

II.C.22. „Ideologie und Ideologiekritik“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, Ante Pazanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*. Band 1: *Konzepte und Methoden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, S. 197-233.

Der deutsche Text beruht auf einer französischen Vorlage, die in dieser Form von Ricœur nicht veröffentlicht wurde. Abschnittsweise ist die Textvorlage mit II.A.303. („Science et idéologie“; deutsche Übersetzung: II.C.19.) identisch. Eine handschriftliche Vorlage ist nicht überliefert.

Die deutsche Übersetzung stammt von Alexandre Métraux.

Der Text stellt Ricœurs Beitrag zum ersten Band einer dreibändigen Sammlung zum Thema „Phänomenologie und Marxismus“ dar (s. auch II.C.24.). Geplant und herausgegeben wurden die drei Bände von Bernhard Waldenfels (geb. 1934), Professor der Philosophie an der Ruhr-Universität in Bochum, Jan M. Broekman (geb. 1931), Professor an der katholischen Universität von Leuven in Belgien und Ante Pazanin (1930-2015), Professor der Philosophie zuerst in Sarajevo und dann in Zagreb. Neben den drei Herausgebern und Ricœur steuerten einen Beitrag bei: Winfried Dallmayr (Lafayette, Indiana), Marek J. Siemek (Warschau), Ludwig Landgrebe (Köln), Vanja Sutlic (Zagreb), Pier Aldo Rovatti (Mailand) und John O’Neil (Toronto).

Paul Ricœur
Ideologie und Ideologiekritik

Ich gehe so vor, daß ich zuerst das Ideologiephänomen beschreibe, wobei die Vielfalt der Formen, in denen es zur Erscheinung gelangt, mitberücksichtigt werden soll. Danach wird eine epistemologische Frage angeschnitten, die ich folgendermaßen formulieren möchte: Ist es möglich, eine Wissenschaft der Ideologie oder der Ideologien zu konstituieren, die ihrerseits *keine* Ideologie ist? Schließlich soll eine philosophische Reflexion hermeneutischer Art vollzogen werden; ihr Ergebnis wird darin bestehen, die Ideologie unserem Verständnis von Geschichtlichkeit einzuverleiben.

1. *Das Phänomen der Ideologie*

Die Bestimmung des Phänomens der Ideologie muß sich auf eine Beschreibung gründen. Es ist in der Tat keineswegs selbstverständlich, daß »Ideologie« ein ausschließlich negatives Phänomen darstellt, daß sie also nur so etwas wie ein »falsches Bewußtsein«, eine »Täuschung«, eine »Verdrehung« der Wirklichkeit ist, durch unbewußte Interessen hervorgebracht, die sich ihrerseits aus der Zugehörigkeit zu einer herrschenden Klasse herleiten. Diese Definition der Ideologie als einer falschen Vorstellung, die auf eine Verschleierung von Interessen hinzielt, könnte einen Endpunkt der Beschreibung bilden; ein angemessener Ausgangspunkt ist sie sicherlich nicht. Man versteht nämlich nicht, wie eine *falsche* Vorstellung möglich wird, wenn man nicht zuerst die Vorstellung *im allgemeinen*, d. h. die Rolle und den Stellenwert der Vorstellung, der Repräsentation innerhalb des *Bildes*, das sich die Menschen von ihrem sozialen Dasein machen, begreift. Man muß also von der Verdrehung und Verfälschung zurückgehen auf das ursprünglichere Phänomen des *Symbols*, von dem das »falsche Bewußtsein« eine Pervertierung ist.

Mein Ausgangspunkt ist mithin nicht der marxistische Begriff der Ideologie; dieser wird umgekehrt nur Endpunkt meiner Untersuchung sein können.

Ich werde in drei Etappen vorgehen. Der Ausgangspunkt wird

mir durch Max Webers Analyse des sozialen Handelns und der sozialen Beziehung geliefert. Laut Weber liegt dann ein soziales Handeln vor, wenn menschliches Verhalten für die jeweils Handelnden sinnhaft und das Verhalten des einen an demjenigen des anderen orientiert ist. Der Gedanke der sozialen Beziehung fügt diesem zweifachen Phänomen des Handlungssinnes und der gegenseitigen Orientierung die Idee der Stabilität und der Vorhersehbarkeit bzw. Vorhersagbarkeit eines Bedeutungssystems hinzu. Gerade auf der Stufe des sinnhaften, gegenseitig orientierten und gesellschaftlich integrierten Handelns erscheint nun das Ideologiephänomen in seiner ganzen Ursprünglichkeit. Es hängt zusammen mit der Notwendigkeit für eine soziale Gruppe, sich von sich selbst ein Bild zu machen, sich – im theatralischen Sinne des Wortes – darzustellen. Von dieser Eigenschaft der Ideologie möchte ich im folgenden ausgehen.

Warum besteht diese Notwendigkeit? Jacques Ellul betrachtet in einem Aufsatz¹ den Bezug, den eine geschichtliche Gemeinschaft zum Gründungsakt herstellt, aus dem sie hervorgegangen ist, als in dieser Hinsicht ursprünglich. Als solche Gründungsakte können gelten: die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, die Französische Revolution, die Oktoberrevolution usw. Die Ideologie wird damit Funktion einer Distanz, die das soziale Gedächtnis von einem Ereignis trennt, das jedoch wiederholt werden soll. Ihre Rolle besteht also darin, eine Überzeugung jenseits des Gründerkreises zu verbreiten, darüber hinaus auch darin, die anfängliche Energie über die Zeit der Umwälzung hinaus zu perpetuieren. Innerhalb dieses Abstandes, der für alle Situationen *post festum* bezeichnend ist, entstehen die Bilder und Deutungen; ein Gründungs- oder Stiftungsakt kann jeweils nur durch eine Deutung und durch eine Selbstdarstellung hindurch reaktualisiert werden. Vielleicht gibt es keine soziale Gruppe ohne diesen indirekten Bezug zu ihrer eigenen Entstehung. Deshalb ist das Ideologiephänomen auch als ein sehr frühzeitiges anzusetzen: denn mit der Domestizierung durch die Erinnerung beginnt zwar der Konsensus, aber auch die Konvention und die Rationalisierung. In diesem Augenblick jedoch hört die Ideologie auf, eine bewegende Kraft zu sein; sie wird zu einer Rechtfertigungsinstanz. Oder genauer: sie bleibt eine bewegende Kraft nur insofern, als sie gleichzeitig auch eine Rechtfertigung zu geben vermag.

Dies macht verständlich, warum auf dieser ersten Stufe eine

zweite Eigenschaft der Ideologie zu finden ist, nämlich die Dynamik. Sie bezieht sich auf das, was man eine Theorie der sozialen Motivation nennen könnte. Sie ist für die soziale Praxis das, was ein Motiv für einen individuellen Entwurf ist: ein Motiv rechtfertigt und gibt Impulse. Auf dieselbe Art und Weise argumentiert die Ideologie: sie wird bewegt durch den Willen zu zeigen, daß die Gruppe, die sie vertritt, zu Recht so ist, wie sie ist. Daraus darf aber nicht vorschnell gegen die Ideologie entschieden werden. Ihre Vermittlungsrolle ist unersetzlich; diese kommt darin zum Vorschein, daß die Ideologie stets mehr ist als nur *Widerspiegelung*, insofern als sie nämlich auch *Rechtfertigung und Entwurf* ist. Diese »generative« Eigenschaft der Ideologie wird sichtbar an deren Kraft, Unternehmen und Institutionen den Glauben an die Richtigkeit und Notwendigkeit ihrer Handlungen zu vermitteln.

Wie aber bewahrt die Ideologie ihre Dynamik? Hier zeigt sich eine dritte Eigenschaft der Ideologie: die Vereinfachung und Schematisierung. Die Ideologie ist ein Raster, ein Code, der nicht nur eine Gesamtschau von der Gruppe, sondern auch von der Geschichte und am Ende sogar von der Welt vermittelt. Dieser Code-Charakter ist der Rechtfertigungsfunktion der Ideologie immanent; deren Wandlungsfähigkeit hält sich nur unter der Bedingung, daß die von ihr dargebotenen Ideen zu Meinungen werden und das Denken an Strenge einbüßt, um seine soziale Wirksamkeit zu steigern, wie wenn die Ideologie allein von sich aus nicht nur die Erinnerung an die Gründungsakte, sondern darüber hinaus auch die Denksysteme selbst vermitteln könnte. Deshalb kann alles zur Ideologie werden: Ethik, Religion und Philosophie. »Die Wandlung eines Denksystems in ein Glaubenssystem«, sagt Ellul, »ist Ideologie.« Die Idealisierung des Bildes, das sich eine Gruppe von sich macht, ist lediglich ein Korollar dieser Schematisierung. Durch ein idealisiertes Bild hindurch stellt sich eine Gruppe ihr Eigendasein vor, – dieses Bild verstärkt nun seinerseits den Deutungscode; das läßt sich daraus ersehen, daß sogleich mit den ersten Gründungsfeiern Ritualisierungs- und Typisierungsphänomene auftreten.

Diese dritte Eigenschaft läßt erkennen, was ich den doxischen Charakter der Ideologie nennen möchte, nämlich: die epistemologische Stufe der Ideologie ist die der Meinung, der *Doxa* im Sinne der Griechen. Oder, falls man die Freudsche Terminologie vorzieht: es ist dies das Moment der Rationalisierung. Deswegen

äußert sich die Ideologie gerne in Maximen, Slogans und Schlagwörtern. Deshalb steht auch nichts den Formeln der Rhetorik – der Kunst des Wahrscheinlichen und der Überredung – näher als die Ideologie. Dieser Vergleich läßt vermuten, daß der soziale Zusammenhang nur dann gewährleistet ist, wenn das doxische Optimum, das dem durchschnittlichen Kulturniveau der betreffenden Gruppe entspricht, nicht überschritten ist. Aber wiederum darf nicht voreilig das Trügerische oder das Pathologische hervorgehoben werden: dieser Schematismus, diese Idealisierung, diese Rhetorik sind der Preis, den man für die gesellschaftliche Wirksamkeit von Ideen zu entrichten hat.

Mit der vierten Eigenschaft melden sich die negativen Züge, die man üblicherweise mit der Ideologie in Verbindung bringt. Diese Eigenschaft hat aber keineswegs an sich etwas Anrüchiges. Sie hängt damit zusammen, daß der Deutungscode einer Ideologie eher etwas ist, *worin* die Menschen wohnen und denken, als eine Konzeption, *die* sie bilden. Um eine andere Sprechweise zu verwenden: die Ideologie ist nicht thematisch, sondern operativ. Sie operiert eher hinter unserem Rücken, als daß wir sie als Thema vor Augen hätten. Wir denken viel eher von ihr aus, als daß wir über sie nachdenken. Die Möglichkeit der Verschleierung und Verdrehung, die sich seit Marx mit dem Gedanken eines umgekehrten Bildes von unserer eigenen gesellschaftlichen Lage verbindet, rührt eben hierher. Vielleicht ist es aber für ein Individuum und noch mehr für eine Gruppe überhaupt nicht möglich, alles zu formulieren, zu thematisieren und zum Gegenstand des Denkens zu machen. Diese Unmöglichkeit, auf die ich später in meiner Kritik der *totalen* Reflexion ausführlich zurückkommen werde, hat zur Folge, daß die Ideologie ihrer Natur nach eine unkritische Instanz ist. Und es scheint ferner, daß die Undurchsichtigkeit unserer kulturellen Codes eine Bedingung ist für die Produktion sozialer Botschaften.

