeitsplatzwechsel verantwortlich. Ähnlich gelagert ist der Fall eines deutschen Zeitarbeiters in Deutschland, der sich über die Rahmenbedingungen seines Jobs beklagt: „ein Drittel weniger Lohn (als fix angestellte Kollegen, EGSS), fünf Tage weniger Urlaub, keine Boni, halb so hohe Zuschläge, keine Essenzuschläge, keine Altersvorsorge, keine Betriebsrente, keine Lohnerhöhungen, keinen Parkplatz“ (Dörre 2009, 21) sowie die Verweigerung der Teilnahme an betriebsinternen Feiern. Angesichts seiner guten Qualifikation kann er nicht begreifen, dass er keinen anderen Job findet und versteht die Welt nicht mehr.

In beiden Fällen sind die Alltagserklärungen der beiden nicht ausreichend bzw. unzutreffend und führen zu falschen Annahmen über die individuellen Handlungsmöglichkeiten. Dem Informatiker fehlen zwar nicht die Informationen über die globale Konkurrenzsituation von Unternehmen seiner Branche, aber er hält an der Kategorie der Selbstverantwortung und am Selbstbild des autonomen, sein Leben selbst bestimmenden Subjekts fest, obwohl er unter den objektiven Rahmenbedingungen seiner Situation keinen Einfluss auf die Dauer seines Beschäftigungsverhältnisses nehmen kann. Er erklärt seine Lage mit seinem eigenen Versagen. Der Leiharbeiter beurteilt seine Wertigkeit am Arbeitsmarkt ebenfalls ausschließlich nach individuellen Leistungs- und Qualifikationskriterien und sieht den Leiharbeiterstatus nicht durch die Veränderungen des Arbeitsmarktes, etwa die Erosion von Tarifsystemen für Löhne und eine durch die Marktsteuerung erzeugte neue Vielfalt von Arbeitsformen verursacht.

Darüber hinaus kann die Struktur der Alltagswissens selbst – die Tatsache, dass Teile davon zum Bereich des impliziten Wissens gehören – verhindern, dass den Akteuren ihre Vorannahmen ausreichend bewusst werden. Ein zentraler Gedanke von Schütz ist, dass die Alltagswelt – ihre kognitiven Bestandteile – in der natürlichen Einstellung des sozialen Akteurs nie radikal im Ganzen problematisiert werden kann (Schütz 1979, 31). Das Problematischwerden ist auf spezielle Handlungssituationen beschränkt, während die Lebenswelt als umfassendes Deutungsnetz der Akteure sich einem grundsätzlichen kritischen Infragestellen entzieht.

Auch Jürgen Habermas hat ein philosophisches (formalpragmatisches) Lebensweltkonzept anhand von Wittgensteins Sprachspiel-Modell entwickelt, das den Stellenwert des impliziten Hinter-

³ Die empirische Untersuchung wurde allerdings nur in Frankreich durchgeführt.

grundwissens herausarbeitet (1988, 88 ff). Dieser Komplex aus sprachlicher Praxis und Welterfahrung versorgt die sozialen Akteure mit einem geteilten Fundus alltagstauglichen Hintergrundwissens, das im Erlernen einer konkreten Tätigkeit unvermeidlich mit erworben wird. Erfahrung der Welt überhaupt ist damit als jeweils konkrete Erfahrung nur innerhalb des Handlungskontextes möglich, in dem der einzelne als Mitglied einer Kultur oder Gruppe steht. Diese Erfahrung besteht in der jeweils konkreten Art und Weise, in der eine Gesellschaft mit Menschen und Dingen umzugehen pflegt, in ihren kulturellen Praktiken, Traditionen, Gebräuchen, besonderen Fertigkeiten, die hier und nirgends anders gepflogen werden. Sie artikuliert sich in den Meinungen und Interpretationen, die in die Erzählungen des Alltags einfließen, und die von den Umständen abhängig sind, unter denen sie erworben werden. Sie ist verkörpert in den Nuancen, um die sich die Praktiken, Erfahrungen und Urteile der Menschen der eigenen Lebensform von jenen anderer unterscheiden. Diese Schicht ihrer Lebenswelt ist für die sozialen Akteure somit nicht direkt erfahrbar. Sie können ihrer nur in bestimmten Situationen gewahr werden, wenn etwa im Umgang mit Akteuren einer anderen Lebensform die Besonderheiten der eigenen (Sub-)Kultur, weil sie sich von jener der anderen unterscheidet, offensichtlich werden. Insofern bilden die Schichten impliziten Wissens einen unreflektierten Bestandteil der sozialen Praxis.

Das Alltagswissen erfüllt die Funktionen der der sozialen und politischen Integration der sozialen Akteure, der kulturellen Reproduktion von Wissen und Fertigkeiten, aber zusätzlich auch der Identitätsbildung der nachwachsenden Individuen (Habermas 1981/2, 212 ff). Es unterscheidet sich also grundsätzlich von allen Formen wissenschaftlicher Erkenntnis und kann deshalb in seinen handlungsorientierenden Bestandteilen durch wissenschaftliches Wissen teilweise ergänzt, aber keineswegs ersetzt werden.

4. Das (sozial)wissenschaftliche Wissen

Ideologiekritik kommt nicht aus ohne die Annahme von Formen des Wissens bzw. Methoden der Wissensproduktion, die dem Alltagswissen überlegen sind. Das Wissen, mit dem das Alltagswissen ideologiekritisch hinterfragt wird, besteht aus wissenschaftlichen Theorien, häufig jenen der Soziologie. Nun wird vielfach darauf hingewiesen, dass Soziologie einerseits als erklärende Wissenschaft, andererseits als bloß beschreibende gesehen wird, nicht zuletzt auch als Instrument der Zeitdiagnose, also als Bemühung, die Gesamtheit der Gegenwartsgesellschaft (und deren charakteristische Entwicklungstendenzen) aufzuzeigen, was eng zusammenhängt mit einer oft vertretenen Sichtweise von Soziologie als einer sinndeutenden Disziplin, die am Selbstverständnis der Gesellschaftsmitglieder mitwirkt (Käsler 2005, 342 ff). Als ideologiekritisches Instrument eignen sich allerdings nur jene soziologischen Theorien, die sich nicht – wie etwa symbolischer Interaktionismus, phänomenologische Soziologie und Ethnomethodologie – darauf beschränken, das Alltagswissen und die Alltagspraktiken der Akteure nur geringfügig modifiziert wiederzubeschreiben, sondern die Strukturen und systemische Prozesse zu entdecken versuchen, die dem Commonsense nicht zugänglich sind. Ich beziehe mich deshalb hier auf diese ideologiekritisch verwendbaren Ansätze der Soziologie.

Vermutlich ist die wichtigste Besonderheit der Wissenschaft ihr Fallibilitätsvorbehalt gegenüber grundsätzlich allen ihren Hypothesen. Was sie vom Alltagswissen unterscheidet, ist nach heutiger wissenschaftstheoretischer Auffassung ihre Methode der kritischen Prüfung (Albert 1991, 40 ff). Zwar wird nicht bestritten, dass empirische Daten theorieabhängig sind, die Prüfsituationen also durch einen epistemologischen Holismus gekennzeichnet sind; das Prinzip der kritischen Prüfung geht aber davon aus, dass die Prüfsituationen so zu arrangieren sind, dass die betreffende Hypothese mit Hilfe empirischer Daten geprüft und korrigiert werden kann (Gadonne 2005, 17). Zusätzlich wird das wissenschaftliche Verfahren durch verschiedene methodologische Normen geregelt wie die Forderung nach Objektivität bzw. Intersubjektivität, nach der Wertfreiheit ihrer Aussagen sowie nach möglichst großem Erklärungsgehalt der Theorien, die alle die wissenschaftsspezifische Orientierung an der Wahrheit unterstützen.

