

Ideologie und Wahrheit: eine soziologische Kritik des Denkens

Geiger, Theodor

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Universitäts- und Stadtbibliothek Köln

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Geiger, T. (1968). *Ideologie und Wahrheit: eine soziologische Kritik des Denkens*. (2. Auflage) (Soziologische Essays). Neuwied: Luchterhand. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89368-0>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter der CC0 1.0 Universell Lizenz (Public Domain Dedication) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskunft zu dieser CC-Lizenz finden Sie hier: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under the CC0 1.0 Universal Licence (Public Domain Dedication). For more information see: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/deed.en>

1
Theodor Geiger

Ideologie und Wahrheit

*Eine soziologische Kritik
des Denkens*

Luchterhand

Redaktion: Jürgen Hartmann, Neuwied



1. Auflage © 1953 by Humboldt Verlag, Wien.

2. Auflage © 1968 by Hermann Luchterhand Verlag GmbH,
Neuwied und Berlin.

Einband von Karl-Heinz Domning.

Gesamtherstellung bei der Druck- und Verlags-Gesellschaft mbH,
Darmstadt.

Printed in Germany, September 1968.

1769.469

Kapitel I Überblick über die Lehrmeinungen

Das Wort Ideologie taucht zum ersten Male bei den Enzyklopädisten Condillac und Destutt de Tracy auf. Bei ihnen bezeichnet es genau das, was der Name besagt: die ...logie, d. h. die Lehre von den Ideen, den geistigen Gebilden im Gegensatz zu den Lehren von stofflichen Dingen und wahrnehmbaren Erscheinungen.

Napoleon I. übernimmt die Bezeichnung mit einem Tone der Verachtung, als Scheltwort geradezu. Er, der Täter, Geschichtsmacher, Diktator, kann – wie seinesgleichen vor und nach ihm – die Männer des blassen Gedankens nicht leiden. Im ewigen Spiel und Gegenspiel von Geist und Macht steht er auf der anderen Seite. Ideen sind ihm Hirngespinnste. Er betet die Wirklichkeit an – oder das, was er für Wirklichkeit hält: die Tat, welche die Welt verändert. Die Philosophen taumeln in einer Traumwelt. Das Reich des politischen Täters ist »die Wirklichkeit«. Hier also treten zum ersten Male zwei Elemente des Ideologiebegriffes auf, die ihm nachmals anhaften, nämlich (1) die Nicht-Übereinstimmung mit »der Wirklichkeit« und (2) der negative Wertakzent.

Bis auf den heutigen Tag ist das Wort Ideologie im Sprachgebrauch der politischen Rednertribüne und Zeitungsschreiber eine magische Formel zur Entwertung gegnerischer Behauptungen. Was man selber vorbringt, sind Feststellungen und Wahrheiten, was der Gegner sagt, sind »bloße Ideologien«. Die angeprangerte »Abweichung von der Wirklichkeit« mag dann bald als glatte Lüge verstanden sein, bald als Verhüllung der Wahrheit, als Rationalisierung von Willenszielen, als gutgläubige Verblendung. Schon dadurch ist der Ideologiebegriff zu so vielfarbig schillernder Unbestimmtheit verurteilt, daß er heute ohne vorherige Revision wissenschaftlich nicht zu gebrauchen ist. Schlimmer noch! –: als »der Wirklichkeit« entgegengesetzt nimmt der Ideologiebegriff verschiedene, ja geradezu einander widersprechende Bedeutungen an, abhängig davon, was der

Sprecher unter »Wirklichkeit« versteht. Was man vernünftigerweise darunter verstehen kann, wird nachmals eingehend zu prüfen sein. An gegenwärtiger Stelle ist nur darauf hinzuweisen, daß der Wirklichkeitsbegriff selbst zu sehr umstritten ist, als daß die Ideologie durch ihre »Abweichung von der Wirklichkeit« zureichend bestimmt sein könnte.

Dem Leser ist aber kaum die Lektüre eines Buches zuzumuten, dessen Gegenstand nicht eingangs wenigstens umrissen wäre, sei es auch mit dem Vorbehalt laufender Korrektur und näherer Bestimmung. Mit diesem Vorbehalt, und ganz vorläufig sei also hier der Begriff der Ideologie – nicht definiert, sondern umschrieben. Zunächst also: der Ideologiebegriff bezieht sich auf

Denkerzeugnisse. Da muß ich denn schon von den meisten meiner Vorgänger Abstand nehmen. Sie glauben wahrhaftig, sich über die Denkprozesse in den Hirnen anderer aussprechen zu können. Für mein Teil muß ich gestehen, daß ich darüber unmittelbar nichts weiß. Was der andere denkt und wie er denkt, ist meinem Zugriff entzogen. Ich habe mich an das zu halten, was er in Worten und durch Handlungen zum Ausdruck bringt.

Wo ich für eigene Rechnung spreche, bezieht sich also der Ideologiebegriff auf Aussagen, nicht aber auf die Denkprozesse, die hinter den Aussagen liegen, sie zeitigen. † Der Ideologiebegriff

hat kritischen Sinn. Er mißt das »Denken«, also vielmehr die Aussage, an der Wirklichkeit, was immer nun mit Wirklichkeit gemeint sein mag. Bestünde nicht die Vorstellung völlig wirklichkeits-adäquater Aussagen wenigstens als theoretische Möglichkeit, so hätte der Ideologiebegriff keinen erdenklichen Sinn.

– Offenbar bezieht aber der Ideologiebegriff nicht schlechthin jede Abweichung einer Aussage von der Wirklichkeit. Wenn NN feststellt, daß es mehr Witwen als Witwer gibt, und daraus schließt, daß die Frauen durchschnittlich älter werden als die Männer, nennen wir das einen logischen Schnitzer, aber keine Ideologie. Es gibt allerdings logische Fehler, die ideologischen Ursprungs sind – davon später –, der hier als Beispiel erwähnte gehört aber kaum dazu. Ideologisch sind also nicht alle verkehrten Aussagen, sondern nur die Fehlaussagen einer besonderen Art. Man hat das dahin ausgedrückt, daß der Ideologiebegriff sich nicht auf logisch falsche, sondern auf schiefe, verzerrte, vor-

eingenommene Aussagen beziehe.] Ich unterschreibe das in dieser Form nicht unbedingt. Auch das erfordert aber Erwägungen, die an dieser Stelle verfrüht wären. Beschreibt man – sehr allgemein – die Ideologie als die durch außer-theoretische Faktoren bedingte *Befangenheit* einer Aussage, so befindet man sich zwar in Übereinstimmung mit den meisten Ideologie-Theoretikern, hat aber gegen sich eine Handvoll Existentialisten und andere Irrationalisten, denen Befangenheit als ein Ziel, des Strebens der Edlen wert, erscheint, Sachlichkeit aber als ein Verbrechen wider das Leben.

Lose und konturlos, wie diese Kennzeichnung der Ideologie ist, mag sie doch als Auftakt für einen geschichtlichen Überblick über die Lehrmeinungen zur Frage genügen. Eine strengere Bestimmung des Begriffs wird allmählich aus den teils historischen teils systematischen Analysen herauswachsen.

Das Wort Ideologie stammt aus der Aufklärungszeit. Seinen heute üblichen, abfälligen Sinn hat Napoleon I. ihm angehängt. Das heißt mitnichten, daß die Welt auf Napoleon warten mußte, um endlich darüber belehrt zu werden: »Menschen denken zuweilen verdreht.« Diese Erkenntnis ist uralte, ebenso alt wahrscheinlich wie das abstrakte Denken selbst.

Mehr als 200 Jahre vor Napoleon ist sogar zum ersten Male eine regelrechte Theorie des befangenen Denkens geschrieben worden – von keinem Kleineren als Francis Bacon im I. Teile seines »Novum Organon« (1605). Das ist an sich nicht weiter verwunderlich. Bacon war der große Vorkämpfer der Aufklärung (in einem allgemeineren als dem üblichen Sinne). Sein großes Anliegen war es, das Dunkel mittelalterlichen Aberglaubens zu zerstreuen, das Menschendasein auf Vernunft zu gründen. Er glaubt an den Fortschritt der Menschheit durch rechten Gebrauch der Vernunft. Manches von dem, was er über Vorurteile zu sagen weiß, ist heute noch so frisch und gültig wie am ersten Tage, und es wird in diesem Buche mehr als einmal Anlaß dazu sein, späteren Ideologiekritikern die reiferen Barock-Philosophen entgegenzuhalten. Ich gebe daher das Gerüst seiner Lehre in wenigen Sätzen wieder.

Die äußeren Täuschungsquellen, die zu Fehlschlüssen und Fehlaussagen führen können, sind nach Bacon von untergeord-

neten Bedeutung. Sie lassen sich ohne weiteres ausschalten, und der Aussage-Inhalt ist damit berichtigt. Die eigentliche Gefahr der Verirrung liegt in jenen Fehlerquellen, die der menschlichen Natur innewohnen. »Der Verstand ist kein reines Licht.« Die auf der Wirkungsweise des Verstandes beruhenden Fehlerquellen lassen sich nicht einfach verstopfen, das durch sie verunreinigte Erkennen kann nicht durch ein kritisches Filter geleitet und so zur reinen Wahrheit geläutert werden. Indem wir uns aber die Gefährdungen unseres Denkens zum Bewußtsein bringen, uns von ihnen Rechenschaft ablegen, neutralisieren wir sie und machen sie unschädlich. Unsere eigenen Denkergebnisse kritisch prüfend, können wir den Einfluß der ins Bewußtsein gehobenen Fehlerquellen in Rechnung stellen. Der Gedanke, sich mit Hilfe eines »Umrechnungs-Schlüssels« von der Befangenheit des Denkens zu befreien, (»aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu emanzipieren«, Kant), ist hier schon entwickelt, wenn auch der neuzeitliche Ausdruck nicht gebraucht wird.

Dieser Fehlerquellen, mit denen die Wirkungsweise des menschlichen Verstandes behaftet ist, sind vier. Bacon nennt sie »die Idole« oder Götzenbilder. Man kann statt dessen einfach von Vorurteilen sprechen.

(1) Die *Götzenbilder der Gattung* (*idola tribus*) haben ihre Wurzeln in der gemeinsamen Natur des Menschengeschlechtes. Die Wirklichkeit ist uns nicht zugänglich so wie sie selbst ist (»nach der Natur des Weltalls«), sondern wie unsere wahrnehmenden Sinne und unser Verstand sie (»nach der Natur des Menschen«) erfassen. Der Verstand des Menschen wird mit einem Krummspiegel verglichen. Indem er die äußeren Gegenstände widerspiegelt, verzerrt er ihre Umrisse, vermengt seine eigenen Krümmungen mit ihren Linien.

(2) Die *Götzenbilder der Höhle* (*idola specus*) sind das, was man heute »die persönliche Gleichung« nennen würde. Dem Menschen ist nicht nur die gemeinsame Menschennatur der Gattung eigen, sondern auch seine persönlich besondere. Ein jeder lebt in seiner eigenen Höhle, seinem Gehäuse, in die das natürliche Licht der Außenwelt nur getrübt und verdunkelt eindringt.

(3) Die *Götzenbilder des Verkehrs* (*idola fori*) sind jene Störungen reiner Erkenntnis, die im zwischenmenschlichen Gedan-

ken austausch ihren Ursprung haben. Die Menschen verkehren miteinander durch das Mittel des Wortes, der Sprache. Die Dinge aber werden einem Sprachgebrauche nach benannt (»nach der Auffassung des großen Haufens«). Konventionelle Mißbezeichnungen hindern oft die richtige Erkenntnis. Das Wort ist eine Zwangsjacke des Gedankens. Er verleitet die Menschen zu endlosem Streit um nichts. – Max Stirner war sich dessen tief bewußt. »Was ich sage, das meine ich nicht, und was ich meine, vermag das Wort nicht zu sagen.«

(4) Die Götzenbilder des Schauspielplatzes (idola theatri) endlich sind jene Niederschläge und eingefleischten Vorstellungen, die auf Tradition, Autorität und Irrlehren der Vorzeit zurückzuführen sind. Wenn eine Auffassung, ein Dogma erst einmal Anerkennung gefunden hat, wird es bald zu einem ausgefahrenen Geleise. Es bedarf besonderer Anstrengung, das Vehikel der Erkenntnis in neue Bahn zu lenken. Im Zeitalter Bacons, in dem die Scholastik mit ihrer Vorliebe für den Autoritätsbeweis noch sehr lebendig war, hatte diese Vorurteilsquelle besondere Bedeutung.

Man könnte sagen, daß Bacon hier dem denkenden und wahrheitsuchenden Menschen einen Beichtspiegel vorhält, nach dessen vier Punkten er sein Gewissen erforschen soll, ehe er selber für wahr hält, was er ausgedacht hat. Bacon spricht hier ganz im Geiste der späteren *kritischen Aufklärung*. Solange die Vorurteile naiv mitgeschleppt werden, verfälschen sie das Erkennen. Sind sie als solche aufgewiesen und in Rechnung gestellt, werden sie zu bewußten *Begrenzungen* der Erkenntnis.

Eine lange Zeitspanne liegt zwischen Bacon und den nächsten wesentlichen Beiträgen zur Ideologienlehre.

Als ein interessanter Fall darf *John Miller* hervorgehoben werden. In seinen 1771 erschienenen »Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society« findet sich ein kurzer Abschnitt, in dem nicht nur die »Denkweise«, sondern der gesamte psychische Habitus des Menschen auf Einflüsse seiner natürlichen und gesellschaftlichen Umgebung zurückgeführt wird. »Auf der Suche nach den Ursachen dieser besonderen Systeme« (der Gesellschaftsordnung) »... hat man sich zweifellos vor allem an die Verschiedenheit der äußeren Umstände zu halten, die den

Einwohnern eines Landes besondere Auffassungsweisen und Handlungsmotive nahelegen. Solche Umstände sind Fruchtbarkeit oder Dürftigkeit des Bodens, die Art seiner Erzeugnisse, die Form der zur Lebensfristung erforderlichen Arbeit, die Zahl der in einer Gemeinschaft zusammen lebenden Personen, die Entfaltung der Geschicklichkeit in allerlei Künsten, die für den wirtschaftlichen Verkehr und die Aufrechterhaltung engen Gedankenaustausches gebotenen Gelegenheiten. Die vielfachen Unterschiede im Hinblick auf diese und andere Einzelheiten des Daseinsrahmens müssen den denkbar größten Einfluß auf die Bevölkerung im allgemeinen haben. Indem sie die Antriebe und Bestrebungen der Menschen in eine besondere Richtung lenken, müssen sie entsprechende Gewohnheiten, Neigungen und Formen des Denkens hervorrufen.«

Der Satz, daß alles menschliche Denken eine Funktion der Gesellschaftsstruktur sei, ist also hier schon ausgesprochen. Achtzig Jahre später wird er von *Karl Marx* in System gesetzt und gegen Ende des Jahrhunderts von *E. Durkheim* und seiner Schule zur Grundlage einer soziologischen Erkenntnistheorie gemacht.

Die Aufklärungsphilosophie hat zwei ihrer Art und Richtung nach völlig verschiedene Beiträge zur Ideologienlehre geliefert – ohne selbst das Wort Ideologie in diesem Sinne zu gebrauchen.

Der eine dieser Beiträge ist als Interesstheorie bekannt. Die Aufklärung ist von einem optimistischen Rationalismus getragen. Sie nimmt an, daß es auf jede beliebige – theoretische oder praktische – Frage eine vernunftgemäße und somit »wahre« Antwort gebe, die es nur zu finden gelte. Sie nimmt ferner an, daß dem Menschen die reine und volle Wahrheit grundsätzlich zugänglich sei. Der Mensch ist imstande, einwandfrei richtig, sachgemäß zu denken. Wenn er es nicht tut, ist das entweder ein Fehler seiner Erziehung oder sein eigenes Verschulden. Er läßt seine Gefühle und Willensimpulse Einfluß auf seine Verstandestätigkeit gewinnen. Der Verstand wird dadurch von der Wahrheit abgelenkt. Man hat also hier einen psychologischen Ideologiebegriff, und man hat, wie bei Bacon, Ideologie als Abweichung von der Wahrheitserkenntnis. Freilich ist diese Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts erheblich optimistischer als *Bacon*. Indem sie Verstandestätigkeit und Triebleben sozusam-

gen als zwei getrennte Ressorts betrachtet, hält sie die vollkommene Emanzipation des Verstandes von Triebinflüssen für möglich. *Bacon* ist vorsichtiger und verlegt die erste Irrtumsquelle schon in die Wirkungsweise unseres Wahrnehmungsapparates.

Die Interessentheorie besagt, daß die im Gefühls-, Trieb- und Willensleben wurzelnden Interessen-Motive die Gedankengänge des Menschen vom geraden Wege zur objektiven Wahrheit ablenken. Diese Interessentheorie tritt aber in verschiedenen Schattierungen auf, zum Teil ohne daß ihre Vertreter sich dessen recht bewußt sind.

Zuweilen wird angenommen, daß der Denkende durch seine Wünsche und Befürchtungen, seine Interessen und Wallungen aus dem Gleise gebracht wird. *Er* ist verblendet, er denkt befangen, er sieht die ihm unangenehme Wahrheit nicht. Hier ist der Denkende im guten Glauben. Das Verschulden, das man ihm vorwerfen kann, ist ein rein *intellektuelles*. Er befolgt nicht die gute Mahnung des *Pascal*: Gott hat uns mit der Fähigkeit des Denkens ausgestattet – lasset uns also richtig denken. – Die Ideologie ist hier »Verhüllung« in dem Sinne, daß dem Denkenden selbst durch seine Gefühlsbeteiligung, sein Interessiertsein die Wahrheit verhüllt ist. Hätte er gelernt, seine Triebe und Gefühle zu beherrschen, wäre er imstande, den Schleier zur Seite zu schieben.

Die Interessentheorie hat aber auch eine andere Variante. Der Interessent entwickelt einen Gedankengang, der dazu dient, die Wahrheit vor anderen zu verbergen. Die verhüllte Wahrheit mag da wiederum zweierlei sein. Entweder nämlich ist dem Sprechenden daran gelegen, seinem Interessengegner einen *Sachverhalt* zu verhüllen. Der Sprecher nimmt nämlich an: wenn mein Gegner den wahren Sachverhalt nicht kennt, erleichtert mir das die Erreichung meines Interesseszieles. (»Im Trüben fischen«.) Oder aber, der Sprechende ist bemüht, seine *Interessiertheit* zu verbergen, indem er z. B. für ein durch sein Interesse motiviertes Verhalten eine »harmlose« Erklärung erfindet. Überflüssig zu sagen, daß beide Verhüllungen g. legentlich Hand in Hand gehen.

In diesen beiden letztgenannten Fällen trifft den Sprechenden

offenbar nicht so sehr ein intellektueller Vorwurf – er erweist sich ja als besonders schlau – wohl aber ein moralischer. Er ist unaufrichtig, macht den anderen etwas vor. Man ist damit dem Begriff der Lüge schon sehr nahe.

Die Interessentheorie in dieser Form fließt denn auch unmerklich mit einer anderen zusammen, nämlich der Lehre vom Priester- und Herrentrug. Sofern die Interessentheorie besagt, daß der Urteilende durch seine Triebnatur von der Wahrheits-erkenntnis abgelenkt wird, ist die Ideologie eine *erkenntnis-psychologische Erscheinung*. In der Lehre vom Priester- und Herrentrug aber ist von Ideologien als *politischen Institutionen* die Rede. Diese Richtung der Ideologienlehre gehört denn auch ganz der Gesellschafts- und Staatsphilosophie der Aufklärung an und war bewußte Kampfhese gegen das *ancien régime*. Schon die frühe Aufklärung des 17. Jahrhunderts dachte sich den Staat als eine Vernunftordnung des gesellschaftlichen Daseins. Die Verwirklichung dieses Ideals wurde vom Wohlfahrts- und Polizeistaat erwartet. Der absolute Fürst ist für eine vernunftgemäße Gesetzgebung, Regierung und Verwaltung verantwortlich (vor Gott). Als politische Theorie des revolutionären Dritten Standes liefert die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts eine bittere Kritik des degenerierten Selbstherrschertums und entwickelt als Gegenbild die demokratische Staatsform. Dem absoluten Fürsten und seinem Anhang ist es offensichtlich nicht darum zu tun, der Vernunft im Staatsleben zum Siege zu verhelfen, nach Vernunftgrundsätzen zu regieren, sondern vielmehr, ihre Machtstellung aufs äußerste zu ihrem Vorteil auszunutzen. Dies wird ihnen durch Unwissenheit der Untertanenmassen erleichtert. Der Herrscher ist daran interessiert, die Untertanen in Aberglauben zu halten. Hier findet die politische Philosophie der Aufklärung den Anschluß an den allgemeinen Rationalismus der Zeit und insbesondere die in ihm wurzelnde Kirchenfeindschaft. Die Geistlichkeit ist Handlangerin der Herrschenden, indem sie das Volk im Köhlerglauben des dunklen Mittelalters niederhält. Es fehlt nicht an verallgemeinernden Rückblicken auf die Geschichte, in deren Verlauf immer die Mediziner und Priester im besoldeten Dienste der politischen Machthaber das Volk verdummt und ihm die Ohren mit Ammenmärchen vollgeredet hätten.

Eine vernünftige Gesellschafts- und Staatsordnung sei erst möglich, wenn ein allgemein aufgeklärtes, im autonomen Gebrauch seiner Verstandeskkräfte geübtes Volk die Entscheidungen und Maßnahmen der Regierung zu kontrollieren vermöge – das heißt aber in einer Demokratie.

Der so angegriffene Priester- und Herrentrug ist also ein bewußt und in selbstsüchtiger Absicht erfundenes Lügengewebe der Herrscher und der ihnen nahestehenden Oberschichten (Privilegienträger). Er ist eine politische Institution, ein Bestandteil des Machtapparates, welcher der Niederhaltung des Volkes dient.

Hier ist die Ideologie also keineswegs ein befangenes Denken, sondern ein exoterisches Lehrgebäude, dessen Urheber selbst aufgeklärt sind. Die Lehre vom Priester- und Herrentrug ist in der Ebene der politischen Philosophie entwickelt, und hat daher als Verhüllungsmotiv die Machtbewahrung im Auge. Der eine oben genannte Zweig der Interessentheorie, wonach ein Gedankengang zu Verhüllungszwecken vorgebracht wird, unterscheidet sich von der Priestertrugtheorie eigentlich nur dadurch, daß hier in erster Linie nicht an politische Macht, sondern an ökonomischen Vorteil als Schutzobjekt der Verhüllung gedacht ist. Der Form nach sind beide kritisierte Sachverhalte einander gleich. Nur die Theorie von der Selbsttäuschung bezieht sich auf einen wesentlich anderen, in gewissem Sinne geradezu entgegengesetzten Sachverhalt. Auch hier werden aber gelegentlich die Grenzen verwischt, indem – ganz richtig – erkannt wird, daß zwischen Selbstbetrug und Täuschung anderer oft schwer zu unterscheiden ist.

Die in den Lehren der Aufklärung enthaltenen, verschiedenen Gesichtspunkte seien abschließend rekapituliert. Immer ist die Ideologie Verhüllung. Bald ist aber dem Urheber der Ideologie etwas verhüllt, bald verhüllt er anderen etwas. Bald ist die Wahrheit durch Interessen verhüllt. Bald wird die Wahrheit vom Interessenten verhüllt. Bald kamoufliert der Interessent sein Interessiertsein. Von größter Bedeutung auch für künftige systematische Erörterungen ist aber ein anderer Unterschied. Wo von Verblendung des Interessierten selbst die Rede ist, handelt es sich offensichtlich darum, daß seine Denkprozesse beeinflußt sind, die Ideologie ist ein falsches *Denken*. Im Falle der Täu-

schung anderer aber bezieht sich der Ideologiebegriff notwendigerweise auf den zum Ausdruck gebrachten Gedankengang, auf einzelne *Aussagen* oder ganze Aussagengebäude. Der Unterschied mag gering erscheinen, in gewissen Theorien gewinnt er aber entscheidendes Gewicht.

Von nun an können die das Ideologieproblem betreffenden Lehrmeinungen nicht mehr in der zeitlichen Reihenfolge mitgeteilt werden, in der sie auftraten. Verschiedene Linien laufen nebeneinander her. Die chronologische Darstellung würde daher verwirrt wirken und viele Wiederholungen notwendig machen. Es erscheint demnach zweckmäßig, eine gewisse, wenn auch grobe Gruppierung in Richtungen vorzunehmen.

Die sogenannte Gegenauflklärung, die Irrationalisten und diesen nahestehende Verfasser knüpfen an die Interessentheorie der Aufklärung an, ziehen aber entgegengesetzte Konsequenzen. Hier stehen wir zum ersten Male einer Alternative der Gesichtspunkte gegenüber, die späterhin von größter Wichtigkeit wird (Kap. VI). Man kann Denkweisen und Aussagen theoretisch, vom Standpunkte ihres Wahrheitsgehaltes aus beurteilen, oder pragmatisch, von einem außertheoretischen Standpunkte. In diesem letzten Falle wird die Wahrheit selbst zum Objekt einer relativen Bewertung (im Vergleich mit anderen Qualitäten einer Aussage).

Gleich der Aufklärung sind auch die Verfasser, deren Bekanntheit wir nunmehr machen werden, von der Überzeugung durchdrungen, daß es der Erkenntnis möglich sei, die Wirklichkeit getreu und vollständig abzubilden, und daß grundsätzlich jedermann solcher Erkenntnis fähig wäre. Nur im zweiten Punkte weicht der im folgenden zuletzt besprochene *V. Pareto* von den beiden ersten, *Nietzsche* und *Sorel*, ab.

Auch diese Autoren gehen also vom Gegensatz zwischen Wahrheit und Ideologie aus. Auch sie finden die Quelle der Ideologie im Triebleben des Menschen. Die Aufklärungsphilosophen aber sind praktische Rationalisten. Da es Wahrheitskenntnis gibt, steht es für sie außer Zweifel, daß sie auch das persönliche und insbesondere soziale Dasein der Menschen leiten sollte. Und als Fortschrittsoptimisten sehen sie das Goldene Zeitalter kommen, in dem die Menschen reine Vernunftwesen sein,

d. h. sich von der Knechtschaft ihrer Trieb- und Instinktnatur freigemacht haben werden. – Darin nehmen nun aber die Irrationalisten den entgegengesetzten Standpunkt ein.

Man höre ihren großen Propheten *Nietzsche*: »Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil.« – »... die falschen Urteile (sind) die uns unentbehrlichsten.« – »Verzichteleisten auf falsche Urteile (wäre) ein Verzichteleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens.« Gelegentlich versteigt er sich in seiner Überspanntheit zu dem Satz: »Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne die der Mensch nicht leben könnte.«

Indem *Nietzsche* vom Gegensatz wahr – falsch ausgeht, anerkennt er den üblichen, an Erkenntnisaussagen kritisch angelegten Maßstab. Was »falsch« ist, das ist implizite als Erkenntnis minderwertig. Aber er anerkennt den Maßstab nur innerhalb der Grenzen der Wissenschaft. In zweiter Linie »wertet er alle Werte um« und degradiert im weiteren Rahmen einer Kulturphilosophie die Wahrheit selbst und die Wissenschaft, indem er etwas anderes als wichtiger und wertvoller bezeichnet, nämlich »das Leben«. Die Wahrheit einer Aussage interessiert nur den Gelehrten. Der Wert einer Aussage aber wird dadurch entschieden, »wie weit sie lebensfördernd, lebenserhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist«. In dieser Verherrlichung des »Lebens« geht er gelegentlich so weit, daß er nicht nur den Wert der Wahrheit auf die Wissenschaft begrenzt, sondern sogar die Forschung darauf beschränken will, lebensförderliche Erkenntnis zu suchen: »Nur soweit die Geschichte dem Leben dient, wollen wir der Geschichte dienen« (wobei er von Geschichte im Sinne »Geschichtswissenschaft« spricht). In anderen Zusammenhängen ist er etwas maßvoller und meint, daß allerdings um des »Lebens« willen zum Teil die Anpassung an den wirklichen Sachverhalt nötig, objektive Erkenntnis der Wahrheit also erforderlich sei. Davon abgesehen seien aber gewisse Illusionen unentbehrlich. Der Intellekt habe eben keinen unabhängigen Eigenwert, sondern sei nur ein Mittel im Daseinskampf, und nur im Dienst des Daseinskampfes sei er zu gebrauchen.

Es ist klar, daß *Nietzsche* außerstande ist zu begründen, wieso und warum »Leben« als oberster Wert zu setzen sei. Zudem ist aber »Leben« ein an sich ganz sinn- und inhaltloses Wort. Es

müßte erst auseinandergesetzt werden, *was* mit Leben gemeint ist. Das können sehr verschiedene Dinge sein. Bei *Nietzsche* wird deutlich, daß er nicht das »Menschenleben«, sondern das der »Art« meint und daß für ihn das »Leben der Art« sich in freier Entfaltungsmöglichkeit ihrer höchstgezüchteten Exemplare kristallisiert. Daher seine den Nationalsozialisten, so willkommene Verherrlichung des Stärkeren, der »blonden Bestie«, seine rücksichtslose Machtphilosophie und die brutale Empfehlung der Ausrottung der im Lebenskampf Benachteiligten. – Das alles sind aber einfach Postulate. Warum das Leben der Art und nicht des einzelnen? Warum das Leben weniger und nicht der vielen? Und woher kommt der Auslese-Maßstab, nach dem bestimmte Vertreter der Art als deren höchste Blüten bewertet werden? Warum gerade »die blonde Bestie«? Warum nicht die schlauesten Schieber und Schwarzhändler? oder die stärksten Boxer? oder die gescheitesten Köpfe? – Auf solche Fragen gibt es keine Antworten.

Zur erkenntnistheoretischen Untersuchung oder psychologischen Erklärung des ideologischen Denkens hat *Nietzsche* nicht das Geringste beigetragen. Vor die Wahl zwischen Wahrheit und »Leben« gestellt, entscheidet er sich für das »Leben«, und seine Philosophie ist eine einzige Paraphrase dieses Wahlaktes.

G. *Sorels* Irrationalismus ist von etwas anderer Art. *Sorel* ist Aufklärungspessimist, insofern er nicht daran glaubt, die breiten Massen könnten jemals zu objektiver Wahrheitseinsicht erzogen werden. Sein Anhänger F. Delaisi bemerkt in seinen Widersprüchen in der Welt der Gegenwart (1925), daß »die Verfahren der Vernunft und der Wissenschaft den Massen unzugänglich sind«. *Sorel* bedauert das nicht einmal. Bei ihm ist nicht von Ideologien die Rede, sondern von *Mythen*. Er ist der Urheber dieses seither beliebt gewordenen Ausdrucks zur Bezeichnung einer politischen Philosophie der Straße. Diese Mythen sind Ideologien, die sich auf die Gesellschaft beziehen – sonstiges Fehldenken liegt außerhalb der Betrachtungen *Sorels*.

Der Mensch bedarf eines orientierenden Gesamtbildes von der Gesellschaft, in der er lebt und sich bewegt. Sich aber ein objektives, streng wirklichkeitsgemäßes Bild von den gesellschaftlichen Zusammenhängen zu erarbeiten, wäre mühsam, und zu-

dem für die Lebenspraxis unbequem, denn es wäre problematisch. Der Durchschnittsmensch hält sich daher lieber an vereinfachende, einseitige und verzerrte Vulgär-Vorstellungen, eben Mythen. Die Kenntnis der objektiven Wahrheit über die gesellschaftlichen Zusammenhänge würde auf die soziale Tatenlust und Tatkraft lähmend wirken, weil sie auf Schritt und Tritt überparteiliche Bedenken erzeugen würde. Gerade dank seiner bornierten Einseitigkeit, seiner Verzerrungen und Übertreibungen des wahren Sachverhaltes enthält der vulgäre Mythos Antriebe zu sozialer Tat ohne zarte Bedenken.

Sorel übersieht nicht, daß soziale Massenbewegungen oft durch Gesellschaftstheorien in Gang gebracht werden. Er sagt aber – mit vollem Recht –, daß diese Theorien zumeist nicht rein wissenschaftlich seien, sondern eine Mischung von sachlicher Erkenntnis und Mythos. Was die Massen für solche Theorien empfänglich macht, ist eben nicht ihr wissenschaftlicher, sondern ihr mythologischer Gehalt. Je weniger Wahrheit und je mehr Mythos, desto besser.

Sorel ist ein eminent politischer Mensch, ein radikaler Aktivist. Er ist der Philosoph der »direkten Aktion«. Insofern ein Mythos geeignet ist, die proletarischen Massen zur direkten Aktion des Generalstreiks zu bewegen, zieht er diesen Mythos der leidenschaftslosen Erkenntnis soziologischer Wahrheit vor. Wie im Falle *Nietzsches* hat man es auch hier nicht mit einer erklärenden Ideologienlehre zu tun, sondern mit philosophisch-politischen Betrachtungen über die gesellschaftliche *Funktion* des falschen Denkens.

Eine solche Bewertung begegnet uns auch bei *V. Pareto*, der aber doch außerdem Wesentliches zur Erklärung der Ideologie als Erscheinung beiträgt. Der Grundgedanke der Gegenaufklärung wird in *Paretos* Naturalismus bis zum bitteren Ende durchgeführt. Es gibt keine Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, es gibt keinen intellektuellen Fortschritt. Die Menschennatur bleibt sich ewig gleich, und zur Natur des Menschen gehört der ideologische Hang.

Pareto entwickelt seine Ideologienlehre im Rahmen seiner Soziologie, deren Kernbegriff der des menschlichen *Handelns* ist. Es gibt logische und nicht-logische Handlungen. Die letzten sind

weitaus in der Mehrzahl. Logisch sind diejenigen Handlungen, die einem Handlungsziel, einer Absicht objektiv angemessen sind. Die *Begründung*, die der Handelnde in solchen Fällen für seine Handlungsweise anführt, stimmen mit seinen *Beweggründen* (Motiven) überein. Zumeist aber handelt der Mensch a-logisch, d. h. er läßt sich von seinen Affekten und Emotionen leiten. Da ihm jedoch der logische Sinn angeboren ist, sucht er auch diese a-logisch motivierten Handlungen logisch zu begründen, und zwar sowohl sich selbst als anderen gegenüber. Er erfindet eine nachträgliche Rationalisierung seiner Willensentschlüsse.

Der wissenschaftliche Betrachter einer menschlichen Handlung hat also zuerst zu untersuchen, ob sie logisch oder a-logisch sei. Dazu ist die Sozialwissenschaft nach *Pareto* imstande. Ist die Handlung a-logisch, so hat man zu unterscheiden zwischen der vom Handelnden vorgegebenen schein-logischen Begründung und den wirklichen zugrunde liegenden affektiven, emotionalen Antrieben. *Pareto* nennt die Schein-Begründungen *Derivate*, d. h. Ableitungen. Wenn man sie abhebt, so bleibt das Residuum, der Rückstand, übrig, nämlich die den Handelnden wirklich treibenden Affekte. Diese aber sind – infolge der Unveränderlichkeit der Menschennatur – im wesentlichen durch alle geschichtliche Zeit hindurch immer die gleichen. Nur die *Derivate*, die nachträglich erfundenen Rationalisierungen, ändern sich.

Daraus folgt, daß der Ideologiebegriff *Paretos* auf diejenigen Aussagen oder Aussagegebäude begrenzt bleibt, die zur Begründung eines Handelns entwickelt werden. Dagegen steht seiner Meinung nach das logisch-experimentell wissenschaftliche Denken über dem Ideologieverdacht. Die ernste Frage, die man gegenüber *Pareto* aufwerfen muß, lautet aber: wenn die Menschennatur im Grunde durch alle Zeiten unveränderlich triebhaft und affektiv bleibt, wenn es einen intellektuellen Fortschritt im Sinne der Aufklärung nicht gibt – woher kommt dann eine ideologiefreie, logisch-experimentelle Wissenschaft von der Gesellschaft, d. h. vom sozialen Handeln?

Gleich *Nietzsche* und *Sorel* schreibt auch *Pareto* den Ideologien weit größere Bedeutung zu als der Wahrheit. Gelegentlich drückt er, der Wissenschaftler, sich sogar in sehr höhnischen, ja hämischen Worten über die Wissenschaft aus. Er ist ein klassi-

scher Vertreter des intellektuellen Defaitismus. Allen dreien – und ihren Anhängern – ist gemeinsam, daß in ihren Augen nicht etwa die Ideologie ob ihrer Unwahrheit minderwertig ist, sondern umgekehrt: die Wahrheit ist ob ihrer Ohnmacht verächtlich.

Die Triebnatur des Menschen als Ursprungsschicht der Ideologie ist auch das Thema der *Psychoanalyse*, zumeist aber, ohne daß hieraus pessimistische Folgerungen gezogen werden. Im Gegenteil.

Auf eine völlig andere Gedankenbahn führen uns die *Soziologen* der von *A. Comte* begründeten Richtung, d. h. jener Art von Soziologie, die auf den zentralen Platz im gesamten System der Wissenschaften Anspruch erhebt. Die wichtigsten Namen dieser Richtung, was die Ideologienlehre angeht, sind *L. Gumplowicz*, *E. Durkheim*, *H. Lévy-Bruhl* und *W. Jerusalem*. Zu ihnen gesellt sich als wenig bedeutsamer Epigone *M. H. Baege*.

Das, worum es sich hier handelt, tritt in schärfstes Licht durch einen Satz, der *Gumplowicz* in einem unbedachten Augenblick entschlüpft ist. Es sei, sagt er, ein Irrtum, daß der Mensch denkt, »... was im Menschen denkt, das ist gar nicht er, sondern seine soziale Gemeinschaft«. Der Satz bedarf hier keiner ernsthaften Kritik, seine Sinnlosigkeit, wenn man ihn buchstäblich nimmt, liegt auf der Hand. Sogar *W. Jerusalem* muß bei aller Sympathie für *Gumplowicz'* Lehre zugeben, daß er den Mund reichlich voll genommen und »manches zu stark oder zu grobschlächtig formuliert« habe. Uns kann hier vorläufig nur daran gelegen sein, die Grundauffassung zu kennzeichnen, die in dem Satze überspitzt zum Ausdruck kommt. *Gumplowicz* und die anderen Soziologen des 19. Jahrhunderts sind allen Ernstes der Überzeugung, daß »die Gesellschaft« als solche eine Art von Über-Persönlichkeit sei, die ein von ihren Gliedern unabhängiges Leben habe. Sie meinen diese Personifizierung nicht etwa nur als ein sprachliches Bild, sondern als vollgültige Kennzeichnung des wirklichen Sachverhaltes. Der einzelne ist völlig abhängig von der Gesellschaft, in der er lebt. Seine Gedanken und Auffassungen werden unentrinnbar durch seine gesellschaftliche Umwelt bestimmt. Er »kann gar nicht anders denken als so, wie es aus den ... Einflüssen der .. sozialen Umwelt mit Notwendigkeit

sich ergibt«. – Kaum nötig zu sagen, daß für diese Behauptung ein Erfahrungsbeweis weder geführt noch auch nur versucht wird – er kann nämlich nicht geführt werden. Wir können ja nicht wissen, wie der Mensch dächte, wenn er außerhalb des Einflußbereiches seiner Gesellschaft stünde.

Durkheims Lehre ist der von *Gumpłowicz* eng verwandt. Sie ist weniger apodiktisch, sie bemüht sich über die bloße grundsätzliche Behauptung hinaus mehr ins einzelne zu gehen, verstrickt sich aber dabei in Widersprüche. Bald wird von der Gesellschaft behauptet, sie habe nicht nur den logischen Vorrang vor dem Individuum, sondern sei auch tatsächlich in der Zeit vor ihm da (!!). Bald werden aber Sätze ausgesprochen, die stillschweigend voraussetzen, daß der Einzelmensch »vor der Gesellschaft« da sei. (Dieser uralte Streit zwischen den Universalisten und Individualisten ist völlig sinnlos, sein Gegenstand ist heute als ein Scheinproblem erkannt. »Die Gesellschaft« existiert nur als eine Daseinsform von Menschen – oder Tieren –, der Mensch andererseits existiert nur in Gesellschaften. Fachlich ausgedrückt: Sozialität ist ein Daseinsmodus des Menschen, ebenso wie und gleichgeordnet mit der Individualität. »Die Gesellschaft« sowohl als »das Individuum« sind gar keine in der körperlichen Welt als solche vorfindbaren Realien, sondern beide sind begriffliche Ausdrücke für Abstraktionen.)

Leider setzt der ontologische Widerspruch bei *Durkheim* sich in seiner soziologischen Erkenntnislehre fort. Zunächst wird nämlich dem Einzelmenschen ein intellektuelles Eigenleben zugestanden. *Daneben* aber habe »die Gesellschaft« ein von den einzelnen unabhängiges intellektuelles Leben, das »zu dem des Einers hinzutritt«. Infolge der Übermacht der Gesellschaft über ihre Glieder werde aber das Denken des einzelnen durch das der Gesellschaft *umgemodelt*. – In anderem Zusammenhang, und in einer späteren Periode seines Schaffens, geht *Durkheim* aber noch viel weiter. Die geistige Tätigkeit des einzelnen beschränke sich auf Wahrnehmung und Vorstellung. Logischen Denkens ist er unfähig. Denn – und nun folgt eine der haarsträubendsten »wissenschaftlichen Beweisführungen«, die man sich denken kann: Logisches Denken ist losgelöst von der Person, denn es ist Suchen nach zeitlos gültiger Wahrheit. Diese normative Idee der

Wahrheit könne nur ein Erzeugnis der »über die Persönlichkeit erhabenen« Gesellschaft sein. Hierauf folgt dann – im gleichen Stil – eine Beweisführung dafür, daß die Kategorien des Denkens, Raum, Zeit, Gattung, Art nur *Abbilder* sozialer Tatsachen seien. Die »Beweisführung« besteht im Aufweis ziemlich an den Haaren herbeigezogener Analogien, z. B.: »Soziales Leben vollzieht sich in einem gewissen Rhythmus – der Begriff der Zeit ist nur das Abbild dieses Rhythmus.« Keine Rede davon, daß auch das Naturgeschehen sich in einem Rhythmus vollzieht (von dem der Rhythmus des sozialen Lebens sogar weitgehend abhängt), daß also der hypothetisch isolierte Einer den Zeitbegriff sehr wohl aus dem Naturrhythmus abstrahieren könnte. –

Es hat heute kaum noch einen Sinn, sich mit diesen Ausgeburten einer sozialen Mystik ernsthaft auseinanderzusetzen. Für die dogmengeschichtliche Rückschau ist nur entscheidend, daß *Gumpłowicz* sowohl als *Durkheim* das menschliche Denken als unentrinnbar und ausnahmslos abhängig von der örtlich und zeitlich verschiedenen sozialen Umwelt, als eine Funktion derselben ansehen. Das heißt aber, daß sie die *Urheber des Panideologismus* sind: alles Denken ist ideologisch. Denn die Begriffe selbst, in denen die Außenwelt erfaßt wird, haben ihren Ursprung in der sozialen Daseinsform.

Nicht mit Unrecht hat man diese Verfasser als »Gesellschafts-anbeter« bezeichnet (*Bosquet, Troeltsch*).

Auch *W. Jerusalem* ist Universalist, d. h. er schreibt der Gruppe eine »vom Menschen unabhängige« Existenz zu. Von den beiden vorigen trennt er sich aber in einem sehr wesentlichen Punkte: Objektiven Denkens ist nur »das Individuum« fähig.

Jerusalem behauptet, daß der Primitive keinerlei Eigenpersönlichkeit habe, sondern »im Zustande völliger sozialer Gebundenheit« dahinlebe und demgemäß *nur* Kollektiv-Vorstellungen habe. – Hier sei folgendes eingeschaltet. Die gesamte Vorstellungs- und Begriffswelt des Primitiven scheint weniger artikuliert zu sein als die der zivilisierten Völker. Das bedeutet aber nur, daß »kollektives und individuelles Bewußtsein« nicht deutlich auseinandertreten. Zwischen einer zunehmenden Polarisierung des Kollektiven und Individuellen und dem von *Jerusa-*

lem angenommenen späteren Entstehen des Individuums aus dem Kollektivum ist aber ein erheblicher Unterschied. – Die allmähliche Individualisierung des Menschen ist nach *Jerusalem* die Folge einer inneren Differenzierung der Gruppe. (Warum nicht umgekehrt?) Erst der »selbständig gewordene Einzelmensch gibt seinem Vorstellen von selbst die Richtung aufs Objektive«. Hiermit erfolgt die Wendung zum theoretischen Denken und eine Schärfung des Intellektes.

Da aber die Individualität selbst nur ein Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung ist, so ist der Einzelmensch »in seinem ganzen Wesen und Werden soziologisch bedingt« – und hiermit soll »der Glaube an eine zeitlose sich immer gleichbleibende logische Struktur der menschlichen Vernunft . . . als unbegründet erwiesen« sein. – Im Nachweis der sozialen Abhängigkeit der logischen Struktur ist *Jerusalem* über Andeutungen nicht hinausgekommen. Sein Tod trat dazwischen.

Gegen die eben angeführte Schlußfolgerung sei hier nur ein einziger Einwand erhoben (viele wären möglich). Niemand wird bestreiten, daß der Einzelmensch in seinem gesamten Sein und Werden gesellschaftlich (nicht: »soziologisch«) mitbedingt (nicht: ausschließlich bedingt) sei. Die Tatsache aber, daß logisches Denken nur beim sozial lebenden Menschen vorkommt, und daß im Verlauf der Sozialgeschichte die logischen Werkzeuge geschärft, die logischen Verfahren verfeinert wurden, berechtigt keineswegs zu dem Schlusse, daß die Begriffe selbst und die Erkenntnis der in ihnen erfaßten Wirklichkeit »Erzeugnisse« der Gesellschaft und inhaltlich von deren jeweiligem Zustand abhängig seien.

Die ganze Frage, ob »die Logik« sozialgeschichtlich wandelbar sei, oder ob nur die Begriffsmodelle eine Verfeinerung und Korrektur erfahren, ob ferner diese Entwicklung der Begriffsmodelle sozial bedingt oder ein erkenntnis-immanentes Fortschreiten sei – diese Frage ist erst im systematischen Teil des Buches aufzunehmen und wird dort zu einer Auseinandersetzung mit *Lévy-Bruhl*, *M. Scheler* und *Schelting* führen.

Kapitel II Ideologie und Lüge

Die eine der beiden Aufklärungstheorien über die Ideologie ist diejenige vom sogenannten Priester- und Herrentrug. Ihr Inhalt ist in Kürze, daß die Herrschenden den Beherrschten ein X für ein U vormachen und sie dadurch sicherer als durch bloße äußere Machtmittel in Unterwürfigkeit halten. Heute würde man das einen politisch-sozialen Mythos nennen. Sofern die Untertanen an solche Fabeln glauben, sind sie wirtschaftlich leichter auszu-beuten, sind sie fügsames Material für den konstruktiven Ehrgeiz der Geschichte-Macher. Der Herrschende ist an der Unwissenheit der Massen interessiert.

Die politische Philosophie der Aufklärung war demokratisch, jedenfalls insofern, als sie der absoluten Fürstenherrschaft und den ständischen Privilegien den Kampf ansagte. Die Volksherrschaft konnte nicht verwirklicht werden, solange der Untertan im Banne des von Priesterschaft und Herrensicht verbreiteten Mythos stand. Das Volk aus dieser geistigen Umnachtung zu befreien, es im allgemeinen – ganz besonders aber politisch – aufzuklären, war eine Grundvoraussetzung demokratischer Zukunft. Nur eine aufgeklärte Bevölkerung ist fähig, Kontrolle über ihre Regierungsorgane auszuüben. Daß die Kritik der Aufklärungsphilosophie sich insbesondere gegen den religiösen Mythos, den »Priestertrug« richtete, ist nicht nur aus der rationalistischen Religionsfeindlichkeit der Aufklärung zu begreifen, sondern war, unter den damaligen Zeitumständen, politisch wohl-begründet. Die Herrschaftsansprüche der Dynastien – »von Gottes Gnaden« – sowohl als die bevorrechtete Stellung des Adels fanden in der Lehre der Kirche und im Glauben an ihre Dogmen die denkbar stärkste Stütze. Auch später noch war die politische Macht sich ihres Rückhaltes in der Gottergebenheit der Untertanen wohl bewußt und scheute vor dem zynischen Eingeständnis nicht zurück: »Dem Volke muß die Religion erhalten bleiben« – Aufgeklärtheit ist nur für die oberen Zehntausend.

Bezeichnet man den Priester- und Herrentrug als Ideologie,

so ergibt sich folgendes Bild des Zusammenhanges. Der Mythos ist eine Erfindung der Priester und ihrer Brotgeber, der Herrenkaste, welcher der Köhler-Glaube des Volkes an den Mythos nützlich ist. Das Volk ist verblendet, ist in Blindheit gehalten. Die Urheber der »Ideologie« aber kennen die Wahrheit, sie sind sehend und aufgeklärt. – Man muß damit die Interessen-Theorie vergleichen, die auf einen gerade umgekehrten Sachverhalt abzielt. Das praktische Interesse des Denkenden, seine Wunsch- und Willensrichtung verblendet ihn selbst. Der *Urheber* der ideologischen Aussage ist nicht imstande, den Tatsachen ins Auge zu sehen, sondern deutet sie seinen Interessen gemäß um. Er ist der Getäuschte, nicht der Täuschende.

Sofern der Ideologiebegriff einen Tadel enthält, bedeutet er in der Interessentheorie einen intellektuellen Vorwurf –: »Du läßt deine Gefühle mit dem Verstande durchgehen!« – in der Priestertrugtheorie aber liegt ein moralischer Vorwurf –: »Du hältst andere in Unwissenheit, um sie für deine Zwecke auszunutzen.«

Nachmals sind dann aber beide Vorstellungen ineinandergeflossen –, wenn sie jemals ganz klar geschieden waren. Sogar in *Mannheims* Ideologienlehre ist das Lügenmotiv noch erhalten und auf die Interessenideologie übertragen. Er kennzeichnet geradezu seine Ideologienlehre – im Gegensatz zur Wissenssoziologie –, indem er ihr die Aufgabe stellt, »die mehr oder weniger bewußten Lügen und Verhüllungen der menschlichen Parteiungen . . . zu entlarven¹«. Daß hier nicht nur ein zufälliges Abgleiten der Ausdrucksweise vorliegt, geht aus mehrfacher Wiederholung des Wortes »Lüge« in gleichem Zusammenhang hervor, auch in dem früheren Werk des Verfassers über »Ideologie und Utopie« (1929).

Ein Ideologiebegriff, der sowohl den Tatbestand der Selbsttäuschung als den der vorsätzlichen Lüge umfaßt, wäre offenbar wenig brauchbar, ja widersinnig. *Mannheim* wird von diesem Vorwurf nicht getroffen. Das Lügenmotiv geht nur in seinen Begriff der partikulären Ideologie ein, wogegen die von ihr ver-

¹ Artikel »Wissenssoziologie« in *Vierkants Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, S. 660. (Jetzt auch in »Ideologie und Utopie«, 3. Aufl. 1952, S. 227 ff. Anm. d. Hrg.)

meintlich grundverschiedene totale Ideologie mit Lüge nichts zu tun hat.

Ich behaupte dagegen, daß eine Lüge niemals als solche eine Ideologie sein kann, ja daß der Begriff der Lüge überhaupt nichts in einer wissenschaftlichen Lehre von den Ideologien zu suchen hat. Das geht im Grunde schon aus dem früher mehrfach hervorgehobenen Satze hervor, wir könnten uns in der Ideologienlehre nur mit *Aussagen* anderer befassen, nicht aber mit ihrem »Denken«, d. h. der Gehirntätigkeit, deren Ergebnis in der Aussage seinen Ausdruck findet. Der Begriff der Lüge bedeutet ja nicht einfach eine objektive Unwahrheit des Aussage-Inhaltes. Wer sich irrt, der lügt nicht. Der Begriff der Lüge enthält den Vorwurf: NN sagt da etwas objektiv Unwahres, *obwohl* er den wahren Sachverhalt kennt. Man spricht dem Aussage-Urheber die Gutgläubigkeit ab. Damit sind die Menschen im täglichen Verkehr schnell bei der Hand.