Die fünfte Eigenschaft verschärft den nicht-reflektiven und undurchsichtigen Status der Ideologie. Ich denke dabei an die Trägheit, an die Rückständigkeit, die das Ideologiephänomen zu kennzeichnen scheint. Die Eigenschaft betrifft wohl den spezifisch *zeitlichen* Aspekt der Ideologie. Sie besagt, daß das Neue nur aufgrund des Typischen aufgenommen werden kann, wobei das Typische seinerseits durch die Sedimentierung gesellschaftlicher Erfahrungen entstanden ist. Hier findet die Verschleierungsfunk-

tion ihren Platz. Sie tritt in Kraft angesichts von Wirklichkeiten, die von der Gruppe tatsächlich erlebt und erfahren werden, durch das Leitschema aber nicht assimiliert werden können. Eine jede Gruppe zeigt Züge von Ortho-doxie, von Intoleranz gegenüber Randerscheinungen und Randgruppen. Vielleicht ist eine radikal pluralistische, radikal permissive Gesellschaft gar nicht möglich. Irgendwo gibt es das Intolerierbare, aus dem die Intoleranz erwächst. Das Intolerierbare beginnt, wenn das Neuartige die Möglichkeit einer Gruppe, sich selbst wiederzuerkennen und sich selbst wiederzufinden, bedroht. Diese Eigenschaft scheint der ersten Funktion der Ideologie zu widersprechen, die ja darin besteht, die Ausstrahlungskraft des Gründungsaktes zu erhalten. Doch diese anfängliche Energie ist beschränkt und dem Abnutzungsgesetz unterworfen. So ist die Ideologie zugleich Wirkung der Abnutzung und Widerstand gegen die Abnutzung. Dieses Paradox hängt zusammen mit der ursprünglichen Funktion der Ideologie, nämlich: den Gründungsakt im Modus der »Darstellung« oder der »Vorstellung« zu perpetuieren. Deshalb ist die Ideologie zugleich eine Interpretation des Wirklichen und eine Verschüttung des Möglichen. Jede Interpretation bewegt sich in einem begrenzten Feld; die Ideologie aber verengt dieses Feld, was die Deutungsmöglichkeiten angeht, die der ursprünglichen Triebkraft des Geschehens innewohnen. In diesem Sinne kann man also von einer ideologischen Verschllossenheit sprechen oder sogar von einer ideologischen Verblendung. Aber selbst wenn dieses Phänomen ans Pathologische heranzureichen scheint, behält es etwas von seiner anfänglichen Funktion. Es ist undenkbar, daß sich das Bewußtwerden außerhalb eines ideologischen Code vollzieht. So wird die Ideologie von der Schematisierung betroffen, die ihr unweigerlich anhaftet, und sie verfestigt sich, während die Tatsachen und Situationen sich ändern. Dieses Paradox führt uns an die Schwelle der vielberufenen *Verschleierungsfunktion* der Ideologie.

Damit erreicht unsere Analyse den zweiten Ideologiebegriff. Es scheint mir, daß die Verschleierungsfunktion geradewegs die Oberhand gewinnt, sobald sich die allgemeine *Integrationsfunktion* – die wir bisher betrachtet haben – mit der besonderen *Herrschaftsfunktion* verbindet, die sich auf die hierarchischen Aspekte der sozialen Organisation bezieht.

Ich habe es vorgezogen, die Untersuchung dieses Ideologiebegriffes an die zweite Stelle zu rücken. Denn man muß die anderen

Funktionen der Ideologie verstanden haben, wenn man die Kristallisierung des Phänomens angesichts der Problematik der Herrschaft durchschauen will. Was nämlich die Ideologie interpretiert und rechtfertigt, ist vor allem die Beziehung zu Autoritäten, das Herrschaftssystem. Um dieses Phänomen zu explizieren, werde ich mich einmal mehr auf Max Weber berufen, und zwar nunmehr auf seine bekannten Analysen der Autorität und der Herrschaft. Jede Herrschaft, bemerkt er, sucht nach einer Legitimation, und die politischen Systeme unterscheiden sich je nach Art der Legitimation. Wenn nun jeder Anspruch auf Legitimität einem Glauben der Individuen an diese Legitimität entspricht, dann ist der Bezug zwischen dem von der Autorität geäußerten Anspruch und dem Glauben, der mit diesem Anspruch korreliert, wesentlich asymmetrisch. Wie ich behaupten möchte, liegt in dem Anspruch, der von der Autorität ausgeht, immer mehr als in dem Glauben, der der Autorität entgegengebracht wird. Ich sehe darin das irreduzible Phänomen von Mehrwert, wenn man darunter den Überschuß der Legitimationsnachfrage gegenüber dem Glaubensangebot versteht. Vielleicht ist dieser Mehrwert der eigentliche Mehrwert, da ja jede Autorität mehr verlangt, als unser Glaube bieten kann. Hier zeigt sich die Ideologie als eine Fortsetzung des Mehrwertphänomens und zugleich als Rechtfertigungssystem der Herrschaft.

Dieser zweite Ideologiebegriff ist sehr eng mit dem vorherigen verwoben, insofern als das Autoritätsphänomen mit der Konstitution einer Gruppe Hand in Hand geht. Der Gründungsakt einer Gruppe, der sich ideologisch darstellt, ist wesentlich ein politischer. Wie Eric Weil immer wieder hervorgehoben hat, wird eine geschichtliche Gemeinschaft zu einer politischen Realität nur dadurch, daß sie entscheidungsfähig wird. Daraus entsteht das Herrschaftsphänomen. Deshalb interferiert die Ideologie als Verschleierung mit allen anderen Eigenschaften der Ideologie als Integration, und insbesondere mit der Eigenschaft der Undurchsichtigkeit, die mit der Vermittlungsfunktion der Ideologie zusammenhängt. Wie wir von Max Weber gelernt haben, gibt es keine völlig durchsichtige Legitimation. Auch wenn man nicht jede Herrschaft mit der charismatischen Form gleichsetzt, so eignet einer jeden Autorität dennoch eine wesentliche Undurchsichtigkeit. Kein Phänomen bestätigt endlich so umfassend den Trägheitscharakter der Ideologie wie dasjenige der Autorität und der Herrschaft.

Wenn also die Vermittlungsrolle mit dem Phänomen der Herrschaft zusammentrifft, dann tritt der Verdrehungs- und Verschleierungscharakter der Ideologie in den Vordergrund. In dem Maße aber, in dem sich die Integration einer Gruppe nicht vollständig auf das Herrschaftsphänomen zurückführen läßt, gehen nicht alle Eigenschaften der Ideologie, die wir an ihrer Vermittlungsrolle abgelesen haben, in die Verschleierungsfunktion ein.

Damit komme ich nun zum dritten Ideologiebegriff, dem eigentlich marxistischen. Ich möchte zeigen, daß er seine vollen Konturen erhält, wenn man ihn mit den beiden anderen vereinigt. Was bietet er Neues? Im Wesentlichen die Idee der Verdrehung und Verformung durch *Umkehrung*. Marx schreibt: »Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dieses Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.«² Ich lasse zunächst den metaphorischen Charakter dieser Ausdrucksweise beiseite, auf den ich später zurückkommen werde. Hier bin ich vielmehr am neuartigen deskriptiven Gehalt der Marxschen Feststellungen interessiert. Entscheidend ist, daß die Ideologie zugleich durch ihre Funktion wie auch durch ihren Inhalt bestimmt wird. Wenn eine Umkehrung stattfindet, dann nur deshalb, weil eine bestimmte Produktion der Menschen als solche eine Umkehrung ist. Bei Marx – und hierin folgt er Feuerbach – übt die Religion diese Funktion aus, sofern sie nicht eine Ideologie unter anderen, sondern *die* Ideologie *schlechthin* ist. Sie vollzieht die Umkehrung zwischen Himmel und Erde und stellt die Menschen auf den Kopf. Was Marx nun aufgrund dieses Modells zu erfassen versucht, ist ein allgemeiner Prozeß, in dessen Verlauf die wirkliche Tätigkeit, der wirkliche Lebensprozeß aufhört, die Basis zu sein, und durch das ersetzt wird, was die Menschen sagen, sich einbilden und sich vorstellen. Die Ideologie ist mithin jener Trug, der uns das Bild für die Wirklichkeit, die Spiegelung für das Original halten läßt.

Wie man sieht, beruht diese Beschreibung auf der genealogischen Kritik der Produktionen, die vom Wirklichen zum Imaginären übergehen. Die Kritik vollzieht nun ihrerseits eine Umkehrung der Umkehrung. Insofern ist sie keineswegs voraussetzungslos: sie betrachtet die durch Feuerbach vollzogene Reduktion des ganzen deutschen Idealismus und der Philosophie insgesamt auf die Reli-

gion und der Religion auf eine umgekehrte Spiegelung als erwiesen. Nicht als ob Marx Feuerbach einfach wiederholen würde, er ergänzt die gedankliche Reduktion durch eine praktische Reduktion, die dazu bestimmt ist, die Grundlage der Ideologie zu revolutionieren.

Auf dieser Ebene geht es mir um die Erfassung des deskriptiven Potentials, das durch diese Kritik der Genealogie freigesetzt wird. Ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit soll später untersucht werden. Mir scheint zunächst, daß Marx den Ideologiebegriff *spezifiziert* hat; dieser Ideologiebegriff setzt aber die beiden vorherigen voraus. Wie könnten nämlich Illusionen, Phantasmen und Phantasmagorien die geringste geschichtliche Wirkung zeitigen, wenn die Ideologie keine Vermittlungsfunktion besäße, die dem sozialen Bezug von Anfang an einverleibt ist als eine symbolische Konstituierung im Sinne von Mauss und Lévi-Strauss? Und das hindert uns daran, von einer wirklich vor-ideologischen oder nicht-ideologischen Tätigkeit zu sprechen. Ferner würde man auch nicht verstehen können, wie eine umgekehrte Vorstellung der Wirklichkeit den Interessen einer herrschenden Klasse zu dienen vermöchte, wenn der Bezug zwischen der Herrschaft und der Ideologie nicht ursprünglicher wäre als die Analyse, die mit dem Begriff der sozialen Klasse operiert. Was Marx also Neues bringt, hebt sich ab vom Hintergrund einer symbolischen Konstituierung der sozialen Beziehung im allgemeinen und der Herrschaftsbeziehung im besonderen. Hinzu kommt bei ihm der Gedanke, daß die Rechtfertigungsfunktion der Ideologie vornehmlich auf das aus der Klassenteilung und dem Klassenkampf entsprungene Herrschaftsverhältnis appliziert werden kann. Wir verdanken ihm also die spezifische Thematisierung der ideologischen Funktionsweise in bezug auf die Vormachtstellung einer Klasse. Ich neige jedoch zu der Behauptung, daß dieser spezifische Beitrag nicht voll zur Geltung kommt, wenn man ihn nicht seiner fundamentalen Enge entreißt, d. h. solange man den marxistischen Ideologiebegriff nicht mit dem allgemeineren Begriff der Ideologie in Verbindung bringt, von dem er sich abhebt. Die Enge des marxistischen Begriffs rührt nicht daher, daß er sich mit dem Gedanken der herrschenden Klasse verbindet, sondern daher, daß er durch einen spezifischen Inhalt – die Religion – definiert wird, und nicht durch seine Funktion. Diese Beschränkung ist ein Erbe Feuerbachs, wie die *Vierte These über Feuerbach* bezeugt. Die Möglichkeiten der

Marxschen Thesen reichen indes viel weiter als ihre Anwendung bloß auf die Religion in der ersten Phase des Kapitalismus, eine Anwendung, die – nebenbei gesagt – durchaus begründet ist, obwohl die Religion ihren authentischen Sinn in einer anderen Sphäre der Erfahrung und des Diskurses konstituiert. Die Marxsche These läßt sich in der Tat auf jedes Denksystem anwenden, das dieselbe Funktion besitzt wie die Religion. Das haben Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas und die Mitglieder der Frankfurter Schule durchaus erkannt. Wissenschaft und Technologie können ebenfalls innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Periode als Ideologie auftreten. Deshalb muß sich die ideologische Funktion vom ideologischen Inhalt abtrennen lassen. Und wenn sich die Religion zu einer solchen Funktion hergibt, indem sie die Beziehungen zwischen Himmel und Erde auf den Kopf stellt, dann ist sie keine Religion mehr, d. h. nicht mehr eine Einführung des Wortes in die Welt, sondern *verkehrtes Bild des Lebens*. Dann ist sie wirklich nur noch die Ideologie, die Marx entlarvt hat. Doch dasselbe kann mit der Wissenschaft und der Technologie geschehen – und geschieht tatsächlich auch –, sobald sich hinter dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit die Funktion verbirgt, das militärische und wirtschaftliche System des Spätkapitalismus zu rechtfertigen.

So kann die Verbindung des marxistischen Kriteriums mit den anderen Kriterien der Ideologie das kritische Potential eben dieses Kriteriums freimachen und sich unter Umständen sogar gegen die ideologischen Mißbräuche des Marxismus kehren, die ich sogleich untersuchen werde.