Die Objektivität der Wissenschaft besteht in einem grundsätzlichen Konsens über die zu verwendeten Methoden wie in der Möglichkeit, die erzielten Ergebnisse intersubjektiv zu überprüfen. Zur Prüfung bedient sich die Soziologie bestimmter systematischer Methoden der Erhebung und Verarbeitung von Daten (z. B. Fragebogen, Untersuchungspläne, Regressionsanalyse.)

Auch die Forderung, Werturteile zu vermeiden, soll die wissenschaftliche Objektivität sichern helfen. Falls die wissenschaftlichen Expertinnen selbst über ein gesellschaftspolitisches Engagement verfügen, so bleibt dieses im Fall methodisch korrekten Vorgehens, streng nach der methodologischen Forderung Webers (ebenso Bourdieu 1987, 47 ff), doch stets im Vorfeld des Forschungsvollzugs und artikuliert sich höchstens indirekt über die gewählten Forschungsthemen. Soziologische Erkenntnisse haben zwar immer ein praktisches Potential, können also ins Handeln umgesetzt werden, was ihnen jedoch noch keinen normativen Zuschnitt verleiht, d. h. sie weder zu Bewertungen sozialer Tatbestände macht noch erlaubt, Präskriptionen in Bezug auf die Zielsetzungen gesellschaftlicher/politischer Strategien aus ihnen abzuleiten. Soziologische Erkenntnisse über gesellschaftliche Zusammenhänge eröffnen zweifellos den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Akteuren: Politik, Verwaltung, aber auch den sozialen Akteurinnen Handlungsmöglichkeiten. Welche davon nun aber gewählt werden, bestimmt sich nach Maßgabe von Interessen bzw. politischer Zielsetzungen, die nicht die Soziologie selbst liefert. Insofern kann soziologisches Wissen kritische ebenso wie konservative Wirkungen entfalten (Habermas 1971, 290 ff).

Wissenschaft unterscheidet sich vom Alltagsdenken auch in der Beschreibung des Gegenstandsbereichs. Dies ist in den Naturwissenschaften offensichtlich: Hier existiert gewöhnlich eine von der Alltagssprache völlig abgekoppelte Begrifflichkeit für den untersuchten Gegenstandsbereich (etwa „Quark“ in der Physik, Neurotransmitter). Die empirische Basis vieler Naturwissenschaften ist dem Alltagsverstand gar nicht zugänglich. Es sind hochentwickelte, von Alltagsakteuren gar nicht handhabbare Technologien, die mit den Messinstrumenten verbunden sind und mit denen Prüfarrangements hergestellt werden, in denen die empirischen Daten erst in einem komplexen Zusammenspiel von Instrumenten, Messverfahren und Interpretationen produziert werden.⁴ Für die Soziologie, die sich in ihrer Begrifflichkeit auf Zusammenhänge und Ereignisse bezieht, deren konstitutive Elemente Handlungen und Äußerungen sozialer Akteure sind (Balog 2001, 18), ist eine über die Alltagssicht hinaus gehende Perspektive für soziale Tatbestände und Phänomene weniger offensichtlich. Zwar wird heute oft die ursprünglich von der Wissenssoziologie formulierte Position vertreten, dass die soziologische Forschungsperspektive eine Metaebene erfordert und die soziologischen Begriffe solche zweiter Ordnung sind, die sich auf jene erster Ordnung, nämlich diejenigen der sozialen Akteure beziehen. Die Soziologie thematisiert also nicht die Gesellschaft bzw. sozialen Ereignisse in der Teilnehmerperspektive, die ein erfolgreiches, häufig auf Konsens abzielendes soziales Handeln und ein Anknüpfen an die Handlungen anderer erfordert, sondern die Interpretationen und Stellungnahmen der sozialen Akteure, die zum Objektbereich der Soziologie gehören. Giddens (1984, 95) hat diesen Tatbestand „doppelte Hermeneutik“ genannt. Allerdings stellen soziologische Begriffe nicht einfach elaborierte Verdoppelungen der Akteursbegrifflichkeit dar, sondern sind präzise Definitionen und abstrakte Konstrukte, weil zumindest die struktur- und systemtheoretische Soziologie einen Erklärungsanspruch für Ereignisse und Prozesse im Akteursbereich hat, der über den Commonsense hinausgeht. „Wie eine Organisation funktioniert, ergibt sich nicht aus der Beschreibung der Einstellungen, Meinungen und Bestrebungen der Individuen; vielmehr muß die objektive Logik der Organisation erfasst werden, um zu jenem Prinzip vorzudringen, das überdies noch die Einstellungen, Meinungen und Bestrebungen zu erklären vermag.“ (Bourdieu 1991, 21).

Wissenschaft strebt danach, Erklärungen zu Stande zu bringen, die sich von Alltagserklärungen unterscheiden (Stegmüller 1983, 110 ff). Während Alltagserklärungen oftmals am Einzelfall orientiert sind und die Angabe einer Teilbedingung für das Eintreten eines Ereignisses als ausreichend gilt (Warum ist die Butter geschmolzen? Weil der Topf auf der heißen Herdplatte stand), versucht Wis-

⁴ Ich danke Volker Gadenne in diesem Zusammenhang für wertvolle Hinweise.

senschaft, möglichst allgemeine Erklärungen zu finden, d. h. orientiert sich am covering-law-Modell der deduktiv-nomologischen Erklärung, nach der die erklärende Aussage aus Anfangs- oder Randbedingungen und streng allgemeinen Gesetzen deduktiv abgeleitet wird (Hempel 1977, 6 f), als Ideal, obwohl es heute zum Teil sogar umstritten ist, ob Naturgesetze diese strenge Allgemeinheit aufweisen (Cartwright 1983). In den Sozialwissenschaften, die das Handeln sozialer Akteure, aber auch die Effekte von schwer überschaubaren Handlungszusammenhängen erklären wollen (Greshoff 2005, 13 ff), die sich vollziehen, ohne dass die einzelnen Akteure diese Effekte beabsichtigt hatten, begnügt man sich in der Regel mit unvollständigen Erklärungen, d. h. solchen, in denen man sich auf den Einfluss bestimmter Einzelfaktoren beschränkt und es offen bleibt, ob und wie viele zusätzliche Einflussfaktoren auf die zu erklärende Variable gewirkt haben (Gadenne 1999, 216 ff). Auf Alltagserklärungen sind sie (bis auf die erwähnten interaktionistischen und ethnomethodologischen Positionen) dennoch nicht zu reduzieren, weil sie z. T. als komplexe Erklärungsmodelle konzipiert sind (Greshoff 2005, 29 f), die Wechselwirkungen zwischen der Akteursebene und einer Strukturebene einbeziehen oder auch, wie bei Bourdieu (1979), den Aufbau und die Reproduktion gesellschaftlicher Strukturen, die als solche den Akteuren nicht erfahrungsmäßig zugänglich sind, aus Handlungselementen unter Zuhilfenahme theoretischer Konzepte (hier z. B. das Habituskonzept) erklären sollen.

Anders als die Alltagssicht ist die soziologische, die wissenschaftliche Beobachtungsperspektive handlungsentlastet: ihr Realitätsbezug erweist sich nicht in gelingender Praxis mit den Akteuren in deren Lebenswelt, sondern in der empirischen oder diskursiven Überprüfung ihrer Hypothesen. Der begriffliche Apparat der Soziologie, die elaborierten soziologischen Modelle ermöglichen Erklärungen, die außerhalb der Reichweite des Alltagsverständes liegen und ihm zum Teil kontraintuitiv erscheinen (Boltanski 2010, 38 f). Erst diese durch reflexive Distanzierung erzeugte Außenposition lässt ein Heraustreten aus der Verstrickung in die soziale Realität zu, was den Akteuren, müssten sie sich allein auf ihr eigenes, in lebensweltliches Alltagswissen eingelassenes Wahrnehmungsvermögen verlassen, nicht möglich wäre. Insofern kann die Soziologie die Meinungen der Akteure sachhaltig machen, sie über ihre Grenzen wie ihre Chancen informieren und dadurch den Akteursstandpunkt partiell verändern.