Nun weiß ich allerdings, daß es den Sachverhalt der Lüge wirklich gibt. Ich habe nämlich selbst gelegentlich gelogen und kann kaum annehmen, ein einzig dastehender Fall zu sein. In gewissen konkreten Fällen spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der andere gelogen hat. Er gesteht z. B. später selbst ein, wider besseres Wissen die Unwahrheit gesagt zu haben (z. B. vor Gericht, angesichts eines erdrückenden Beweismateriales). Oder er hat mir einen Sachverhalt in einer Version dargestellt, ich erfahre aber nachträglich, daß er beinahe gleichzeitig einem Dritten das Gegenteil gesagt hat. Oder die Handlungsweise des NN widerspricht dem, was er sagt. – Kurz und gut: zuweilen liegen Symptome vor, die mich zu dem Schlusse berechtigen, jemand habe sehr wohl gewußt, daß seine Aussage objektiv unrichtig war.

Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß wir nur von einem – obendrein verhältnismäßig kleinen – Teil der objektiv unwahren Aussagen anderer mit Sicherheit behaupten können: sie lügen. Diese Sicherheit ist aber besonders gering, wo es sich um Aussagen handelt, an deren Gegenstand der Sprechende vital interessiert ist. Insofern scheint mir *Mannheims* Begriff der partikulären Ideologie geradezu einen Rückschritt zu bedeuten. Es hat seinerzeit zwar zur Verschärfung der politischen Span-

nungen, aber auch zur Läuterung der Streitatmosphäre beigetragen, als *Marx* – wenn auch mit gelegentlichen Rückfällen in den Heuchelei-Vorwurf – feststellte: der Kapitalist kann gar nicht anders denken, an seinem guten Glauben ist nicht zu zweifeln. Er ist an seine Klassenlage gebunden und in ihre Interessen verstrickt.

Es fragt sich nunmehr, ob der Priester- und Herrentrug überhaupt etwas mit Ideologie zu tun habe. Sofern die Priester und Herren bewußt lügen – gesetzt, man kann ihnen das bündig nachweisen –, ist der Mythos sicherlich nicht ihre Ideologie. Sie denken ja richtig. Betrachten wir aber die andere Seite. Sofern der Mythos bei den Untertanen die beabsichtigte Wirkung tut, d. h. sie tatsächlich verblendet, ist ihre Erkenntnis der Wirklichkeit durch die mythischen Vorstellungen getrübt und gesteuert. Der Mythos spielt die Rolle eines vorurteilvollen Auffassungs- und Erklärungs-Schemas. Er ist ein durch Suggestion und Gewöhnung eingewurzelter Komplex von Vorstellungen, die den Gläubigen vom direkten und unbefangenen Zugang zur Wirklichkeit absperren, sich in seine sachliche Erkenntnis der Wirklichkeit einmengen. Man hat hier einen klassischen Fall der *idola theatri* des Bacon: nicht die Natur des Gegenstandes, sondern die Autorität einer Irrlehre bestimmt das Urteil des Denkenden über den Gegenstand. – Der Mythos ist also zu einer *Ideologie der Betrogenen* geworden, nicht aber ist er eine Ideologie der Betrüger.

Auch dazu kann er aber werden – ich möchte sagen: auch das ist er regelmäßig. Das heißt jedoch, daß er eben nicht – oder nicht mehr – Lüge ist. Wenn etwa eine Erobererkaste durch den Mund ihrer Priesterschaft den Glauben verbreitet, sie stamme von den Göttern ab und sei daher zur Herrschaft über die gemeinen Sterblichen berufen, so ist das zwar Blödsinn, aber vermutlich nicht glatte Lüge. Die Betrüger glauben selbst an den Mythos, oder sie glauben an eine esoterische Lehre, die im verkündeten Mythos nur ihren exoterischen Ausdruck findet. Sie sind selbst verblendet. Der Mythos mag als eine Art von Interessen-Ideologie der Herrenkaste entstanden sein, als ein Lehrgebäude, in dem die Herrschicht eine scheinrationale Rechtfertigung für ihre Herrschaft findet. Man kann sogar aus histo-

rischer Beobachtung schließen, daß der Mythos aufhört, als solcher bei den Beherrschten wirksam zu sein, wenn die auf ihn sich berufende Herrschicht selbst an ihm zu zweifeln beginnt. Unsicher im Glauben geworden, wird sie auch zaghaft und wankend in der Herrschaftsausübung. Politische Mythen verlieren ihre integrierende Kraft nicht nur durch das Sehendwerden der »Betrogenen« und ihren Widerstand, sondern nicht minder durch die in den Reihen der »Betrüger« sich verbreitende Skepsis.

Hier also berühren Priester- oder Herrentrug und Rationalisierung von Interessen-Standpunkten einander. Beide sind, oder enthalten Elemente der objektiven Unwahrheit. Beide sind Ideologien, solange und sofern als die in ihnen verkapselten Wunsch-, Gefühls- und Willensmomente den Aussage-Urheber selbst trügen, ihm den Zugang zu ungeschminkter Wirklichkeitserkenntnis verbauen. Das heißt aber: solange und sofern er eben *nicht lügt*, sondern in erster Linie sich selbst, in zweiter Linie *vielleicht* auch andere betrügt.

Kapitel III Die »Wirklichkeit«

Bisher mußten wir uns mit einer vorläufigen Kennzeichnung des Ideologiebegriffes begnügen. Ideologien – so sagten wir – sind Aussagen, die in gewisser charakteristischer Weise von der Wirklichkeit abweichen. Es ist nun endlich an der Zeit, strenger festzulegen, was das heißt. Damit sind zwei Aufgaben gestellt: (1) Es ist zu bestimmen, was »Wirklichkeit« sei. – (2) Die besondere, als Ideologie bezeichnete Art der Nicht-Übereinstimmung mit dieser Wirklichkeit ist von anderen Arten der Abweichung deutlich abzugrenzen. Dieses Kapitel soll die erste Frage zu beantworten suchen – und das dürfte die schwierigste, delikateste und dornenvollste der Aufgaben sein, denen der Ideologie-Analytiker gerecht zu werden hat. Die folgenden Kapitel werden dann der zweitgenannten Frage gewidmet werden müssen.

Was ist Wirklichkeit? Die Antwort darauf kann nicht einfach in einer Angabe der Merkmale bestehen, die das Wirkliche vom Nichtwirklichen unterscheiden. Auch das wäre schon schwierig genug. Ihm geht aber eine andere Frage voraus: in welchem Sinne ist denn überhaupt der Gegensatz zwischen Übereinstimmung mit und Abweichung von der Wirklichkeit gemeint? Inhalt und Bedeutung dieser Frage lassen sich am besten durch zwei Beispiele erläutern.

Jemand sagt: »Die Institution des Privateigentums ist unverzichtbare Grundlage jeder geordneten Gesellschaft.« Ihm wird von anderer Seite geantwortet: »Was du sagst, ist eine Ideologie der Besitzenden.« Führt man hier die Nicht-Übereinstimmung mit der Wirklichkeit als Kainsmerkmal der Ideologie ein, so liegt hinter dem Ideologie-Vorwurf folgendes. Es gibt nachweisbar Gesellschaften, die geordnet sind, in denen aber entweder kein Privateigentum besteht, oder eine Rechtsordnung der Sachverhältnisse, die völlig verschieden ist von dem, was die westlichen Zivilisationen unter Privateigentum verstehen. Selbst wenn aber jemand die geschichtliche Existenz geordneter Gesellschaften ohne Institution des Eigentumsrechtes leugnen sollte, so

kann man sich doch zweifellos eine solche Gesellschaft als theoretische Zukunftsmöglichkeit denken, z. B. *Marx'* Vorstellung der sozialistischen Gesellschaft. Daß die Bolschewisten sie nicht verwirklicht haben, ist kein Argument gegen die Realisierbarkeit des *Marx'schen* Gesellschaftsmodells. Es verhält sich also in Wirklichkeit nicht so, wie der Advokat des Eigentumsrechtes sagt. Er irrt oder lügt. Daß er aber das Eigentumsrecht als unerläßlich bezeichnet, ist erklärbar aus seiner sozialen Lage. Er ist mit Vermögen gesegnet. Seine bevorzugte Stellung wäre verloren, wenn das Eigentumsrecht aufgehoben würde. Die Aussage verzerrt den wirklichen Sachverhalt, weil der Sprecher die Welt durch die Brille seiner Interessen betrachtet und pro domo spricht.

Als entgegengesetztes Beispiel führe ich den nationalsozialistischen Afterphilosophen *Andreas Pfennig* an, nicht etwa, weil sein Geschwätz wert ist, ernst genommen zu werden, sondern weil es in äußerster Plumpheit und Durchsichtigkeit eine Auffassungsweise vertritt, die in maßvollere und besser begründeter Form gar nicht selten ist. »Dieser geschichtlich sehr selten zu beobachtende Fall einer neuen [nämlich der nationalsozialistischen] Staatsschöpfung hat vor allem das eine zum Bewußtsein gebracht: daß es nicht auf die besten Theorien ankommt, sondern auf die Qualität der Menschen d. h. auf ihre staatsbildenden Fähigkeiten. . . . Es sind die Menschen besserer Begabung und mit besonders ererbten Eigenschaften, welche den Geschichtsablauf wesentlich bestimmen. . . . So sind es letztlich die Erbströme, von denen die Geschichte bewegt wird. In der nationalsozialistischen Revolution ist das zum ersten Male unverhüllt zutage getreten. . . . Das Lebensinteresse einer Rasse ist für die Rasse selbst undiskutierbar. Nachdem die totale Standortgebundenheit des Menschen und menschlichen Denkens einmal erkannt ist, wird sie bejaht und zur Grundlage der Entscheidung gemacht. Wenn die Idee rückführbar ist auf diese Grenzschrift, kann ein Ideologieverdacht sie nicht treffen. . . . Wenn Wertanschauungen und Bewußtsein gebunden sind an den Menschen in seiner biologischen und geschichtlichen Bedingtheit, so erweisen sich alle nicht auf diesen lebensmäßigen Untergrund zurückgreifenden Ideen als Ideologien, welche anderen als den ur-

sprünglichen Lebensinteressen des betreffenden Volkes oder der Rasse dienen sollen. . . . Ideologie ist alles, was in den konkreten Entscheidungen vor die einzelnen Völker ständig gestellt sich nach anderen Werten ausrichtet als den aus der rassisch-völkischen Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung sich ergebenden.«²

Im ersten Beispiel wird der Ideologie-Vorwurf damit begründet, daß der Sprecher sich von seinen Interessen lenken läßt. Hier dagegen ist dem Denken Ideologiefreiheit garantiert, eben weil und sofern es den rassisch-völkischen Interessen entspricht. Ganz offenbar ist in diesen beiden Fällen nicht etwa bloß die Scheidelinie zwischen wirklich und der Wirklichkeit widersprechend an verschiedener *Stelle* gezogen, sondern es ist von zwei himmelweit verschiedenen *Arten* der »Wirklichkeit« die Rede. Im ersten Beispiel ist mit Wirklichkeit gemeint: der objektive Sachverhalt, wie er sich dem unbeteiligten Betrachter darstellen muß. Im zweiten Beispiel aber ist Wirklichkeit gerade umgekehrt das subjektive Beteiligtsein am »Geschichtsverlauf«, und das »Lebensinteresse« der Rasse.

Damit ist das Thema einer ernsthaften Erörterung angeschlagen. Im Gedankenbereiche der Aufklärung wird der Inhalt von Aussagen oder Urteilen einer außerhalb des individuellen Bewußtseins und unabhängig von ihm gegebenen Wirklichkeit gegenübergestellt. Die geistige Erfassung, Durchdringung und Erklärung dieser äußeren Wirklichkeit ist Aufgabe des wissenschaftlichen Erkennens. Ein Satz ist wahr, wenn er mit dieser Wirklichkeit nachweisbar übereinstimmt. Die wissenschaftliche Aussage hat sozusagen einfach eine außerhalb des Urteilenden gegebene Wirklichkeit gedanklich abzubilden.

Diese Art von Wirklichkeit sei der Kürze wegen im folgenden die *theoretische oder Erkenntniswirklichkeit* genannt. An dieser Stelle ist nur vorwegnehmend anzudeuten, was nachher breiter zu erläutern ist: bei den Männern der Aufklärung und bei anderen, die von der Erkenntniswirklichkeit ausgehen, ist die »Unrichtigkeit« der Aussage höchst entscheidend. Auch ich halte die

² *Andreas Pfennig*, »Zum Ideologie-Problem«, Volk im Werden, Bd. IV (1936), S. 500-511.

Erkenntniswirklichkeit für maßgeblich. Auch ich bezeichne die ideologischen Aussagen als falsch. Aber in einem wesentlich anderen Sinne. Aussagen mögen – das ist schon einige Male im Vorübergehen angedeutet – ihrem Aussage-Inhalt nach unrichtig, sie brauchen aber deshalb allein nicht ideologisch zu sein. Nicht jeder Irrtum oder Fehler in der gedanklichen Abbildung der Erkenntniswirklichkeit ist Ideologie. Die ideologische Aussage ist gewissermaßen »falscher als bloß falsch«. Nicht bloß und in erster Linie ihrem *Inhalte* nach, in dem, *was* über einen Gegenstand ausgesagt wird, sondern in dem *Aussage-Gegenstand*, *worüber* etwas geurteilt wird, vergeht die ideologische Aussage sich an der Wirklichkeit. Daß dann auch der Aussage-Inhalt wirklichkeitsinadäquat ist, *folgt* aus dem Mißgriff in der Gegenstandswahl.

Die Aufklärungsphilosophie, die durch einen, meist sehr naiven, Rationalismus gekennzeichnet ist, nimmt ohne weiters an, daß es auf alle erdenklichen Fragen eine (und *nur* eine) wahre Antwort gebe. Es gilt nur diese Antwort zu finden, und das ist grundsätzlich möglich. (Heute ist die Wissenschaft bescheidener geworden.) Der Fortschritt der Wissenschaft beruht dann teils darauf, bisherige Irrtümer zu berichtigen, Halbwahrheit durch Vollwahrheit zu ersetzen, und zweitens bisher ungelöste Fragen zu beantworten, einen wachsenden Schatz von Wahrheits-erkenntnissen zu sammeln und in die Scheuer zu bringen. Diese Wahrheitserkenntnis und der Fortschritt in ihr ist durch die ideologischen Neigungen des Menschen bedroht. Der Urteilende verfälscht, bewußt oder unbewußt, aber jedenfalls schuldhaft, seine Sachurteile, indem er eben nicht nur die objektive Wirklichkeit feststellt und erklärt, sondern subjektive Antriebe auf seine Aussagen Einfluß gewinnen läßt. Der Geist mag willig sein, aber das Fleisch ist schwach. Der *homo sensualis* macht dem *homo rationalis* einen Strich durch die Rechnung.

Die Übereinstimmung mit einer objektiv gegebenen Erkenntniswirklichkeit (der Erkenntnis aufgegebenen Wirklichkeit) ist nun nicht etwa notwendigerweise als Maßstab richtigen Denkens preisgegeben, wenn angenommen wird, daß völlige Übereinstimmung mit der Wirklichkeit nirgends erreichbar sei. Die Folge dieser Annahme ist ganz einfach, daß es keine ideologiefreien

Aussagen gibt. Diese gar nicht seltene Auffassung wird als Pan-Ideologismus bezeichnet: alles Denken und alle Aussagen sind ideologisch. Um das behaupten zu können, muß man immer noch an einer außerhalb des Bewußtseins gegebenen, von ihm nur erfaßten Wirklichkeit festhalten, immer noch als – wenn auch nie realisierbare – theoretische Möglichkeit die Übereinstimmung von Aussage und Wirklichkeit im Auge haben. Sonst hätte ja der Begriff der Ideologie in diesem Zusammenhang seinen Sinn verloren. Die völlig richtige, gedankliche Abbildung der Wirklichkeit wäre dann ein »unbesetzter« Mittelpunkt, um den die ideologischen Aussagen oszillieren.

So hat z. B. *Durkheim*, so hat auch *M. Adler* und mancher andere eine objektiv gegebene Erkenntniswirklichkeit im Auge, mit deren Maßstab verglichen alles menschliche Denken ideologisch ist. Wie sie das feststellen können, ohne durch ideologiefreies Denken ermittelt zu haben, wie die Wirklichkeit wirklich aussieht, ist eine ganz andere Frage. In gleicher Weise hat auch *Mannheims* Lehre nur dann einen Sinn, wenn die Erkenntniswirklichkeit als ein außerhalb des Urteilenden gegebener Erkenntnisgegenstand angenommen wird, der sich nur einem jeden in besonderer Aspektstruktur darstellt. Die Grundauffassung vom Verhältnis des Erkennens zum Erkenntnisgegenstand ist die gleiche wie in der Aufklärung. Der Unterschied liegt darin, daß die Aufklärung optimistisch an die Möglichkeit ideologiefreier Aussagen glaubt, die Panideologen aber pessimistisch eine solche Möglichkeit leugnen.

Schließen wir diese Erörterung damit ab, daß wir wiederholen: eine Aussage ist ideologisch, wenn sie – in näher zu beschreibender Weise – von der theoretischen oder Erkenntnis-Wirklichkeit abweicht, deren gedankliche Abbildung Aufgabe des Erkennens ist.

Ehe wir zum diametral entgegengesetzten Wirklichkeitsbegriff übergehen, sei eine Bemerkung über den napoleonischen Gebrauch des Wortes »Ideologie« eingeschoben. Soviel ist ohne weiteres offenbar, daß *Napoleon* nicht an die Abweichung der Aussage von einer theoretischen Erkenntniswirklichkeit als Kriterium der Ideologie denkt. Was ihm vorschwebt, ist einfach dies: die Ideologen bewegen sich in der »unwirklichen« Welt der

Ideen, sind aber blind für die »rauhe Wirklichkeit«. Mit dieser meint er die Welt des Machtkampfes, des politischen Handelns, in der es nicht so zugeht, wie es die Philosophen gerne sähen. Genau besehen bedeutet Ideologie bei *Napoleon* nicht eine Nicht-Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, sondern Weltferne, Wirklichkeits-*Fremdheit*. Die Philosophen hätten ihm getrost antworten können: »Wir wissen sehr wohl, daß es dort, wo Napoleone walten, leider anders zugeht – gerade darum zeigen wir, wie es vernünftigerweise zugehen könnte.« *Napoleon* tat das gleiche, was die mit sich selbst so zufriedenen »Männer der Praxis« – sei es die politische oder geschäftliche – in ihrer stupiden Überheblichkeit immer getan haben und auch heute tun: statt sich und ihre Mitwelt zu tadeln, daß sie vernünftiger Überlegung so unzugänglich sind, verachten sie die Vernunft, weil die Welt sich nicht von ihr leiten läßt. *Napoleon* hat denn auch nicht etwa einen Beitrag zur Ideologienlehre geliefert. Er hat nur das Wort Ideologie in Gegensatz zu etwas »Wirklichkeit« Genanntem gebracht und es mit einer depravierenden Klangfarbe behaftet, die es im allgemeinen Sprachgebrauch bis heute bewahrt hat, und bis vor wenigen Jahrzehnten auch in der gelehrten Sprache hatte.

Der theoretischen oder Erkenntniswirklichkeit stellen wir den pragmatischen Begriff der *Existential-Wirklichkeit* gegenüber. Er tritt in mehrfachen Formen auf, mit denen wir uns hier nicht im einzelnen zu befassen brauchen. Einige Beispiele werden zeigen, worum es sich im allgemeinen handelt. Am deutlichsten wird es bei jenen Historikern, die der Geschichtswissenschaft nicht etwa die Aufgabe zuteilen, geschichtliche Ereignisverläufe in ihrer objektiven Tatsächlichkeit darzustellen und, wenn möglich, kausal oder in anderer Weise zu erklären, sondern die geschichtliche Erkenntnis selbst als eine Funktion der Geschichte auffassen. Geschichts-»Wissenschaft« soll die Betrachtung des Jetzt im Spiegel der Vergangenheit sein, oder die Interpretation der Vergangenheit in der Perspektive des Jetzt. Daraus folgt dann, daß die Geschichte vergangener Epochen immer aufs neue wiedergeschrieben werden muß – ein wahrscheinlich von *Goethe* zum ersten Male ausgesprochener Gedanke. Das Heute bewegt sich durch die Zeit. Damit ändert sich die Perspektive einer jetzt-

bezogenen Interpretation des Vergangenen, damit aber auch die zeit-relative »Wahrheit« über die *Res Gestae* der Vorzeit. Zu dieser, besonders in Deutschland beliebten, zeit-subjektivistischen Auffassung der Geschichtswissenschaft bekennt sich ganz neuerdings wieder *A. Rüstow* in seiner »Ortsbestimmung der Gegenwart« (1951). *K. Mannheim*, über *A. Weber* und *Dilthey* ein Sproß des Historismus, leugnet im gleichen Sinne ein gradliniges Weiterschreiten in der geistesgeschichtlichen Forschung, »denn eine jede Zeit und darin verschiedene mögliche Betrachtungsweisen haben die Eigenart, daß sie weitgehend von Grund aus neu ansetzen und in einer neuen Aspektstruktur ›dieselbe Gegenständlichkeit‹ erfassen«. ³ Daß die Historiker bisher vielfach so verfahren haben, ist offenbar. Die von *Mannheim* unberührte Frage ist aber, ob nicht auch Geschichtsforschung es zu gradlinigem Weiterschreiten in der Erkenntnis ihres Gegenstandes bringen könnte, wenn sie sich nur entschliesse, Wissenschaft zu werden, statt geistvolle Interpretation zu sein.

Mannheim freilich, der seinem Historismus zum Trotz den Begriff der objektiven Erkenntniswirklichkeit als Maßstab ideologiefreien Denkens aufrechterhält, bezeichnet folgerichtig solche gegenwartbezogenen Interpretationen als (»totale«) Ideologien. Es gibt aber in der Tat Autoren, die geradezu »das Leben«, »die Geschichte« oder eine andere Existenzform für »die Wirklichkeit« ausgeben, allem anderen daher nur einen nachgeordneten Wirklichkeitsrang zugestehen. Für sie wird dann zur Ideologie, was mit dieser Existentialwirklichkeit nicht übereinstimmt (*Dilthey, Th. Lessing*).

Einen solchen Fall größter Art lernten wir oben in *A. Pfennig* kennen. Die Übereinstimmung von Aussagen mit der Lebensnotwendigkeit und dem Interesse der Rasse ist das Kriterium ihrer Richtigkeit. Erfüllt eine Aussage diese Bedingung nicht, so ist sie ideologisch – und wäre sie auch in nachweisbarer Übereinstimmung mit der objektiven Erkenntniswirklichkeit. Es kommt ja eben nicht »auf die besten Theorien« an, sondern auf die rassisch-völkische Existenz. (Wer entscheidet das?)

³ Artikel »Wissenssoziologie« in *Vierkandts Handwörterbuch der Soziologie*, 1931, S. 662. (Vergl. Anm. S. 24, Hrg.)

Der Begriff der Existentialwirklichkeit deckt zwar nicht die marxistische Ideologienlehre, dringt aber an gewissen Stellen in sie ein. Es muß da von vornherein gesagt sein, daß *Marx'* Ideologienlehre ziemlich verworren ist und gelegentlich sich selbst widerspricht, weshalb ihr denn auch sehr verschiedene Versionen mit Erfolg untergeschoben werden konnten. Eine Quelle der Unklarheit liegt darin, daß die Ideologie bei *Marx* bald »den gesamten geistig-kulturellen und institutionellen Überbau« der Gesellschaft meint, d. h. also »objektiven Geist«, bald aber »das soziale Bewußtsein«, also subjektiven Geist. Einmal etwas von der Gesellschaft *aus* ihr Herausgestelltes, bald etwas *in* den Gesellschaftsgliedern Vorgehendes. Die über das eine gemachten Aussagen werden zuweilen unversehens auf das andere übertragen, und umgekehrt. Manche Schwierigkeit beruht auch darauf, daß *Marx* in verschiedenen Stadien seiner Entwicklung seine Ideologienlehre in gewissen Punkten geändert hat. Eine dritte Quelle des Mißverständnisses ist die besondere Form des Pragmatismus, der *Marx* huldigt. Er ist ja nicht bloß wie sonst die Pragmatiker der Auffassung, daß die Wissenschaft dem Leben zu dienen habe, sondern – nunmehr auf Klassenkampf und Revolution bezogen – daß seine wissenschaftliche Erkenntnis unmittelbar selbst revolutionäre Tat sei. Dieser einzigartigen Verquickung von Erkenntnis und Tat, Theorie und Praxis ist mit der Begriffssprache theoretischer Wissenschaft kaum gerecht zu werden. Es ist nicht schwer, *Marx'* Standpunkt von außen her anzugreifen und, wie ich glaube, überzeugend zu widerlegen. Mit dem Begriffswerkzeug der Theorie aber wiederzugeben, wie *Marx* selbst seine Sätze meint – und darauf käme es im Augenblick an – erfordert große Behutsamkeit. Endlich gebraucht *Marx* das Wort Ideologie teils kritisch, ja herabsetzend, auf einen Mangel des Denkens abzielend, teils aber in einem wertindifferenten Sinne. Sofern das Wort Ideologie einfach den geistigen Überbau (über der Wirtschaftsstruktur) bezeichnet, drückt es in erster Linie nur aus, daß dieser Überbau eine Funktion (»Manifestation«) des Unterbaus ist. Das wäre ein Bekenntnis zum Panideologismus – und in diesem Sinne hat *Mannheim* es übernommen, indem er nämlich *Marx'* Zukunftsbild der Geschichte abweist. *Marx* selbst aber ist nicht Panideolog. Er sah

bekanntlich eine Gesellschaft voraus, deren geistiger Überbau (Ideologie) mit der objektiven Wirklichkeit voll übereinstimmen, absolute Wahrheit sein werde, weil *der* (seiner Meinung nach einzige) verzerrende Faktor, das Produktionsverhältnis aufgehoben sei. Die Menschen werden richtig denken, die volle Wirklichkeit sehen, wenn ihnen nicht mehr durch ihre Stellung auf der einen oder anderen Seite des Produktionsverhältnisses der Kopf verdreht sein wird. Insofern also ist auch bei *Marx* die Übereinstimmung mit der Erkenntniswirklichkeit der Maßstab für die – absolute – Richtigkeit des Denkens.

Abgesehen von dieser absoluten und eschatologisch erwarteten Richtigkeit gibt es aber eine geschichtlich-relative. Alles bisherige Denken ist falsch, ist verzerrt, weil es durch die Produktionsverhältnisse bedingt und verbogen ist, in denen die Klassen (und die Menschen als Klassenglieder) stehen. Auch das Proletariat innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft denkt falsch, denn es sieht die Tatsachenwelt durch die Brille des Klassenantagonismus. Da es aber diejenige Klasse ist, die dank *Marx* und durch seine Augen, schon die klassenlose Gesellschaft voraussieht, denkt das Proletariat *verhältnismäßig* richtiger als das Bürgertum und irgendeine Klasse vorher. Dem Proletariat gehört die Zukunft. Sein Denken befindet sich in Übereinstimmung mit dem Geschichtsverlaufe selbst. Darin liegt die Richtigkeitsgarantie.

Aus diesen Sätzen ergeben sich aber Folgerungen für die Ideologien anderer Klassen. Durch alle Geschichte haben Produktionsverhältnisse und ihnen entsprechende Klassenherrschaften einander abgelöst. Immer hat die – nächste – Zukunft einer revolutionär aufstrebenden Klasse gehört. Immer war also jeweils das Denken dieser Klasse »relativ richtig«, d. h. im Einklang mit dem Geschichtsverlauf. Sobald aber die revolutionäre Klasse zur herrschenden wurde, d. h. mit dem endgültigen Sieg ihrer Revolution, tritt ihr, wegen der Unvollständigkeit aller vergangenen Revolutionen, eine neue »betrogene« Klasse als revolutionär gegenüber. Nun wird das Denken *dieser* Klasse relativ richtig. Der Unterschied zwischen dem Denken früherer revolutionärer Klassen und dem Denken des Proletariates liegt also darin, daß jenen nur die nächste, dem Proletariat aber, dank der Vollständig-

keit seiner Revolution, die ewige Zukunft gehört. Jene Ideologien sind daher nur vorübergehend relativ richtig, das siegreiche Proletariat aber wird absolut richtig denken.

Das Ergebnis ist: das Denken kann in zweierlei Weise richtig sein, nämlich *absolut*, am Maßstab der objektiven Erkenntniswirklichkeit gemessen, und *relativ*, am Maßstab der Geschichtsphase gemessen. Das bürgerliche Denken ist um 1780 herum zwar absolut falsch, weil es an die Kategorien eines Klassenantagonismus gebunden ist, aber relativ richtig, weil es revolutionär die nächste Zukunft, das 19. Jahrhundert, auf seiner Seite hat. Im 19. Jahrhundert aber, nach erfolgreicher bürgerlicher Revolution, wird das bürgerliche Denken sozusagen »falsch im Quadrat«. Absolut falsch ist es von vornherein, weil es nicht ein Denken im klassenlosen Gesellschaftsraume ist. Und relativ falsch ist es, seitdem die nächste Zukunft nicht mehr dem Bürgertum, sondern seiner proletarischen Anti-Klasse gehört.

Das absolut richtige Denken steht als noch zu realisierendes Ziel am Ende des Geschichtsverlaufes. Das relativ richtige Denken aber hat durch alle Geschichte gewechselt: Was gestern relativ richtig, wenn auch absolut falsch war, ist heute sowohl relativ als auch absolut falsch, weil die Geschichte darüber hinweggegangen ist. Hier dringt zweifellos schon der Begriff einer Existentialwirklichkeit ein. Die im Vorangehenden berufene relative Richtigkeit ist nämlich nicht auf eine außerhalb des Denksubjektes gegebene Sachwirklichkeit bezogen, sondern auf den, obendrein vorübergehenden, Platz des Denkbektes (Klasse) im Geschichtsprozeß. Die relative Richtigkeit ist mit anderen Worten einfach eine zeitlich bedingte *Standort-Adäquatheit* des Denkens.

Marx würde dazu sagen, daß diese Standort-Adäquatheit ein objektiver Maßstab sei. Hier kommt sein besonderer Pragmatismus zur Geltung. Daß der revolutionären Klasse die Zukunft gehört, wird durch den folgenden Geschichtsverlauf erwiesen. Die Geschichte selbst verifiziert die Ideologie der revolutionären Klasse. Das Bürgertum hat gesiegt. Dies ist eine objektive Tatsache. Sie beweist, daß das revolutionäre Bürgertum sich in seinem Denken in Übereinstimmung mit seiner Stellung im Geschichtsverlaufe befand. Hält aber diese Verifikation stich? Ich

deute hier die Einwendungen nur kurz an. (1) Es hat revolutionäre Klassen gegeben, deren Revolution mißlungen ist (z. B. Sklavenaufstände, Bauernkriege). War ihr Denken ihrem geschichtlichen Standort adäquat oder nicht? Die Geschichte hat sie desavouiert. (2) Wenn es einer Klasse gelingt, die in ihrem revolutionären Denken vorweggenommene soziale Welt zu verwirklichen, liegt darin keine vom Denksubjekt (Klasse) unabhängige Betätigung seines Denkens, denn die Klasse selbst führt – zumeist durch Gewalttat – diese Verwirklichung herbei. (3) Beim Interpretieren des Geschichtsverlaufes besteht eine Neigung, die geschichtliche Standort-Adäquatheit der revolutionären Ideologie in den folgenden Geschichtsverlauf hineinzulesen. Dafür sind die heutigen Marxisten ein Schulbeispiel. Die meisten der von *Marx* aufgestellten Geschichtsprognosen sind für den kühlen Beobachter durch den seitherigen Geschichtsverlauf Lügen gestraft. Den orthodoxen Marxisten gelingt es aber, durch hundert Auslegungskünste teils die Prognosen von *Marx* so zu modifizieren, daß sie auf den Geschichtsverlauf passen, teils den seitherigen Geschichtsverlauf so zu deuten, daß *Marx* »im Grunde« recht zu behalten scheint. Es ist ein ganz ähnliches Verfahren wie das des gläubigen Christen, der jedes beliebige Geschehen zu einem Beweis für die Vorsehung Gottes zu wenden vermag.

Die Ideologienlehre des jüngeren *Marx* steht ganz unter dem Einfluß *Hegelscher* Metaphysik. Der Überbau wird als überpersönliche Manifestation des Unterbaus verstanden. In späteren Jahren wendet *Marx* sich mehr einem empirischen Positivismus zu, und dieser Umschwung wird nach seinem Tode von *Engels* vollends durchgeführt. Der Überbau wird nun *ursächlich* aus dem Unterbau erklärt, und die Klassenideologie als Rationalisierung der wirtschaftlich-sozialen *Interessen* der Klasse verstanden. Damit tritt aber eine neue Schwierigkeit auf. Der Lohnarbeiter müßte, wenn sein Bewußtsein psychologisch-ursächlich durch die Klassenlage bestimmt wäre, notwendigerweise »proletarisch denken«. Ein Teil der Lohnarbeiter denkt aber notorisch anders, d. h. sie denken »falsch«, ihrem sozialen Standorte inadäquat. Innerhalb der empirischen – teils historischen, teils psychologischen – Theorie *Engels'* gibt es dafür keine zureichende Erklärung.

Darum hat dann *Lukács* die ursprünglichen, auf *Hegel* zurückgehenden metaphysischen Grundlagen der *Marx*schen Ideologienlehre (Lehre vom Klassenbewußtsein) wiederhergestellt. In seinem Gedankengebäude tritt die Existentialwirklichkeit als Maßstab richtigen Denkens unverkennbar zutage.⁴ Das Subjekt des Klassendenkens ist nicht (psychologisch) der Klassenangehörige, sondern die Klasse als solche. Er sagt: das Klassenbewußtsein sei »die rationell angemessene Reaktion . . ., die . . . einer bestimmten typischen Lage im Produktionsprozeß zugerechnet wird«. Sie ist »der bewußt gewordene Sinn der geschichtlichen Lage der Klasse«, die Gesamtheit jener »Gedanken, Empfindungen usw. . . ., die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben würden, wenn sie diese Lage . . . vollkommen zu erfassen fähig wären; die Gedanken also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind«. Damit ist denn das Dilemma der *Engels*schen Lehre vom Klassenbewußtsein überwunden. Dem Bewußtsein »der Klasse« als solcher kann seine Standort-Adäquatheit ungeschmälert zuerkannt werden, selbst wenn kein einziges Klassenmitglied tatsächlich standort-adäquat denkt. Der einzelne denkt eben existential falsch, er mißversteht »seine Lage im Produktionsprozeß«.

Wir sind an dem Punkte angelangt, wo wir die Entscheidung zwischen theoretischer Erkenntniswirklichkeit und pragmatischer Existentialwirklichkeit treffen können. Die Wirklichkeit, an der Aussagen oder ganze Aussagegebäude auf ihre Richtigkeit oder Ideologiehafteigkeithin zu messen sind, muß die theoretische Erkenntniswirklichkeit sein, wie immer diese dann bestimmt werden mag. Die Existentialwirklichkeit ist als solchegar nicht erfaßbar. Wenn eine Aussage als daseinsadäquat (den Daseinsumständen des Sprechenden angemessen) bezeichnet wird, kann damit zweierlei gemeint sein. Entweder will man einfach sagen: daß NN so denkt und urteilt, ist eine Folge der gesamten Lebensumstände, in denen er sich befindet. Dann wird

⁴ Es spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle, daß *Lukács* später diese Theorie aufgegeben hat. Hier kommt es nicht darauf an, *Lukács* zu kritisieren, sondern die Beziehung des Ideologiebegriffes auf den der Existentialwirklichkeit darzustellen. Hierfür ist *Lukács'* früheres Werk über »Geschichte und Klassenbewußtsein« (1923) ein vortreffliches Beispiel. (Neu: *Lukács Werke* Bd. 2, Neuwied 1968. Anm. d. Hrg.)

sein Denken, so wie es ist, hingenommen und durch Existentialbedingungen zu erklären versucht. Eine Richtigkeitskritik ist da unmöglich. Und wenn – hypothetisch gesprochen – mehrere in völlig gleicher Existentiallage verschieden denken, kann das nur festgestellt werden. Daß der eine recht, der andere unrecht habe, läßt sich nicht entscheiden. Es ergäbe sich einfach – um mit *Lukács* zu sprechen, daß die »Reaktion der Menschen auf gleiche Existentialbedingungen« verschieden ist – wahrscheinlich deshalb, weil die Menschen charakterologisch verschieden sind, gleiche Umstände also verschieden auf sie wirken. Oder man behauptet, daß jemand »im Widerspruch mit seiner Existentiallage« denkt. Dann setzt das den Regreß auf eine theoretische Erkenntniswirklichkeit voraus. Der proletarisch und der nichtproletarisch denkende Lohnarbeiter z. B. beurteilen ihre existentielle Lage verschieden. Der eine sieht sein Heil in einer sozialistischen Revolution, der andere in Ausnutzung der Chancen, die ihm die bürgerliche Gesellschaft bietet, und in einer Reform der bürgerlichen Institutionen. Wer von beiden »recht hat«, bleibt ewig unentschieden, sofern man in der Ebene der Existentialwirklichkeit bleibt. Es ist *Lukács*, der ein Urteil darüber abgibt, wie der Lohnarbeiter reagieren müßte, wenn er seine Existentiallage voll und richtig erfaßte. *Lukács* kann ein solches Urteil abgeben, indem er den Geschichtsverlauf und die Existentiallage des Lohnarbeiters in ihr als Erkenntniswirklichkeit analysiert. Nur so kann er entscheiden, daß das Denken des einen der Existentiallage der Klasse pragmatisch angemessen (erfolgversprechend), das des anderen aber illusorisch ist. In ganz entsprechender Weise kann die existentielle Richtigkeit des an der rassistisch-völkischen Daseinsform ausgerichteten Denkens nur behauptet werden, wenn man als feststehend voraussetzt, daß die Rasse »die wahre Substanz der Geschichte« sei. Dies aber setzt voraus, daß man den Geschichtsverlauf als ein Phänomen der theoretischen Erkenntniswirklichkeit analysiert und den Schluß gezogen habe: die Rasse ist seine wahre Substanz. Im Vorübergehen sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß *Pfenning* gleich dem Marxismus sich auf den geschichtlichen Erfolg als Verifikation der Theorie beruft. »In der nationalsozialistischen Revolution offenbarte sich die Rasse als wahre Substanz der Ge-

schichte.« Und was hat sich dann im Zusammenbruch des Nationalsozialismus als neue »wahre Substanz« geoffenbart? Unbeantwortet bleibt übrigens die Frage, nach welchen Maßstäben zu entscheiden sei, welche Urteile oder Aussagen dem rassisch-völkischen Dasein existential angemessen seien. Darüber waren offenbar die Nationalsozialisten selbst ebenso verschiedener Ansicht wie die Marxisten über die »richtige« proletarische Klassenideologie.

Wir schließen diese Betrachtungen über den Charakter der maßstäblichen Wirklichkeit, indem wir feststellen: Die Existentialwirklichkeit ist entweder subjektiv von der pragmatischen Interpretation der Daseinsform durch den in ihr Lebenden abhängig und damit als Maßstab für Richtigkeit oder Ideologiefähigkeit des Denkens unbrauchbar. Oder die Existentialwirklichkeit wird zuerst durch Rückgriff auf eine theoretische Erkenntniswirklichkeit ihrer Struktur nach bestimmt und hieraus der Schluß gezogen, daß eine bestimmte pragmatische Gesellschaftsauffassung dieser sozialen Daseinsstruktur entspreche. Diejenige Wirklichkeit, von der die Rede sein kann, wenn die Ideologie als »nicht mit ihr übereinstimmend« bezeichnet wird, kann also nur die theoretische oder Erkenntniswirklichkeit sein.

Die nächste Frage ist dann, wie diese Erkenntniswirklichkeit vom Unwirklichen abzugrenzen sei.

Der Leser erwartet nun vielleicht, daß ihm zuerst klipp und klar auseinandergesetzt werde, was Erkenntniswirklichkeit ist, worin sie besteht, und daß man ihm hierauf vorführen werde, wie diese Wirklichkeit richtig zu erkennen ist. Das würde aber bedeuten, daß wir uns mitten in einen ewigen Streit um metaphysische Prinzipien stürzten. Wir vermeiden solche nutzlose Diskussion – nutzlos, weil den Streitenden jene gemeinsame Grundlage fehlt, auf welcher der eine den andern überzeugen könnte. Die Möglichkeit, diesem Streit auszuweichen, liegt in einer, wie man zu sagen pflegt »operativen« Definition der Wirklichkeit. Das bedeutet, daß wir nicht zu bestimmen versuchen, was die Wirklichkeit wirklich ist, sondern angeben, was im folgenden mit Wirklichkeit gemeint ist. Zu diesem Zweck beschreiten wir den umgekehrten Weg. Wir kennzeichnen zuerst eine besondere Art von Aussagen und erklären dann: alles das,

worüber Aussagen dieser Art gemacht werden können, sei
»Wirklichkeit« genannt.

Popper

Die Aussagen, die ich dabei im Auge habe, sind von solcher Art, daß ihr Inhalt als richtig oder falsch aufgewiesen – verifiziert oder falsifiziert – werden kann. Hiermit ist ein Verfahren der Nachprüfung gemeint, vor dessen Ergebnis jedermann sich beugen muß. Dieser Fall liegt vor, wenn die Aussage nichts anderes ist als die Verarbeitung von Beobachtungen nach den Regeln der Logik. Man kann sich da auf Sinneswahrnehmungen berufen. Man kann nachprüfen, ob das Wahrnehmungsmaterial vollständig oder lückenhaft ist. Ob die Beobachtungstechnik zuverlässig oder trügerisch ist. Ob die Schlußfolgerungen logisch zu verantworten sind oder nicht. Ob z. B. der Aussage-Inhalt die im Aussage-Material liegenden Schlußmöglichkeiten überanstrengt habe, d. h. ob aus den gesicherten Beobachtungen zu weitgehende Folgerungen gezogen wurden. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit solcher Aussagen kann demonstriert werden. Das klassische Beispiel dafür ist das Experiment.

Solche Aussagen nun können nur über Gegenstände gemacht werden, die mit unseren Sinnen – unmittelbar oder mittelbar – wahrgenommen werden können, und über solche Gegenstände nur insoweit, als ihre – unmittelbar oder mittelbar – mit den Sinnen wahrzunehmenden Eigenschaften in Frage stehen. Der Inbegriff dieser Gegenstände sei »die Erkenntniswirklichkeit« genannt. Sie fällt mit dem in Raum und Zeit Gegebenen zusammen, denn nur dies ist sinnlich wahrnehmbar.

Unser Verfahren hat den Vorteil, daß es uns der Diskussion mit jenen überhebt, die z. B. den Ideen Wirklichkeit zuschreiben, oder mit denen, die von einer subjektiven Erlebniswirklichkeit, von übersinnlicher (transzendenter) Wirklichkeit usw. sprechen. Das heißt gewiß nicht, daß wir uns um eine Schwierigkeit herumdrücken, sondern nur, daß wir sie für den Zweck unserer Untersuchung unschädlich machen. Den Verkündern jener anderen »Wirklichkeiten« können wir nämlich folgendes antworten. Daß ihr diese Vorstellungsinhalte (Auch-)Wirklichkeiten nennt, daß ihr die Möglichkeit von Wahrheitsaussagen über sie behauptet, hat mit unserer Frage nichts zu tun. Auch ihr müßt einräumen, daß die angebliche Wirklichkeit von Ideen, Erlebnisinhalten,

Übersinnlichkeiten und dergleichen anderer Art ist als die Wirklichkeit der sinnlich wahrnehmbaren, raum-zeitlichen Gegenstandswelt. Ihr möget sogar jenen außer-sinnlichen Gehalten einen höheren Wirklichkeitsrang zusprechen als unserer sinnlichen Wirklichkeitswelt. Darüber werden wir nicht mit euch streiten. Aber ihr seid mit uns darüber einig, daß Gott in einem anderen Sinne »wirklich ist« als die sichtbaren, hörbaren, ertastbaren Erscheinungen. Daß die subjektive Erlebnis-Wirklichkeit etwas anderes ist als die objektive Wirklichkeit äußerer Dinge. Und endlich, daß die über solche Inhalte auszusagenden »Wahrheiten« in einem anderen Sinne »wahr« sind als die Feststellungen von sinnlich Wahrgenommenem und die logisch daraus gezogenen, demonstrierbaren Schlußfolgerungen. Selbst die Theologen haben das heute eingesehen. Ihre rationalisierenden Verfahren haben in der Tat der Sache des Glaubens einen Bären dienst geleistet, indem sie die »Existenz Gottes« aus der phänomenalen Welt »beweisen« wollten. Die innere Gewißheit des Glaubens ist von der äußeren Gewißheit verstandesmäßigen Erkennens grundsätzlich verschieden.

Für unsere gegenwärtigen Zwecke ist es ohne grundsätzliche Bedeutung, ob man zwischen der sinnlichen, in Raum und Zeit gegebenen Wirklichkeit und einer »anderen« Wirklichkeit unterscheidet oder – wie ich das allerdings tue – nur eine Wirklichkeit, nämlich die erste, anerkennt. Was in jedem Falle bleibt, ist dies: die Aussagen über das eine und das andere werden in völlig verschiedener Weise gewonnen und sind von entsprechend verschiedener Geltung. Man kann das, worauf es hier ankommt, in folgender Weise ausdrücken. Aussagen über die theoretische Erkenntniswirklichkeit können durch Augenschein und Logik so belegt oder widerlegt werden, daß ein Ausweichen unmöglich ist. Aussagen über andere »Wirklichkeiten« entziehen sich solchem Prüfungsverfahren. Man kann das Gegenteil behaupten. Dann steht eben Satz gegen Satz. Die Metaphysiker werden allerdings einwenden, daß auch die Erfahrung im Sinne des von mir vertretenen Positivismus ihre Voraussetzungen habe, die nicht selbst durch Erfahrung zu begründen, d. h. a-priorisch sind. Darauf kommen wir gleich zurück.

Zunächst sind folgende beiden Sätze gesichert.

(1) Die Lehre von den Ideologien hat vom Begriff einer theoretischen oder Erkenntniswirklichkeit, nicht einer pragmatischen oder Existentialwirklichkeit auszugehen.

(2) Theoretische oder Erkenntniswirklichkeit ist der Inbegriff der raumzeitlich bestimmten und daher unmittelbar oder mittelbar sinnlich wahrzunehmenden Erscheinungen.

Es bleibt nur eine kurze Erörterung darüber, worin sie spezifisch ideologische Abweichung von dieser Wirklichkeit bestehe.

Der beliebteste Einwand ist der sehr triviale, daß »auch die Wissenschaft irren kann«. Wenn man für »die Wissenschaft« den Gelehrten, den Forscher setzt, ist das unzweifelhaft richtig, aber es hat mit dem Wirklichkeitscharakter wissenschaftlicher Aussagen nichts zu tun, insbesondere aber nichts mit dem Ideologieproblem. Wenn man gegen eine Aussage geltend machen kann, daß »es sich in Wirklichkeit nicht so, sondern anders verhält«, und wenn man imstande ist, ihre Fehlerhaftigkeit nachzuweisen, so ist damit an sich noch nicht gesagt, die Aussage sei ideologisch. Sie ist falsch. Und natürlich sind von Forschern ungezählte falsche Behauptungen aufgestellt worden. Viele sind inzwischen berichtigt – darin besteht der Fortschritt der Erkenntnis –, viele werden später als falsch erkannt und berichtigt werden. Die ideologische Abweichung von der Erkenntniswirklichkeit besteht darin, daß eine Aussage sich gar nicht auf ein Erkenntniswirkliches bezieht oder beschränkt, sondern *wirklichkeitsfremde Elemente enthält*. Die ideologische Aussage ist kraft ihrer Art und ihres Gegenstandes der empirischen Bewahrheitung oder Widerlegung unzugänglich. Eine unrichtige Aussage kann sehr wohl ideologiefrei sein. »Was gestern für richtig galt, wird heute als falsch erwiesen. Wo bleibt da die objektive Wahrheit?« Das ist ein törichter Satz. Gerade darin, daß bisher für Richtiggehaltenes falsifiziert werden kann, so daß jedermann den bisherigen Irrtum einsieht – gerade darin bewährt sich die Objektivität der Aussage. Daß sie aber ideologisch sei, dies geht aus einer Analyse hervor, die feststellt: die Aussage betrifft etwas, worüber in alle Ewigkeit, d. h. grundsätzlich, keine empirisch entweder belegbare oder widerlegbare Behauptung aufgestellt werden kann. Dies ist entweder der Fall, weil der Aussagegegenstand selbst außerhalb der Erkenntniswirklichkeit liegt (sie transzendiert),

oder weil über einen Wirklichkeitsgegenstand etwas ausgesagt wird, das nicht zu den ihn als ein Wirkliches bestimmenden Eigenschaften gehört. Als Beispiele führe ich hier zwei Sätze an: »Die soziale Gerechtigkeit gebietet Schaffung gleicher Ausbildungsmöglichkeiten für alle Begabten.« Im Bereich der Erkenntniswirklichkeit gibt es keinen Gegenstand »soziale Gerechtigkeit«. – »Das Symbol des Kreuzes ist heilig.« Im Bereich der Erkenntniswirklichkeit gibt es keine »heilig« genannte Eigenschaft und daher keinen Gegenstand, der diese Eigenschaft haben kann.

Die besondere, als ideologisch bezeichnete Nicht-Übereinstimmung einer Aussage mit der Erkenntniswirklichkeit liegt somit darin, daß der Aussage-Gegenstand keinen Anhaltspunkt für eine verifizierende oder falsifizierende Nachprüfung des Aussage-Inhaltes bietet. Die ideologische Aussage ist somit nicht falsch in dem Sinne, daß ihr Gegenteil oder ein auf gleicher Aussage-Ebene liegender anderer Aussage-Inhalt richtig wäre, sie ist vielmehr im erkenntnistheoretischen Sinne *illegitim*.

Die hiermit abzuschließende Betrachtung läßt – dessen bin ich mir wohl bewußt – gewisse Fragen offen. So mag man z. B. einwenden, daß die Beobachtung der als theoretische oder Erkenntniswirklichkeit bezeichneten Gegenstände dem Ideologieverdacht unterworfen sei. Die Sinnesorgane selbst seien trügerisch, oder die durch sie vermittelte Wahrnehmung möge durch Wunsch- und Willensrichtungen beeinflusst sein. Oder endlich: die Sinnesorgane seien in ihrer Wahrnehmungsfähigkeit beschränkt, erfassen also die Erkenntniswirklichkeit nicht vollständig. Das alles wird hier willig zugegeben. In teilweiser Vornahme des letzten Einwandes wurde oben von »unmittelbarer oder mittelbarer« Sinneswahrnehmung gesprochen.

Zweitens wird man an der Allgemeingeltung der Logik zweifeln. *Lévy-Bruhl* hat bekanntlich ein in seinen Grundlagen von unserer Logik abweichendes, prälogisches Denken nachweisen zu können geglaubt. Sicher ist, daß mit gewissen Geistesstörungen sehr genau beschreibbare Abwege der Logik verknüpft sind (z. B. der paranoische Beziehungswahn). Es ist sicher nicht zulässig, solche abweichenden Bahnen der logischen Verkettung von Beobachtungen und Vorstellungen einfach als Symptome von Verrücktheit abzutun und sich auf den »norma-

len Menschen« zu berufen. Es *könnte* ja sein, daß die Verrückten Genies und die Normalen Dummköpfe sind. Endlich mag man einwerfen, ich hätte oben den logischen Schnitzer als einen nicht-ideologischen Denkfehler bezeichnet. Es bestehe doch aber die Möglichkeit, daß interessierte oder andere Befangenheit des Denkenden sein logisches Vermögen abstumpft. Dies gebe ich zu. Was ich behauptet habe, ist nur dies, der Fehler in der logischen Verarbeitung von Beobachtungen ist nicht *an sich* ideologisch. *Inwieweit* ein logischer Fehler auf ideologische Quellen zurückzuführen sei, ist im Einzelfalle durch Analyse festzustellen, ebenso wie ein Beobachtungsfehler ideologisch bedingt sein kann.