Diese sekundären Erwägungen dürfen aber nicht die Grundthese verdunkeln, daß nämlich die Ideologie ein unumgängliches und unaufhebbares Phänomen des sozialen Daseins ist, insofern nämlich die soziale Wirklichkeit seit eh und je auch symbolisch konstituiert ist und die soziale Beziehung selbst in Bildern und Darstellungen ihre Deutung erfährt.

So stellt sich unser zweites Problem in aller Schärfe: welches ist der wissenschaftstheoretische Status des Diskurses über die Ideologie? Gibt es einen nicht-ideologischen Ort, von dem aus man wissenschaftlich über die Ideologie sprechen kann?

2. Die Sozialwissenschaften und die Ideologie

Der ganze Streit um die Ideologie geht aus von der impliziten oder expliziten Verwerfung des Aristotelischen Arguments, demzufolge die Argumentation nur in groben Umrissen verfährt in all jenen Wissenschaften, die Aristoteles noch als Politik bezeichnete, die die modernen Denker nacheinander *Moral sciences*, Geisteswissenschaften, Humanwissenschaften, Sozialwissenschaften, kritische Sozialwissenschaften genannt haben. Was mich indes angesichts der zeitgenössischen Diskussion erstaunt, ist nicht nur – nicht so sehr – *was* man zur Ideologie sagt, als vielmehr der Anspruch, es von einem nicht-ideologischen Ort aus zu sagen, den man Wissenschaft nennt. Damit untersteht alles, was über die Ideologie gesagt wird, einer angeblichen Wissenschaft, die man der Ideologie entgegenstellt. Meines Erachtens müssen in der Antithese Wissenschaft/Ideologie beide Begriffe – und zwar gleichzeitig – in Frage gestellt werden. Wenn die Ideologie ihre Vermittlungsrolle einbüßt, um nur noch die mystifizierende Rolle eines falschen Bewußtseins zu bewahren, dann deshalb, weil man sie einer Wissenschaft gegenüberstellt, die selbst durch einen nicht-ideologischen Status bestimmt wird. Doch gibt es denn überhaupt eine derartige Wissenschaft?

Ich unterscheide zwei Stufen innerhalb der Diskussion, nämlich je nachdem, ob man die Wissenschaft in einem positivistischen Sinne versteht oder nicht.

Beginnen wir mit der positivistischen Auffassungsweise. Meine These lautet: einzig und allein in einem positivistischen Sinne kann man eine scharfe Trennung machen zwischen der Ideologie und der Wissenschaft. Leider genügt die Sozialwissenschaft, zumal auf der Ebene umfassender Theorien, dem positiven Kriterium der Wissenschaftlichkeit nicht. Durch eine Wendung zum Positiven hat die mathematische Physik Galileis den *impetus* der vor-galileischen Physik endgültig ausmerzen und die Astronomie Keplers, Kopernikus' und Newtons die ptolemäische Astronomie überwinden können. Die globale Sozialtheorie verhielte sich ebenso zur Ideologie, wenn sie den gleichen Kriterien zu genügen vermöchte wie jene positiven Wissenschaften. Die wissenschaftstheoretische Schwäche der umfassenden Sozialtheorie ist proportional der Stärke, mit welcher sie die Ideologie denunziert. Denn tatsächlich erreicht die Sozialtheorie nirgends den Status der Wis-

senschaftlichkeit, der es ihr erlaubte, den Begriff des wissenschaftstheoretischen Einschnitts angemessen zu verwenden, um sich deutlich von der Ideologie abzusetzen. Wie kürzlich ein jüngerer kanadischer Philosoph, Maurice Lagueur, in einem bemerkenswerten Aufsatz über *L'usage abusif du rapport science-idéologie*³ feststellte, sind nur jene Denkleistungen als wissenschaftlich anzusehen, »die *zugleich* zu einer befriedigenden Erklärung bis dahin unverständlicher Phänomene führen . . . und mit Erfolg systematischen und strengen Falsifizierungsversuchen widerstehen (Verifizierung im Popperschen Sinne der Nicht-Falsifizierung)«. Der springende Punkt ist hierbei nicht die Nennung zweier verschiedener Kriterien, sondern vielmehr deren gemeinsame Anwendung. Eine Theorie kann in der Tat einen starken Erklärungswert haben und doch durch strenge Falsifizierungsversuche nur schwach bestätigt werden. Nun, die Verbindung dieser beiden Kriterien fehlt noch und fehlt vielleicht für immer in den globalen Theorien der Sozialwissenschaften. So hat man entweder Theorien, die vereinheitlichend sind, aber nicht verifiziert, oder solche, die gut verifiziert sind, aber nur partiellen Charakter haben wie die Demographie oder alle mathematisch oder statistisch fundierten Teildisziplinen, die aus diesem Grunde auch keinen integrativen Anspruch stellen. Meistens denunzieren die Vertreter der vereinheitlichenden Theorien, die in bezug auf Verifizierung bzw. Falsifizierung wenig anspruchsvoll sind, die Ideologie ihrer Gegner mit erbitterter Arroganz. Ich möchte versuchen, auf einige Fallen hinzuweisen, in die man hierbei leicht geraten kann.

Ein gängiges Argument behauptet, daß die Ideologie ein oberflächlicher Diskurs ist, der seine eigenen wirklichen Motive verkennt. Dieses Argument gewinnt noch mehr an Gewicht, wenn man die Unbewußtheit der wirklichen Motive dem schlechthin bewußten Charakter der öffentlichen oder offiziellen Motive gegenüberstellt. Man muß indes erkennen, daß die Hervorhebung des Wirklichen, auch wenn es unbewußt ist, noch nicht unbedingt die erforderliche Wissenschaftlichkeit garantiert. Der Übergang vom Illusorischen zum Wirklichen, vom Bewußten zum Unbewußten hat ohne Zweifel einen großen Erklärungswert. Aber dieser Wert bedeutet als solcher eine eigentliche wissenschaftstheoretische Gefahr. Der Übergang von der einen Ebene zur anderen befriedigt das Denken zwar, doch läßt er uns im Glauben, daß die Eröffnung eines Feldes des Unbewußten an sich eine wissenschaftliche Ope-

ration darstellt.

Wir werden in dieser wissenschaftstheoretischen Naivität be-
stärkt durch die Überzeugung, daß wir durch eine Transposition
des Erklärungsmodelles von der Ebene der bewußten Rationalisie-
rungen auf diejenige der unbewußten Wirklichkeit den Faktor der
Subjektivität ausgeschaltet haben. Vergleicht man etwa den Mar-
xismus eines Althusser mit der Soziologie Max Webers, dann
sehen wir in der Tat, daß die Erklärung durch subjektive Motive
des Handelnden ersetzt wird durch eine Analyse struktureller
Ganzheiten, die aller Subjektivität ledig sind. Die Verbannung der
Subjektivität auf seiten der geschichtlichen Handlungsträger ist
jedoch noch keine Gewähr dafür, daß der Soziologe, der seine
Wissenschaft treibt, seinerseits in eine Diskursform ohne Subjekt
eingetreten ist. Hierin zeigt sich das, was ich die wissenschafts-
theoretische Falle nennen will. Durch eine semantische Verwir-
rung, die auf einen Sophismus hinausläuft, wird die Erklärung
mittels Strukturen – anstelle der Erklärung mittels Subjekten – als
ein Diskurs aufgefaßt, der durch kein spezifisches Subjekt getragen
wird. Zugleich wird damit die Wachsamkeit gegenüber Verifizie-
rung und Falsifizierung geschwächt. Diese Gefahr ist um so grö-
ßer, als die zunehmende Rationalität sogar als Hindernis gegen
Verifizierungsansprüche wirken kann. Doch ist es gerade dies, was
diese Theorie als Ideologie entlarvt: eine Rationalisierung, die sich
vor die Wirklichkeit schiebt.

Um diese wissenschaftstheoretische Schwäche zu maskieren,
wurden diverse Maßnahmen entwickelt; ich werde nur deren zwei
erwähnen.

Einerseits hat man durch den Ausbau formaler Methoden das
Fehlen empirischer Verifizierungen wettzumachen versucht.
Damit wird jedoch nur in anderer Weise das Kriterium der Erklä-
rung gegenüber dem Verifikationskriterium verstärkt. Mehr noch:
wenn das aufklärerische Denken wie das von Marx auf die Ebene
des Formalismus abgedrängt wird, verliert es all seine Trümpfe.
Besteht nicht gerade Marx' Hauptvorwurf gegen das ökonomische
Denken seiner Zeit darin, daß es lediglich Modelle konzipiert, »die
jegliche Dichte eingebüßt haben«?²⁴

Andererseits hat man in der gegenseitigen Verstärkung mehrerer
kritischer Disziplinen die wissenschaftstheoretischen Mängel je-
der einzelnen aufzuheben versucht. So begegnen wir beispielswei-
se einer Art Kreuzung zwischen einer Sozialtheorie der Ideologie

und der Psychoanalyse. Diese Kreuzung tritt in der Gestalt eines
Chiasma auf, bei dem man annimmt, daß das, was in einer Diszi-
plin behauptet, aber nur schlecht verifiziert wird, in der anderen
Disziplin besser verifiziert wird. So sehr diese Kreuzung für eine
nichtpositivistische Perspektive interessant sein mag, so sehr sind
deren Wirkungen den erwähnten Erklärungs- und Falsifikations-
kriterien abträglich. Ich wäre geneigt zu behaupten, daß man das,
was man auf der einen Seite gewinnt, auf der anderen Seite wieder
verliert.

Aus der ersten Phase dieser Auseinandersetzung geht hervor, daß
die Sozialtheorien bei weitem nicht jene Autorität besitzen, die es
ihnen erlauben würde, ideologische Positionen zu demaskieren;
jedenfalls verfügen sie nicht über jene Autorität, mit der sich
Astronomie und Chemie radikal von Astrologie und Alchimie
abgesetzt haben.

Damit freilich ist die Diskussion noch nicht erschöpft. Man kann
der vorangehenden Argumentation vorhalten, daß sie der Sozial-
theorie solche Kriterien aufgezwungen hat, die dieser überhaupt
nicht entsprechen; anders formuliert: daß sie in einer positivisti-
schen Konzeption der Sozialwissenschaften befangen bleibe. Die-
sen Einwand erkenne ich durchaus an. So bin ich bereit, nach
anderen wissenschaftlichen Kriterien für die Sozialtheorie Um-
schau zu halten. Dann aber muß man sich im klaren darüber sein,
was man eigentlich tut. Das Aufgeben positivistischer Kriterien
bedeutet nämlich gleichzeitig, daß man die Trennung zwischen
Wissenschaft und Ideologie fallen läßt. Man kann nicht das positi-
vistische Modell aufgeben und gleichzeitig von diesem Modell
profitieren, um einen wirklichen wissenschaftstheoretischen Ein-
schnitt zwischen der Wissenschaft und der Ideologie zu machen.
Doch gerade das geschieht allzu oft in den zeitgenössischen Aus-
einandersetzungen mit dem Ideologieproblem.

Versuchen wir es also mit diesem zweiten Weg. Die Neubestim-
mung des Bezugs zwischen Wissenschaft und Ideologie jenseits
positivistischer Kriterien mag einem späteren Teil meiner Ausführ-
ungen vorbehalten sein.

Man kann der Wissenschaft, in bezug auf die Ideologie, eine
zweite Bedeutung unterlegen, nämlich diejenige der *Kritik*. Diese
zweite Bedeutung entspricht den Auffassungen der Linkshegelianer,
die in Abänderung der Kantschen Kritik eine wirklich kriti-
sche Kritik gefordert haben. Marx zögerte nicht – auch nicht nach

dem heute so genannten wissenschaftstheoretischen Einschnitt von 1847 – das *Kapital* im Untertitel als eine *Kritik der politischen Ökonomie* zu bezeichnen.

Hier stellt sich die Frage: kann eine als Kritik verstandene Sozialwissenschaft einen völlig un-ideologischen Standpunkt beziehen, gemäß ihren eigenen Kriterien für Ideologie?

Ich sehe bei dieser Frage drei Schwierigkeiten; die dritte wird von besonderem Interesse sein, denn von ihrer Auflösung hängt die Möglichkeit ab, der Dialektik von Wissenschaft und Ideologie einen annehmbaren Status zu verleihen.

