

II.C.16. „Philosophische und theologische Hermeneutik“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Paul Ricœur/Eberhard Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. Mit einer Einleitung von Pierre Gisel (Evangelische Theologie. Sonderheft), München, Kaiser, 1974, S. 24-45. Wiederabgedruckt in: W. Ernst *et al.* (Hg.), *Theologisches Jahrbuch 1979*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1979, S. 95-114.

Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von:

„Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics“ (II.B.56.), in: *Studies in Religion. Sciences religieuses* 5 (1975), S. 14-33. Wiederabgedruckt in: J.W. McClendon (Hg.), *Philosophy of Religion and Theology: 1975 Proceedings. Reprinted Papers for the Section on Philosophy and Theology*, The America Academy of Religion, 1975, S. 1-17, sowie in: W. Wellner (Hg.), *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia and Faith*. Protocol of the Seventeenth Colloquy: 4 November 1975 (II.B.60.), Berkeley, CA, The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. The Graduate Theological Union and the University of California (Berkeley), 1976, S. 1-28.

Der Text ist auch auf Französisch erschienen:

„Herméneutique philosophique et herméneutique biblique“ (II.A.312.), in: François Bovon/Grégoire Rouiller, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé, 1975, S. 216-228. Ricœur hat den Text aufgenommen in: Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (I.A.15.), Paris, Seuil, 1986, S. 119-133.

Die deutsche Übersetzung stammt von Barbara Link-Ewert. Sie beruht auf dem englischen Text (II.B.56.).

Diesen und den folgenden Text („Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache“, II.C.17.) hat Ricœur zu einer längeren, zweiteiligen Abhandlung zusammengefügt. Ihre Veröffentlichung geht auf eine Vortragseinladung an die evangelisch-theologische Fakultät der Eberhard-Karl-Universität zu Tübingen im Sommersemester 1973 zurück. Es lässt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen, ob Ricœur dort beide Texte oder nur den zweiten (II.C.17.) vorgetragen hat. An derselben Veranstaltung, an der ein großes, vor allem studentisches Publikum teilnahm, beteiligte sich auch Eberhard Jüngel (1934-2021), Professor für systematische Theologie dortselbst, mit dem Vortrag „Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie“. Die drei Texte wurden 1974 in einem Sonderheft der Zeitschrift *Evangelische Theologie* veröffentlicht. Pierre Gisel (geb. 1947), nachmaliger Professor für systematische Theologie an der Universität Lausanne (1976-2012), der damals als Doktorand in Tübingen studierte und 1970 in Genf seine Abschlussarbeit als Lizentiat der Theologie Ricœur gewidmet hatte, steuerte eine Einleitung bei („Ricœur. Eine Einführung in sein Denken“, S. 5-23), die im selben Jahr auch auf Französisch

erschien („Paul Ricœur“, *Études théologiques et religieuses* 49 [1974], S. 31-50). Ihm sind auch die Auskünfte über die Veranstaltung zu verdanken.

Es lässt sich nicht mehr mit letzter Sicherheit eruieren, ob die englische oder die französische Fassung die Originalfassung darstellt. Eine handschriftliche Fassung in englischer Sprache (21/73) sowie eine maschinenschriftliche Fassung auf Französisch (49/Conf 142b) sind im Archiv überliefert (die Archivmaterialien sind vorübergehend nicht zugänglich [Juni 2022], sodass eine Überprüfung nicht möglich ist). Dort ist auch ein Vortrag in Montréal verzeichnet, dessen Datum unbekannt ist. Die beiden vorliegenden deutschen Texte gehen auf eine Vortragsreihe zurück, die Ricœur 1973 in Princeton im Rahmen der Warfield Lectures gehalten hatte, deren Text im Archiv überliefert ist (21/73). Dieser siebenteilige Vorlesungszyklus enthielt als Teile IV und V die Abschnitte „IV. From philosophical hermeneutics to biblical hermeneutics“ sowie „V. Metaphor and parabol“. Es ist anzunehmen, dass Ricœur diese beiden Teile seines Vorlesungszyklus als Grundlage für die Vorträge in Tübingen verwendet hat. Klarheit darüber wird erst möglich sein, wenn die handschriftlichen Archivmaterialien wieder konsultiert werden können.

In jedem Fall trug Ricœur den Text zuerst im Wintersemester 1972/73 im Rahmen eines Doktorandenkolloquiums der protestantischen und katholischen Fakultäten der frankophonen Schweiz vor (II.A.312.), das vom Neutestamentler François Bovon (1938-2013), damals Professor an der protestantisch-theologischen Fakultät der Universität Genf, und vom Biblisten Grégoire Rouiller (1925-2019), Professor an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Fribourg, veranstaltet wurde. Unser Text erschien dann 1975 in einem Band, der noch zwei weitere Aufsätze von Ricœur enthielt: „La tâche de l’herméneutique“ (II.A.310.) und „La fonction herméneutique de la distanciation“ (II.A.311.). Diese beiden Aufsätze wurden von Ricœur auch in *Du texte à l’action* übernommen (S. 75-100 und 101-117); vorher hatte Ricœur sie 1973 auf Englisch in einem ihm gewidmeten Heft von *Philosophy Today* (II.B.41. und II.B.42.) in den Druck gegeben. Auf Englisch trug Ricœur 1975 den Text noch einmal unter dem Titel „Philosophical Hermeneutics und Theological Hermeneutics“ (II.B.56.) im Rahmen der „American Academy of Religion“ vor, sowie ein drittes Mal im selben Jahr auf dem 17. Kolloquium des „Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture“ in Berkeley, diesmal mit zwei weiteren Texten.