All das sind lose Enden, die später zurechtzustutzen sind. Vorerst verfolgen wir das angeschlagene Hauptthema und untersuchen des näheren, worin die Illegitimität der ideologischen Aussage besteht. Zu diesem Zwecke wählen wir einen klassischen Sonderfall: das Werturteil.

Kapitel IV Das Werturteil – eine ideologische Aussage

Die erkenntniszulässigen Aussagen über eine Wirklichkeit stellen entweder fest, daß X so und so oder daß Y dies und das *ist*, oder man kann sie auf die Form eines solchen »Ist-Satzes« bringen, ohne ihnen Zwang anzutun. Wir nennen solche Sätze *theoretische Aussagen*. Von ihnen unterscheiden wir solche Sätze wie: »Ach, wer sich doch ein Auto leisten könnte!« (Wunschsatz), oder »Du sollst nicht lügen!« (Forderungssatz), oder »Oh, über die Grausamkeit des Schicksals!« (Gefühlsausbruch), oder »Laß meinen Hund in Ruhe!« (Befehlssatz) und andere Arten verbaler Äußerung.

Eine theoretische Aussage, d. h. ein Ist-Satz, verbindet zwei Begriffe durch das Zeitwort »ist«, indem dieses nicht als Hilfsverbum gebraucht wird, sondern entweder A als identisch mit B oder A als gleich B bezeichnet, oder in dem Sinne, daß A unter den weiteren Begriff B falle, oder daß B eine der kennzeichnenden Eigenschaften von A sei. Solche Aussagen genügen der im vorigen Abschnitt aufgestellten Bedingung –: sie sind durch logische Verarbeitung von Beobachtungen gewonnen, und ihr Aussage-Inhalt kann auf gleiche Weise nachgeprüft, d. h. verifiziert oder entkräftet werden.

Gewisse Sätze haben zwar die gleiche sprachliche Form »A ist B«, genügen aber den erwähnten Anforderungen nicht. Solche Sätze sind z. B. die Werturteile. Sie sind im folgenden auf ihren Inhalt, ihre Struktur und ihren Ursprung hin eingehender zu untersuchen. Leider muß ich hierin mich selbst wiederholen.⁵ Es wäre aber wenig praktisch, hier einfach auf die an anderer Stelle gegebene Auseinandersetzung des Sachverhaltes zu verweisen und dem Leser die Mühe des Nachschlagens zuzumuten.

Hier folgt ein Beispiel für das Werturteil: »Hyazinthen sind wohlriechend« (»riechen gut«). Was hier ausgesagt wird, ist folgendes. (1) Es gibt Pflanzen, Hyazinthen genannt, und als solche

⁵ »Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts.« Kopenhagen 1947, S. 255 ff. (Jetzt: Soziologische Texte Band 20, Neuwied 1964, S. 313 ff. Anm. d. Hrg.)

absolut
0

durch gewisse, sie von anderen Pflanzen unterscheidende Merkmale bestimmt. – (2) Die Blüten dieser Pflanze haben die Eigenschaft, »wohlriechend« zu sein. – Der erste Inhalt ist richtig, der zweite steht hier zur Debatte. Wenn es wahr ist, was gezeigt werden wird, daß es die Eigenschaft »wohlriechend« oder »Wohlgeruch« nicht gibt, so ist damit festgestellt: das genannte Werturteil gehört zur oben (S. 50) an zweiter Stelle angeführten Art ideologischer Aussagen. Es behauptet nämlich von dem in der raum-zeitlichen Wirklichkeitswelt gegebenen Gegenstand Hyazinthe, er habe die in der raum-zeitlichen Wirklichkeit nicht vorfindbare Eigenschaft des Wohlgeruches.

Man könnte sich die Arbeit leicht machen und kurz und gut feststellen: es gibt Leute, die den Geruch von Hyazinthen verabscheuen, sogar Kopfschmerzen davon bekommen. Sie teilen das positive Werturteil nicht. Wie soll man entscheiden, wer recht hat? Die Blume sagt dem Geruchssinn des einen zu, stößt den des anderen ab, aber sie kann offenbar unmöglich zu gleicher Zeit wohlriechend und das Gegenteil davon *sein*. Das mag als müßige Wortklauberei erscheinen, jedermann wisse ja, daß »über den Geschmack nicht zu streiten« ist. Wenn es sich nur darum handelte, wäre allerdings jede ernsthafte Diskussion der Sache überflüssig. Fürs erste wird aber gezeigt werden, daß andere, sehr heiß umstrittene Werturteile ebenso sinnlos sind wie die geschmacklichen. Diese letzten wurden hier nur als Ausgangspunkt gewählt, eben weil sie ohne Beteiligung tieferer Gefühle und ohne psychische Widerstände errötert werden können. Zweitens ist es nicht genug, sich darüber einig zu sein, daß die Geschmäcker verschieden sind. Es ist vielmehr von großer erkenntnispsychologischer Bedeutung zu durchschauen, wie es zugeht, daß geschmackliche Vorliebe sich dennoch in generalisierend-sachlichen Aussagen äußert, mit andern Worten: wie das sinnlich-geschmackliche Werturteil (und jedes andere Werturteil) zustande kommt, und welche Aussagestruktur es hat.

Was bei der Fällung des Werturteiles vor sich geht, ist dies. Eine Person A steht einem wirklichen Objekt O gegenüber. Das Objekt O betrachtend, stellt A eine Reihe von objektiven Kennzeichen fest, die zusammen das bestimmen, was die Sprache kraft allgemeiner Übereinkunft eine Hyazinthe nennt. Der Satz »Die-

ses Ding ist eine blaue Hyazinthe« ist die theoretische Aussage, die der Augenscheinprüfung des Objektes entspricht. Daß die meisten Menschen mit der Erscheinung der Hyazinthe vertraut genug sind, um »auf den ersten Blick« ihren unmittelbaren Gesamteindruck im obigen Satze ausdrücken zu können, spielt hier keine Rolle. Falls es eine der Hyazinthe sehr ähnliche andere Pflanze gibt, mag der erste Gesamteindruck trügen, und die vor-schnelle Identifizierung eines Objekts als Hyazinthe wird dann durch Hinweis auf feinere Unterscheidungsmerkmale falsifiziert.

Gleichzeitig mit der Wahrnehmung des Objektes und seiner richtigen Zuordnung zur Kategorie geht aber noch etwas anderes, völlig a-theoretisches vor sich. A hat eine ihm angenehme (widerwärtige) Geruchsempfindung. Er schnuppert und sagt »Ah!« oder rümpft die Nase und sagt »Pfui!« Das sind keine Aussagen über den Gegenstand Hyazinthe, sondern Reaktionen auf den Sinneseindruck, den sie macht. Soweit so gut. Es ist nun aber so, daß jedesmal, wenn A ein Objekt vor sich hat, das er nach objektiven Merkmalen als Hyazinthe erkennt, die gleiche Geruchssensation sich einstellt. Dieses Begleitverhältnis ist so invariabel, daß die Geruchsempfindung des A von ihm unversehens aus der Sensationsebene in die Erkenntnisebene übertragen wird. Grüne, längliche Blätter, steifer Stengel, eine Blüten- traube, bestimmte Form und – verschiedene – Farbe usw. *und* eine angenehme (unangenehme) Geruchssensation treten unab- änderlich gemeinsam auf. Anstatt zu sagen: »Die Hyazinthe hat die und die objektiven Eigenschaften – außerdem ist mir ihr Ge- ruch angenehm«, sagt A: »... und wohlriechend.« B sagt, auf Grund eines ebensolchen invariablen Begleitverhältnisses zwi- schen den wahrgenommenen objektiven Merkmalen der Blume und seiner unangenehmen Geruchssensation: »Die Hyazinthe ist ... und hat einen unangenehmen Geruch.« Unmöglich können A und B recht haben. Aber nicht: der eine hat recht, der andere un- recht, sondern: beide reden, wörtlich genommen, Unsinn.

Drücken wir das nunmehr etwas wissenschaftlicher aus. Die sinnlich-geschmackliche Empfindung ist etwas zur Person Gehö- riges, Subjektives. Dies subjektive Verhältnis der Person zum Objekt wird im Werturteil objektiviert, in etwas sachlich Ge- gebenes umgedeutet, dem Objekte als eine seiner Eigenschaften

zugeschrieben, und damit zum Gegenstand einer ihrer Form nach theoretischen Aussage »X ist Y«) gemacht. Dieses Vorgehen ist erkenntniskritisch unzulässig. Die Aussage ist illegitim.

Heißt das, daß es illegitim ist, Dinge und andere Erscheinungen zu *bewerten*? Gewiß nicht. Es heißt nur, daß *Werturteile* erkenntnis-illegitim sind. Der Unterschied zwischen beiden ist nunmehr an einer Reihe verwandter Art deutlich zu machen.

(1) Nehmen wir an, daß Sie, mein Leser (gleich mir), mit Vorliebe beim Erwachen auf nüchternen Magen eine Zigarette rauchen und sie sehr vermissen, wenn Sie keine haben können. Dieser Sachverhalt ist eine *primäre Bewertung* Ihrerseits. Es wäre sinnlos, den Sachverhalt als illegitim zu bezeichnen. Er ist ganz einfach Ihre unmittelbare Gefühlsreaktion (»Gefühl« in einem sehr weiten Sinne gebraucht), für die Sie nicht können. Der Moralist oder der Arzt mögen erklären, es sei verwerflich oder schädlich, der Versuchung zu *folgen*. Jeder mag auf seine Weise durch Appell an andere Bewertungen, z. B. Gesundheitsrücksichten, den von der sinnlich-geschmacklichen Bewertung ausgehenden Handlungsantrieb bei Ihnen zu überwinden suchen. Ihre primäre Bewertung bleibt davon an sich unberührt, sie wird nur als Antrieb unterdrückt. Ferner ist aber offenbar, daß ohne primäre Bewertungen das Dasein stillstünde. Jede Handlung setzt eine bewußte oder unbewußte Wahl zwischen Handlungsmöglichkeiten voraus, und die Wahl ist eine vergleichende, abwägende Primärbewertung. Insoweit ist gar nicht von Aussagen die Rede, sondern von psychischen Vorgängen.

(2) Morgen früh, noch im Bett liegend, zünden Sie eine Zigarette an, tun einen tiefen Zug und fallen mit einem genießerischen »Ah!« in die Kissen zurück. Sie haben nichts »ausgesagt«, sondern Ihrer Primärbewertung der Morgenzigarette Ausdruck verliehen. Warum sollten Sie nicht? Solche, den Grammatikern unter dem Namen Interjektion bekannte Äußerungen mögen hier bezeichnet sein als *Expektoration* der Primärbewertung. Man macht seinem Wohlbehagen (oder Mißvergnügen) durch einen Ausruf Luft.

(3) Über Ihre Lebensgewohnheiten sprechend, sagen Sie: »Für mich ist der höchste Genuß die erste Zigarette am Morgen.« Das ist eine »Ist-Aussage«, und als solche völlig legitim. Vielleicht sa-

gen Sie die Wahrheit. Vielleicht – wahrscheinlich sogar – übertreiben Sie ein wenig. Im Mund des einen oder anderen könnte es sogar eine glatte Unwahrheit sein. Ein junger Mensch mag z. B. den kindlichen Ehrgeiz haben, »lasterhaft« zu erscheinen. Das alles ist hier gleichgültig. Der Aussage-Inhalt betrifft Erscheinungen in der raum-zeitlichen Wirklichkeit: den Sprechenden selbst, die Ding-Gattung Zigarette und die wiederkehrende Genußempfindung des Sprechers. Hier liegt eine *reflektive Bewertungs-Aussage* vor. In ihr wird mitgeteilt, welcher Art das subjektive Verhältnis des Sprechenden zum Objekt sei, nachdem der Sprecher sich über dieses sein Verhältnis zum Objekt Rechenschaft abgelegt hat. Es wird eine echte theoretische Aussage gemacht, und zwar nicht eigentlich über das Ding, sondern über den Sprecher: »Ich bin ein Liebhaber der Morgenzigarette.«

(4) Jetzt erst kommen wir zum *Werturteil*. Ein solches geben Sie in folgender Weise ab: »Es gibt nichts Besseres als die Morgenzigarette auf nüchternen Magen.« Diese Aussage ist illegitim, denn durch ihre allgemeine und sachliche Fassung wird Ihre Genußreaktion in eine dem Gegenstand selbst innewohnende, an ihm gegebene Eigenschaft übersetzt. Die Zigarette hat aber keine solche Eigenschaft »gut«. Bei anderen ruft sie andere Sensationen hervor. Was man sagen kann, ist etwa dies: das Objekt hat die oder jene objektive Eigenschaft, die bei mir die oder jene Sensation weckt. Auf die Hyazinthe zurückgreifend: sie strömt einen stark aromatischen, ja betäubenden Geruch aus, und der ist mir angenehm (oder nicht).

Das Werturteil also objektiviert ein subjektives Verhältnis des Sprechenden zu einem Gegenstand und macht dieses Pseudo-Objektive zum Aussagebestandteil eines Satzes von der Form theoretischer Sachaussagen. Dies ist illegitim.

Wiederum mag man einwenden: Du drischst leeres Stroh. Das alles wissen wir schon lange. Und was für einen Unterschied macht es denn schon, ob ich sage, »sie schmeckt mir« oder »sie ist wohlschmeckend«? Jedermann weiß, was ich meine und daß ich nur für mich spreche.

Gerade dies letzte ist gar nicht so sicher. Haben Sie nie gehört, wie eine Mutter ihren Kindern, die ein Gericht nicht essen wollen, des langen und breiten erzählt »es schmecke doch köstlich«?

Oder wie A den B einen sonderbaren Kautz nennt, er könnte Austern nicht leiden, er »wisse nicht, was gut ist«? Lassen wir aber die sinnlich-geschmacklichen Werturteile, über deren Sinnlosigkeit wenigstens grundsätzlich alle einig sind, wenn auch in der Praxis die Vorstellung ihrer objektiven Gültigkeit immer noch unbewußt wirksam ist.

Was für die sinnlich-geschmacklichen Werturteile gilt, kann vor anderen Werturteilen nicht Halt machen. Sobald wir aber zum künstlerisch-ästhetischen Werturteil übergehen, ist die »Duldsamkeit« (es gibt da gar nichts zu tolerieren«) schon sehr viel zweifelhafter. Wenn es mir beikommt, die Madonna Sixtina »geleckten Kitsch« zu nennen, fallen die »gebildeten Leute« über mich her und erklären mir, wie »wunderbar schön« das Gemälde ist, und daß ich »einen schlechten Geschmack« habe oder »von Kunst nichts verstehe«. Ich möchte wissen, warum. Ich kann nun einmal die Sixtina nicht leiden, mir ist jeder beliebige El Greco lieber, und wenn mir jemand einwendet, ihm seien die ausgemergelten, verrenkten Gliedmaßen zuwider, da seien doch die runden Weiber des Rubens eine ganz andere Augenfreude – so lasse ich ihm das Seine.

Warum aber werden ästhetische Werturteile so viel ernster genommen als sinnlich-geschmackliche? Ich glaube eine Erklärung dafür anbieten zu können. Es ist – in unseren Gesellschaften jedenfalls – ohne weiteren Belang für die Umwelt, ob ich Kaviar oder Kalbshaxen vorziehe, ob ich lieber Rotwein oder Bier trinke, Rosen oder Nelken auf meinen Tisch stelle. Mit Kunst, Musik, Literatur ist das anders. Innerhalb einer geschichtlich gegebenen Kulturgesellschaft herrscht eine gewisse Gleichartigkeit der ästhetischen Bewertungen, zum Teil wohl geradezu durch propagandistische Verkündigung von Werturteilen erzeugt. Eine tonangebende Bildungsschicht standardisiert gewisse ästhetische Bewertungsweisen. Ein Stil der Themenbehandlung, aber auch eine Richtung der Themenwahl finden Beifall und der durch diesen Beifall einer engeren Elite gesteuerte Auslesevorgang auf dem Kulturmarkte führt zu einer ästhetischen Gewöhnung des breiteren Publikums. Für diese Kreise der nicht selbst Kunstverständigen spielt dabei die Autorität teils der Experten, teils der »Gebildeten« eine erhebliche Rolle. Ja, im Bereiche dieser

Wertungen darf auch der Einfluß des Snobismus nicht unterschätzt werden. Durch Äußerung eines bestimmten Geschmackes gesellt man sich den »besten Kennern« zu, und das davon erwartete soziale Prestige mag sehr wohl zu Geschmacksheuchelei Anlaß geben. In zweiter Linie bewirkt dann die Gewöhnung an Werke einer vorherrschenden Stilrichtung geradezu eine gewisse Unempfänglichkeit für das Abweichende, Neuartige. Es sind immer die sehr engen Kreise in ihrem sozialen Ansehen von Orthodoxie unabhängiger Kenner, die den Bann des Herkömmlichen brechen.

Sofern eine allgemeine Bewertungsattitüde sich einmal durchgesetzt hat, findet der Anspruch des sie ausdrückenden Werturteils auf objektive Geltung eine weitere Stütze eben in der allgemeinen Übereinstimmung. Wenn die meisten anderen das Objekt so bewerten wie A, schließt A hieraus, daß der Wert im Objekt selbst begründet sein muß. Kollektive Übereinstimmung mag objektive Gültigkeit vortäuschen – begründet sie aber sicherlich nicht. Andere Zeiten und andere Gesellschaften – heute sogar andere Kreise in der gleichen Gesellschaft – werten ästhetisch anders.

Auch das Werturteil »schön« und »unschön« ist nichts als Umdeutung des Gefallens oder Mißfallens in eine dem Kunstwerk selbst innewohnende Qualität. Ich spreche da nicht von der kunstwissenschaftlichen Analyse, die heute zumeist andere, sehr viel sachlicher begründete Maßstäbe anlegt.

Geht man nun aber gar zu den sittlichen Werturteilen über, so erregt der Widerspruch gegen sie oder die Zerpflückung ihrer Gültigkeit geradezu Ärgernis. Darum wurde ja die gegenwärtige Analyse beim gefühls-indifferenten sinnlichen Werturteil angesetzt. Am sittlichen Werturteil sind stärkste soziale Interessen beteiligt. Das moralische Verhalten des A – und die moralischen Primärbewertungen, die ihm motivisch zugrunde liegen – sind für seine Mitmenschen von vitaler Bedeutung. Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind durch gesellschaftliche Institutionen geregelt. Der überpersönliche Druck, den die Gesellschaft auf den einzelnen ausübt, um ihn zur Innehaltung gewisser Handlungsmuster zu bewegen, erweckt hier in höchstem Grade den Eindruck, die Handlungen *seien* an sich gut oder böse. Die

beifällige oder abfällige Reaktion der öffentlichen Meinung oder einer Gruppenautorität, aber auch die Erziehung von Jugend auf tun das ihre dazu.

Nun wissen wir aber sehr wohl, daß es kaum eine irgendwo verpönte Handlungsweise gibt, die nicht in irgendeiner anderen, vergangenen oder gegenwärtigen, Gesellschaft zugelassen, ja vielleicht geboten wäre. Das gilt vom Lügen bis zur Blutrache, vom Inzest bis zum Kannibalismus. Und es läßt sich mit logischen Gründen wahrhaftig nicht beweisen, daß die eine Moral richtig, die andere falsch sei. Die Handlung selbst kann also nicht gut oder böse sein. Sie wird nur hier so, dort anders bewertet. Heute bewerten sogar die öffentlichen Meinungen verschiedener Schichten der gleichen Gesellschaft gewisse Handlungsweisen verschieden, ja widersprechend. Kurzum: eine Gesellschaft verpönt nicht eine Handlungsweise, weil sie schlecht, prämiert nicht eine andere, weil sie gut ist, sondern: die Gesellschaftsglieder legen einer von der Gesellschaft verpönten Handlungsweise die negative Werteigenschaft »böse«, der prämierten aber die Werteigenschaft »gut« bei.

Auch dem moralischen Werturteil liegt also dies zugrunde: Handlung X wird sozial mißbilligt. Statt zu sagen: »Wir mißbilligen Vernichtung von Menschenleben durch Menschenhand« (reflektive Bewertungskundgabe), sagt man »Mord ist verwerflich«. Wohlgermerkt: »Mord.« Das ist schon eine suggestive Bewertung, nicht etwa die sachliche Kennzeichnung eines Tatbestandes. Als »Mord« bezeichnet man allenthalben die Gesamtheit der sozial mißbilligten Fälle von Vernichtung fremden Lebens. Der Scharfrichter dagegen »tut seine Pflicht«, der Soldat »ist ein Held« – wenn er Menschenleben vernichtet. Um freiwilliges Ausscheiden aus dem Leben von moralischem Makel zu befreien, mußte man daher den Ausdruck »Selbstmord« durch »Freitod« ersetzen. Die Menschen sind eben sehr verschiedener Meinung darüber, wann und unter welchen Umständen die Vernichtung von Menschenleben verwerflich, wann zulässig, wann sogar löblich sei.

Indem man eine Handlungsweise als gut oder schlecht bezeichnet, denkt man sich entweder, daß gut und schlecht Eigenschaften seien, die der Handlung als solcher innewohnen, sie in ihrer

Tatsächlichkeit kennzeichnen, oder daß es einen Wert des Guten (und den Unwert des Bösen) gebe, an dem die Handlung teilhat, oder den sie verkörpert. Weder das eine noch das andere ist in der Erkenntniswirklichkeit vorfindbar. Alle Versuche der Moralphilosophie, ein allgemein und objektiv gültiges Moralsystem zu begründen, sind daher kläglich fehlgeschlagen.⁶

Stellen wir also zunächst folgendes als Ergebnis fest. Werturteile aller Art beruhen darauf, daß persönliche oder kollektiv gleichartige Primärbewertungen, d. h. Gefühlsverhältnisse von Personen zu einem Gegenstande in Eigenschaften des Gegenstandes umgedeutet, d. h. objektiviert werden. Dinge sind nicht schön oder häßlich, Handlungen sind nicht gut oder böse, usw., sondern Personen oder Personenkreise finden Gefallen oder Mißfallen an ihnen, billigen oder mißbilligen sie. Man beachte wohl: wenn hier gesagt wird, es sei nicht wahr, daß Vernichtung von Menschenleben verwerflich sei, so heißt das nicht, Vernichtung von Menschenleben sei also erlaubt oder gar löblich. Die Umkehrung eines Werturteils wäre ebenfalls ein (entgegengesetztes) Werturteil, und also ebenso erkenntnis-illegitim. /

Das in diesem Kapitel bisher Gesagte stimmt seinem wesentlichen Inhalte nach mit der Lehre der als Uppsala-Philosophie bekannten schwedischen Schule A. Hägerströms und seiner Nachfolger überein, wenn auch das Ergebnis in anderer Weise entwickelt ist. Von nun an aber trenne ich mich entschieden von dieser Gruppe.

Nachdem nämlich die Uppsala-Philosophen den Ursprung des Werturteils aufgedeckt haben, rasonieren sie wie folgt. Eine theoretische Aussage ist eine Aussage über ein Etwas. Das Werturteil ist eine Äußerung über ein Nichts. Denn dem Wort »Wert« entspricht keinerlei in der raum-zeitlichen Wirklichkeit Gegebenes. Das Werturteil ist daher nichts anderes als eben der Ausdruck für das Gefühl (der Billigung, des Gefallens usw.), auf das es zurückgeht. Es besagt um kein Haar mehr, als wenn der Urteilende »Ah!« oder »Pfui!« ausriefe. Das Werturteil ist somit eine theoretisch sinnlose Aussage. Sie enthält keine theoreti-

⁶ Genaueres über das sittliche Werturteil und die Folgen der hier entwickelten Theorie für Rechtsordnung und Gesellschaftsmoral findet sich in meinen »Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts«, 1947. (Vergl. Anm. S. 47, Hrg.)

sche Meinung. Die Vertreter der Schule, und an ihrer Spitze der Begründer Hägerström, ziehen daraus die erstaunliche Konsequenz, daß sie selbst leidenschaftliche Werturteile abgeben. »Warum«, sagen sie, »sollten wir das nicht tun, da wir doch wissen, daß wir damit nicht das geringste aussagen?«

Es ist nun aber nicht wahr, daß das Werturteil ohne theoretischen Sinn sei. Seine Genesis ist keineswegs entscheidend für seine Struktur und seinen intendierten Sinn. Was dem Werturteil zugrunde liegt, ist allerdings nur ein sensuelles oder emotionales Verhältnis des Urteilenden zum Urteilsgegenstand. In seiner Einbildung hat er aber dies subjektive Verhältnis in eine dem Gegenstand innewohnende Eigenschaft umgedeutet. Tatsache ist, daß er die Lüge verabscheut, aber er sagt, daß die Lüge selbst schlecht sei. Am Beispiel moralischer Werturteile läßt sich das gelegentlich sehr klar aufweisen. NN erklärt: »Ich verabscheue das Lügen.« Nach dem Grunde befragt, antwortet er: »Weil Lügenhaftigkeit ein schlechter Charakterzug ist,« oder: »Weil die Lüge verwerflich ist.« Was geht hier vor? Die genetische Analyse des Werturteils hat gezeigt, daß die Kennzeichnung der Lüge als »schlecht« oder »verwerflich« nichts anderes ist als eine Objektivierung des persönlichen Abscheus oder der gesellschaftlichen Verpönung des Lügens. Zuerst also wird das Mißbilligungsgefühl objektiviert. Hierauf aber wird diese Schein-Objektivierung als rationaler Grund für die Mißbilligung angeführt.

Wenn NN sagt: »Fremdes Leben ist heilig« oder »Tierquälerei ist verwerflich«, meint er wirklich, was er sagt. Oder, um mich in der Sprache auszudrücken, die ich mir durch Beschränkung auf Kritik von *Aussagen* selbst auferlegt habe: die Aussage ist ihrer Struktur gemäß zu beurteilen. Ihrer Genesis nach mag die Aussage aus der Gefühlssphäre stammen und insofern theoretisch sinnlos sein. Indem aber der Sprechende sein subjektives Verhältnis zum Urteilsgegenstand in ein Werturteil kleidet, gibt er ihm die Form einer Ist-Aussage. Als solche tritt das Werturteil mit dem Anspruch auf objektive Geltung auf. Sie gibt sich als Erkenntnisaussage. »Wer das Gegenteil oder auch nur etwas anderes behauptet, hat unrecht« – dies ist in dem Werturteil impliziert. Es prätendiert, eine theoretische, als Er-

kenntnis gültige Aussage zu sein. Als solche ist es aber illegitim, weil das, worauf es sich bezieht, keine Erkenntniswirklichkeit hat. Die Objektivierung von Bewertungen in einer Wertidee ist illusionär. Das Werturteil ist eine Ist-Aussage über ein nur vermeintliches Etwas. Ihre Illegitimität beruht auf der Unvereinbarkeit ihrer Struktur mit ihrem Inhalt.

Dies ist der Sachverhalt der Ideologie. Sie liegt in der Objektivierung des Nicht-Objektiven, der Theoretisierung des A-Theoretischen. Sie ist Pseudo-Theorie, besser vielleicht als *Para-Theorie* zu bezeichnen. Darum ist sie »nicht falsch im gewöhnlichen Sinne«. Sie ist logisch gesprochen weder wahr noch falsch. Da gar nicht von etwas wirklich Wirklichem die Rede ist, sondern von der Illusion einer Wirklichkeit, liegt hier nichts vor, das durch logische Verarbeitung von Beobachtungen berichtigt oder widerlegt werden könnte. Die Kritik setzt da tiefer an. Sie erklärt die Aussage für erkenntnis-illegitim oder para-theoretisch und insofern für unvereinbar mit der Wirklichkeitserkenntnis.

Kapitel v Para-theoretische Aussagen

Das Werturteil ist im vorigen Abschnitt als Beispiel einer ideologischen Aussage beschrieben und analysiert. Es wurde als ideologisch bezeichnet, nicht etwa weil es einer Bewertung Ausdruck verleiht, sondern weil und sofern es eine Bewertung in die Form einer theoretischen Sachaussage kleidet und ihm damit den Anspruch auf objektive Geltung beilegt. Dieser Sachverhalt kann nunmehr in allgemeiner Form ausgedrückt und als Begriffsbestimmung der ideologischen Aussage festgestellt werden.

Als ideologisch sollen jene Aussagen bezeichnet werden, die ihrer sprachlichen Form und dem in ihnen ausgedrückten Sinne nach sich als theoretische Sachaussagen geben, die aber a-theoretische, nicht der objektiven Erkenntniswirklichkeit zugehörnde Bestandteile enthalten.

Ehe diese Definition eingehender erläutert wird, sind zwei kurze Bemerkungen einzuschalten.

(1) Vielleicht können alle unter die Definition fallenden Aussagen letzten Endes irgendwie auf Bewertungen zurückgeführt werden. Ich gestehe, daß ich zu dieser Annahme neige, bin aber meiner Sache nicht ganz sicher. Daher lasse ich die Frage hier offen. Sie ist im Zusammenhang dieses Buches nicht ausschlaggebend. Wenn alle a-theoretischen Bestandteile von Aussagen auf Bewertungen beruhen, so kann das nur den Wortlaut der Definition, nicht aber ihren Inhalt ändern. Andererseits hat die oben gewählte allgemeinere Formulierung den Vorteil, mit Sicherheit alle die Fälle zu decken, die ich im Auge habe, während andernfalles erst die Frage zu schlichten wäre, ob z. B. transzendent-metaphysische Sätze auf Bewertungen zurückgehen.

(2) Man wird bemerkt haben, daß nun nicht mehr von »Ideologien«, sondern von »ideologischen Aussagen« die Rede ist. Damit hat es folgende Bewandnis. Im Werturteil hat man einen Satz, dessen einziger Wirklichkeitsbestandteil der Aussagegegenstand selbst ist. Was jedoch im Werturteil über diesen Gegen-

stand ausgesagt wird, ist *nichts* als die in einen objektiven Sachverhalt umgedeutete Primärbewertung des Aussagegegenstandes seitens des Urteilenden. Hier wäre es also berechtigt, die Aussage (das Werturteil) schlechthin als »eine Ideologie« zu bezeichnen. Es gibt übrigens Werturteile, in denen sogar das bewertete Aussageobjekt ein Unwirkliches ist, z. B.: »Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld.« Zumindest im zweiten Teil des Satzes ist die (negativ) bewertete »Schuld« ein Nichtwirkliches, sofern Schuld objektiv (= Sünde) und nicht im Sinne des subjektiven Schuldgefühls gemeint ist. Auf solche an sich ideologische Begriffe wird später besonders einzugehen sein. Andererseits ist aber die Regel, daß eine Aussage, insbesondere ein ganzes Aussagengefüge, unantastbar sachlich-theoretische Bestandteile enthält, neben ihnen und mit ihnen vermengt jedoch auch ideologische. Solche Aussagen schlechthin als Ideologien zu bezeichnen, wäre unberechtigt und ginge zu weit. Sie sind teilweise ideologisch, ihr theoretischer Inhalt ist in höherem oder geringerem Grade ideologisch gefärbt, und es ist dann die Frage, ob und inwieweit es möglich ist, durch Ausschaltung der ideologischen Elemente den theoretisch vollgültigen Inhalt der Aussage abzufiltern. In diesem Sinne bezeichnen wir eine Aussage nicht als »eine Ideologie« schlechthin, sondern als mehr oder minder – »ideologisch«.

✓ Die oben gegebene Definition führt den ideologischen Charakter von Aussagen allgemein darauf zurück, daß a-theoretische Bestandteile in sie eindringen und objektiviert, damit aber auch (scheinbar) theoretisiert werden. Wie dies zugeht, ist ebenfalls schon am Beispiel des Werturteils dargestellt. Der Mensch tritt einem Objekte oder einem Inbegriff von Objekten – bis hin zum alle wahrgenommenen, vermuteten und möglichen Objekte umfassenden Universum – in zweierlei Weise gegenüber.

Erstens als *Betrachter*. Das heißt, daß er seinen Standort *gegenüber* den Dingen einnimmt, mit anderen Worten sie als außerhalb seiner selbst und unabhängig von ihm gegeben ansieht. Sie sind dann Objekte der Außenwelt und als solche Gegenstände theoretischer Aussagen. Sein einziges Verhältnis zu ihnen ist, daß er sie »ins Auge faßt«. Man nennt das auch die uninteressierte oder detachierte Haltung.

Der andere und entgegengesetzte Standort ist der des *Beteiligten*, der ein Lebensverhältnis zu Dingen hat, sie in Beziehung auf sich selbst, oder sich selbst in Beziehung zu ihnen sieht. Man kann das als *Vitalverhältnis* im weitesten Sinne bezeichnen. Die Aussagen, die von diesem Standort aus legitimer Weise gemacht werden können, sind gar nicht Aussagen über das Objekt selbst, sondern solche über den Sprechenden im Hinblick auf das Objekt oder: über die Bedeutung des Objektes für den Sprechenden. Dies ist die vital interessierte oder attachierte Haltung. Soweit solche Aussagen nicht zu erkennen geben, daß sie nur das *Vitalverhältnis eines Beteiligten zum Aussagegegenstand* (reflektierend) betreffen, sondern so gefaßt sind, daß sie als *Sachausagen eines Betrachters über den Gegenstand* erscheinen – insofern sind solche Aussagen ideologisch. *Sie theoretisieren* – oder, wie man zumeist sagt: rationalisieren – *eine Vitalbeziehung.* /

Dieser Begriff der Ideologie schwebte schon *Bacon* vor, als er davon sprach, daß der Mensch die Dinge nicht nach *ihrer*, sondern nach *seiner* Natur auffasse. Das heißt ja nichts anderes, als daß er in seiner Aussage über den Gegenstand nicht diesen selbst zu Worte kommen, sondern etwas von seinem Verhältnis zum Gegenstand mit einfließen lasse und so das Abbild des Aussagegegenstandes trübe. Der früher nach *Bacon* zitierte Vergleich mit dem unebenen Spiegel, der die Konturen der Objekte durch seine eigenen Krümmungen verzeichnet wiedergebe, ist in diesem Zusammenhang höchst charakteristisch.

Auch an *Pareto* ist hier zu erinnern. Die Ideologie ist bei ihm nichts anderes als die Rationalisierung von Affektbeziehungen. Die rationale (= theoretische) Aussage ist nur eine Camouflage (Derivat) der darunter liegenden affektuellen Beweggründe (Residuum). *Pareto* denkt dabei allerdings nur an Aussagen, die irgendetwas ein *Handeln* begründen wollen. Man darf aber mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß diese Begrenzung des Ideologiebegriffes, d. h. der Rationalisierung, auf handlung-begründende Aussagen eine bloße Folge des Zusammenhanges ist, in dem *Pareto* seine Ideologienlehre entwickelt: nämlich in einem System der Soziologie, dessen Kernbegriff das gesellschaftliche Handeln ist. Hebt man diese sich aus dem Anlaß erklärende Verengerung auf, spricht man statt dessen von affektiven Ver-

hältnissen, vom vitalen Beteiligtsein im allgemeinen, so kommt *Paretos* Lehre der hier entwickelten – in *diesem* Punkte – sehr nahe.

Die Interessentheorie der Aufklärung endlich unterscheidet sich von meiner dadurch, daß sie nur eine bestimmte Art von Vitalbeziehung, nämlich das wirtschaftliche und zum Teil auch das politische Macht-Interesse berücksichtigt. Nicht zu sprechen davon, daß der Begriff des Interesses selbst sehr unklar und dehnbar ist, besteht überhaupt kein Anlaß, grundsätzlich verschiedene Arten des vitalen Beteiligtseins auseinanderzuhalten. Spätere Autoren haben denn auch mehrfach den nie ordentlich definierten Begriff des Interesses durch den viel geräumigeren, aber besser abgrenzbaren der »Engagiertheit« ersetzt.

Schon aus diesen vergleichenden Hinweisen auf ältere Theorien geht hervor, daß eine Vitalbeziehung in sehr verschiedener Weise vorliegen kann. Als ein Interesse im wirtschaftlichen Sinn. Als eine Primärbewertung. Als sinnliches Gefallen. Als affektive Hinneigung (zu einer anderen Person). Als Wunsch oder Begehren, Furcht oder Grauen. In der Weise, daß der Aussagegegenstand zugleich Symbolbedeutung hat – d. h. auf etwas anderes hinweist, dem der Sprecher attachiert ist. Endlich aber auch einfach als Gewöhnungsverhältnis. Die Gewöhnung bedeutet einerseits eine unbewußte Neigung, »im Gleise zu bleiben«, bewußt aber ein Gefühl der Sicherheit innerhalb des Gewöhnten, ein Gefühl der Fremdheit und des Unbehagens gegenüber dem Ungewöhnten. Dies sind wohlgermerkt einige Beispiele, es sollte hier kein vollständiger Katalog gegeben werden.

Einige konkrete Beispiele dürften am besten anschaulich machen, worin das Ideologische einer Aussage zu sehen ist, und wie der Begriff zu begrenzen ist.

Der Unternehmer NN spricht den Satz aus: »Der Unternehmergewinn ist der notwendige Antrieb wirtschaftlichen Fortschrittes.« Darin sind mindestens drei ideologische Bestandteile enthalten. Der eine liegt im Gebrauch des Wortes Fortschritt, der im Zusammenhang des angeführten Satzes offenbar ein positives Werturteil involviert. Die Aussage will ja den von anderer Seite angegriffenen Unternehmergewinn sozial rechtfertigen, indem sie ihn als notwendig für »den wirtschaftlichen Fortschritt«

– was immer das nun sein mag – bezeichnet und stillschweigend unterstellt, daß solcher Fortschritt im Interesse der Allgemeinheit liege, also vernünftigerweise von allen angestrebt werden müsse. Der Gebrauch des Ausdrucks »Fortschritt« als Abbeviatur eines Werturteils ist ideologisch. Es wird aber zweitens stillschweigend und als selbstverständlich unterstellt, daß wirtschaftlicher Fortschritt in etwas ganz Bestimmtem und nur darin bestehe. Man könnte sich sehr wohl vorstellen, daß jemand in zunehmendem Ausgleich der Güterverteilung einen wesentlicheren »wirtschaftlichen Fortschritt« der Gesellschaft sähe als in irgend etwas anderem. (»Freedom from want« als wirtschaftlicher Fortschritt.) Niemand kann behaupten, daß der Unternehmergeinn *dazu* beiträgt. Gemeint ist vielmehr die progressive mengenmäßige Vermehrung, qualitative Verbesserung und artmäßige Differenzierung der erzeugten Güter. Im Gebrauch des wertbetonten allgemeinen Ausdruckes »Fortschritt« mit der stillschweigenden Reservation, daß darunter eine wirtschaftliche Entwicklung in einer ganz bestimmten Richtung zu verstehen sei, liegt ein weiteres ideologisches Moment. Der Sprecher sympathisiert mit einer Entwicklung in dieser Richtung und bezeichnet sie und sie allein als Fortschritt, ohne auch nur anzudeuten (oder sich selbst davon Rechenschaft abzulegen), daß die Wirtschaft auch in ganz anderen Richtungen »fortschreiten« könnte. In Wirklichkeit wird gar nicht der Unternehmergeinn mit dem Fortschritt begründet, sondern »Fortschritt« als das definiert, was – angeblich – durch den Unternehmergeinn gefördert wird. Das dritte ideologische Moment endlich liegt in folgendem: Es ist nicht einmal wahr, daß *diese* Art von wirtschaftlichem Fortschritt von der Aufrechterhaltung des Unternehmergeinnes abhängt. Reden wir nicht davon, daß es heute Eigentümer von Produktionsapparaten gibt, die Unternehmergeinne einstreichen, ohne die (neuschöpferische) Funktion des Unternehmers auszuüben und sogar ohne irgendwelches Risiko zu tragen. Reden wir ferner nicht davon, daß die neuschöpferische Leistung einzelner Unternehmer in Verknappung einer Ware oder in Unterdrückung einer neuen Art von wirtschaftlichem Gut (Aufkauf unbequemer Patente) besteht. Halten wir uns vielmehr daran, daß – wenigstens der Theorie nach – der Unternehmergeinn die Prämie ist,

welche die kapitalistische Gesellschaft dem wirtschaftlichen Neuerer und Pionier in Aussicht stellt. In einer nichtkapitalistischen Gesellschaft mag der gleiche Erfolg durch andere Prämien, z. B. den Stalinorden, einen Titel, oder auf andere Weise erreicht werden. Das ideologische Moment liegt insofern in der trügerischen Verallgemeinerung einer Aussage, deren Inhalt nur unter bestimmten Voraussetzungen gilt. Der Sprecher ist am liberal-kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftssystem vital – wenn auch nicht notwendig um des ihm zuwachsenden Profites willen – engagiert und mengt dieses Engagement in eine Sachaussage ein, die so zu lauten hätte: »In einer Gesellschaft von der als liberal-kapitalistisch bekannten Struktur wirkt der Unternehmergewinn als Antrieb zu einer Expansion und Differenzierung der Güterproduktion.« Sogar dieser Satz wäre durch Klauseln zu modifizieren (im Einzelfalle mag Unternehmergewinn ohne Beitrag zum beschriebenen Erfolge bezogen werden). Der vom Unternehmer ausgesprochene, ideologische Satz kann also auf eine echte, theoretisch verantwortbare Sachaussage reduziert werden, indem man: (1) den wertsuggestiven Ausdruck »Fortschritt« durch Beschreibung des Sachverhaltes ersetzt, (2) es der Primärbewertung anderer überläßt, inwieweit sie diesen oder einen anderen Sachverhalt vorziehen (und demnach mit dem Unternehmergewinn zu »bezahlen« gewillt sind oder nicht), und endlich (3) den Satz mit dem Index der Sozialstruktur versieht, innerhalb deren allein er sachlich zutrifft.

Das Beispiel ist hier ziemlich pedantisch zergliedert worden, weil es besonders deutlich zeigt, wie ideologische und sachliche Bestandteile in einer Aussage vermengt sein, wie aber auch zuweilen die ideologischen Schlacken entfernt werden können, so daß eine echt theoretische Aussage als Läuterungsprodukt übrigbleibt. An diesem ideologiekritisch geläuterten Erzeugnis freilich hat dann der Unternehmer NN nur wenig Freude.

Als nächstes Beispiel wähle ich einen Satz, der nicht ideologisch ist, sondern vielmehr einen Ideologie-Vorwurf zum Ausdruck bringt. »Der Liberalismus ist eine bürgerliche Ideologie des 19. Jahrhunderts.« Die Richtigkeit dieses Satzes hängt davon ab, was der Sprecher in diesem besonderen Zusammenhang unter Liberalismus versteht. Der Satz kann z. B. folgendes mei-

nen: Das Bürgertum des 19. Jahrhunderts war seiner Mehrzahl nach »freiheitlich« gesinnt, d. h. es wünschte einen sogenannten schwachen Staat, der so wenig wie möglich in das soziale Leben eingriff (»Nachtwächterstaat«), und es wünschte im allgemeinen eine im »freien Spiel der Kräfte« sich entfaltende Gesellschaft. Wenn dies unter Liberalismus verstanden wird, ist es ein Unsinn, den Liberalismus als eine Ideologie zu bezeichnen. Wünsche und Wunschbilder, Willensstrebungen und politische Zielsetzungen können nicht Ideologien sein. Sie beruhen auf primären Bewertungen – gewiß. Solange sie aber nur als solche und als ihnen Ausdruck gebende soziale Bewegungen auftreten, können sie nicht Ideologien sein. Nichts ist hier illegitimer Weise theoretisiert und scheinobjektiviert. Unter Liberalismus kann im obigen Satz verstanden werden: die tatsächliche, politische, soziale und kulturelle Struktur des 19. Jahrhunderts, die wirklich starke Tendenzen zur Realisierung liberaler bürgerlicher Forderungen aufwies. Das Gefüge gesellschaftlicher Institutionen wird allerdings vom Marxismus als ein »Überbau« oder als eine Schicht des »Überbaus« bezeichnet. Das hat seinen Grund darin, daß der Marxismus eben nicht die gesamte phänomenale Welt als »Wirklichkeit« anerkennt, sondern innerhalb ihrer metaphysisch eine allerwirklichste Wirklichkeit, die »Produktionsverhältnisse« oder die »materiellen Zustände« postuliert, von denen alles übrige abhängig ist. Sobald man diese metaphysische Setzung aufgibt, fällt auch die Abstufung des mehr und des weniger Wirklichen innerhalb der Erfahrungswelt fort. Der Marxsche Begriff des »Überbaus« ist mit unserem Begriff der »Ideologie« eben gar nicht vergleichbar. (Darüber Näheres S. 136, 151). Politische, soziale und andere Institutionen sind Willensverwirklichungen. Sie mögen zum Teil aus Ideologien hervorgegangen, durch sie gestützt worden sein, aber einmal ins Leben gerufen sind sie einfach Tatsachen, Gegebenheiten der wahrnehmbaren Welt. Gegebenheiten aber können nicht Ideologien sein. Richtig dagegen ist der mit dem Beispielsatz erhobene Ideologievorwurf, wenn er sich gegen den »Liberalismus« als jenes politisch-soziale Ideengebäude wendet, das aus den Freiheitswünschen des klassischen Bürgertums entwickelt wurde, das dem freiheitlichen Typus der bürgerlichen Gesellschaft eine »wissenschaftliche« Grundlage ge-

ben, das freiheitliche Streben theoretisch rechtfertigen sollte. Kurzum: Ideologisch ist die gesamte Gesellschafts-, Staats- und Wirtschaftstheorie des Liberalismus. Womit, wie nunmehr ohne weiteres klar sein sollte, durchaus nicht geleugnet ist, daß diese Lehrgebäude außer ihren ideologischen Momenten durchaus gesunde, sachliche Theorie enthalten und daß einzelne ihrer ideologischen Aussagen – nach dem Muster des vorigen Beispiels (Unternehmergewinn) – mit einem geltungsbegrenzenden Index versehen werden können und in dieser Beschränkung unantastbar sind.

Im Anschluß an gerade dieses Beispiel mag es nützlich sein hervorzuheben, daß – der Ideologievorwurf ideologisch sein kann und es, so wie er im täglichen politisch-sozialen Disput gebraucht wird, sogar meistens ist. Der Satz: »Dies oder das ist eine Ideologie« ist eine angebliche Sachaussage, deren Gegenstand eine Aussage ist. Und eine Aussage ist ein in der raumzeitlichen Wirklichkeit Gegebenes. Nun wird der Ideologievorwurf mit Vorliebe erhoben, um Behauptungen des Gegners in den Augen der Öffentlichkeit zu entwerten und damit die eigene Position zu stärken. »Was ich sage, entspricht den Tatsachen – was mein Gegner sagt, ist Ideologie.« Zumeist dürfte der Sprecher im guten Glauben sein. Der gegen den andern gerichtete Ideologievorwurf ist aber nichts mehr und nichts weniger als die Kehrseite seiner Behauptung, seine eigene Ideologie sei die reine Wahrheit. Das klassische Beispiel dafür ist *Marx'* Enthüllung der »bürgerlichen Ideologie«, wogegen der vom Proletariat entwickelte Überbau die objektive Wirklichkeit vollkommen deckt. Nicht weit davon findet man auch *Mannheims* Lehre, daß die Intelligenz berufen sei, aus den Ideologien der Klassen eine epochen-relativ gemeingültige Synthese zu entwickeln. Auch hier die Depravierung fremder Aussagen zum Vorteil der (verhältnismäßig) richtigen eigenen. Die Ideologievorwurf ist an sich in der politisch-sozialen Diskussion fast ausnahmslos wohl begründet. Was ihn aber selbst ideologisch macht, ist nicht nur die Gegenüberstellung mit der als strikte sachliche Wahrheit ausgegebenen eigenen Behauptung, sondern auch die Verwerfung der gegnerischen Aussage als »Ideologie« schlechthin. Ich meine damit, daß der gegnerischen Aussage ihrem gesamten Inhalte nach jeg-

licher Wahrheitswert abgesprochen wird. Zumeist enthält auch sie etwas ganz Richtiges, aber der unbequeme Wahrheitsgehalt wird zusammen mit den ideologischen Momenten in Bausch und Bogen weggefeigt. Eben deshalb erscheint es mir so wichtig, wenigstens in wissenschaftlichem Zusammenhang von »ideologischen Aussagen« zu sprechen, solange man nicht im gegebenen Falle sich durch sorgfältige Analyse vergewissert hat, daß die Aussage vollinhaltlich nichts als »eine Ideologie« ist.

Ein drittes Beispiel endlich mag den Übergang zur Besprechung einer besonderen Art von Ideologie bilden: der religiöse Glaubenssatz. Das religiöse Gefühl kann offenbar keine Ideologie sein. Es ist ja keine Aussage. Alle Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, frommen Hingabe, des »von Welt Erfüllt-Seins« stehen von vornherein gänzlich außerhalb unserer Erörterungen. Der Kern der Sache könnte kurz und vereinfachend dahin ausgedrückt werden, daß nicht die Religion eine Ideologie sei, wohl aber die Theologie. Und die dogmatische Theologie allerdings ist Ideologie, und sonst nichts. Sie hat nicht den geringsten Wirklichkeitsgehalt. Ihre Aussagegegenstände selbst, und natürlich auch das, was über diese Gegenstände ausgesagt wird, sind reine Hirngespinnste. Die Natur-Angst des Primitiven hat nichts mit Ideologie zu tun. Der im Dickicht meckernde Pan mag nur eine repräsentative Verdichtung dieser Angst sein. Wenn aber ernsthaft behauptet und geglaubt wird, daß so ein Wesen »Pan« in der Tat existiere, dann ist das eine Ideologie: der Geängstete hat sein Angstgefühl in eine Sachaussage übersetzt, dergemäß die Ausgeburt seiner Angst körperliche Existenz haben soll. (Genau diese Objektivierung von Angstgefühlen – Gottesangst, Daseinsangst, Teufelsangst – liegt hinter dem Existentialismus in allen seinen Abwandlungen.) Oder man nehme den Satz »Gott ist allmächtig«. Darin ist erstens ein mit »Gott« Bezeichnetes als seiend hypostasiert. Ein solches Ding »Gott« ist in der Erkenntniswirklichkeit nicht vorfindbar. Zweitens aber ist diesem Wesen »Gott« eine Eigenschaft der »Allmacht« zugeschrieben. Der Inhalt dieses Wortes – und des mit ihm vermeintlich bezeichneten Begriffes ist rational völlig sinnlos. Entweder ist also der Satz nichts anderes als eine symbolische Folge von Lauten, die ein gewisses Gefühl der Nichtigkeit und Unterwerfung hervorruft –

dann ist es eine reine Frage der Übereinkunft, daß als solcher Gefühls-Katalysator nicht irgendeine andere – ebenso sinnlose und nicht einmal aus Worten bestehende – Lautfolge vereinbart ist. Oder derjenige, der sagt: »Gott ist allmächtig«, will damit wirklich die Vorstellung ausdrücken, es gäbe ein Wesen »Gott«, das die Eigenschaft der »Allmacht« habe – dann sind eben diese Vorstellungen ohne rationalen Sinn, außerhalb jeder Beziehung zur Wirklichkeit, machen aber durch Gebrauch des Zeitwortes »ist« den Anspruch auf Geltung als Sachaussage. Der ganze Satz ist dann Ideologie.

