

II.C.24. „Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls “Krisis” und Marx’ “Deutscher Ideologie”“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman, Ante Pazanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*. Band 3: *Sozialphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, S. 207-239.

Es handelt sich um einen Originalbeitrag, der zuerst auf Deutsch im vorliegenden Band erschien. Den französischen Originaltext veröffentlichte Ricœur zuerst teilweise in einer Festschrift für Emmanuel Levinas zu dessen 75. Geburtstag 1980: „L’originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl“, in: François Laruelle, *Textes für Emmanuel Levinas*, Paris, Place, 1980, S. 167-177. 1997 ist dann der gesamte Text auf Französisch erschienen: „Le “questionnement à rebours” (*Rückfrage*) et la réduction des idéalités dans la *Krisis* de Husserl et *L’idéologie allemande* de Marx“, in: *Alter* 5 (1997), S. 315-330.

Die deutsche Übersetzung stammt von Bernhard Waldenfels.

Der Text wurde im dritten Band des Sammelwerks *Phänomenologie und Marxismus* veröffentlicht, s. dazu die Notiz zu II.C. 22.. Neben den Texten der Herausgeber versammelt dieser Band Texte von John O’Neil (Toronto), Mihaly Vajda (Budapest), Marek J. Siemek (Warschau), Ilja Srubar (Konstanz) und Paul Ricœur. In den Beiträgen geht es vorwiegend um Probleme einer Philosophie der Lebenswelt und des Alltags.

Paul Ricœur
Rückfrage und Reduktion der Idealitäten
in Husserls »Krisis« und Marx'
»Deutscher Ideologie«

Mein Aufsatz verfolgt eine doppelte Absicht. Im Hinblick auf eine vergleichende Ideengeschichte soll eine bedeutsame Verwandtschaft hergestellt werden zwischen zwei Gedankenentwürfen, nämlich zwischen dem Marxschen Entwurf in der *Deutschen Ideologie* und dem Husserlschen Entwurf in der *Krisis der europäischen Wissenschaften*; diese Verwandtschaft besteht, grob gesagt, in der Reduktion der Sphäre der Idealitäten auf die der Realität, wobei letztere teilweise oder gänzlich mit der *Praxis* gleichgesetzt wird. Gewiß haben Marx und Husserl nicht dieselben Idealitäten vor Augen. Der eine denkt an die religiösen, politischen und moralischen Idealitäten und an die »sonstige Ideologie«, während der andere die logischen, mathematischen und die daraus sich herleitenden philosophischen Idealitäten im Sinn hat. Doch gemeinsam ist ihnen die philosophische »Geste«, wie ich es nennen möchte, die »Rückfrage«, wie es bei Husserl heißt. Doch so interessant ein solcher Vergleich in historischer Sichtweise sein mag, diese Verwandtschaft zwischen zwei Arten von Rückfrage, wie sie bei zwei sehr unterschiedlichen Denkern anzutreffen sind, muß uns auch unter systematischen Gesichtspunkten interessieren. Was bedeutet es denn, wenn man behauptet, die *Lebenswelt* oder die *Praxis* sei der Gesamtsphäre der Vorstellungen und Idealisierungen (im Sinne von Bewußtseinskorrelaten) vorgeordnet? In welchem Sinne fundiert das Leben, das praktische Leben, die Bewußtseinsordnung der Idealitäten und macht diese zu etwas Abgeleitetem? Ist das praktische Leben denkbar ohne irgendeine Vermittlung durch Vorstellungen, seien es logische Idealitäten oder eine Ideologie? Wenn die letztere Frage zu verneinen ist, können diese Idealitäten dann zugleich in einem ontologischen Sinne abgeleitet und in einem epistemologischen Sinne gleichursprünglich sein? In diesen Fragen geht es letzten Endes um den eigentüm-

lichen Status von Vorstellungen, Ideologien und Idealitäten, nachdem man diese auf ihren Seins- und Sinnboden zurückgeführt hat. Anders gesagt, es geht hier um ihr Anrecht auf Eigengültigkeit, ungeachtet ihrer Abhängigkeit von einer primitiveren und ursprünglicheren Seinsart.

I. Die Reduktion der Idealitäten bei Husserl

Ich beginne mit Husserl, und zwar aus methodischen Gründen. Die *Krisis*¹ liefert, so scheint mir, einen einfacheren und daher günstigeren Modellfall für die Erörterung der eben erwähnten Paradoxien. Aus diesem Grunde schien es mir angebracht, den Versuch zu machen, dieses Diskussionsmodell hinterdrein auf die komplexeren Probleme zu übertragen, die durch die Beziehungen zwischen Ideologie und Praxis in der *Deutschen Ideologie* aufgeworfen werden.

Das Problem einer Reduktion der Idealitäten auf die Lebenswelt stellt sich einfacher dar als das entsprechende Problem bei Marx, und dies aus verschiedenen Gründen. Zunächst ist der paradigmatische Fall von Idealisierung – die *mathesis universalis* – leichter in eine Theorie zu fassen als der paradigmatische Fall der Ideologie bei Marx, nämlich die Religion. Sodann ist das Prinzip einer Ausweitung des ursprünglichen Modells bei Husserl klarer umrissen: die Mathematisierung der gesamten Natur, zur theoretischen Praxis erhoben und durch eine bestimmte innere Teleologie geregelt, stellt in der Tat einen Prozeß dar, der sich leichter identifizieren läßt als bei Marx die Ausweitung des ursprünglichen ideologischen Modells auf die politischen Idealitäten und die Gesamtsphäre der ideologischen Vorstellungen. Wenn die Ausweitung des Modells bei Husserl einheitlicher ist als bei Marx, so nur deshalb, weil der Prozeß im wesentlichen rein epistemologischer Natur ist und somit nur die theoretischen Praktiken betrifft, zumindest in den Anfangsphasen, während bei Marx die Ausweitung des anfänglichen ideologischen Modells auf alle übrige Ideologie eine Reihe von sozialen Praktiken durchläuft, die schwer in eine Ordnung zu bringen sind: nämlich Politik, Recht, Kultur usw. Doch vor allem ist es die Tatsache, daß die Methode einer Reduktion der Idealitäten bei Husserl selbst zum Gegen-

stand einer ausdrücklichen Reflexion wird, die unseren Versuch rechtfertigt, die Problematik von Husserl auf Marx zu übertragen. Es folgt nämlich daraus, daß Husserls kritische Wachsamkeit ihn besser instandsetzt, ein Reduktionsverfahren zu definieren, das nicht reduktionistisch ist. Damit ist natürlich nur die allgemeine Richtung angegeben, in der sich die Hypothese bewegt, die unsere Untersuchung leitet. Wir werden sehr bald sehen, daß eine Reduktionsmethode, die nicht reduktionistisch ist, zu mehrfachen Paradoxien führt. Doch diese Paradoxien haben zumindest den Vorzug, uns später, wenn wir bei Marx nach einem Äquivalent suchen, gegen die Annahme einer linearen Kausalität zwischen Basis und Überbau zu schützen, gegen eine Annahme, wie sie allzuhäufig in vereinfachten Interpretationen des Marxismus anzutreffen ist. Wir werden uns also zunächst auf diese Reduktionsmethode konzentrieren.

1. Die Methode der Rückfrage in der »Krisis«

Die Grundthese, von der wir ausgehen, lautet folgendermaßen: die *Lebenswelt*, die im Fragehorizont der *Krisis* steht, fällt niemals in irgendeine direkte Anschauung, sondern ist nur indirekt zugänglich auf dem Umweg über eine spezifische Methode der »Rückbesinnung«, die genauer als »Rückfrage« zu charakterisieren ist. Der Ansatzpunkt für diese Rückfrage liegt im gegenwärtigen Zustand der Wissenschaften, allerdings nicht in der »Wissenschaftlichkeit« im Sinne innerer Exaktheit, sondern im Anspruch der Wissenschaften, sich selbst zu fundieren und dieses Fundament zum Maßstab aller Rationalität zu erheben. Husserl geht also von einer ganz bestimmten herrschenden Situation aus, und er charakterisiert sie einerseits damit, daß die mathematischen Idealitäten sich in unserer Kultur verselbständigt haben, andererseits damit, daß ein allgemeiner Zweifel laut wird an der »allgemeinen Bewertung« (S. 3), die diese Hypostasierung mit sich bringt. Wir werden uns später noch fragen, inwieweit der Zerfall des Hegelschen Systems und seine Umwandlung durch die von Marx so genannten deutschen Ideologen auf der Ebene philosophischer Motivation mit dem verglichen werden kann, was Husserl für die Krise der europäischen Wissenschaften verant-

wortlich macht. Diese Parallelität – falls sie irgendeine Gültigkeit hat – ändert nichts an der Tatsache, daß für Husserl der Ursprung jener Krise in der Renaissance, zur Zeit von Galilei und Descartes anzusetzen ist. Wenn man aber ins Auge faßt, was ich als philosophische Geste bezeichnet habe, die vielleicht beiden Denkern gemeinsam ist, so sind es die »tieferen Motive« (S. 5) der Veränderung, die sich aufdrängen; Husserl spricht auf ähnliche Weise wie Marx von einer »Wende«, »Wendung« oder »Umwendung«: das europäische Menschentum hat in der Renaissance eine »revolutionäre Umwendung« (S. 5) vollzogen, und an einer späteren Stelle heißt es: »eine sonderbare Wende« des ganzen Denkens war die notwendige Folge (S. 9).

Eben diese Wende verlangt ihrerseits nach einer Wende im Sinne einer neuen Fundierung. Doch diese Fundierung kann niemals so etwas sein wie eine utopische Projektion: sie geht aus von der Anerkennung eines verlorenen Ursprungs. Was wir brauchen, so Husserl, sind »historische und kritische Rückbesinnungen« mittels einer »Rückfrage nach dem, was ursprünglich und je als Philosophie gewollt und durch alle historisch miteinander kommunizierenden Philosophen und Philosophien hindurch fortgewollt war; dies aber unter kritischer Erwägung dessen, was in Zielstellung und Methode diejenige letzte Ursprungsechtheit erweist, welche, einmal erschaut, den Willen apodiktisch bezwingt« (S. 16). Dieser Text führt uns auf die Methode der Rückfrage, die den Leitfaden abgeben soll für die folgenden Überlegungen.