Aus dieser komplexen Textgeschichte geht hervor, dass sowohl auf Französisch als auch auf Englisch der ursprüngliche Titel „Philosophische Hermeneutik und biblische Hermeneutik“ lautete. Die Formulierung „Philosophische Hermeneutik und theologische Hermeneutik“ ist eine nachträgliche Umänderung, vermutlich von Ricœur selbst. Bei der Veröffentlichung in *Du texte à l’action* (1986) behielt er den ursprünglichen Titel bei, der dem Inhalt des Textes besser entspricht.

WISSENSCHAFT UND IDEOLOGIE

PAUL RICOEUR (Paris)

Eines der bekanntesten Themen der heutigen Zeit ist dasjenige der Ideologie. Es ist aber auch eines der umstrittensten. Zweierlei Gefahren werden durch dieses Thema heraufbeschworen. Diese Gefahren kenntlich zu machen, ist Aufgabe der beiden ersten — im engeren Sinne als kritisch zu bezeichnenden — Teile meiner Ausführungen.

In Frage steht vorerst die Bestimmung des *Phänomens* der Ideologie. Die erste Gefahr liegt nun darin, eine Analyse anhand des Begriffs der sozialen Klasse als selbstverständlich zu betrachten. Dies zu tun, scheint heute üblich zu sein, da ja der Marxismus auf das Problem der Ideologie Einfluß genommen hat, obwohl *Napoleon* es war, der als erster diesen Ausdruck zu politischen Zwecken verwendet hat (was nicht ganz vergessen werden sollte, wie wir noch sehen werden). Nagelt man sich von vornherein auf eine Analyse anhand des Begriffs der sozialen Klasse fest, dann wird man zum Gefangenen einer fruchtlosen Polemik für oder gegen den Marxismus. Was wir jedoch dringend benötigen, ist ein Denken, das sich durch die Eischüchterungsversuche der einen wie der anderen nicht beeindrucken läßt, — ein Denken, das es wagt, über den von *Marx* geebneten Weg zu gehen, ohne *Marx* selbst zu folgen oder zu bekämpfen. *Merleau-Ponty* sprach einmal von einer a-marxistischen Denkhaltung. Sie einzunehmen, möchte ich hier versuchen.

Um aber der soeben umschriebenen Gefahr zu entgehen, ist eine zweite Gefahr zu vermeiden — nämlich die, die Ideologie durch ihre Funktion als Rechtfertigung nicht nur einer, sondern der *herrschenden Klasse* schlechthin zu definieren. Man sollte der Faszination widerstehen, die das Problem der Macht ausstrahlt, wenn man ein umfassendes Phänomen — das der gesellschaftlichen Integration — untersuchen will. Geht man indes davon aus, daß die Ideologie eine Funktion der Macht ist, dann nimmt man sie auch kritiklos als ein wesentlich negatives Phänomen hin, das mit dem Irrtum, der Täuschung und der Lüge verwandt ist. In der zeitgenössischen Literatur wird dieser selbstverständlich gewordene Gedanke nicht mehr hinterfragt — der Gedanke nämlich, daß die Ideologie ein *falsches Bewußtsein* ist, dessen Funktion darin besteht, Interessen von Individuen zu verschleiern. Sofern man der Problematik der interessegeleiteten und unbewußten Verschleierung weder aus dem Weg gehen noch sie als gegeben hinnehmen will, muß man, so scheint mir, den Bezug zwischen der Theorie der Ideologie und der Strategie des Verdachts lockern, auch wenn man durch Beschreibung und Analyse zeigt, warum das Phänomen der Ideologie Verdacht weckt.

Dieses erste Infragestellen der anfänglichen Bestimmung des Ideologiephänomens geht Hand in Hand mit einem zweiten Infragestellen, das den wissenschaftstheoretischen Status der Ideologietheorie selbst betrifft. Auch hier müssen wir einigen Gefahren entgegentreten. Es wird nämlich voreilig angenommen, daß der Mensch, der Verdacht schöpft, bereits vom Irrtum befreit sei. Die Ideologie wird damit zum Denken meines Gegners, zum Denken des *Anderen* abgestempelt: *Er* — der Andere — weiß es nicht, aber *ich* weiß es! So stellt sich die Frage, ob es einen Standpunkt gibt, von dem aus Handlungen in einer nicht mehr ideologisch an Praxis gebundenen Weise erkannt werden können.

Dieser Anspruch ergänzt sich durch einen zweiten: Es gibt, sagt man, einen solchen nicht-ideologischen Standpunkt, aber dieser Standpunkt ist allein derjenige der Wissenschaft, etwa der Wissenschaft *Euklids* für die Geometrie, der Wissenschaft *Galileis* und *Newtons* für die Physik und die Kosmologie. Es ist für diesen Anspruch bezeichnend, daß er sich mit demjenigen deckt, den *Aristoteles* bei den Platonikern seiner Zeit hinsichtlich der Ethik und Politik bekämpfte, während er selbst für einen Pluralismus der Methoden einerseits, einen Pluralismus der Exaktheits- und Wahrheitsgrade andererseits eintrat. Wir selbst haben neue Gründe zur Rechtfertigung dieses Methodenpluralismus — Gründe, die mit der heutigen Besinnung auf die Geschichtlichkeit des Geschichtsverständnisses zusammenhängen.