Damit wird denn freilich eine tief einschneidende Modifikation des obigen Satzes notwendig: »Nicht Religion, sondern Theologie ist ideologisch.« Alle Offenbarungsreligionen nämlich beruhen geradezu auf Sätzen der eben genannten Art. Das religiöse Gefühl ist irgendwie personifiziert, in der Vorstellung eines göttlichen »Wesens« verdichtet. Diesem Wesen werden inhaltlich verpflichtende Mitteilungen an die Gläubigen (die Gesetzes tafeln, die Evangelien) zugeschrieben. Dies alles ist Ideologie. Die Offenbarungsreligionen sind eben Theologie, sie sind das Werk von Theologen. Das religiöse Urgefühl ist in – angebliche Sachaussagen über eine »höhere Wirklichkeitssphäre« übersetzt, und hierauf wird das religiöse Gefühl auf seine eigene Übersetzung zurückgewendet. Der Vorgang ist sehr ähnlich dem der sekundären Bewertung, die im Abschnitt über das Werturteil als dort weniger wesentlich nicht erwähnt wurde. Worin sie besteht, sei am Beispiel des moralischen Werturteils entwickelt. Zunächst werden gewisse Handlungsweisen primär gebilligt. Dies Verhältnis der Billigung wird in eine Eigenschaft (»gut«) der Handlungsweise übersetzt. Durch Abstraktion und Generalisierung entsteht die Vorstellung »das Gute«, an dem gewisse Handlungsweisen vermeintlich teilhaben oder das sie repräsentieren können, und somit als »gut« bezeichnet werden. Endlich wird diese allgemeine Vorstellung »des Guten« selbst zum Gegenstand verehrungsvoller Hingabe und sittlicher Begeisterung. Dies Verhältnis zur Idee »des Guten« ist eine sekundäre Bewertung. In ähnlicher Weise nun wird das religiöse Urgefühl zuerst in einem Gotteswesen verdichtet, dann aber dieses vermeintliche Wesen seinen angeblich geoffenbarten Wünschen gemäß verehrt.

Eine Nebenbemerkung ist hier zu machen über einen von Gläubigen und sogar von geschulten Theologen nicht selten vor gebrachten Gesichtspunkt. Es ist wahr, sagen sie, daß die Existenz Gottes nicht aus Wahrnehmungen in der Erfahrungswelt zwingend erschlossen und also bewiesen werden kann. Sie kann aber auch nicht widerlegt werden. Also besteht die Möglichkeit der Existenz Gottes außerhalb unseres Erfahrungsbereiches, und die Annahme seiner wirklichen Existenz widerspricht nicht den Grundsätzen der Erkenntnis. Hat doch auch die Wissenschaft erfahren müssen, daß es zwischen Himmel und Erde Dinge gibt von denen unsere Schulweisheit sich nichts träumen läßt, und daß zuweilen unserer Erkenntnis neue Wirklichkeiten zugänglich werden, die ihr vordem verschlossen waren. Womit bewiesen sei, daß der Umfang unserer jeweiligen Erfahrung den Bereich des Wirklichen nicht erschöpfe. Die Folgerung ist von Grund auf falsch. Eine zur Zeit unbewiesene Annahme ist nur sinnvoll und zulässig als Hypothese. Das heißt aber, daß vorausgehende Beobachtungen auf sie als Möglichkeit hinweisen und daß ihr Inhalt mit der Gesamtheit unserer Erkenntnis konsistent sei. Es heißt ferner, der Inhalt der Hypothese müsse von solcher Art sein, daß sie grundsätzlich entweder bestätigt oder entkräftet werden könne. Die Annahme z. B., es gebe einen Gott, der die Welt erschaffen habe, empfiehlt sich durch nichts vor irgendwelcher anderen miraculösen »Erklärung« für die Existenz einer Welt. Jede andere ungereimte Annahme könnte den gleichen Anspruch machen: »Da wir hierüber nichts wissen – warum sollte es nicht in Wirklichkeit so sein?« Die Antwort lautet: »Da wir hierüber nichts wissen – warum sollte es so sein?« Zweitens aber ist die Annahme der Existenz eines Gottes inhaltlich von solcher Art, daß grundsätzlich niemals objektiv über sie entschieden werden könnte, sie ist weder einer Bewahrheitung noch einer Widerlegung zugänglich. Das heißt aber, daß ihr Inhalt theoretisch sinnlos ist. Indem sie sich jedoch als eine Aussage über ein »Seiendes« gibt, beansprucht sie Erkenntnisgeltung für einen Inhalt ohne theoretischen Sinn – und ist dadurch eine Ideologie.

Was für die dogmatische Theologie gilt, trifft natürlich jede *transzendente Metaphysik*, die sich ja zugeständenermaßen mi-

dem jenseits aller Erfahrung Liegenden befaßt. *Nietzsche* hat die in solches Spiel der Spekulation Vertieften als »die Hinterweltler« bezeichnet. Nicht zufrieden mit der ihnen gegebenen und ihren Sinnen zugänglichen Welt, suchen sie nach etwas, das vermeintlich »hinter ihr« liegt, und jonglieren mit Begriffen, die kein Gegenstück in der Erfahrung haben. Man soll sich nicht dadurch täuschen lassen, daß jede bessere Metaphysik, als ganzes genommen, den Eindruck streng logischen Aufbaus und Zusammenhanges macht. Das gleiche ist ja auch mit theologischen Lehrgebäuden der Fall. Die ideologische Erbsünde ist mit der »ersten Setzung« begangen – von da ab wird dann ein ganzes Riesengebäude nach den erprobten Regeln der formalen Logik deduziert. Eine transzendente Metaphysik kann denn auch nur dadurch angegriffen werden, daß man einen inneren Bruch oder Widerspruch in ihrem System nachweist. Ihre erste Setzung ist sowieso ein Phantasieerzeugnis, und es macht für den um sachliche Erkenntnis Bemühten kaum einen Unterschied, welche von ungezählten denkbaren Ungereimtheiten der Metaphysiker als seinen Anfang »setzt«.

Die rein transzendenten Metaphysiken sind allerdings heutzutage – von den Theologen abgesehen – nicht mehr allzu aktuell. Sie blühen zwar immer noch, suchen aber mit mehr oder weniger Geschick und Erfolg ihren transzendenten Ausgangspunkt zu verdecken. Ich entnehme einer älteren Ausgabe von *Eislers* Handwörterbuch der Philosophie (1922, S. 396) folgende Sätze: »Die M(etaphysik) ist – als *kritische* M(etaphysik) – nicht mehr eine Wissenschaft vom Unerfahrbaren, Übersinnlichen, Transzendenten aus reinen Begriffen heraus, sondern die abschließende Verarbeitung des Materials der Erfahrung und der Wissenschaft im Sinne eines Totalitätsdenkens und einer von der spekulativen Phantasie beseelten Gesamtanschauung.« Weiterhin auf derselben Seite ist dann vom »inneren Zusammenhang« und dem »Sinn des Daseins« die Rede, und es wird endlich von dieser nicht transzendenten, sondern kritischen Metaphysik folgendes gesagt: »Ihr Ziel ist nicht eigentlich Erklärung der Dinge, sondern *Weltverständnis*, *Weltdeutung* verbunden mit *Wissensvereinheitlichung*. Sie fußt auf der Wissenschaft, geht aber über diese hinaus, auch der Methode nach, sofern sie den abstrakten

Standpunkt der Einzelwissenschaft, des isolierend-analysierenden Verstandes durch die mehr unmittelbare, konkrete, lebendige, in das Innere der Wirklichkeit sich hineinversetzende Intuition ergänzen und überwinden muß.« – (Warum: »muß«?)

Es handelt sich also kurz und gut um eine »wissenschaftlich begründete Weltanschauung«, und die wissenschaftliche Begründung beruht offenbar darauf, daß »gedeutet«, »ergänzt«, in ein »Inneres sich-hineinversetzt« und sogar »überwunden« wird. Genau das, was hiermit zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften hinzugetan, »über sie hinausgehend« in sie hineingetragen wird, kann aber eben nur transzendent sein. Die Transzendenz der älteren Metaphysiken ist, soweit ich in meinem philosophischen Unverstande sehen kann, nur dadurch gemildert, daß die kritische Metaphysik nicht einfach die Wissenschaft ignoriert, sondern ihre Ergebnisse in einer Zusammenschau »deutet« und zurechtbiegt. Es bleibt aber dabei, daß sie Schau, und eben nicht sachliche Erkenntnis ist. Der Unterschied zwischen den beiden Arten der Metaphysik – oft sind sie kaum auseinanderzuhalten – liegt unter dem Gesichtswinkel des Ideologiebegriffes betrachtet darin, daß die transzendente Metaphysik von gar nichts Wirklichem handelt, sondern reine Phantasie des entzündeten Gehirnes ist, die kritische Metaphysik aber zwar das Wirkliche zum Aussagegegenstand hat, über diesen aber nicht-sachliche Aussagen macht. Die erste ist sowohl Subjekt- als Prädikat-Ideologie, die zweite ist nur Prädikat-Ideologie.

Daß auch in diesem zweiten Falle nicht reine sachliche Aussagen vorliegen, sondern subjektive Beziehungen des kritischen Metaphysikers zur Welt der Wirklichkeit als theoretische Aussagen formuliert und abgegeben werden, ist in dem nachgerade berühmten Satze einbekannt: »Was für eine Philosophie man wähle . . . hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.«⁷ Die hiermit betonte »persönliche Gleichung« im weltanschaulichen Denken ist geradezu ein Schulfall der Ideologie, ist genau das, was schon Francis Bacon als das *idolum specus* erkannt hat.

⁷ Vgl. dazu das für den Ideologieforscher höchst interessante Werk von K. Jaspers, »Psychologie der Weltanschauungen«, 1919. Ferner R. Müller-Freienfels, »Persönlichkeit und Weltanschauung«, 1919.

Hier öffnet sich der Ausblick auf einen für die Ideologienlehre überaus wichtigen, insbesondere für die Frage der Emanzipation von der Ideologie bedeutsamen, Sachverhalt. Das Endziel jeder kritischen Metaphysik und jeder »Weltanschauung«⁸ ist eine Gesamtorientierung, ein Einheitsbild der Wirklichkeit. Damit ist der ideologische Charakter solcher Aussagegebäude von vornherein garantiert. Die unabhängige, detachierte Haltung des bloßen Betrachters ist unmittelbar abhängig von jener Isolierung des Aussage-Gegenstandes, deren »Überwindung« als eine Hauptaufgabe der kritischen Metaphysik bezeichnet wird. Selbst in ihrer bescheidensten Definition als »Gesamtorientierung« schließt diese Metaphysik in sich, daß ihr Urheber (oder Anhänger) am Aussagegegenstande vital beteiligt ist. Von der gesamten Wirklichkeit sprechend kann man nicht davon absehen, daß man selbst in dieser Wirklichkeit steht, ein Teilchen von ihr, schicksalhaft in sie verstrickt ist. Orientierung bedeutet eine Ordnung der Dinge im Verhältnis zueinander. Das erfordert einen Bezugspunkt, und der ist – bewußt oder unbewußt – der beteiligte Betrachter selbst. Er »deutet« die Gesamtwirklichkeit, das heißt er geht über die Sachaussagen der analytischen Wissenschaft hinaus, verknüpft sie in einem synthetischen Zusammenhang und trägt so etwas von sich selbst in die Substanz der sachlichen Erkenntnis hinein. Dies ist der auch bei größter Zurückhaltung unvermeidbare ideologische Bestandteil jeder kritischen Metaphysik.

Max Scheler hat bekanntlich zwischen Erlösungs-, Bildungs- und Leistungswissen unterschieden.⁹ Die Dreiheit der Typen ist kaum glücklich zu nennen. Erlösungswissen ist überhaupt kein Wissen, sondern ein Für-wahr-Halten ganz anderer Art. Es

8 »Weltanschauung« ist ein ausschließlich deutscher Begriff, für den die Sprachen anderer Völker nicht einmal ein Wort haben. Die Anglosachsen und Amerikaner gebrauchen das deutsche »Weltanschauung« als Fremdwort, sofern sie überhaupt von der Sprache sprechen – ebenso wie etwa »Weltschmerz«, in ihren Sprachschatz übernommen wurde. Die Skandinavier haben wörtliche Übersetzungen geprägt. schwedisch: vraldsåskådning, Dänisch: verdensanskuelse – beides ganz unkongeniale und unerträglich schwerfällige Wortbildungen. – Dieser deutsche Beitrag zum internationalen Begriffsschatz ist ein zweifelhafter Gewinn.

9 »Die Wissensformen und die Gesellschaft«. 1926, S. 250 f.

bleiben dann Leistungs- und Bildungswissen. Unter dem ersten versteht *Scheler* Wissensinhalte, die praktischen Zwecken dienen, das heißt zur Veränderung der Umwelt oder zur absichtlichen Manipulation des natürlichen Geschehens gebraucht werden. Bildungswissen dagegen sind die der Entfaltung der Persönlichkeit dienenden Wissensinhalte. Als eine Klassifizierung der Wissensinhalte kann das sicherlich nicht hingenommen werden, obgleich *Scheler* solchem Gebrauch seiner Begriffstypen mehrfach bedenklich nahekommt. Bestenfalls sind mit den Typen gewisse Funktionen gekennzeichnet, denen jeder beliebige Wissensinhalt wahlweise dienen kann. Dabei mag es sehr wohl sein, daß manche Wissensinhalte besonders hohe Eignung zur Leistungsfunktion besitzen, andere aber sich mehr für Bildungsfunktion empfehlen. Beides hängt übrigens ganz von der Epoche und ihrer gesellschaftlich-wirtschaftlich-technischen Struktur ab.

Die Gegenüberstellung als solche erscheint mir aber wenig zweckentsprechend. Sofern ein Wissensinhalt in den Dienst der Bildungsfunktion gestellt oder, wie man sagen könnte, bildungsintendiert erfaßt wird, geht er in einen weltorientierenden Zusammenhang ein. In solcher Synthese aber wird er ideologisch gefärbt, das heißt der isolierend-analytischen Sachlichkeitsgarantie beraubt. Es erscheint mir wenig befriedigend, als einzige Alternative die Leistungsfunktion zu haben. Soll ein Wissensinhalt wirklich entweder einem praktischen Leistungszwecke dienen oder als Bildungswissen ideologisiert werden? Der Forscher mag am Nutzwerte seiner Erkenntnisse ganz uninteressiert sein, andererseits aber durchaus nicht den Drang nach gesamtorientierendem oder seine »Persönlichkeit entfaltendem« Wissen spüren. Es gibt die dritte Möglichkeit einer ihre Gegenstände analytisch loslösenden, einzelwissenschaftlichen Erkenntnis um ihrer selbst willen aus dem Antriebe der bloßen, genuinen Wißbegierde oder theoretischen Neugier. Solches Wissen ist seiner Intention nach zweckfrei, dennoch nicht-weltanschaulich, sondern rein gegenstandsanalytisch. Es steht also außerhalb der ideologischen Gefahrenzone, das heißt es kann außerhalb ihrer stehen, sofern die Aussagen entsprechend kontrolliert sind.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen mag ausdrücklich hervorgehoben sein, daß es mir natürlich nicht in den Sinn

kommt, das Bemühen um Gesamtorientierung zu verurteilen oder lächerlich zu machen, weil es ideologisch bedroht ist. Diese Bedrohtheit wird nur festgestellt. Es steht nirgendwo geschrieben, daß es verboten sei, Gesamtorientierung zu suchen und sein eigenes Ich als Bezugs- und Mittelpunkt für eine Ordnung der Erscheinungen um sich selbst zu setzen. Was – im Namen der Erkenntnisehrlichkeit – verboten bleibt, ist dies: die Ergebnisse solcher Gesamtorientierung in Ist-Sätze zu fassen und als Aussagen über das So-Sein der Wirklichkeit auszugeben. Etwas ganz anderes ist, daß ich für meine eigene Person die ideologie-gefeiten Bereiche intellektueller Betätigung vorziehe. Auch das heißt aber nicht, sich pharisäisch über jede ideologische Anfechtung erhaben fühlen. Es heißt nur, daß man in jedem Augenblick, bei jedem Schritt seiner Erkenntnisprozesse sich Rechenschaft darüber ablege, wieweit eine Aussage auf streng sachliche Geltung Anspruch habe und von welchem Punkte an sie ideologisch gefährdet und verdächtig sei. Hierüber wird im letzten Teile des Buches mehr zu sagen sein.

Was bisher von ideologischen *Aussagen* die Rede, so muß nun doch wenigstens angedeutet werden, daß und inwiefern sogar isolierte *Worte* ideologisch sein können. Als Beispiele mögen etwa dienen: »Freiheit«, »Gerechtigkeit«, »Fortschritt«, »Tugend«, »Sünde«. Solche Worte implizieren gewisse Aussagen. Wer das Wort »Freiheit« gebraucht, macht damit allein schon eine abgekürzte Aussage des Sinnes, daß es eine Realität gebe, die durch das Wort »Freiheit« gedeckt werde. Das Wort ist aber als solches völlig inhaltlos, es bezeichnet nichts in der raum-zeitlichen Welt Vorfindbares. Kein vernünftiger Begriff kann mit dem Worte verbunden werden. Sicherlich gibt es »Freiheiten«, z. B. die Bekenntnis- und die Pressefreiheit, oder den Rechtsstatus der bürgerlichen Freiheit im Gegensatz zu dem der Leibeigenschaft oder Grundhörigkeit. Das Wort »Freiheit« hat also keinen rationalen Sinn nur dann, wenn zugleich gesagt wird, *von* – von welcher Bindung, welchem Zwange – oder *wozu* – zu welcher Art von Handlungen – der Freie die Freiheit hat. Wiederum müssen wir uns an konkrete Beispiel-Sätze halten. Die Freiheit ist das höchste Gut des Menschen.« Dieser Satz ist eine Ideologie schon im Sinne des vorigen Kapitels, denn er

spricht ein Werturteil aus. Handelte es sich nur darum, wäre die gegenwärtige Erröterung überflüssig. Wir hätten einfach den Fall einer Subjekt- und Prädikat-Ideologie. Marschieren aber z. B. Demonstranten durch die Straßen mit Schildern, auf denen geschrieben steht: »Wir fordern Freiheit!«, so ist dieser Satz als solcher nicht ideologisch, denn er gibt nicht vor, eine theoretische Aussage zu sein. Er ist einfach die Kundgabe eines Wunsches im gleichen Sinne wie Don Carlos' »Sire, geben Sie Godankenfreiheit!« Wenn da stünde: »Wir fordern 10 % Lohnserhöhung!«, wäre alles in Ordnung. Was aber gefordert wird, ist »Freiheit«, und diesem Worte entspricht auf der weiten Welt keine Realität. Dennoch wird ihm eine solche beigelegt, denn sonst könnte nichts »Freiheit« Genanntes gefordert werden.

Vielleicht sollte man lieber sagen: dem Wort entsprechen beliebig viele Realitäten, »Freiheit« gehört zu jenen Worten, die als magische Symbole für irgend etwas von jedem einzelnen, der sie gebraucht – zumeist nur sehr vage – Vorgestelltes dienen. Sie decken sehr allgemeine, verschwommene Komplexe von Wünschen und Emotionen. Da dem Wort als solchem keinerlei Wirklichkeit entspricht, kann ein jeder sich unter ihm vorstellen, was er will – und ein jeder tut das tatsächlich. Von den Zehntausenden, die hinter dem Schilde »Wir fordern Freiheit!« einhermarschieren, haben möglicherweise nicht zwei genau die gleiche Vorstellung von dem, was sie fordern. Sie sind einig im Wort, aber nicht in der Sache.

Gerade darum sind solche an sich selbst ideologischen Worte so vortrefflich für Propagandazwecke geeignet. Auf dergleichen Schlagworte hin lassen sich große Menschenmassen auf eine zentral gelenkte Aktion hin organisieren. Erst nachdem die Aktion Erfolg gehabt hat und die geforderte »Freiheit« zur Wirklichkeit reif scheint, wird deutlich, daß die Streiter für das Wort keine »gemeinsame Sache« haben und sie nie hatten. Es gibt eben keine »Sache der Freiheit« schlechthin.

Das Wort »Freiheit« ist somit – ohne nähere Qualifikation gebraucht – eine Ideologie aus folgendem Grunde. Es ist Scheinobjektivierung bloßer Gefühlsinhalte, die als irgendwo schon vorhandene oder als potentielle Wirklichkeit hypostasiert werden. Eine Wortmaske, hinter der kein Wirklichkeitsbegriff steht.

sondern in einem solchen trügerisch übersetzte Gefühle sich verbergen.

Es gibt auch keine »Gleichheit« oder »Gerechtigkeit« und keinen »Fortschritt« schlechthin. Gleichheit etwa hat einen rationalen Sinn, sofern angegeben wird, in welcher Hinsicht wer oder was »gleich« sein soll, z. B. »allgemeines und gleiches Wahlrecht für alle Staatsangehörigen, die das 21. Lebensjahr vollendet haben.« In jedem weniger präzisierten Gebrauche ist das Wort »Gleichheit« eine Ideologie. »Gerechtigkeit« kann in einem theoretischen Sinne gebraucht werden, sofern etwa angegeben wird: »Als Gerechtigkeit wird im folgenden der Zustand bezeichnet, daß für alle Bürger die gleichen Gesetzesregeln gelten und ohne Ansehung der Person durchgesetzt werden.« Oder ». . . daß der Anteil eines jeden am Sozialprodukte gleich groß sei«, oder ». . . daß er dem Grade der Qualifikation des Einkommensempfängers entspreche, wobei diese Qualifikation gemessen werden soll am Intelligenzquotienten oder an Art und relativem Ergebnis bestandener Prüfungen, oder an irgendeinem anderen Maßstabe«. »Gerechtigkeit« kann also »Gleichheit« in bestimmter Hinsicht meinen – oder gerade umgekehrt Ungleichheit. Daß in unseren heutigen Gesellschaften die vage Gerechtigkeits-Vorstellung mit einer ebenso vagen Gleichheits-Vorstellung beinahe synonym zusammenfließt, hat seinen Grund in der allgemeinen Verbreitung ebenfalls vager Vorstellungen von Demokratie. Wenn aber z. B. von »sozialer Gerechtigkeit« gesprochen ist, so ist das ein Ausdruck ohne greifbaren Sinn. Die Sozialökonomiker der als Wohlfahrtswirtschaft (*welfare economics*) bekannten Richtung wissen das immer noch nicht. Sie befinden sich im gleichen Stande erkenntnistheoretischer Unschuld wie die Sozialreformer des vorigen Jahrhunderts. Zumeist ist »soziale Gerechtigkeit« als ein Ausgleich der Einkommensverteilung verstanden. Da aber kaum je an numerische Gleichheit gedacht wird – sogar die Kommunisten haben diesen Grundsatz längst aufgegeben –, bleibt die Frage, wie weit der Ausgleich gehen soll. Ein objektiv begründeter Maßstab dafür ist nicht zu finden.

»Fortschritt« hat sicherlich eine Entsprechung in der Wirklichkeit, sofern man angibt, in welcher Richtung was fortschreitend gedacht wird. Wie sinnlos aber das Wort etwa in der beliebten

Verbindung »Fortschritt der Menschheit« ist, wird sehr deutlich, wenn man etwa die Technik-Anbeter des vorigen Jahrhunderts den kulturkritischen Romantikern des unseren, den Oswald Spengler, Lewis Mumford und ihresgleichen, entgegenhält. Was dem einen Fortschritt ist, das ist dem anderen Verfall und Dekadenz. Ein jeder bezeichnet die Annäherung an einen ihm wünschenswert erscheinenden Zustand als »Fortschritt«. Das heißt aber, daß im angeblichen Begriff des Fortschrittes subjektive Wunschvorstellungen in theoretisch unzulässiger Weise objektiviert sind. Das ist Ideologie.

Von den Worten »Tugend« und »Sünde« brauchen wir nicht weiter zu sprechen. Ihr ideologischer Charakter ist schon dadurch besiegelt, daß sie geradezu für ein positives und ein negatives sittliches Werturteil stehen. Denn sie sagen nicht etwa bloß, daß der Sprecher dies oder jenes billigt beziehungsweise mißbilligt, sondern daß es Handlungsweisen gebe, die »Sünde« sind, und Eigenschaften, Handlungsneigungen, die an sich »gut« und »tugendhaft« sind.

Die Liste der an sich ideologischen Worte könnte beliebig fortgesetzt werden. Die angeführten Beispiele sind eklatant und genügen zur Aufweisung des Sachverhaltes.

Allen diesen ideologischen Worten ist ein Zug gemeinsam. Soweit sie nicht, wie »Tugend« und »Sünde«, geradezu abgekürzte Wertobjektivierungen sind, haftet ihnen allen doch ein positiver oder negativer Gefühlswert an. Gerade um seinetwillen werden sie gebraucht. Sonst könnte der Sprecher ja in sachlichen Ausdrücken beschreiben, was er meint (falls er überhaupt etwas meint, und daran hat man gelegentlich allen Grund zu zweifeln). Was immer als »Freiheit«, »Gerechtigkeit« usw. bezeichnet oder in deren Namen gefordert wird, ist dadurch geadelt.

Es gibt nun aber eine ganze Reihe von Worten, die ursprünglich einen wohlumschriebenen, sachlichen Begriff deckten, die aber irgendwie zu Ehren gekommen sind und nun einfach als Lobestitel mißbraucht werden, oft sogar als Bezeichnungen für etwas, das ihrem ursprünglichen Sinne diametral entgegengesetzt ist. Man denke etwa daran, was so ein Wort wie »Demokratie« heute leiden muß oder welcher Mißbrauch mit den Namen »Sozialismus«, »Kapitalismus« u. ä. getrieben wird.

»Demokratie« etwa bezeichnete einst ziemlich präzise eine Staatsform mit wohl definierten Kennzeichen, dem Privilegienstaat entgegengesetzt. Seither hat diese Staatsform – in verschiedenen Graden der Annäherung an ihren Typus – festen Fuß in der öffentlichen Meinung gefaßt und allgemeinen Anklang gefunden. »Undemokratisch« ist ein Scheltwort geworden und genügt, das so Bezeichnete verdächtig zu machen. Was »demokratisch« ist, das ist wertvoll. Der Sprecher hat in beiden Fällen gute Aussicht, daß sein Publikum nicht allzu kritisch prüft, ob die Bezeichnung im gegebenen Zusammenhange begründet ist. Die Welt hat vergessen, was »Demokratie« eigentlich besagt. Nicht etwa, daß das Wort nur seine Bedeutung geändert hätte. Das tun die meisten Worte im Laufe der Zeit. Die sprachliche Konvention verschiebt sich. Dagegen wäre nichts einzuwenden. Hier ist vielmehr davon die Rede, daß die »Demokraten« sich nicht mehr darüber im klaren geschweige denn einig sind, was Demokratie sei. Sie haben die ursprüngliche Bezeichnung für einen Inbegriff sehr wohl umschriebener politischer Institutionen und Attitüden mit je ihren politischen Wunschbildern und Gefühlswaleurs aufgeladen. Kein Wunder, daß so ein Ehrentitel, so ein »heilig« gewordenes, magisches Wort in der Werbung für beliebige politische, wirtschaftliche oder soziale Zielsetzungen gebraucht wird, die mit dem Sach-Inhalte, für den das Wort geprägt wurde, nichts zu tun haben. Das Wort als solches macht beim gedankenlosen Teil seiner Anbeter ehrenwert, was immer in seinem Namen angepriesen wird. Wenn z. B. doch bloß die armen Opfer »volksdemokratischer« Tiraden wüßten, was für ein Blödsinn diese sprachliche Neubildung ist, in der die Volksherrschaft (*demo-kratie*) als Volks-Volksherrschaft ins Quadrat erhoben ist. Und dann besteht diese doppelt genährte Volksherrschaft obendrein in der Privilegierung einer Minderheit.

Worte durchaus vernünftigen, sachlich unanfechtbaren Sinnes können so im Sprachgebrauch durch Gefühlsaufladung ideologisiert werden. Es ist dann an der Zeit, daß die Fachsprache sie nur noch in Gänsefüßchen benutze oder durch andere, gefühlsindifferente Ausdrücke ersetze.

Da hier auf das Werturteil zurückzukommen war, mag die Gelegenheit benutzt werden, um eine scheinbar – nur scheinbar!

– einschränkende Feststellung zu machen. Es gibt Sätze, die oberflächlich Werturteilen gleichen, bei näherer Prüfung aber keine sind.

»Papier ist ein nützliches Erzeugnis.« Das Wort »nützlich« enthält gewiß ein Werturteil. Was mit dem Satze gemeinhin gesagt werden will, ist aber nur, daß Papier kraft der ihm inhärenten, objektiv beschreibbaren Eigenschaften für eine Reihe von Zwecken gebraucht werden kann, zu ihrer Erfüllung geeignet ist, z. B. zum Schreiben, Tapezieren, als Verpackung usw. Sofern der Satz – was zumeist aus dem Zusammenhang klar hervor geht – in keinem weitergehenden Sinne als diesem ausgesprochen wird, enthält er kein Werturteil, sondern nur die Feststellung eines Zweck-Mittel-Zusammenhanges, der völlig rational ist – eine echte theoretische Aussage. Der Zweck ist als solcher vorausgesetzt. Er ist als solcher durch eine auf primärer Bewertung beruhende Wahl zwischen Möglichkeiten bestimmt. Was dann gesagt wird, ist nur dies: Wenn du die Wände deiner Stube mit etwas bekleistern willst, das den Mauerputz verdeckt, kannst du – unter anderem – Papier verwenden, du könntest auch Leder oder Seide verwenden, aber das wäre kostbarer. Wenn aber jemand etwa behauptete, daß Tapete besser sei als Leimfarbe, oder daß Leder dem Papier vorzuziehen sei, so wäre das eine theoretische nicht gerechtfertigte Aussage, denn sie nähme in sachlicher Aussageform gewisse Primärbewertungen vorweg, u. a. die Wahl zwischen »dauerhafter« und »billiger«.

Gewisse ganz ähnlich klingende Aussagen sind aber theoretisch anfechtbar. »Alkohol ist schädlich.« Sehen wir davon ab, daß Alkohol zu Zwecken der Asepsis gebraucht wird. Derjenige, der den Satz ausspricht, denkt nicht daran, sondern an den Alkoholgenuß. Ein englisches Scherzwort sagt: »Wer sich vor seinem 60. Geburtstag auf die Flasche schlägt, ist ein Tor. Wer es von da an nicht tut, ist ein größerer.« Bei gewissen Herzleiden (Koronarsklerose) haben mäßige Mengen Alkohol geradezu heilsame Wirkung. Es ist also nicht einmal wahr, daß Alkohol schlechtweg gesundheitsschädlich sei. Und wenn – wer sagt, daß alles, was die Gesundheit beeinträchtigt, schädlich schlechtweg sei? Wer weiß, wieviel vom Charme E. T. A. Hoffmannscher Dichtung, vom Wohllaut Max Regerscher Musik die Welt dem

uff verdankt? Und was ist dann vorzuziehen – ein langes Leben oder ein künstlerisch ergiebiges? Der Satz von der Schädlichkeit des Alkohols müßte also, um theoretisch verantwortbar zu sein, genauer qualifiziert und eingegrenzt werden. Das tun die Mediziner, indem sie z. B. statistische Korrelationen zwischen Alkoholgenuß und Leberleiden, oder Tabakgenuß und Lungenkrebs festzustellen suchen. Oder die Kriminalstatistiker, indem sie den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen Trunk und bestimmten Arten von Verbrechen erforschen.

In einem ähnlichen Sinne der Bezogenheit auf eine nicht diskutierte Voraussetzung können aber auch beliebige Werturteile umgemodelt werden und sind dann innerhalb der mit ihrem Bezuge gegebenen Grenzen unanfechtbar. »Mord ist eine Todsünde«, wäre offenbar ein theoretisch-sachlich unverantwortbarer Satz. Ich modifiziere ihn: »Sofern der Mensch als solcher – ungeachtet seines an irgendeinem Maßstabe gemessenen Persönlichkeitswertes – für unantastbar gehalten wird, ist absichtliche Vernichtung von Menschenleben durch Menschenhand verwerflich.« Damit ist »der Mensch qua Lebewesen« zum Gegenstand einer hohen Primärbewertung gemacht. Unter dieser Voraussetzung folgt der Rest logisch. Wer die Voraussetzung nicht annimmt, für den gilt die Folgerung nicht. Er wird z. B. Tötung unter näher bezeichneten Umständen billigen. Das heißt also, daß der ideologische Kern des »Mord ist eine Todsünde« nur ausgeklammert ist. Wir müssen dann freilich hinzufügen, daß die oben angeführte, »legitime« Abwandlung des Satzes eine bloße Tautologie ist. Wenn das Menschenleben für »heilig« gehalten wird, ist die Vernichtung von Menschenleben »heillos«. Die Versuche, objektive Sittlichkeitskodizes aufzustellen, sind denn auch in der Tat durchweg tautologische Systeme, indem sie aus einer empirisch unbegründbaren zentralen Wertsetzung ein in sich logisches Gefüge von Normen ableiten.

Kapitel VI Ursprungschichten der Ideologie

Wenn die ideologische Mißweisung in unseren Aussagen dahe rührt, daß Vitalbeziehungen des Urhebers zum Aussagegegen stande sich in die Aussage einschleichen und eine Schein-Theore tisierung erfahren, dann stellt sich für die Ideologie-Analyse di e wichtige Frage: wo liegt die Ideologiequelle? Jede Aussage kann als Endglied einer Kette vorgestellt werden. Sie beruht nämlich auf einer Fülle von Voraussetzungen, aus denen sie – richtig ode r falsch – abgeleitet ist. Selbst im pedantischsten gelehrten Wer k ist stets nur ein Teil dieser Voraussetzungen ausdrücklich ent wickelt und vorgeführt. Es fragt sich also: an welcher Stelle in der Voraussetzungskette sind Vitalbeziehungen in den Sachzu sammenhang eingeflochten? Mit dieser Frage fallen wir nicht etwa von unserem Vorsatz ab, uns an die Aussage zu halten und setzen nun doch bei dem hinter ihr liegenden Denkprozeß ein. Der Ausdruck »an welcher Stelle?« bezieht sich nicht psycholo gisch auf das, was im Kopfe des Aussageurhebers – künftig »der Ideologe« genannt – vorgeht, ehe er seine Aussage macht sondern richtet sich logisch und erkenntnistheoretisch auf die Struktur der Aussage (den Aussageinhalt) selbst. Zuweilen, sehr oft sogar, scheint der ideologischen Mißweisung gerade dadurch die Tür geöffnet zu werden, daß der Ideologe eben *nicht* die ganze Kette der Aussagevoraussetzungen durchlaufen, sondern an irgendeinem Punkte eingesetzt und weiter zurückliegende Voraussetzungen als »selbstverständlich« hingenommen, oder daß er einen Teil der Kette übersprungen hat (»Kurzschluß«).

Wenn also eine Aussage ideologieverdächtig ist, gilt es im Stromlauf ihrer Voraussetzungen die Stelle zu finden, wo ein trüber Bach unkontrollierter Gefühlsvorstellungen sich in das klare Wasser der Theorie ergossen hat. Zuweilen hat man nicht lange zu suchen, gelegentlich aber liegt der Ursprung der Miß weisung weit zurück. Insofern darf man von mehr und weniger *remoten Ideologien* sprechen. Je mehr remot, desto schwerer ist es im allgemeinen, die ideologische Mißweisung zu entlarven und

ihre Einbruchstelle zu bestimmen. Es wäre eine reizvolle und vermutlich auch lohnende Aufgabe, ideologische oder ideologieverdächtige Sätze auf die Ideologiequelle und auf den Mißweisungsmechanismus hin zu untersuchen. Als Ergebnis wäre eine Klassifizierung der Ideologien zu erwarten. Eine solche systematisch umfassende Untersuchung ist bisher nicht angestellt worden und kann auch hier nicht geleistet werden. Sie erforderte die Sammlung und Analyse von vielen hunderten, vielleicht tausenden, ideologieverdächtiger Aussagen. Der Erkenntnistheoretiker wäre für diese Aufgabe wohl besser gerüstet als der Soziologe. Immerhin sei im folgenden der Versuch gemacht, an Beispielen wenigstens gewisse typische Einbruchstellen der Ideologie aufzuzeigen.

Dadurch erhält dieses Kapitel ein ziemlich kasuistisches Gepräge, das ich in Kauf zu nehmen bitte. Um den ideologischen Gehalt der als Beispiel angeführten Aussagen und Aussagezusammenhänge aufzuweisen, ist es überdies nötig, bei einigen von ihnen länger zu verweilen, die echte Theorie und die Paratheorie in ihnen voneinander zu scheiden. Solche Analyse erfordert zuweilen ein näheres Eingehen auf die Aussagegegenstände selbst. Der Leser wird gebeten, sich mit der hierdurch bedingten Umständlichkeit der folgenden Erörterungen abzufinden. Sie erspart uns späterhin vieles, weil in anderen Zusammenhängen mehrfach auf hier vorgeführte Beispiele kurz hingewiesen werden kann.

Am augenfälligsten sind die auf unmittelbare, materielle Interessen des Aussageurhebers zurückführbaren Ideologien. Darum waren sie ja auch lange Zeit hindurch die einzigen, deren man gewahr wurde. Als man dann später kompliziertere und minder aufgelegte Fälle ideologischer Mißweisung entdeckte, lag es nahe, sie in den Begriffen der Interessentheorie zu beschreiben und erklären, oft sogar ziemlich krampfhaft einen Bezug auf materielle Interessen zu konstruieren, wo der unvoreingenommene Beobachter keinen solchen Zusammenhang zu sehen vermag.

Sogar in der Volkssprache hat das Wissen um die Interessenideologie (im engsten Sinne) mehrfach Ausdruck gefunden. Davon zeugt etwa die beliebte Wendung: »Er denkt mit dem

Bauch«, oder Sprichwörter, wie »Der Wunsch ist der Vater des Gedankens«, »Wes Brot ich ess', des Lied ich sing'«. Der Bezug zwischen einem materiellen Interesse des Ideologen am Aussagegegenstand und dem Inhalte der Aussage ist hier unmittelbar ohne Zwischenglied. Man kann das eine Oberflächenideologie nennen.

Sie liegt so sehr an der Oberfläche, daß es dem Interessengegner oder dem Uninteressierten unfasslich erscheint, wie der Interessent für seine Aussage Glauben heischen, wie ihre Unrichtigkeit ihm selbst entgehen kann. Man ist daher geneigt, dem Ideologen glatte Lüge, Verdrehung und Täuschungsabsicht vorzuwerfen. In Wirklichkeit sind gerade diese ideologischen Aussagen zumeist recht unschädlich, eben weil sie so leicht durchschaubar sind. Sie führen den Gegner nicht irre. Man dürfte vielleicht sagen: *nur* der Interessent ist blind genug, sie ernst zu nehmen. Sogar Mannheim erhebt aber noch den Lügenvorwurf. Damit tut er zweifelsohne vielfach dem Ideologen bitter unrecht, jedenfalls gibt er aber ein Urteil über einen psychischen Sachverhalt ab, von dem er nichts Sicheres wissen kann.¹⁰

Späterer Auseinandersetzung vorgreifend darf schon hier ein Einwand gegen Mannheims grundsätzliche Unterscheidung zwischen partikulärer und totaler Ideologie vorgebracht werden. Partikulär nennt er die Interessenideologie, wogegen die Totalideologie auf einer »Seinsverbundenheit des Denkens« beruhen soll. Ich werde zeigen, daß eine klare Unterscheidung der beiden undurchführbar ist, bemerke aber schon hier, warum: es handelt sich nicht um Unterschiede der Art, sondern des Grades. Die Partikulärideologie ist eine Oberflächenideologie, bei der Totalideologie aber ist die Einbruchsstelle der Vitalbeziehung, auf der sie beruht, sehr remot. Sie ist Tiefenideologie. Zwischen der oberflächlichsten und der tiefsten aber gibt es ungezählte Zwischenstufen. Der Gradunterschied erklärt auch vollauf genügend die Tatsache, daß nach Mannheim die Partikulärideologie berichtigt werden kann und angeblich »das sonstige Denken« des Ideologen nicht berührt, wogegen die Totalideologie wie ein Ferment seine gesamte Gedankenwelt durchdringt. Hier kann

¹⁰ Vgl. Kapitel 11 über »Ideologie und Lüge«. S. 23 f.

nach Mannheim die Kritik sich nicht auf die Aussage(n) beschränken, hat vielmehr den Erkenntnisprozeß selbst auf seine Grundlagen hin zu prüfen. Es ist klar: je oberflächhafter der ideologische Einschlag in einer Aussage ist, desto geringer ist – schematisch gesprochen – die Gefahr, daß er auf andere Aussagenkomplexe übergreife. Je tiefer die Ideologienquelle liegt, ein desto weiteres Feld von Einzelaussagen und Aussagezusammenhängen ist von ihr bedroht.

Nicht minder oberflächennah sind aber ideologische Aussagen, die mit einem »materiellen Interesse« bestimmt nichts zu tun haben. Man denke z. B. an die Rationalisierung persönlicher Zu- und Abneigungen. Der bayerische Volksmund hat dafür das verständnisvolle Wort: »G'fall'n macht schön.« Man hat da einen sehr eklatanten Fall der Übersetzung einer Primärbewertung (Gefallen) in ein Werturteil (»ist schön«), für das möglicherweise sogar eine sachliche Scheinbegründung gefunden wird, indem man sich auf gewisse Werteigenschaften des Bewertungsgegenstandes beruft. Der Verliebte findet am Gegenstand seiner Zuneigung Vorzüge, das heißt Eigenschaften, die entweder nur seinem liebevollen Auge sichtbar sind oder die, wenn wirklich vorhanden, in seinem Gesamtbilde von der geliebten Person andere Eigenschaften in den Hintergrund drängen. Liebe macht eben blind.¹¹

Die Rationalisierung und Objektivierung der Sympathie hat bekanntlich ihren Weg sogar in die Philosophie gefunden. Die Platoniker wollten die Liebe als die Neigung zu einem Gegenstande begreifen, der durch seine Eigenschaften unmittelbar als wertvoll erscheint. *Eduard Spranger* hat das dann erweitert als »die fühlend-wollende Hinwendung zu den Wertmöglichkeiten der fremden Seele, nicht bloß zu ihren Wertwirklichkeiten«.¹²

Der Begriff des Interesses tritt in wissenschaftlichen Erörterungen zusehends in den Hintergrund, weil er zu schlecht definiert ist.¹³ Im besonderen Hinblick auf die Ideologienlehre ist er

¹¹ Sehr derb in einem dänischen Volksreim ausgedrückt: »Kærligheden har sin egen vilje – den falder på en lort som på en lilie.« (Die Liebe hat ihren eigenen Willen – sie fällt auf einen Dreck ebenso wie auf eine Lilie.)

¹² »Lebensformen«, 2. Aufl. 1922, Seite 63.

¹³ Kritische Bemerkungen hierüber folgen auf Seite 141.

mehr und mehr dem Begriff des *Willens-Engagements* gewichen der viel umfassender, dafür aber klarer begrenzt ist. Als Beispiel für eine auf weder wirtschaftlichem noch politischem Interesse sondern einem völlig andersgearteten Willens-Engagement beruhende Ideologie sei etwa folgendes genannt, das ein befreundeter Arzt mir mitteilte. Sein Kollege und Patient NN beklagte sich noch im letzten Stadium eines Lungenkrebses über die Hartnäckigkeit seiner »Bronchitis«. Die Symptome des Lungenkrebses waren unverkennbar. NN mußte wissen, wie es um ihn stand. Hätte er als behandelnder Arzt die gleichen Symptome an einem seiner Patienten beobachtet, wäre er keinen Augenblick über die Diagnose im Zweifel gewesen. Was er im gegebenen Falle beobachtete, waren aber eben nicht die Symptome irgendeines Patienten, sondern sein eigener Zustand. Und den »wollte er nicht wahrhaben« – vermutlich mit angstvollen Zweifeln in Augenblicken genauerer Überlegung. Er lebte und starb in einem *fools paradise*.

Henrik Ibsens viel zitierte *Lebenslüge* gehört in die gleiche Kategorie. Sie ist eine beliebige Vorstellung, deren Fürwahrhalten – so unbegründet, ja ungereimt sie auch sein mag – dem Menschen das Dasein erträglich macht, aus der er den Mut schöpft, weiterzuleben. Jede über »den Sinn des Daseins« sich aussprechende Metaphysik ist eine solche Lebenslüge. Es ist ja unersichtlich, wie dem Dasein ein es transzendierender Sinn zugeschrieben werden könnte. *Ibsen* scheint davon überzeugt gewesen zu sein, daß der Mensch einer solchen Lebenslüge unabweislich bedürfe. Die Tatsache, daß die meisten Menschen sich eine Lebenslüge zu rechtlegen, scheint ihm recht zu geben. Unentbehrlich ist sie aber wohl nur für jene, die zu schwächlich sind, um ein in sich beschlossenes und sich erschöpfendes Dasein zu ertragen. Der asketische Stoiker oder Kyniker bedarf des Selbstbetruges nicht.

Hier folgt ein anderer Fall des Willens-Engagements, ein Fall, in dem es den Anlaß zu einer Ideologie von soziologisch und politisch gleich weittragender Bedeutung gibt. In der während der letzten Jahre so eifrig geführten Diskussion über demokratische Staats- und Lebensform wird die Garantie der sogenannten »geistigen Freiheit« als besonders wichtig hervorgehoben, der Mangel daran als eines der Hauptargumente gegen die totalitäre

»Volksdemokratie« gebraucht. Es wird dabei gelegentlich laut, daß diese geistige Freiheit, sich seine eigenen Überzeugungen zu bilden und sie öffentlich auszusprechen, ein mindestens ebenso wertvolles »soziales Gut« sei wie ein hoher materieller Lebensstandard und wirtschaftliche Sicherheit. Nun wird man kaum sagen dürfen, daß die Intellektuellen, die solche vergleichenden Werturteile aussprechen, an der Aufrechterhaltung der in der kapitalistischen Gesellschaft herrschenden wirtschaftlichen Ungleichheit interessiert seien. Ihre wirtschaftliche Lage ist im spät-kapitalistischen Zeitalter keineswegs beneidenswert, jedenfalls nicht vorteilhaft genug, um sie durch Ideologien zu verteidigen. Das Willensengagement dürfte vielmehr auf der entgegengesetzten Seite eindringen.

Den meisten von uns ist allerdings als Intellektuellen an voller geistiger Schaffens- und Mitteilungsfreiheit so viel gelegen, daß wir nicht geneigt wären, sie für wirtschaftliche Vorteile preiszugeben. Das ist unsere eigene Sache und hat mit Ideologie nichts zu tun. Falsch ist es aber vermutlich, den breiten Massen der Bevölkerung – Arbeitern sowohl als Mittel- und Kleinbürgern – eine gleiche Relativbewertung in den Sinn zu legen. Für diejenigen Bevölkerungsteile, die geistig aus zweiter und dritter Hand leben, und das ist die überwältigende Mehrheit, sind wirtschaftliche Güter ungleich viel wichtiger. Die meisten von ihnen haben »geistige Unabhängigkeit« in des Wortes voller Bedeutung nie gekostet. Ihr Vorstellungs- und Gedankenschatz war ihnen immer von irgendwelchen Autoritäten aufgedrängt. Es macht insofern nicht allzuviel aus, *welche* Autorität das ist, und *welche* Gedanken den Massen vorgesetzt werden. Beim Übergang von einer auf freier Konkurrenz der Ideen beruhenden zu einer totalitär gleichgeschalteten Kulturgesellschaft würde allerdings die lebende Erwachsenen-Generation gegen den Entzug der freien Wahl zwischen Autoritäten aufbegehren oder ihn doch drückend empfinden. Darüber sind auch die Gleichschalter nie im Zweifel gewesen. Die folgende Generation, die in einer kulturell eindeutigen und kontrollierten Umwelt aufwächst, würde dagegen mangels varianten Ideenangebotes ihre »Unfreiheit« nicht fühlen, also tatsächlich im psychologischen Sinne frei sein. Ein fortgesetzter Druck würde nur auf denen lasten, die das Denken zu

ihrer Lebensaufgabe und zu ihrem Daseinsinhalt gemacht haben. Sofern man also gesellschaftshedonistisch das Glücksbedürfnis der Vielen als Ziel im Auge hat, ist es zumindest fraglich, ob nicht wirtschaftliche Förderung und Sicherung mehr bedeute als eine geistige Freiheit, die für die Mehrzahl doch nur nominell sein kann. Der heute halb-vergessene Arno Holz hat es im »Phantasia« gesagt:

»Ja, recht hat, o du gute Mutter,
Dein Spruch, vor dem mir stets geграust:
Was soll uns Shakespeare, Kant und Luther?
Dem Elend dünkt ein Stücklein Butter
Erhabner als der ganze Faust.«

Von einem demokratischen Standpunkte aus könnte man sehr wohl sagen, daß es auf das Wohlbefinden einer Handvoll Intellektueller nicht ankomme. Sofern diese ein geistiges Freiheitsbedürfnis »des Menschen« als Argument für eine liberale Demokratie anführen, verallgemeinern sie offenbar ihren eigenen Persönlichkeitstypus und verleihen dadurch ihren Freiheitsansprüchen scheinbares (erschlichesenes) Mehrheitsgewicht.

Um nicht mißverstanden zu werden, muß ich hinzufügen, daß es etwas ganz anderes ist, wenn Intellektuelle etwa folgendermaßen argumentieren: wir wissen, daß dem Mann auf der Straße viel weniger an der uns beruflich so unersetzbaren Gedankenfreiheit gelegen ist. Wenn wir gleichwohl diese Freiheit nicht nur für uns wünschen, sondern sie im Namen der gesamten demokratischen Kulturgesellschaft für notwendig erklären, obwohl nur wir Gelegenheit haben, von ihr vollen Gebrauch zu machen, so berufen wir uns auf zweierlei: (1) Ohne volle Freiheit des geistigen Schaffens und der Mitteilung wird das Kulturleben stagnieren, sobald die in ihm heute angelegten Möglichkeiten erschöpft sind. Politische Bindung der geistigen Produktion verhindert die »dynamische« Strukturwandlung des bestehenden Kultursystems. – (2) Auf längere Sicht hängt die politische Gleichberechtigung und bürgerliche Freiheit auch der breiten Massen indirekt vom Vorhandensein einer freischöpferischen Intelligenz ab, die keinerlei obrigkeitlichem Druck unterworfen ist.

Das heißt also: »geistige Freiheit« wird nicht in erster Linie

als individuelle Glücksbedingung des Bürgers gefordert, sondern als Voraussetzung dafür, daß die Intelligenz ihrem kulturgesellschaftlichen Berufe gerecht werden könne. Diese berufliche Funktion wird als notwendig im Gemeininteresse bezeichnet. Daraus darf dann natürlich nicht der Schluß gezogen werden, zu dem K. Mannheim¹⁴ kommt: da die Massen von geistiger Autonomie ja doch keinen (»rechten«) Gebrauch machen können, ist sie auf »das höhere Geistesleben« der Intellektuellen zu beschränken. Wenn die Gesellschaft geistig freier Intellektueller bedarf, muß sie die geistige Freiheit *allgemein* gewährleisten, (1) weil nach keinem formalen Maßstab entschieden werden kann, was »höheres« Geistesleben ist, und wer als dessen Repräsentant im Genuß der geistigen Freiheit stehen soll, und (2) die Begrenzung solcher Freiheit auf eine bestimmte Berufsschicht (die Intelligenz) ein politisches Privilegium und also mit demokratischen Grundsätzen unvereinbar wäre.