Die erste Schwierigkeit ist die: wie ist es möglich, in der Transformation der Kritik in eine *kämpfende* Wissenschaft jene quasi-pathologischen Phänomene zu vermeiden, die man beim Gegner denunziert? Wenn ich hier von einer kämpfenden Wissenschaft spreche, dann denke ich vor allem an die Leninistische Interpretation des Marxismus, wie Althusser sie etwa in seiner Abhandlung über *Lenin und die Philosophie* mit aller Macht vertreten hat. Althusser verteidigt hier zwei zusammenhängende Thesen: der Marxismus stellt den dritten großen Einschnitt der Denkgeschichte dar; nach dem ersten Einschnitt durch die euklidische Geometrie und dem zweiten durch die mathematische Physik Galileis gelingt es Marx ganz ähnlich, einen neuen Kontinent zu umgrenzen: denjenigen der Geschichte. Nun, die Geschichte als Wissen und Selbsterkenntnis hat andere Vorfahren. Dies mag noch angehen. Schwierig wird es beim Anspruch, zwischen dieser neuen Wissenschaft und der bürgerlichen Wissenschaft eine Grenze zu ziehen, die Lenin die »Parteilinie« nannte, um so eine im wahrsten Sinne des Wortes »parteiliche Wissenschaft« zu konstituieren. Hierin liegt die Gefahr, daß die marxistische Wissenschaft sich zu einer Ideologie verkehrt, und zwar entsprechend ihren eigenen Kriterien. In dieser Hinsicht bestätigt das spätere Schicksal des Marxismus die düstersten Vorahnungen. So wurde die Analyse der sozialen Klasse – um nur ein Beispiel zu nennen –, und insbesondere die These, daß es grundsätzlich nur zwei Klassen gibt, von einer äußerst fruchtbaren Arbeitshypothese zu einem Dogma, das den Blick für die sozialen Umschichtungen der Industriegesellschaft verstellt.

Schlimmer als diese Verblendung gegenüber der Wirklichkeit ist die offizielle Verankerung der Doktrin in der Partei, wodurch eine andere Ideologisierung in Erscheinung tritt. Wie die Religion be-

zichtigt wird, die Macht der herrschenden Klasse zu rechtfertigen, so gelangt der Marxismus seinerseits zu einer sehr problematischen Rechtfertigung der Parteiherrschaft. Diese Rechtfertigungsfunktion gegenüber der Macht einer herrschenden Gruppe erklärt die Erstarrung des Marxismus. Es ist ein Paradox, daß der Marxismus nach Marx das denkbar beste Beispiel für seinen eigenen Ideologiebegriff bietet. Gerade deshalb lohnt es sich, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß Napoleon aus dem ehrenwerten Ausdruck »Ideologie« ein Wort der Polemik und des Spottes gemacht hat.

Diese ziemlich harten Einwände bedeuten jedoch nicht, daß der Marxismus sich von Grund auf irrt. Vielmehr geben sie zu verstehen, daß die kritische Funktion des Marxismus nur dann freien Spielraum gewinnt, wenn man den Gebrauch des Marxschen Werkes völlig von der Ausübung der Macht trennt – wenn man seine Analysen einer unmittelbaren Überprüfung durch eine Anwendung auf die moderne Ökonomie unterwirft, ähnlich wie Marx es ja selbst in bezug auf die ökonomischen Verhältnisse seiner Zeit getan hat, – kurz, wenn das Marxsche *Kapital* sich Nietzsches *Zarathustra* nähert, von dem der Autor sagte, es sei »ein Buch für Alle und Keinen«.

Die zweite Schwierigkeit betrifft das Problem einer nicht-ideologisch fundierten Erklärung der Ideologiebildung.

Wie man sehen wird, überschneiden sich meine Bemerkungen mit denen von Jacques Taminiaux⁵, obwohl ich nicht so weit gehe, Marx von der Ontotheologie her zu sehen. Da die Ausdrücke »Ursprung«, »Ziel«, »Subjekt« usw. derart schillernd sind, zögere ich, eine solche Assimilierung vorzunehmen. So werde ich vielmehr die Vermittlungsrolle der Hegelschen und Feuerbachschen Begriffe innerhalb der marxistischen Begriffsbildung hervorheben. Gewiß, Marx ergänzt die Feuerbachsche Kritik, doch bleibt er auf deren Linie, sobald er von »Ideologie« spricht. Man muß zuerst die ganze deutsche Philosophie als einen Kommentar zur Religion und diese letztere als eine Umkehrung von Himmel und Erde gedeutet haben, damit die Kritik nunmehr ihrerseits als Umkehrung begriffen werden kann. Es ist bezeichnend, daß Marx die Neubestimmung dieses Verhältnisses kaum anders als metaphorisch denken kann. Er verwendet die Metapher von der Umkehrung der Netzhautbilder, von Kopf und Füßen, von Erde und Himmel, von Reflex und Echo, von Sublimation im chemischen

Sinne, von Nebelbildung usw.⁶ Wie Sarah Kofman in einem von Derrida beeinflussten Aufsatz bemerkt⁷, bleiben alle diese Metaphern an ein System von Gegensätzen gebunden, nämlich der Gegensätze von Theorie und Praxis, Wirklichkeit und Vorstellung, Licht und Dunkel, die alle den metaphysischen Ursprung des Ideologiebegriffes als einer Umkehrung der Umkehrung bestätigen. Wird man indes behaupten können, daß nach dem wissenschaftstheoretischen Einschnitt die Ideologie nicht mehr auf eine ideologische Weise gedacht wird? Der Abschnitt des *Kapitals* über den Fetischcharakter der Ware ist in dieser Hinsicht wenig hoffnungsvoll: die phantasmagorische Form, die das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte bei deren Verwandlung in Ware annimmt, bleibt ein Rätsel, das nicht nur die religiöse Illusion nicht zu erklären vermag, sondern nachgerade auf ihr aufbaut, wenigstens in Form der Analyse. Schließlich ist die Religion als die Grundform der Ideologie mehr als eine Analogie; sie bleibt das »Geheimnis« der Ware. Wie Sarah Kofman betont, ist der Fetisch »Ware« nicht »Reflex der wirklichen Beziehungen, sondern Reflex einer bereits transformierten, verzauberten Welt. Reflex eines Reflexes, Phantasma eines Phantasmas.«⁸ Das Scheitern bei dem Versuch, die Entstehung der Illusion ohne Metaphern zu denken, dokumentiert gleichsam auf umgekehrte Weise die von Aristoteles immer wieder beschriebene Schwierigkeit, die Teilhabe bei Plato mitzuvollziehen. Er meinte, diese sei eine bloße Metapher, eine leere Floskel. Hier verläuft die Teilhabe umgekehrt, nicht von der Idee zu seinem Schattenbild, sondern vom Ding zu seinem Reflex, doch die Schwierigkeit ist die gleiche.

Der Grund dieses Mißerfolges läßt sich mit Hilfe unserer ersten Analyse erkennen. Wenn es zutrifft, daß die bildhafte Selbstdarstellung einer sozialen Gruppe aus Deutungen besteht, die unmittelbar zur Konstituierung der gesellschaftlichen Beziehungen gehören, oder anders gesagt: wenn die sozialen Beziehungen immer schon symbolischer Art sind, dann ist es wohl vergeblich, diese Selbstdarstellungen von etwas ableiten zu wollen, das im eigentlichen Sinne Wirklichkeit, wirkliche Tätigkeit, wirklicher Lebensprozeß wäre, von dem es dann erst nachträglich Reflexe und Echos gibt. Ein nicht-ideologischer Diskurs über die Ideologie stößt hier auf die Unmöglichkeit, eine soziale Wirklichkeit vor der Symbolisierung ausfindig zu machen. Diese Schwierigkeit bestärkt mich in der Annahme, daß man nicht vom Phänomen der

Umkehrung ausgehen darf, wenn man über die Ideologie sprechen will. Vielmehr muß die Umkehrung als Sonderfall eines viel fundamentaleren Phänomens betrachtet werden, das in der der symbolisch vollzogenen Stiftung nachfolgenden Repräsentierung der gesellschaftlichen Beziehungen besteht. Die Verschleierung ist ein sekundäres Ereignis der Symbolisierung. Daher rührt meiner Meinung nach der Mißerfolg eines jeden Versuches, die soziale Wirklichkeit zu bestimmen als eine solche, die zuerst durchsichtig ist und erst im nachhinein undurchsichtig wird. Bei Marx, so scheint es mir, ist jener Gedanke viel fruchtbarer, demzufolge die Durchsichtigkeit nicht hinter, sondern vor uns liegt, nämlich am Ende eines vielleicht unabschließbaren geschichtlichen Prozesses. Dann aber muß man den Mut haben, die Trennung zwischen der Ideologie und der Wissenschaft als einen Grenzbegriff zu betrachten, und d. h. auch: die Behauptung wagen, daß wir im gegenwärtigen Zeitpunkt keine nicht-ideologische Konzeption der Entstehung der Ideologie besitzen.

Die größte Schwierigkeit wurde jedoch noch nicht erwähnt. Sie hängt damit zusammen, daß eine absolut radikale Kritik gar nicht durchführbar ist. Ein radikal kritisches Bewußtsein müßte in der Tat aus einer *totalen* Reflexion resultieren.

Ich möchte dieses Argument sorgfältig entwickeln, ein Argument übrigens, das sich auf eine jede Sozialtheorie mit totalisierendem Anspruch bezieht, den Marxismus eingeschlossen.

Ich beginne mit einer Betrachtung der beiden Erklärungsmodelle, die Jean Ladrière in einem wichtigen methodologischen Text⁹ unterscheidet und die man ohne weiteres in den beiden grundlegenden Interpretationstypen des gegenwärtigen Marxismus wiederfindet. Ich möchte zeigen, daß die Voraussetzung einer totalen Reflexion in beiden Modellen gleichermaßen unumgänglich ist. Ladrière sagt: »Man kann zweierlei Erklärungsmodelle vorschlagen, nämlich die entwurfsbezogene und die systembezogene Erklärung.« (S. 42) Betrachten wir zunächst das erste Modell. Zu ihm gehört natürlich Max Webers »verstehende Soziologie«, aber auch der Marxismus eines Gramsci, Lukács, Ernst Bloch und Lucien Goldmann. Dieses Modell macht die von Max Weber geforderte »Wertfreiheit« außerordentlich schwierig. Die entwurfsbezogene Erklärung ist notwendigermaßen eine Erklärung, in welche der Theoretiker miteinbezogen ist, die also von ihm fordert, daß er seine eigene Situation und seinen Entwurf in bezug auf diese

Situation klärt. Hier zeigt sich die stillschweigende Annahme einer totalen Reflexion.

Entgeht das zweite Modell dieser möglichen Voraussetzung? Dem scheint so zu sein, zumindest auf den ersten Blick. Da man Handlungen nicht anhand eines Entwurfes erklären will, braucht man das Wesen des Entwurfes nicht gänzlich zu analysieren, d. h. eine totale Reflexion zu vollziehen. Aber die Einbeziehung des Wissenschaftlers in sein Interpretationsinstrument läßt sich bei einer solchen Erklärung, wenn sie total sein will, auch nicht umgehen. Der kritische Punkt der Systemtheorie hängt gemäß Ladrière mit der Notwendigkeit zusammen, eine Theorie zu entwickeln, die sich auf die Entwicklung der Systeme bezieht. »Hierbei wird man sich notgedrungen entweder von physikalischen oder biologischen Systemen inspirieren lassen (indem man beispielsweise ein kybernetisches Modell heranzieht), oder sich auf Theorien philosophischer Natur (also auf nicht-wissenschaftliche Theorien) stützen, beispielsweise auf eine dialektische Philosophie.« (S. 42) Im einen wie im anderen Fall entspricht die Forderung nach Vollständigkeit derjenigen einer totalen Reflexion im Falle der entwurfsbezogenen Erklärung. Es kommt somit eine ganze Philosophie mit ins Spiel, »derzufolge zu jedem Zeitpunkt eine totale Überschau des Systems möglich ist, derzufolge ferner der Standpunkt, von dem aus die Überschau vollzogen wird, in einem dafür geeigneten Diskurs expliziert und beschrieben werden kann. Wir sind also erneut gezwungen, uns auf eine andere Art von Diskurs zu berufen.« (S. 43)

So kommt diese zweite Explikation nicht besser weg als die erste. Die entwurfbezogene Erklärung konnte die Geschichte von deren ideologischen Bindungen nur dadurch ablösen, daß sie stillschweigend die Möglichkeit einer totalen Reflexion unterstellte. Die systembezogene Erklärung setzt ihrerseits, jedoch auf andere Weise, voraus, daß der Wissenschaftler einen definierten Standpunkt erreichen kann, von wo aus die Ganzheit ausgedrückt werden kann, – und dies entspricht der totalen Reflexion der anderen Hypothese.