5. Ideologiekritik als epistemische Kritik

5.1. Die Aufklärungsversion

Die ursprüngliche Form der epistemischen Ideologiekritik ist die Aufklärungsversion. Sie will Erkenntnis an die Stelle von Vorurteilen, Pseudowissen und Aberglauben in den Beständen des Alltagswissens setzen, wobei es ihr vor allem um die Entlarvung von Überzeugungssystemen geht, die sich den Anschein geben, wissenschaftlich zu sein, sich aber der Kritik entziehen wie religiöse oder politische Dogmen, (geschichts-)philosophische Utopien oder auch politische Programme, in denen Bewertungen als Tatsachenaussagen formuliert sind. Die Ideologiekritik dieser Version besteht in wissenschaftlicher Kritik zu Zwecken der Aufdeckung von fundamentalistischen und dogmatischen Elementen in Überzeugungen (Albert 1969, 229 f). Mit dem Programm einer „Selbstbefreiung durch das Wissen“ (Popper 1977, 9) steht diese Version, die im 20. Jahrhundert der kritische Rationalismus formuliert hat, tatsächlich unmittelbar in der Tradition der klassischen Aufklärung, denn wie dieser schwebt ihr vor, dass aufgeklärte Menschen „nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft; da(ss) es Tyrannen und Sklaven, Priester und ihre stumpfsinnigen oder heuchlerischen Werkzeuge nur noch in den Geschichtsbüchern und im Theater“ geben würde (Condorcet 1976, S. 198 f, Hervorhebung von mir, EGSS). Aufklärung wird verstanden als die Chance, sich mit zutreffendem Wissen zu versorgen, und sich in der Folge der Entlarvung und Eliminierung von Täuschungen und Fehlinformationen von Fremdherrschaft zu befreien. Ein besseres, zutreffenderes Wissen soll zur Beendigung der politischen Unmündigkeit beitragen.

Hans Albert, einer der Hauptvertreter dieser Version, spricht der Ideologiekritik genau diese eindeutig aufklärerische Zielsetzung zu, nämlich: „die Ergebnisse und Methoden kritischen Denkens für die Bildung sozialen Bewusstseins und damit auch der öffentlichen Meinung fruchtbar“ zu machen (Albert 1991, 106), womit er ihre Aufgabe dadurch bestimmt, in einem öffentlichen Bildungsprozess Erkenntnishindernisse methodischer oder sprachlicher Art, aber auch praktische Einstellungen zu beseitigen, welche die Prüfung von Überzeugungen erschweren oder verhindern. Diese Version setzt voraus, dass irrationale Einstellungen und Dogmatismus nur dann herrschaftslegitimierend wirken können, wenn die falschen Auffassungen, die sie enthalten, nicht durchschaut werden, wofür ihre Kritikimmunität verantwortlich gemacht wird. Sie zählt bei Ideologiekritik primär auf die modernen Wissenschaften und ihre Methoden (Albert 1991, 107 f).⁵ Es wird insofern grundsätzlich die Widerlegbarkeit aller Überzeugungssysteme gefordert. Entdogmatisierung bedeutet hier, die Autorität des Selbstverständlichen, Nicht hinterfragbaren skeptisch anzuzweifeln und es kritischer Betrachtung auszusetzen.

Diese Aufklärungsversion der Ideologiekritik ist lange Zeit – zur Zeit des legendären „Positivismustreits“ und noch Jahre danach – als das Paradigma einer naiven, weil den Zweck des Einsatzes der wissenschaftlichen Methoden nicht reflektierenden Aufklärung dargestellt und als „Szientismus“ abgeurteilt worden (Geuss 1983, 37). Tatsächlich zählt die Aufklärungsversion auf Wissenschaft als Werkzeug der Irrtumsbeseitigung und schätzt deren epistemischen Stellenwert höher ein als das Alltagswissen. In Hans Alberts Version von Ideologiekritik geht es allerdings nicht primär um einzelne wissenschaftliche Erkenntnisse, die das Alltagswissen ersetzen sollen, sondern um die Widerlegbarkeit bzw. rationale Kritisierbarkeit der von den sozialen Akteuren adoptierten Überzeugungen. Strategisch fordert die Aufklärungsversion die universelle Institutionalisierung von Kritik und damit die Möglichkeit der Entlarvung von nicht berechtigten Erkenntnisansprüchen und die klare Deklaration von versteckten Wertungen. Da das Alltagswissen unvermeidlich von Wertungen, Interessen und Bedürfnissen durchdrungen ist, schlägt die Aufklärungsversion deren kritische Beleuchtung bzw. ihre rationale Diskussion vor, etwa was die Bedingungen ihrer Entstehung betrifft oder ihre Konsequenzen für das Handeln. Dadurch eröffnet sich die Chance, dass die sozialen Akteure ihre blindlings adoptierten Einstellungen aus einer kritischen Distanz betrachten und sich ihrer zumindest bewusst werden können.

Die Aufklärungsversion ist somit eine Weise der Ideologiekritik, die nicht dem Paternalismusvorwurf unterliegt. Es geht ihr nicht um eine Abwertung des Alltagswissens, sondern um den Vorschlag, es der kritischen Einstellung zu öffnen und es mit gut geprüfem und bewährtem methodischem Wissen jeder Art anzureichern und zu ergänzen. Insofern nimmt diese Version die sozialen bzw. politischen Akteurinnen trotz ihrer unterstellten Wissensdefizite und ihres Alltagsdogmatismus ernst, rechnet mit deren kritischen Kompetenzen und einem Interesse, wissenschaftliche Informationen über handlungseinschränkende Wissensmängel zu nützen. Wie die neu gewonnenen Erkenntnisse entsprechend ihren Interessen und politischen Zielsetzungen zu bewerten und zu verwenden sind, wird den Akteuren selbst überlassen. Aufklärung wird hier als Vorschlag verstanden, die Methode der Kritik zu adoptieren, zu der die sozialen Akteure für fähig gehalten werden, ohne dass Annahmen über strukturell verursachte Wahrnehmungsdefizite oder manipulativ erzeugte Orientierungen vorgeschaltet werden, die ihre kritische Kompetenz oder ihre Werthaltungen in Frage stellen.

Allerdings zeigt diese Version kein Interesse an den vorhandenen Rahmenbedingungen für die Realisierung einer aufklärerischen Praxis. Sie hat weder ein Konzept des Alltagswissens und seiner möglichen strukturellen Kritikwiderständigkeit ausgearbeitet noch zeigt sie Interesse an strategischen Details über eine möglichst allen sozialen Akteuren zugute kommende Bildungsoffensive. Obwohl sie davon ausgehen muss, dass die sozialen Akteure über ein verfälschtes, unzutreffendes, ihre

⁵ Bemerkenswerter Weise nennt Albert aber auch philosophische Einsichten, Kunst und Literatur als Medien der Ideologiekritik.

Handlungsmöglichkeiten einschränkendes Alltagswissen verfügen, stellt sie die Frage nach den Bedingungen, unter denen Ideologiekritik überhaupt ihre Wirkung entfalten könnte, nicht. Ob es etwa benachteiligte gesellschaftliche Gruppen gibt, die nicht in der Lage sind, Probleme selbst zu formulieren, sich mit geeignetem wissenschaftlichem Wissen zu versorgen und eine kritische Haltung auszubilden, die ja auch soziale Fähigkeiten erfordert: etwa den Mut zum Neinsagen und eine Gegenposition zu einer bestehenden Sicht, wird nicht erörtert. Im Grunde müssten die sozialen Akteure über die empfohlene kritische Haltung bereits zum Teil verfügen, damit sie die Vorschläge der Aufklärungsversion handhaben können.