Eine solche »funktionelle Begründung« für die Notwendigkeit geistiger Freiheit wäre jedenfalls nicht im gleichen Sinne ideologisch wie die zuerst genannte »psychologisch verallgemeinernde Begründung«. Die funktionelle wäre sogar theoretisch durchaus haltbar, sofern man zwei Voraussetzungen annimmt: »(1) Eine dynamisch progressive Kultur und (2) politische Gleichberechtigung und bürgerliche Freiheit der Massen sind erwünscht.« – Nur wenn diese beiden Voraussetzungen ausdrücklich als solche der Willenswahl einbekannt sind, gilt die oben vorgeführte »funktionelle Begründung«, und natürlich nur innerhalb der durch die Voraussetzungen bezeichneten Grenzen. »Wenn dynamisches Kulturleben und Demokratie erwünscht sind, muß geistige Freiheit gewährleistet werden.« Wenn diese Voraussetzungen mit Stillschweigen übergangen oder gar für theoretische Erkenntnisse ausgegeben werden, dann ist auch die funktionelle Begründung für die gesellschaftliche Notwendigkeit geistiger Freiheit ideologisch mißweisend.

Die hier hypothetisch entwickelte Begründung für die gesellschaftsfunktionelle Notwendigkeit geistiger Freiheit führt

¹⁴ »Diagnosis of our Time (: Wartime Essays of a Sociologist.« London 1943, New York 1944, deutsch: »Diagnose unserer Zeit«, Zürich 1951. Anm. d. Hrg.).

zwanglos zu einem anderen Typus der Ideologie, der in Ermangelung eines besseren Wortes als *Berufs-ideologie* bezeichnet werden mag. Er sei hier nur kurz besprochen, weil ein klassischer Fall davon später in systematischem Zusammenhang auftaucht und dort eingehender zu behandeln sein wird.

Nehmen wir an, ein Intellektueller rät, wie soeben angedeutet: »Ich weiß sehr wohl, daß die Mehrzahl der Menschen von der Garantie freien geistigen Schaffens keinen Gebrauch zu machen vermag, behaupte aber, daß diese Garantie für die Gesellschaft (überhaupt oder in ihrer gegenwärtigen, einer Mehrheit erwünschten Form) notwendig ist. Diese Gesellschaft kann nur bestehen, sofern freies geistiges Schaffen in ihr stattfindet. Diese für die Gesamtgesellschaft vital bedeutungsvolle Funktion obliegt der sogenannten Intelligenz – das heißt mir und meinesgleichen. Daß diese Freiheit für die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung bloß nominell besteht, weil sie von ihr Gebrauch zu machen weder gewillt noch imstande ist, bleibt somit von untergeordnetem Belange, denn wir Intellektuellen gebrauchen die Freiheit geistigen Schaffens im Dienste der Allgemeinheit.« Diese Aussage mag durchaus richtig sein. Sie kommt aber von einem Vertreter gerade der Minderheit, die nicht nur indirekt der Institution geistiger Freiheit den Bestand einer erwünschten Gesellschaftsstruktur verdankt, sondern sich außerdem direkt und persönlich des Gebrauches dieser Freiheit erfreut. Der Verdacht liegt nahe, daß den Intellektuellen sein persönliches Freiheitsbedürfnis dazu verleitet, die allgemeingesellschaftliche Bedeutung freien geistigen Schaffens, ja der Geisteskultur überhaupt, zu überschätzen. Es wäre mit anderen Worten sehr wohl denkbar, daß der Intellektuelle der sozialen Funktion der freien Intelligenz gutgläubig ein übertriebenes Gewicht beilegt.

Gutgläubig. Seine oben hypothetisch formulierten Aussagen sind das Ergebnis einer Analyse der Gesellschaft in ihrem gesamten strukturellen und funktionellen Zusammenhange, worin der Intellektuelle selbst seinen beruflich-sozialen Standort einnimmt. Er macht eine Aussage über diesen Standort, die ihn bestimmende Funktion und deren Bedeutung für das ganze Gesellschaftsgetriebe. Der Intellektuelle ist also hier zugleich als erkennendes, theoretisches Subjekt Urheber der Aussage, und als

vitalen Subjekt-Objekt in den Aussagegegenstand »Gesellschaft« mit-impliziert. Ist er nicht in Gefahr, sich selbst in den Mittelpunkt seines Gesamtbildes von der Gesellschaft zu placieren, oder jedenfalls diesem Mittelpunkte näher als die Tatsachen es rechtfertigen? Wenn ja, so ist eine Aussage durch eine Berufsideologie getrübt.

In ganz gleicher Weise mag der Bauer darauf hinweisen, daß die Städter Hungers stürben, wenn er nicht Weizen säte und Rindvieh mästete. Auf dem Bauerntum ruhe also die Existenz des ganzen Volkes. Er vergißt oder unterschätzt dabei seine eigene funktionelle Abhängigkeit von der städtischen Gesellschaft, der Industrie, die ihn mit den Werkzeugen seines Berufes und den Verbrauchsgütern seines täglichen Bedarfes versieht, die Staatsverwaltung, die das gesellschaftliche Gefüge in Ordnung hält, innerhalb dessen er lebt und arbeitet, die Wissenschaft, die hinter der gesamten Technik der Güterproduktion auch der landwirtschaftlichen¹⁵ steht. Kurzum: Er vergißt die Fabel vom Magen und den Gliedern. Oder der Geistliche argumentiert für die Unentbehrlichkeit seines Standes, indem er auf das religiöse Bedürfnis als dem Menschen angeboren und die Notwendigkeit einer religiösen Untermauerung moralischen Verhaltens hinweist. Er unterläßt zu erwähnen, daß die Geistlichkeit ihr Möglichstes tut, ein religiöses Bedürfnis im Menschen zu erzeugen und wachzuhalten, daß es zweifelhaft ist, ob ohne solche Anstrengungen das religiöse Bedürfnis nicht längst erstorben wäre, und daß endlich moralisches und unmoralisches Verhalten ziemlich unterschiedslos bei Gläubigen sowohl als Ungläubigen zu finden sind.

Eine solche Berufsideologie hat mehrere Wurzeln. Die oberflächlichste ist das Interesse an der beruflichen Existenz. Man lebt von der Ausübung seines Berufes. Wird die Berufsfunktion von der übrigen Gesellschaft für überflüssig gehalten, verlieren die Berufsträger ihre Existenzgrundlage. Je höher die öffentliche

¹⁵ Der dänische Bauernabgeordnete Jensen Broby, Vorsitzender des Budgetausschusses des Reichstages, hat 1951 ein leuchtendes Beispiel dieser beruflichen Selbstüberschätzung gegeben. Er beanstandete die übermäßigen (!!) Staatsausgaben für die Universitäten, die Wissenschaften überhaupt, da diese Ausgaben ja doch nur einem Teil der Bevölkerung zugute kämen, die Bauernschaft jedenfalls kaum Vorteil davon habe.

Einschätzung der Funktion, desto günstiger die Einkommensausichten der Berufsschicht. Reklame für die Berufsfunktion kann nicht schaden.

Da sind aber auch weniger handgreifliche Ideologiequellen. In einer arbeitsteilig fein ausgegliederten Gesellschaft ist das gesamte Getriebe der Funktionen außerordentlich schwer überschaubar. Man ist durch tägliche Ausübung der eigenen Funktion bis ins letzte mit ihr vertraut und hat ein deutliches Bild nicht nur von den Schwierigkeiten, die sie bietet, sondern auch von ihrer sozialen Reichweite. Von anderen Berufsfunktionen hat man ein sehr viel mehr verschwommenes, zuweilen überhaupt kein anschauliches Bild. Je ferner sie dem eigenen Tätigkeitsfeld liegen, desto unanschaulicher. Kein Wunder also, wenn beim Versuch eines Gesamtüberblickes über die gesellschaftlichen Funktionszusammenhänge die Leistung der eigenen Berufsgruppe am plastischsten hervortritt.

Dazu kommt aber ein dritter Faktor. Die meisten Berufe erfordern heutzutage eine gewisse Schulung, manche sogar eine außerordentlichen hohen Grad der Spezialausbildung. Indem man sie durchmacht, erwirbt man nicht nur einen bestimmten Bestand an berufserforderlichen Kenntnissen und Fertigkeiten sondern gewöhnt sich auch an eine fachgemäße Denkweise. Der Ingenieur, der Arzt, der Jurist, der Erzieher haben je ihre berufstypischen Lebensauffassungen, ihre spezifischen Gesichtswinkel, unter denen sie die Umwelt betrachten. Das gleiche gilt natürlich auch vom Handwerker und Geschäftsmanne, vom Bauern und kleinen Angestellten, vom Arbeiter und Hotelportier. Mit einem Unterschiede freilich. Die Ideologien der wenigere Vorschulung erfordernden Berufe sind vor allem an der praktischen Berufsausübung orientiert und naiv. Wissenschaftliche Berufsschulung gewährt zwar einerseits die Möglichkeit eines weitern Ausblickes, aber die berufseigene, praktische Lebensauffassung ist hier durch ein theoretisches Fachdenken gestützt und in ihm verankert und hat dadurch die Neigung, überlegenes Geltungsprestige für sich zu beanspruchen.

Die Ideologie, so wurde festgestellt, beruht darauf, daß ein Gefühls- oder sonstiges Vitalverhältnis des Aussageurhebers *zum* Aussageobjekt sich in die Aussage *über* das Objekt einschleicht

und sie steuert. Hier ist nun eine erweiternde Modifikation notwendig. Die Aussage mag einen Gegenstand X betreffen. Sie wird emotionell beeinflusst durch ein Vitalverhältnis des Aussageurhebers, nicht unmittelbar zum Aussagegegenstand X, sondern zu einem mit diesem irgendwie in Verbindung stehenden anderen Gegenstande Y. Hier hat man dann den Fall einer ziemlich remoten Ideologiequelle.

Die beiden folgenden Beispiele für diesen Typus sind nicht konstruiert, sondern dem Leben entnommen. Mein Freund und Kollege NN ist eine Autorität internationalen Ranges auf dem Gebiete slawischer Sprachen und Literaturen. Sozialökonomisch ist er unwissend, politisch so naiv, wie Humanisten es sehr oft sind. In der lebhaften Erörterung sowjetischer »Säuberungsaktionen« gegen Gelehrte und Künstler nahm er das Wort und fand rationale Argumente für die Staats- und Kulturnotwendigkeit »geistiger Planung« und Disziplin. Wer NN kennt, der weiß, daß er nicht Kommunist ist, und daß er aufs tiefste enttäuscht wäre, wenn die Regierung seines Landes ihm selbst oder einem seiner Kollegen im Namen irgendwelcher »kulturellen Planung« einen Maulkorb anlegte. Er ist in Wirklichkeit ein freiheitsbedürftiger und das Freiheitsbedürfnis anderer achtender Mann. Wie geht es zu, daß er allen Ernstes Aussagen macht, die sich als theoretische Rechtfertigung totalitärer Forschungsaufsicht darstellen? Offenbar so: Als Slawist fühlt er gewisse berufliche Vitalbindungen an die russische Welt. In einem skandinavischen, dem Bolschewismus überwiegend sehr abgeneigten Milieu überträgt er oppositionell die fachlich-berufliche Loyalität gegenüber slawischer Kultur auf deren heutige Organisationsform und verteidigt daher die Regierungsweisheit derzeitiger russischer Machthaber, obgleich der Geist ihrer Maßnahmen seinem eigenen Wesen strikte widerspricht. Seine Apologie für die kulturelle Zwangsjacke ist ideologisch. Aber die Ideologie ist in diesem Falle nicht Theoretisierung einer Vorliebe für geistigen Zwang, sondern eines beruflichen Engagiertseins an slawischer Kultur.

Warum aber sollte der Verfasser seiner eigenen Ideologiekritik entgehen? Vor 25 Jahren habe ich mich in einer längeren Abhandlung krampfhaft bemüht, der Lehre *Ferdinand Tönnies*

von »Gemeinschaft und Gesellschaft« einigen Sinn abzugewinnen. Seit 18 Jahren bin ich davon überzeugt, daß das vergebliche Liebesmühe war. Wenn ich heute die Abhandlung überlese, finde ich mich mit aller damals geäußerten Kritik einig, mit dem Versuch, aus den Trümmern einen Edelstein zu retten, aber völlig uneinig. Was ist damals mit mir vorgegangen?

Aus dem Text der Abhandlung geht klar hervor, daß ich folgerichtigerweise schon damals die Tönniesschen Typen hätte über Bord werfen müssen. Die Theorie ist voll von Unklarheiten, Begriffsüberschneidungen, inneren Brücken und verbaler Metaphysik. Aber mein soziologisch-fachliches Urteil über den Gegenstand »Formen der Vergesellschaftung« war durch die persönliche Verehrung für den Autor, ein rein sympathetisches Verhältnis, umgesteuert. Hätte irgendein anderer, mir persönlich gleichgültiger Verfasser die gleiche Theorie vorgetragen, hätte ich sie vermutlich schon damals rücksichtslos abgelehnt. Eine Gefühlsbeziehung zum Urheber der Theorie hat meine Einschätzung der Theorie gesteuert.

Übrigens ist das Tönniessche Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft ein vortreffliches Beispiel von *Bacons* Götzenbild des Marktes. Es ist sehr zu bezweifeln, ob Tönnies jemals zu der Begriffsunterscheidung gekommen wäre, hätte er nicht gerade in deutscher Sprache gedacht und geschrieben. Das deutsche Vokabularium bietet die Homöonyme *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* an. Die Nuancen laden zu begrifflicher Aufbauschung ein. Streicht man die Worte, bleibt von begrifflicher Substanz nicht viel übrig. Als ich um 1934 versuchte, den Gehalt der Tönniesschen Theorie referierend auf Dänisch wiederzugeben, mußte ich nicht nur feststellen, daß es unmöglich war, dänische Äquivalente für die Worte zu finden, sondern daß der Begriffsunterschied mit den deutschen Worten verschwand.¹⁶

Zuweilen ist die Ideologie schon in der Begriffsbildung angelegt, also sehr remot. An späterer Stelle (Seite 109) ist von dem für die Anfänge der Soziologie als Wissenschaft entscheidenden Frageantrieb die Rede. In diesem Zusammenhange wird auf

16 Eine norwegische Übersetzung des Werkes von Tönnies gibt seine Termini unbefriedigend wieder und bestätigt den Eindruck, daß es sich um eine verbale Begriffssillusion handelt.

zweierlei hingewiesen, nämlich (1) die Verdrängung des theologischen Weltbildes durch ein profanes, insbesondere aber ein naturalistisches, und (2) die praktische Problematisierung der politischen Daseinsformen, Institutionen und Autoritäten in der liberal-bürgerlichen Auflehnung gegen den Fürstenstaat. Die Geburt der soziologischen Fragestellungen aus dieser Lebensproblematik macht, wie gezeigt wird, keineswegs die Soziologie zu einer bürgerlichen Ideologie, sofern nicht die Konfliktsituation steuernd auch in die Problembehandlung selbst eindringt.

Gerade das tat sie aber an einem sehr entscheidenden Punkte, und dieser ideologische Einschlag ist bis heute noch nicht völlig überwunden. Durch das 19. Jahrhundert hindurch und auch im 20. noch ist die Gegenüberstellung von »Staat und Gesellschaft« geradezu fester Bestand der soziologischen Begriffssprache gewesen.

Im 18. Jahrhundert, bei *John Millar* und *Adam Ferguson* etwa, war die Soziologie eine Wissenschaft von der *civil society*, und als solche das Gegenstück der politischen Theorie oder Staatslehre. Das Gesellschaftsdenken des Absolutismus kennt nur die soziale Daseinsform Staat, und die ist Gegenstand einer teils metaphysisch-spekulativen, teils juristisch-normativen Theorie. Andererseits gibt es allerdings eine Bevölkerungslehre, die aber nicht etwa von den nicht-staatlichen Vergesellschaftungen der Bevölkerung handelt, sondern statistisch von den Untertanen als einer zwar differenzierten, aber nicht sozial gruppierten Menschenmasse, einer »*populace*«, obendrein im wesentlichen vom biologischen Gesichtspunkte ihrer Vermehrung, dem ökologischen ihrer geographischen Verteilung und dem wirtschaftlichen ihrer »Industriosität«, wie man damals sagte.

Das politisch-soziale Denken der Zeit war »positiver Eatismus«, das heißt das gesellschaftliche Dasein des Menschen wurde als in der staatlichen Organisation der Untertanen sich erschöpfend angesehen. Die sonstigen Gruppierungen – Familie, Kirche, Zunft usw. – gingen als obrigkeitlich gebilligte und regulierte Institutionen unter den Staat selbst ein.

Der Begriff der *civil society* tritt in zweifacher Weise als Opposition gegen den absolutistischen Staatsbegriff auf. Zunächst im Sinne einer die zivilisierte Menschheit umfassenden, d. h. die

willkürlichen Grenzen des dynastischen Territorialstaates durchbrechenden *humanitas*. Zweitens aber als Begriffssymbol der Staatsbürgerschaft gegen das Untertanentum, des freien Kräftespiels gegen die obrigkeitliche Regelung, der individuell gewählten Vergesellschaftung gegen institutionelle Bindungen. Hier »der Staat« – dort »die freie Gesellschaft«.

Für die liberale Theorie wird dieses Begriffspaar zum Stützpunkte eines »negativen Etatismus«, d. h. einer Gesellschaftsauffassung, die den Primat des Staates ablehnt, gerade in dieser Kampfstellung aber dem Staate ebenso überragende Bedeutung im negativen Sinne beilegt, wie ihm positiv in der politischen Philosophie des Absolutismus zukam. Indem man die Begriffe Staat und natürliche Gesellschaft für Realien ausgibt, den Staat als eine, die bürgerliche Gesellschaft als eine andere Entität definiert, erhält man eine paratheoretische Handhabe dafür, dem Staat gewisse (eng begrenzte) Funktionen als »wesensgemäß« zuzuschreiben, der freien Gesellschaft aber alle anderen sozialen Anliegen als ihr aus natürlichem Rechte zustehend vorzubehalten. Wenn die Zweiheit der Begriffe lange genug bestanden hat und im Gemeindenken fest genug verankert ist, um nicht mehr in Frage gestellt, sondern als Axiom hingenommen zu werden, dann können aus ihr ganze Ketten logischer Folgerungen abgeleitet werden, die scheinbar den politischen Wünschen und Forderungen gewisser Schichten wissenschaftliche Legitimität verleihen.

Der Begriffsdualismus selbst und die begriffsrealistischen Begriffe nehmen die politisch erwünschte Aufgabenverteilung als »in der Sache selbst liegend« vorweg. Bis heute spukt dieser Definitionsdualismus unbewußt in der liberalen Politik. Wie anders könnte immer wieder gegen Erweiterungen der staatlichen Hohheitsfunktionen eingewendet werden, daß sie »unbefugte Eingriffe« des Staates in das gesellschaftliche Leben seien?

Der Dualismus der Begriffe Staat und Gesellschaft drückte seinerzeit eine Stellungnahme des sozialen Willens aus, die er paratheoretisch in einen Sachverhalt umdeutete. Theoretisch war er nie begründet. Das heißt nicht etwa, daß zwischen dem Staat und anderen Vergesellschaftungs-Integraten kein Unterschied bestehe. Es heißt aber: (1) Wenn der Begriff »Gesellschaft« ein-

nal konzipiert ist, so ist »der Staat« eine Form der Vergesellschaftung unter hundert anderen. Folgerichtig hätte man schon im 18. Jahrhundert den nicht-normativen Zweig der Staatstheorie als politische Soziologie in die empirische Gesellschaftslehre übernehmen und den Rest mit der technischen Rechtslehre als Verfassungs- und Verwaltungsrecht vereinigen müssen. Die liberale Kampffideologie ließ es nicht dazu kommen. Die wissenschaftssystematische Überlieferung stellt bis heute die allgemeine Staatstheorie neben die Soziologie. Die Staatstheoretiker aber sind in Wirklichkeit entweder Soziologen – oder sie stehen als Staatsphilosophen außerhalb der Erfahrungswissenschaft. – (2) Der Staat ist allerdings eine besondere Form der Vergesellschaftung, verschieden von anderen, aber es besteht theoretisch kein Grund dazu, gerade ihn dualistisch »der Gesellschaft« gegenüberzustellen. Faßt man seine territoriale Einheit ins Auge, so teilt er dieses Kennzeichen mit der Dorf- oder Städtisiedlung usw. Unterscheidet man ihn als hochgradig veranstaltlich von unformellen Sozialgebilden, so stehen ihm darin die Glaubensgesellschaften in nichts nach. Denkt man an die Rechtsordnung als das ihm entsprechende Kontrollsystem, so findet man in tausend durch Satzung, Sanktionsbestimmungen und formelle Regelung der Sanktionsverhängung geordneten Sozialgebilden grundsätzlich den gleichen Typus und so fort.

Nicht die Unterscheidung »Staat und sonstige Vergesellschaftungen« ist ideologisch – allseitig beschrieben ist der Staat von jedem anderen Typus der Vergesellschaftung in irgendeinem Punkte verschieden. Ideologisch ist aber die ausschließliche Antithese »Staat und freie Gesellschaft«. Man kann sich sogar etwas weiter strecken. Von der Kampfperiode, dem Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts sprechend, kann man getrost sagen, daß damals, während der bürgerlichen Revolution, dynastischen Restauration, und bis zur konstitutionellen Lösung des Konfliktes, die Gesellschaftsstruktur durch den Gegensatz zwischen Staat und bürgerlich-freier Gesellschaft gekennzeichnet gewesen sei. Mit diesem geschichtlichen Index versehen hat der Begriffsdualismus seine geschichtlich begrenzte Geltung.

Die Soziologie der Vorkriegszeit hat leider den Dualismus der Begriffe weit über seinen geschichtlichen Augenblick hinaus be-

wahrt. Die Vulgarsoziologie hat ihn bis heute nicht überwunden. Im Gegenteil, der politische Katechismus liberaler Parteien heg und pflegt ihn wie gesagt als willkommene scheintheoretische Berufungsinstanz für *laissez-faire*-Forderungen. Statt rund herau zu erklären: »Wir wünschen eine zurückhaltende Staatsmacht die ein Minimum von Hoheitsfunktionen beansprucht«, klingt es so viel besser zu argumentieren: »Der Staat *ist* dies – die Gesellschaft *ist* das. Gemäß diesen sozial-»wissenschaftlichen« Wesensbestimmungen kommen dem Staate die und die Hoheitsfunktionen zu, und wenn er weitere an sich nimmt, so überschreitet er seine wesensgemäßen Befugnisse.« Es sollte einleuchten, daß es keinerlei Möglichkeit gibt, »den Staat« im Namen der Wissenschaft auf irgendwelche Funktionen festzulegen und zu beschränken. Seine Hoheitstätigkeit umfaßt in jedem geschichtlichen Augenblicke genau die Funktionen, die er mit Erfolg für sich zu beanspruchen vermag. Die Redensart vom »unbefugten Eingriff der Staatsmacht in das bürgerliche und private Leben« ist nur eine ohnmächtige Beschwörungsformel. Auch gegen den totalitären Staat der Gegenwart, diese krasseste Reaktion des positiven Etatismus, gibt es keinen wissenschaftlichen Einwand, sondern nur den aktiven Widerstand einmütiger Abneigung.

Dieser eine, eingehender analysierte Fall mag für viele andere stehen, in denen die vitale Stellungnahme des Aussage-Urhebers zu einem Gegenstandskomplex schon die Begriffsbildung steuert. Dies ermöglicht dann die Entwicklung von Folgerungsketten, welche die vitale Stellungnahme theoretisch begründet erscheinen lassen, da in der Folgerungskette selbst kein logischer Fehler nachweisbar ist.

Kapitel VII

Frage-Antrieb und Aussage-Steuerung

Hinter aller Bemühung um theoretische Erkenntnis sind a-theoretische Beweggründe am Werke. Es gibt keine Erkenntnisaussage, an deren Zustandekommen nicht irgendwo der Wille, ein Interessiertsein, ein Vitalantrieb beteiligt wäre, und sei es auch nur die Wißbegier des Forschers.

Zuweilen ist dieses Willensmoment ganz offenbar. Eine bestimmte theoretische Einsicht wird um ihrer praktischen Anwendbarkeit willen gesucht. Erkenntnis der Dinge ist da nur das Mittel zum Zwecke, die Dinge zu ändern. Aber auch dort, wo keine unmittelbare praktische Absicht besteht, liegen dem Erkenntnisbemühen und der Aussage als ihrem Ergebnis Gefühls-, Interessen- und Willensantriebe zugrunde. Wie kommt es z. B., daß der Forscher sich gerade einem bestimmten Problem unter den tausend möglichen seiner Wissenschaft zuwendet? Es muß irgendwie sein Interesse in höherem Grade erregt haben als andere Fragestellungen. Die Problemwahl ist zumindest teilweise durch außertheoretische Erwägungen bedingt. Selbst wenn man annimmt, daß der Forscher eine Lücke im Erkenntnisgefüge seines fachlichen Feldes entdeckt hat, daß also sozusagen der Erkenntniszusammenhang selbst »immanent« die Lösung gerade dieses Problems erheischt, – selbst dann wird man zumeist finden, daß die durch seine Problemstellung zu schließende Lücke keineswegs die einzige ist. Der Forscher trifft seine Problemwahl.

Mehr als das. Der von allen pragmatischen Absichten unberührte Forscher oder der Laie, dem es um nichts anderes als sachliche Einsicht in Wirklichkeitszusammenhänge zu tun ist – beiden muß Erkenntnis verlockend erscheinen. Warum würden sie sonst ihre Zeit und Energie darauf verwenden, statt Fußball zu spielen oder Briefmarken zu sammeln, Geld zu verdienen oder sich zu betrinken? Daß aber objektive Erkenntnis anderen Zielen vorzuziehen, ja daß sie überhaupt des Schweißes der Edlen wert sei, ist eine vor aller Erkenntnis und außerhalb ihrer getroffene

Willensentscheidung. Erkenntnis kann nicht das Erkenntnisstreben begründen. Daß Wahrheit wert sei, gesucht zu werden, ist keine Wahrheit, sondern ein Werturteil. Und daß NN Erkenntnis um ihrer selbst willen sucht, ist das Ergebnis einer Primärbewertung seinerseits, in welcher er unter vielen möglichen Zielen die Wahrheitserkenntnis vorzieht. So scheint es denn, als ob der wertende Wille an jeder erdenklichen Aussage irgendwie beteiligt sei, alle Aussagen also ideologieverdächtig seien. Das erste ist richtig – daß das letzte nicht der Fall ist, wird nunmehr näher zu belegen sein.

Alles kommt darauf an, ob die außer-theoretischen Antriebe nur die *Fragestellung* ausgelöst haben, oder ob sie auf die *Beantwortung* der Frage Einfluß gewinnen. In diesem Sinne hat K. Mannheim zwischen der Faktizitäts- und der Sinn-Genesis von Aussagen unterschieden, und man wird ihm in dieser Hinsicht grundsätzlich recht geben müssen –, wenn auch mit den Modifikationen, die sich aus Meinungsverschiedenheiten über andere, auch hier hereinspielende Sachverhalte ergeben. So z. B. den von Mannheim behaupteten Zusammenhang der Sinn-Genesis mit einer »Aspektstruktur«. Mit diesem Begriff werden wir uns nochmals (S. 136 f., S. 152 ff.) gesondert und eingehend auseinanderzusetzen haben. Sprachlich ziehe ich allerdings den von Mannheim gewählten Bezeichnungen die hier in der Kapitelüberschrift gebrauchten vor. Sie scheinen mir den von Mannheim sowohl als von mir ins Auge gefaßten Unterschied in einer mehr unmittelbar einleuchtenden Weise anzugeben.

Vitalfaktoren bilden entweder nur den Frage-Antrieb, oder sie steuern auch die Art und Weise, wie das Problem behandelt und endlich durch eine Aussage beantwortet wird. Im ersten Falle sind Vitalfaktoren nur dafür entscheidend, daß eine Frage erhoben und daß sie beantwortet wird, im zweiten Falle aber sind sie auch dafür entscheidend, wie sie beantwortet wird. Nur in diesem zweiten Falle ist die Aussage ideologisch.

Der dänische Philosoph *Herbert Iversen* erhob in einem seiner erkenntniskritischen Essays gegen die zu seiner Zeit noch allgemein vorherrschende Interessentheorie den Einwand, daß ein vitales Interesse durchaus nicht notwendigerweise die Erkenntnisaussage des Interessierten verfälsche, sondern möglicherweise ge-

rade im Gegenteil die Wahrheitserkenntnis fördern könne. Das ist richtig in eben dem Sinne, in dem man die Not als die große Lehrmeisterin des Menschen bezeichnet hat, das heißt aber ausschließlich im Sinne des Interesses als Frageantrieb. Gewiß verdankt die Menschheit mehr als eine theoretische Erkenntnis dem Umstande, daß in irgendeiner Lebenskonstellation eine praktische Schwierigkeit zu überwinden war und die Mittel dazu durch Einsicht in den Wirklichkeitszusammenhang gefunden wurden, aus dem die Schwierigkeit sich ergab. Der Erkenntnisprozeß ist dann zwar durch den Vitalfaktor Interesse oder Lebensnot angekurbelt, bleibt aber von da an möglicherweise ohne jeden Einfluß auf die Erkenntnistätigkeit selbst und somit auch auf deren Ergebnis, die endliche Aussage.

Was der augenblicklichen Notlage oder Interessenrichtung zugeschrieben werden kann, ist insofern zuweilen kaum mehr als der *Zeitpunkt* der Erkenntnisfindung. Auch ohne den Antrieb des praktischen Bedürfnisses wäre die Frage irgendwann unter dem Einfluß anderer Vitalfaktoren gestellt und beantwortet worden. Man denke etwa an die Atomphysik, die sicherlich durch das Bedürfnis kriegsführender Mächte nach einer alles bisher Bekannte übertreffenden Vernichtungswaffe binnen wenigen Jahren mit Riesenschritten vorwärts getrieben wurde. Die Regierungen waren unter den gegebenen Umständen bereit, Hunderte von Millionen für diesen einen Forschungszweig zur Verfügung zu stellen, der sich andernfalls mit weitaus bescheideneren Mitteln langsam hätte vorfühlen müssen. Niemand wird aber glauben, daß die um ihres militärischen Nutzwertes willen gemachten Fortschritte der Atomforschung ohne die günstige Gelegenheit nie gemacht worden wären.

Hier ist nun freilich ein Ausblick eröffnet, der auch von Mannheim nicht beachtet wurde. Auf Umwegen, könnte man sagen, haben auch die bloßen Frage-Antriebe eine ideologische Wirkung. Wenn ein vitaler Antrieb – sei es ein praktisches Bedürfnis der Stunde, eine durch gewisse Konstellationen von Umständen geweckte theoretische Neugier oder was immer – im Einzelfall den Zeitpunkt bestimmt, in dem eine Frage gestellt und gelöst wird, dann muß daraus folgendes geschlossen werden: die ungezählten und im einzelnen unkontrollierbaren Vi-

talantriebe, die in Vergangenheit und Gegenwart bestimmte Fragestellungen veranlaßten und damit die verfügbaren Erkenntnisenergien von anderen Fragestellungen ablenkten, sind zusammen dafür entscheidend, wie der Wissensbestand der historischen Stunde zusammengesetzt ist. Oder mit anderen Worten: es hängt von den in der Vergangenheit wirksam gewesenen Frageantrieben ab, welche Teile des Wirklichkeitsfeldes durch die herbeigeschaffte Erkenntnis gedeckt werden, welche noch terra incognita sind. Die Frageantriebe insgesamt bestimmen also unser jeweiliges Bild von der Gesamtwirklichkeit. Dies gilt wohl-gemerkt auch unter der angenommenen Voraussetzung, daß alle gefundenen Antworten je für sich genommen unbedingt ideologiefrei, das heißt nicht durch Vitalfaktoren gesteuert seien.

Man kann antworten, daß die Nicht-Erkentnis gewisser Wirklichkeiten keinen Einfluß auf die theoretische Vollgültigkeit unserer Aussagen über die erkannten Wirklichkeitspartien haben kann, also ideologiekritisch bedeutungslos bleibe. Das ist nun aber gar nicht so ohne weiteres richtig. Dies geht klar aus dem Abschnitte des vorigen Kapitels hervor, in dem davon die Rede war, wie die Unkenntnis über die eine Wirklichkeit zum Erkenntnisirrtums über eine andere führen kann. (S. 87 ff.)

Hierüber hinaus bleibt dann immer noch die Tatsache, daß der Mensch sich auf Grund der seiner Erkenntnis zugänglichen Partien der Wirklichkeit ein zusammenfassendes, synthetisches Weltbild macht. Das bedeutet aber, daß das Nicht-erkannte nicht nur quantitativ eine Unvollständigkeit im Verhältnis zur Gesamtwirklichkeit bedeutet, sondern qualitativ eine Schiefheit und Schlagseite des Weltbildes. Es bietet sich hier ein überraschender Seitenblick auf die Politik. Wenn das Weltbild – von allen anderen Gefahren abgesehen – durch die jeweilige Zusammensetzung des Erkenntnisbestandes ideologisch bedroht ist, dann wird diese Bedrohung geradezu überwältigend in einem totalitären Staate, der seinen Forschern die Erkenntnisaufgaben stellt und jede abweichende Bahn der Problemstellung kurzweg abschneidet. Es ist hier von einer zentralen Stelle aus bestimmt, welche Fragen gestellt werden dürfen, und was überhaupt erkannt werden darf. Das mögliche Material eines synthetischen Weltbildes ist autoritativ begrenzt. Das ist ja auch gerade die

Absicht. Sofern aber die Forschung in ihrer Problemwahl frei ist, besteht dank der ungemessenen Buntheit der sich frei betätigenden praktischen Interessen, mehr noch dank der charakterologischen Verschiedenheit der Forscherpersönlichkeiten reiche Aussicht dazu, daß die erhobenen und verfolgten Problemstellungen, wenn auch nicht das gesamte Feld der Wirklichkeit erschöpfen, so doch sich in annähernd gleichmäßiger Dichte über es erstrecken werden. Eine geistesgeschichtliche Epoche mag durch starke Vorliebe für eine gewisse Richtung der Problemwahl gekennzeichnet sein – es gibt immer Außenseiter, die ihre eigenen Wege wandeln, zur Zeit ein Gegengewicht gegen die Orthodoxie bilden und für die Zukunft eine Richtungsänderung der Problemwahl vorbereiten. Selbst auf dem in mehrfacher Weise ideologisch schwer bedrohten Gebiete synthetischen Weltbild-Denkens also ist in einer liberalen Gesellschaft die Ideologiegefahr um ein Beträchtliches gemildert.

Das Problem des Weltbildes war an dieser Stelle nur zur Kenntnis zu bringen. Es wird uns wieder begegnen, wenn die Frage der zusammenfassenden Wirklichkeitserkenntnis aufzunehmen ist.

Zum praktischen Bedürfnis als Erkenntnisantrieb zurückkehrend ist eines noch hinzuzufügen. Gerade wenn ein Stück Erkenntnis um eines praktischen Zweckes willen gesucht wird, müßte der Einfluß von Vitalfaktoren auf die Erkenntnisaussage sich furchtbar rächen. Ihr Eindringen würde zu einer im Verhältnis zur Wirklichkeit schiefen Aussage führen. Das heißt aber, daß die technische Anwendung der Erkenntnisaussage eben nicht oder nicht in erwünschtem Maße dem praktischen Ziel dient. Wer den Wirklichkeitszusammenhang inadäquat erfaßt, kann ihn nicht souverän beherrschen.

Wenn wir noch einmal die Atomphysik als Beispiel heraufbeschwören, können wir folgendes feststellen. Daß kriegerische Absichten die Stellung gewisser hier einschlägiger Fragen veranlaßt und ihre Lösung dringlich gemacht haben, ändert keinen Deut an der rein theoretischen Geltung der gefundenen Antworten. Sie sind objektive Wirklichkeitserkenntnis, als solche gültig in voller Unabhängigkeit von den Willensmotiven, denen sie ihr Erscheinen just zu dieser Zeit verdanken – sie können überdies

in den Dienst völlig anderer praktischer Absichten gestellt werden (und hoffentlich werden sie es).

Das gibt Anlaß zu einer Bemerkung über die gebundene Forschungsaufgabe, die manchen Forschern ein Greuel ist. Sie haben von der Freiheit der Forschung eine sehr absolute Vorstellung. Es soll dem Gelehrten freistehen, seine Probleme zu wählen, aus irgendwelchen Quellen sollen die Geldmittel strömen, deren er zur Lösung bedarf, und die Veröffentlichung des Ergebnisses soll gewährleistet sein. Das ist freilich ein bezauberndes Wunschbild – für den Gelehrten. Da aber Forschung Geld kostet und da dort, wo das Geld ist, zumeist auch sehr handfeste Interessen bestehen, hat der Gelehrte besonders heutzutage oft genug nur die Wahl, entweder im Dienste solcher Interessenten gebundene Forschungsaufgaben zu lösen oder mit sehr unzulänglichen Geldmitteln zu arbeiten.

Die Industrie, die Organisationen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, die Ressorts der Regierungen, aber auch andere Instanzen, z. B. die Handelskammern, Genossenschaften, Wirtschaftsverbände der Landwirtschaft, Mittelstandsvereinigungen, Berufsgruppen, die Tagespresse und sogar kirchliche Organisationen sind um ihrer praktischen Sonderzwecke willen an der Untersuchung gewisser theoretischer Zusammenhänge interessiert. Das gilt in erster Linie für die Naturwissenschaften und die Technik, aber auch – und in wachsendem Maße – für Sozialökonomie, Soziologie, Psychologie und andere Forschungsgebiete. Die Vertreter der Disziplinen, die gemeinhin als »Leistungswissen« im Schelerschen Sinne betrachtet werden, haben sich zumeist schon lange mit der Lösung zweckgebundener Aufgaben befreundet. Sie sind daran gewöhnt, ihre Forschung pragmatisch zu bewerten, und überdies ist die theoretische Redlichkeit ihrer Ergebnisse kaum durch die praktische Zwecksetzung bedroht. Die in der Tradition zweckfreier Forschung lebenden Humanisten, aber auch viele Sozialwissenschaftler, fühlen dagegen die gebundene Aufgabe noch immer als einigermaßen unter ihrer Würde, ja als halben Verrat an der reinen Wissenschaft.

Feinere Unterscheidungen dürften hier am Platze sein. Wenn etwa ein Pazifist seine Atomforschung im Solde der Rüstungsindustrie betreibt, wenn der West-Demokrat seine Atomphysik

in den Dienst der Ostmächte stellt, oder wenn der Sozialist einem Arbeitgeberverbände die theoretischen Voraussetzungen für arbeiterfeindliche Maßnahmen liefert, dann ist das allerdings Verrat. In erster Linie aber nicht Verrat an der Wissenschaft, sondern an seinen eigenen, ganz außerwissenschaftlichen Überzeugungen: man hilft einer Sache, die man mißbilligt. Dabei mögen die Erkenntnisse, die man findet und dem Auftraggeber zur Verfügung stellt, mit dem strengsten theoretischen Gewissen vereinbar sein.

Verrat an der reinen Wissenschaft ist nur dort begangen, wo der Forscher nicht nur eine gebundene Aufgabe löst, sondern eine gebundene Lösung liefert, das heißt die besonderen praktischen Zwecke des Auftraggebers auf die Erkenntnisfindung Einfluß gewinnen läßt. Das kann im positiven Sinne geschehen, sofern die Aussagen zugunsten des Auftraggebers gefärbt werden, oder im negativen Sinne, indem man gewisse, den Interessen des Auftraggebers abträgliche theoretische Entdeckungen unterdrückt oder ihre Unterdrückung duldet. In diesem – und nur in diesem – Falle sind die Aussagen durch Willensfaktoren ideologisch verfälscht. Unleugbar befindet der Sozialwissenschaftler sich insofern in einer besonders heiklen Lage. Der Auftraggeber finanziert eine Untersuchung, weil er sich Nutzen von ihr erhofft. Der Nutzen besteht hier häufig darin, daß man sich für eine den eigenen Standpunkt stützende Behauptung auf die Autorität der »Wissenschaft« stützen kann. In den Sozialwissenschaften sind aber die Grenzen zwischen richtig und falsch bislang noch nicht so eindeutig wie in den Naturwissenschaften. Wo sehr viele Faktoren in einen Sachzusammenhang eingehen, bringt die Wägung der einzelnen Faktoren einige Unsicherheit mit sich. Wenn auch der Auftraggeber nicht gerade Fälschung der Tatsachen verlangt, so erwartet er doch für sein Geld eine seinen Interessen günstige Deutung der Tatsachen, wenigstens im Rahmen des fachlich Verantwortbaren. Es besteht die Gefahr, daß der beauftragte Forscher sich in diesem Sinne gefällig erweist, oder daß der Auftraggeber die ihm zur Verfügung gestellten Ergebnisse der Öffentlichkeit gegenüber in einseitiger Auswahl und Deutung benutzt.

Die Übernahme gebundener Aufgaben bedeutet zunächst nur,

daß die Problemwahl des Forschers in eine bestimmte Richtung gelenkt wird, in der sie sich, von praktischen Zweckrücksichten frei, nicht bewegt hätte. Solange die gefundenen und mitgeteilten Aussagen ihrem Inhalte nach von den Zwecken des Auftraggebers unberührt bleiben, ist dagegen nicht das geringste einzuwenden. Die gefundene Erkenntnis und mitgeteilte Aussage ist theoretisch nicht weniger wahr und unanfechtbar, weil irgend jemand daran interessiert ist, sich ihrer praktisch zu bedienen. Worauf es also einzig und allein ankommt, ist dies: der Forscher übernimmt die gebundene Aufgabe, ein theoretisches Problem zu lösen. Von dem Augenblicke an, wo er seine Untersuchung beginnt, arbeitet er ohne Rücksicht darauf, ob das Ergebnis dem Auftraggeber behagen wird oder nicht. Wohl muß man sich vor Übernahme der Aufgabe gegen jeden die eigene wissenschaftliche Integrität gefährdenden Mißbrauch der Ergebnisse sichern.

Die Ehe zwischen praktischer Zwecksetzung und theoretischer Forschung kann zuweilen durchaus glücklich sein. Dem Auftraggeber kommt es auf eine Problemstellung an, die der Forscher zwar nicht von sich aus gewählt hätte, deren Behandlung aber doch auch theoretisch wünschenswerte Erkenntnis zutage fördert. Damit ist beiden Teilen gedient. Zuweilen mag der Auftraggeber Einsichten wünschen, deren theoretische Bedeutung dem Forscher untergeordnet und wissenschaftlicher Bemühung nicht wert erscheint. Um aber diese Einsichten herbeizuschaffen, sind theoretisch wesentliche Vorfragen zu lösen oder bisher unerprobte Methoden anzuwenden. Der Auftraggeber erhält, was er wünscht, und was dem Forscher uninteressant ist. Zum Entgelt bezahlt der Auftraggeber für Untersuchungen, die ihn kalt lassen, aber dem Forscher theoretisch reizvoll erscheinen.¹⁷

Interessierte Instanzen sind sich sehr wohl dessen bewußt, daß die wissenschaftliche Redlichkeit des Gelehrten mit ihren Interessen in Widerstreit geraten kann. Darum wird es immer häufiger, daß Industrien, Interessenverbände, Ministerien und andere Zentralbehörden die theoretischen Untersuchungen, deren sie be-

17 Institut für die dänische Staatsradiophonie durchführte. (Vergl. radio test od musical taste, in: Public Opinion Quaterly, Bd. 14, Princeton N. J. 1950, S. 453-460. Anm. d. Hrg.)

dürfen, in eigener Regie durch unmittelbar angegliederte Forschungsstellen ausführen lassen. Sie wissen sehr wohl, daß der freie Gelehrte möglicherweise zu »falschen« (das heißt theoretisch vorurteilsfreien) Schlußfolgerungen kommt und beschäftigen daher lieber einen Forscher, der ihnen direkt unterstellt und dessen Tätigkeit von ihnen kontrolliert ist. Immerhin: nehmen sie einen Mann in ihren Sold, der seine Sache versteht, so wird er im allgemeinen dem auf ihn ausgeübten Interessendruck nur bis zu einer gewissen Grenze nachgeben. Zwischen Fachkönnen und Fachwissen besteht ein ziemlich enger Zusammenhang. Oder der angestellte Forscher ist blind fügsam – dann ist er zumeist so dürftigen fachlichen Kalibers, daß seine Dienste wenig wert sind.

Das Mißtrauen von Interessentengruppen gegen zweckgelöste theoretische Forschung äußert sich zuweilen in Geheimnistuerei. Vor ein paar Jahren empfahl ich einem meiner Schüler, die Bildungsinteressen von Arbeitern und Angestellten zu untersuchen. Die Kartothek eines Arbeiterbildungsvereins über die Besucher seiner Abendkurse versprach wertvolle Aufschlüsse. Der Vereinsvorstand war zwar bereit, gewisse Daten ad usum delphini durch sein eigenes Kontorpersonal ausziehen zu lassen, verweigerte aber entschieden den direkten Zugang zum Urmaterial. Warum? Die Vermutung liegt nahe, daß dem Verein das Bekanntwerden ungefärbter Tatsachen und daraus sich logisch ergebender Schlüsse unwillkommen war.

Praktische Interessen sind bei weitem nicht die einzigen und nicht einmal die wichtigsten Frageantriebe.

Es gibt heute einen wohldurchgebildeten soziologischen Forschungszweig, Betriebssoziologie und Soziologie der Arbeitsverhältnisse genannt. Vor fünfzig Jahren war er unbekannt. Er entwickelte sich vielmehr gleich nach dem Ersten Weltkrieg unter dem Eindrucke gewisser Spannungen im industriellen Arbeitsverhältnis, gewisser Reibungen in der großbetrieblichen Hierarchie. Kurzum, eine wirtschaftsgesellschaftliche Erscheinung wurde zum Gegenstand theoretischen Frageinteresses, weil sie in einem gegebenen Augenblick problematisch geworden war. Nun ist allerdings die Betriebssoziologie insofern ein heikles Beispiel, als gerade in ihr viel Ideologie – von beiden Parteien des

industriellen Arbeitsverhältnisses her – sich breit machte. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß es notwendigerweise so sein mußte. Der Frageantrieb ging von der Beobachtung einer neuartigen Betriebsstruktur und der für sie charakteristischen Arbeitsbeziehungen aus. Das Arbeitsverhältnis war soziologisch aktuell geworden. Die Aktualität des Sachverhaltes als Antrieb zur Fragestellung stünde an sich einer objektiven, durch Gefühlsfaktoren unbeeinflussten Analyse durchaus nicht im Wege. Die starken ideologischen Einschläge der Betriebssoziologie kommen vielmehr daher, daß sie vielfach von Parteigängern studiert wurde – von sozialreformerischen Katholiken, von sozialistischen Gewerkschaftsbeamten, von gelben Theoretikern im Solde der Großindustrie. Hier bleibt es nicht bei der in der Struktur der heutigen Wirtschaftsgesellschaft begründeten Aktualisierung des Problems als solchem, beim Frageantrieb also, vielmehr sind die Forscher mehr oder minder, bewußt oder unbewußt, darum bemüht, die Tatsachen so darzustellen, wie es den Interessen und gesellschaftlichen Idealen ihrer Gruppen entspricht. Die Aktualität der Erscheinung ist nur Frageantrieb. Die polemische Stellung des Forschers im Hinblick auf die Betriebsgestaltung bestimmt seine Erkenntnisbemühungen und steuert seine Aussage.¹⁸

Am Beispiel der Betriebssoziologie ist aber noch etwas anderes bemerkenswert. Arbeitsverhältnisse hat es immer gegeben. Die Theorie hat sich nicht mit ihnen befaßt. Durch die besondere Gestalt, die der Hochindustrialismus dem betrieblichen Arbeitsverhältnis verleiht, wird es aktuell und problematisch. Das so einmal geweckte Interesse dehnt sich dann aber vom industriebetrieblichen Arbeitsverhältnis sozusagen rückwirkend auf die Arbeitsverhältnisse im allgemeinen aus. Der Industriebetrieb wird so zu einem Sondertypus in einer Reihe anderer. Das ist gerade kennzeichnend für theoretische Betrachtungs- und Verfahrensweisen, die mehr oder minder erfolgreich bestrebt ist, sich über die Aktualität ihres Frageantriebes in die Ebene gemein-

18 Ich stehe nicht an, mich mitschuldig zu bekennen. In meinen temperamentvolleren, jüngeren Jahren – um 1928 herum – habe ich mich in heute vergessenen Abhandlungen zu Fragen der Betriebssoziologie geäußert. Darin würde ich heute vieles dämpfen, manches ändern. (»Soziologie der Industriearbeit und des Betriebes«, in: Soziologische Texte Band 1, Neuwied, 2. Aufl. 1966, S. 231–252. Anm. d. Hrg.)

gültiger Generalisierung zu erheben. Unter dem aktuellen Frageantrieb der Stunde wird nunmehr der gesamte Sachverhalt in allen seinen Formen in das theoretische Blickfeld gerückt. Das industrielle, das vorindustriell-handwerkliche, das agrarische Arbeitsverhältnis werden gleichen Fußes und komparativ untersucht.¹⁹

Hier ist ein anderer Fall. Mannheim erwähnt und schildert²⁰ die sozialgeschichtlichen Bedingungen, unter denen das Ideologieproblem sichtbar wurde. Er nennt die in der liberalen Gesellschaft und unter demokratischer Staatsform notwendig werdende Auseinandersetzung mit einem Gegner, dessen Behauptungen man für falsch und für bloße Verkleidungen seiner Interessen oder Machtansprüche erklärt, während man zugleich erfahren muß, daß der Gegner denselben Verdacht gegenüber einem selbst hegt. Der Zweifel an der Objektivität des Denkens ist gesät, die Sicherheit im eigenen Urteil erschüttert. Zweitens erleben in einer Gesellschaft mit lebhafter Mobilität zwischen den Schichten viele einzelne, wie ihre Denk- und Urteilsweisen sich beim Übergang von einem Milieu ins andere allmählich ändern. Sie erfahren den Zusammenhang zwischen Milieu und Denken am eigenen Leibe. Drittens aber soll es eine wesentliche Rolle spielen, daß in neuerer Zeit gesellschaftliche Strukturänderungen sich sehr schnell vollziehen und der einzelne die damit einhergehenden Wandlungen in der Denkweise ganzer Gruppen verfolgen kann. Hierauf beruhe die Entdeckung des Zusammenhangs zwischen sozialem Sein und Erkennen. Die Seinsverbundenheit des Denkens sei als Problem sichtbar gemacht.

Ich gehe nicht so weit wie Mannheim, der geradezu erklärt, daß »ein der Formulierung vorangehender, problematischmachender Lebensakt das Problem erst ermöglicht«. ²¹ Der Nachweis, daß ein problematischmachender Lebensakt tatsächlich das Problem in einem gewissen Zeitpunkte auf die Bahn gebracht hat, bedeutet keineswegs, daß nur er das Problem erst ermög-

¹⁹ Es verdient bemerkt zu werden, daß lange vor dieser Aktualisierung des industriellen Arbeitsverhältnisses Leo Tolstoi in seiner »Anna Karenina« das Arbeitsverhältnis auf dem russischen Gutshofe problematisch gesehen hat.

²⁰ Art. »Wissenssoziologie«. S. 666. (Vergl. Anm. S. 24.)

²¹ Art. »Wissenssoziologie«. S. 660.

licht habe. Gerade im Hinblick auf das Ideologieproblem muß darauf hingewiesen werden, daß es von Bacon zumindest teilweise theoretisch gesichtet war, ehe die von Mannheim als praktische Erreger genannten drei Umstände in nennenswertem Maße wirksam wurden. Der an anderer Stelle²² gemachte Hinweis auf ein erstes Aufflackern des Ideologiegedankens bei *Macchiavelli* ist sehr schwach begründet. Daß *palazzo* und *piazza* verschiedener Meinung seien, ist eine Allgemeinbeobachtung, die zur Zeit Macchiavellis schon lange nichts Neues mehr war, und deren Inhalt mit dem Ideologieproblem wenig oder gar nichts zu tun hat.