Drei Bemerkungen drängen sich hier auf. Zunächst gilt es auf den indirekten Charakter der Methode zu achten, ungeachtet der Tatsache, daß sie auf etwas ausgerichtet ist, was als Letztes, Ursprünglichstes, Echtestes gilt. Sodann setzt die Rückkehr zu einem vergessenen Ursprung voraus, daß der Idealisierungsprozeß als eine »Überschiebung« durchschaut wird, mittels derer die substrierte mathematische Welt für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene Welt, kurz, als unsere »alltägliche Lebenswelt« (S. 48-49) genommen wird. Wir werden uns später fragen, wieweit diese Überschiebung aufschlußreich ist für die Metapher der optischen Umkehrung, der *camera obscura*, wie sie bei Marx zu finden ist. Und schließlich eine dritte Bemerkung: der Ur-

sprung, auf den die Rückfrage abzielt, besteht nicht in irgend-einer Form von passiver, rezeptiver Anschauung, sondern in einem *leistenden* Leben. Der Terminus, der uns hier entgegentritt, ist der der *Leistung*, und er schließt den der *Praxis* ein: vor der Geometrie der Idealitäten kommt die praktische Meßkunst, die von Idealitäten nichts weiß (S. 49). Diese vorgeometrische Leistung ist jedoch das Sinnesfundament für die Geometrie. Es ist ein fatales Versäumnis, so erklärt Husserl an dieser Stelle, daß Galilei seine Rückfrage nicht bis zur ursprünglich sinngebenden Leistung vorangetrieben hat. Auf diese Weise hat sich die Idealisierung auf einem Urboden bewegt, der an sich schon der Ordnung der Tätigkeit und der Leistung angehört, der aber bereits bei Galilei verdeckt bleibt. Dieser Gegensatz von Idealisierung und Leistung, wie er durch die Methode der Rückfrage aufgedeckt wird, soll später mit dem Gegensatz von Vorstellung und Praxis bei Marx verglichen werden.

2. Die Kriterien des Ursprünglichen

Ich habe vorhin schon angedeutet, daß die Rückfrage vielleicht einen Komplex von Paradoxien in sich schließt. Die erste Paradoxie betrifft die Kriterien des Ursprünglichen. Man sollte sich nicht hinwegtäuschen über die Unstimmigkeiten zwischen den verstreuten Bemerkungen, die Husserl zu diesem Thema macht.

Die von Galilei ausgehende Reflexion legt uns eine erste Reihe von Aspekten nahe. Zunächst ergibt sich folgender Aspekt: noch vor allen geometrischen Gebilden, noch vor dem geometrischen Raum und der geometrischen Zeit findet man ein tätiges Lebewesen in einer bestimmten Umwelt. Wollte man einzig und allein diese Gedankenlinie verfolgen, so gelänge man zu der Idee einer Lebenswelt, die nicht nur in sich selbst geschlossen, sondern auch gegen jegliche Frage abgeschlossen wäre. Sagt Husserl nicht selbst, diese Lebenswelt bleibe in ihrer eigenen Wesensstruktur unverändert, was immer wir »kunstlos oder als Kunst« (S. 51) tun? Doch ein zweiter Aspekt rückt den ersten zurecht: das Handeln, das für diese Ebene charakteristisch ist, schließt jeweils ein Vorhaben, ein Vor-meinen ein: »Alle Praxis mit ihren Vorhaben

impliziert Induktionen« (ebd.). Die Trennungslinie verläuft also nicht zwischen Leben einerseits und Voraussicht oder Induktion andererseits, sondern zwischen Induktion als zugehörig der Sphäre der Praxis und Induktion als »ins Unendliche zu steigende« (ebd.). Mit anderen Worten, die entscheidende Wende liegt in der Idealisierung im Sinne einer *unendlichen* Iteration. Die Trennungslinie, die hier verläuft, läßt sich schwieriger ziehen, sofern nämlich das Vorhaben seiner Möglichkeit nach für den unendlichen Prozeß offen zu sein scheint, der die Idealisierung charakterisiert. Ein dritter Aspekt scheint den erstgenannten zu bekräftigen, doch er tut dies gewissermaßen auf der Ebene des zweiten Aspekts: der neue Prozeß bleibt letzten Endes der Praxis äußerlich; Husserl wagt es hier von einem »Ideenkleid« zu sprechen, das die Lebenswelt zugleich »vertritt« und »verkleidet« (S. 52). Diese Verkleidung hat Galilei daran gehindert, jemals die wirkliche Bedeutung seiner Methode, seiner Formulierungen und seiner Theorien zu begreifen. Auf diese Weise war er zugleich »entdeckender und verdeckender Genius« (S. 53).

Die von Kant ausgehende Reflexion legt eine andere Reihe von Aspekten nahe. Kant versucht die Voraussetzung aller Voraussetzungen in einem Kategoriensystem zu fundieren. Wir müssen also das Problem der Rückfrage in gleicher Weise in den Termini der Voraussetzung formulieren. (Auch diese Terminologie ist Marx nicht fremd.) Innerhalb dieses neuen Bezugsrahmens wird die Lebenswelt bezeichnet als der unbefragte Boden jeglicher Voraussetzung (S. 106). Was Kant vergessen hat, gehört in den Bereich der Leistung, der Leistung der transzendental-formenden Subjektivität. Die Kantische Terminologie ist hier beibehalten, aber zugleich umgedeutet. Es geht hier nicht mehr um eine Tätigkeit der Synthesis, sondern um die »als seiend vorausgesetzte alltägliche Lebensumwelt« (ebd.). Die Implikationen dieser spezifischen Art von Rückfrage unterscheiden sich merklich von denen, die mit dem Begriff einer vorgeometrischen Praxis verbunden sind. Zunächst einmal werden die kulturellen Prädikate der Welt hervorgehoben. Die Wissenschaften, so heißt es bei Husserl, sind »Kulturtatsachen in dieser Welt« (S. 107). Es ist verständlich, warum gerade an dieser Stelle und in diesem Zusammenhang die kulturelle Dimension der Lebenswelt hervorgehoben

wird. Mit Kant bewegt sich unsere Reflexion tatsächlich auf der Ebene von Geltungsfragen. Die geeignete Form, ideale Geltungen auf ihr Erfahrungsfundament zurückzuführen, besteht darin, die Erfahrung selbst als einen Prozeß der »Wertung« und die Subjekte als »bewertende Ichsubjekte« (ebd.) darzustellen. Husserl bemerkt in diesem Zusammenhang, daß Wertungen zu »habituellen Erwerben« absinken, zugleich aber beliebig »wieder aktualisiert« werden können; auf diese Weise dauern sie fort als »unsere Geltungen«. Diese Wertdimension der Lebenswelt wird nicht aufgehoben durch das Insistieren auf den »sinnlichen« und »körperlichen« Aspekten der Lebenswelt im Sinne einer »Sinnenwelt«, durch das Insistieren auf jenen Aspekten also, mit denen Husserl sich lang und breit befaßt in demselben Paragraphen, der die von Kant nicht berücksichtigten Voraussetzungen behandelt (§ 28). Es legt sich der Gedanke nahe, daß der Übergang von der Sinnenwelt zur Wertewelt durch das »ich kann« und das »ich tue« garantiert ist, durch das, was aus dem Subjekt ein »Ich der Affektion und Aktionen« (S. 109) macht.

Doch wie immer es mit der Kohärenz zwischen der Beschreibung der Welt als Sinnenwelt und der Welt als Wertewelt bestellt sein mag, die Gemeinschaftsdimension der Lebenswelt geht jedenfalls auf die wertende Tätigkeit zurück. Leben besagt, »miteinander in der Welt leben« (S. 110); unter diesen Bedingungen wird aus den »Aktsubjekten« ein potentielles »Wir«, wie die Analysen von Alfred Schütz zeigen.

Indem Husserl derart die kulturellen und wertmäßigen Aspekte der Lebenswelt hervorhebt, schafft er die Möglichkeit, die Wissenschaft selbst in die Sphäre der Praxis einzuschließen, und zwar als theoretische Praxis. Der Begriff der Lebenswelt weitet sich aus bis zu einem Punkt, wo er sein Gegenstück, die objektive Welt, mit einbegreift, natürlich nicht, insoweit sie objektiv ist, doch insofern, als sie das Produkt einer Leistung ist. Die Wissenschaft ist eine Leistung, ein Gebilde, das der gemeinsamen wissenschaftlichen Tätigkeit entstammt (§ 34e); selbst Bolzanos Sätze an sich sind menschliche Gebilde, rückbezogen auf menschliche »Aktualitäten und Potenzialitäten«: sie gehören zur »konkreten Einheit der Lebenswelt . . ., deren Konkretion also weiter reicht als die der »Dinge«« (S. 133).

Doch diese Einbeziehung der theoretischen Praxis in das umfassende Universum der Lebenswelt ist noch nicht das letzte Wort. Die kulturelle und gemeinschaftliche Dimension des praktischen Lebens in der Welt macht aus ihm eine »anonyme Subjektivität«, und dies nicht nur deshalb, so scheint es, weil seine Quelle, sein Boden als Leistung vergessen wurde, sondern weil die Leistung selbst anonym ist auf der Ebene der Teleologie, die das Leben auf bestimmte »Gestalten« hinordnet (S. 114). Diesen letzten Gedankenschritt verstehe ich auf folgende Weise. Als Husserl sich mit der Konsequenz konfrontiert sah, die Lebenswelt könne eine private, mitteilungslose Welt sein, wie es der Fall wäre, wenn einzig der »subjektiv-relative« Aspekt betont würde, richtete er seine Aufmerksamkeit auf eine Art von »unverbrüchlicher Einheit des Sinn- und Geltungszusammenhanges . . . , der durch alle geistigen Leistungen hindurchgeht« (S. 115). Allen individuellen und kulturellen Leistungen voraus findet man bereits eine universelle Leistung. Diese ist in jeder menschlichen Praxis, in jeglichem vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Leben vorausgesetzt (ebd.).