Diese wenigen Bemerkungen — Antizipationen einer ganzen Gedankenentwicklung — lassen ahnen, daß die Bestimmung des Bezugs zwischen Wissenschaft und Ideologie ebenso vom Sinn des Wissenschaftsbegriffs im Bereich der Praxis und Politik abhängt wie vom Sinn des Ideologiebegriffs.

Zwei gedankliche Linien konvergieren auf eine Frage hin, die ich sozusagen als die „Vertrauensfrage“ verstanden haben möchte; mit ihr wird sich der dritte Teil meiner Ausführungen beschäftigen. Wenn es keine Wissenschaft gibt, die der Ideologie des praktischen Wissens enträt, so müßte man fragen, ob man dann schlichtweg auf eine Trennung von Ideologie und Wissenschaft verzichten soll.

Trotz der zum Teil gewichtigen Gründe, die für eine bejahende Antwort plädieren, werde ich die besagte Trennung zu retten versuchen, wobei ich sie aber nicht mehr im Sinne einer Alternative bestimmen möchte. Ich werde deshalb einen Begriff der Ideologiekritik wählen, der in seiner Tragweite etwas bescheidener ist. Ich werde versuchen, den Begriff der Ideologiekritik in den Rahmen einer Interpretation zu stellen, die sich ihrer Geschichtlichkeit bewußt ist und darum auch bemüht sein muß, in der Deutung der Kultur eine Distanz zu dieser zu gewinnen.

Dies ist der Horizont meiner Ausführungen: Einzig und allein das Suchen nach einem dialektischen Bezug zwischen Wissenschaft und Ideologie scheint mit jenem Wahrheitsgrad vereinbar zu sein, den wir *Aristoteles* zufolge in praktischen und politischen Dingen rechtmäßig erwarten dürfen.

I. Kriterien des Ideologiephänomens

Mein Versuch einer Beschreibung des Ideologiephänomens verläuft nicht auf der Stufe einer Analyse, die auf den Begriff der sozialen beziehungsweise der herrschenden Klasse zurückgreift, denn ich möchte zum Ideologiekonzept, das dieser Stufe entspricht, erst vordringen und nicht von ihm ausgehen.

Ausgangspunkt sei hier Max Webers Untersuchung des sozialen Handelns und der sozialen Beziehung. Soziales Handeln liegt dann vor, wenn — Max Weber zufolge — menschliches Verhalten für die jeweils Handelnden sinnhaft erscheint und wenn dieses Verhalten sich an demjenigen der Anderen orientiert. Die Idee der sozialen Beziehung verleiht diesem Phänomen die Stabilität und Vorhersehbarkeit eines Bedeutungssystems. Auf dieser Ebene des sinnhaften, gegenseitig orientierten und gesellschaftlich integrierten Handelns tritt die Ideologie in all ihrer Ursprünglichkeit in Erscheinung. Die Ideologie hängt zusammen mit der Notwendigkeit für eine soziale Gruppe, sich ein Bild von sich selbst zu machen. Diese Charakterisierung lege ich den nachfolgenden Überlegungen zugrunde.

Man kann in dieser Perspektive den Bezug einer historischen Gemeinschaft zu ihrer eigenen Gründung als ein ursprüngliches Phänomen ansehen, ganz gleichgültig, ob wir dabei an die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung, an die Französische oder an die Oktober-Revolution denken. Die Ideologie ist dann Funktion jener Distanz, die das soziale Gedächtnis von einem Ereignis trennt — wobei dieses Ereignis wiederholt werden soll. Die Rolle der Ideologie besteht nicht allein darin, die Überzeugung der Gründer zu verbreiten, um sie zum Credo der ganzen Gruppe zu erheben; sie muß auch die anfängliche Energie über die Zeit der ersten Umwälzung hinaus erhalten. In dieser Distanz, die für alle *post festum*-Situationen bezeichnend ist, entstehen die Bilder, Deutungen und Darstellungen. Durch eine im nachhinein wirksam werdende Interpretation und Verbildlichung der Gründung wird der Gründungsakt nachvollzogen und neu erlebt. 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 der Erinnerung beginnt zwar der Konsensus, aber auch die Konvention und die Rationalisierung. Dann aber mobilisiert die Ideologie nicht mehr; — sie wird vielmehr zu einer Rechtfertigungsinstanz.

Damit wird auch die zweite Eigenschaft der Ideologie auf dieser ersten Stufe verständlich; — ich meine hier ihre Dynamik. Sie gehört zum Bereich dessen, was man als eine Theorie der sozialen Motivationen bezeichnen könnte. Sie ist für die soziale Praxis das, was ein Motiv für einen individuellen Entwurf ist. Ein Motiv ist zugleich Rechtfertigung und Triebkraft. In ähnlicher Weise funktioniert die Ideologie: Sie beruht auf dem Willen zu zeigen, daß eine soziale Gruppe, die sie vertritt, zu Recht so ist, wie sie ist. Doch darf man daraus nicht allzu rasch ein Argument gegen die Ideologie ableiten. Ihre Vermittlungsrolle ist und bleibt unersetzlich. Das zeigt sich daran, daß die Ideologie stets mehr ist als nur

Widerspiegelung, nämlich eine *Rechtfertigung* und ein *Entwurf*. Diese „generative“ Eigenschaft der Ideologie wird sichtbar an deren Kraft, Unternehmen und Institutionen den Glauben an die Richtigkeit und Notwendigkeit ihrer Handlung zu vermitteln.