5. 2. Die elitäre Aufklärungsversion

Eine weitere Version der epistemischen Ideologiekritik ist das Modell soziologischer Selbstaufklärung von Bourdieu, das allerdings zwei Besonderheiten aufweist: Erstens geht es (wegen der Annahme des Habitus) nicht davon aus, das Alltagswissen der sozialen Akteure durch wissenschaftliches Wissen verbessern und ihnen ein angemesseneres Selbst- und Weltverständnis ermöglichen zu können. Zweitens nimmt es an, dass Soziologie als Wissenschaft gesellschaftskritisch sein kann, indem sie die Perspektive der Akteure zu artikulieren in der Lage ist. Beide Voraussetzungen formieren sich zu einer elitären Aufklärungsposition.

Obwohl Bourdieu auf den Begriff „Ideologie“ verzichtet, ist das Ziel seines praxeologischen Ansatzes Aufklärung. Voraussetzung ist die Annahme einer epistemischen Differenz zwischen Wissenschaft und Alltagspraxis, eines radikalen Bruchs (Bourdieu 1991, 15 ff) zwischen zwei Sichtweisen der Welt. Die Praxis der Theorie besteht laut Bourdieu in der Anwendung wissenschaftlicher Methoden und Kategorien, gehorcht nur den Regeln der Logik und wissenschaftsinternen Werten und findet unter Bedingungen der Handlungsentlastetheit und der Distanzierung von Alltagsinteressen statt. Die alltägliche soziale Praxis gehorcht einer praktischen Logik, in der zeitliche, ökonomische und soziale Zwänge eine Rolle spielen (Bourdieu 1987, 40 ff.) Nur durch die wissenschaftliche Einstellung – objektivierend (d. h. die soziale Teilnehmerperspektive suspendierend), vorurteilsfrei, streng methodisch und vor allem fähig zur Reflexion – und mit Hilfe eines Bruchs mit der Perspektive der „praktischen“ Praxis sind die Soziologen in der Lage, deren Bedingungen und Strukturen zu erkennen und erklären, wie um warum diese auf die Akteure auf spezifische Weise wirken. Entscheidend ist die Forderung, die daraus resultiert: die Erkenntnisse, die unter Bedingungen der Praxisentlastetheit gewonnen werden, nicht mit den in alltagspraktischem Kontext gewonnenen Erkenntnissen zu vermengen.

Soziologie wird als kritische Wissenschaft verstanden, deren Aufgabe es ist, verborgene Machtmechanismen aufzudecken und den ideologischen Schleier, der den Common-Sense-Wahrnehmungen der sozialen Akteure unermüdlich anhaftet, zu erkennen und zu analysieren (Wacquant 1996, 81 ff). Hier stellt sich die Frage, wie Bourdieu mit seinem geradezu Weberianischen Wissenschaftsverständnis, das eine Freiheit der soziologischen Wissenschaft von Alltagsinteressen und -wertungen fordert, gleichzeitig Soziologie als Kritik begreifen kann.

Nach Bourdieu geht aber gerade das rein an Wahrheit orientierte Erkenntnisinteresse der Soziologie, die objektive Zusammenhänge entdecken kann, welche dem Alltagsblick verborgen bleiben, Hand in Hand mit dem politischen Interesse aller unterdrückten und marginalisierten Gruppen an Veränderung des Status quo. Durch strengste Reflexion und Kritik der verwendeten Kategorien, Schemata, des gesamten analytischen Instrumentariums (Bourdieu/Wacquant 1996, 247 ff; Bourdieu 1987, 53) sollen die wissenschaftlichen Erkenntnisse von externen Bedingungen und Einflüssen gereinigt und theoretisches, kritisch geprüftes Wissen über die Situation der sozialen Akteure und ihre wahren (sozialen, politischen) Interessen erlangt werden.

Die wissenschaftlichen Experten fungieren hier als Instanzen der Aufklärung, indem sie das notwendig illusionäre (bzw. ideologische) Alltagswissen der sozialen Akteure erkennen, analysieren und erklären. Über ideologiekritische Kompetenz verfügt also ausschließlich die Soziologie, denn wie die

soziale Praxis der Alltagsakteurinnen abläuft und wie sie denken, wird ihrem „Habitus“ zugeschrieben, der die Handlungsweisen der Leute zwar nicht vollständig determiniert, aber doch strukturiert und auf Dauer stellt. Der Habitus bezeichnet dabei ein System dauerhafter Dispositionen, mit welchem die sozialen Akteure das gesellschaftliche System samt Klassenstrukturen und Herrschaftsverhältnissen als zweite Natur physisch, kognitiv und einstellungsmäßig verkörpern. (Bourdieu 1979, 165). Indem der Habitus beständig als Reproduktionsmechanismus von Erfahrung, Denken und Handeln wirksam ist, ermöglicht er die unhinterfragte Routinehaftigkeit sozialer Praxis. Bourdieu unterstellt damit, dass das subjektiv als autonom wahrgenommene Handeln sozialer Akteure objektiv gesellschaftlich präformiert und reguliert ist: Den Strukturen und der Logik der Praxis verhaftet, können die Akteure in ihrer Performanz keine Distanz zu ihren Handlungs- und Wahrnehmungsweisen gewinnen und deren Funktion nicht erkennen. Die Praxis der Akteure ist damit notwendigerweise „blind“.

Während er die habitusgenerierte Praxis der Akteure bloß analysiert und in ihrer Funktionalität für die Reproduktion der sozialen Ordnung erklärt, führt Bourdieu Ideologiekritik als Selbstkritik der Soziologie durch. Soziologie produziert danach dann Ideologien, wenn sie keine Distanz zu ihren eigenen Klassifikations-, Bewertungs- und Wahrnehmungsschemata herstellt und für die Positionierung der wissenschaftlichen Tätigkeit im sozialen Herrschaftsgefüge, für die stets vorhandenen externen ökonomischen und politischen Einflüssen blind ist. Dagegen setzt Bourdieu eine Anwendung der sozialwissenschaftlichen Methoden auf die soziologische Forschungspraxis: eine kritische Reflexion der verwendeten Kategorien, Schemata, des gesamten analytischen Instrumentariums, eine permanente kritische Reflexion ihrer jeweiligen Kontextbedingungen. Durch diese radikale Selbstreflexion soll es der Soziologie gelingen, die erkenntnisbeschränkenden faktischen Einflussgrößen hinter sich zu lassen.

Dass die Soziologie die Entstehung und Wirksamkeit des Habitus und der symbolischen Macht durchschauen kann, hat aber nicht zur Folge, dass sie imstande wäre, das Wirken dieser objektiven Strukturen auf die Akteure außer Kraft zu setzen (Boltanski 2009, 84). Die Aufklärung durch soziologische Forschung besteht also in einer nur für die Disziplin der Soziologie selbst bedeutsamen „Demaskierung des Scheins der Natürlichkeit und in der Entzauberung des Sozialen“ (Celikates 2006, 82), d. h. in einem – für die Logik der Praxis allerdings irrelevanten – Aufzeigen objektiver Zusammenhänge und ihrer Wirkungen in den Akteuren.