Diese abschließende Suche nach einer »letztfundierenden Subjektivität« (ebd.) konnte ihren Ausdruck erst finden am Ende einer Reflexion zweiter Ordnung, die sich auf die Transzendentalphilosophie Kants stützte.

Wenn die Suche nach Kriterien für das Ursprüngliche so gar nicht an einen Abschluß kommen will, wenn sie sich gar in verschiedene Richtungen zu verlieren scheint, so wohl deshalb, weil die Frage selbst schon schlecht gestellt ist. Das Ursprüngliche, so müssen wir sagen, ist kein Gegenstand der Deskription. Oder, um es anders zu sagen, das hier in Anspruch genommene Vorgegebene ist niemals aufs Neue gegeben. Die Philosophie ist keine Wiederholung des Ursprünglichen.

Die vorausgegangene Reflexion auf die Kriterien des Ursprünglichen liefert uns einige der Gründe für dies negative Resultat. Weitere Gründe werden wir später noch entdecken.

Zunächst scheint es, daß der Begriff der Lebenswelt nicht abgelöst werden kann von eben der Methode der Rückfrage, die von der Schicht der durch wissenschaftliche und kulturelle Tätigkeit erzeugten Idealisierungen und Objektivierungen

ausgeht. So gesehen ist die Lebenswelt außerhalb unserer Reichweite. Sie ist die letzte Voraussetzung, die als solche niemals in ein neues paradiesisches Leben überführt werden kann.

Außerdem ist die Wahrnehmungswelt – von Husserl Sinnenwelt genannt –, die wir gern mit der Lebenswelt und ihrer Praxis identifizieren, keineswegs etwas, das der Deutung entbehrt. Waldenfels weist uns darauf hin: Wahrnehmung ist Deutung.² Die *Krisis* bestätigt es selbst: die Umwelten afrikanischer Neger und chinesischer Bauern haben nicht dieselben Wahrnehmungswerte wie die Umwelt des Abendländers. Auf andere Weise, aber in konvergierender Richtung ist die vorgeometrische Welt bereits auf Vorhaben hingeeordnet, die der geometrischen Welt den Weg bahnen. Wir sind immer schon jenseits des Vorgegebenen, das vorgegeben bleibt und niemals aufs Neue gegeben ist.

Doch man muß noch einen Schritt weitergehen: die sogenannte Lebenswelt ist selbst nicht jeglicher Frage enthoben. Wenn sie für eine Rückfrage, die von Galilei oder selbst von Kant ausgeht, voraussetzungslos erscheinen könnte, dann ist sie für die *Cartesianische Frageweise*, die wir bisher noch nicht berücksichtigt haben, auf grundlegende Weise dem Zweifel ausgesetzt. In Paragraph 17, der den Titel trägt: *Descartes' Rückgang zum ego cogito*, finden wir die deutliche Behauptung, daß der radikale Zweifel Descartes' nicht nur die Gültigkeit aller vorausgehenden Wissenschaften betrifft, sondern sogar die Gültigkeit der vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt (S. 77). Diese Behauptung scheint auf den ersten Blick unvereinbar mit der Charakterisierung der Lebenswelt als letzter Voraussetzung. Doch die verschiedenen Aussagen lassen sich vereinbaren – ich greife hier der Lösung vor, die ich später skizzieren werde –, wenn man die ontologische Funktion der Lebenswelt, die ihr zukommt, sofern sie vor jeder Deutung schon da ist, abtrennt von ihrer epistemologischen Funktion, die sie übernimmt, sofern sie auf Gültigkeit Anspruch erhebt. Auf dem cartesianischen Weg gelangen wir genau dahin, die Lebenswelt, sofern sie Anspruch auf Gültigkeit erhebt, dem cartesianischen Zweifel zu unterwerfen. Doch soll diese Unterscheidung getroffen und aufrechterhalten werden, so ist der ontologische Boden, abgelöst von

seinem Anspruch auf Legitimität, weiter denn je entfernt von einer jeden Wiederholung in einer anschaulichen Erfahrung. Dies ist vielleicht der Grund dafür, daß Husserl vom »originalen Cartesianischen Motiv« spricht als von der »Hölle einer nicht mehr zu übersteigernden quasi-skeptischen Epoché« (S. 78). Diese überraschende Erklärung läßt durchblicken, daß die Lebenswelt nicht eine Welt ist, in die wir zurückkehren können wie Odysseus nach Ithaka, denn wir haben sie für immer verlassen, nicht nur zugunsten von Mathematiken und der Physik, sondern unter dem Druck einer Frage, die sich ebenfalls gegen sie wendet: die Frage nach der letzten Fundierung. Diese Frage gehört in der Tat selbst nicht mehr zur Lebenswelt. Sie wurde gestellt von dem »neuen Menschentum« (§ 33), das heißt, von den Griechen. Die Frage der Griechen nach dem letzten Fundament gehört nicht mehr zur Lebenswelt selbst, versteht man darunter das unmittelbare Leben auf der Ebene einer radikal vorwissenschaftlichen Praxis.

3. Die epistemologische Funktion der Lebenswelt

Die Frage nach den Kriterien des Ursprünglichen wird abgelöst durch die Frage nach der epistemologischen Funktion der Lebenswelt. Diese Frage ist allerdings ebensowenig frei von Paradoxien. Doch vielleicht widersetzen diese sich weniger dem Versuch einer Harmonisierung oder Versöhnung.

Eines ist inzwischen klar: das Zurück zur Lebenswelt ist nur ein Moment, eine Zwischenstufe innerhalb eines fundamentaleren »Zurücks«, des Zurücks zur Wissenschaft als solcher, zur Vernunft als solcher, jenseits ihrer Eingrenzung in das objektive Denken. Was wir uns also klarmachen müssen, ist folgendes: um den Begriff der Wissenschaft in seinem echten Sinn wiederherzustellen, muß man den Umweg nehmen über eine Rückfrage, die dieses objektive Denken zum Ausgangspunkt nimmt, seine mangelnde Fundierung aufdeckt und es auf das zurückführt, was ihm absolut vorausgeht. Diese Funktion der »Rückfrage zur Lebenswelt«, die ihr bei der Wiederherstellung der wirklichen Bedeutung von Vernunft und Wissenschaft zufällt, müssen wir also aufzudecken und zu verstehen suchen.

Diese These läßt nun aber neue Paradoxien hervortreten.

Wenn der eigentümliche »Seinssinn« der Lebenswelt eine offene Frage bleibt (S. 124), so deswegen, weil man überhaupt nicht versteht, wie die Frage nach der absoluten Geltung der Lebenswelt als einer erlebten vorausgehen kann. Die Wissenschaftlichkeit des Vorwissenschaftlichen bleibt eine undurchsichtige Frage. Erforderlich ist eine Wissenschaftlichkeit, die verschieden ist von der objektiv-logischen Wissenschaftlichkeit, und sie ist »als die letztbegründende nicht die mindere sondern die dem Werte nach höhere« (S. 127). Wie aber kann eine solche Episteme gleichzeitig ihrem verächtlichsten Gegenpart, der Doxa, gerecht werden?

Die Beilage XVII entwickelt auf andere Weise die Paradoxie einer absoluten Fundierung in der Lebenswelt. Husserl erkennt die notwendige und zugleich gefährliche »Doppeldeutigkeit« von Welt als »Gebiet« an. In einem ersten Sinne ist das Gebiet etwas allen Zwecken Vorausgehendes; es liegt jenseits aller Aufteilung; es ist der Boden. Doch das Ingesamt des schon Erzielten und Zu-erzielenden bildet ebenfalls eine Art von »Gebiet«. Hier meint »Gebiet« den Ort aller Sonderzwecke, aller besonderen Teleologien, unter denen sich auch die der verschiedenen Wissenschaften befindet. Die Paradoxie besteht nun darin, daß das vorgegebene »Gebiet« nicht erreicht werden kann ohne den Umweg über besondere Zwecke, die diese oder jene Kulturwelt bilden, zum Beispiel die vorwissenschaftliche und die wissenschaftliche Welt. Der »Kontrast« zwischen dem Vorgegebenen als der ungeteilten Ganzheit und den teilhaften Zweckgebilden behält also etwas Verwirrendes. Husserl gibt selbst zu: »Hier ist wieder ein Verwirrendes« (S. 462). Es ist in der Tat nicht einzusehen, wie man das Vorthematische als Horizont mit dem schon Thematisierten in Einklang bringen soll. Deshalb erscheint es als eine »paradoxe Frage« (ebd.), wie man »die« Welt zum Thema machen will, obwohl sie doch keinem der Themen zugehört, die für die Zweckgebilde der objektiven Wissenschaften maßgebend sind. Dies ist also die letzte Paradoxie. Trotz aller Anstrengungen, die Wissenschaft als Leistung in die Gesamtstruktur der Lebenswelt einzubetten, meldet sich doch immer wieder eine innere Diskrepanz zwischen dem Vorwissenschaftlichen und dem Wissenschaftlichen. Husserl gesteht

sich zumindest an einer Stelle die Unauflöslichkeit dieser Paradoxie ein: »Die paradoxen Aufeinanderbezogenheiten von ›objektiver Wahrheit‹ und ›Lebenswelt‹ machen die Seinsweise beider rätselhaft« (S. 134). Das Rätsel liegt darin, daß die beiden Welten unzertrennlich miteinander verbunden und unwiderruflich einander entgegengesetzt sind.

Man muß also Husserl seine äußerste Hellsichtigkeit zugute halten, mit der er die Paradoxien aufzeigt, die mit der Suche nach einer letzten Fundierung zusammenhängen. Diese Hellsichtigkeit grenzt mitunter an Verwirrung: »In den Versuchen, zur Klarheit zu kommen, werden wir angesichts der auftauchenden Paradoxien mit einem Male der Bodenlosigkeit unseres ganzen bisherigen Philosophierens inne. Wie können wir jetzt wirklich zu Philosophen werden?« (ebd.) Und später dann: »Wir sind hier absolut Anfänger und haben nichts von einer hier zur Normierung berufenen Logik« (S. 136), und dies »nicht nur durch die Größe des Zieles, sondern durch die wesensmäßige Fremdheit und Gefährlichkeit der dabei in Funktion tretenden notwendigen Gedanken« (S. 137).