Wie aber bewahrt die Ideologie ihre Dynamik? Hier zeigt sich ihre dritte Eigenschaft: Jede Ideologie vereinfacht und schematisiert. Sie ist ein Raster, ein Code, mit dessen Hilfe man sich ein Gesamtbild verschafft, sei es von der Gruppe, sei es von der Geschichte, sei es von der Welt. Diese Rasterfunktion wohnt der Rechtfertigungsfunktion der Ideologie inne. Deren Fähigkeit zur Verwandlung, zur Veränderung wird nur unter der Bedingung aufrecht erhalten, daß die vermittelten Ideen zu Meinungen werden, d. h. das Denken an Strenge einbüßt und so gesellschaftlich wirksam wird, wie wenn allein die Ideologie sowohl die Erinnerung an die Gründung einer Gesellschaft wie auch die Denksysteme als solche vermitteln könnte. So kann alles zur Ideologie werden: Ethik, Religion, Philosophie. Die Wandlung eines Denksystems in ein Glaubenssystem, sagt *Ellul*, ist geradezu das kennzeichnende Merkmal des Ideologiephänomens. Die Idealisierung der Selbstdarstellung einer Gruppe ist weiter nichts als die Folge dieser Schematisierung. Denn in der Tat stellt eine Gruppe ihr Eigendasein nur durch ein idealisiertes Bild dar, das seinerseits den Deutungsraaster verstärkt. Die läßt sich daran ersehen, daß sogleich mit den ersten Gründungsfeiern, Ritualisierungs- und Typisierungsphänomene auftreten. Ein Sprachgebrauch entsteht und mit ihm der Bereich der „richtigen Bezeichnungen“: Die Herrschaft der *-ismen* beginnt. Die Ideologie *ist* die Herrschaft der *-ismen*; Liberalismus, Sozialismus usw. Vielleicht gibt es auch *-ismen* für das spekulative Denken nur durch Angleichung an diese erste Diskursebene: Spiritualismus, Materialismus usw.

Die dritte Eigenschaft bezieht sich auf das, was ich das doxische Moment der Ideologie nennen möchte. Die wissenschaftstheoretische Stufe der Ideologie ist die bloße Meinung, die griechische *Doxa*. Oder, wenn man die Terminologie *Freuds* vorziehen sollte: Die Ideologie wurzelt in der Rationalisierung. Deshalb drückt sie sich gerne in Maximen, Slogans, Schlagworten aus; und deshalb steht ihr auch nichts näher als die rhetorische Formel, die Kunst des Wahrscheinlichen und der Überredung. Der Vergleich läßt vermuten, daß der soziale Zusammenhang nur dann bewahrt wird, wenn das doxische Optimum nicht überschritten wird, das der durchschnittlichen Kultur der betreffenden Gruppe entspricht. Aber auch hier darf man nicht voreilig das Trügerische oder das Krankhafte überbetonen: Dieser Schematismus, diese Idealisierungen, die Rhetorik sind der Preis, den man für die soziale Wirksamkeit von Ideen zu entrichten hat.

Mit der vierten Eigenschaft verbinden sich im allgemeinen jene negativen Züge, die einer Ideologie anhaften. Als solche ist diese Eigenschaft aber keineswegs anrühlig: Sie besteht darin, daß der Deutungsraaster einer Ideologie eher etwas ist, *worin* Menschen wohnen und denken, als eine Konzeption, *die* sie theoretisch setzen.

Um in einer anderen Sprache zu reden: Die Ideologie ist operativ, nicht thematisch. Sie wirkt eher *hinter* unserem Rücken; — wir haben sie also

nicht als Thema vor uns. Wir denken viel eher von ihr aus, als daß wir *über* sie reflektieren. Die Möglichkeit der Verschleierung und der Verzerrung, die seit *Marx* mit einer falschen Auffassung unserer eigenen gesellschaftlichen Lage in Beziehung gesetzt wird, kann so erklärt werden. Nun ist es aber vielleicht unmöglich, daß ein Individuum oder eine Gruppe alles formulieren, alles thematisieren, alles zum Denkobjekt machen kann. Diese Unmöglichkeit — auf die ich bei der Kritik der Idee einer *totalen* Reflexion zurückkommen werde — bewirkt, daß die Ideologie zu einer unkritischen Instanz wird. Es scheint wohl, daß die mangelnde Durchsichtigkeit unserer Kulturraster eine Bedingung für die Produktion sozialer Botschaften ist.

Die fünfte Eigenschaft verschärft diesen nicht-reflektiven und undurchsichtigen Status der Ideologie. Ich denke hierbei besonders an die Schwerfälligkeit, an die Rückständigkeit, die für die Ideologie kennzeichnend zu sein scheint. Hiermit berühren wir die zeitliche Dimension der Ideologie. Das heißt genauer: Das Neue kann nur auf der Basis des Typischen aufgenommen werden, wobei das Typische seinerseits durch die Sedimentierung gesellschaftlicher Erfahrungen entstanden ist. Hier ließe sich auch die Verschleierungs- und Verzerrungsfunktion genauer lokalisieren: sie wird nämlich dann wirksam, wenn eine durch eine Gruppe tatsächlich erlebte Wirklichkeit an ein Leitschema nicht assimiliert wird. Jede Gruppe weist Züge von *Ortho-Doxie*, aber auch von Intoleranz gegenüber Marginalem auf. Vielleicht ist deswegen eine radikal permissive Gesellschaft nicht möglich. Irgendwo stößt man auf etwas, das nicht toleriert werden kann und Intoleranz auslöst. Das Intolerierbare beginnt dann, wenn eine Gruppe sich nicht wieder-erkennen und wieder-finden kann. Diese Eigenschaft aber scheint mit der erstgenannten Funktion der Ideologie, die den Geist der Gründung erhalten sollte, in Widerspruch zu stehen. Doch auch die ursprüngliche Energie hat ihre Grenzen; sie gehorcht den Abnutzungsgesetzen.