Was Bourdieus Ansatz ausblendet, ist die Tatsache, dass Soziologie als kritische nur dadurch möglich wird, dass die Soziologen stets gleichzeitig auch soziale Akteure sind. Sie verfügen über eine einzigartige Position, die aufgeklärte (selbstreflexive) wissenschaftliche Praxis und durch Wissenschaft aufklärbare Alltagspraxis zugleich ist. Nur ein selbstreflexiver Wissenschaftskritiker ist zugleich ein aufklärbarer sozialer Akteur, weil er einerseits seine habitualisierten Alltagseinstellungen und -urteile leibhaftig kennt, sich andererseits aber durch seine Praxis als Wissenschaftler von seinen habitusbezogenen Beschränkungen auch zu distanzieren vermag. Durch die Wiedereinbeziehung der nunmehr wissenschaftlich erkannten und erklärten Teilnehmerperspektive in seine Alltagspraxis erlangt er eine aufgeklärte, kritische Akteursposition. Damit sind die selbstreflexiv verfahrenen Soziologen die einzigen sozialen Akteure, die die realen sozialen Verhältnisse ohne Verschleierung zu erkennen **und** zu kritisieren in der Lage sind, während die „gewöhnlichen“ Alltagsmenschen in habitus- und machterzeugten Wissensverzerrungen verharren müssen. Ideologiekritische Aufklärung muss auf Grund dessen ein elitäres Projekt der Soziologenzunft bleiben und kommt nicht dem „einfachen Volk“ zu Gute.

6. Ideologiekritik als Gesellschaftskritik

Der zweite Typus von Ideologiekritik betrachtet das fehlerhafte, verzerrte Alltagswissen als Folge bzw. als Element falscher gesellschaftlicher Verhältnisse und kann es deshalb nicht direkt kritisieren. Die Falschheit der Alltagsmeinungen erschließt sich erst über eine kritische Analyse des gesellschaftlichen Strukturzusammenhanges, die diesen nicht nur als funktional instabil, sondern auch als moralisch verwerflich beurteilt. Damit stellt sich die Frage, mit Hilfe welcher Art von Theorie es der gesellschaftskritischen Ideologiekritik gelingt, den strukturellen Schleier der Verblendung als Element einer falsch organisierten und ungerechten Gesellschaft zu durchschauen, wenn doch Gesellschaftskritik die Position von interessierten, betroffenen Akteuren voraussetzt, diese aber von der Ideologiekritik gerade als kritikunfähig erklärt werden.

6. 1. Die geschichtsphilosophische Version

Die zweifellos bekannteste Version der gesellschaftskritischen Ideologiekritik stammt von Marx, obwohl er kein systematisches Ideologiekonzept entwickelt hat und an mehreren Stellen auf die Beziehung zwischen gesellschaftlicher Realität und dem Alltagsdenken eingeht, relativ detailliert in der „Kritik der politischen Ökonomie“ (Marx 1979/23, 85 ff).

Marx schreibt hier den im Kapitalismus erzeugten Waren die Merkmale eines Fetischs zu, weil die Menschen deren Wert für eine natürliche, dem gehandelten Gegenstand als solchem zukommende Eigenschaft halten, was er als Täuschung erklärt, denn in Wahrheit verkörpere die Werteigenschaft der Ware die Herrschaft der Kapitaleigentümer über die gesellschaftliche Arbeit (1979/23, 86 ff). Dieser „Warenfetischismus“ ist nach Marx ideologisch, weil er die realen Verhältnisse – den gesellschaftlichen Charakter der Arbeit – verbirgt, jedenfalls für das Alltagsbewusstsein unsichtbar macht.

Marxens Argumentation lässt deutlich das Muster der Gegenüberstellung von Wissenschaft: seiner ökonomischen Analyse des Prozesses der Selbstverwertung des Kapitals und dem ideologischen Alltagswissen erkennen. Dabei werden die Alltagswahrnehmungen von Marx aber keineswegs bloß als kollektive Täuschungen bezeichnet, sondern sie geben, wie er feststellt, gleichzeitig *korrekt* die „Verkehrtheit der grundlegenden Struktur“ (Rehmann 2008, 39) des Produktionsprozesses wieder. D. h. die ideologische Sicht des Warenwertes ist als Alltagswissen, das (ebenso wie die Theorien der bürgerlichen Ökonomie) an der Oberfläche der Phänomene verbleibt, realitätsadäquat, sie entspricht der Verdinglichung menschlicher Beziehungen durch die kapitalistische Produktionsweise und ist insofern eine „objektive Gedankenform“ (Marx 1979/23, 90), die nur mit Hilfe seiner „Kritik der politischen Ökonomie“ durchbrochen werden kann, welche auf wissenschaftliche Weise die Funktionsmechanismen des kapitalistischen Produktionsprozesses herausarbeitet. Für den Ökonomen Marx ist diese Wirklichkeit selbst falsch, d. h. verkehrt organisiert, ein widersprüchlicher, systematisch krisenhafter, auf seinen Zusammenbruch hintreibender Funktionszusammenhang. Nun reicht es aber nicht aus, die Akteure über diese Ergebnisse seiner ökonomischen Analyse zu informieren. Die wissenschaftliche Analyse der tatsächlichen Struktur des Kapitalismus allein, also die aufklärerische Konfrontation des ideologischen Alltagswissens mit den Ergebnissen der „Kritik der politischen Ökonomie“ verscheucht nach Marx keineswegs den „gegenständlichen Schein“ in der Alltagswahrnehmung der „in der Warenproduktion Befangenen“. (1979/23, 88).

Marx arbeitet auch heraus, dass die Organisationsform des kapitalistischen Wirtschaftens einen ökonomischen Gegensatz von Klassen verkörpert, bei dem die eine Seite durch Steigerung der Produktivität den (relativen) Mehrwert zu steigern trachtet, woraus für die andere Seite eine stete Verdichtung und Beschleunigung des Arbeitsprozesses, also Ausbeutung, resultiert. Die Beurteilung der kapitalistischen Produktionsform als repressiv und ausbeuterisch setzt – anders als die funktionale Erklärung des Produktionsmechanismus – einen moralischen Maßstab voraus. Diesen bezieht Marx aus einer Einbeziehung der Akteursperspektive, des Standpunkts des Proletariats, wie Lohmann (1984, 259 ff) feststellt. Diese Art der Kritik ist in den historischen Teilen der „Grundrisse“ und des

„Kapitals“ enthalten. Hier kommen die existentiellen Erfahrungen der Betroffenen und ihr Interesse an einem Leben ohne materielle Not zum Ausdruck. Dieser interessenverhafteten Akteursperspektive verleiht Marx durch den Rückbezug auf die dialektisch-materialistische Geschichtsphilosophie den Status eines objektiv *vernünftigen* Maßstabes (Lohmann, 1984, 253 ff), mit dem er die ungerechte Gesellschaftsordnung der Gegenwart moralisch kritisiert.

Es sind die moralischen Prinzipien, welche der Organisation der utopischen Zukunftsgesellschaft nach Marx zugrunde liegen: Freiheit, Gleichheit und soziale Gerechtigkeit, die den Maßstab seiner Gesellschaftskritik bilden. Die Annahme der notwendigen Verkehrtheit des Alltagswissens lässt die Möglichkeit einer emanzipierenden Verwendung von Wissenschaft unter den entfremdeten und verkehrten Lebensbedingungen des Kapitalismus nicht zu. Nur die geschichtsphilosophische Utopie kann den sozialen Akteuren die Vorstellung von jenen gerechten, unentfremdeten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die allein ein ideologiefreies Wissen ermöglichen würden, bereits unter den Bedingungen kapitalistischer Warenproduktion vermitteln. Die geschichtsphilosophische Utopie muss als wissensersetzende Handlungsorientierung dienen, welche die sozialen Akteure gegen ihre *prima facie*-Meinungen dazu bewegen soll, trotz ihrer Verstrickung in wahrnehmungsverzerrende Lebensbedingungen diese revolutionär zu überwinden.

6. 2. Die resignative Version

Die Kritische Theorie Horkheimers und Adornos entwickelt ihre Ideologiekritik im Anschluss an Georg Lukács, der die Fetischismuskritik von Marx auf das soziale Alltagsleben im ganzen überträgt und in allen Bereichen der Gesellschaft, im Handeln der sozialen Akteure, in ihrem Denken bis in die kleinsten Nuancen der Wahrnehmung hinein die Prinzipien des Warentauschs entdeckt (Lukács 1923, 94 ff).