4. Die epistemologische Funktion und die ontologische Funktion der Rückkehr zur Lebenswelt

Um diese Paradoxien und vielleicht auch ähnliche bei Marx aufzulösen, möchte ich auf einen früheren Gedanken zurückkommen, nämlich auf die Möglichkeit, die epistemologische Funktion der Lebenswelt von ihrer ontologischen Funktion zu trennen.

Die ontologische Funktion kündigt sich unter zwei Formen an: die erste ist negativ und polemisch, die zweite positiv und assertorisch. Die Notwendigkeit, daß die ontologische Funktion zunächst eine polemische Form annehmen muß, ist Marx und Husserl gemeinsam. Die These widersetzt sich zunächst einem gegenteiligen Anspruch, dem Anspruch nämlich, das Bewußtsein zum Ursprung und Beherrscher des Sinns zu erheben. Die erste Funktion des Begriffs der Lebenswelt besteht darin, diesen Anspruch zu untergraben. Gewiß hat dieser Anspruch einen zufälligen Charakter. Deshalb machen Husserl und Marx ihn nicht von demselben historischen Augenblick abhängig. Es ist in der Tat ein zufälliger Umstand

unserer Geschichte, daß Galilei, Descartes und Kant unserer Modernität die Richtung gegeben haben, wie wir sie kennen. Ebenso müssen wir vorwegnehmend feststellen, daß es ein Zufall ist, wenn die Hegelsche Philosophie vom Staat und vom absoluten Wissen Marx den Ansatzpunkt für seinen Reduktionsprozeß geliefert hat. Was umgekehrt nicht zufällig ist, das ist die Hybris, die den erwähnten Anspruch beseelt. In diesem Sinne hat Kant das Richtige getroffen: die Vernunft sieht sich immerzu mit der Notwendigkeit des »transzendentalen Scheines« konfrontiert. Vielleicht ist das Auftauchen des Bewußtseins als ein philosophisches Thema mit einer ähnlichen Hybris verknüpft. Sich setzen, das bedeutet für das Bewußtsein, sich in sich selbst gründen wollen. Die Rückkehr zur Lebenswelt bricht mit dieser Hybris, indem sie zu der Behauptung gelangt, daß die Welt dem Bewußtsein immer schon vorausgegangen ist. Diese Behauptung ist die positive Seite der ontologischen These. Sie besteht darin, die Lebenswelt als den letzten Bezugspunkt jeder Idealisierung, jeglichen Diskurses anzusetzen. Husserl schreibt: »Vermöge dieser Verwurzelung hat die objektive Wissenschaft beständige Sinnbeziehung auf die Welt, in der wir immerzu und in der wir auch als Wissenschaftler und dann auch in der Allgemeinschaft der Mitwissenschaftler leben« (S. 132).

Doch diese ontologische These besagt nichts, weder in ihrer polemischen noch in ihrer assertorischen Form, über die epistemologische Funktion von Idealisierungen, Objektivierungen, Konstruktionen, Sinngebilden usw. Die These vom letzten Bezugspunkt läßt die Frage nach einer letzten Rechtfertigung unberührt. An dieser Stelle entstehen die Mißverständnisse, nicht nur die, die Husserl auflöst, sondern auch die, die er weckt. Sie vereinigen sich alle in der Zweideutigkeit des Begriffes »Fundament«, der einmal den gründenden Boden bezeichnet, auf dem etwas aufgebaut wird, bald das Prinzip der Rechtfertigung, das die Konstruktion von Idealitäten lenkt, die auf dieser Grundlage stattfindet. Nur indem wir diese zwei Bedeutungen von Fundament unterscheiden, können wir die von Husserl bemerkte Paradoxie überwinden, die den Beziehungen zwischen der objektiv wahren Welt und der Lebenswelt anhaftet. Diese Paradoxie besteht, wie wir uns erinnern, darin, daß man gleichzeitig eine Beziehung des

Kontrastes und eine Beziehung der Abhängigkeit ansetzt. Die Paradoxie verschwindet oder, wenn man so will, sie wird zu dem, was sie wirklich ist, nämlich eine Paradoxie, wenn man die epistemologische Beziehung des Kontrastes von der ontologischen Beziehung der Abhängigkeit absondert.

Unter einem »Kontrast« haben wir zu verstehen, daß die Gültigkeitsfrage in einer Situation auftaucht, die sie als solche nicht enthält. Diese Frage ist von anderer Art als jene nach dem letzten Bezugspunkt. Deshalb kann man sagen, daß der Begriff der Wissenschaft durch ein neues Menschentum, die Griechen, aufgestellt werden mußte. Die Einsicht, daß die Lebenswelt jeder Idealisierung vorausgeht, erfordert keine »griechische Wissenschaft«. Die Idee der Wissenschaft als der Quelle jeglicher Rechtfertigung entstammt nicht der Lebenswelt. Wie wir sehen werden, muß Marx sich zu einer ähnlichen Unterscheidung bereitfinden bei der entscheidenden Wende seines Arguments, das die Beziehung zwischen herrschenden Gedanken und herrschender Klasse betrifft.

Diese Unterscheidung zwischen der ontologischen und der epistemologischen These spricht für die Idee einer irreduziblen Dialektik zwischen der Abhängigkeitsbeziehung und der Kontrastbeziehung und letzten Endes für eine Dialektik zwischen der realen Welt als Boden und der Idee der Wissenschaft als Prinzip jeglicher Gültigkeit. Die reale Welt hat den Vorrang in der ontologischen Ordnung. Aber die Idee der Wissenschaft hat den Vorrang in der epistemologischen Ordnung. Man kann also die Idealitäten in dem Sinne »herleiten«, als sie sich auf die reale Welt beziehen. Doch man kann nicht ihren Gültigkeitsanspruch herleiten. Dieser Anspruch wirkt zurück auf die Idee der Wissenschaft, die in anderem Sinne ursprünglicher ist als die Lebenswelt. Mit anderen Worten, wir leben in einer Welt, die jeder Frage nach der Gültigkeit vorausgeht. Doch die Frage nach der Gültigkeit geht ihrerseits allen Versuchen voraus, den Situationen, in denen wir uns befinden, einen Sinn zu geben. Sobald wir zu denken beginnen, werden wir gewahr, daß wir immer schon in und durch »Welten« aus Vorstellungen, Idealitäten und Normen leben. So gesehen bewegen wir uns in zwei Welten: in *der* vorgegebenen Welt, die Grenze und Boden ist für die andere, und in *einer* Welt

von Symbolen und Regeln, in deren Raster die Welt schon interpretiert ist, sobald wir zu denken beginnen.

Man kann diese wechselseitige Vorordnung weiterhin eine Paradoxie nennen: die Paradoxie, nach der die Lebenswelt als vorgegebene dem Gültigkeitsanspruch vorausliegt, aber dennoch immer schon von ihm überschritten ist. Doch dieses Paradox hört auf, eine Doppeldeutigkeit zu sein, wenn man die Unterscheidung aufrechterhält zwischen der ontologischen Vorgängigkeit der Lebenswelt und dem epistemologischen Primat der Idee der Wissenschaft, die für jede Frage nach der Gültigkeit leitend ist.

II. Die Reduktion der Ideologie bei Marx

Die Paradoxien in Husserls *Krisis* erleichtern, so scheint mir, den Zugang zu ähnlichen, aber versteckteren Paradoxien, wie sie sich in der *Deutschen Ideologie* von Marx finden.³

Marx handelt von Ideologien und nicht mehr von Idealitäten; doch dabei stellt er meines Erachtens eine ähnliche *ontologische* These auf wie Husserl, indem er nämlich die gesamte Sphäre der Ideologien auf ihre Basis im wirklichen Leben als auf ihren letzten Bezugspunkt zurückführt. Aber er stößt dabei auf eine ähnliche Schwierigkeit wie Husserl, wo es darum geht, der relativen Autonomie der Ideologien gerecht zu werden. Die Autonomie in der Abhängigkeit, wie sie für die ganze Sphäre der Ideologie charakteristisch ist, findet vielleicht – *mutatis mutandis* – ihre Aufklärung in der Husserlschen Paradoxie, die sich zugleich für eine epistemologische Irreduzibilität der Idealitäten und für ihre ontologische Abhängigkeit von der Lebenswelt ausspricht. Diese Paradoxie bedeutet letzten Endes eine »Reduktion« ohne »Reduktionismus«.

1. Von der Ideologie zur Praxis

Das, worauf es bei der Interpretation der *Deutschen Ideologie* zunächst ankommt, ist die Rolle, die die reduktive Methode bei der Bestimmung des zentralen Begriffs der *Praxis* spielt. Ich halte es für außerordentlich wichtig zu betonen, wie sehr

die entscheidenden Merkmale der Praxis von der regressiven Methode abhängen, nach der sie gewonnen werden. Ähnlich wie bei Husserl, der von der Krisis der europäischen Wissenschaften ausging, um auf dem Wege einer Rückfrage die *Lebenswelt* zu erreichen, beginnt die *Deutsche Ideologie* damit, den Status der Ideologie selbst zu erörtern. Die ersten Sätze des Kapitels über Feuerbach beziehen sich nicht auf die Praxis, sondern auf die Ideologie.