Die Ideologie ist also zugleich Wirkung einer Abnutzung und Widerstand gegen die Abnutzung. Dieses Paradoxon wohnt der ursprünglichen Funktion der Ideologie inne, die darin besteht, die Gründung der Gesellschaft im Modus der „Vergegenwärtigung“ zu perpetuieren. Deshalb ist die Ideologie eine Deutung des Wirklichen und eine Verschüttung des Möglichen in eins. Jede Deutung erfolgt innerhalb eines begrenzten Feldes; — die Ideologie engt das Feld der Deutungsmöglichkeiten ein, die sich aus der anfänglichen Triebkraft des Geschehens ableiten lassen. In diesem Sinne kann man von einer ideologischen Verschllossenheit sprechen, ja sogar von einer ideologischen Verblendung. Aber selbst wenn dieses Phänomen das Krankhafte streift, behält es etwas von seiner anfänglichen Funktion bei. Es ist nicht möglich, daß das Bewußtwerden anders erfolgt als durch ein ideologisches Raster hindurch. So ist die Ideologie unumgänglich an ein Schematisieren gebunden: Sie schlägt sich nieder, verfestigt sich, während die Ereignisse und Situationen sich wandeln. Dieses Paradoxon führt uns an die Schwelle der so oft hervorgehobenen *Verschleierung*. Unsere Analyse erreicht somit den zweiten Ideologiebegriff. Mir scheint,

daß die Verschleierung eindeutig die Oberhand gewinnt, wenn sich die Integrationsfunktion — die wir bisher betrachtet haben — mit einer besonderen Herrschaftsfunktion verbindet. Man muß indes die Integrationsfunktion bereits verstanden haben, wenn man das Problem der Ideologie angesichts der Herrschaft erfassen will. Was die Ideologie nämlich interpretiert und rechtfertigt, ist der Bezug zum Herrschaftssystem. Um dieses Phänomen zu erklären, werde ich wiederum auf Max Webers bekannte Analyse von Herrschaft und Autorität zurückgreifen. Jede Herrschaft versucht sich zu legitimieren. Auch lassen sich die politischen Systeme je nach Art der Legitimation unterscheiden. 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.

Daß dieser zweite Ideologiebegriff mit dem ersten, vorhin besprochenen in Beziehung zu bringen ist, zeigt der Umstand, daß das Herrschaftsphänomen selbst mit der Konstituierung der Gruppe zusammenhängt. Die Gründung einer Gruppe, die sich vermittelt der Ideologie darstellt, ist wesentlich politisch. Wie *Éric Weil* immer wieder gezeigt hat, wird eine historische Gemeinschaft zu einer politischen Realität nur dann, wenn sie Entscheidungsfähigkeit erlangt, woraus sich das Herrschaftsphänomen erklären ließe. Deshalb deckt sich auch die Ideologie als Verschleierung teilweise mit ihren übrigen Eigenschaften, insbesondere mit der Undurchsichtigkeit. Von Max Weber haben wir gelernt: Es gibt keine völlig durchsichtige Legitimation. Ohne sogleich eine jede Herrschaft mit derjenigen des charismatischen Typs gleichsetzen zu wollen, können wir sagen, daß jede Herrschaft wesentlich undurchsichtig ist. Ferner: Dieses Phänomen bestätigt den Trägheitscharakter der Ideologie mehr als dasjenige der Herrschaft und der Autorität. Für meinen Teil war ich stets über das beunruhigt, was ich das „Auf-der-Stelle-treten“ des Politischen nennen möchte. Jede Macht ahmt frühere Mächte nach, indem sie wiederholt: Jeder Prinz will ein Cäsar, jeder Cäsar ein Alexander sein, jeder Alexander will einen orientalischen Despoten hellenisieren . . .

Wenn also die Vermittlungsrolle der Ideologie mit dem Herrschaftsphänomen zusammentrifft, dann wird die Verschleierung zum tragenden Moment. Insofern aber als die Integration einer Gruppe sich niemals gänzlich auf das Herrschafts- und Machtphänomen einschränken läßt, gehen nicht alle vorhin angeführten Eigenschaften der Ideologie, die wir an ihrer Vermittlungsrolle abgelesen haben, in die Verschleierungsfunktion ein.