Hinter dem eben skizzierten Mißerfolg verbirgt sich die Unmöglichkeit einer absolut radikalen Reflexion. Ein radikal kritisches Bewußtsein müßte in der Tat aus einer totalen Reflexion erst hervorgehen.

Dies ist der wahre Grund, warum eine Sozialtheorie der Ideologie

nicht gänzlich zu entraten vermag. Sie ist nicht in der Lage, eine totale Reflexion zu üben und die Totalität derart zum Ausdruck zu bringen, daß diese jenseits aller ideologischer Vermittlung und Verzerrung stünde.

3. Die Dialektik von Wissenschaft und Ideologie

Die Frage, die ich nunmehr als eine »Vertrauensfrage« aufwerfen möchte, stellt sich wie folgt: was läßt sich mit der unzulänglich gedachten und vielleicht undenkbaren Gegensätzlichkeit von Wissenschaft und Ideologie anfangen?

Soll man schlicht und einfach auf sie verzichten? Ich möchte gestehen, daß mich bei der Reflexion über dieses Problem diese Lösung oft gelockt hat. Ich glaube aber nicht, daß dies die richtige Lösung wäre, denn man verzichtet damit auf den Vorteil einer Spannung, die sich weder auf eine starre Antithese noch auf eine ruinöse Vermengung reduzieren läßt.

Vielleicht ist es notwendig, zuerst den Standpunkt der Nicht-Unterscheidung zu berühren, zumal wegen des damit verbundenen großen therapeutischen Effekts. Diese Einsicht wenigstens habe ich aus der Lektüre des zu Unrecht, zumindest in Europa, vergessenen und 1929 verfaßten Werkes von Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*¹⁰, gewonnen. Der Wert dieses Buches liegt darin, daß der Autor mit der Entdeckung des rückwirkenden Charakters der Ideologiebezeichnung Ernst macht und aufzeigt, wie der Ideologieverdacht auf den Ideologiekritiker zurückschlägt.

Karl Mannheim anerkennt die Entdeckung des Marxismus, daß die Ideologie kein lokaler Irrtum ist, der psychologisch erklärbar wäre, sondern eine einer Gruppe, Klasse oder Nation zuschreibbare Denkstruktur. Doch wirft er dem Marxismus vor, auf halbem Wege stehen geblieben zu sein, d. h. die Strategie des Mißtrauens und des Verdachts nicht auf sich selbst angewandt zu haben. Laut Mannheim kann der Marxismus die Kettenreaktion nicht unterbrechen, und zwar wegen des fundamentalen Phänomens, des Verfalls der kulturellen und geistigen Einheit, jenes Verfalls, durch den es zwischen jedem möglichen Diskurs und allen anderen zum Krieg kommt. Was aber geschieht, wenn man von der beschränkten zur allgemeinen Verdächtigung übergeht? Mannheim antwor-

tet, daß wir von einer kämpferischen Wissenschaft zu einer friedfertigen übergegangen sind, nämlich zur Wissenssoziologie, die von Troeltsch, Max Weber und Scheler begründet worden ist. Was eine Waffe des Proletariats war, wird zu einer Untersuchungsmethode, die die soziale Bedingtheit eines jeden Denkens zu erhellen versucht.

Mannheim verallgemeinert den Ideologiebegriff wie folgt: für ihn sind die Ideologien wesentlich durch ihre Nichtübereinstimmung mit der sozialen Wirklichkeit gekennzeichnet. Sie unterscheiden sich von Utopien nur durch sekundäre Merkmale. Sie werden vor allem von herrschenden Klassen verkündet und von unterprivilegierten Klassen denunziert. Utopien dagegen werden vor allem von aufsteigenden Klassen vertreten; Ideologien blicken zurück, Utopien nach vorn. Die Ideologien passen sich der Wirklichkeit an, die sie rechtfertigen und verschleiern; die Utopien hingegen greifen die Wirklichkeit frontal an und bringen sie zur Explosion. Diese Unterschiede sind zwar beträchtlich, aber niemals entscheidend, wie man bei Marx selbst sieht, der die utopischen Sozialismen zu den ideologischen Phantasmen zählt. Zudem entscheidet allein die spätere Geschichte, ob eine Utopie das ist, was zu sein sie vorgibt, d. h. eine neue Anschauung, die den Gang der Geschichte zu ändern vermag.

Gehen wir von der Arbeitshypothese dieses verallgemeinerten Ideologiebegriffs aus, der mit demjenigen der Utopie auf eine höchst komplexe Art verknüpft ist. Meine Frage lautet: von welchem Standpunkt aus spricht der Forscher, der sich mit einer Theorie der allgemeinen Ideologie beschäftigt? Einen solchen Standpunkt gibt es nicht, soviel ist zuzugeben. Und es gibt ihn hier noch viel weniger als in einer Theorie der speziellen Ideologie, für die allein der Andere Opfer der Ideologie ist. Doch in diesem Falle weiß der Wissenschaftler, daß er selbst in der Ideologie befangen ist. In dieser Hinsicht ist Mannheims Auseinandersetzung mit sich selbst beispielhaft, dank seiner schrankenlosen Ehrlichkeit. Denn er weiß, daß der Webersche Anspruch auf eine wertfreie Soziologie ein Trug ist. Dieser Anspruch entspricht höchstens einem zwar notwendigen Stadium: »Was wir also fordern, ist ein Offensein zu steter Bereitschaft, einzusehen, wie jede vollzogene Sicht stets partikulär ist und worin ihre Partikularität liegt, weshalb eine bewußte Herausarbeitung der impliziten metaphysischen Voraussetzungen (in deren Element jeweils Empirie möglich wird) mehr

zur Bereinigung der Forschung dient, als ihr prinzipielles Leugnen und Hereinlassen durch die Hintertüre.« (S. 79f.) Bleibt man aber allein bei diesem Bekenntnis, dann verfällt man dem Relativismus und Historizismus, und so wird auch die Forschung erstickt. Denn, so bemerkt Mannheim, wer keine Voraussetzungen hat, der stellt auch keine Fragen; wer keine Fragen stellt, der formuliert keine Hypothesen, und sucht also überhaupt nichts mehr. Es ergeht hier dem Forscher nicht anders als den Gesellschaften selbst: die Ideologien sind Abweichungen vom wirklichen Gang der Dinge. Aber der Tod der Ideologie würde zur fruchtlosesten Hellsichtigkeit führen; denn eine soziale Gruppe ohne Ideologie und Utopie, ohne Distanz zu sich selbst und ohne Selbstdarstellung, wäre eine Gesellschaft ohne Gesamtentwurf, die einer in unbedeutende Ereignisse zerfallenden Geschichte ausgeliefert wäre.

Wie aber kann man Voraussetzungen machen, wenn man weiß, daß alles relativ ist? Wie ist eine Entscheidung zu fällen, die nicht einem Würfelspiel gleichkommt?

Ich habe es vorhin angedeutet: Mannheim kämpft gerade mit dieser Schwierigkeit und beweist dabei einen beispielhaften geistigen Mut. Er will unter allen Umständen zu einer Unterscheidung zwischen Relationismus und Relativismus gelangen. Um welchen Preis aber? Um den Preis einer unmöglichen Forderung, nämlich der, alle Teilideologien einer Gesamtschau einzuordnen, die diesen einen relativen Stellenwert zuschreiben würde. Damit würde man von der nicht wertenden Konzeption eines unbeteiligten Zuschauers zu einer wertenden Konzeption überleiten, die das Wagnis auf sich nimmt zu sagen, welche Ideologie stimmig ist und welche nicht. Einmal mehr werden wir mit der Forderung nach einem totalen Wissen konfrontiert. Karl Mannheim sagt: »Für den heutigen Menschen [ist] das gesamte historische Geschehen in einem neuen Sinne zu revidieren.« (S. 71) So trägt denn ein verschämter Hegelianismus den Unterschied zwischen Relationismus und Relativismus. Man wird geneigt sein, heißt es bei Mannheim, im Wandel der Normen, Gestaltungen und Institutionen »immer mehr etwas Symptomatisches zu sehen –, eine kohärente Symptomatik, deren Einheit und Sinn es zu lösen gilt.« (S. 81) Und an anderer Stelle: man muß Geistesgeschichte so treiben, daß man »durch die Erforschung der in der Geschichte werdenden Totalität immer mehr den Stellenwert und die Bedeutung der Elemente zu

erfassen versucht« (S. 82). Mit einer solchen »soziologischen Zeitdiagnostik« (S. 82) identifiziert sich der Autor.

Das ist also der Preis, den der Forscher entrichten muß, um nicht dem Skeptizismus und dem Zynismus zu verfallen und die Gegenwart bewerten zu können, d. h. um sagen zu dürfen: diese Ideen sind in dieser gegebenen Situation gültig, jene anderen Ideen behindern die Weitsicht und die Veränderung. Um aber dieses Kriterium auf eine gegebene Situation anwenden zu können, müßte der Denker seine Wissenschaft zum Abschluß gebracht haben. In der Tat, um die Verzerrungen der Realität zu ermessen, muß man die totale gesellschaftliche Wirklichkeit kennen. Doch nur am Ende eines geschichtlichen Prozesses fällt die Entscheidung über den Sinn der Wirklichkeit selbst: »In dem Bestreben, dem Ideologischen und Utopischen in gleicher Weise zu entgehen, wird eigentlich letzten Endes die Realität gesucht.« (S. 86) So geraten wir wieder in den Zirkel, wie bei Marx, der sagte, daß das Wirkliche, dem man anfänglich die ideologische Täuschung entgegenstellt, erst dann erkannt sein wird, wenn die Ideologien praktisch aufgelöst sind. Auch hier ist alles zirkelhaft: »Nur wenn man die Teilhaftigkeit aller Standorte sieht und sie immer wieder herausstellt, ist man zumindest auf dem Wege zur gesuchten Totalität.« (S. 92) Das Umgekehrte ist aber nicht weniger wichtig: »Totalität bedeutet Partikularansichten in sich aufnehmende, diese immer wieder sprengende Intention auf das Ganze.« (S. 92 f.)

Karl Mannheim hat die unendliche Aufgabe übernommen, den Historizismus durch dessen eigenen Exzesse zu überwinden, indem er ihn von einem partiellen in einen totalen Historizismus überführte. Es ist in dieser Hinsicht nicht bedeutungslos, daß sich Mannheim zur gleichen Zeit um das soziale Problem der Intelligentsia bemüht hat. Denn die Synthese der Standpunkte setzt einen sozialen Träger voraus, der nicht eine Mittelklasse sein kann, sondern eine relativ klassenlose Schicht, die nicht allzu stark in die soziale Ordnung eingebettet ist. Diese Schicht wäre etwa die »freischwebende Intelligenz« Alfred Webers. So beruht die Theorie der Ideologie selbst auf der Utopie eines »soziologisch völlig geklärten Bewußtseins« (S. 171).

Eine totale Synthese ist offenkundig ein Ding der Unmöglichkeit. Sind wir deswegen, ohne neue Einsichten, wieder bei der Kritik der totalen Reflexion angelangt? Müssen wir etwa auf jedes Wahrheitsurteil über die Ideologie verzichten. Ich glaube nicht.

Ich meine: Karl Mannheims Position ist als ein Umkehrpunkt zu betrachten, von dem aus die Richtung eines gangbaren Weges erahnt werden kann.