Dieser Terminus bezeichnet zunächst in einem eingeschränkten Sinne die *deutsche* Ideologie, das heißt den Versuch, die Dekomposition der Hegelschen Philosophie durch eine *Kritik* »im reinen Gedanken« voranzutreiben (S. 7): »Die Althegeleaner hatten Alles *begriffen*, sobald es auf eine Hegelsche logische Kategorie zurückgeführt war. Die Junghegelianer *kritisierten* Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen unterschoben oder es für theologisch erklärten« (S. 9). Zunächst hält Marx sich an diesen eingeschränkten Begriff von Ideologie, wenn er dem Denken der Junghegelianer entgegentritt und dabei Methode gegen Methode setzt: Die »Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d. h. es vermittelt einer andren Interpretation anzuerkennen« (ebd.). Die Junghegelianer vergessen, daß man die wirklich bestehende Welt nicht bekämpft, solange man nur »die Fragen dieser Welt« bekämpft (S. 9-10). Die *wirkliche* Welt wird somit zunächst als etwas angesetzt, was sich nicht ändert, solange man bei einer Kritik verbleibt, die sich nur in Gedanken abspielt und in den Phrasen dieser Welt, in den Vorstellungen des Bewußtseins gefangen bleibt. Die Rückkehr zum Wirklichen geht also aus vom Scheitern einer Kritik der Hegelschen Philosophie, ganz ähnlich, wie sie bei Husserl von einer Krisis der europäischen Wissenschaften ausging. Was als erstes auffällt, ist die Änderung der Methode im Hinblick auf die Bestimmungen des Wirklichen: »In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus, in der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als *ihr* Bewußtsein« (S. 16).

Diese methodische Wende führt unmittelbar zur Auswei-

tung des Begriffs der Ideologie, der nun nicht mehr lediglich die deutsche Ideologie bezeichnet, sondern eine Denkweise, die das Bewußtsein zum Ausgangspunkt nimmt. Der Begriff der Ideologie erstreckt sich damit auf die gesamte Sphäre der »Vorstellungen«. Die ersten Worte der *Vorrede* geben bereits den Ton an: »Die Menschen haben sich bisher stets falsche Vorstellungen über sich selbst gemacht, von dem, was sie sind oder sein sollen.« (S. 3) Der Ausdruck »Vorstellung« läßt einige Varianten zu: »Hirngespinnste«, »Herrschaft der Gedanken«, »Ideen«, »sagen, sich einbilden, sich vorstellen«, usw. Diese Varianten haben wenig zu besagen, sie gehören alle der »ersten Betrachtungsweise« an. Es ist nicht einmal erforderlich, die Formen der Ideologie genau und vollständig aufzuzählen; es genügt, einige Formen zu erwähnen: Religion, Metaphysik, Moral, Politik, Recht; man kann ruhig hinzufügen: »und die sonstige Ideologie« (S. 16). Das Wesentliche liegt in dem globalen Gegensatz zweier Methoden.

Dieser Gegensatz beherrscht die grundlegende Dichotomie, auf der letzten Endes das gesamte Werk aufbaut; dort, wo Marx von der gesellschaftlichen und politischen Gliederung spricht und vom Lebensprozeß bestimmter Individuen, aus dem jene hervorgeht, fügt Marx verdeutlichend hinzu: »aber dieser Individuen, nicht wie sie in der eignen oder fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie *wirklich* sind, d. h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind« (S. 15). Lassen wir für einen Augenblick die Gleichsetzung »wirklich-wirken« und die Beziehung zwischen der Tätigkeit und ihren willensunabhängigen Voraussetzungen beiseite. Konzentrieren wir uns zunächst auf den massiven Gegensatz zwischen »in der Vorstellung erscheinen« und »wirklich (oder wirksam) sein«. Das zweite Glied dieses Begriffspaares wird nur insofern gesetzt, als das erste negiert wird.

Um die Tragweite dieses Gegensatzes zu ermessen, dürfen wir nicht vorschnell den Bereich der Vorstellung mit dem der Verdrehungen, der Verfälschungen und Mystifikationen, kurz: mit der Ideologie im engeren und polemischen Sinne des Wortes gleichsetzen, obwohl es letzten Endes dieser Sinn ist, den Marx bevorzugt. Die Gleichsetzung darf nicht total sein,

denn sonst nimmt man sich die Möglichkeit, ein Phänomen zu erklären, das ursprünglicher ist als das falsche Bewußtsein selbst, nämlich »die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins« als »unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens« (S. 15). Diese Reserve gilt um so mehr, als Marx selbst auf der Basis dieser »Sprache des Lebens« etwas zu errichten sucht, was er im Gegensatz zur Spekulation »die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen« (S. 16) nennt. Diese Wissenschaft ist nicht »voraussetzungslos«, selbst wenn die Voraussetzungen wirkliche sind und wenn es die Menschen selbst sind. Diese Wissenschaft ist nicht einmal frei von »Abstraktionen«, selbst wenn die Abstraktionen gewonnen sind aus der Betrachtung der historischen Entwicklung. So geht auch das ganze weitere Kapitel über Feuerbach von einer Auswahl bestimmter Abstraktionen aus, »die wir gegenüber der Ideologie gebrauchen« (S. 17), und erläutert sie an historischen Beispielen.

Zunächst wird also nicht die Falschheit der Vorstellungen angeprangert, sondern die Tatsache, daß die Vorstellungen dem Wirklichen unterschoben und daß sie als das Wirkliche selbst begriffen wurden. Dieser buchstäbliche Mißgriff definiert den polemischen Begriff der Ideologie (so wie er z. B. im vorigen Zitat auftaucht), er definiert aber nicht den gesamten Bereich der Vorstellungen. Die gesamte Sphäre der Vorstellung wird als ganze *reduziert* auf die Sphäre des Wirklichen, und letztere ist auch die Sphäre bestimmter Individuen, die unter bestimmten Bedingungen tätig sind.

An dieser Stelle kann uns die Husserlsche Reduktion durch Rückfrage vielleicht etwas weiterhelfen im Verständnis dessen, was bei Marx im wesentlichen durch eine Metapher ausgedrückt wird, durch die Metapher der *camera obscura*. Wir kennen alle den berühmten Text: »Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura, auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen« (S. 15). Diese Metapher ist für sich genommen eher verwirrend als erhellend. Denn wie

will man von der Umdrehung eines realen Gegenstandes in einem realen Bild zur Umkehrung eines jeden Wirklichen in einer jeden Vorstellung gelangen, wo doch der Status dieser Vorstellung gerade durch seine Entgegensetzung zum Wirklichen definiert wird? Unglücklicherweise zieht die optische Metapher, wenn man sie wörtlich nimmt, eine Reihe weiterer Metaphern nach sich, die ebenso undurchsichtig sind, nämlich: »Echo«, »Reflex«, »Nebelbildung im Gehirn«, »Sublimat«, die bekanntlich im dialektischen Materialismus ein bedeutungsvolles Schicksal erfahren haben. Mit diesem buchstäblichen Verständnis der Metapher, das bereits in diesem Text ihre Wirkung ausübt, verbindet sich die rein polemische These, derzufolge die Formen der Ideologie »keine Geschichte, keine Entwicklung« haben (S. 16).

Kehren wir also zum Husserlschen Modell zurück. Dieses Modell kann uns helfen, die buchstäbliche Deutung der Metapher zu vermeiden und diese begrifflich produktiv zu machen. Wenn Husserl ebenfalls von einer »Umwendung« sprach, so in dem Sinne, daß die logisch-mathematischen Idealitäten der Lebenswelt überschoben wurden. Die Rückfrage kleidete sich also in die Form einer Umwendung der Umwendung. Doch der *Sinn* dieser doppelten Umwendung war die *Rückkehr* zum Ursprünglichen. Das gilt auch für Marx. Der Sinn der Metapher von der *camera obscura* liegt in der Rückkehr vom Bewußtsein zum bewußten Sein. Hier liegt der Schlüssel, in der *ontologischen* These, die jeder idealistischen These entgegengesetzt ist. »Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß . . . Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein« (S. 15-16). Umgekehrt wird also ein *ontologisch* gedachter Anspruch, nämlich der Anspruch darauf, daß das Bewußtsein und seine Vorstellungen alles *sind*, was *ist*.

2. Der Zielpunkt der Reduktion: die Praxis

Der marxistische Begriff der *Praxis* macht nicht weniger Schwierigkeiten als der der *Lebenswelt*. Um diesen Begriff in der *Deutschen Ideologie, I: Feuerbach*, zu bestimmen, wähle ich denselben Gedankengang wie bei dem Husserlschen Be-

griff der Lebenswelt. Ich unterscheide zwischen der Frage nach der ontologischen Fundierung und der Frage nach der epistemologischen Rechtfertigung. Mit der ersten Frage verbinde ich die Frage nach dem Status der Praxis als dem Zielpunkt der Reduktion der Ideologien; für die epistemologische Erörterung spare ich mir die Frage auf nach der relativen Autonomie der Sphäre der Ideologien.

Die Paradoxien, die dem ontologisch verstandenen Begriff der Praxis anhaften, sind nicht geringer als die Paradoxien, die sich mit dem Begriff der Lebenswelt verbinden.

Es gibt, in der Tat, zwei Gedankenlinien, die sich in dem Feuerbach-Kapitel der *Deutschen Ideologie* unaufhörlich überkreuzen. Für die erste Gedankenlinie gilt, daß die wirklichen lebendigen Individuen es sind, auf die alle Ideologie als auf ihren letzten Bezugspunkt verweist: »Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen« (S. 10). Der Ausdruck Praxis wird auf sie angewandt, sofern sie tätig sind. Und wie das lebendige Individuum bei Husserl nicht zu verstehen ist ohne die Welt, in der es tätig ist, ebenso sind die wirklichen lebendigen Individuen laut Marx zugleich tätig *und* Bedingungen unterworfen, die sie vorfinden oder erzeugen: »Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind . . . die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten« (ebd.). Man darf also nicht sagen, daß letzter Bezugspunkt die wirklichen tätigen Individuen sind, man muß den folgenden Satz als ganzen und in einem Atemzug aussprechen: »Die Tatsache ist also die, bestimmte Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv sind, gehen diese bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse ein« (S. 15). Also keinerlei Abstraktion vom Individuum im allgemeinen. Aber ebensowenig eine Abstraktion von den Bedingungen der Tätigkeit: diese gehören selbst zur Tätigkeit, sofern sie zugleich bestimmend und bestimmt sind: »Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst« (S. 10).