Damit kommen wir zum dritten, eigentlich marxistischen Ideologiebegriff. Ich möchte zeigen, daß dieser dritte Ideologiebegriff überaus scharfe Konturen erhält, wenn man ihn auf dem Hintergrund der beiden anderen analysiert. 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 ebenso aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umkehrung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihren unmittelbar physischen.“

Vorerst will ich den metaphorischen Charakter dieser Ausdrucksweisen außer acht lassen, auf den ich im zweiten Teil meiner Ausführungen über die Bedingungen des Wissens über Ideologie zurückkommen werde. Hier interessiere ich mich lediglich für den neuen deskriptiven Gehalt. Die entscheidende Tatsache ist die, daß die Ideologie zugleich durch ihre Funktion und ihren Gehalt bestimmt wird. Wenn eine Umkehrung stattfindet, dann deshalb, weil eine bestimmte Produktion der Menschen als solche eine Umkehrung ist. Dieser Sachverhalt ist *Marx* zufolge, der sich in diesem Punkt eng an *Feuerbach* anlehnt, auf die Religion zurückzuführen, sofern sie nicht eine Ideologie unter anderen, sondern *die* Ideologie schlechthin ist. *Sie* vollzieht die Umkehrung von Himmel und Erde, *sie* stellt den Menschen auf den Kopf. Was *Marx* anhand dieses Paradigmas zu denken versucht, ist der allgemeine Prozeß, in dem die wirkliche Tätigkeit ersetzt wird durch das, was die Menschen sagen, sich einbilden und sich vorstellen. Die Ideologie ist jener Trug, der uns das Bild für die Wirklichkeit, die Spiegelung für das Original halten läßt.

Wie man erkennt, stützt sich diese Beschreibung auf die Kritik der Genealogie der Produktionen, die mehr und mehr vom Wirklichen zum Imaginären übergehen. Diese Kritik vollzieht nun ihrerseits eine Umkehrung der Umkehrung. Die Beschreibung ist also nicht voraussetzungslos: sie betrachtet *Feuerbachs* Reduktion des Deutschen Idealismus auf die Religion und diejenige der letzteren auf eine umgekehrte Spiegelung als erwiesen.

Mein Problem auf dieser Stufe wird es sein, das durch diese Kritik der Genealogie (deren Wissenschaftlichkeitsanspruch später untersucht werden soll) freigewordene deskriptive Potential zu beurteilen. Mir scheint, daß *Marx* den Ideologiebegriff spezifiziert hat, wobei er freilich die beiden vorher besprochenen Ideologiebegriffe stillschweigend voraussetzte. In der Tat: wie könnten Illusionen, Phantasmen und Phantasmagorien je eine geschichtliche Wirkung zeitigen, wenn die Ideologie jene Vermittlungsfunktion entbehrte, die mit den elementarsten sozialen Bindungen, z. B. der symbolischen Konstituierung im Sinne von *Mauss* und *Lévi-Strauss*, gleichursprünglich ist. Und wenn dies zutrifft, dann dürften wir auch nicht mehr von einer vor-ideologischen oder nicht-ideologischen Tätigkeit sprechen. Ferner würde man nicht verstehen, wie die umgekehrte Vorstellung der Wirklichkeit den Interessen einer herrschenden Klasse dient, wenn der Bezug zwischen der Herrschaft und der Ideologie nicht früher anzusetzen wäre als die Analyse, die mit dem Begriff der sozialen Klasse

operiert. Das Neue an der Marxschen Theorie hebt sich von diesem primären Hintergrund einer symbolischen Konstituierung der sozialen Beziehungen im allgemeinen und zur Herrschaft im besonderen ab. *Marx* ergänzt also die früheren Ideologietheorien durch den Gedanken, daß die Rechtfertigungsfunktion der Ideologie auf Herrschaftsverhältnisse anwendbar ist, das heißt auf jene Herrschaftsverhältnisse, die durch den Klassenkampf entstanden sind. Ihm verdanken wir mithin die spezifische Thematisierung der Funktionsweise einer Ideologie in bezug auf die Vormachtstellung einer herrschenden Klasse. Ich wäre aber versucht zu sagen, daß *Marxens* Beitrag nur dann adäquat erkannt werden kann, wenn man ihn aus seiner fundamentalen Enge befreit und erneut auf den allgemeinen Ideologiebegriff zurückbezieht. Die Enge des Marxschen Begriffs beruht nicht auf dessen Bezug zur herrschenden Klasse, sondern auf dessen spezifischen Inhalt, die Religion. Diese Beschränkung ist ein Erbe *Feuerbachs*, wie aus der *Vierten These über Feuerbach* ersehen werden kann. Die Marxschen Thesen jedoch reichen viel weiter und sprengen die bloße Anwendung auf die Religion in der ersten Phase des Kapitalismus. Ich bestreite diese Anwendungsmöglichkeit nicht, denn sie ist begründet, obwohl die Religion ihren authentischen Sinn auf der Stufe eines anderen Diskurses und einer anderen Erfahrung gewinnt. Die Marxsche These ist im Grunde auf jedes Denksystem anwendbar, das dieselbe Funktion wie die Religion besitzt. Das haben *Horkheimer*, *Adorno*, *Marcuse*, *Habermas* und andere Vertreter der Frankfurter Schule erkannt. Wissenschaft und Technologie können in einer bestimmten geschichtlichen Epoche auch in der Gestalt der Ideologie auftreten. Die ideologische Funktion muß sich also vom Inhalt der Ideologie abtrennen lassen. Wenn die Religion diese Funktion der Umkehrung von Himmel und Erde übernimmt, ist sie nicht mehr eine Religion, das heißt Verkündung des Logos auf Erden; vielmehr wird sie zum *verkehrten Bild des Lebens*. Und dann ist sie geradezu die durch *Marx* entlarvte Ideologie. Dasselbe widerfährt freilich auch der Wissenschaft und der Technologie, sobald sie hinter ihrem Wissenschaftlichkeitsanspruch eine Legitimation des militärisch-industriellen Systems des Spätkapitalismus verbergen.