Wie dem aber auch sei, so bedeutet die vitale Problematisierung doch nur, daß unter gegebenen Umständen eine Frage sich aufdrängt, das heißt es liegt ein vitaler Frageantrieb vor, wogegen die durch eine so angeregte Ideologiekritik gefundene Erkenntnis, der Inhalt theoretischer Aussagen über ideologische Erscheinungen von solcher Aktualität völlig unberührt bleiben kann. Die Aussage ist nicht durch Vitalfaktoren inhaltlich gesteuert.

Auch hier wiederholt sich, was oben anläßlich der Betriebssoziologie bemerkt wurde. Ist der Sachverhalt der Ideologie durch besondere Zeitumstände einmal in den Bereich der Aufmerksamkeit gerückt, so wird rückblickend offenbar, daß er eben keine Zeiterscheinung ist, sondern längst bestand, ehe man seiner gewahr wurde.

Als ein letztes Beispiel sei endlich die Soziologie selbst angeführt. Im Sinne einer Erfahrungswissenschaft vom sozialen Leben geht sie nach der Meinung einiger auf die naturrechtlichen Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts, nach *Werner Sombart* aber auf die schottischen und englischen Naturalisten des 18. Jahrhunderts zurück. Es ist kaum nötig, hier in diesem Streite Stellung zu nehmen. So oder so hat die Soziologie ihren Ursprung in einer bestimmten gesellschaftsgeschichtlichen Lage. In älterer Zeit war die menschliche Gesellschaft ein Gegenstand der metaphysischen Philosophie und der Ethik. Die Fragen, mit de-

22 »Ideologie und Utopie«. S. 7.

nen man sich beschäftigte, waren: (1) Was ist das »Wesen« der Gesellschaft? Was ist ihre Bestimmung im Weltenplan? – (2) Welche Folgen ergeben sich daraus für (a) die richtige Gestaltung des sozialen Daseins und seiner Institutionen? – (b) für das Verhalten des Menschen in der Gesellschaft? Man hat mit anderen Worten eine spekulative Gesellschafts-Metaphysik und entwickelt aus ihr eine normative Gesellschaftsethik und Politik.

Dies gilt für die ganze Antike, die hellenische sowohl als die römische. Und es gilt womöglich noch entschiedener für das christliche Mittelalter. Ihm war die menschliche Gesellschaft eine Einrichtung der göttlichen Vorsehung, ihr Zweck das Heil des Menschen. Damit war sie einer vorurteilsfrei kritischen oder beschreibenden Untersuchung ihres Soseins entrückt. In diesen Denksammenhängen fragt man nicht danach, wie die Gesellschaft beschaffen *ist*, sondern wie sie beschaffen sein *soll*, um ihre Aufgabe im Heilsplane zu erfüllen.

Eine wissenschaftliche, das heißt erfahrungsorientierte Betrachtung der Gesellschaft tritt erst auf, seitdem das gelehrte Weltbild von religiöser Dogmatik sich befreit. Insofern könnten jene recht haben, die den Anfang der Soziologie auf die Naturrechtslehre des 16. bis 17. Jahrhunderts, allgemeiner gesprochen: auf die frühe Aufklärung zurückführen. Wenn ich mich nicht ihnen, sondern Sombart anschließe, so bewegt mich dazu die Erwägung, daß das Naturrecht zwar von religiöser Dogmatik losgelöst, daß es aber profane Metaphysik und somit eben nicht Erfahrungswissenschaft war. Die Gesellschaft war zwar nicht mehr von Gott, aber sie war von »der Vernunft« normiert. Erst im naturalistischen Denken wird die menschliche Gesellschaft zu einer Naturerscheinung und als solche Gegenstand wissenschaftlicher Analyse.

Der Frageantrieb hinter diesen neuen Problemstellungen ist in der gesellschaftlichen Zeitlage zu suchen. Die Autorität der Kirchen war, bei den Gelehrten wenigstens, geschwächt, wenn nicht zusammengebrochen. Die überlieferte Wirtschaftsform des Mittelalters war im Begriffe, durch progressive Wirtschaftsweise ersetzt zu werden. Die ganze korporative Gesellschaftsordnung war in Auflösung, der Absolutismus war schon im Stadium der Dekadenz. Erhebliche Machtverschiebungen zwischen den Ge-

sellschaftsschichten waren im Gange. Das alte stabile Gleichgewicht der Gesellschaft, durch festgegründete Institutionen gewährleistet, ist ins Wanken geraten. Die Gesellschaft des »freier Spiels der Kräfte«, und also eines labilen Gleichgewichts, beginnt schon, sich gegen den autoritären Fürstenstaat durchzusetzen.

Das alles zusammengenommen bedeutet nichts mehr und nichts weniger als: der Gesellschaftsaufbau, das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft, ihren verschiedenen Gestaltungen und Einrichtungen ist praktisch problematisiert, ist fragwürdig geworden. Eine erfahrungswissenschaftliche Soziologie sucht diese Problematik zu lösen. Ihr Frageantrieb liegt in der Entheiligung der Gesellschaft und in der Bezweiflung der Autorität.

Es wäre aber doch kaum gerechtfertigt, aus diesem, einer geschichtlichen Stunde entsprungenen Frageantrieb zu schließen, daß die Soziologie als Wissenschaft durch und durch ideologisch nur eine Rationalisierung dieser Sozialkonflikte sei. Sie einfach bis heute als »bürgerliche Oppositionswissenschaft« zu bezeichnen, wie das, wenn ich mich recht erinnere, *Hans Freyer* getan hat, geht doch kaum an. Was an der damaligen Soziologie ideologisch war, ist an anderer Stelle erörtert: Es ist namentlich der Begriffsgegensatz »Staat und Gesellschaft«. Mit solchen Begriffsmodellen ist aber die Soziologie nicht untrennbar verheiratet. Wenn man die heutigen Soziologen in ihren teils quantifizierenden, teils begriffsanalytischen Bemühungen beobachtet, ist von bürgerlicher Oppositionswissenschaft und überhaupt vom ursprünglichen, gesellschaftspolitischen Frageantrieb kaum etwas zu bemerken. Soweit ideologische Infektion immer noch ihr Spiel treibt – sie tut es, leider! – hat das nichts mit dem Frageantrieb zu tun, der einst eine empirische Soziologie auslöste, wohl aber mit sozialen, politischen und wirtschaftlichen Absichten, die in den soziologischen Erkenntnisprozeß eindringen. Das sind liberale, konservative, sozialistische, christliche und hundert andere Gesinnungshaltungen, von denen manche Forscher sich nicht freizumachen vermögen (vgl. S. 92 ff.).

Abschließend sei also festgestellt: Jede theoretische Bemühung entspringt allerdings einem vitalen Frageantrieb. Dieser ist aber ohne Einfluß auf das Aussage-Ergebnis, sofern der Forscher nicht den Frageantrieb selbst oder einem verwandten Vitalimpuls ge-

stattet, den Erkenntnisprozeß und damit den Aussage-Inhalt zu steuern.

Der Frageantrieb kann aber in mehrfacher Weise in die Problembehandlung selbst hinübergeschleppt werden und damit aussagesteuernd werden. Der Frageantrieb bedeutet ja nicht nur, daß die Wißbegier auf einen bestimmten Wirklichkeits- oder Dingkomplex hingelenkt wird, also nicht nur eine *Objektwahl*, sondern darüber hinaus eine *Fragewahl*. Nicht nur: worüber wird gefragt? sondern auch: was wird gefragt? Jede theoretische Untersuchung beginnt mit einer klar formulierten Hypothese. Und auch dem Laien, der sich über irgend etwas »Gedanken macht« und ihnen nachgehen will, schwebt eine solche Hypothese vage vor. Man glaubt, einem Tatsachenzusammenhang auf der Spur zu sein. Vorläufig unkontrollierte Beobachtungen (Eindrücke) deuten darauf hin, »die Vermutung drängt sich auf«, daß eine Erscheinung A mit einer Erscheinung B verknüpft sei. Das wird zur Hypothese erhoben: »B tritt – immer, zumeist, häufig – in Verbindung mit A auf«, oder als Kausalhypothese: »A verursacht B, B ist die Folge von A.« Die so eingeleitete theoretische Untersuchung sollte dann die Hypothese auf die Probe stellen.

Der unvoreingenommene und redliche Theoretiker wird entweder durch Experiment oder durch Massenbeobachtung »im Felde« – das hängt von den methodisch-technischen Möglichkeiten seiner Disziplin ab – nachprüfen, ob A und B wirklich zusammenhängen, und wenn ja, in welchem Grade. Wird die Hypothese durch die empirische Probe nicht gestützt, so wird sie als unbewiesen, unbeweisbar, oder gar als endgültig widerlegt aufgegeben.

Wenn nun aber die Bestätigung der Hypothese für ihren Urheber von vitaler Bedeutung ist, mag er der Versuchung erliegen, unbewußt das Prüfungsverfahren so zurechtzulegen, daß es der Hypothese günstig ist. Das vitale Engagement ist durchaus nicht immer ein wirtschaftliches, soziales oder politisches Interesse am Inhalt der Hypothese. Nehmen wir an, der Forscher NN sei durch eine Reihe von unkontrollierten Zufallsbeobachtungen oder durch reine theoretische Phantasie »auf einen Gedanken gekommen«. Er formuliert seine Hypothese und geht daran, sie zu

prüfen. Ist er sehr temperamentvoll, so ist er in Gefahr, die Tatbestände zugunsten seiner Hypothese zu wenden. Und das aus keinem anderen Grunde als dem, daß er sich in seine Theorie verliebt hat und sie ungern fahren läßt.

Der Frageantrieb bildet keine ideologische Gefahr für die Aussage, wenn der Hypothetiker sagt: »Ich will nachprüfen, ob dies sich so verhält.« Die Hypothese ist dann eine offene Frage. Der Frageantrieb setzt sich dagegen in die Problembehandlung fort und droht die Aussage zu ideologisieren, wenn der Hypothetiker sagt: »Ich will beweisen, daß dies sich so verhält.« Die Hypothese wird hier zum Vorurteil im wörtlichen Sinne.²³

Die Problembehandlung oder Beweisführung kann dann an verschiedenen Stellen und auf mehrfache Weise durch das Vorurteil, die zuversichtliche Erwartung der Verifikation, gelenkt werden -: durch die Auswahl des Beobachtungsmaterials, durch die vergleichende Abwägung mehrerer in einen Sachverhalt eingehender Faktoren (diese sind entscheidend, jene minder wesentlich), oder durch die logische Verarbeitung der Beobachtungen, indem z. B. mehr aus ihnen geschlossen wird, als sie zulassen. Im letzten Falle pflegt man zu sagen, daß die Prämissen nicht genügen, um das Urteil zu tragen.

Ich lasse einige Beispiele folgen, in denen der die Hypothese veranlassende Frageantrieb die Problembehandlung selbst lenkt.

Der historische Materialismus der *Marx-Engels* war ursprünglich eine Umkehrung der Hegelschen Geschichtsmetaphysik (»wir stellen sie auf den Kopf, oder richtiger gesagt, vom Kopf wieder auf die Beine«). Die Umkehrung einer Metaphysik kann natürlich ebenfalls nur Metaphysik sein. In seinen späteren Jah-

23 Ich habe vor nicht langer Zeit folgendes erfahren müssen. Eine sozialistische Studie über die Häufigkeit des Wechsels der Berufsschicht in der Generationenfolge wurde zurechtgelegt, und zwar in der Weise, daß acht verschiedene Altersgruppen der heute lebenden Bevölkerung getrennt erfaßt wurden. Die Ausgangshypothese war, daß mit zunehmender Demokratisierung der (dänischen) Gesellschaft im Laufe der letzten 60 Jahre die Beweglichkeit zwischen den Berufsschichten durch die Altersklassen zunehmen werde. Die Analyse des Zahlenmaterials ergab eher das Gegenteil. Es wäre ein Leichtes gewesen, durch entsprechende statistische und analytische Manipulation der Roh-Ergebnisse »die Hypothese zu retten«. Dies nicht zu tun, sondern lieber die konstante oder sogar wachsende Rigidität der Berufsschichtung zu erklären, d. h. die Hypothese fallen zu lassen, war ein Gebot der theoretischen-Objektivität.

ren hat dann namentlich Engels eine Bekehrung zum Positivismus durchgemacht und fühlte nunmehr das Bedürfnis, die Grundthese des historischen Materialismus erfahrungswissenschaftlich zu belegen. Das metaphysische Erklärungsprinzip wird zur wissenschaftlichen Hypothese. Den Geschichtsverlauf überschauend, konnte Engels nicht für Erscheinungen blind sein, die den Geschichtsmaterialismus keineswegs stützten, ihm vielmehr zu widersprechen schienen. Der unvoreingenommene Empiriker hätte daraufhin die Hypothese fallen gelassen, daß die ökonomischen Verhältnisse den Gesellschaftsverlauf bestimmen. Statt dessen sagt Engels, daß es eben doch, bei aller Bedeutung ideeller Faktoren, »in letzter Instanz« auf die »stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeiten« ankomme, daß die ökonomischen Verhältnisse »doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden«. ²⁴ Es gelte nur, »tief genug zu graben«, dann werde man das bestätigt finden. – Die hier zum Ausdruck kommende Erwartungssicherheit lenkt die Interpretation der beobachteten Tatsachen. Die materialistische Erklärung wird nicht als offene Hypothese an der Wirklichkeit erprobt, sondern als Theorie ihr aufgestülpt. Sie wird zum Prokrustesbett, dem die Tatsachen angepaßt werden. Ungefähr ebenso, wie dem Gläubigen jedes Geschehen das Walten der göttlichen Vorsehung bestätigt. Wird der Kranke gesund, so hat die Vorsehung ihn seiner Familie erhalten, stirbt er, so hat die Vorsehung ihn vor künftigen Leiden und Versuchungen bewahrt.

Vor vielen Jahren bewiesen *J. und M. Kuczynski*, daß in den USA sowohl als in Deutschland der Anteil des Lohnarbeiters am Sozialprodukt stetig schrumpfe, also eine relative Verelendung stattfinde. Ihre Zahlen scheinen das zu bestätigen. Unberücksichtigt bleibt aber – neben anderen Faktoren – der Anteil am Sozialprodukt, der dem Arbeiter in Form sozialpolitischer Leistungen außer seinem Lohn zufließt. ²⁵ Als rechtgläubigen Kommunisten war ihnen die offensichtliche Hebung des Lebensstandards auch der Arbeiter innerhalb der kapitalistischen Ge-

²⁴ Brief vom 25. 1. 1874.

²⁵ Vgl. die Analyse ihrer Beweisführung in meiner »Klassengesellschaft im Schmelztiegel«. Köln-Hagen 1949. S. 60 ff.

sellschaft eine unbequeme Widerlegung der Marxschen Voraussage, die Verelendung des Arbeiters werde zunehmen bis zur revolutionären Beseitigung des kapitalistischen Systems. Sie sind an der Marxschen Verelendungsthese engagiert. Sie fragen nicht, ob die Lage des Arbeiters sich gebessert oder verschlechtert?, sondern sie suchen Belege dafür, daß die Verelendungstheorie, »äußerem Anschein zum Trotz« noch immer richtig sei. Die Auswahl und Manipulation des Urteilsmaterials ist darauf angelegt, nicht den wirklichen Sachverhalt zu ergründen, sondern die a priori angenommene Theorie zu stützen und zu retten. Der Engländer nennt das »*making the facts fit the theory*«.

Der protestantische Pfarrer P. Piechowski, Anhänger des religiösen Sozialismus, stellte die Hypothese auf, daß die proletarische Arbeiterschaft nicht für die christlichen Kirchen verloren wäre, wenn diese mehr soziales Verständnis zeigten, daß vielmehr der Arbeiter ein (durch die christlichen Kirchen vielfach enttäushtes) religiöses Bedürfnis habe. Zum Zweck der Erhärtung wurden Tausende von Fragebogen an Berliner Arbeiter verteilt. Die Beantwortung der Fragen sollte für die Stellungnahme der Befragten zu Christentum und Kirche schlüssig sein. Die eingehenden Antworten zeigten teils in der Tat positives religiöses Interesse, teils so unbeherrschten Kirchenhaß, daß man mit Recht auf »betrogene Religiosität« schließen konnte. Piechowski kam zu dem Ergebnis: die christlichen Kirchen haben eine Chance bei der proletarischen Arbeiterschaft, wenn sie ihre politisch-soziale Stellungnahme ändern. Er vergaß, daß von seinen mehreren tausend Fragebogen nur ein Bruchteil beantwortet zurückkam. Die übrigen wanderten unbeachtet in den Papierkorb. Bei dieser Mehrzahl ist Religion »ohne Interesse«. Jeder am Ergebnis nicht engagierte Beurteiler hätte das gesehen.²⁴ (Auch heute wird bei Opinions-Umfragen vielfach übersehen, daß die indifferente Antwort »Keine Meinung« in zahlreichen Fällen auf eine bestimmte, aber weder eindeutig positive noch eindeutig negative, Meinung schließen läßt.)

Die Gefahr, daß die Hypothese zum Vorurteil werde, ist um so geringer, in je höherem Grade eine Wissenschaft streng quan-

26 P. Piechowski, »Proletarischer Glaube«.

tifizierende Methoden entwickelt hat (Naturwissenschaften). Die Gefahr wächst in dem Maße, wie die Interpretation der Beobachtungen an Bedeutung zunimmt. In der Geschichtswissenschaft und Soziologie, aber auch in der Sozialökonomik, gibt es immer noch ganze Schulen, deren Beweisführung etwa so aussieht: ein gewisser Tatsachenzusammenhang wird intuitiv vermutet. Die Vermutung wird darin aber nicht als Hypothese formuliert und hierauf induktiv und quantifizierend durch Massenbeobachtungen erhärtet (oder entkräftet). Vielmehr wird die Intuition durch bloßes Raisonement zur Theorie entwickelt. Die Induktion beschränkt sich dann darauf, eine Reihe konkreter Tatbestände anzuführen, welche illustrativ die Theorie zu stützen scheinen. Es ist gewöhnlich sehr leicht, andere Beispiele zu finden, die in entgegengesetzte Richtung weisen. Es wäre vermutlich ungerecht, den Autor bewußter Tatsachenfälschung zu bezichtigen. Er ist wohl zumeist von seiner Theorie so fasziniert, daß ihm die »positiven« Fälle in die Augen springen, die »negativen« aber in den Schatten treten. Wenn die Tradition seines Faches strengere Forderungen für die Verifizierung einer Hypothese stellte, wäre solcher Selbstbetrug unmöglich.

Dieses bloße Plausibelmachen einer Behauptung durch den Hinweis auf passende Beispielfälle wird in den Wissenschaften, heute auch in den humanistischen, zusehends durch bündige, quantifizierende Beweisführung verdrängt. Das ideologische Element wird dadurch zusehends aus der Wissenschaft ausgeschaltet. Im weniger disziplinierten, vor allem aber methodologisch minder geschulten Laiendenken aber ist die auf wenige Beispielfälle gestützte Generalisierung die Regel. Das braucht mit Ideologien nichts zu tun zu haben. »Brünette Männer heiraten meistens blonde Frauen.« Als Beleg wird angeführt: »In meinem eigenen Bekanntenkreis weiß ich von n-Fällen dieser Art.« Es ist unersichtlich, wieso der Sprecher am Aussageinhalt vital engagiert sein sollte. Es ist ihm einfach ein wiederholtes Zusammentreffen braunblond aufgefallen, und er hat daraus voreilig eine Gesetzmäßigkeit abgeleitet. Aber die Gewohnheit solch voreiligen Schließens öffnet der Ideologie Tür und Tor. »Die Juden bedienen sich unanständiger Konkurrenzmethoden« – und zum Beweis werden fünf Fälle aufgeführt, die dadurch besondere Be-

weiskraft haben sollen, daß der Sprecher sie »persönlich beobachtet« hat. Hier wird zumeist eine persönliche Abneigung gegen die Juden die Aufmerksamkeit des Sprechers auf unfaire Methoden bei jüdischen Geschäftsleuten gelenkt haben, ihn aber sowohl korrektes jüdisches Geschäftsgebaren als nicht-jüdische Schmutzkonkurrenz großzügig als »Ausnahmen« übersehen lassen.

Kapitel VIII

Wahrnehmung und Logik

Es gibt Theorien, welche die Wurzel der Ideologie viel tiefer suchen, als sie in irgendeinem der bisher erörterten Fälle liegt. So remot in der Tat, daß von einer Ausschaltung der ideologischen Bestandteile nicht die Rede sein könnte. Durkheim und Lévy-Bruhl, Gumplovicz und Jerusalem, endlich auch Max Scheler, nehmen an, daß die Denkgesetze und Kategorien selbst gesellschaftlich bedingt seien. Die Logik, mit deren Hilfe die phänomenale Wirklichkeit erklärt wird, soll ideologisch, das heißt, »von außen her determiniert« sein. Erkenntnissubjekte, welche örtlich-zeitlich verschiedenen Gesellschaften angehören, erkennen die gleiche phänomenale Wirklichkeit in verschiedener Weise, weil jedes Erkenntnissubjekt diejenigen Kategorien und Denkgesetze anwendet, die ihm kraft der Zugehörigkeit zu seiner Gesellschaft existentiell vorgegeben sind. Lassen wir hier beiseite, ob dieser Ideologiebegriff mit dem hier zugrunde gelegten (Seite 58) vereinbar ist. Der unsere müßte wohl ziemlich weiterherzig ausgelegt werden, um eine existentielle Bedingtheit der Kategorien und Denkgesetze zu decken. Hier soll uns aber nur die Frage beschäftigen, ob die These der sogenannten soziologischen Erkenntnistheorie richtig ist, und wenn ja, welche Folgerungen daraus im Hinblick auf die Wahrheitsgeltung von Erkenntnisaussagen zu ziehen sind.

Da wir aber damit schon so weit sind, dem Zweifel an der Logik Raum zu gewähren, können wir auch noch einen Schritt mehr machen. Die Kategorien und Denkgesetze sind Form und Verfahren der Erkenntnis, der Wirklichkeit? Die empirische Erfassung der Dingwelt setzt die Wahrnehmung ihrer Gegenstände voraus. Schon Bacon hat aber mit seinen Götzenbildern der Höhle die Übereinstimmung des Wahrgenommenen mit der Wirklichkeit in Frage gestellt. Unser Erkenntnismaterial, sagt er, ist nicht die Welt der Dinge, so wie sie selbst ist, sondern »nach der Natur des Menschen«, das heißt so, wie der Mensch die Dinge »im Krummspiegel seiner Sinne« wahrnimmt. Ist

dann etwa all unser Reden von einer objektiven, wirklichkeitsadäquaten Erkenntnis müßig, weil die Erkenntnis gar nicht an der außerhalb unserer gegebenen Dingwelt unmittelbar ansetzt, sondern an den Wahrnehmungen, die unsere Sinne uns subjektiv vermitteln? Das Problem der Wirklichkeit taucht also hier noch einmal auf (vergleiche Seite 28 ff.).

1. Wahrnehmung und Außenwelt

Nehmen wir an, es würde das Vorhandensein einer Dingwelt außerhalb des menschlichen Bewußtseins überhaupt geleugnet oder auch nur ernsthaft in Zweifel gezogen. Unmittelbar und unbedingt können wir in der Tat nur unseres eigenen Bewußtseins sicher sein. Es ist zugegebenermaßen nicht bündig beweisbar, daß eine Dingwelt außerhalb des denkenden Bewußtseins vorhanden ist. Wenn aber das, worauf ich mich als »die äußere Welt der Dinge« berufe, nur Blendwerk meines vorstellenden Bewußtseins ist, dann gibt es außer meinem Bewußtsein nicht einmal meinen eigenen Körper. Dieser ist ja zwar durch Gefühlssensationen meinem Bewußtsein verbunden, aber doch, in anderem Aspekte, ein Stück der Dingwelt. Die bloße Annahme ist absurd. Ihre notwendige Folge wäre der Solipsismus, denn vom Vorhandensein fremder Bewußtseine kann ich nur durch Wahrnehmung einer Körperlichkeit außerhalb meines Bewußtseins Kunde haben. Ist die Dingwelt nur ein Trugbild, so kann mein Bewußtsein zwar das Vorhandensein fremder Bewußtseine außerhalb meiner als Möglichkeit *denken*, aber mein eigenes Bewußtsein sowohl als jedes fremde wäre ein streng geschlossenes Universum, ein jedes für sich selbst. Jeder Verkehr der Bewußtseine muß durch das Medium der Dingwelt gehen.

Wenn aber in der Tat nichts anderes existiert als mein Bewußtsein, wenn dieses »die (vermeintliche) Welt« ist, oder wenn fremde Bewußtseine nur als von dem meinen unüberbrückbar geschiedene Welten denkbar sind, dann ist mein gegenwärtige Tun sinnlos. Weniger als das: es ist gar kein wirkliches, sondern ein nur vorgestelltes Tun. Das Papier und die Tinte, deren ich mich in diesem Augenblicke zu bedienen glaube, die Leser, an die

ich mich wende, der Buchdrucker und der Verleger, die ich als Vermittler zwischen dem Leser und mir annehme – all das wäre nur ein Traum des als »Ich« bezeichneten Bewußtseins. Wird dieses Bewußtsein als ein denkendes gedacht, so könnte von seinem Denken doch nicht Übereinstimmung mit irgendeiner Wirklichkeit erwartet werden. Das Bewußtsein wäre die einzige Wirklichkeit. Sein Denken wäre mit ihm selbst identisch. Übereinstimmung des Bewußtseins als Denken mit dem Bewußtsein als Wirklichkeit wäre eine leere Tautologie.

Daß außerhalb meiner eine objektive Dingwelt vorhanden sei, ist die undiskutierte Voraussetzung meines ganzen Gebarens – und des Ihren, verehrter Leser, »falls es Sie gibt«. Die prinzipielle Voraussetzung unseres praktischen Seins muß auch als Voraussetzung unserer theoretischen Erkenntnis ungefragt akzeptiert werden. Wahr ist jedoch, daß diese Ding-Wirklichkeit unserer Erkenntnis nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittlung der Sinne, des Wahrnehmungsapparates, zugänglich ist. Was wir wahrnehmen, ist Material unserer empirischen Erkenntnis. Diese Wahrnehmungen müssen aber offenbar in einem Bezüge zu einer objektiven, außerhalb unserer da-seienden Wirklichkeit stehen. Welche Garantien haben wir aber dafür, daß unsere Wahrnehmungen die äußere Wirklichkeit (1) getreu und (2) vollständig wiedergeben? daß demgemäß ein diese Wahrnehmungen verarbeitendes Erkennen »objektiv«, das heißt der Wirklichkeit adäquat sei?

Wir wissen doch in der Tat, daß die Wahrnehmung uns trügen kann. Oft genug haben wir früher gemachte Wahrnehmungen nachträglich berichtigen müssen. Wir wissen auch, daß unser Wahrnehmungsapparat nicht die ganze Dingwelt vollständig aufnimmt. Jedenfalls sind der Wahrnehmung des heutigen Menschen Partien und Qualitäten der Dingwelt zugänglich, von deren Existenz der Mensch von 1400 keine Ahnung hatte. Es wäre aber doch kindlich, anzunehmen, daß gerade das gegenwärtige Geschlecht die Entdeckung der Dingwelt endgültig abgeschlossen habe.

Was folgt daraus für die Möglichkeit einer wirklichkeitsadäquaten Erkenntnis? Es folgt zunächst, daß unsere Erkenntnis der äußeren Dingwelt nicht erschöpfend ist, da sie ja auf lückenhaf-

ten Wahrnehmungen beruht. Es folgt ferner, daß unsere Erkenntnis der Dingwelt, sofern sie auf zum Teil irrigen Wahrnehmungen beruhen mag, fehlerhaft und korrekturbedürftig ist. In keinem dieser Fälle hat man es aber unmittelbar mit *ideologischen* Unzulänglichkeiten der Erkenntnis zu tun, denn die Fehlerquelle ist insoweit nicht ein *vitales Engagiertsein*. Wieso dann in zweiter Linie Fehlwahrnehmungen oder Wahrnehmungslücken ihrerseits zu Ideologiequellen werden können, wird erst nachher zu zeigen sein.

Als Kontrolle unserer Wahrnehmungen haben wir zunächst die Mitteilung anderer über ihre Wahrnehmungen in bezug auf das gleiche Segment der Dingwelt. Stimmen unsere Wahrnehmungen untereinander überein, so stimmen sie auch alle zusammen mit der äußeren Dingwirklichkeit überein, auf die sie sich beziehen, es sei denn, daß unser aller Wahrnehmungsapparat – der menschliche – an einem Konstruktionsfehler leide. Davon gleich nachher etwas mehr. Wir haben aber eine weitere, viel zuverlässigere Kontrolle. Durch logische Verarbeitung unserer Wahrnehmungen kommen wir zu gewissen Schlüssen hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen beobachteten Erscheinungen. Diese Folgerungen praktisch anwendend, das heißt ihnen gemäß in die Dingwelt eingreifend, finden wir, daß erwartete und bezweckte Erfolge eintreten: indem wir statt der bloßen Fäuste einen Hebel ansetzen, vermögen wir ein vorher unbewegliches Objekt zu heben. Die logische Folgerung besteht ihre Probe in der Anwendung auf die äußere Dingwelt. Also entsprachen die der Folgerung zugrunde liegenden Wahrnehmungen mindestens insoweit dem dinglichen Wahrnehmungs-Substrat.

Allerdings wissen wir sehr wohl, daß unsere Sinneswahrnehmungen nicht die äußere Dingwelt erschöpfen, und daß sie zum großen Teil ungenau sind. Das wird uns im einzelnen gerade dadurch zum Bewußtsein gebracht, daß gezogene Folgerungen zuweilen versagen, daß die äußere Dingwelt nicht erwartungsgemäß auf unsere Eingriffe reagiert. Eben dies hat dazu geführt, daß der Mensch, ebenso wie er sich im Werkzeug einen »verlängerten Arm« schuf, so auch die Reichweite seiner Sinne durch Beobachtungsapparate ausgedehnt hat – vom astronomischen Fernrohr bis zum Geigerzähler. Auf diese Weise ist die wahrneh-

ende Eroberung der äußeren Dingwelt fortgeschritten, und das in doppelter Hinsicht. Teils sind in der Tat ganze vordem ungenutzte Dingwelten in den Bereich unserer Wahrnehmung gerückt worden, z. B. ein Universum von Himmelskörpern durch das astronomische Fernrohr. Teils ermöglicht die indirekte Wahrnehmung durch Apparate feinere Korrekturen der groben, direkten Sinneswahrnehmung, indem z. B. das, was einst als letzte nicht mehr teilbare Einheit galt, nun als hochzusammengesetztes Gebilde erkannt ist: die Zelle, das Molekül, sogar das Atom. Und, um andere Beispiele zu nennen: gewisse hohe und tiefe Töne liegen jenseits der – übrigens individuell schwankenden – Hörbarkeitsschwellen unseres Ohres. Die Tonwahrnehmungsmöglichkeit mancher Tiere ist breiter als die des Menschen. Aber wir haben Apparate zur indirekten Wahrnehmung und Messung von nicht hörbaren Tonschwingungen. Unser Auge sieht weder ultraviolette noch infrarotes Licht, aber wir haben Apparate, die es registrieren, und wir vermögen ihm seinen Platz im Spektrum zuzuweisen.

All das bedeutet weder mehr noch weniger, als daß der ununterbrochene Fortschritt der Wirklichkeitserkenntnis in erster Linie von der Fortentwicklung der Mittel indirekter Wahrnehmung abhängt, von der Verfeinerung und Ergänzung unserer Sinnesorgane durch Hilfswerkzeuge. Infolge der Begrenzung der natürlichen Sinnesorgane und künstlichen Wahrnehmungshilfen ist die menschliche Erkenntnis zwar unvollständig, zum Teil sogar fehlerhaft, aber sie ist *insofern* gänzlich ideologiefrei, solange unsere Erkenntnisaussagen mit den der direkten und indirekten Wahrnehmung jeweils zugänglichen Erscheinungen übereinstimmen.

Wo also kann hier die Ideologie eindringen? H. G. Wells hat in seiner Art von Utopie »The Country of the Blind« geschildert, wie das gesellschaftliche Leben, soziale Einrichtungen und Kultur für eine blinden Bevölkerung sich gestalten würden. In ihrem Weltbild würde alles das fehlen, was von der Gesichtswahrnehmung unzugänglich ist. Ihre Vorstellungen, ihr Begriffsrepertoire, ihr geistiges Gehaben sogar, wäre von unserem völlig verschieden. Darum ist man berechtigt, deshalb von einer Blinden-Ideologie zu sprechen? – Soviel ist sicher: wenn die zugegebene Unvollstän-

digkeit unserer eigenen Wahrnehmungen keinen Anlaß dazu bietet, die hierauf gegründete Erkenntnis als ideologisch zu bezeichnen, dann kann die durch Ausfall eines Sinnesorganes noch größere Unvollständigkeit der Wahrnehmungen eines Blinden keines wesentlichen Unterschied ausmachen. Übrigens könnte ja eine blinde Population ebenso einen Hilfsapparat zur Ergänzung ihrer Sinnesorgane entwickeln, wie wir das tun. Vermögen wir unhörbare Lautschwingungen mechanisch sichtbar das heißt von einer Skala ablesbar zu machen, warum sollen dann die Blinden nicht Lichterscheinungen in hörbare oder tastbare Effekte umsetzen können? Insofern ist also entweder wohl unsere Erkenntnis als diejenige einer vorgestellten Gesellschaft von Blinden, je auf ihre Weise, ideologisch, weil beide unvollständigen Wahrnehmungen der äußeren Dingwelt behaupten. Oder aber – so entscheide ich mich – die Unvollständigkeit der Wahrnehmungsgrundlagen macht weder unsere Erkenntnis noch die einer gedachten Blindengesellschaft ideologisch.

Die Wendung zur Ideologie wird aber erkennbar, wenn wir uns eine Begegnung zwischen uns und den Blinden vorstellen. Die wenigen blinden Individuen in einer Gesellschaft Seher wissen, daß es Licht und Farbe gibt. Sie stellen das, was sie nicht selbst sehen, doch in Rechnung. Sie akzeptieren unsere Mitteilung davon, weil sie mit ihren vier Sinnen bestätigt finden, was wir ihnen über die Wahrnehmungen unseres fünften sagen. Die Angehörigen einer in Blindheit geschaffenen Kultur aber würden vielleicht unsere Mitteilung von Erkenntnissen, die uns dem Gesichtssinne zugänglich sind, ungeprüft als Hirngespinn zurückweisen. Sie hielten vielleicht daran fest, daß ihre Erkenntnis, die jede Gesichtswahrnehmung außer acht läßt, endgültig richtig sei und die Dingwelt erschöpfe. Eine solche Behauptung wäre ideologisch. Sie insinuiert nämlich der äußeren Dingwelt das Fehlen gewisser Bestimmtheiten nur deshalb, weil dem Blinden das Organ fehlt, sie wahrzunehmen. Die Blinden erhöhen mit anderen Worten dogmatisch das zur objektiven Wirklichkeit, was sie wahrnehmen, und glauben, daß an den Grenzen ihres eigenen Wahrnehmungsfeldes auch die äußere Dingwelt zu Ende sei. Hier würde sich offenbaren: die Blinden sind an der Begrenztheit ihres eigenen Sinnesapparates vital engagiert.

Den gleichen Maßstab müssen wir aber auch an uns selbst anlegen, und nur zur Vereindringlichung dessen wurden Wells' Blinde herangezogen. Auch hier ist ein Beispiel beredter als abstrakte Erläuterungen. Das ptolemäische, geozentrische Weltbild war zwar schon vor Galilei objektiv falsch, denn natürlich begann die Erde nicht erst um die Sonne zu kreisen, als Galilei das herausfand. Aber das geozentrische Weltmodell war nicht *ideologisch*. Es deckte sich mit dem bis dahin der Wahrnehmung Zugänglichen und genügte, die bislang beobachteten Erscheinungen zu erklären und untereinander in Einklang zu bringen. Nachdem über Galilei sein »Und sie bewegt sich doch!« gesprochen hatte, und die Kirche gleichwohl am geozentrischen Modell dogmatisch festhielt, bloß weil das besser mit der Bibel zu stimmen schien – da erst wurde das geozentrische Modell zur Ideologie. Es war ein Schulfall der Baconschen *idola theatri*. Kraft der Gewöhnung an bestimmte, aus früheren unzulänglichen Wahrnehmungen abgeleitete Vorstellungen verschloß man sich der nun ermöglichten Korrektur der Erkenntnis.

Ideologisch ist demnach jedes Gesamtbild der wirklichen Welt, das diese durch die Summe der wahrgenommenen Erscheinungen für erschöpft hält. Unsere Welterkenntnis kann sich freilich in jedem Zeitpunkte nur auf die Gesamtheit der wahrgenommenen Erscheinungen stützen und ist trotz dieser Unzulänglichkeit doch ideologiefrei, sofern der Erkennende sich von der Begrenztheit seines Gesichtsfeldes Rechenschaft ablegt. Damit hält er sich der Erweiterung des Erfahrungs- und Erkenntnisfeldes offen, ja er nimmt sie sozusagen potentiell vorweg.

Aus diesen Sätzen können wohlgermt die Theologen, Metaphysiker und andere Spiritualisten keine Münze schlagen. Sie können nicht etwa folgern: er räumt ja selber ein, daß es zwischen Himmel und Erde mehr Dinge gibt, als seine Schulweisheit sich träumen läßt – also muß er auch die potentielle Wirklichkeit des Übersinnlichen zugeben und sich dessen etwa künftiger Erschließung zugänglich halten. Nein! Was künftiger Erkenntnis erschlossen werden kann, sind immer nur die noch nicht wahrgenommenen *Dinge zwischen* Himmel und Erde, nicht aber die *Un-Dinge im* Himmel der spirituellen Spekulanten.

Jedes Weltbild ist also bloß hypothetisch und vorläufig. Es hat

jeden Augenblick seiner Ergänzung, ja Revolution durch die Eroberung weiterer Wirklichkeitszonen gewärtig zu sein. Da das Weltbild ein Gesamtbild ist, da in ihm Dingzusammenhänge hypostasiert werden, bedeutet eine Neuwahrnehmung zuweilen viel mehr als einen bloßen Zuwachs, bloßes Ausfüllen einer Lücke. Ein einzelnes, neues Erkenntniselement mag eine Reorganisation des gesamten bisherigen Wissensbestandes erfordern, die Struktur des Weltbildes durchaus ändern. Damit werden aber Neu-Wahrnehmungen unter Umständen zur Revisio grundlegender Begriffe zwingen. Die als Generalisierungen gewisser bisher wahrgenommener Phänomene zulänglichen Begriffe erweisen sich vielleicht untauglich, eine neu wahrgenommene Erscheinung zu decken und widerspruchsfrei zu assimilieren. Ideologisch verfährt dann derjenige, der sich nicht entschließen kann, den hergebrachten Begriffsapparat preiszugeben und einen neuen aufzubauen, sondern durch mühselige Deutungsmanöver die neu-entdeckte Erscheinung in das alte Begriffssystem zu zwängen sucht. Die Befangenheit in einem überlieferten Begriffssystem mag uns also für neue Erscheinungen blind machen. Allerdings kaum für die perzeptive Sinneswahrnehmung selbst, wohl aber für deren apperzeptive Einordnung in den Zusammenhang der Erscheinungen. Das sinnlich Wahrgenommene wird ideologisch mißdeutet, weil die geläufigen Begriffe als Scheuklappen wirken.

Diese letzten Andeutungen weisen aber schon auf andere Ideologiequellen hin, denen wir uns im nunmehr folgenden Abschnitt zuwenden.

2. Begriffe, Kategorien und Logik

Erkenntnisaussagen kommen zustande, indem Wahrnehmungen in ein Begriffssystem eingeordnet und nach den Gesetzen der Logik zu Folgerungen verarbeitet werden.

In einem früheren Abschnitt (Seite 74 ff.) sahen wir, daß gewisse Begriffe von allem Anfang ideologisch sind, weil ein Engagement des Willens die Begriffsbildung gelenkt hat. Der Aussageinhalt des Begriffes stützt einen Willensstandpunkt. Im fol

genden haben wir es wiederum mit den Begriffen zu tun, werden aber hier sehen, daß sie noch in anderer Weise ideologisch affiziert werden können.

Die Begriffe, in denen wir unsere Erfahrungen sammeln, ordnen und verknüpfen, sind keineswegs endgültig. Jeden Augenblick mag eine neue Wirklichkeitsbeobachtung eine Korrektur des Begriffsgebäudes erheischen. Nur der Begriffsrealist und der Dogmatiker erwarten, daß ihre Begriffe die objektive Wirklichkeit endgültig widerspiegeln. Für uns andere haben Begriffe eine bloß instrumentale Bedeutung. Solange sie die Gesamtheit unserer Erfahrungen widerspruchslos decken und ordnen, sind sie von dem Verdachte frei, ideologisch zu sein, mag auch die Zukunft ihre Unzulänglichkeit erweisen. Die unendliche Revision des Begriffssystems ist ein Aspekt des Erkenntnisfortschrittes. Der empirische Forscher bedient sich vorgefundener Begriffe als Werkzeuge der Erkenntnis, ist aber bereit, sie preiszugeben, sobald gesicherte Neubeobachtungen sich dem Begriffssystem nicht einfügen lassen oder Widersprüche, Überschneidungen und Unklarheiten in diesem System sichtbar machen.

Die durch wissenschaftliche Schulung überlieferten oder im Gebrauch der Alltagssprache eingeübten Begriffe werden aber zu Denkgewohnheiten. Sie bilden eine Art von Raster für die Einordnung dessen, was wir wahrnehmen. Solange man sich in einem gegebenen, durch Gewohnheit geläufigen und durch allgemeine Übereinkunft autorisierten Begriffsrahmen bewegt, fühlt man sich in Sicherheit. Insofern mögen die überkommenen Begriffe selbst zum Gegenstand eines Vital-Engagements werden. Je selbständiger der Denker, desto unerschrockener wird er, wenn auch nach sorgsamer Überlegung, alten Begriffsballast über Bord werfen und vorurteilsfrei die begrifflichen Konsequenzen aus neuen Tatsachenbeobachtungen ziehen. Kleinere und zaghaftere Geister, vor allem aber die ungeschulte Laienschaft, halten eigensinnig, engstirnig oder ängstlich an ihren Begriffsgewohnheiten fest. Sie übersehen daher oft genug die Erkenntnisbedeutung eines neu auftauchenden Sachverhaltes oder mißdeuten ihn, indem sie ihn mühsam in ihr Begriffssystem hineinpfirchen, statt dieses auszubauen. Das Begriffssystem soll ein wohlangelegter Garten unserer Erfahrungen, nicht aber ihr Ge-

fängnis sein. Ein Begriff, der einer früheren Stufe der Erfahrung angemessen und somit damals ideologiefrei war, kann so in einem späteren Zeitpunkt ideologisch werden. Es ist z. B. sogar heute noch erstaunlich schwierig, junge Studierende der Soziologie vom Denken in Substanzen abzubringen und mit dem Denken in Funktionen vertraut zu machen. Für sie ist »eine Gesellschaft« noch immer eine Art von konkretem Ding, nicht ein Aktions- und Reaktionszusammenhang. Es kostet daher allerhand Mühe, sie aus den Niederungen statischer Betrachtung in die dünnere Höhenluft dynamischer Analyse zu versetzen.

Gerade dieser Tage erlebte ich ein schlagendes Beispiel solcher Ideologisierung eines Begriffsmodells. Es oblag mir, einen öffentlichen akademischen Vortrag über historische und soziologische Gesetzmäßigkeiten zu halten. Ein Kollege, Historiker von Fach, ist tief unzufrieden mit mir, weil ich von den Historikern wenigstens den Versuch erwarte, Gesetzmäßigkeiten aufzustellen. Er gehört zu jener, besonders im deutschen Sprachgebiet verbreiteten Richtung, die einen grundsätzlichen Trennungsstrich zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zieht. In der Diskussion ging er so weit zu behaupten, diese Unterscheidung und die entsprechende Verschiedenheit der Fragestellungen und Methoden – nomothetisch im ersten, ideographisch im zweiten Falle – »liege in der Natur der Gegenstände selbst«. Sehen wir hier davon ab, daß die Rede von einer problematologisch und methodologisch normativen »Natur des Gegenstandes« naiven Realismus verrät. Hier kommt es viel mehr darauf an, daß an dem überkommenen Dualismus »Natur- und Geisteswissenschaften« festgehalten wird, der doch nur dann begründet wäre, wenn es »die Natur« und »den Geist« als getrennte Welten oder doch wenigstens als unterscheidbare Sachgebiete gäbe. In der Tat ist aber dieser Dualismus im System der Wissenschaften längst durchbrochen. Mit der Entwicklung der empirischen Sozialwissenschaften und der experimentellen Psychologie entstand ein ganzer Block von Disziplinen, mit denen man im alten dualistischen Schema einfach nichts anzufangen wußte. Man hat sie daher in begrifflich und systematisch völlig unangemessener Weise zu einem Zwischengebiet ernannt, das »geistige Gegenstände« mit »naturwissenschaftlichen Methoden« behandelt.

An dem alten Dualismus kann man angesichts des heutigen Standes der fachlichen Forschung sowohl als der Erkenntnistheorie nur dann festhalten, wenn sie einem zum Fetisch geworden ist. Die früher gemachte Bemerkung, daß solche ererbten Begriffsfetische oder *idola theatri* den inzwischen zugänglich gewordenen Erkenntnistatsachen aufgezwungen werden, wurde in der Diskussion mit dem historischen Kollegen grell illustriert: er ist freimütig zu, daß Gesetzmäßigkeiten des Geschichtsverlaufes festgestellt werden können, behauptet aber, dergleichen sei nicht Aufgabe des Historikers. Die Geschichtsforschung soll sich mit anderen Worten der Findung von Erkenntnissen enthalten, obwohl diese ihr zugänglich sind. Das ist der Gipfel der Ideologisierung. Es entspricht genau dem, was einst an der Schwelle der Neuzeit auf dem Gebiete der Naturforschung vor sich ging: die Scholastiker, die jahrhundertlang über die Natur philosophierten, wurden bitterböse, als einige Neugierige sich durch den Augenschein davon überzeugen wollten, ob z. B. die Organe des menschlichen Körpers wirklich die ihnen von den scholastischen Rätsellratern angedichteten Funktionen hätten. Und was wüßten wir heute, wenn damals die Naturspekulanten über die Anatomie gesiegt hätten? Die ideographischen Historiker gleichen aufs Haar jenen scholastischen Naturphilosophen. Weil die Historiker bisher Geschichtsgesetze weder gesucht noch gefunden haben, soll den Historikern der Gegenwart und Zukunft im Namen der Zunftordnung so frevelhafte Neugier verboten sein. Es setzt der Verblendung die Krone auf, wenn dann in einem Text behauptet wird: (1) Es gibt Gesetzmäßigkeiten im Geschichtsverlaufe. (2) Es obliegt nicht dem Historiker, sie festzustellen. (3) Nomothetische Geschichtsbetrachtung ist nicht Historie, sondern Soziologie. (4) Wenn aber die Soziologen tun, was die Historiker unter ihrer Würde finden, dann wirft man ihnen vor, in fremdes Gebiet einzudringen und »die Geschichte anneklieren« zu wollen.

Es sind nun aber nicht nur altgewohnte Begriffe, an die das Herz sich hängt. Zuweilen werden gerade die neuen Begriffsmotive zu Fetischen. Man sehe nur, wie gewisse in einer wissenschaftlichen Disziplin entwickelte Begriffe von ihr gleich einer Mode auf andere überspringen. Darwins Entwicklungs- und Se-

lektionslehre wurde zum blind übernommenen Muster einer ganzen Schule von Soziologen und Ethnologen. Marx' Realdialektik steckte gleich theoretischen Masern eine ganze Epoche an. Als die Biologie ihre großen Fortschritte machte, begannen die Sozialphilosophen kurz vor und nach 1900 die Gesellschaft als Bio-Organismus oder als Super-Organismus oder als »geistiger Organismus« zu »erklären«. Wo das nur als Analogie gemeint war, da war es überflüssig –: man konnte die Tatsachen darstellen, die man sah, ohne sie in Bildern auszudrücken. Und es war gefährlich –: was der eine als Analogie meint, wird vom anderen als strenges Sachurteil genommen. Wurde aber, wie das oft genug geschah, der Organismusbegriff in vollem Ernste auf die Gesellschaft übertragen –: sie *gleicht* nicht nur einem Organismus sondern *ist* einer – dann wurden die Sachverhalte eines Wirklichkeitssektors durch die aus der Erkenntnis eines anderen erlehnten Begriffe recht und schlecht verfälscht.

Als Wertheimer und Köhler durch ihre Gestaltpsychologie von sich reden machten, beeilten sich die Geister zweiten und dritten Ranges, in allen erdenklichen Disziplinen »Gestalten« zu entdecken. Und gegenwärtig ist die Komplementarität der Niels Borschen Atomphysik – nicht ohne schwere Mitschuld des Meisters selbst – auf bestem Wege, zu einer Pest zu werden. Besonders den durch die Unvereinbarkeit von Wissen und Glauben doch endlich einigermaßen beunruhigten Theologen kommt die Komplementarität der Antinomien wie ein Geschenk des Himmels. Es schert sie wenig, daß der physikalische *Begriff* der Komplementarität ohne jeden Belang für die Verhältnisse ist, auf welche sie das *Wort* übertragen.

Hier hat man also Fälle, in denen nicht etwa die Begriffsbildung durch ein Vitalengagement am Wirklichkeitssubstrat des Begriffes ideologisch gesteuert wurde, sondern der Begriff – mehr von Anfang ideologiefrei oder ideologisch beeinflußt gewesen sein – wird zum Gegenstand eines Engagements. Es wird als Werkzeug der Erkenntnis gebraucht, wo er nicht hinpaßt oder nachdem er veraltet ist, und führt somit zu einer ideologischen Verzerrung der mit seiner Hilfe gewonnenen Urteile und formulierten Aussagen.

Noch einmal kurz zum Veralten von Begriffen durch neu b

beobachtete Tatsache zurückkehrend, sei festgestellt, daß es eine Hierarchie der Begriffe zu geben scheint, deren untere Rangstufen – die fachlich enger begrenzten, spezielleren Begriffe – schnellerem Wandel unterworfen sind als die allgemeineren, ein breiteres Feld der Erkenntnis bestreichenden. Das ist durchaus natürlich. Die Forschung bewegt sich zeitweise in einem gewissen Rahmen hypothetischer Zusammenhänge. Die in einem solchen hypothetischen Rahmen angelegten Erkenntnismöglichkeiten werden durch Einzelforschung ausgeschöpft. An die Grenzen des Rahmens vorstoßend, werden wir seiner Unzulänglichkeit gewahr und haben ihn zu ändern, um neue Einsichten sinnvoll in den Erkenntniszusammenhang einfügen zu können. Diese Abfolge von Phasen mag als dynamischer Erkenntnisfortschritt bezeichnet werden. Es ist einleuchtend, daß die fachbegrifflichen Teilsysteme manche Wandlung durchmachen können, ehe der weiteste begriffliche Gesamtrahmen in Mitleidenschaft gezogen wird und in seinen Fugen zu krachen beginnt.

Auch das kommt aber in langen Zwischenräumen vor: die obersten, allgemeinsten Begriffe, die sogenannten Kategorien, werden dann zweifelhaft. Das sind die Revolutionen der Erkenntnis. Etwas dieser Art hatte Auguste Comte mit seinen drei Stadien im Auge. Solche Erschütterungen des Kategoriensystems treten nur alle Jubeljahre einmal ein. Von Kant bis Einstein hat, soviel ich verstehe, nichts Entscheidendes sich in dieser Gipfelschicht der Erkenntnis ereignet. In unserem eigenen Zeitalter hat zuerst die Relativitätstheorie am Kategoriensystem gerüttelt, und neuerdings scheint es, als ob von der Atomphysik her eine Neuorientierung notwendig werde.