Der folgende Schritt folgt noch derselben Gedankenlinie und bezieht sich auf die wirkliche Basis der Ideologien, er bereitet aber schon die Umdrehung vor, die uns alsbald in Verwirrung

stürzen wird. Was ist die Ursache dafür, so fragt Marx, daß die Produkte der menschlichen Tätigkeit zu Mächten werden, vor denen der Mensch sich ohnmächtig fühlt? Die Antwort ist bekannt: Ursache ist die *Teilung der Arbeit*. Wir betreten hier ein Gebiet, daß Husserl unbekannt blieb, wenngleich die allgemeine Bedingung des Vergessens, die sich nach Husserl mit jeder Leistung verbindet, eine gewisse Verwandtschaft hat mit den Mißgeschicken, die sich an die Arbeitsteilung heften.

Der konkrete Begriff der Teilung der Arbeit ersetzt den noch idealistischen Begriff der Selbstentfremdung des Bewußtseins aus den Manuskripten (obwohl Marx den frühen Faden nicht völlig abreißen läßt): »Diese »Entfremdung«, um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden usw.« (S. 24). Doch indem der Prozeß konkret, materiell wird, reduziert er sich nicht auf ein schlicht technologisches Phänomen. Es handelt sich um eine Zerstückelung des Menschen selbst, die damit die Tätigkeit als solche betrifft: »Übrigens sind Teilung der Arbeit und Privateigentum identische Ausdrücke – in dem Einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem Andren in bezug auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird« (S. 22). Die Gestalt des kommunistischen Menschen, der abwechselnd Jäger, Fischer, Hirt . . . und Kritiker ist, soll daran erinnern, daß die Teilung der Arbeit eine ontologische Bedeutung hat als ein Auseinanderbrechen der *Totalität*, die die Tätigkeit als solche entfaltet.

An dieser Stelle scheint die Analyse sich umzukehren. Bei der Suche nach historischen Formen, die in der Teilung der Arbeit und den Eigentumsverhältnissen faßbar werden, löst Marx Faktoren heraus, die soeben noch als Grenzen, Voraussetzungen und Bedingungen der Tätigkeit betrachtet wurden, und diese abstrahierten Formen erhebt er zu Ursachen des sozialen Gesamtprozesses. Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse gelten nun als der »reale Grund«, als die »wirkliche Basis der Geschichte«, wobei diese Ausdrücke das gesamte Gewicht bekommen, das die Philosophen einstmals dem Terminus »Substanz« zugemessen haben (S. 28). Auf dieser Ebene kollektiver und anonymer Entitäten entfaltet die Geschichte ihre Phasen, und auf dieser Ebene reihen sich die Eigentumsformen aneinander: Stammeigentum, städtisches

Eigentum, feudales Eigentum usw. bis zum kapitalistischen Eigentum. Die Manufaktur wird zu einer Art von historischem Agens, von kollektivem Helden, dem geradewegs eine Reihe eindrucksvoller historischer, ökonomischer, politischer und kultureller Wirkungen zugeschrieben werden (S. 44-51). Marxistische Erklärungen objektivistischer und strukturalistischer Art finden auf diesen Seiten eine wenigstens partielle Rechtfertigung ihres Gesichtspunkts. Doch das ist nicht alles: dort, wo Marx dazu übergeht, den Ursprung der Ideologien historisch zu erklären, verbindet er sie unmittelbar mit diesen kollektiven Entitäten. Wir werden später unter dem Gesichtspunkt der epistemologischen Autonomie der Ideen und Ideologien auf diesen berühmten Text zurückkommen, den wir hier zunächst unter dem Gesichtspunkt der ontologischen Abhängigkeit der Ideologien zitieren: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht« (S. 35). Dieses Argument bildet den Kern des orthodoxen Marxismus, wenn es um die Erklärung von Ideologien geht. Die Tätigkeit bestimmter Individuen verschwindet in einer Art von Gigantomachie, wo anonyme Wesen aufeinandertreffen: Eigentum und Arbeit.

Die Frage nach dem letzten Bezugspunkt des Prozesses, den die Reduktion der Ideologien durchläuft, scheint bei einer grundlegenden Zweideutigkeit zu enden. Zwei Linien überkreuzen sich, und es ist schwer, zwischen beiden genau zu trennen. Einmal sind es die wirklichen Individuen, die das letzte Erfordernis darstellen, dann wieder sind es kollektive Entitäten wie soziale Kräfte, soziale Verhältnisse oder Klassen.

Doch vielleicht gilt für den Begriff der Praxis dasselbe wie für den Begriff der Lebenswelt, nämlich, daß die letzten Kriterien seiner Identifikation nicht in ihm selbst liegen. Auch hier ist es die Richtung der Reduktionsbewegung, die das Kriterium liefert, aufgrund dessen wir zwischen beiden Linien wählen können. Wenn man diese Deutungsregel akzeptiert, erscheint es nicht mehr zweifelhaft, daß die Erklärung durch wirkliche lebendige Individuen und die Erklärung durch kollektive Entitäten, wie die der Klasse, nicht auf einer *gleich-*

ursprünglichen Ebene innerhalb der Reduktion liegen. Die erste Erklärungsweise ist radikaler als die zweite. Ontologisch früher (»die Tatsache« sagt der oben zitierte Text) sind die bestimmten Individuen, die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind, indem sie bestimmte soziale und politische Verhältnisse eingehen.

Wenn wir derart auf den Niveauunterschied beider Erklärungsweisen aufmerksam geworden sind, finden wir bei Marx selbst die geeigneten Instrumente für eine Dekonstruktion der kollektiven Entitäten. Solche Instrumente gibt es in zahlreicher Form. Zunächst zeigt Marx entgegen jeder Hypostasierung der Klasse als letzte Kategorie, wie die Klasse ihrerseits aus Prozessen hervorgeht, die der Tätigkeit »bestimmter Individuen« viel näher stehen (Ähnlichkeit und Konvergenz zwischen den Lebensbedingungen der lokalen Bürgerschaften, deren Gruppierung in dauerhaften Beziehungen usw.) (S. 42-43). Ein anderer Hinweis: die universelle Klasse kann die Klassen nur aufheben, wenn sie selbst nicht etwa ein historisch irreduzibler Faktor ist, sondern vielmehr der Umformung individueller in objektive Kräfte entstammt (S. 37, 56-57). Darüber hinaus gilt: wenn die Befreiung der Proletarier eine kollektive Handlung ist, so ist sie dies als Handlung von Individuen, die vereint in den Kampf eintreten. Die Individuen leiden als Glieder einer Klasse, sie reagieren als vereinigte Individuen (S. 58). Ein letzter Hinweis: der ständige Rückgang auf den Begriff der »Selbstbetätigung«. Aufgabe dieses Begriffes ist es, uns an folgendes zu erinnern: wenn die Geschichte im Grunde Geschichte von Produktivkräften ist, so sind diese Kräfte letzten Endes die Kräfte der Individuen selbst (S. 57-58).

Man muß also die kollektiven und anonymen Entitäten derselben Reduktion unterziehen wie die Ideologien. Diese Reduktion – die man eine anthropologische nennen kann – gilt als Modell aller anderen Reduktionen. Die Klassen sind abgeleitete Begriffe, und eine Erklärung, die sich auf solche abgeleiteten Begriffe stützt, ist selbst noch keine radikale Erklärung. Eine Bestätigung für diese Hierarchisierung der beiden Erklärungstypen liegt im übrigen in dem Umstand, daß die radikalere Erklärung das Ableitungsprinzip für die weniger radikale Erklärung enthält, und dies auf vielfache

Weise. Zunächst enthält der Begriff bestimmter Individuen, die bestimmte Verhältnisse eingehen, die Möglichkeit einer Abstraktion in sich, mittels derer diese Verhältnisse ihrerseits zu autonomen Erklärungsfaktoren werden. Sodann liefert die Teilung der Arbeit die konkreten Bedingungen für diese fortschreitende Autonomie der Resultate der menschlichen Tätigkeit. Doch diese Prozesse spielen sich derart versteckt ab, daß man sie nur unterscheiden kann, wenn man sie in eine generelle Reduktionsbewegung einbezieht, in eine Reduktionsbewegung, die von den »Vorstellungen« zum wirklichen Sein, d. h. zur Praxis hinführt.

3. Die Autonomie der ideologischen Sphäre

Ich möchte nun am Marxschen Text die Arbeitshypothese erproben, die zuvor entworfen wurde, um eine ähnliche Paradoxie bei Husserl aufzulösen. Diese Paradoxie lautete folgendermaßen: einerseits verweisen die logisch-mathematischen Idealitäten zurück auf die Welt als auf ihre *Seinsbasis*; andererseits läßt sich der Anspruch auf eine letzte Rechtfertigung als letzte epistemologische Frage nicht herleiten von der Lebenswelt. Um diese Paradoxie aufzulösen, sahen wir uns gezwungen, zugleich eine Vorrangigkeit der Lebenswelt und eine Vorrangigkeit der Idee der Wissenschaft zu behaupten, doch dies unter verschiedenen Beziehungen: im ersten Fall unter einer ontologischen Beziehung, im zweiten Fall unter epistemologischen Beziehung.

Die Lektüre des Feuerbach-Kapitels der *Deutschen Ideologie* führt zu einer ähnlichen, wenngleich weiterreichenden Paradoxie. Es handelt sich um die Autonomie des Ideologiebereichs, in seiner Gesamtheit und in der Verschiedenheit seiner Formen, gegenüber der »wirklichen Basis« der Geschichte. Einerseits weist alles, was »Vorstellung« ist, aufgrund seines Seinsmangels auf das wirkliche Sein zurück, nämlich auf die Praxis bestimmter Individuen, die bestimmte soziale Verhältnisse eingehen. Die ontologische Abhängigkeit der ideologischen Gesamtordnung von der wirklichen Ordnung der Praxis ist sogar solcher Art, daß Marx die Behauptung wagt, die Ideologie »habe keine Geschichte«. Andererseits hat die Sphäre der Ideologie eine Art von Autonomie, die der ontolo-

gischen Abhängigkeit nicht widerspricht. Zur Charakterisierung dieser besonderen Form von Autonomie kann die oben ausgearbeitete Unterscheidung zwischen epistemologischer und ontologischer Ordnung sich als fruchtbar erweisen. Selbstverständlich kann die Autonomie der Ideologie nicht nur epistemologischer Natur sein, sofern die Ideologie nämlich ein Feld abdeckt, das beträchtlich weiter reicht als die logisch-mathematischen Idealitäten, die Husserl in Betracht zieht. Der Fall der Idealitäten liefert jedoch auf gewisse Weise ein reduziertes Modell, eine Miniatur für den komplexeren Fall der Ideologie.