So kann sich in Verbindung mit den anderen Kriterien der Ideologie die Marxsche Theorie in ihrer Kritikfähigkeit verstärken und sich unter Umständen gegen den ideologischen Gebrauch des Marxismus, den ich sogleich untersuchen werde, kehren. Diese sekundären Erwägungen dürfen aber die fundamentale These dieses ersten Teils meiner Ausführungen nicht übersehen lassen, daß die Ideologie insofern ein unüberwindbares Phänomen des sozialen Daseins ist, als die gesellschaftliche Wirklichkeit seit eh und je eine symbolische Konstitution besitzt und eine Interpretation (sei es in Form von Bildern, sei es in Form von Darstellungen) der sozialen Beziehung selbst voraussetzt.

Damit stellt sich das zweite Problem in aller Schärfe: Welches ist der wissenschaftstheoretische Status eines Diskurses über Ideologie? Gibt es einen nicht-ideologischen Standpunkt, von dem aus wissenschaftlich über Ideologie gesprochen werden kann?

II. Sozialwissenschaften und die Ideologie

Was mir heute auffällt, ist nicht primär das, was man über die Ideologie sagt, sondern vielmehr der Anspruch, es von einem nicht-ideologischen Standpunkt — Wissenschaft genannt — aus zu sagen. Damit wird alles, was über die Ideologie ausgesagt wird, als wissenschaftlich eingestuft. Diesen wissenschaftlichen Aussagen stellt man dann die Ideologie gegenüber. Meiner Ansicht nach müßten beide Begriffe der Antithese Wissenschaft/Ideologie gleichzeitig in Frage gestellt werden. Wenn die Ideologie ihre Vermittlungsrolle einbüßt, um nur noch die mystifizierende Rolle eines falschen Bewußtseins zu bewahren, dann hat man sie bereits einer nicht-ideologischen Wissenschaft gegenübergesetzt. Gibt es aber eine solche Wissenschaft?

Man wird wohl zugeben müssen, daß die Sozialwissenschaften, zumal auf der Ebene umfassender Theorien, dem positiven Kriterium der Wissenschaftlichkeit nicht genügen. In der Tat hat die mathematische Physik *Galileis* nur durch eine Wendung zum Positiven den *impetus* der vorgalileischen Physik unwiderruflich ausmerzen können. Ebenso bedurfte es einer positiven Umwendung, damit die Astronomie *Kopernikus'*, *Keplers* und *Newtons* der ptolemäischen Astronomie ein Ende bereiten konnte. Eine globale Sozialtheorie stünde nun in derselben Beziehung zur Ideologie, wenn sie denselben Kriterien zu genügen vermöchte wie die positiven Wissenschaften. Die Schwäche der umfassenden Sozialtheorie ist aber proportional zur Vehemenz, mit der sie die Ideologie denunziert. Nirgends erreicht sie nämlich den Status der Wissenschaftlichkeit, der es ihr erlauben könnte, ohne Umstand den Ausdruck des wissenschaftstheoretischen Einschnitts gegenüber der Ideologie zu gebrauchen. Wie kürzlich der junge Philosoph *Maurice Lagneux* in seinem bemerkenswerten Aufsatz über den *Mißbrauch des Bezugs zwischen Ideologie und Wissenschaft* hervorhob, sind als wissenschaftlich zu bezeichnen lediglich „jene Denkergebnisse, die zugleich eine befriedigende Erklärung solcher Phänomene erlauben, die bis dahin unverständlich waren, und mit Erfolg einem jeden Versuch einer systematischen und strengen Falsifizierung (Verifizierung im Popperschen Sinne der Nicht-Falsifizierung) widerstehen.“ Der springende Punkt scheint mir hierbei nicht die Formulierung zweier verschiedener Kriterien, sondern vielmehr deren gemeinsame Anwendung zu sein. Eine Theorie mag zwar einigen Erklärungswert besitzen, einer Falsifizierung jedoch nicht standhalten. Der Umstand, daß die globalen Sozialtheorien gleichzeitig nicht beiden Kriterien genügen, macht ihren zeitweiligen oder überhaupt unaufheb- baren Mangel aus. Man besitzt entweder unverifizierte, vereinheitlichende Theorien oder verifizierte Theorien wie etwa die Demographie oder alle auf mathematischer und statistischer Grundlage aufbauenden Disziplinen, die aus dem eben genannten Grunde auf eine Integrierung verzichten müssen. Meistens sind es nun die Vertreter der hinsichtlich der Falsifizierung wenig anspruchsvollen Theorien, die mit größter Arroganz die Ideologie ihrer Gegner denunzieren. Ich möchte mich bemühen, einige Gefahren

aufzuzeigen, denen man bei der Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ideologie leicht erliegen kann.

Ein oft gehörtes Argument lautet dahin, daß die Ideologie ein oberflächlicher Diskurs über seine eigenen nicht bewußten Motive ist. Dieses Argument wird noch eindrucksvoller, wenn man die Unbewußtheit der tatsächlichen Motive dem schlechthin bewußten Charakter der öffentlichen oder offiziellen Motive gegenüberstellt. Es gilt indes zu erkennen, daß die Hervorhebung des Tatsächlichen und Wirklichen (auch wenn es unbewußt ist) nicht unbedingt Wissenschaftlichkeit gewährleistet. Der Übergang vom Illusorischen zum Wirklichen, vom Bewußten zum Unbewußten hat ohne Zweifel einen großen Erklärungswert. Dieser Wert ist selbst eine wahre wissenschaftstheoretische Gefahr. Der Übergang von der einen Ebene zur anderen befriedigt das Denken zwar, doch läßt er uns im Glauben, daß der Zugang zum Unbewußten an sich eine wissenschaftliche Operation darstellt.