Niels Bohr hat gefunden, daß ein und dasselbe Beobachtungsobjekt sich im einen Experiment als Materie, im anderen aber als Bewegung darstellt. Er drückt diese neue Beobachtung in einer *Komplementaritätstheorie* aus. Die Auffassung als Stoff und die Auffassung als Bewegung haben einander zu ergänzen. Leider ist mir die theoretische Physik ein Buch mit sieben Siegeln. Unter einem allgemeineren Gesichtswinkel will mir aber scheinen, als ob diese jüngsten Entdeckungen unser Weltbild radikaler ändern müßten, als das in der Komplementarität zum Ausdruck kommt. Als Begriffe schließen Stoff und Bewegung einander aus. Eine

Erscheinung kann daher nicht beides »sein«. Die Komplementaritätslehre ist keine Erklärung, sondern ein Paradox. Wenn die zugrunde liegenden Beobachtungen Stich halten – und daran kein Zweifel erlaubt –, dann scheint hier eine Wirklichkeitsstruktur entdeckt zu sein, die auf der begrifflichen Ebene der Unterscheidung von Stoff und Bewegung unerklärlich bleibt. Unser Kategoriensystem scheint einer Revision zu bedürfen. Vielleicht müßte es auf eine neue Ebene gebracht werden, auf der die Begriffe Stoff und Bewegung in einem neuen Begriff aufgehen. Wie eine solche neue Kategorie beschaffen sein müßte, davon habe ich nicht einmal eine annähernde Vorstellung.

Die soziologische Erkenntnistheorie Durkheims, Lévy-Bruhl und (in gewissem Sinne) Schelers setzt bekanntlich gerade bei den Kategorien ein. Deren unbedingte und zeitlose Gültigkeit wird (mit Recht) geleugnet, und hieraus wird (mit Unrecht) die Abhängigkeit aller Erkenntnis von Sozialfaktoren geschlossen. Früher schon (Seite 20) wurde darauf hingewiesen, daß Durkheims Versuch, die Kategorien als Nachbildungen sozialer Sachverhalte darzustellen, äußerst oberflächlich ist und als mißglückt bezeichnet werden muß. Er argumentiert etwa so: »Die Vorstellung des Weltraumes ist nach dem Vorbild des sozialen Raumes oder Gesellschaftsterritoriums gebildet, der Zeitbegriff nach dem Rhythmus des sozialen Lebens, der Kausalitätsbegriff bildet den Druck der Gesellschaft auf das Individuum ab, der Begriff der Art ist aus dem Nebeneinander geschiedener Gruppen hergeleitet.« Da fragt sich denn: hat Durkheim wirklich den Ursprung der Kategorien in den entsprechenden Gesellschaftstatsachen entdeckt, oder hat er die Gesellschaftstatsachen in den Formen der entsprechenden Kategorien aufgefaßt? Er selbst denkt nicht daran, sich diese Frage vorzulegen.

Die Umbildungen des Kategoriensystems, von denen vorher die Rede war, sind jedenfalls nicht aus der Sozialstruktur erklärbar. Sie ergeben sich aus einem immanenten Fortschritte der Erkenntnis selbst, die im Rahmen eines Kategoriensystems arbeitend und seine Möglichkeiten ausschöpfend an dessen Grenzen vorstößt, wo der Ausblick auf Zusammenhänge sich eröffnet, die in der Begriffssprache der bisherigen Kategorien nicht adäquat ausdrückbar sind.

Die angeblich soziologische Relativierung der Kategorien ist über nur ein Teil jener sogenannten soziologischen Erkenntnistheorie. Vielmehr wird die gesamte Logik in Frage gestellt, das heißt die Regeln, nach denen wir Beobachtungen zu Schlussfolgerungen verknüpfen. Auch sie sollen Gesellschaftsprodukte sein. Wenn das wahr ist, dann denken und folgern notwendigerweise auch Durkheim und seine Anhänger nach den logischen Gesetzen ihrer loco-temporalen Gesellschaft. Wie aber kann das durch eine bestimmte Logik normierte Denken seine eigene Logik in Zweifel ziehen? (1) Entweder ist der Zweifel, der Relativierungsakt selbst ein Beweis dafür, daß die Logik, die ihn ermöglicht, eben nicht durch die jeweilige Gesellschaftsstruktur bedingt, sondern über sie erhaben ist. (2) Oder die soziale Relativierung der Logik ist selbst eine gesellschaftlich bedingte Stufe der Erkenntnisentwicklung. Dann »gilt« sie nur in dieser loco-temporalen Gesellschaft, und der ewige Regreß ist unausweichlich: der Satz, daß die jeweilige Logik ein Gesellschaftsprodukt sei, ist ein Gesellschaftsprodukt, er ist von der Struktur der Gesellschaft abhängig, in der er ausgesprochen wird, also in einer anders strukturierten Gesellschaft ungültig. (3) Oder endlich, der Satz ist zwar ein Gesellschaftsprodukt, aber dennoch endgültig. Das wäre nur dann möglich, wenn die ihn hervorbringende Gesellschaft den Endpunkt der Entwicklung darstellte, in dem Gesellschaftslogik und Wirklichkeitsstruktur endgültig in Einklang kommen. Eine solche eschatologische Behauptung im Hegel-Marx'schen Stile stellt Durkheim aber nicht auf. Man muß ihn also fragen, wieso er wissen und verstehen kann, daß man nach anderen formallogischen Gesetzen denken könnte als denen seiner Gesellschaft, denen, die er selbst befolgt. Er bleibt die Antwort schuldig.

Die gleiche Frage wäre an Scheler zu richten, der den »Europäismus« unseres Denkens durchschaut zu haben glaubt und die Möglichkeit eines ganz anderen Gesetzen folgenden, nicht minder logischen Denkens behauptet. Wenn es wirklich ein solches, »ganz andersgeartetes« Denken gibt, dann ist es für den im Europäismus Befangenen völlig unbegreiflich, es müßte ihm als einer Unsinn erscheinen, etwa ebenso wie die Folgerungsweise eines Paranoikers. Wenn aber das europäische Denken einen

Max Scheler dazu befähigt, uneuropäisches, z. B. ostasiatisches Denken zu verstehen, es neben dem europäischen als eine andere Möglichkeit zu erfassen, dann ist entweder der Unterschied bei der Denkweisen gar nicht so unüberbrückbar groß, es sind gemeinsame Kategorien da, oder die in Europa entwickelte Denkweise hat sich zu einer Fassungsweite entwickelt, die uns andere Denkweisen zugänglich macht. Das heißt dann einfach, daß der Europäer den Europäismus überwunden, daß er eine höhere nicht mehr loco-temporal beengte Denkweise entwickelt hat. Oder soll man etwa gar annehmen, daß es eben nur Max Scheler in Person gelungen sei, sich kraft besonderer Gnadengabe über den Europäismus zu erheben? Das *menschliche* Denken stünde unter dem Gesetze gesellschaftlicher Bedingtheit, das Schelersches Denken aber stehe außerhalb des von ihm aufgestellten Gesetzes?

Lévy-Bruhl glaubte ein Denken nach anderen Regeln als das von unserer formalen Logik konkret und empirisch nachgewiesen zu haben: das magische, »prälogische« Denken von Naturvölkern. Da ist z. B. die Partizipationsvorstellung, die dem Identitätssatze widerspricht. Es besteht kein Zweifel daran, daß es solche Vorstellungsverknüpfungen gibt. Die Frage ist vielmehr, ob sie als »Erkenntnis« angesprochen werden können, und ob sie gesellschaftlich bedingte Alternativen der Wirklichkeitserfahrung sind.

Zunächst denkt offenbar auch der Primitive in gewissen Zusammenhängen ganz logisch – nach unseren logischen Regeln – und ist sich des Unterschiedes zwischen seinem logisch-realistischen Denken und seinen magischen Vorstellungsverbindungen wohl bewußt. Das auf seine Brust tätowierte Totemtier »ist« magisch gesprochen – das Totemtier selbst. Realistisch-logisch weiß aber der Tätowierte sehr wohl, daß das Objekt selbst und dessen *effigies* eben nicht identisch sind. Frans Hellens hat in seinem Roman »Bass Bassina Buln« mit viel Einfühlungsvermögen beschrieben, wie der Neger sich einen Fetisch macht und zu ihm betet, er möge den Kalabasch immer mit Palmwein gefüllt sein lassen – ein Ölkrüglein der Witwe von Sarepta –, wie er aber gleichzeitig, in einer anderen Schicht seines Bewußtseins, zu sich selber sagt: Tölpel, wie kann der Kalabasch ewig gefüllt bleiben?

wenn du doch einen Schluck um den anderen nimmst! – Es scheint demnach, als ob nicht etwa in der einen Gesellschaft magisch, in einer anderen logisch gedacht werde, sondern magische Vorstellungen und logisches Denken nebeneinander – und freilich sehr widerspruchsvoll nebeneinander – wohnen.

Und nun vergleiche man damit den modernen Christen, der in die jungfräuliche Empfängnis glaubt, aber seine Biologie kennt und sicher nicht auf den Leim ginge, wenn seine unverheiratete Tochter schwanger wäre und ihre Jungfernschaft beteuerte. Man frage sich, was wohl im Kopfe des Gläubigen vorgeht, der an die Dreieinigkeit Gottes und an die Gott-Mensch-Natur Christi glaubt, der genau weiß, daß die Oblate aus Mehl und Wasser besteht und sie als Christi Leib anbetet. All das widerspricht dem Identitätssatze. Kurzum: magische Vorstellungszusammenhänge sind im Aberglauben zivilisierter Völker, sind auch in ihren vermeintlich über den Aberglauben erhabenen Offenbarungsreligionen erhalten, ohne daß dies die Erkenntnis nach logischen Gesetzen in anderen Situationen schmälert.

Übrigens ist »magisches Denken« gar nicht immer jenseits unserer Logik. Da sind z. B. magische Handlungen wie das Auflegen der Hand auf zugesäeten Acker oder das »Besprechen« eines Kranken. Dies sind zweckbestimmte Handlungen, in denen die Magie dem Modell Ursache und Wirkung (Mittel und Zweck) folgt. Nicht die *Logik* des Magiegläubigen ist hier von der unseren artverschieden, sondern seine Einsicht in die logisch verknüpften *Tatsachen* ist mangelhaft. Wenn er allmählich herausfindet, daß Begießen und Düngen die Saat sicherer wachsen läßt als magische Handauflegung, daß ein Fieber wirkungsvoller mit Aspirin als mit Zauberformeln bekämpft wird, dann ersetzt er allmählich seine magischen Zweck-Mittel-Verhältnisse durch rationale. Insofern ist die Prälogik gar keine Prä-Logik, sondern ganz gesunde Logik, die auf abergläubische Tatsachen-Annahmen angewendet wird – etwa ebenso, wie unsere Theologen und transzendentalen Metaphysiker mit einer fabulösen Setzung beginnen und dann aus ihr ein völlig logisches Gebäude deduzieren.

Was also hier vorliegt, ist ein Fortschritt der Erkenntnis wirklicher Zusammenhänge. Die Annahme magischer Zusammen-

hänge entspringt dem Erklärungsdrang und – mehr noch – dem Wunsch, Ursachen für erstrebte Wirkungen zu setzen, auf einer Stufe, wo die wirklichen Ursachen noch unerkannt sind. Dieser Erkenntnis-Ersatz wird gradweise zurückgedrängt, in dem Maße, wie realistische Tatsachen-Erkenntnis zugänglich und absichthaltig erprobt wird. Der Bereich magischer Vorstellungen wird eingeengt. Bei aller Achtung vor der heute sich verbreitenden und sehr heilsamen Einsicht, daß unsere Zivilisation nicht in allen Dingen die beste der Welten ist, hieße es doch, das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn man sich scheute, an der Überlegenheit der westlichen Zivilisation festzuhalten, wo sie offenbar besteht: in der objektiven Erkenntnis der Wirklichkeit. Es ist doch nun einmal nicht zu leugnen, daß wir es in der technischen Bewältigung der Natur weiter gebracht haben als irgendeine Kultur vor oder neben der unseren. Offenbar doch, weil wir einer adäquaten Erfassung der Sachzusammenhänge näher gekommen sind, als der Mensch es je war. Die Struktur unserer Logik scheint eben mit der Struktur der äußeren Dingwelt zu korrespondieren.

Neuerdings wird aus dem Einfluß der Sprache auf das Denken so viel Wesen gemacht. Gewiß werden Vokabularium und Syntax einer Sprache zu Fallgruben der Gedankenführung. Aber der Einfluß ist keineswegs einseitig. Wir erleben immerzu, daß neue Gedanken und Begriffe sprachliche Neubildungen veranlassen, oder daß ein Sachzusammenhang, für den die Sprache keinen direkten Ausdruck hat, umschrieben wird.

Als Beweis für die soziale Bedingtheit der Denkformen wird z. B. angeführt, daß die Sprache der Melanesier kein Wort für den Begriff »werden« hat. Daraus soll man aber doch nicht schließen, also fehle dem Melanesier die Vorstellung des »Werdens«. Er kann nicht sagen: »Es wird dunkel«, und er kann nicht aussprechen: »Diese Früchte sind faul geworden.« Will man daraus schließen, er habe nicht die Vorstellung: »Solange die Sonne überm Horizonte steht, ist es hell, wenn sie unterm Horizont steht, ist es dunkel?« Er weiß sehr wohl, daß es abwechselnd Tag und Nacht ist. Oder: »Vor einer Woche hatte ich hier Früchte. Sie lagen im Feuchten. Jetzt habe ich Faules.« Es ist recht nebensächlich, wie er die Erfahrung ausdrückt, daß ein Ding sich än-

dert. Das Fehlen des Zeitwortes »werden« bindet nicht seine Logik, sondern macht nur den Ausdruck des Veränderungsvorganges umständlicher.

Die Sprache ist als Verhängnis des Denkens von Bacon erkannt worden. Er nannte das die *idola fori*. Es ist aber anzumerken, daß die Gefahr doch im wesentlichen auf die verbalen Wissenszweige beschränkt bleibt. Die exakten Naturwissenschaften haben ihre vom Wort unabhängigen Formel- und Quantensymbole entwickelt, und die Logistik ist ein wohlgelungener Versuch, uns allgemein vom Worte zu befreien. Die Herrschaft des Wortes wird freilich in denjenigen Bereichen des Denkens fortbestehen, in denen auf Verifizierung der Aussagen durch Tatsachenbeobachtung verzichtet wird.

Gehen wir hypothetisch bis zum äußersten! Nehmen wir an, daß unsere Logik zwar menschlich allgemein gültig sei, aber eben eine Funktionsnorm des menschlichen Gehirns. Wären unsere Gehirne anders eingerichtet, so dächten wir in anderen Formen. Was berechtigt uns also zu der Annahme, daß gerade unsere Logik der Wirklichkeitsstruktur angemessen sei? Nun – unsere Logik erweist sich als ein der irdischen Wirklichkeit entsprechendes Verfahren. Wenn es auf anderen Himmelskörpern anders eingerichtete Lebewesen geben sollte, und wenn ihre andersgeartete Logik ihrer andersgearteten Globalwirklichkeit angemessen ist, dann wird eben eine künftige Begegnung mit jenen Anders-Denkern zu einer interglobalen Umbildung der Logik führen müssen. Nicht eher. Und dann eben nur, weil und sofern unsere irdische Logik vor der erdjenseitigen Wirklichkeit versagt. Aber das sind müßige Spekulationen.

Kapitel IX

»Ideologie« – Ein Makel der Erkenntnis

Bisher wurde stillschweigend von der Voraussetzung ausgegangen, daß der Ideologiebegriff auf den Bereich der Erkenntnis begrenzt sei. Es war ja in den vorangegangenen Kapiteln stets nur von »Aussagen« die Rede. Auch in den Lehrgebäuden, die mit einem viel weiteren Ideologiebegriff arbeiten, wird doch den ideologischen Einflüssen auf die Erkenntnis weitaus die größte Aufmerksamkeit gewidmet. Es wird nunmehr zu zeigen sein, daß der Begriff der Ideologie zweckmäßigerweise auf den Bereich der Erkenntnis zu beschränken ist.

Die Kollektivisten der Richtung Durkheims und Gumplovicz' haben eine soziologische Erkenntnistheorie ins Leben gerufen, aber ihr Ideologiebegriff reicht weit über die Erkenntnistätigkeit hinaus. Der ideologische Charakter der Erkenntnis ist nämlich diesen Autoren zufolge dadurch bedingt, daß das menschliche Bewußtsein selbst durchaus gesellschaftlich geprägt, ja ganz einfach eine Funktion der Gesellschaft ist. Es folgt dann ohne weiteres, daß die gleiche, kollektive Gerichtetheit des Bewußtseins die Hervorbringungen aller Zweige der Geisteskultur gleichermaßen durchdringen muß. Tatsächlich hat denn auch Durkheim einen Teil seiner soziologischen Erkenntnistheorie in einem Werke über die Religion entwickelt. Bei seinem Fortsetzer Lévy-Bruhl bezieht der Ideologiebegriff ganz offenbar alle geisteskulturelle Tätigkeit. Man braucht nur in seinem Buch über die Seele der Primitiven nachzulesen, um sich davon zu überzeugen.

Der Ideologiebegriff bezieht sich in diesen Lehrgebäuden auf die Bewußtseinsform des Menschen, die Ideologie muß also in aller Bewußtseinstätigkeit zum Ausdruck kommen.

Bei Marx und den Marxisten umfaßt der Ideologiebegriff den gesamten geistigen und institutionellen »Überbau« der Gesellschaft, im Gegensatz zu deren wirtschaftlich-materiellem Unterbau. Daraus folgt notwendigerweise, daß Ideologien nicht nur in der, sei es wissenschaftlichen, sei es laienhaften Erkenntnistätigkeit ihr Spiel treiben, sondern auch in Religion und

Recht, in Kunst, Literatur und Musik. Die gesamte kulturwissenschaftliche Forschung wird hier zu einem detaillierten Nachweis der Abhängigkeit dieser Kulturercheinungen vom jeweils herrschenden Wirtschaftssystem. Die Ideologie dringt nicht als Störung nur in alle diese geisteskulturnellen Sinn- und Leistungszusammenhänge ein, diese *sind vielmehr von A bis Z nichts anderes als eben Ideologie*.

Beim jüngeren Marx ergibt sich das aus seinen Hegelschen Voraussetzungen, dem metaphysischen Gedanken, daß der gesamte Überbau eine Spiegelung oder *Manifestation* des Unterbaues sei. Das muß ja dann die gesamte Geisteskultur treffen, und kann nicht auf die theoretische Erkenntnis beschränkt bleiben. Beim älteren Marx und insbesondere bei Engels (nach Marx' Tode) vollzieht sich dann die Wendung zum Positivismus, die aber im Hinblick auf die hier erörterte Frage nur wenig ändert. Der Manifestationsgedanke wird zwar aufgegeben, an seine Stelle tritt die Determination des individuellen Bewußtseins durch die gesellschaftliche Lage. Nach wie vor wird aber der Ideologiebegriff auf die gesamten geistigen Funktionen des Menschen bezogen. Die Manifestationsdeutung wird nur ersetzt durch die Kausalerklärung aus dem wirtschaftlich-gesellschaftlichen Interesse der klasse-gebundenen Individuen.

Karl Mannheim spricht im wesentlichen nur von der Erkenntnis, von partikulären ideologischen Aussagen – diese wohl strikte auf das Gebiet der Erkenntnis begrenzt – und von den die Wissenssoziologie beschäftigenden Totalideologien. Nun ist aber die Totalideologie bei ihm nicht etwa nur Verzerrung einer Aussage. Sie ist vielmehr durch die »Seinsverbundenheit des Denkens« selbst, also im Denkprozeß begründet. Sie ist ein Ausschlag davon, daß die Wirklichkeit sich dem Erkenntnisobjekte in dem seinem raum-zeitlichen Standorte entsprechenden Aspekte darbietet. Wenn dies der Fall ist, kann der ideologische Einfluß natürlich nicht auf das Erkennen im strengeren Sinne beschränkt bleiben, sondern durchdringt alle im weiteren Sinne intellektuellen Prozesse, in denen eine Auseinandersetzung zwischen Mensch und Welt stattfindet. Die Totalideologie Mannheims beruht, wie er sagt, auf einem »Hineinragen der Realfaktoren in die Aspektstruktur«. Gelegentlich ersetzt Mannheim die

»Realfaktoren« durch »den Sozialprozeß«. Offenbar kann ein solches, den Gesamtaspekt bestimmendes »Hineinragen« nicht auf den Erkenntnisvorgang begrenzt bleiben, sondern muß sich überall dort fühlbar machen, wo der Mensch die Welt (seiner Welt) im Aspekten hat.

Mannheim greift denn auch zuweilen über den engeren Bezirk des Erkennens hinaus, indem er z. B. feststellt, daß die Totaleideologie der sozialgeschichtlichen Epoche ein »Denkstil« und dem Kunststil an die Seite zu stellen sei. Dieser Gedanke eines Denkstiles ist offenbar mehr als ein bloßes sprachliches Bild. Er ist buchstäblich zu nehmen. Mannheim steht jenen Kultursoziologen nahe, die den Begriff eines allgemeinen Kulturstiles geprägt haben, und denen es angelegen ist, der Stilverwandtschaft zwischen den einzelnen Kulturgebieten innerhalb einer geschichtlich bestimmten Gesellschaft nachzuspüren. Es braucht sich dabei nicht notwendigerweise um den Nachweis eines einseitigen Ursachenzusammenhanges zu handeln, etwa um die Zurückführung solcher Stilentsprechungen auf eine gemeinsame Quelle, sei es die Wirtschaftsweise, Rasse, Sozialform oder was immer. Die Kulturstilforschung kann sehr wohl die Kausalfrage offen lassen und nur durch analytische Beschreibung gewisse gemeinsame oder einander sinnvoll ergänzende Grundzüge in den verschiedenen Kulturtätigkeiten einer Gesellschaft nachweisen. Solche Übereinstimmungen sind in der Tat feststellbar. Die Frage ist aber hier nicht weiter zu verfolgen. Sie liegt außerhalb unserer Themas.

Gegenüber solchen weiteren Ideologiebegriffen ist nunmehr zu begründen, warum hier an einem so viel engeren, auf die Erkenntnisebene – genauer gesagt: auf Erkenntnisaussagen – begrenzten Begriff der Ideologie festgehalten wird. Mannheims Idee eines »Denkstil« ist ein geeigneter Ausgangspunkt dafür. Setzen wir also den Fall, wir übernahmen diesen Begriff, und sehen wir, wohin uns das führte.

Wenn es einen Denkstil gibt, und dieser ein anderer Ausdruck für die (totale) Ideologie einer Epoche oder Gesellschaftsgruppe ist, dann kann dieser Denkstil nur sein: die besondere Erscheinungsform des allgemeinen Kulturstiles der Epoche oder Gruppe im Bereiche des Erkennens. Es leuchtet dann aber unmittelbar

ein, daß dieser Zeit- oder Gruppenstil im Bereich der Wirklichkeitserkenntnis eine völlig andere Rolle spielt als in anderen Bereichen geistiger Tätigkeit, es sei denn, wir geben die Übereinstimmung der Erkenntnisaussagen mit einer außerhalb unser bestehenden, objektiven Wirklichkeit auf. Sofern nämlich Erkenntnis als adäquate Erfassung äußerer Wirklichkeit definiert wird, gilt für die Erkenntnisaussagen der kritische Maßstab der *Wahrheit* in eben diesem Sinne eines objektiv Adäquatseins. Sofern aber dann der Denkstil eben dazu führt, daß das ausgesprochene Denkergebnis nicht der äußeren Wirklichkeit objektiv entspricht, sondern nur einem zeit- oder gruppensubjektiven Aspekte der äußeren Wirklichkeit Ausdruck verleiht, insofern ist der Denkstil ein Makel der Erkenntnis. Er bedeutet, daß das stilgeprägte Denken eben nicht zur Erkenntnis der Dinge geführt hat, wie sie objektiv sind, sondern der Dinge, so wie sie sich subjektiv *darstellen*. Gerade das ist es, was wir mit »ideologisch« meinen.

Und nun vergleichen wir damit die Funktion des »Stiles« in den Bereichen ästhetischer Geistestätigkeit. Es ist da gleich von vornherein hervorzuheben, daß künstlerische Leistung vielfach mit keinerlei äußerer Wirklichkeit etwas zu tun hat. Musik z. B. bildet zumeist keine Wirklichkeit ab – es sei denn, man habe jene zweifelhaften Produkte der Tonkunst im Auge, die als »Abendglöcklein«, »Gewitter«, oder »Alpenbach« bekannt sind. Architektur ist an keiner objektiven Wirklichkeit orientiert. Abstrakte Malerei ebensowenig. Sonst aber ist äußere Wirklichkeit für den bildenden Künstler gleichwie für den Dichter doch nur Thema oder Anregung. Wir erwarten von ihnen nicht, daß sie uns sagen, wie »es sich verhalte«. Allerdings wird auch von »künstlerischer Wahrheit« gesprochen, aber in einem übertragenen, ganz anderen Sinne. Ein Kunstwerk ist »wahr«, nicht weil es eine objektive Wirklichkeit adäquat erfaßt, sondern weil es »echt« oder »ehrlich« ist, das heißt nicht im bloß artistisch Effektivollen steckenbleibt, vielmehr ein genuines Erleben des Künstlers zum Ausdruck bringt.

In Erkenntnis und Kunst ist von »Wirklichkeit« in völlig verschiedenem Sinne die Rede. In der Erkenntnis handelt es sich um die Wirklichkeit, so wie sie selbst ist, um die Erkenntniswirklich-

keit, in der Kunst aber um eine Erlebniswirklichkeit. Hier ver-
sagt das Kriterium der Wahrheit im Sinne objektiver Überein-
stimmung und Verifizierbarkeit. Wenn der Künstler seinen Ge-
genstand in bestimmter Weise erlebt, kann man nicht einwenden,
er habe ihn »falsch« erlebt. Man mag sagen, er habe ihn nicht so
erlebt, und infolgedessen wirke sein Werk nicht »überzeugend«
es wirke leer, als bloße Mache.

Der Stil ist im Bereiche des Ästhetischen eine Möglichkeit der
Gestaltung, und alle erdenklichen Gestaltungsmöglichkeiten ste-
hen hier grundsätzlich gleichwertig nebeneinander, weil es sich
eben nicht um »Erklärung eines Wirklichkeitszusammenhangs«
sondern um »Ausdruck eines Erlebens« handelt. »Im Kunstwer-
formen die Völker ihr Bild« – ich kann mich nicht erinnern, wo
der Urheber des eindrucksvollen Satzes ist. Im Denken aber ist
der Stil gerade das, was der Erkenntnisaussage eine Schlagseite
gibt, er ist etwas an die objektive Wirklichkeit Herangetragen.
Im Bereiche des Ästhetischen also ist der Stil eine legitime Er-
scheinung. Im Bereiche des Rationalen ist er illegitim, denn er ist
unvereinbar mit dem Maßstabe der Ratio: Wahrheit als Über-
einstimmung mit dem außer-subjektiv Gegebenen.

Daß es also Denkstile gibt, wird voll und ganz anerkannt. Das zeit-
weise Vorherrschen eines Begriffs- und Erklärungsmodells – wo-
von früher eingehend die Rede war – ist Beispiel eines Denkstil-
und als solches auch von Mannheim angeführt. Anerkannt wird
überdies, daß ästhetische und Denkstile eine gemeinsame gesell-
schaftspsychologische Wurzel haben, und deshalb von einer stil-
vergleichenden Kultursoziologie unter einem erforscht werden
können. Nur an diesem wird festgehalten: während der Stil in
den Künsten mit deren Leistungsabsicht verträglich ist, vielleicht
sogar für sie notwendig, widerspricht der Denkstil der Lei-
stungsabsicht des Erkennens. Er ist ein erkenntnisfremdes und
erkenntnisstörendes Element.

Angesichts dessen stehen dann zwei Möglichkeiten der Be-
griffsbildung und Terminologie offen.

(1) Man bewahrt den Ideologiebegriff, dessen wesentlichste
Element die durch Vitalengagement bedingte Fehlbeurteilung
objektiver Wirklichkeit ist. Dieser Ideologiebegriff schließt dann
den zeit- oder gruppeneigenen Denkstil in sich – erschöpft sich

aber nicht in ihm. Dagegen wäre es sinnlos, künstlerische Stile als Ideologien zu bezeichnen. Ich entscheide mich für diesen erkenntnis-spezifischen Ideologiebegriff.

(2) Oder man zieht einen universalen, alle Kulturtätigkeit umfassenden Ideologiebegriff vor. Das hat dann nachstehende Konsequenzen. Fürs erste müßte eine solche Begriffsbildung irgendwie der Unterscheidung verschiedener Funktionen der Ideologie (des Stiles) Raum geben: »Gepräge« der Kunst, aber Verfälschung des Erkennens. Es wäre mit anderen Worten auf das grundverschiedene Verhältnis zwischen »Stil« und »Wirklichkeit« Rücksicht zu nehmen. Geschieht dies nicht, so führt der kulturuniverselle Ideologiebegriff zu einer Legitimierung des durch Vitalengagement gesteuerten Erkennens. Das ist denn auch bei den Anhängern des universalen Ideologiebegriffes der Fall. Mannheim nicht ausgenommen. Er hält den zeit- und gruppenbedingten Aspekt für unvermeidlich, die denkstilistische (totale) Ideologie für eine perspektivische Teilsicht neben anderen. Es gibt keine aspektgelöste, überperspektivische Sicht, sondern nur eine optimale, das heißt besonders fassungskräftige Perspektive. – Der kultur-universale Ideologiebegriff (= Geistesstil) hat aber noch eine andere Folge. Man bedarf neben ihm noch eines zweiten Ideologiebegriffes. Der Denkstil nämlich deckt nicht alle Fälle vital engagierten – und deshalb mißweisenden – Erkennens. Die Interessenbefangenheit z. B. ist im Begriff des Denkstils nicht unterzubringen. Mannheim hat denn auch außer seinem totalen Ideologiebegriff einen partikulären, der mit Denkstil nichts zu tun hat. An gegenwärtiger Stelle kann ich nur sagen, daß ich diese Zweiheit kategorial verschiedener Ideologiebegriffe nicht mitmachen kann. Die nähere Begründung muß noch aufgeschoben werden (vgl. Seite 151 ff.).

Anhangsweise sei doch noch bemerkt, daß man in bestimmtem Sinne ein Kunstwerk ideologisch nennen kann, und daß es im Bereich des Erkennens ein Stilgepräge geben mag, das den Erkenntnisinhalt nicht verfälscht.

Ideologische Kunst wäre Tendenzkunst. Man sieht sofort, daß – wenn dies anerkannt wird – das Ideologische in der Kunst gerade *nicht* im Stile liegt, sondern in einer Aussageabsicht, die der Künstler verfolgt. Ein Kunstwerk wird ideologisch in einem

weiteren Sinne, wenn es seinen Gegenstand so wählt und darstellt, daß die künstlerische Gestaltung auf den Betrachter suggestiv wirkt, ihn zu einer bestimmten Beurteilung des Gegenstandes hinlenkt – zumeist wohl, um auf diesem Umwege zu Handlung aufzurufen.

Andererseits ist es vorstellbar, daß ein »Denkstil« auf Gedankenführung und Darstellungsweise eines Komplexes von Aussagen beschränkt bleibt, die Aussagesubstanz aber ganz oder in wesentlichen unberührt läßt.

Der hier oben als universal gekennzeichnete Ideologiebegriff hat aber eine besondere Voraussetzung, deren Erörterung wir noch einmal auf ein früher schon berührtes aber dort nicht abgeschlossenes Thema zurückbringt, nämlich die *Aussage* als Bezugsobjekt des Ideologiebegriffes.

Der universale Ideologiebegriff ist offenbar nur dann möglich – selbst dann allerdings nicht notwendig – wenn er, soweit die Erkenntnis in Frage kommt, auf das Denken als Tätigkeit bezogen wird. Insofern also mußte er hier von vornherein schon deshalb abgelehnt werden, weil ausdrücklich hervorgehoben wurde, wir halten uns an die Aussage, welche eine Erkenntnis (oder vermeintliche Erkenntnis) formuliert und objektiviert. Wir haben uns selbst gelobt, über den mentalen Vorgang, der endlich zu Aussage reift, kein Urteil abzugeben, weil wir über ihn nicht Sicheres wissen können. Alles vermeintliche Wissen über ihn könnte nur introspektiv abgeleitet sein, und Introspektion kann zwar Vermutungen zeitigen, die sich als nützliche Hypothesen für empirische Untersuchung erweisen mögen, aber im Wege der Introspektion und auf ihrer Ebene läßt sich nichts verifizieren.

Sehen wir uns die Autoren an, die mit einem kulturuniversalen Ideologiebegriff arbeiten. Da ist Marx, der Ideologie abwechselnd für den »Überbau«, das heißt den »objektiven Geist« seines Meisters und intimen Feindes Hegel, dann aber für »das soziale Bewußtsein«, also den subjektiven Geist, gebraucht. Bewußtsein aber ist ein per se in der Ebene der Introspektion beheimateter Begriff, daher denn auch von den Behaviouristen verpönt. Wendet man sich der Gruppe von Denkern zu, die als Vertreter der soziologischen Erkenntnistheorie angesehen werden können – Gumplovicz, Durkheim, Lévy-Bruhl, M. Adler, W

Jerusalem und cum grano salis Scheler – so ist ganz offenbar, daß sie stets vom Denken oder Erkennen als einer Tätigkeit, nicht von Aussage oder Urteil als dessen ausgedrücktem Ergebnis sprechen. Bei Durkheim wird das deutlich in dem vielfach wiederkehrenden Ausdruck »la vie intellectuelle«, bei Lévy-Bruhl gar im Zentralbegriff der »âme primitive«. – Was endlich Mannheim angeht, so ist bei ihm der partikuläre Ideologiebegriff, der sich auf den Bereich der Erkenntnis beschränkt, auf Aussagen bezogen, der totale aber, der gelegentlich als Denkstil bezeichnet wird und damit kultur-universal neben den ästhetischen Stil tritt, bezieht sich auf »das gesamte Denken« der Person, ihre *Denkweise*. Die Denkweise aber kann verstanden werden als die besondere Erscheinungsform, welche die für alle geistige Tätigkeit entscheidende *Mentalität* auf dem Gebiete des Erkennens annimmt. Es ist in der Tat einer der grundlegenden Mängel in Mannheims Theorie, daß seine Begriffe der partikulären und totalen Ideologie gar nicht zwei einander in gleicher Ebene nebengeordnete Erscheinungen betreffen, sondern auf völlig verschiedenen Ebenen liegen.

Jedenfalls aber: wenn man den Begriff der Ideologie auf Aussagen bezieht und auf sie beschränkt, dann ist er notwendigerweise auf Erkenntnis begrenzt. Musik oder bildende Kunst machen keine Aussagen, und Dichtung oder Schilderung bedienen sich zwar des Wortes, aber nicht als eines Aussage-Mediums, sondern als Vermittler von Klang, Rhythmus, Kolorit und Erlebnisnuance.

Verhehlen wir uns aber nicht die große Schwierigkeit, vor die uns diese Beschränkung auf die Aussage, dieser asketische Verzicht auf Introspektion, stellt! Zu bedenken ist, daß die Kennzeichnung einer Aussage als ideologisch nicht etwa schlechthin bedeutet: die Aussage ist falsch! Es gibt unzählige Aussagen, die als falsch erweisbar sind, ohne deshalb ideologisch zu sein. Falsch im ideologischen Sinne ist eine Aussage nur dann, wenn sie paratheoretisch, das heißt durch das Eindringen eines Vitalengagements verfälscht ist. Wie können wir ohne Introspektion, ohne Rekurs auf den die Aussage hervorbringenden Denkprozeß, das heißt ausschließlich unter Bezugnahme auf die Aussage selbst, das Vorliegen dieses Sachverhaltes behaupten? Können wir es

nicht, so bleiben nur zwei Möglichkeiten. Die eine wäre eine retrospektive Ideologie-Analyse. Die andere aber wäre der Verzicht auf den Ideologiebegriff, da dieser in einem nicht-introspektiven Zusammenhang völlig sinnlos wäre. Man hätte sich auf die Feststellung zu beschränken, daß gewisse Aussagen falsch seien. Die besondere ideologische Art des Falschseins wäre nicht als solche unterscheidbar.

(1) Der einfachste Fall ist das Werturteil. Hier läßt sich auf Grund des konkreten, aus seinem Zusammenhange losgerissenen Satzes mit Sicherheit sagen: er ist ideologisch, ist paratheoretischer Ausdruck eines persönlichen Engagements. Der Satz enthält ja eben *nichts* anderes als die Schein-Theoretisierung des Engagements, der positiven oder negativen Gefühlseinstellung gegenüber dem Aussagegegenstand. Der ideologische Charakter des Werturteils kann unmittelbar aus der Inhaltsstruktur des Satzes selbst abgelesen werden. Fraglich bleibt dann nur dies: ist im Munde des Sprechenden, das Werturteil seine Ideologie im dem Sinne, daß er seine Primärbewertung des Aussageobjektes in eine scheinbare Sachaussage umgedeutet hat? oder spricht er das Werturteil nur nach, weil es ihm durch seine Erziehung und Umgebung suggeriert ist? In diesem zweiten Falle wäre der Sprechende zunächst am Werturteil selbst – als dogmatischer Überzeugungsinhalt – engagiert, und sein dem Werturteil entsprechender Gefühlsstandpunkt gegenüber dem bewerteten Objekt wäre sekundär, eine angelernte Reaktion.

Jedenfalls *kann* das Werturteil nichts anderes sein als eine Ideologie, es ist das reine und klassische Beispiel der paratheoretischen Aussage, als solche an seiner Struktur erkennbar.

Das gleiche gilt von allen Aussagen transzendent-metaphysischen Inhaltes, kurz von allen Aussagen, die entweder (a) ein Nicht-Wirkliches zum Gegenstande haben oder (b) über ein Wirkliches etwas aussagen, was von keinem wirklichen Gegenstande behauptet werden kann (z. B. ihm sachlich nicht erfassbare Eigenschaften zuschreiben).

(2) Sobald aber eine Aussage sich unmittelbar als mögliche Sachaussage über einen wirklichen Gegenstand darstellt, kann man zwar im üblichen Prüfungsverfahren (Beobachtung und logische Kritik) nachweisen, ob die Aussage inhaltlich richtig oder

falsch ist. Im letzteren Falle läßt sich aber nicht mit Sicherheit entscheiden, daß die Falschheit ideologisch bedingt sei. Man kann nicht jeder Fehlaussage unmittelbar und sozusagen von außen her ansehen, ob ihr Urheber einfach einen denktechnischen Schnitzer begangen oder ob ein Vitalengagement ihn zum Stolpern gebracht hat – ob er *geirrt* hat oder *verblendet* war. Solchen Aussagen gegenüber besteht also ein *Ideologieverdacht*, aber ein *endgültiger Ideologievorwurf* kann ohne Introspektion nicht erhoben werden.

Sofern es sich nun aber um ideologische Kritik wissenschaftlicher Behauptungen handelt, hat man es niemals mit isolierten Aussagen zu tun, sondern mit ganzen Gebäuden, einem Buch, einer Abhandlung. Die einzelne Aussage tritt in einem größeren Zusammenhang auf, sie ist abgeleitet. Ich brauche nicht introspektiv zu vermuten, wie der Urheber dazu kam, die Aussage zu machen, er sagt es mir, sein Gedankengang ist mir in einer Aussagenkette vorgetragen. Was aus der einzelstehenden Aussage nicht abzulesen ist, mag durch Analyse des Zusammenhanges feststellbar sein. Glied für Glied nachprüfend, findet man die Stelle, an der ein Fehler gemacht ist. Der Nachweis, daß die Aussage ideologisch ist, bedeutet hier zugleich die Lokalisierung der Ideologiequelle in der Herleitung der Aussage. Irgendwo in der Kette finden wir z. B. eine metaphysische Prämisse, oder ein verkapptes Werturteil, oder die Berufung auf ein ausgedientes Begriffsmodell, das mit zugänglichem Tatsachenwissen unvereinbar ist und also nur infolge einer Denkgewohnheit übernommen sein kann, oder ähnliches. Was zunächst Ideologieverdacht war, wird damit zum Ideologievorwurf bestärkt.

(3) In einem dritten, dem soziologisch wichtigsten Falle wird der gegen eine Einzelaussage gerichtete Ideologievorwurf auf ganz anderer Grundlage erhoben. Als Beispiel sei der folgende Satz gewählt: »Reklame für Markenwaren dient dem Verbraucher, weil sie hohe Standardqualität des Erzeugnisses bedingt und durch Absatzsteigerung die Ware verbilligt.« Dieser Satz war auf einer bestimmten Stufe wirtschaftlicher Entwicklung wenigstens teilweise richtig. Heute ist er falsch, aber ich spare dem Leser hier den Nachweis dafür. Es macht für unseren Gedankengang nichts Wesentliches aus, ob die Behauptung falsch ist, oder

ob wir ihre Unrichtigkeit nur um des Beispieles willen annehmen. Wenn irgend jemand den Satz ausspricht, und wenn ich nachweisen kann, daß er falsch ist, bleibt noch völlig ungeklärt, ob er ideologisch sei. Der Sprecher mag die betriebs- und sozial-ökonomischen Zusammenhänge nach bestem Vermögen untersucht und durchdacht haben. Er kam zum angegebenen Resultat. Daß es falsch ist, mag auf einem einfachen Fehler der Tatsachenbeobachtung oder Schlußfolgerung beruhen. Wenn aber der Sprecher NN entweder Produzent einer Markenware oder gar Inhaber einer Reklamefirma, also in seiner Existenz von Reklame abhängig ist, so haben wir ihn im Verdacht ideologischer Befangenheit. Im Verdacht – aber nur der ebenfalls unter Ideologieverdacht stehende Verbraucher wird schlechthin behaupten, das ist eine Ideologie des NN, denn dieser ist an Reklame interessiert, er sucht sie vor sich selbst zu rechtfertigen und sie ungeschmackhaft zu machen. Der unvoreingenommene Beobachter wird es beim Ideologieverdacht bewenden lassen. Er kann nicht introspektiv sich darüber aussprechen, was im Kopfe des NN vorging, ehe er oder indem er die angeführte Aussage machte.

Wenn irgend jemand, der an Reklame nicht vital engagiert ist, zu dem gleichen Fehltril kommen kann, warum sollte es dann nicht auch im Munde des reklameinteressierten NN ein einfaches Fehltril sein? Die bloße Tatsache des Einklangs zwischen Aussageinhalt und Interesse des Sprechers ist niemals ein zureichender Grund für die Behauptung, die Aussage sei ideologisch. Auch ganz richtige Aussagen können ja mit dem Interesse des Sprechers übereinstimmen und es stützen.

Das gilt ganz allgemein von allen Behauptungen, die irgendwie mit einem Interesse, mit der gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Lage, mit irgendeiner Determinante seiner Existenz in Beziehung stehen. Wenn jemand eine – falsche oder richtige – Aussage macht, die seiner Seinslage »entspricht«, so darf man sich nicht dadurch zu dem Kurzschluß verleiten lassen, das Engagiertsein am Gegenstande habe dem Sprecher die Aussage eingegeben.

Ehe wir zur Lösung des Dilemmas schreiten, ist aber eine Bemerkung über Introspektion notwendig. Schon unter den oben stehenden Punkten (1) und (2) mögen dem Leser Zweifel dar

über gekommen sein, ob nicht der Begriff der Ideologie als solcher auch in der hier vorgetragenen Fassung introspektiv sei. Kann man ohne Introspektion behaupten, daß z. B. im Werturteil ein Gefühlsverhältnis des Urteilenden theoretisiert oder objektiviert sei? Kann man überhaupt von Gefühlen und von einem Engagiertsein sprechen? Strenggenommen: Nein. Triebe, wenn man es aber zu diesem Grade der Orthodoxie, so wäre den Wissenschaften von menschlichen Dingen jede Äußerung über Werte und sehr wesentliche Gegenstandsgebiete versagt. Die praktische Frage scheint nicht zu sein: »Ist Introspektion zulässig?«, sondern: »Inwieweit ist Introspektion zulässig, wenn man sich innerhalb verantwortbarer Urteilsgrenzen halten will?« Wir stehen hier vor einer erkenntnistheoretischen Schwierigkeit, die ähnlich gelagert und ähnlich zu lösen ist wie diejenige der »äußeren Wirklichkeit« (Seite 41 ff.).

Ich weiß unmittelbar, daß ich Gefühle habe, bin mir selbst meines vitalen Engagiertseins an gewissen Gegenständen sehr wohl bewußt. Ich gehe ferner in meinem ganzen Handeln, Geben und Dasein überhaupt davon aus, daß ich nicht der einzige lebende Mensch im Universum bin. Darin ist eingeschlossen die, allerdings introspektiv gewonnene Gewißheit, daß den als menschliche Körper identifizierten Erscheinungen in der mich umgebenden äußeren Dingwelt auch Bewußtseine entsprechen. *Daß* andere Iche da sind, *daß* sie gleich mir Gefühle haben, *daß* sie gleich mir an Dingen oder Vorgängen vital engagiert sind – alles sind unmittelbare Gewißheiten, auf die mein gesamtes Dasein sich stützt. Es wäre Donquichotterie, diese praktischen Gewißheiten aus der Theorie deshalb zu verbannen, weil sie nur introspektiv gegeben sind. Durch Selbstbeobachtung und Selbstprüfung weiß ich aber noch etwas mehr, nämlich: daß mir selbst meine Gefühle und Vitalengagements gelegentlich einen Streich spielt, mein Urteil getrübt und mich zu sachlich anfechtbaren Aussagen verleitet haben.

(a) Ich habe also unmittelbare Gewißheit, daß jede Aussage als ausgedrückte Endergebnis einer Denktätigkeit ist. Über den Verlauf der Denktätigkeit im gegebenen Falle weiß ich aber nichts. Wird dieser Verlauf explizit dargestellt [Punkt (2) oben], so habe ich es eben mit einer Aussagenkette, nicht mit der

einzelnen Aussage zu tun. Steht die Aussage für sich allein, so setzt jeder Versuch einer Rekonstruktion des hinter ihr liegenden Gedankenganges eine durch keine objektiven Anhaltspunkte gestützte, introspektive Deutung voraus.

(b) Im *allgemeinen* und *prinzipiell* weiß ich aber auch unmitelbar um den als ideologische Mißweisung definierten Sachverhalt, das heißt die Steuerung der Erkenntnis durch Vitaleragements als Möglichkeit. Ohne unzulässige Introspektion bin ich also berechtigt, jeder beliebigen Aussage gegenüber die Möglichkeit in Betracht zu ziehen. Wir sahen unter Punkt (a) oben, in welchen Fällen eine Einzelaussage auf Grund einer Inhaltsanalyse mit Gewißheit als ideologisch bezeichnet werden darf. Unter allen anderen Umständen wäre es im *besonderen* und *kasuell* unzulässig festzustellen: diese Einzelaussage ist im Munde dieser Person ideologisch. Da nicht objektiv nachprüfbar ist, was im Kopfe des Sprechers vorging, ehe und als er die Aussage machte, wäre jede Behauptung darüber eine introspektive Zumutung.

Mit diesen Voraussetzungen kehren wir nunmehr zur Frage zurück, ob und in welchem Sinne Einzelaussagen, die nicht rein Ideologie (z. B. Werturteile oder transzendent metaphysische Sätze) sind, als ideologisch bezeichnet werden können. Nehmen wir das oben gegebene Beispiel, den Satz über die Wirkung der Markenreklame, wieder auf. Es wäre offenbar dem eben Gesagten zufolge unzulässig zu sagen: Die Aussage als solche sei eine Ideologie, wer immer sie macht. Die Aussage kann auf bloßem Unkenntnis der Sachzusammenhänge oder auf einem Schlußfehler beruhen. Es wäre ferner unberechtigt zu sagen: »NN ist Inhaber eines Reklamebüros. Er lebt von Reklame. Also verteidigt er sie. In seinem Munde ist der Satz ideologisch.« NN könnte ebenso wie irgend jemand anderer einem uninteressierten Irrtum zum Opfer gefallen sein. Der Zweifel muß zu seinen Gunsten stehen. Niemand hat zureichenden objektiven Grund zu behaupten: »So sagt NN, weil er Reklameverkäufer ist.«

Was aber, wenn es durch Tatsachenbeobachtung belegt ist, behauptet werden darf, ist dies: »Der Satz, daß Markenreklame die Warenqualität hebe und den Preis senke, ist eine Ideologie der Verkäufer von Reklame und von solchen Waren, die unter

Hochdruckreklame auf den Markt gebracht werden.« Nicht also: »Es ist eine Ideologie des NN«, sondern: »Es ist eine Ideologie der Menschenkategorie, zu der NN gehört.« Im gleichen Sinne darf man von einer Arbeiter- oder Beamtenideologie, einer Ideologie der Bauern oder Intellektuellen, von einer nationalen Ideologie oder der Ideologie eines Zeitalters sprechen. Wieso?

Eine erste Beobachtung zeigt die häufige Wiederholung einer Aussage X oder ihr sinnverwandter Aussagen, oder von Aussagen, die X in sich schließen, oder in X enthalten sind. Die Verbreitung der Aussage wird untersucht, und es zeigt sich, daß sie besonders bei einer bestimmten Art von Personen auftritt. Innerhalb einer durch objektive Kennzeichen bestimmten Menschenkategorie ist die Aussage regelmäßig oder doch sehr häufig anzutreffen, außerhalb dieses Kreises hat sie keine oder verhältnismäßig wenige Anhänger. Ein statistisches Massengesetz stellt eine Korrelation zwischen der Aussage und einem objektiv umschriebenen Personenkreis fest. Es ist mit anderen Worten statt, die Aussage als typisch für Personen der beschriebenen Kategorie zu bezeichnen. Die Aussage ist aber falsch, wie sich bei Prüfung ihres Inhaltes ergibt.

Die statistische Korrelation zwischen der falschen Aussage (Meinung) und gerade diesem Personenkreis fordert eine Erklärung. Es handelt sich, wie man sieht, in diesen Fällen um oft wiederkehrende, um sogenannte Standardaussagen. Wenn hier von Aussageurhebern gesprochen wird, so kann nicht gemeint sein, daß jede einzelne Person, welche die Aussage macht, sie durch ihren Denkprozeß produziert habe. Vielmehr ist die Aussage ursprünglich von einem Urheber auf Grund seiner Überlegungen formuliert worden, oder mehrere Urheber sind unabhängig voneinander zu verwandten Aussagen gekommen. Die häufige Wiederholung der Aussage ist eine Folge davon, daß sie Zustimmung findet und akzeptiert wird. Die Frage lautet also genau genommen nicht: wie kommt es, daß die Personen der Kategorie N »so denken«, sondern: wie kommt es, daß gerade die Personen der Kategorie N in besonders großer Zahl dem Irrtum X zustimmen und ihn sich zu eigen machen? Die Erklärung wird gefunden durch (a) eine Analyse des Aussageinhaltes und der logischen Konsequenzen des in ihr enthaltenen Fehlers, (b) eine Ana-

lyse der Existenz-Struktur der Personenkategorie, bei der die Fehlaussage starke Anhängerschaft hat, für die sie also statistisch typisch ist. – Die Existenz-Struktur der Menschenklasse zeigt einen gemeinsamen Zug, eine Daseinsderminante, mit welcher das Fehlerelement in der Aussage in Einklang steht. *Daß* Reklame für Geschäftsleute, besonders für eine näher bestimmte Gruppe von Geschäftsleuten, vitale Bedeutung hat, daß die Personen also an Reklame vital engagiert sind, ist eine aus ihrer Existenz-Struktur ablesbare Tatsache. Daß der einzelne durch dieses Engagement in seinem Denken zum Entgleisen gebracht sei, ist nicht nachweisbar. Daß aber die Mehrheit gerade dieser Kategorie von Menschen sich als empfänglich für gerade die Fehlaussage erweist, dafür kann keine andere vernünftige Erklärung gefunden werden als eben diese: die Fehlaussage appelliert kraft ihres Inhaltes an ein besonderes Vitalengagement dieser Art von Personen.