Um dies zu zeigen, gehen wir von dem Fall aus, den Marx selbst erwähnt, in welchem der Status der Ideologie dem der logisch-mathematischen Idealitäten am nächsten kommt. Das ist dort der Fall, wo die Ideologie selbst in einer *Idealisierung* besteht.

Erinnern wir zunächst an den berühmten Text, der die Beziehung zwischen herrschenden Ideen und herrschenden Klassen beschreibt: »Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d. h. die Klasse, welche die herrschende materielle Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende geistige Macht« (S. 35). Worauf beruht denn der Wechselbezug zwischen herrschenden Gedanken und herrschender Klasse? Er resultiert nach Marx aus dem Umstand, daß die Klasse, die über die Mittel zur materiellen Produktion verfügt, gleichzeitig über die Mittel zur geistigen Produktion verfügt. Der Wechselbezug verschiebt sich so auf eine weitere Stufe, auf den Bezug zwischen materieller und geistiger Produktion. Doch was ist eine geistige Produktion? Die Anwendung des Begriffs der Arbeitsteilung leistet hier nur eine schwache Hilfe. Denn sagt man, die Arbeitsteilung »äußere« sich hier in der herrschenden Klasse als Teilung zwischen materieller und geistiger Arbeit, so bleibt die Frage offen, was geistige Arbeit von der anderen Form der Arbeit unterscheidet. An dieser Stelle führt nun Marx den Begriff ein, der die größten Schwierigkeiten bereitet und über den wir uns Gedanken zu machen haben: »Die herrschenden Gedanken sind weiter Nichts als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßt, herrschenden materiellen Verhältnisse« (ebd.).

Der Begriff, der uns hier Schwierigkeiten macht, ist der des »ideellen Ausdrucks«, der in der weiteren Formulierung aufgegriffen wird: »die als Gedanken gefaßten, herrschenden materiellen Verhältnisse«. Lassen wir für einen Augenblick das Ausdrucksverhältnis als solches beiseite, und konzentrieren wir uns auf das Adjektiv »ideell«. Das Rätsel, vor dem Marx hier steht, liegt in folgendem: in dem Maße, wie die Gedanken der herrschenden Klasse sich vom Gang der Geschichte abheben und autonomisieren, werden sie immer abstrakter und nehmen immer mehr die Form der Allgemeinheit an. Doch dieser Prozeß hat nichts Zufälliges: »Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genötigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, das heißt ideell ausgedrückt . . .« (S. 37). Wie wir sehen, ist dieser Text der erwartete Kommentar zu der Formel: »ideeller Ausdruck«. Worin besteht aber diese Nötigung, die sich mit der Idealisierung einstellt? Worin erreicht die herrschende Klasse, wenn sie dieser Nötigung nachgibt, besser ihren Zweck? Die Notwendigkeit und das Interesse, das sich daran heftet, wären unverstänlich, wenn der Ausdruck der Interessen (was auch immer das Wort Ausdruck besagen mag) hier nicht auf einen Allgemeinheitsanspruch stieße, der von jedem Menschen verstanden wird und von dessen Horizont sich jeder »Gedanke« abheben muß, soll er gemeinschaftliches Interesse finden. Diesen Anspruch auf Allgemeinheit setzt Marx voraus, ohne ihn jedoch thematisieren zu können, wenn er folgenden Satz schreibt: Jede neue Klasse ist genötigt, »ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemeingültigen darzustellen« (ebd.). (Man achte auf den wiederholten Gebrauch des Verbs »darstellen« dort, wo die Idealisierung eingeführt wird. Man wird sich daran erinnern, daß Marx diesen Ausdruck bereits einführt, um die positive Wissenschaft zu charakterisieren, die auf die Spekulation folgen soll: »Sie ist »die Darstellung« der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen«, S. 16)

Diese List des Interesses, welche die Zielrichtung auf das Allgemeine zu ihren Gunsten umbiegt, funktioniert umge-

kehrt wie die List der Vernunft bei Hegel, wo sich das Konkret-Allgemeine die Leidenschaften der Menschen zunutze macht. Doch das Rätsel verdichtet sich damit nur noch mehr. Einerseits hat jene List nur Erfolg, wenn die Begriffe der Rationalität und der allgemeinen Gültigkeit in sich selbst einen Sinn haben, unabhängig von ihrer trügerischen Umbiegung durch die List des Interesses. Andererseits setzt diese Umbiegung wiederum voraus, daß die Herrschaft nicht Erfolg haben kann, ohne Argumente zu akzeptieren, mit denen die herrschende Klasse ihre Ansprüche zu legitimieren sucht.

Es zeigt sich also, daß die Beanspruchung des Allgemeinen eine irreduzible Komponente von Herrschaft selbst ist. Diese Implikation hat Max Weber in seinem großen Werk über *Wirtschaft und Gesellschaft* deutlich gesehen. Jedes Autoritätssystem läßt sich charakterisieren durch einen bestimmten Anspruch auf Legitimität, und man kann eine Typologie dieser Ansprüche aufstellen, je nachdem ob die Autorität charismatisch, traditionell oder rational ist. Das alles ist hinlänglich bekannt, doch hier liegt nicht der entscheidende Punkt unserer Erörterung. Jedes Autoritätssystem appelliert an eine Vorstellung von der Legitimität der entsprechenden Ordnung. Die Typologie der Legitimitätsansprüche genügt also noch nicht. Man muß zusätzlich noch eine Typologie der *Motive* in Betracht ziehen, die den Glauben an die Legitimität einer bestimmten Ordnung stützen. Diese zweite Typologie, die der ersten entspricht, ist eine Typologie von Motiven: materielle Motive, affektuelle Motive, ideelle Motive usw. Besonders bemerkenswert ist es, daß Max Weber sich genötigt sieht, folgendes hinzuzufügen: »Keine Herrschaft begnügt sich, nach aller Erfahrung, freiwillig mit den nur materiellen oder nur affektuellen oder nur wertrationalen Motiven als Chancen ihres Fortbestandes. Jede sucht vielmehr den Glauben an ihre »Legitimität« zu erwecken und zu pflegen.«⁴

Der Übergang von der Idee der herrschenden Klasse zu jener der herrschenden Ideen ist also nicht leicht zu vollziehen. Denn bei Anwendung auf eine soziale Klasse schließt der Begriff der Herrschaft bereits in verdichteter Form den gesamten Legitimationsprozeß in sich, einen Prozeß, der seinerseits einen Austausch zwischen Ansprüchen und einer bestimmten Motivationsordnung entstammenden Glaubensvor-

stellungen impliziert. Das Zusammenspiel von Ansprüchen und Glaubensvorstellungen ist aufs engste verknüpft mit der Ausübung von Herrschaft selbst. Man kann also nicht zwischen herrschender Klasse und herrschendem Gedanken eine einseitige, lineare Relation aufstellen, die von der Klasse hin zu dem Gedanken verläuft. Vorstellungen und Glaubenseinstellungen sind im Herrschaftsanspruch einer Klasse oder sonst irgendeiner sozialen Gruppe immer schon am Werk. Unsere Erörterung war ausgegangen vom Problem, wie die Idealisierung von Ausdrucksformen der Macht gedacht werden kann; nun hat sie sich ausgeweitet bis hin zum allgemeinen Problem der Beziehung zwischen Interessen und Vorstellungen, mag es sich dabei um den Legitimitätsanspruch handeln, der von einem Autoritätssystem erhoben wird, oder um den Legitimitätsglauben, der von den der Herrschaft unterworfenen Individuen ausgeht.

Damit kommen wir zurück auf die bisher noch unberücksichtigte allgemeinere Frage, die bei Marx'schen Formeln wie »ideeller Ausdruck« und »als Gedanken gefaßte, herrschende materielle Verhältnisse« auftaucht. Was ist das für eine Relation zwischen der materiellen Ebene des Interesses und der geistigen Ebene des Gedankens, die mit dem Terminus *Ausdruck* bezeichnet wird?

Dieses Problem fällt nicht zusammen mit dem der ontologischen Abhängigkeit, die zwischen dem Bereich der Vorstellungen und der wirklichen (oder materiellen, das ist dasselbe) Basis der Praxis besteht. Unter ontologischer Abhängigkeit ist lediglich zu verstehen, daß Vorstellungen nicht selber Wirklichkeiten sind und daß sie, sofern sie des Seins ermangeln, auf das einzig wirkliche Sein zurückverweisen, nämlich auf das der lebendigen Individuen. Dies ist ein anderes Problem, das zwar viel weiter reicht als das streng epistemologische Problem, das durch die Idealitäten aufgeworfen wird, das aber doch im wesentlichen von gleicher Natur ist wie dieses. Es handelt sich um das Problem der *noetischen* Eigenart der Vorstellung. Das Problem zeigt sich bereits, wo Marx die Individuen, so wie sie in ihrer eigenen Vorstellung oder in der der anderen erscheinen, den wirklichen Individuen gegenüberstellt, sofern sie sich betätigen. Wenn man den Vorstellungen insgesamt ein eigenes Sein abspricht, so bleibt doch die

Frage, in welchem Sinne eine Vorstellung ein Interesse ausdrücken soll. Die Vorstellung verschwindet nicht durch ihre Rückführung auf die Wirklichkeitsebene. Wenn es gelänge, falsche Vorstellungen auszuräumen, so bliebe doch das Problem, welchen Status die Vorstellung ganz allgemein hat; denn dieses Problem würde erneut aufgeworfen durch jene ursprünglichen Vorstellungen, die Marx »Sprache des wirklichen Lebens« nennt und die aus der positiven Wissenschaft keine Spekulation, sondern eine »Darstellung« des praktischen Lebens macht. Diese Vorstellungen werden für sich genommen ausreichen, um das allgemeine Problem aufzuwerfen, wie sich das wirkliche Leben in der Vorstellung ausdrückt.