Vor allem Adorno bestimmt nach dem 2. Weltkrieg das Programm der Kritischen Theorie. Gesellschaftskritik wird nunmehr zur Rationalitätskritik überhaupt. Wirtschaft, Staat und die für politische und ökonomische Zwecke in Dienst genommenen experimentellen Wissenschaften bilden demnach ein hermetisches und unentrinnbares „Gehäuse der Hörigkeit“. Die Kulturindustrie stabilisiert diese Struktur, die nicht mehr in Verhältnissen nackter ökonomischer Ausbeutung besteht, sondern in Verdinglichung und manipulativ erzeugter Entfremdung von sich selbst. Im totalitären Stadium des Kapitalismus, in welchem Produktionssphäre, Zirkulationssphäre und der Bereich für Konsumtion unentwirrtbar verschmolzen sind, hält Adorno ein unangepasstes Bewusstsein für nicht mehr möglich. Der undurchdringlich gewordene Verblendungszusammenhang, der für ihn die soziale Realität ausmacht, verhindert jede Möglichkeit eines auch nur gedanklichen Ausbrechens der sozialen Akteure.

Dennoch betreibt Adorno in den sechziger Jahren explizit Ideologiekritik als Wissenschaftskritik. Das betrifft primär die kritisch-rationalistische Wissenschaftstheorie. Mit ihrer Verabsolutierung der wissenschaftlichen Rationalität – die Wissenschaftstheorie nimmt für sich selbst wiederum nur Standards wissenschaftlicher Rationalität in Anspruch und unterzieht sie keiner philosophischen Reflexion –, so lautet der Vorwurf, formt sie eine neue wissenschaftlich-technokratische Ideologie. Mit dem Plädoyer für die empirischen Sozialwissenschaften und deren Methoden des Beobachtens und Messens nimmt sie die fetischhaft verdinglichten Verhältnisse unkritisch als empirische Basis und lässt folglich nur das als wissenschaftlich gelten, was als Faktum ein Element des gesellschaftlichen Status quo ist. So würden die empirischen Sozialwissenschaften die gesellschaftlichen Phänomene und Prozesse nur an ihrer Oberfläche zu fassen bekommen, ohne zum inhumanen Strukturkern dieser Phänomene vorzudringen (Adorno 1969, 132 ff).

Gesellschafts- und Ideologiekritik bestehen nur mehr im resignativen Aufzeigen des Falschen: in der objektiven Struktur der Gesellschaft, der Lebensweise, des Alltags- wie des wissenschaftlichen Denkens. Ideologiekritik ist hier das Geschäft einer negativen Geschichtsphilosophie, aber kein

praktisch-politisches Projekt mehr, das auf Emanzipation zielen könnte. Die Aufklärung, die sie leistet, besteht in der Einsicht in die eigene Vergeblichkeit.

6. 3. Die Therapieversion

Habermas als Nachfolger der Theoretiker der ersten Generation sah sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, der Kritischen Theorie einen präzise formulierten normativen Maßstab zur Verfügung zu stellen, der Ideologiekritik zu einer Sache nachvollziehbarer Argumentation machen sollte. In „Erkenntnis und Interesse“ entwickelt er seine Version der kritischen Gesellschaftstheorie aber nicht als Kritik des kapitalistischen Funktionszusammenhanges, sondern als Kritik von analytischer Wissenschaftstheorie und kritischem Rationalismus. Der Grund ist deren „positivistisches“ Selbstverständnis, das er – wie vor ihm Adorno – darin sieht, dass sie sich nicht selbst als der wissenschaftlichen Erkenntnis vorgängige, den Erkenntnisbegriff normierende philosophische Positionen verstehen, sondern als Theorie der Wissenschaften (Habermas 1968). Das Phänomen der Ideologie (die mangelnde Kritik der sozialen Akteure an der Konsumgesellschaft) thematisiert Habermas also nicht direkt als gesellschaftlich bedingtes, kritikblockierendes Alltagswissen, es erschließt sich für ihn erst über den Umweg über die Kritik der positivistischen Erkenntnistheorie, die die „Reflexion verleugnet“ (Habermas 1968, 9). Ideologie wird damit nicht als Verabsolutierung des Tauschmechanismus kritisiert, sondern als Element der Eindimensionalität eines Rationalitätsverständnisses, das Erkenntnis auf die Ergebnisse und Methoden der empirischen Wissenschaften beschränkt.

Hingegen meint Habermas, dass es bestimmte, mit der *conditio humana* gegebene Interessensgesichtspunkte sind, unter denen der Mensch die Welt, die Gesellschaft und sich selbst erkennt, nämlich das Interesse an möglicher technischer Verfügung über Naturvorgänge, an möglicher intersubjektiver Verständigung mit seinesgleichen und an möglicher Emanzipation, die a priori die Art und Weise festlegen, in der die betreffenden Erkenntnisse wahr sein können (Habermas 1968, 166 ff). Das emanzipatorische Interesse ist aber im Gegensatz zum ersten nicht eines, das sich in den handelnden Weltbezügen des Menschen unmittelbar geltend machen kann, da die eindimensionale wissenschaftlich-technische Rationalität die gesamte Gesellschaft und somit auch das Alltagsbewusstsein erfasst hat. Insofern bedarf es einer kritischen Sozialwissenschaft bzw. Philosophie, welche die sozialen Akteure mit ihren Erkenntnissen zur Selbstreflexion veranlassen (Habermas 1968 b, 158 f) könnten.

Erst eine selbstreflexive pragmatistische Philosophie, so die These, könnte sich darüber klar werden, dass Wissenschaft nicht die einzig mögliche Form von Erkenntnis sei, sie wäre dann in der Lage, die wissenschaftlich-technische Rationalität zu kritisieren. Und erst eine kritische Sozialwissenschaft könnte in Analogie zur Psychoanalyse mittels der Methode einer theoretisch angeleiteten Selbstreflexion diese Unfähigkeit der Akteure, ihre Unterdrückung im wohlfahrtsstaatlichen Spätkapitalismus zu erkennen, beenden. Ihre Aufgabe besteht darin, in der Geschichte der Gesellschaft die Spuren jener Gewalt zu identifizieren, die das Sich-Bewusstwerden des Interesses an Emanzipation von Herrschaft und Unterdrückung verhindert haben (Habermas 1968b, 164). Durch diese sozialwissenschaftlich ausgelöste Selbstreflexion würden die sozialen Akteure eine Erkenntnis erlangen, die gleichzeitig Emanzipation ist.

Entscheidend ist Habermas' Konzept einer emanzipatorischen Sozialwissenschaft. Es handelt sich hier nicht bloß um empirische Erkenntnisse über die Gesellschaftsstruktur und die ökonomische Sphäre. Die kritische Sozialwissenschaft verknüpft vielmehr allgemeine, mehr oder weniger kausale und auch historische Erklärungen mit Präskriptionen über die richtige Richtung der Emanzipation. In seiner Kritik an Nietzsches Positivismus z. B. wendet Habermas gegen diesen ein, dass er nur technisch verwertbares Wissen zulasse, das aus wissenschaftlichen Theorien folgt, „*kein normatives, kein handlungsorientierendes Wissen.*“ (Habermas 1968, 355, Hervorhebung von mir, EGSS) Nicht die Forderung nach einer Anwendung wissenschaftlichen Wissens auf sich selbst macht die Besonderheit von Habermas' Konzept einer kritischen Sozialwissenschaft aus, sondern ihr normativer Charakter.

In Habermas' ideologiekritischem Konzept werden die normativen Maßstäbe der Kritik von einer emanzipierenden Sozialwissenschaft geliefert, welche den sozialen Akteuren die normativen Orientierungen ihres an Befreiung interessierten Handelns einsichtig machen kann.