Die Möglichkeit einer Lösung liegt meines Erachtens in einem *hermeneutischen* Diskurs über die Bedingungen allen geschichtlichen Verstehens. Ich habe früher und an anderer Stelle¹¹ im Anschluß an Heidegger und Gadamer auf die zentrale Stellung des Phänomens des Vorverständnisses aufmerksam gemacht und dabei hervorgehoben, daß dessen ontologischer Status alle eigentlichen wissenschaftstheoretischen Probleme beherrscht, denen die Sozialwissenschaften unter dem Titel des Vorurteils, der Ideologie, des hermeneutischen Zirkels usw. begegnen. Alle diese Probleme und Schwierigkeiten haben denselben Ursprung, obwohl sie alle voneinander verschieden sind. Sie resultieren letztlich aus der Struktur eines Wesens, das nie in der souveränen Position eines Subjekts ist und damit imstande, gegenüber der Totalität seiner eigenen Bedingungen und Bedingtheiten Abstand zu gewinnen. Im jetzigen Zusammenhang wollte ich nicht den einfacheren Weg einer Argumentation einschlagen, die sich von vornherein auf der Ebene der Ontologie des Vorverständnisses bewegt, um dann gleichsam von oben herab die beklemmenden Fragen der Ideologietheorien zu beurteilen. Vielmehr habe ich es vorgezogen, den langen und schwierigen Pfad einer wissenschaftstheoretischen Reflexion über die Bedingungen einer Erkenntnis der Ideologie und der Bewährungsmöglichkeit einer sozialwissenschaftlichen Erklärung derselben zu beschreiten. Auf diese Weise stoße ich indes erneut, über das Mißlingen der totalen Reflexion, auf die Notwendigkeit eines anderen Diskurses, nämlich desjenigen der Hermeneutik des geschichtlichen Verstehens.

4. Die Ideologiekritik nach Habermas

Um die bisherigen Darlegungen an einem weiteren Beispiel zu konkretisieren und insbesondere zu zeigen, daß die *Kritik* der Ideologie ihrerseits Bestandteil der Bemühung um ein Verständnis der geschichtlichen Situation ist, werde ich Jürgen Habermas' Analyse des Ideologiebegriffs und der Kritik der Ideologien darstellen. Ich werde dabei von dem Aufsatz *Erkenntnis und Interesse*¹² von 1965 ausgehen; später werde ich auf das gleichnamige Werk zurückkommen.

Der Begriff des Interesses wird jedweden Anspruch des theoretischen Subjekts entgegengesetzt, sich über alle Interessen zu erheben; doch eben diesen Anspruch erblickt Habermas bei Plato, Kant, Hegel und Husserl. Die Aufgaben einer kritischen Philosophie bestehen nun gerade darin, die unterschwelligeren Interessen der Erkenntnisbemühung zu entlarven.

Der Interessebegriff erlaubt die Einführung des Ideologiebegriffes im Sinne einer vermeintlich desinteressierten Erkenntnis, die dazu dient, ein Interesse hinter einer Rationalisierung, die derjenigen Freuds nicht unähnlich ist, zu verbergen.

Es ist wichtig zu sehen, daß es nicht nur *ein* Interesse gibt, sondern einen Pluralismus von Interessensphären. Habermas unterscheidet deren drei, von denen eine jede eine Forschungssphäre abgrenzt, d. h. eine Gattung von Wissenschaft.

Zuerst finden wir das technische oder instrumentale Interesse, das die »empirisch-analytischen Wissenschaften« hervorbringt; es dient ihnen insofern als Leitfaden, als die Bedeutung ihrer möglichen empirischen Aussagen in deren technischer Verwertung liegt: die zu den empirischen Wissenschaften gehörenden Tatsachen werden durch eine vorgängige Organisation unserer Erfahrung im behavioristischen System der instrumentalen Handlung konstituiert. Diese These, die dem Pragmatismus Deweys und Peirces verwandt ist, wird später für die Erfassung dessen wichtig sein, was Habermas im Gefolge Marcuses für die moderne Ideologie hält, nämlich für die Wissenschaft und die Technik selbst. Die nächstliegende Möglichkeit einer Ideologisierung rührt von der Korrelation zwischen der empirischen Erkenntnis und dem technischen Interesse her, wobei Habermas letzteres näher als ein »Erkenntnisinteresse der technischen Verfügung über vergegenständlichte Prozesse« definiert (S. 157).

Doch gibt es auch eine zweite Interessensphäre, die nicht mehr technisch, sondern praktisch ist, im Kantischen Sinne des Wortes. In seinen anderen Schriften setzt Habermas das kommunikative Handeln dem instrumentalen gegenüber. Die praktische Sphäre ist diejenige der zwischenmenschlichen Kommunikation. Ihr entspricht der Bereich der »historisch-hermeneutischen Wissenschaften«. Die in diesem Bereich produzierte Bedeutung der Aussagen bezieht sich nicht mehr auf die mögliche Vorhersage und auf die technische Verwertung, sondern auf das Sinnverstehen. Das Verstehen selbst vollzieht sich in der Deutung der in der Alltagsspra-

che ausgetauschten Mitteilungen, in der Interpretation überlieferter Texte, schließlich auch durch die Internalisierung von Normen, die die sozialen Rollen institutionalisieren.

Habermas findet bei Marx den Ansatzpunkt zu seiner Unterscheidung zwischen zwei Interessentypen. Genauer gesagt: er erblickt diesen Unterschied in der berühmten Unterscheidung zwischen »Produktivkräften« und »Produktionsverhältnissen«, wobei die letzteren die institutionellen Formen bezeichnen, innerhalb welcher die Produktionstätigkeit vor sich geht. In der Tat beruht der Marxismus auf dem Gegensatz von Kraft und Form. Die Produktivkraft sollte eine einzige sich selbsterzeugende Menschheit hervorbringen; die Produktionsverhältnisse aber sind verantwortlich für eine Trennung der produzierenden Subjekte in antagonistische Klassen. Habermas sieht also darin den Entwurf seiner eigenen Unterscheidung, wonach die Herrschafts- und Gewaltphänomene, die Verschleierung der Kräfteverhältnisse innerhalb der Ideologien und die politische Handlung zur Befreiung in die Sphäre der Produktionsverhältnisse fallen, nicht aber in die der Produktivkräfte. So muß man sich der Unterscheidung zwischen der Sphäre des instrumentalen und des kommunikativen Handelns bewußt werden, um die von Marx analysierten Phänomene zu verstehen. Dies freilich kann der Marxismus selbst nicht tun, da er Kräfte und Verhältnisse unter denselben Begriff der Produktion subsumiert. Insofern gehört er eindeutig zur Geschichte des Positivismus, zur Geschichte des Vergessens der Reflexion, obwohl er implizit zur Geschichte der Bewußtwerdung der Verdinglichungen gehört, die die Kommunikation behindern.

Wir haben aber noch nicht vom dritten Interesse gesprochen, das Habermas als das emanzipatorische bezeichnet. Mit diesem Interesse verbindet sich die kritische Sozialwissenschaft. Sie ist *von Natur aus* kritisch; dies unterscheidet sie nicht nur von den empirisch-analytischen Wissenschaften sozialer Prozesse, sondern auch von den historisch-hermeneutischen Wissenschaften, die unter dem praktischen Interesse stehen. Aufgabe der kritischen Sozialwissenschaft ist es, hinter den beobachtbaren Regelmäßigkeiten der empirischen Sozialwissenschaften ideologisch erstarrte Abhängigkeitsverhältnisse zu entdecken, d. h. Verdinglichungen, die nur kritisch überwunden werden können. So ist es denn ein emanzipatorisches Interesse, das den kritischen Ansatz leitet; Habermas verbindet dieses Interesse auch mit der Selbstreflexion.

Diese Selbstreflexion, sagt er im Entwurf von 1965, löst das Subjekt aus der Abhängigkeit von hypostasierten »Gewalten« (S. 159). Wie man sieht, ist dieses Interesse dasjenige, das die Philosophien der Vergangenheit beseelte; es ist der Philosophie und den kritischen Sozialwissenschaften gemein, aber die Ontologie verbarg es hinter einer abgeschlossenen Wirklichkeit. Aktiv wird dieses Interesse nur innerhalb der kritischen Instanz, die die wirkenden Erkenntnisinteressen kritisiert und die Abhängigkeit des theoretischen Subjekts von empirischen Bedingungen aufzeigt, die mit institutionellen Zwängen in Beziehung stehen.

So kommen wir also auf diesem Umweg zum eigentlichen Ideologiebegriff. Das Ideologiekonzept nimmt in der kritischen Sozialwissenschaft die Stelle ein, die in einer Hermeneutik der Traditionen durch den Begriff des Mißverständnisses eingenommen wird. Schleiermacher hat vor Gadamer die Hermeneutik an diesen Begriff des Mißverständnisses zurückgebunden. Hermeneutik ist dort, wo es Mißverständnisse gibt. Aber die Hermeneutik gründet auf dem Vertrauen darauf, daß das Verstehen, das dem Mißverständnis voraufliegt, imstande ist, dieses durch die Bewegung von Frage und Antwort, d. h. durch das dialogische Modell, in sich wieder zu integrieren. Das Mißverständnis ist, wenn man so sagen darf, homogen zum Verstehen; deshalb braucht letzteres nicht auf Erklärungsschemata zurückzugreifen, die als mißbräuchliche Ansprüche des »Methodologismus« abgewiesen werden.

Ganz anders steht es mit dem Ideologiebegriff. Was macht den Unterschied aus? Habermas geht hier ständig auf den Parallelismus zwischen der Psychoanalyse und der Theorie der Ideologie zurück. Dieser Parallelismus beruht auf folgenden Kriterien.

1.) In der Frankfurter Schule und in jener Richtung, die man in einem sehr weiten Sinne noch als marxistisch bezeichnen kann, wird die Verzerrung stets auf die repressive Handlung einer Herrschaft, d. h. auf Gewalt zurückgeführt. Das im Sinne Freuds zu verstehende »Verbot« ist hier der Schlüsselbegriff, da es sich dabei um einen politischen Begriff handelt, der, nachdem er durch die Psychoanalyse gegangen ist, in das Feld der kritischen Sozialwissenschaften wieder eingeführt wird. Der Bezug zwischen Ideologie und Gewalt ist entscheidend, denn er läßt im Bereich der Reflexion Faktoren in Erscheinung treten, die, obzwar der Hermeneutik nicht fremd, von ihr aber nicht betont werden, nämlich die Faktoren »Arbeit« und »Herrschaft«. So sagen wir in einem

sehr weiten marxistischen Sinne, daß das Phänomen der Herrschaft einer Klasse innerhalb der menschlichen Arbeit sichtbar wird, und daß die Ideologie auf eine Art und Weise, die später thematisiert werden soll, dieses Herrschaftsphänomen zum Ausdruck bringt. In der Sprache Habermas': das Phänomen der Herrschaft tritt auf im kommunikativen Bereich; hier wird die Sprache verzerrt, und zwar in ihrer Funktion auf der Ebene der kommunikativen Kompetenz. Deshalb findet eine Hermeneutik, die sich an die Idealität der Sprachlichkeit hält, an einem Phänomen eine Schranke, das die Sprache nur deshalb berührt, weil der Bezug zwischen den drei Faktoren – Arbeit, Herrschaft und Sprache – gestört ist.

2.) Weil die sprachlichen Verzerrungen nicht vom Sprachgebrauch selbst stammen, sondern von dessen Bezug zur Arbeit und zur Herrschaft, können sie durch die Mitglieder der Gemeinschaft nicht erkannt werden. Diese Verkennung ist eine spezifische Eigenschaft der Ideologie. Um sie phänomenologisch zu verstehen, muß man auf psychoanalytische Begriffe zurückgreifen: auf die Illusion, die sich vom Irrtum unterscheidet, auf die Projektion, die eine falsche Transzendenz konstituiert, auf die Rationalisierung, die im nachhinein Motivationen mit dem Anschein von Rationalität rechtfertigt. Um dasselbe innerhalb des Bereichs der kritischen Sozialwissenschaft zu sagen, spricht Habermas von einer »systematisch verzerrten Kommunikation«, der »Pseudokommunikation«, die sich grundlegend vom bloßen Mißverständnis unterscheidet.

3.) Wenn das Verkennen über den Weg des Dialoges nicht aufzuheben ist, dann muß die Überwindung der Ideologie den Umweg über Erklärungsmechanismen einschlagen, da Verstehensmechanismen nicht genügen. Dieses Vorgehen setzt einen theoretischen Apparat in Bewegung, der aus keiner Hermeneutik abgeleitet werden kann; diese würde ja auf der Ebene der Kunst die spontane Deutung des alltäglichen Diskurses fortsetzen. Auch hier liefert die Psychoanalyse ein gutes Modell: dieses Beispiel wird im dritten Teil von *Erkenntnis und Interesse*¹³ sowie im Aufsatz *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*¹⁴ entwickelt.