Nun müssen wir uns aber mit Clifford Geertz' eingestehen, daß es bisher keiner Theorie der Ideologien, mag sie vom Begriff des Interesses ausgehen wie bei Marx oder von dem der Spannung wie in anderen nichtmarxistischen Theorien, gelungen ist zu zeigen, wie die Ideologien ein Gefühl in eine Bedeutung umwandeln und wie sie es sozial zugänglich machen. Dies liegt nach Aussage des genannten Autors daran, daß all diese Theorien die ursprüngliche Funktion der Ideologien übersehen, die darin besteht, das menschliche Handeln auf der Ebene der Öffentlichkeit zu vermitteln und zu integrieren. Wenn man bei den Ideologien direkt auf ihre Rolle der Verdrehung, der Falsifikation und der Mystifikation zugeht, so nimmt man sich die Möglichkeit zu sagen, wovon diese trügerischen Ideologien eigentlich eine Perversion sind. Die Idee der falschen Vorstellung setzt selbst voraus, daß die Vorstellungen in einer ursprünglichen Form die noetische Komponente der Handlung bilden. Kurz gesagt, was all diese Theorien aus dem Blick verlieren, ist der autonome Prozeß der symbolischen Formulierung. Tatsächlich ist das Handeln nämlich bereits in seinen elementarsten Formen durch Symbolsysteme vermittelt und artikuliert. Um dasselbe in einer anderen Sprache zu sagen: was das menschliche Handeln von einer bloßen Verkettung physischer Bewegungen unterscheidet, ist die Tatsache, daß es ein regelgeleitetes Verhalten darstellt. Ein Verständnis etwa davon, was die Geste des Armhebens bedeutet, impliziert die Fähigkeit, diese Geste von einem Code, das heißt von der Gesamtheit öffentlicher Kon-

ventionen her zu interpretieren; erst aufgrund dieser Konventionen besagt diese Geste, daß einer grüßt, für etwas stimmt, sich für eine Aufgabe meldet usw. Erkennt man diese letzte Schicht der symbolischen Handlung, der symbolisch artikulierten Handlung nicht als wirklich an, so kann man nicht umhin, in der Ideologie lediglich eine intellektuelle Depravation zu sehen, die ihre Gegner zu demaskieren versucht. Marx muß aber selbst diesen autonomen Prozeß symbolischer Formulierung, wie Geertz es nennt, voraussetzen, wenn er erklären will, was es mit der »Sprache des wirklichen Lebens« auf sich hat. Dieser Prozeß liegt allen systematischen Verdrehungen voraus, die man im abfälligen polemischen Sinne des Wortes Ideologien nennt.

Einen Schritt weiter in Richtung auf die Ideologie im polemischen Sinne des Wortes kann man tun, wenn man in Erwägung zieht, daß die symbolische Vermittlung sich nicht auf stillschweigende Regeln beschränkt, die der Handlung zugrunde liegen und die, sobald man sie expliziert, als Interpretant für die Handlung dienen. Diese symbolischen Vermittlungen werden nämlich außerdem noch für sich selbst »vorgestellt« im *Diskurs*: erst hier treffen wir auf den ganz generellen Begriff der »Vorstellung«, wie er von Marx verwendet wird. Nun zeigt dieser Diskurs – der ideologische Diskurs – von vornherein die spezifischen Züge der Verkürzung, der Vereinfachung, der Stereotypisierung, aufgrund derer er eher in die *Rhetorik* fällt als in die Logik. Wenn man derart Ideologie und Rhetorik einander annähert, so bedeutet dies kein Verdammungsurteil über die Ideologie. Man schafft vielmehr die Möglichkeit, in die Sphäre der Ideologie Begriffe, Methoden und Theorien zu übertragen, die anderswo erprobt wurden, namentlich in der Literaturkritik. Die Ideologie verliert viel von ihrer Dunkelheit, wenn man auf die Verwandtschaft achtet zwischen ihrer Funktionsweise und jener der übertragenen Rede, der Rede in Tropen wie Metapher, Metonymie, Hyperbel, Ironie usw. Diese Annäherung zwischen Tropologie und Ideologie wirft einiges Licht auf das Problem des Ausdrucks: des Ausdrucks der Interessen in »Gedanken«. Wenn die Rhetorik der Ideologien z. B. von der Metapher ausgeht, so kann die Beziehung zwischen der Ideologie und ihrer wirklichen Basis verglichen werden mit der Referenzbezie-

hung, die eine metaphorische Aussage mit der Situation unterhält, die sie neu beschreibt. Wenn Marx sagt, daß die herrschende Klasse ihre Gedanken als herrschende Gedanken durchsetzt, indem sie diese als ideelle und allgemeine vorstellt, suggeriert er dann damit nicht, daß dieses Vorgehen eine gewisse Ähnlichkeit hat mit der Hyperbel, wie sie von den Rhetorikern beschrieben wird?

Ganz gleich, wie groß die Verwandtschaft zwischen Rhetorik und Ideologie sein mag, die Erörterung beweist doch, daß der anfängliche Gegensatz zwischen wirklichem tätigen Leben und mystifizierter Vorstellung als solcher völlig sinnlos ist, wenn die Verdrehung nicht ein pathologischer Prozeß ist, der auf der Struktur eines symbolisch artikulierten Handelns aufbaut. Wenn das Handeln nicht von Anfang an symbolisch ist, so kann keine Magie einem Interesse eine Illusion entlocken.

Wenn wir also 1. zugestehen, daß die Handlung in ihren elementarsten Formen bereits durch Symbolsysteme vermittelt und artikuliert ist und daß 2. der einfachste Diskurs, in dem diese symbolischen Vermittlungen zum Ausdruck kommen, seiner Natur nach rhetorisch ist, – so wird es verständlich, daß ganze Segmente dieser Symbolsysteme und dieser rhetorischen Diskurse in jene Herrschaftsverhältnisse umgelenkt werden, die Marx auf überzeugende Weise beschreibt und erklärt. Es wäre sinnlos zu behaupten, daß bestimmte Ideen systematische Verdrehungen der Wirklichkeit zuwege bringen, wenn nicht zunächst die soziale Wirklichkeit bereits durch Symbolsysteme vermittelt wäre, die das soziale Handeln integrieren, und wenn nicht sodann diese Symbolsysteme Zugang zur Sprache hätten, auf dem Wege über die Rhetorik.

Dies ist, so scheint mir, das Prinzip der Autonomie der ideologischen Ordnung. Es handelt sich um dasselbe Prinzip, das wir mit Hilfe der Theorie der Idealitäten bei Husserl gewonnen haben. Es bezeichnet den Umstand, daß die epistemologische Problematik nicht auf die ontologische Problematik zurückgeführt werden kann. Dieselben Idealitäten, die ontologisch von der wirklichen Basis abhängen, sind unter epistemologischem Gesichtspunkt autonom und irreduzibel. Doch die Erörterung der Thesen aus der *Deutschen Ideologie* hat sich nicht darauf beschränkt, jene Interpretation zu bestätigen, die sich für die logisch-mathematischen Idealitäten erge-

ben hatte. Sie hat uns die Möglichkeit gegeben, den Begriff der epistemologischen Autonomie bis zu dem einer noetischen Autonomie auszuweiten. Die letztere hat nicht nur für die logisch-mathematischen Idealitäten Gültigkeit, sondern für alle Symbolisierungsprozesse, die vermittelnd in das Handeln eingreifen.

Anmerkungen

- 1 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag 1954; bloße Seiten- und Paragraphenangaben innerhalb von Teil I des vorliegenden Aufsatzes beziehen sich auf das genannte Werk.
- 2 Vgl. hierzu Husserl, *I. Logische Untersuchung*, § 23.
- 3 Alle folgenden Seitenangaben beziehen sich auf diesen Text, zitiert nach der Ausgabe MEGA, I, 5, Berlin 1932. – Die Auswahl gerade der *Deutschen Ideologie* möchte ich nicht ausführlich begründen. Sie stützt sich auf zwei Arbeitshypothesen, von denen nur die erste im Laufe der Analyse erhärtet wird: 1) Ich behaupte, daß die *Deutsche Ideologie* zwar einen Übergang darstellt von den sog. philosophischen zu den sog. ökonomischen Schriften, daß sie aber gleichwohl kein vormarxistischer Text mehr ist. Ein erster Einschnitt trennt dieses Werk von den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844*, die ihren philosophischen Horizont noch im Denken Feuerbachs haben. Der zentrale Begriff des »Gattungswesens« bleibt noch einer idealistischen Konzeption von »Bewußtsein« verhaftet. Das Bewußtsein *entfremdet sich* in fremden Mächten, in denen es sich nicht mehr wiedererkennt. Das Bewußtsein überwindet seine Entfremdung, indem es durch Kritik seine eigene Macht zurückgewinnt. Indem nun Marx das Bewußtsein durch die lebendigen wirklichen Individuen ersetzt, die von ihnen selbst nicht erzeugte Verhältnisse eingehen, eröffnet er eine nicht-idealistische Anthropologie, die im Begriff der *Praxis* ihr Zentrum hat. 2) Ich behaupte ferner, in Übereinstimmung mit Michel Henry, *Marx* (Paris 1976), daß diese Anthropologie durch die spätere Entwicklung nicht überholt oder gar annulliert wird. Sie liefert weiterhin grundlegende Begriffe, auf die alle Begriffe der politischen Ökonomie aufbauen. Diese zweite Arbeitshypothese wird in unserem Aufsatz nicht belegt. Nichtsdestoweniger erwähne ich sie hier, um zu erklären, warum für mich die *Deutsche Ideologie* selbst im Vergleich zu den *Grundrissen* und zum *Kapital* nicht an Interesse verliert.

4 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. v. J. Winckelmann, 1. Halbbd., 5., revidierte Aufl., Tübingen 1976, S. 122.

5 Vgl. den Artikel über »Ideologie als kulturelles System« in: *Interpretation of Cultures*, New York 1973.