Hier gibt Ideologiekritik auch das Wissen um die richtige Praxis vor und vergibt damit paternalistisch die Chance, dass die aufgeklärten sozialen Akteure die emanzipatorischen Ziele selbst bestimmen.⁶

Habermas hat diese Version von Ideologiekritik später aufgegeben und eine alternative normative Grundlage der Kritik mittels seiner formalen Pragmatik entwickelt, welche die universalen pragmatischen Strukturen von Sprechhandlungen anhand des intuitiven Regelbewußtseins kompetenter Sprecher/Hörer rekonstruiert, die als Geltungsansprüche normativen Charakter haben (Habermas 1981). Sie bilden nämlich nach Habermas auch zugleich die Bedingungen einer möglichen herrschaftsfreien Verständigung der Menschen untereinander (Habermas 1983, 53 ff) Nach dieser zweiten Version ist Ideologiekritik keine Sache von Theorie mehr, denn die Akteure sind mittels ihrer unzerstörbaren kommunikativen Kompetenz stets selbst in der Lage, sich an den normativen Geltungsansprüchen, die sie unvermeidlich im Sprechen in Anspruch nehmen, auch bewusst zu orientieren (Sonderegger 2009, 65 f). Das Problem dieser Version besteht allerdings darin, dass die empirischen Diskurse, in denen die normativen Geltungsansprüche vorgebracht werden, im Unterschied zu den idealen Diskursen der Formalpragmatik durchaus strategisch, einseitig benachteiligend und ideologisch sein können. Theorie und Praxis der Ideologiekritik klaffen hier systematisch auseinander.

6. 4. Die moralphilosophische Version

Die Anerkennungstheorie von Axel Honneth ist die Form, in der sich die Kritische Theorie gegenwärtig präsentiert. Hier wird die Interaktionspraxis der sozialen Akteure als ein normativ strukturiertes Muster anthropologisch tiefsitzender Erwartungen auf Anerkennung rekonstruiert, deren Nichterfüllung elementare Bedingungen der individuellen Identitätsentwicklung verletzt. Erstens wird das Kleinkind nur in der gelingenden Interaktion mit der Mutter, die es als hilfsbedürftig und liebenswert bestätigt, zum sozialen Wesen (Honneth 2003, 16 ff), andererseits erhält durch die wechselseitige Unterstellung intersubjektiver Anerkennung die vorfindliche soziale Praxis eine moralische Tiefenstruktur (Honneth 2000, 108). Honneth beansprucht, dass sein Kritikmaßstab aus genau jenen Normen besteht, welche die moralische Tiefenstruktur einer gelingenden Anerkennungspraxis ausmachen.⁷ Damit soll garantiert werden, dass die Gesellschaftskritik in der sozialen Wirklichkeit selbst verankert ist und ihr nicht Ideale auferlegt, die von außen an sie herangetragen werden (Stahl 2013, 177 ff).

Thema der Gesellschaftskritik ist nicht mehr das Ziel der Befreiung von Herrschaft, sondern die durch eine intersubjektive Anerkennungspraxis ermöglichte Selbstverwirklichung (Honneth 2007, 36 f). Bei Honneth leiden die sozialen Akteure nicht direkt an Mehrarbeit, prekären Beschäftigungsverhältnissen, Armut und Arbeitslosigkeit etc., sondern am darin ausgedrückten Mangel an Anerkennung. Strukturelle Mechanismen der Gesellschaft haben keinen Platz in dieser Theorie, sie ist Kritik an subjektiv Leiden erzeugenden Praxisformen. Den Nachweis im Leidensdruck der Akteure kann Honneth aber in seinen Beispielen von Ideologie gerade nicht führen.

⁶ Robin Celikates, macht den Versuch, das Therapiemodell der Ideologiekritik in stark abgeschwächter Form wieder zu aktivieren (Celikates 2009, 195 ff). Kritische Gesellschaftstheorie stellt den Akteuren hier nur mehr hypothetisches Wissen zur Verfügung und versucht sie in der Herausbildung einer selbstreflexiven, kritischen Einstellung zu unterstützen. Ein vorgegebenes Ziel emanzipierter Praxis gibt es nicht. Die Akteure entscheiden selbst, ob sie die gesellschaftstheoretischen Annahmen akzeptieren wollen oder nicht. Bis auf die sozialpädagogische Unterstützung der reflexiven Fähigkeiten nähert sich diese Version stark an die Aufklärungsversion an.

⁷ Jedoch gilt der Status dieser Normen auch bei Honneth-Schülern im Sinne einer naturalistic fallacy als umstritten (Stahl 2013, 167).

Er identifiziert zwei Erscheinungsformen des Ideologischen: Erstens einen Mangel an explizit formulierter Kritik an sozialen Benachteiligungen durch die negativ privilegierten Schichten. Zwar würden diese über ein erfahrungsbezogenes inexplizites Unrechtsbewusstsein verfügen, das durch einen Mangel an Anerkennung verursacht ist (Honneth 2000, 114 ff), jedoch nur situativ artikuliert werde und sich nicht in ein explizites und kohärentes System von Werten oder Normen übersetzen lasse. Dieser Mangel an kritischer Urteilskraft hänge mit kultureller Ausschließung und institutioneller Individualisierung (durch Medien der Kulturindustrie, der Struktur von Bildungsinstitutionen und individualisierenden Strategien in der Sozialpolitik) zusammen, die als Mechanismen der sozialen Kontrolle wirken und die sprachliche Artikulation von Unrechtsempfindungen blockieren würden (Honneth 2000, 119 f). Eine zweite Erscheinungsform von Ideologie entdeckt Honneth in der gegenwärtigen Arbeitswelt (Honneth 2004, 51 ff), in der häufig neue, projektförmige Arbeitsformen anzutreffen sind, in denen den Beschäftigten Autonomie und Selbstverwirklichung durch einen informellen Umgangsstil im Team, verstärkte Selbststeuerung und flexible Arbeitszeiten versprochen wird. Die Beschäftigten beziehen diese Neubeschreibung als Anerkennung ihres individuellen Bedürfnisse nach selbstbestimmter Tätigkeit und Selbstverwirklichung im Beruf in positiver Weise auf sich und verleugnen offensichtliche Nachteile wie veränderte Arbeitsbelastung, die damit verbundene Vermengung von Freizeit und Arbeitszeit, häufige Arbeitsplatzwechsel und fehlende soziale Sicherungssysteme.

Den sozialen Akteuren fehlt entweder die Fähigkeit, den Mangel an Anerkennung zu artikulieren oder sie täuschen sich im Unterschied zum Theoretiker darüber. Dass es moralische Normen der Anerkennung gibt, ist etwas, das die Theorie an sie herantragen muss.

Honneth kann diese Normen allerdings nur über eine Methode der „Rekonstruktion“ (Honneth 2007, 61 ff) identifizieren, also ein anspruchsvolles philosophisches Verfahren, das keineswegs die Erforschung der Interaktionen sozialer Akteure einbezieht, sondern ein elaboriertes genealogisches Modell sozialer Praxis und der normativen Bedingungen ihrer Möglichkeit konstruiert. Somit ist der Anspruch, die Theorie halte sich bloß an die moralische Tiefenstruktur der sozialen Interaktion selbst, nicht zu halten. In Honneths Version der Ideologiekritik ist eine moralphilosophische Theorie vorgeschaltet, die den Akteuren die Maßstäbe der Gesellschaftskritik und einer „richtigen“ Praxis, die ihre Ansprüche an die Gesellschaft nicht verletzt, vorgibt. Erst damit ausgestattet können die sozialen Akteure ihre Ideologiebehaftetheit erkennen. Auch in der Anerkennungstheorie benötigt Ideologiekritik die philosophische Belehrung der sozialen Akteure über ihre wahren Interessen.