Habermas übernimmt die von Alfred Lorenzer vorgeschlagene Interpretation der Psychoanalyse als einer »Sprachanalyse«, derzufolge das »Verstehen« des Sinnes durch »Rekonstruktion« einer »Urszene« vollzogen wird, wobei diese »Urszene« mit zwei ande-

ren Szenen, der symptomatischen und der künstlichen Szene der Übertragungssituation in Beziehung gebracht wird. Gewiß, die Psychoanalyse verbleibt im Bereich des Verstehens, das mit der Bewußtwerdung des Patienten seinen Höhepunkt erreicht; in diesem Sinne nennt Habermas sie eine Tiefenhermeneutik. Doch verlangt das Sinnverstehen den Umweg über eine »Rekonstruktion« des »Desymbolisierungsprozesses«, den die Psychoanalyse in umgekehrter Richtung, d. h. im Sinne einer »Resymbolisierung«, zurückverfolgt. So ist die Psychoanalyse der Hermeneutik nicht ganz fremd; vielmehr scheint sie eine Grenzerfahrung darzustellen, und zwar wegen der explanatorischen Kraft, die bei der »Rekonstruktion« der »Urszene« zur Geltung kommt. Anders gesagt: um das Was des Symptoms zu verstehen, ist dessen Warum zu erklären. In dieser Phase der Erklärung kommt das theoretische Instrumentarium zur Geltung, das die Bedingungen der Möglichkeit der Erklärung und der Rekonstruktion definiert: nämlich der Inbegriff der topischen, ökonomischen und genetischen Konzepte. Was im besonderen die drei Instanzen Ich/Es/Überich betrifft, so sind sie, sagt Habermas, an die Sphäre der Kommunikation gebunden, und zwar über den dialogischen Prozeß, durch den der Kranke zur Selbstreflexion geführt wird. »Die Metapsychologie«, folgert Habermas, »kann nur als Metahermeneutik begründet werden.«

Habermas sagt uns leider nichts darüber, wie das Erklärungsschema der Psychoanalyse auf die Ebene der Ideologie transponiert werden soll. Ich denke, daß die mit dem gesellschaftlichen Herrschafts- und Gewaltphänomen zusammenhängenden Verzerrungen der Kommunikation ihrerseits Desymbolisierungsphänomene sind. Habermas spricht manchmal auf eine sehr geglückte Art und Weise von einer »Exkommunikation«, wobei er dabei an die Wittgensteinsche Trennung von öffentlicher und privater Sprache denkt. Man müßte nun zeigen, in welchem Sinne das Verstehen dieser Phänomene eine Rekonstruktion erfordert, in der man bestimmte Züge des »szenischen« Verstehens wiederfinden würde. Jedenfalls müßte man zeigen, wie das Verstehen ein Moment des Erklärens notwendig macht, weil nämlich der Sinn nur verstanden wird, wenn der Ursprung des Unsinnigen erklärt worden ist. Schließlich wäre zu zeigen, wie diese Erklärung ein ähnliches theoretisches Instrumentarium verwendet wie die Freudsche Topik oder Ökonomie, d. h. Begriffe, die weder der dialogischen

Erfahrung innerhalb der gewöhnlichen Sprache noch einer auf dem unmittelbaren Verstehen gründenden Textinterpretation entlehnt werden können.

Dies sind die Grundzüge des Ideologiebegriffes: Einwirkung der Herrschaft auf den Diskurs, Verschleierung, deren Schlüssel dem Bewußtsein nicht gegeben ist, notwendiger Umweg über die Erklärung von Ursachen.

5. Kritik der Ideologien und Hermeneutik

Ich möchte die nachfolgenden Bemerkungen über den Begriff der Kritik der Ideologien, der denjenigen der *Wissenschaft* der Ideologie verdrängt hat, zur Diskussion stellen.

Ich schlage vor, der Reihenfolge der Thesen zu folgen, die mir zur schematischen Darstellung des Habermasschen Ansatzes gedient haben.

1.) Ich beginne mit der Theorie der Interessen, die der Kritik der Ideologien zugrundeliegt. Man kann sich fragen, was die Ausweitung der These erlaubt, daß nämlich jedwede Forschung durch ein Interesse geleitet wird, das den Bedeutungen des Forschungsbereiches einen Bezugsrahmen gibt. Ferner kann man fragen: warum nur drei Interessen (und nicht zwei oder vier) vorhanden sind, warum diese Interessen in der Naturgeschichte des Menschen wurzeln, sie die Loslösung des Menschen von der Natur anzeigen und im Bereich der Arbeit, der Herrschaft und der Sprache Gestalt annehmen. Es wäre zu fragen, warum in der Selbstreflexion Erkenntnis und Interesse eins sind, und wie sich die Einheit von Erkenntnis und Interesse in einer Dialektik bekundet, die die geschichtlichen Spuren der Repression des Dialoges erkennt und das rekonstruiert, was verdrängt wurde.

Sind diese »Thesen« im Lichte einer empirischen Beschreibung ausweisbar? Nein, denn dann würde man sich ja unter das Joch der empirisch-analytischen Wissenschaften begeben, von denen man sagt, daß sie von *einem*, nämlich dem erstgenannten Interesse geleitet werden. Sind diese Thesen eine Theorie im Sinne eines Netzes von Erklärungshypothesen, die die Rekonstruktion der Urszene erlauben würden? Nein, denn dann würden diese Thesen zu regionalen Thesen werden und nochmals nur durch *ein* Interesse legitimierbar sein, vielleicht durch das emanzipatorische; somit wäre die Rechtfertigung eine zirkuläre.

Muß man also nicht vielmehr gestehen, daß Entdeckung und Erkenntnis dieser Interessen und des Bezugs derselben zur Trias Arbeit/Herrschaft/Sprache von einer philosophischen Anthropologie abzuleiten sind, verwandt der Daseinsanalytik Heideggers, und insbesondere der Hermeneutik der Sorge? Wenn dem so ist, dann sind diese Interessen weder beobachtbar noch sind sie theoretische Entitäten wie das Ich, das Überich und das Es bei Freud, sondern »Existentialien«. Ihre Analyse gehört zu einer Hermeneutik, insofern, als sie zugleich »auf der Hand liegen« und »völlig verschleiert« sind.

Man kann zwar die Analyse der Interessen als Metahermeneutik bezeichnen, wenn man davon ausgeht, daß die Hermeneutik vor allem eine solche des Diskurses oder sogar ein Idealismus des Sprachlebens ist; doch wir haben gesehen, daß dem überhaupt nicht so ist und daß die Hermeneutik des Vorverständnisses wesentlich mit einer solchen der Endlichkeit zusammenfällt. Deshalb neige ich zu der Behauptung, daß die Kritik der Ideologien ihren Anspruch nicht auf der Basis der Hermeneutik, sondern auf derjenigen der Trias Arbeit/Herrschaft/Sprache stellt. Doch beide Ansprüche kreuzen sich innerhalb der Hermeneutik der Endlichkeit, die vorgängig den Bezug zwischen dem Vorurteils- und dem Ideologiebegriff herstellt.

2.) Ich möchte nun erneut die Verbindung zwischen der kritischen Sozialwissenschaft und dem emanzipatorischen Interesse bei Habermas betrachten. Wir haben dieses Privileg der kritischen Sozialwissenschaft deutlich demjenigen der historisch-hermeneutischen Wissenschaften gegenübergestellt, jener Wissenschaften, die zur Anerkennung der Autorität der Traditionen neigen, und nicht zur revolutionären Auflehnung gegen die Gewalt.

Die von der Hermeneutik an die Ideologiekritik gestellte Frage ist die: kann sich die Ideologiekritik ein Interesse an Emanzipation zuweisen, das zu einem wissenschaftlichen Status führt, der ebenso klar umschrieben ist wie derjenige der historisch-hermeneutischen Wissenschaften? Diese Trennung wird recht dogmatisch behauptet, gleichsam um den Graben zwischen dem emanzipatorischen und dem geisteswissenschaftlichen Interesse zu vergrößern. Doch die konkreten Analysen von Habermas dementieren diesen Dogmatismus. Es ist in jeder Hinsicht bemerkenswert, daß die von der Psychoanalyse beschriebenen und erklärten Verzerrungen als diejenigen einer kommunikativen Kompetenz interpretiert werden.

Alles weist darauf hin, daß es auf jener Ebene zu Verzerrungen kommt, für die die Ideologiekritik zuständig ist. Man erinnert sich, daß Habermas den Marxismus auf der Grundlage einer Dialektik von instrumentalem und kommunikativem Handeln reinterpretiert. Im Innersten des kommunikativen Handelns erleiden die menschlichen Beziehungen eine Verdinglichung, die dieses Handeln selbst den Protagonisten der Kommunikation nicht mehr erkennbar macht. So sind also alle Verzerrungen (diejenigen, die von der Psychoanalyse entdeckt, wie auch diejenigen, die von der Ideologiekritik denunziert werden) Verzerrungen der kommunikativen Kompetenz der Menschen.

Kann man deswegen schon das emanzipatorische Interesse als ein klar umschriebenes ansehen? Es scheint dem nicht so zu sein, wenn man in Rechnung stellt, daß – positiv verstanden – dieses Interesse nichts anderes will als die unbeschränkte und unbehinderte Kommunikation. Das emanzipatorische Interesse wäre in der Tat abstrakt und leblos, wenn es sich nicht auf jene Ebene bezöge, auf der die historisch-hermeneutischen Wissenschaften sich konstituieren, d. h. auf die Ebene des kommunikativen Handelns. Wenn dies zutrifft, kann dann eine Kritik der Verzerrungen der kommunikativen Erfahrung von dieser selbst getrennt werden? Es ist die Aufgabe der Hermeneutik der Traditionen, der Ideologiekritik in Erinnerung zu rufen, daß der Mensch auf der Grundlage der kreativen Interpretation kultureller Erbschaften seinen Emanzipationsentwurf vollziehen und eine ungehinderte und schrankenlose Kommunikation antizipieren kann. Hätten wir keinerlei Erfahrung der Kommunikation – mag diese noch so beschränkt und beschädigt sein –, wir könnten sie wohl nicht allen Menschen auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Institutionen wünschen . . . Mir scheint, daß eine Kritik nie an erster oder an letzter Stelle stehen kann; man kritisiert Verzerrungen nur im Namen eines Konsensus, den wir nicht ins Leere hinein antizipieren können, gleichsam als eine Leitidee, und wir könnten keine Kritik üben, wenn diese Leitidee nicht irgendwo zu veranschaulichen wäre. Eine Veranschaulichung besteht eben in der Fähigkeit, die kulturelle Distanz in der Interpretation der von der Vergangenheit ererbten Werke zu überbrücken. Wer nicht fähig ist, seine Vergangenheit zu interpretieren, der ist vielleicht auch nicht imstande, sein emanzipatorisches Interesse konkret zu entwerfen.

3.) Ich komme zum dritten Punkt. Er betrifft den Abgrund

zwischen dem Mißverständnis und der pathologischen oder ideologischen Verzerrung. Ich möchte die Aufmerksamkeit auf einen Aspekt der Ideologietheorie lenken, der nichts mit dem Parallelismus von Psychoanalyse und der Theorie der Ideologien zu tun hat. Ein ganzer Teil des Habermasschen Werkes richtet sich nicht gegen die abstrakt verstandene Ideologie, sondern gegen die zeitgenössischen Ideologien. Wenn nun die Theorie der Ideologie derart konkret innerhalb des Rahmens einer Kritik der gegenwärtigen Zeit entwickelt wird, dann offenbart sie Aspekte, die danach verlangen, konkret – und nicht mehr nur abstrakt – das emanzipatorische und das kommunikative Interesse miteinander in Verbindung zu bringen.

Welches ist nach Habermas die dominierende Ideologie der heutigen Zeit? Seine Antwort lautet ähnlich wie die von Marcuse und Jacques Ellul: es ist die wissenschaftlich-technologische Ideologie. Ich gehe hier nicht im einzelnen auf die Argumente von Habermas ein, sondern betrachte das, was ihnen wesentlich ist. Meines Erachtens wird nämlich die Theorie der Ideologien wieder in das Feld der Hermeneutik integriert.