Gegen den einzelnen Vertreter der Kategorie richtet sich nicht ein – nie mit Sicherheit beweisbarer – *Ideologieverdacht*. Die Kategorie als solcher gegenüber darf der *Ideologievorwurf* erhoben werden. Ideologien dieser Art – und das sind die meisten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Standardaussagen – aber auch andere Mode-Meinungen – sind als Massenerscheinungen zu behandeln, und die *Ideologie-Analyse* hat nicht als Denkprozeß anzusetzen, sondern sich auf einen Vergleich zwischen dem Inhalt der Aussage und der Existenz-Struktur ihrer Anhänger zu beschränken.

Wir kommen zur dritten und letzten Aufgabe dieses Kapitels. Warum: *Ideologievorwurf*? Warum: ein *Makel* der Erkenntnis?

Im volkstümlichen Gebrauch haftet dem Ausdruck Ideologie fast immer ein naiver Vorwurf an. Wenn der A eine Aussage der B als dessen Ideologie bezeichnet, gibt er in der Regel zu verstehen, die Aussage sei etwas, das der B »sich zurechtgemacht habe, weil es ihm so »in den Kram passe«. Insofern steht der Ideologievorwurf, den A gegen B erhebt, unter Verdacht, ein Ideologie des A zu sein. So befangen ist A in dem, was er selbst meint, daß er sich gar nicht vorzustellen vermag, wie B gutgläubig etwas anderes behaupten könne. Wer über diesen Gegenstand etwas anderes aussagt als A, muß seiner Meinung nach ein

weder unehrlich oder unwahrscheinlich stupid sein. Selbst bei Mannheim ist, in seinem Begriff der partikulären Ideologie, das Moment bewußter Verhüllung, ja Lüge erhalten. Insoweit wäre der Ideologievorwurf moralischer Art, gegen den Aussageurheber als Person gerichtet. Davon sehen wir hier ab, das Verhältnis zwischen Ideologie und Lüge ist gesondert zu erörtern.

Von Bacon bis Marx blieb unbezweifelt, daß Mißweisungen des Erkennens, wenn nicht moralisch zu verurteilen, so doch jedenfalls insofern tadelnswert seien, als der Ideologe nicht selbstkritisch seine Befangenheit auszuschalten sucht. Geteilt waren die Meinungen wohl nur insofern, als die Rationalisten völlige Ideologiefreiheit in allen Stücken für möglich hielten, andere aber, und als erster Bacon selbst, an völliger Ideologiefreiheit zweifelten. Immerhin – auch diese Vorsichtig-Skeptischen forderten Ideologiekritik, nicht weil sie von ihr ein vollkommenes Erkennen erwarteten, wohl aber weil sie den Grad der Befangenheit für reduzierbar hielten.

Marx war der Urheber des Pan-Ideologismus. Er betrachtete das Denken, die Erkenntnis, überhaupt jegliche Geistestätigkeit als streng durch die wirtschaftlich-soziale Lage determiniert. Nicht nur, daß der Kapitalist nicht lügt, wenn er seinen Interessen dienliche Behauptungen aufstellt –: er kann gar nicht anders. Das wird ja dann später (bei Lukácz) bis zu dem Satze geschrieben, der Bürger sei eben infolge seiner Zugehörigkeit zu einer Klasse, über welche die Geschichte das Todesurteil gesprochen hat, außerstande, die objektive Richtigkeit des historischen Materialismus zu erfassen. Er hat sozusagen ein Brett vor der Stirn. Mit dieser These von der Unausweichlichkeit der Ideologie fällt über nicht nur der moralische, es fällt auch der intellektuelle Vorwurf gegen den Denkenden. Wenn sein Erkennen determiniert ist, hat es ja keinen Sinn, sich von dieser Determiniertheit befreien oder auch nur gradweise sich über sie erheben zu wollen.

Das gleiche gilt natürlich auch für die soziologischen Erkenntnistheoretiker von Durkheim bis Scheler. Wenn sogar die Kategorien selbst Sozialprodukte sind, wenn gar nicht der Mensch, sondern »die Gesellschaft in ihm denkt« (Gumplowicz), dann sind Emanzipationsbemühungen von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Und nun endlich Mannheim. Seine partikulären Ideologien sind vermeidbar, sind ausrottbar. Stellt man also fest, daß jemand einer partikulären Ideologie anhege, so liegt darin entweder der moralische Vorwurf der Lüge oder mindestens der intellektuelle Vorwurf vermeidbaren Irrtums. Die totale Ideologie Mannheims ist aber durch Realfaktoren oder den Sozialprozeß konstitutiv bedingt. Sie ist eine Folge des Aspektes, in dem die Wirklichkeit sich dem Denkenden darstellt. Das heißt aber wiederum: er kann gar nicht anders. In seiner Wissenssoziologie, die es mit den totalen Ideologien zu tun hat, ist auch Mannheim ein Panideologist. (Von dem engen Pfortchen aus dem Gefängnis in einen minder beengten Vorhof, das er für die Wissenssoziologen selbst, die Auserlesenen, offenhält, sei hier noch nicht die Rede. An der grundsätzlichen Unentrinnbarkeit aspektbedingten Erkenntnis ändert es nichts.)

So sagt denn Mannheim folgerichtig und ausdrücklich: Der Begriff der totalen Ideologie haftet nichts Depravierendes und Odiöses mehr an.

Es spielt an dieser Stelle keine wesentliche Rolle, daß ich die Unterscheidung zwischen partikulären und totalen Ideologien nicht anerkennen kann. Der Leser mag das schon erraten haben und ich werde später begründen, warum ich die Zweifelhaftheit der Begriffe ablehnen muß. Ich nehme die *moralische* Ehrenerklärung für alle Ideologen an. Hinsichtlich der intellektuellen Legitimierung liegen die Dinge weniger einfach.

Zunächst bedeutet der Panideologismus in seinen erwähnten Formen offenbar nur, daß der Ideologe selbst weder moralisch noch intellektuell für die Mißweisung seiner Aussage oder des in ihr resultierenden Denkens verantwortlich gemacht werden kann. Die Ideologie bleibt aber ein Makel der Erkenntnis aller solcher. Das heißt: der Panideologismus mißt immer noch das tatsächliche Erkenntnis am Maßstabe einer vorgestellten, völlig richtigen Erkenntnis. Hieran gemessen erscheint die menschliche Erkenntnis als solche verhältnismäßig minderwertig. Der Erkennende mag sozusagen sein Bestes tun, aber dies Beste ist nicht genug.

Nach Marx und seinen Anhängern ist die Misere sogar nur vorübergehend, denn sie ist durch die Produktionsverhältnisse

bedingt. Wenn in der sozialistischen Gesellschaft die Ungleichheit der Produktionsverhältnisse behoben, die Gesellschaft also klassenlos sein wird, so werden Sein und Erkennen in Einklang kommen.

Die soziologischen Erkenntnistheoretiker und Mannheim aber stellen zwar die Unausweichlichkeit der Ideologie fest, heben jedoch, selbst wenn – oder gerade wenn – sie recht haben, durch diese Feststellung die Erkenntnis auf eine höhere Ebene. Eine Erkenntnis, die in ihre eigene ideologische Befangenheit Einsicht gewonnen hat, ist »bessere Erkenntnis« als die blind ideologische.

Ich gehe weiter als diese Panideologen. Einer genaueren Untersuchung der Emanzipationsmöglichkeiten vorgreifend, stelle ich hier schon folgendes fest: Wenn theoretische Erkenntnis unter dem Maßstabe der Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung mit einer objektiven Wirklichkeit steht, dann ist jede diesem Maßstabe nicht voll entsprechende Aussage minderwertige Erkenntnis. Das gilt ohne Rücksicht darauf, ob diese Minderwertigkeit, sofern sie auf ideologischen Einflüssen beruht, dem Aussageurheber zum Vorwurf gemacht werden kann oder nicht. Aber mehr als das. Es läßt sich immer kontrollieren, ob eine Aussage gemäß den zur Zeit zu Gebote stehenden Beobachtungsmitteln und Methoden wirklichkeitsadäquat ist oder nicht. Mit Anspruch auf Wahrheitsgeltung dürfen nur verifizierte Aussagen vorgetragen werden. Wenn eine Aussage nur unter gewissen Voraussetzungen gilt, so ist sie auf diese Voraussetzungen zu beschränken. Innerhalb dieser Grenzen ist sie dann wahr. Gibt sie ihre Grenzen nicht an und tritt sie mit dem Ansehen der Allgemeingeltung auf, so ist sie insofern falsch. Wir werden später sehen, daß es kaum vermeidlich ist, gelegentlich Aussagen zu machen, die weder generell verifizierbar noch mit einem speziellen Geltungsindex versehen werden können, also ideologieverdächtig sind. Dann hat der Urheber anzugeben, daß er sich des Ideologierisikos bewußt ist.

Man darf sich mit anderen Worten nicht damit begnügen, eine angebliche Erkenntnisaussage als eine »mögliche Sicht« hinzuzufügen und die ewig wiederkehrende »Neuerfassung derselben Wirklichkeit in neuer Aspektstruktur« abzuwarten (Mannheim).

Man hat vielmehr hier und jetzt auseinanderzuhalten, was
äquate Erkenntnis der Wirklichkeit und was zeitlich-stand-
liche »Perspektive« – also nicht Wirklichkeitserkenntnis, sondern
existentiale Deutung ist.

Kapitel x Zweierlei Ideologiekritik

Wenn mit dem Worte »Ideologie« irgendwelche vernünftige Vorstellung verknüpft sein soll, so kann es nur die einer Nichtübereinstimmung des ideologischen Denkens oder Denkergebnisses²⁷ mit der Wirklichkeit sein. Es bleibe hier unerörtert, was »Wirklichkeit« ist – da wir uns an früherer Stelle (vgl. Kapitel III, Seite 28 ff.) ausführlich darüber geäußert haben. Der Begriff der Ideologie enthält also an sich eine Kritik. Indem man ihn denkt, muß man nicht-ideologische, der Wirklichkeit entsprechende Gedankengänge und Aussagen, wenn nicht als praktische Möglichkeiten, so doch als ideellen Gegensatz im Auge haben. Wenn nicht, so könnte man einfach vom »Denken«, den »Gedanken« und »Aussagen« sprechen und sich den Begriff der Ideologie schenken. Er sagte nichts von diesen Bezeichnungen Verschiedenes und Unterscheidbares und wäre daher sinnlos.

Wenn aber die Ideologie ein Denken, Gedanke oder Urteil ist, das von der Wirklichkeit abweicht, also irgendwie falsch und unwahr ist, dann ist damit die kritische Aufgabe gestellt, der Abweichung auf den Grund zu gehen. Das ist denn auch die Absicht der *theoretischen Ideologiekritik*. Sie kritisiert die Ideologie als Denkprozeß oder theoretische Aussage.

Schon hier ist zu bemerken, daß die Bezeichnung »Kritik« hier nicht notwendigerweise im polemischen Sinne gemeint ist, sondern etwa im gleichen, in dem Kant von einer Kritik der reinen und der praktischen Vernunft spricht. Es mag sich nämlich sehr wohl herausstellen, daß die Abweichung gewisser Aussagen von der Wirklichkeit zwar als vorliegend erkannt wird, volle Richtigstellung der Aussage aber unmöglich ist. In diesem Falle kann der ideologische Charakter der Aussage nicht deren Urheber

²⁷ Schon im ersten Kapitel wurde hervorgehoben, daß der Verf. den Ideologiebegriff nur auf die Aussage, nicht auf die hinter ihr liegende Denktätigkeit bezieht. Um aber der Diskussion abweichender Theorien nicht ungebührlich vorzugreifen, ist hier und im folgenden stets alternativ von »Denken und/oder Aussage« die Rede.

zum Vorwurf gemacht werden. Das ist, wie im lehrgeschichtlichen Abschnitt ersichtlich wurde, die Meinung aller sogenannten »Pan-Ideologen« von Durkheim bis Mannheim, und gewissem Sinne auch von Marx und seinen Nachfolgern. In diesem Falle ist es Aufgabe der Ideologiekritik, die Mißweisung an solche festzustellen, vielleicht auf ihre Wurzeln zurückzuführen, nicht aber kann der Kritiker die ideologische Aussage durch eine völlig wirklichkeits-adäquate ersetzen.

Man wird sogleich fragen, wieso es dazu einer eigenen Disziplin oder jedenfalls einer besonderen Forschungsrichtung (der Soziologie) bedarf. Wozu haben wir die Logik und wozu die Erkenntniskritik? Die Frage ist vollauf berechtigt, und manche eifrige Vertreter der soziologischen Ideologiekritik hätte sich viele Mühe – und manche Verirrung – ersparen können, wenn er diese Frage gekärt hätte, ehe er sich in tiefsinnige Analyse stürzte.

Die Logik kann in zweierlei Weise Denkfehler bloßlegen.

(1) Wenn es sich um konkrete Sachaussagen handelt, deren Gegenstand sinnlicher Beobachtung zugänglich ist, kann die Aussage fehlerhaft sein, weil die Beobachtung selbst, auf die sich die Aussage stützt, trügerisch war. Der Denker und Sprecher hat eine Beobachtung gemacht und aus ihr einen Schluß gezogen. Der Schluß mag formallogisch in Ordnung sein, aber sein Inhalt ist dennoch falsch, weil die Beobachtung es war. Der Sprecher hat etwas zu sehen geglaubt, was »in Wirklichkeit nicht da war« oder anders war. In diesem Falle ist die Logik unbeteiligt. Die Fehlerquelle liegt in der Wahrnehmungs- und Beobachtungstechnik.

Der Denker mag aber andererseits richtig beobachtet haben, hat jedoch in der logischen Verarbeitung des Wahrgenommenen einen Fehler gemacht. Er hat »falsch geschlossen«. Dies festzustellen ist Sache der logischen Kritik. Ein Beispiel dafür ist das auf Seite 6 f. gegebene, die Zahl der Witwen und Witwer einerseits, das durchschnittliche Absterbealter der Frauen und Männer andererseits betreffend.

Dieser logischen Kritik stehen keinerlei technische Schwierigkeiten im Wege. Man hat immer Zugang zu dem Tatsachenstoff, der den Aussagegegenstand bildete, und man kann durch Wiederholung der Beobachtung und Kontrolle des Schlußverfahrens

nachweisen, ob ein Beobachtungsirrtum oder ein Fehler in der logischen Folgerung vorliegt.

(2) Metaphysischen, transzendenten Aussagen gegenüber kann die Logik insofern kritisch einsetzen, als sie einen »Bruch im Zusammenhang« nachweist. Von einer Bestätigung oder Entkräftung des Aussageinhaltes durch Kontrollbeobachtung kann hier nicht die Rede sein. Es ist nichts zu beobachten. Der Aussageinhalt betrifft ja eben keine wahrnehmbare Wirklichkeit, sondern etwas jenseits der Erfahrung Liegendes (sie »Transzendierendes«). Der einzelnen Aussage ist da logisch nur beizukommen, indem man aufzeigt, daß sie nach den Gesetzen der formalen Logik mit anderen Aussagen im gleichen Aussagezusammenhang unverträglich ist. Nehmen wir etwa an, ein Autor philosophiere über »Freiheit«, mache zuerst eine Aussage, die sich offenbar auf bürgerlich-politische Freiheit bezieht, übertrage aber später den Satz auf die Freiheit im psychologischen Sinne (*quaternio terminorum*).

Wenn von einer bestimmten »ersten Setzung« ausgegangen wird, so kann von ihr aus ein System von Urteilen entwickelt werden. Der ersten Setzung selbst ist logisch nichts anzuhaben. Ich kann ihr eine andere erste Setzung entgegenstellen und damit das ganze transzendent-metaphysische Aussagegefüge ihres Urhebers angreifen – aber nicht mit den Mitteln der Logik. Mit denen kann ich dem transzendenten Metaphysiker nur auf seinem eigenen Boden, innerhalb seines eigenen Systems auf den Leib rücken, indem ich ihm nachweise: der Schluß, den du hier ziehst, widerspricht nach den Gesetzen der Logik entweder (a) anderen Sätzen deines Systems oder (b) deiner ersten Setzung.

Zu solcher Kritik bedarf man *nur* der formalen Logik, weil – im Gegensatz zu Punkt (1) – keine Beobachtung sinnlich wahrnehmbarer Erscheinungen im Spiele ist.

Die Erkenntniskritik setzt tiefer an als die formale Logik. Einem Gedankengang oder einer Aussage gegenüberstehend erklärt sie diese für statthaft oder unzulässig nach dem Maßstabe der Möglichkeiten und Grenzen des Erkennens überhaupt. Sie mag z. B. feststellen, daß der Gegenstand der Aussage außerhalb des Bereiches möglicher Erkenntnis liege. Oder, daß das Problem, auf das die Aussage eine Antwort zu geben beansprucht, falsch

gestellt, ein bloßes Scheinproblem sei. Oder, daß die zugrunde liegende Begriffsbildung fehlerhaft sei. Oder endlich, daß die Schlußfolgerung zwar formal-logisch stimme, die Prämissen aber den Schluß nicht tragen können. Erkenntnistheoretisch z. B. kann man der ersten Setzung einer transzendenten Metaphysik – und damit deren ganzem Gebäude – beikommen, wofür das Kapitel v (bes. S. 66 ff.) dieses Buches ein Beispiel ist.

Für alle diese Arten der Denk-Kritik bedarf es keiner Kontrollmittel, die der traditionellen und schulgerechten Philosophie nicht zur Verfügung stünden. In der Tat: Wenn es keine andere kritische Frage gäbe als die nach der Richtigkeit oder Falschheit einer Aussage, oder nach ihrer erkenntnis-theoretischen Zulässigkeit – dann brauchten wir keine Ideologiekritik.

Diese setzt vielmehr an der Genesis des Fehlers ein. Sie fragt gar nicht: Ist dieser Satz richtig oder falsch? Sie fragt vielmehr: Wie kommt es, daß gerade dieser Denker gerade diesen Denkfehler macht? Einen Fehler in der Beobachtung, in der Schlußfolgerung? Oder daß gerade dieser Denker die Grenzen und Bedingungen der Erkenntnis an diesem Punkte und in dieser Richtung verletzt?

Während also Logik und Erkenntnistheorie das Denken oder die Denkaussagen immanent, das heißt in der theoretischen Ebene auf ihren Wahrheitsgehalt hin kritisieren, ist die Ideologiekritik extern. Sie setzt das Denken oder die Aussage in Beziehung zu außer-theoretischen Gegebenheiten, sucht eine Erklärung für Denkfehler außerhalb des Denkprozesses selbst. So zum Beispiel, wenn sie sagt: Das Ehepaar Kuczynski hat die Lage der Arbeiter in USA und Deutschland in der Zwischenkriegszeit beschrieben.²⁸ Ihre Schlüsse sind logisch, aber sie sind auf einseitige Beobachtung und Auswahl des Tatsachenstoffes gebaut. Entweder haben J. und M. Kuczynski gelogen – was nicht nachweisbar ist und daher nicht insinuiert werden darf – oder sie waren durch ihr kommunistisches Glaubensbekenntnis verblendet und haben daher diejenigen Tatsachen, die auf Besserung der Arbeiterlage innerhalb der kapitalistischen Welt hindeuten, nicht gesehen. Karl Mannheim schrieb den Intellektuellen die Aufgabe und

²⁸ Vgl. S. 113.

fähigkeit zu, aus den widerstreitenden Meinungen feindlicher sozialer Lager eine allgemein akzeptable politische Synthese abzuleiten. Die Unrichtigkeit dieser These ist logisch nachweisbar. Selbst ein bürgerlicher Intellektueller, ist aber Mannheim daran interessiert, diesen eine geschichtliche und politische Schlüsselstellung zuzuschreiben. Sein Denkfehler und seine soziale Wunschrichtung fallen zusammen. Er überschätzt die Bedeutung seiner eigenen Schicht und so fort.

Die Abweichung der Aussage von der Wirklichkeit wird vom Ideologiekritiker nicht festgestellt – dazu bedarf man seiner nicht –, sondern auf einen außerhalb der theoretischen Ebene liegenden Sachverhalt bezogen. Man könnte sagen: Der Logiker und Erkenntnistheoretiker entscheiden zwischen richtigen und falschen Aussagen. Der Ideologiekritiker sucht die Gesetzmäßigkeiten, die hinter den falschen Aussagen walten.

Schon hier sei aber auf einen wichtigen Punkt hingewiesen, der mehr Beachtung verdient, als er bisher gefunden hat: Diese außertheoretischen Bezugspunkte sind nicht notwendigerweise *gesellschaftliche* Sachverhalte, wie in den beiden oben gegebenen Beispielen. Es gibt mindestens auch charakterologische, vielleicht biologische Wurzeln von Ideologien. Damit fällt dann die verbreitete Auffassung, Ideologiekritik (Ideologienlehre) sein ein Zweig soziologischer Forschung. Inwieweit sie soziologisch ist, und was die Soziologie zu ihr beitragen kann, wird an dem Orte zu entscheiden sein. Ich vergesse dabei nicht, daß es eine ganze Schule von Schriftstellern gibt, die das Denken selbst in seiner Gänze für eine Funktion der Gesellschaft(sform) erklären und damit die gesamte Erkenntnislehre zur soziologischen Disziplin machen (z. B. Durkheim und seine Schule, Gumpłowicz und in gewissem Sinne auch Mannheim). Aber ich lehne ihren Standpunkt ab und behalte mir die genaue Begründung dafür vor, weil sie weiteres Ausgreifen erfordert.

Soviel hier von der theoretischen Ideologiekritik. Vier wichtige Punkte sollten hiermit geklärt sein.

(1) Der Begriff der Ideologie setzt als sein Gegenstück denjenigen ideologiefreier, unbefangener Aussagen voraus.

(2) Hält man solche Aussagen für menschenmöglich – sei es ganz allgemein, sei es innerhalb gewisser Gegenstandsfelder –,

so sind ideologische Aussagen vom Standpunkte der Wahrheitserkenntnis aus unstatthaft. Als Erkenntnis beurteilt sind sie wertlose oder zumindest minderwertige Aussagen. Sie genügen den Anforderungen der Wahrheitsfindung nicht.

(3) Hält man völlig ideologiefreie Aussagen für grundsätzlich menschenunmöglich – sei es überhaupt oder innerhalb gewisse Gegenstandsfelder –, so bleibt immer noch die Frage, ob es nicht verschiedene Annäherungsgrade an das Erkenntnisideal der Ideologiefreiheit gibt, und ob nicht durch Aufdeckung der Ideologiequellen diese Annäherung gefördert werden könne.

(4) Die theoretische Ideologiekritik ist aber in keinem Fall selbst eine Berichtigung der Aussagen, sondern nur eine Aufzeigung der externen Quellen von Denkfehlern.

Es gibt nun aber auch eine pragmatische Ideologiekritik. Das ist eine mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmende Aussage von theoretischen Standpunkt aus minderwertig, weil von der Wahrheit abweichend ist – dies ist ein Urteil, das eben nur innerhalb seiner Voraussetzung gilt. Diese Voraussetzung lautet: Sofern Wahrheit im Sinne »Übereinstimmung mit der Wirklichkeit« angestrebt ist. Als *Theorie* betrachtet ist die ideologische Aussage disqualifiziert.

Wenn nun aber jemand erklärt: »Wahrheit, Objektivität, Übereinstimmung mit der Wirklichkeit ist für den Wert einer Aussage gar nicht entscheidend. Das, worauf es ankommt, ist der Einfluß, den die Aussage auf das (soziale, historische) Geschehen hat.« Was dann? Das ist ja in der Tat von gar nicht wenigen Propheten der Verfinsterung behauptet worden: Von Marx, Pareto, Nietzsche, Sorel, den Nationalsozialisten, dem Historiker von Harnack und manchem anderen. Auf der Gegenseite stehen jene, die nur vom Um-sich-Greifen objektiven Denkens sich etwas Gutes für die Menschheit erwarten. Zu ihnen gehören Bertrand Russell, Harold D. Lasswell²⁹ – von vielen anderen gar nicht zu reden – und zu ihnen rechne ich radikal mich selbst.

29 »Without science, democracy is blind and weak. With science, democracy will not be blind, and may be strong.« (»The Analysis of Political Behaviour.« London 1947, S. 12.)

In diesem scharfen Gegensatz zwischen »Erkenntniswahrheit um jeden Preis« und »Wertschätzung der Unwahrheit, die dem Leben dient« – in diesem Gegensatz hat man die äußersten Stellungnahmen pragmatischer Ideologiekritik. Hier wird die Aussage nicht nach ihrem Wahrheitsgehalt, sondern nach ihrer Lebensdienlichkeit beurteilt. Oder: Die Wahrheit selbst wird auf ihre humane Funktion hin bewertet.

Die vorher gekennzeichnete theoretische Ideologiekritik ist ein wissenschaftliches Vorhaben. Sie analysiert Sachverhalte, nämlich den Zusammenhang zwischen Fehlaussagen und außer-theoretischen Gegebenheiten. Die pragmatische Ideologiekritik dagegen hat mit Wissenschaft wenig oder nichts zu tun. Sie läuft auf Werturteile hinaus. Man kann nicht theoretisch darüber streiten – und sich am Ende durch Gründe überzeugen lassen – ob »Wahrheit« oder »Leben« (was immer »Leben« bedeuten mag) wertvoller und wichtiger sei, welchem der Vorrang gegeben werden müsse. Wenn ich daher als meinen eigenen Standpunkt in dieser Sache erkläre: »Mir ist die Wahrheit einer Aussage entscheidend. Eine von der Wahrheit (= nachprüfbarer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit) abweichende Aussage widerstrebt mir, selbst wenn ich zugeben müßte, daß sie irgendwie »nützlich« wäre« – dann meine ich das nicht als eine Aussage, die theoretisch richtig zu sein beansprucht. Vielmehr gebe ich der Wissenschaftlichkeit den Vorzug vor anderen Bewertungsmaßstäben, die an Aussagen angelegt werden könnten. Meine Gegner tun das Gegenteil. Beide Parteien werten so, wie sie werten, nicht als Wissenschaftler, nicht unter Berufung auf die Autorität der Theorie, sondern als Persönlichkeiten und von nicht-wissenschaftlichen Standpunkten aus.

Auch derjenige aber, der dem ideologischen Denken pragmatisch den Vorzug gibt, müßte sich dazu bequemen anzuerkennen, daß ideologisches Denken oder Urteil *als Theorie* unzulänglich sei. Er müßte sich darauf beschränken zu sagen: »Als Theorie mag die Aussage unzulänglich sein, aber unzulängliche Theorie hat eine von mir bejahte Funktion im gesellschaftlichen Dasein.« Das ist z. B. im wesentlichen der Standpunkt Paretos. Marx dagegen oder Nietzsche, die Nationalsozialisten und die Bolschewisten gehen viel weiter. Sie behaupten nicht nur, daß die Un-

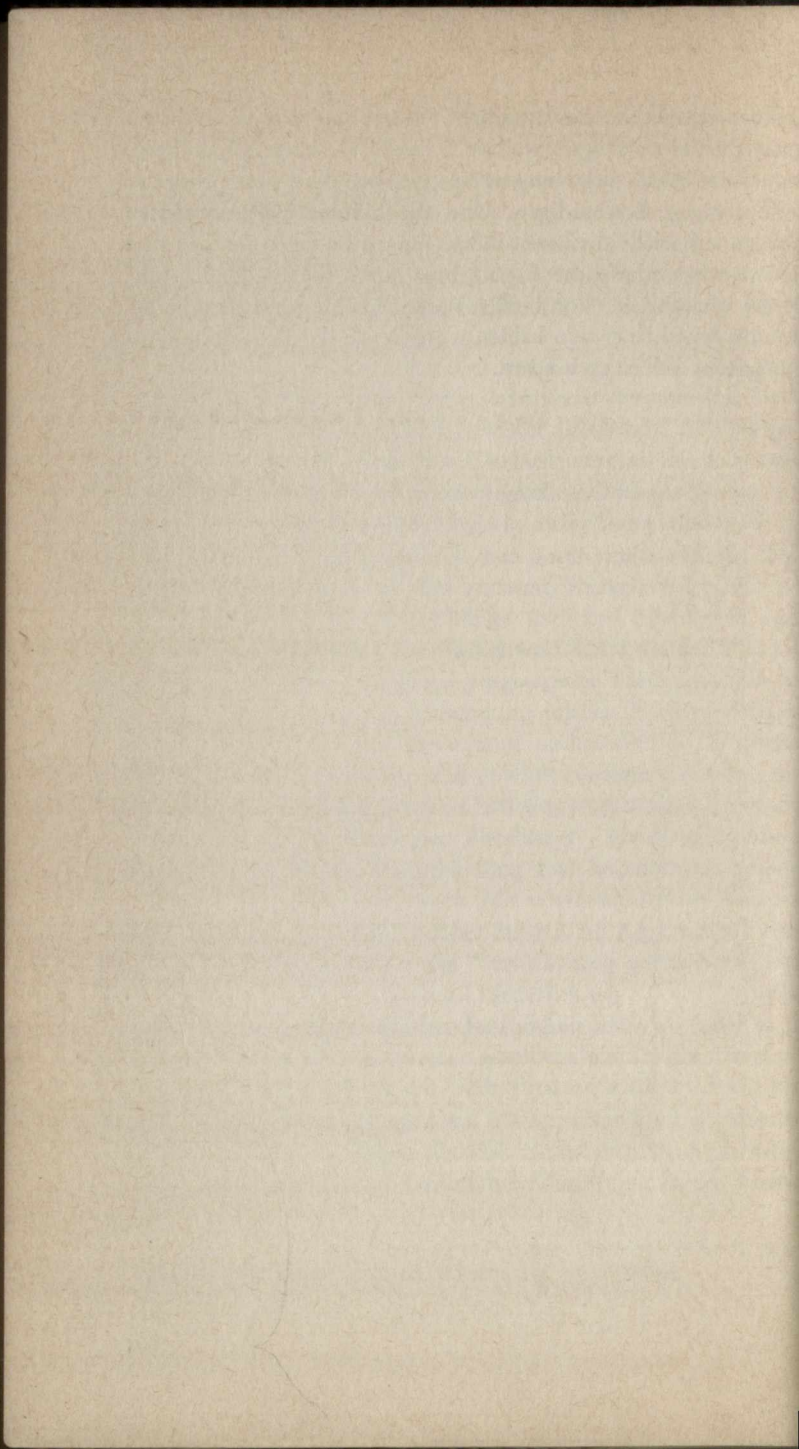
wahrheit eine gesellschaftliche Sendung habe, sondern sprechen dem Streben nach Objektivität überhaupt die Berechtigung ab – auch als Theorie. Hier »steht der Verstand still« – und das in des Satzes wörtlichster Bedeutung.

Zu wiederholen: Pragmatische Ideologiekritik, sei es als positive oder negative Bewertung ideologischer Aussagen von einem außertheoretischen (aktivistischen) Standpunkte aus, ist keine wissenschaftliche Angelegenheit. Es gibt aber eine pragmatische Ideologiekritik, die wissenschaftlich ist oder jedenfalls sein kann. Sie begrenzt sich darauf, zu untersuchen und darzustellen, welchen Einfluß die Vorherrschaft gewisser Ideologien auf das gesellschaftliche Handeln und den Geschichtsverlauf hat. Sie kann weitergehen und den Einfluß ideologischen Denkens überhaupt auf soziales und geschichtliches Dasein analysieren. Gleichwie in der theoretischen Ideologiekritik, nur unter einem anderen Gesichtspunkte als dort, wird also versucht, Korrelationen, Kovarianten, konstante Zusammenhänge zwischen Ideologien und greifbaren Erscheinungen der Außenwelt festzustellen. Wissenschaftlich einwandfrei ist solche pragmatische Ideologiekritik so lange, wie sie sich auf die Aufzeigung solcher Zusammenhänge beschränkt, sich aber der Bewertung nachgewiesener Einflüsse enthält. Sie mag z. B. finden, daß gewisse Ideologien in höherem Grade als andere eine aggressive Haltung begünstigen. Oder sie mag feststellen, daß Ideologien überhaupt – gleichviel welchen Inhaltes sie sind – zur Verschärfung real begründeter, gesellschaftlicher Gegensätze beitragen. Mit wissenschaftlicher Autorität kann sie sich aber nicht darüber äußern, ob Aggressivität von Schaden oder ob vielmehr die Verschärfung gesellschaftlicher Gegensätze dem Geschichtsprozeß förderlich sei.

Im Namen schriftstellerischer Redlichkeit habe ich daher ausdrücklich die Darstellung meiner gesellschaftspolitischen Bewertung von Ideologien³⁰ als ein nichtwissenschaftliches Buch, als Kundgabe eines Bewertungs- und Willensstandpunktes gekennzeichnet. Ob mich das gegen die Insinuation schützt, die Ideologie mit wissenschaftlichen Gründen bekämpft zu haben, bleibt

30 »Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit.« Köln 1952. (Neuaufll. unter d. Titel »Demokratie ohne Dogma«, München 1963. Anm. d. Hrg.)

abzuwarten. Leser, die zwischen Theorie und Politik nicht zu unterscheiden vermögen, weil sie, selbst als verhärtete Ideologen, immerfort beides zusammenwerfen, werden mich vermutlich der Inkonsequenz beschuldigen. Und die gläubigen Rationalisten werden sich vielleicht meine Bewertungen zu eigen machen und sie in »wissenschaftliche Argumente« gegen die Ideologien (anderer) verwandeln. Von beiden Parteien fühle ich mich mißverstanden, mit keiner von beiden wünsche ich das Brot der Gesinnungsfreundschaft zu brechen.



Nachbemerkung

Die hier wiederveröffentlichte Arbeit ist inhaltlich und formal, objektiv und subjektiv unvollendet. Ein Jahr nach Geigers Tod erschien 1953 die erste Auflage¹. Sie konnte mit dem Plan einer umfassenden Monographie zu Problemen der Ideologie begründet werden, den der Autor seit etwa 1940 immer deutlicher ausgearbeitet und ausgefüllt hatte; auch damit, daß Geiger in den letzten Lebensjahren Fragen der Wissenssoziologie und Ideologiekritik spürbar wieder als wissenschaftlich und pragmatisch vorrangig behandelte. Gedruckt wurde aber nur ein äußerlich fortlaufender Textblock, noch dazu ohne jede Erläuterung. Andere Stücke aus dem Problemzusammenhang wurden ausgelassen, weil sie sich nur schwer integrieren ließen, weil sie den unausgearbeiteten Zustand der Manuskripte zu deutlich gemacht hätten, weil der Autor sie für andere Veröffentlichungen bestimmt hatte² und schließlich, weil ein wesentlicher Teil verschollen war.

Geiger hatte, nachdem er mit dem Einmarsch deutscher Truppen in Dänemark von den Nationalsozialisten aus seiner ordentlichen Professur für Soziologie an der Universität Aarhus vertrieben worden war, an einem Manuskript zur »Soziologie des Denkens« gearbeitet, das später den Kern seiner Ideologie-Monographie bilden sollte. Aber auch nachdem der äußere Druck mit der Niederlage des Faschismus in Europa gewichen war, hat Geiger diese Arbeit nicht veröffentlicht. Dafür gibt es viele Ursachen. Einmal war Geiger in diesen letzten Lebensjahren völlig überlastet: ab 1945 wieder Ordinarius in Aarhus, gab er zusammen mit T. T. Segerstedt, V. Verkko und J. Vogt die »Nordischen soziologischen Studien« heraus, leitete das von ihm gegründete erste soziologische Forschungsinstitut in Skandinavien,

1 Ideologie und Wahrheit: Eine soziologische Kritik des Denkens, Humboldt-Verlag, Stuttgart-Wien 1953.

2 Kritische Bemerkungen zum Begriff der Ideologie, in: Gegenwartsprobleme der Soziologie, A. Vierkandt zum 80. Geburtstag, hrsg. v. G. Eisermann, Potsdamer Verlagsgesellschaft, Potsdam 1949, S. 141 ff.; Stichwort Ideologie (1954), in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Band 5, Fischer-Verlag, Stuttgart 1956, S. 179 ff.

betätigte sich für die damalige Zeit erstaunlich lebhaft mit aktuellen Beiträgen in Rundfunk und Presse und war zuletzt 1951 und 1952 Gastprofessor an der Universität Toronto in Kanada von wo aus er eine lange und anstrengende Vortragsreise durch die USA machte. Dazu kamen Veröffentlichungsschwierigkeiten die er – aus welchen Gründen soll hier unerörtert bleiben – in Deutschland neuerdings hatte³. Als wichtigster Grund bleibt aber ein inneres Ungenügen Geigers zu vermuten. Nach dem Entwurf seiner »Soziologie des Denkens« hatte er, 1943 von Dänemark nach Schweden geflohen, in der Berührung mit der Rechtsschule von Uppsala und besonders in der Auseinandersetzung mit A. Hägerström, im Zusammenhang mit der Kritik an dem dort entwickelten und angewandten positivistischen Wirklichkeitsbegriff, neue Einsichten in das Ideologieproblem gewonnen, die eigentlich in das alte Manuskript hätten eingearbeitet werden müssen. Diese schwierige Arbeit der Kritik des Uppsala-Positivismus von einer Philosophie des logischen Empirismus aus mußte Geiger aber – trotz seines Wissenschaftsrigorismus – angesichts der neueren europäischen politischen Entwicklung immer weniger wichtig erscheinen. Er hat diese Arbeit dann vorbildlich im Rahmen seiner »Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts«⁴ geleistet; während man andererseits heute in Geigers letztem, posthum veröffentlichtem Werk »Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit«⁵ nachlesen kann, in welchen politisch-wissenschaftlichen Zwiespalt sich ein Mann gestürzt sah, der zeit seines Lebens versucht hatte, mit wissenschaftlichen Mitteln Fortschritt auch und gerade unmittelbar für die lebenden Menschen, für die Gesellschaft, zu verwirklichen. Das Pathos, der zur Schau getragene Optimismus verdecken besonders in den Ausführungen zum Wert nihilismus und Ideologieproblem nur unzulänglich das Eingeständnis, daß das vorhergehende wissenschaftsfrohe und –asketische Lebenswerk eine Sackgasse bedeutet, ein notwendiges

3 Vgl. P. Trappe, Einführung, in: Th. Geiger, Arbeiten zur Soziologie, Methode - Moderne Großgesellschaft - Rechtssoziologie - Ideologiekritik, Soziologische Texte Band 7, Luchterhand-Verlag, Neuwied und Berlin 1962, S. 31.

4 Soziologische Texte Band 19, Luchterhand-Verlag, Neuwied-Berlin 1964.

5 Acta Jutlandica, Publications of the University of Aarhus, XXXII, 1, Munksgaard-Verlag, Kopenhagen 1960; unter dem Titel: Demokratie ohne Dogma Szczyesny-Verlag, München 1963.

Scheitern, positiv möglicherweise durch die Arbeit, die aufgewendet werden muß, sich daraus zu befreien.

Die »Soziologie des Denkens« ist heute zugänglich. Der erste Teil wurde 1959 veröffentlicht⁶; der verlorengegangene zweite Teil in den frühen sechziger Jahren entdeckt und 1962 gedruckt.⁷ Theoretisch wäre es damit möglich gewesen, aus dem gesamten vorliegenden Material nunmehr die von Geiger intendierte Monographie zusammenzustellen. Aber damit hätte eine äußerliche Kompilation die innere Problematik überdeckt. Für den Bearbeiter des Geiger'schen Werkes gilt – wie für jeden Herausgeber – als oberstes Gesetz, den Intentionen des Verfassers zu folgen. Das hat in vorbildlicher und erfolgreicher Weise Paul Trappe in seinem schon zitierten⁸ Auswahlband für alle Arbeitsbereiche Geigers getan. Für den Bereich der Ideologie wäre es unverantwortlich, die Auffassungen Geigers aus verschiedenen Kenntnis- und Einsichtsphasen vereinheitlichen zu wollen. Manipulationen an geistesgeschichtlich wichtigen Werken, es sei nur – um zwei sehr unterschiedliche Beispiele zu nennen – an die Neuausgabe von Nietzsches Spätwerk⁹ und die Werk- und Briefausgabe von Walter Benjamin¹⁰ erinnert, wirken sich sicher gegen ihre Absicht, was aber wichtiger ist, für den objektiven Wissenschaftsprozess zumindest hemmend aus. Dazu kommt, daß ein Kompendium der Ideologieproblematik existiert, das auch die Ansätze Geigers kritisch reflektiert.¹¹

Könnte Geiger heute »Ideologie und Wahrheit« in einer Neuauflage erscheinen lassen, so würde er bestimmt eine Einleitung beisteuern, in der er – ähnlich wie Lukács bei seinem frühen

6 Bemerkungen zur Soziologie des Denkens, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Luchterhand-Verlag, Neuwied und Berlin 1959, Band XLV/1 S. 23 ff.

7 Befreiung aus dem Ideologiebann (Die Emanzipation von der Befangenheit), in: Geiger, Arbeiten zur Soziologie, vgl. Anm. 3, S. 431 ff.

8 vgl. Anm. 3.

9 Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden, herausgegeben von K. Schlechte, Hanser-Verlag, München 1956.

10 Walter Benjamin, Schriften in 2 Bänden, herausgegeben von Theodor W. Adorno u. a., Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1955; Walter Benjamin, Briefe in 2 Bänden, herausgegeben von Gersholm Scholem u. Theodor W. Adorno, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1966.

11 Ideologie. Wissenssoziologie und Ideologiekritik, herausgegeben und eingeleitet von Kurt Lenk, Soziologische Texte Band 4, Luchterhand-Verlag, Neuwied und Berlin 1961, 3. Aufl. 1967.

Buch über Lenin¹² – die Bedingtheit seiner damaligen Forschungsansätze, die Beschränktheit der Einsichtsmöglichkeit, den ideologischen Charakter betonen müßte, nicht ohne berechtigten Stolz darauf, daß ihm dennoch eine Position zu beziehen gelungen sei, deren Diskussion die Wissenschaft und die von ihr abhängende Gesellschaft vor weiteren Fehlern möglicherweise hätte bewahren können.

Darin eben liegt der Sinn dieser Neuveröffentlichung. Geiger kann heute gerade in seiner nur-wissenschaftlichen Position zu Ideologie-Problematik nicht undiskutiert aufgewertet werden, er kann aber umgekehrt auch nicht schamhaft verschwiegen und übersprungen bleiben. Geiger hat unter unglücklichen, aber für heutige Forscher beherzigenswerten Umständen gelebt und gearbeitet: Ausbildung in der Weimarer Demokratie, Wirken unter dem Faschismus in der nordischen Emigration; Katholik, der wegen seiner Veröffentlichungen exkommuniziert wurde, Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands bis zum Austritt aus Überzeugung wegen der unheilvollen Politik dieser Partei, dennoch bis zum Lebensende überzeugter Vertreter der Interessen der lohnabhängigen Massen und ihrer Organisation in den Gewerkschaften, in seiner Kritik des Faschismus wissenschaftlich-esoterisch und unwirksam geblieben, wegen ihrer Frühzeitigkeit übergangen und fälschlich nicht zum Widerstand gerechnet, als Emigrant in den weltpolitisch nicht bedeutenden nordischen Ländern, die mit ihren sozialen und wissenschaftlichen Leistungen in Deutschland nicht zur Kenntnis genommen wurden, noch dazu im unrechten Augenblick gestorben, in der Phase des sich neu konsolidierenden westdeutschen Kapitalismus mit seinen offensichtlichen ideologischen Konsequenzen. Dieses Schicksal erklärt, warum es in der »International Encyclopedia of the Social Sciences«¹³ heißen kann: »Even in German Geiger's work is not widely known, although his writings concern social stratification and mobility and on the sociology of la

12 Georg Lukács, Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken. Soziologische Essays. Luchterhand-Verlag, Neuwied und Berlin, 1. Aufl. 1924, Neuaufgabe 1967.

13 The Macmillan Company & The Free Press, New York 1968, S. 83 ff.

possess current significance.« Die äußeren Umstände allein reichen für die Begründung des Sachverhalts aber nicht aus. Es ist, als schäme sich der heutige Neo-Positivismus dieses Ahnherrn. Neuerliche Nachdrucke früher Arbeiten von Geiger¹⁴ können nicht darüber hinwegtäuschen, daß er trotz aller lobenden Erwähnungen konsequent übergangen wird. Dabei ist die Diskussion in den Sozialwissenschaften, wie sie zwischen Neopositivisten und Dialektikern ausgetragen wird¹⁵, ein später und sicherlich vermeidbarer Streit um Positionen, die am Werk von Geiger exemplifizierbar gewesen wären, wenn man es diskutiert hätte. Tatsächlich aber gibt es, wie Trappe richtig schreibt¹⁶, praktisch keine Sekundärliteratur zu Geiger.¹⁷

Wenn man sich heute lediglich oratorisch und historisch zur intellektuellen Redlichkeit und zur unbeirrbaren Leidenschaft in Forschen und Lehren« bei Geiger bekennt¹⁸, so bedeutet das andererseits, daß man die von der Zeit gelieferte Widerlegung der abstrakt-wissenschaftlichen Argumentation in der Ideologiekritik, besonders in der Auseinandersetzung mit der marxistischen Ideologielehre, verschwinden machen möchte, gleichzeitig mit den selbstkritischen Ansätzen in Geigers letzten Arbeiten.

Dieses Buch enthält dagegen eine Lehre, deren die revolutionären Studenten nicht mehr bedürfen, die aus der Soziologie

¹⁴ Theodor Geiger, Die soziale Schichtung des deutschen Volkes (Stuttgart 1932), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967; ders.: Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen, (Stuttgart 1926), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967.

¹⁵ Vergl. die Kontroverse: K. R. Popper, Die Logik der Sozialwissenschaften (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1962, S. 233 ff.); Th. W. Adorno, Zur Logik der Sozialwissenschaften (ebd., S. 249 ff.); J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik (in: Max Horkheimer (Hrsg.), Zeugnisse, Frankfurt/Main 1963, S. 473 ff.); H. Albert, Der Mythos der totalen Vernunft (KZSS 1964, S. 225 ff.); J. Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus (ebd. S. 635 ff.); H. Albert, Im Rücken des Positivismus? (KZSS 1965, S. 879 ff.); Zuletzt: H. Pilot, Jürgen Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie (KZSS 1968, S. 288 ff.).

¹⁶ in: International Encyclopedia of the Social Science, Stichwort Geiger, vgl. Anm. 13).

¹⁷ Zu erwähnen sind aber: H. Knospe, Stichwort Geiger, Theodor, in: Internationales Soziologenlexikon, hrsg. v. W. Bernsdorf, Enke-Verlag, Stuttgart 1959, S. 175 ff., und P. Trappe, Die Rechtssoziologie Theodor Geigers, Phil. Diss. Mainz 1959.

¹⁸ R. König in: Acta Sociologica I, 1, S. 9.

die antipositivistische Konsequenz der Einheit von Theorie und Praxis und der Einheit von wissenschaftlicher Forschung und praktisch-politischer Lehre gezogen haben. Es sei daher denen nahegelegt, die es so gerne antisozialistisch benutzen und auswerten möchten; dies aber wegen der radikalen Ehrlichkeit des Autors, der widerlegbaren Simplizität der Argumentation und der großartigen, entlarvenden historischen Naivität nicht können und deshalb in einem Schleier von Wissenschaftlichkeit höherer Reichweite in eben die Sackgasse auf höherer Ebene hineingehen, aus der unsere Gesellschaft und ihre Wissenschaft sich längst hätte befreien können und müssen.

Todtnau, Juli 1968

Frank Benseler

Personenverzeichnis

- Adler, Max (1873-1937) 32
 Adorno, Theodor W. (1903)
 167, 169
 Albert, Hans 169
- Bacon, Francis (1561-1626)
 7-11, 26, 60, 70, 92, 108,
 117, 124
 Baege, M. H. (1798-1857) 19
 Benjamin, Walter 167
 Bernsdorf, Wilhelm (1904)
 169
- Comte, August (1798-1857)
 19
 Condillac, Etienne
 (1715-1780) 5
- Delaisi, F. 16
 Destutt de Tracy, A. L. Graf
 (1754-1836) 5
 Dilthey, Wilhelm (1833-1911)
 34
 Durkheim, Emile (1858-1917)
 10, 19 ff., 32, 117
- Eisermann, Gottfried (1918)
 165
 Eisler, Rudolf (1873-1926) 69
 Engels, Friedrich (1820-1895)
 38 f., 112 f.
- Ferguson, Adam (1723-1816)
 93
- Freyer, Hans (1887) 110
- Galilei, Galileo (1564-1642)
 123
 Goethe, Johann Wolfgang v.
 (1749-1832) 33
 Gumplowicz, Ludwig
 (1838-1909) 21, 117
- Habermas, Jürgen 169
 Hägerström, Alex 55, 166
 Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich (1770-1831)
 38, 112
 Holz, Arno (1863-1929) 86
 Horkheimer, Max (1895) 169
- Ibsen, Henrik (1828-1906)
 84
 Iversen, Herbert 98
- Jerusalem, Franz Wilhelm
 19, 21, 117
- Kant, Immanuel (1724-1804)
 8
- Knospe, H. 169
 König, Rene (1906) 169
 Kuczynski, J. u. M. 113
 Lenin, Wladimir Iljitsch
 (1870-1924) 168
 Lenk, Kurt 167
 Lessing, Theodor (1872-1933)
 34

- Levy-Bruhl, Lucien
(1857-1939) 19, 22, 45,
117
- Lukács, Georg (1885) 39 f.,
167 f.
- Macchiavelli, Niccolò
(1469-1527) 108
- Mannheim, Karl (1893-1947)
24 f., 32-35, 65, 82 f., 87,
98 f., 107 f.
- Marx, Karl (1818-1883)
10, 26, 29, 35 f., 65, 112
- Mumford, Lewis 76
- Napoleon I. (1769-1821) 5,
7, 32 f.
- Nietzsche, Friedrich W.
(1844-1900) 14 ff., 18, 69,
167
- Pareto, Vilfredo (1848-1923)
14, 17 f., 61
- Pascal, Blaise (1623-1662) 11
- Pfennig, Andreas 29, 34, 40
- Piechowski, P. 114
- Pilot, Harald 169
- Popper, Karl R. 169
- Rüstow, Alexander 34
- Scheler, Max (1874-1928)
22, 72, 117
- Schlechta, K. 167
- Scholem, Gersholm 167
- Segerstedt, Torgny T. 165
- Sombart, Werner (1863-1941)
108 f.
- Sorel, Georges (1847-1922)
14, 16 ff.
- Spengler, Oswald (1880-1936)
76
- Spranger, Eduard (1882) 8
- Stirner, Max (1806-1856) 5
- Tönnies, Ferdinand
(1855-1936) 91
- Tolstoi, Leo (1828-1910) 107
- Trappe, Paul 166 f., 169
- Troeltsch, Ernst (1865-1923)
21
- Verkko, V. 165
- Vierkandt, Alfred
(1867-1953) 24, 34, 165
- Vogt, Johan (1900) 165
- Weber, Alfred (1868-1958)
34
- Wells, Herbert (1866-1946)
121

Inhalt

I	Überblick über die Lehrmeinungen	
II	Ideologie und Lüge	2
III	Die »Wirklichkeit«	2
IV	Das Werturteil – eine ideologische Aussage	4
V	Para-theoretische Aussagen	5
VI	Ursprungsschichten der Ideologie	8
VII	Frage-Antrieb und Aussage-Steuerung	9
VIII	Wahrnehmung und Logik	11
	1. Wahrnehmung und Außenwelt	11
	2. Begriffe, Kategorien und Logik	12
IX	»Ideologie« – ein Makel der Erkenntnis	13
X	Zweierlei Ideologiekritik	15
	Nachbemerkung von Frank Benseler	16
	Personenverzeichnis	17
	Sachverzeichnis	17