7. Fazit

Der Durchgang durch die verschiedenen Versionen der Ideologiekritik hat ergeben, dass sie in jedem Fall ein wertebehaftetes, nämlich an Aufklärung interessiertes Unternehmen darstellt. Wer aufklärt, will Erkenntnis an die Stelle von Täuschung und Selbsttäuschung setzen, selbst dann, wenn diese Absicht für unrealisierbar gehalten wird wie bei Adorno und Horkheimer. Ideologiekritik setzt immer ein anderes als das Alltagswissen ein, um unkritische Haltungen und falsche Überzeugungen zu kritisieren. Während die epistemischen Versionen auf wissenschaftliches bzw. bei Bourdieu speziell soziologisches Wissen zählen, benötigen die gesellschaftskritischen Versionen zusätzlich Geschichts-, Sozial- oder Moralphilosophie, die die erforderlichen normativen Annahmen zum Zweck der Gesellschaftskritik liefern, da die ideologiebehafteten sozialen Akteure selbst nicht in der Lage dazu sind.

Ideologiekritik stellt besseres als das Alltagswissen zur Verfügung, argumentiert aber selbst nicht in jedem Fall notwendig aus einer epistemisch superioren Position: Die Aufklärungsversion Albers etwa nennt nur die Möglichkeiten, die die Irrtümer ausmerzen können und die Einstellung, die das Verharren im kritiklosen Akzeptieren von Denkvorgaben verhindert. Aufklärung ist für diese Version eine Sache der individuellen Entscheidung und kein gesellschaftspolitisches Programm, was einen Erfolg daher nur bei einem vorhandenen gut ausgebauten Bildungssystem, das keine Bevölkerungs-

gruppe benachteiligt, wahrscheinlich macht. Eine elitäre Position wird nur dann daraus, wenn es wie bei Bourdieu nur die sozialwissenschaftlich geschulten sozialen Akteure sind, die für fähig gehalten werden, die Gesellschaft kritisch aufzuklären.

Der Paternalismus ist keine notwendige Begleiterscheinung von Ideologiekritik, er verbindet sich nur dann mit ihr, wenn sie, wie die gesellschaftskritischen Versionen, mit dem wissenschaftlichen Wissen philosophisch begründete, für richtig erklärte Normen bzw. Zielsetzungen mitliefern, welche eine ideologiefreie Praxis der sozialen Akteure anleiten soll. Nur dann, wenn die elaborierten Entwürfe von Geschichts-, Sozial- oder Moralphilosophie essentialistisch interpretiert werden und als Stellvertreter der eigentlichen, wahren Akteursinteressen dazu verwendet werden, den Weg zur richtigen Gesellschaftsordnung zu weisen, wird Ideologiekritik problematisch.

Literatur

- Adorno, T. W. u. a. (Hg.) (1969): *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Albert, H. (1969): *Der Mythos der totalen Vernunft*, in: Adorno, T. W. u. a. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, S. 193 – 234.
- Albert, H. (1975): *Ideologie und Wahrheit*, in: ders., *Konstruktion und Kritik*, 2. Aufl., Hamburg: Hoffmann und Campe, S. 168 – 192.
- Albert, H. (1991): *Traktat über kritische Vernunft*, 5. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Balog, Andreas (2001): *Neue Entwicklungen in der soziologischen Theorie*, Stuttgart: UTB.
- Boltanski, L., Thevenot, L. (2007): *Über die Rechtfertigung*, Hamburg: Edition HIS Verlag.
- Boltanski, Luc, Honneth, Axel (2009): *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie?*, in: Jaeggi, Rahel, Wesche, Thilo (Hg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 81 – 114.
- Boltanski, L., (2010): *Soziologie und Sozialkritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. u. a. (1991): *Soziologie als Beruf*, hg. von Beate Krais, Berlin-New York: de Gruyter.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. (1996): *Die Ziele der reflexiven Soziologie*, in: dies., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 95 – 249.
- Cartwright, Nancy (1983): *How the Laws of Physics Lie*, Oxford: Clarendon Press.
- Celikates, R. (2006): *Zwischen Habitus und Reflexion*, in: Hillebrand, M. u. a. (Hg.), *Willkürliche Grenzen*, Bielefeld: transcript, S. 73 – 90.
- Celikates, R. (2009): *Kritik als soziale Praxis*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Condorcet, M. S. A. (1976): *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dörre, Klaus u. a. (2009): *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Wiederbelebung einer Wahlverwandschaft*, in: ders. (Hg.), *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eagleton, T. (2000): *Ideologie. Eine Einführung*, 2. Aufl., Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Gadenne, V. (1999): *Die Funktionen von Ceteris Paribus – Aussagen*, in: Löffler, W., Runggaldier, E. (Hg.), *Vielfalt und Konvergenz in der Philosophie*, Wien: Hölder-Pichler-Tempsky, S. 215 – 219.

- Gadener, V. (2005): *Was ist wissenschaftliches Wissen? Zum Qualitätsanspruch von Wissenschaft*, in: Heid, H., Harteis, C. (Hg.), *Verwertbarkeit. Ein Qualitätskriterium wissenschaftlichen Wissens?*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 11 – 34.
- Garfinkel, H. (1973): *Das Alltagswissen über soziale und innerhalb sozialer Strukturen*, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Band 1, Reinbek: Rowohlt, S. 189 – 195.
- Geiger, T. (1968): *Ideologie und Wahrheit*, Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Geuss, R. (1983): *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein/T.: Hain.
- Giddens, A. (1984): *Interpretative Soziologie*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Greshoff, R., Schimank, U. (2005): *Einleitung: Was erklärt die Soziologie?*, in: Schimank, U., Greshoff, R. (Hg.), *Was erklärt die Soziologie?*, Berlin: Lit Verlag, 7 – 42.
- Habermas, J. (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1968b): *Erkenntnis und Interesse*, in: ders., *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 146 – 168.
- Habermas, J. (1971): *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 3. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1983): *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 53 – 125.
- Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hempel, Carl G. (1977): *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*, Berlin/New York: de Gruyter.
- Honneth, A. (2000): *Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft*, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 110 – 129.
- Honneth, A. (2003): *Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von „Anerkennung“*, in: ders., *Unsichtbarkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 10 – 27.
- Honneth, A. (2004): *Anerkennung als Ideologie*, in: Westend, 1.Jg., Heft 1, S. 51 – 70.
- Honneth, A. (2007): *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt*, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 57 – 69.
- Jaeggi, R. (2009): *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi, R., Wesche, T. (Hg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 266 – 295.
- Käsler, D. (2005): *„Große Erzählungen“ sind keine Märchen. Die Soziologie erklärt den Menschen ihre Gesellschaften*, in: Schimank, U., Greshoff, R. (Hg.), *Was erklärt die Soziologie?* Berlin: Lit Verlag.
- Lohmann, G. (1980): *Gesellschaftskritik und normativer Maßstab*, in: Honneth, H., Jaeggi, U. (Hg.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 234 – 299.
- Lukács, G. (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin: Malik.
- Marx, K. (1979): *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis*, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, Berlin: Dietz, S. 85 – 98.
- Popper, K. R. (1977): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, 5. Aufl., München: Francke.
- Quine, W. V. O. (1951): *The two Dogmas of Empiricism*, in: *The Philosophical Review*, Nr. 60, S. 20 – 43.

- Rehmann, J. (2008): *Einführung in die Ideologietheorie*, Hamburg: Argument.
- Sennett, R. (2000): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, 7. Aufl., Berlin: Berlin Verlag.
- Schnädelbach, H. (1969): *Was ist Ideologie?*, in: *Das Argument* 50, S. 71 – 92.
- Schütz, A., Luckmann, T. (1979): *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sonderegger, R. (2009): *Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik?* in: Jaeggi, R., Wesche, T. (Hg.), *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 55 – 80.
- Stahl, T. (2013): *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Stegmüller, W. (1983): *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Tepe, P. (2012): *Ideologie*, Berlin/Boston: de Gruyter Verlag.
- Wacquant, L. (1996): *Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie*, in: Bourdieu, P., Wacquant, L., *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 17 – 93.