Die moderne Industriegesellschaft hat gemäß Habermas die traditionellen Rechtfertigungen und die zur Rechtfertigung der Macht herangezogenen Überzeugungen ersetzt durch die Ideologie der Wissenschaft und der Technologie. Der moderne Staat vertritt in der Tat die Interessen einer herrschenden Klasse nicht mehr, sondern beseitigt die Dysfunktionen des industriellen Systems. Den Mehrwert durch die Verschleierung seines Mechanismus zu rechtfertigen, ist nicht mehr die Funktion der Ideologie, wie noch zur Zeit des von Marx beschriebenen liberalen Kapitalismus, ganz einfach deswegen, weil der Mehrwert nicht mehr Quelle der Produktion ist. Der wesentliche Zug des Systems ist heute die Produktion der Rationalität selbst. Gerechtfertigt werden muß also der Unterhalt und das Wachstum des Systems. Dazu dient genau der wissenschaftlich-technische Apparat, der zu einer Ideologie geworden ist, d. h. zur Rechtfertigung der Herrschaftsverhältnisse und der Ungleichheiten, die notwendig sind, um das industrielle System funktionstauglich zu erhalten. Die moderne Ideologie weicht also von der von Marx beschriebenen ziemlich ab; diese galt nämlich nur für die kurze Zeitspanne des liberalen Kapitalismus und besitzt deshalb keinerlei zeitliche Universalität. Es gibt übrigens auch keine vorbürgerliche Ideologie, und die

bürgerliche Ideologie ist ausdrücklich an die Verschleierung der Herrschaft unter dem legalen Deckmantel des freien Arbeitsvertrages gebunden.

Nimmt man diese Beschreibung der modernen Ideologie an, dann stellt sich die Frage: was bedeutet »Interesse« für sie? Es bedeutet, daß das Subsystem des instrumentalen Handelns aufgehört hat, ein solches zu sein, und daß dessen Kategorien die Sphäre des kommunikativen Handelns überflutet haben. Darin besteht eben die berühmte, von Max Weber erwähnte »Rationalisierung«: nicht nur erobert die Rationalität immer neue instrumentale Handlungsbereiche, sondern sie unterwirft diesen auch das kommunikative Handeln. Max Weber hat dieses Phänomen als »Entzauberung« beschrieben; Habermas jedoch beschreibt es als Verlust des Unterschiedes zwischen der Ebene instrumentalen Handelns, die auch diejenige der Arbeit ist, und der Ebene des kommunikativen Handelns, die auch diejenige der Normen, des symbolischen Austausches, der Persönlichkeitsstrukturen, der Prozesse vernünftiger Entscheidungen ist. Im modernen kapitalistischen System, das kurzerhand mit dem industriellen zusammenzufallen scheint, wird die alte griechische Frage nach dem »richtigen Leben« aufgegeben zugunsten der Funktionstüchtigkeit eines manipulierten Systems. Die Probleme der Kommunikation – im besonderen der Wunsch, die großen politischen Optionen der öffentlichen Diskussion und der demokratischen Entscheidung zu unterwerfen –, sind jedoch nicht verschwunden; sie bestehen weiter, aber als verdrängte. Gerade weil deren Eliminierung nicht automatisch erfolgt und weil das Legitimationsbedürfnis letztlich ungesättigt bleibt, ist eine Ideologie notwendig, die die Autorität des Systems rechtfertigt; deshalb übernehmen Technik und Wissenschaft heute die Rolle der Ideologie.

Dann aber lautet die Frage des Hermeneutikers an den Ideologiekritiker: nehmen wir tatsächlich an, daß die Ideologie heute in der Verschleierung des Unterschiedes zwischen dem normativen Bereich des Handelns und dem bürokratischen Bereich besteht, was läßt sich dann für das emanzipatorische Interesse tun, damit dieses nicht ein bloßer Wunsch bleibt? Und worauf wird man das Erwachen des kommunikativen Handelns konkret gründen, wenn nicht auf der schöpferischen Wiederaufnahme des Kulturerbes?

Zum Abschluß dieser Ausführungen sollen einige Vorschläge gemacht werden, die dem Begriffspaar Wissenschaft und Ideologie einen annehmbaren Sinn verleihen könnten.

Erster Vorschlag: Jedem objektivierenden Wissen über unsere Stellung innerhalb der Geschichte, innerhalb einer sozialen Gruppe, einer Kulturtradition, einer Gesellschaft geht eine *Zugehörigkeit* vorher, die wir niemals vollständig werden reflektieren können. Bevor wir einen kritischen Abstand gewinnen, gehören wir immer schon einer Geschichte, einer Klasse, einer Nation, einer Kultur, dieser oder jener Tradition an. Indem wir diese Zugehörigkeit auf uns nehmen, übernehmen wir damit auch die Ideologie in ihrer ersten, früher beschriebenen Funktion, d. h. als Vermittlung von Bildern und Selbstdarstellungen. Dank dieser Vermittlungsfunktion partizipieren wir auch an den anderen Funktionen der Ideologie (Verschleierung, Verzerrung, Verfälschung). Doch wir wissen nun, daß die ontologische Bedingung des Vorverständnisses die totale Reflexion ausschließt, die uns in die vorteilhafte Lage eines nicht-ideologischen Wissens versetzen könnte.

Zweiter Vorschlag: Selbst wenn das objektivierende Wissen der Zugehörigkeit stets nachfolgt, kann es sich dennoch in einer relativen Autonomie konstituieren. Das kritische Moment, das sich in ihm zur Geltung bringt, ist grundsätzlich nur möglich aufgrund der *Abständigkeit*, die zur Geschichtlichkeit des Daseins gehört.

Es gilt, die prinzipielle Notwendigkeit zu unterstreichen, die darin besteht, die kritische Instanz selbst in jene Bewegung einzu beziehen, die uns zur Struktur des Vorverständnisses zurückführt, jenes Vorverständnisses, das uns konstituiert und das wir selbst sind. Eine kritische Unterscheidung zwischen Vorverständnis und Vorurteil wird damit durch die Hermeneutik selbst erforderlich gemacht. Das Problem, das bei Heidegger nur gestreift und bei Gadamer weiterentwickelt wurde, weist auf den zentralen Punkt der Abständigkeit und der Abstandnahme hin, die nicht nur (wie bei der Textinterpretation) zeitlich, sondern im eigentlichen Sinne ein tätiges Abstandnehmen ist. Es ist eine der Bedingungen des geschichtlichen Verstehens, daß man Abstand gewinnt. Meinerseits versuche ich nun, auf dieser Linie etwas voranzukommen. Die Textvermittlung ist in dieser Hinsicht ein überaus günstiges

Beispiel. Ein Sprechen verstehen, bedeutet allererst, es sich als Gesprochenes vor Augen führen und in seiner Textform, losgelöst vom Autor, auffassen. Diese Abstandnahme ist ein Bestandteil des Lesens, das nur nahebringen kann, was in Abstand vor uns liegt. Die Texthermeneutik enthält meiner Meinung nach sehr wertvolle Hinweise für eine adäquate Einarbeitung der Ideologiekritik. Denn jedes Abstandnehmen ist, wie Karl Mannheim durch seine Verallgemeinerung des marxistischen Ansatzes gezeigt hat, ein Abstandnehmen von sich selbst. Deshalb muß jede Ideologiekritik von einer Anstrengung des Selbstverständnisses begleitet werden: diese Anstrengung setzt eine Kritik der subjektiven Täuschungen voraus. Kurzum, mein zweiter Vorschlag lautet dahin: das Abstandnehmen, dialektisch der Zugehörigkeit entgegengesetzt, ist die Bedingung der Möglichkeit einer Ideologiekritik, jedoch nicht *außerhalb* der oder wider die Hermeneutik, sondern innerhalb dieser.

Dritter Vorschlag: Auch wenn die Ideologiekritik sich teilweise von ihrer ursprünglichen Verwurzelung im Vorverständnis freimachen, auch wenn sie also ein Wissen organisieren oder, um mit Ladrière zu sprechen, in eine Theorie übergehen kann, vermag dieses Wissen dennoch kein totales zu werden. Es ist und bleibt zur Partialität verurteilt: seine *Unvollständigkeit* beruht auf der originären und unüberschreitbaren hermeneutischen Bedingung, die bewirkt, daß das Abstandnehmen selbst ein Bestandteil der Zugehörigkeit ist. Vergißt man diese unumgängliche Bedingung, dann läßt sich der Rückschlag der Ideologie auf das Wissen von der Ideologie nicht mehr vermeiden. Hier unterliegt die Ideologietheorie dem wissenschaftstheoretischen Zwang der Unvollständigkeit und Nicht-Totalisierung, der seinerseits seinen hermeneutischen Ursprung in den Bedingungen des Verstehens hat.

Deshalb übernehme ich die These von Habermas, daß jedes Wissen durch ein Interesse bestimmt ist, und daß die Ideologiekritik – wie früher dargelegt – vom emanzipatorischen Interesse nach einer geregelten und schrankenlosen Kommunikation geleitet wird. Doch muß man sehen, daß dieses Interesse selbst als Ideologie oder Utopie fungiert. Wir wissen nicht, als was von beiden, da erst die weitere Geschichte zwischen fruchtlosen und schöpferischen Unstimmigkeiten unterscheidet. Nicht nur müssen wir den sowohl ideologischen wie auch utopischen Charakter des die Ideologiekritik leitenden Interesses vor Augen behalten, sondern auch – und

vielleicht primär – uns dessen bewußt sein, daß dieses Interesse organisch mit den anderen Interessen verbunden ist, nämlich mit dem Interesse an materieller Verfügung und demjenigen an historischer Verständigung. Das emanzipatorische Interesse steht mithin nie völlig isoliert da im System der Interessen, so daß es auch auf der Ebene der Erkenntnis nicht zu einem scharfen wissenschaftstheoretischen Einschnitt kommen kann.

Zusammengefaßt läuft mein dritter Vorschlag darauf hinaus: die durch ein spezifisches Interesse geleitete Kritik der Ideologien hebt ihre Bindung an die ursprüngliche Zugehörigkeit zur Geschichte, zur Gesellschaft usw. nicht auf. Diesen originären Bezug vergessen heißt, sich der Illusion einer zum absoluten Wissen hochgesteigerten kritischen Theorie hingeben.

Mein vierter Vorschlag soll lediglich deontologischer Art sein. Er betrifft den *richtigen Gebrauch* der Ideologiekritik. Aus den vorangegangenen Ausführungen geht hervor, daß die Kritik der Ideologie eine immer wieder sich stellende Aufgabe ist, die nie ans Ende kommt. Das Wissen reißt sich zwar immer wieder von der Ideologie los, die letztere aber bleibt ihrerseits immer ein Raster, ein Deutungscode, dank dessen wir keine bindingslosen Intellektuellen sind, sondern durch das getragen werden, was Hegel die »Sittlichkeit« nennt. Deontologisch ist mein letzter Vorschlag: denn nichts ist heute dringlicher als das unablässige Bemühen, zu unserer geschichtlichen Substanz Abstand zu gewinnen, um sie erneut aufzugreifen.

Anmerkungen

- 1 »Le rôle médiateur de l'idéologie«, in: *Démythisation et Idéologie*, éd. E. Castelli, Paris 1973, S. 335–354.
- 2 *Deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, S. 26.
- 3 In: *Culture et Langage*, Cahiers du Québec, Montréal 1973, S. 197–230.
- 4 Lagueux, a. a. O. S. 219.
- 5 J. Taminiaux, »Sur Marx, l'art et la vérité«, *Revue philosophique de Louvain*, 72 (1974), S. 311–327.
- 6 Vgl. *Deutsche Ideologie*, a. a. O., S. 26.
- 7 S. Kofman, *Camera obscura. De l'idéologie*, Paris, Editions Galilée, 1973.

- 8 Kofman, a. a. O., S. 25.
- 9 J. Ladrière, »Signes et concepts en science«, *L'articulation du sens* (Bibliothèque des Sciences Religieuses), 1970, S. 40–54.
- 10 Neuausgabe: Frankfurt 1965; die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.
- 11 P. Ricœur, »Herméneutique et critique des idéologies«, in: *Démythisation et Idéologie*, a. a. O., S. 25–64.
- 12 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 1968, S. 146ff.
- 13 Frankfurt 1968.
- 14 In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, S. 120ff.