Wir werden in dieser wissenschaftstheoretischen Naivität bestärkt durch die Überzeugung, daß wir durch die Übertragung des Erklärungsmodells von der Ebene der bewußten Rationalisierungen auf diejenige der unbewußten Wirklichkeit den Faktor der Subjektivität innerhalb der Erklärung ausgeschaltet haben. In der Tat: Vergleicht man etwa den Marxismus eines *Althusser* mit der Soziologie *Max Webers*, dann sehen wir, daß die Erklärung mittels subjektiver Motive des Handelnden ersetzt wird durch eine Analyse struktureller Ganzheiten, die aller Subjektivität bar sind. Die Verbannung der Subjektivität auf Seiten der geschichtlichen Handlungsträger ist freilich noch keine Gewähr dafür, daß der Soziologe, der seine Wissenschaft treibt, seinerseits eine Diskursform *ohne* Subjekt entwickelt hat. Hierin liegt also das, was ich die wissenschaftstheoretische Gefahr nenne. Durch eine semantische Verwirrung, die auf einen Sophismus hinausläuft, wird die Erklärung mittels Strukturen — anstelle der Erklärung mittels Subjekten — als ein Diskurs aufgefaßt, der durch kein spezifisches Subjekt mehr getragen wird. Zugleich wird damit die Wachsamkeit gegenüber Verifizierung und Falsifizierung geschwächt. Diese Gefahr ist umso größer, als die steigende Rationalität sogar als Hindernis gegen Verifizierungsansprüche zu wirken vermag. Doch ist es gerade dies, was diese Theorie als Ideologie entlarvt: eine Rationalisierung und eine Rationalität, die sich vor die Realität schieben.

Aus dieser Auseinandersetzung geht hervor, daß die Sozialtheorien bei weitem nicht über jene Autorität verfügen, um ideologische Positionen widerlegen zu können, oder jedenfalls nicht über eine solche Autorität, die es der Astronomie und der Chemie erlaubt hat, sich radikal von der Astrologie bzw. Alchemie abzusetzen.

Damit ist die Diskussion freilich noch nicht erschöpft. Man kann der vorangehenden Argumentation entgegenhalten, daß sie der Sozialtheorie solche Kriterien aufgezwungen hat, die dieser gar nicht entsprechen; oder anders: daß sie in einer positivistischen Konzeption der Sozialwissenschaften befangen bleibt. Ich muß diesen Einwand anerkennen. Auch bin

ich bereit, nach anderen sozialwissenschaftlichen Kriterien zu suchen. Dann aber muß man sich darüber Klarheit verschaffen, was man tut. Denn das Aufgeben positivistischer Kriterien kommt dem Fallenlassen der Trennung zwischen Wissenschaft und Ideologie gleich. Man kann nicht zugleich das positivistische Modell aufgeben und anhand dieses Modells einen wirklichen wissenschaftstheoretischen Bruch zur Ideologie herstellen wollen. Doch gerade dies geschieht allzu häufig in heutigen Auseinandersetzungen mit dem Ideologieproblem. Doch gehen wir dieser Möglichkeit nach und verschieben wir die Frage nach einer Neubestimmung des Bezugs zwischen Wissenschaft und Ideologie jenseits positivistischer Kriterien auf den dritten Teil dieser Ausführungen.

Man kann der Wissenschaft eine zweite Bedeutung unterlegen, nämlich diejenige der Kritik, und sie auf diese Art und Weise der Ideologie gegenüberstellen. Diese zweite Bedeutung entspricht der Auffassung der Linkshegelianer, die — in Abänderung der Kantschen Kritik — eine radikal kritische Kritik gefordert haben. Selbst ein *Marx* — nach seinem sog. wissenschaftstheoretischen Einschnitt des Jahres 1847 — zögerte nicht, das *Kapital* im Untertitel als eine *Kritik der politischen Ökonomie* zu bezeichnen.

Die Frage, die sich hier stellt, ist die folgende: Kann eine als Kritik verstandene Sozialwissenschaft einen gänzlich unideologischen Standpunkt beziehen, gemäß ihren eigenen Kriterien für Ideologie?

Die Schwierigkeit, die ich hierbei sehe, ist die: Wie ist es möglich, in der Transformierung der Kritik in eine *kämpfende* Wissenschaft, jene quasi-pathologischen Phänomene zu bekämpfen, 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 seinem Text über *Lenin und die Philosophie* vertritt. *Althusser* verteidigt zwei zusammenhängende Thesen: Der Marxismus stellt den großen dritten Einschnitt der Denkgeschichte dar (nach dem ersten Einschnitt durch die euklidische Geometrie und dem zweiten durch die mathematische Physik *Galileis*). Ähnlich wie bei diesen beiden ersten Ereignissen umschreibt und umgrenzt der Marxismus einen neuen Kontinent: denjenigen der Geschichte. Nun, die Geschichte als Wissen und Selbsterkenntnis hat andere Vorfahren. Dies mag noch angehen. Schwierigkeiten jedoch bereitet der Anspruch, zwischen dieser Wissenschaft und der bürgerlichen Wissenschaft das zu ziehen, was *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 in eine — gemäß ihren eigenen Kriterien als so zu bestimmende — Ideologie verkehrt. In dieser Hinsicht bestärkt das spätere Schicksal des Marxismus die düstersten Vorahnungen. So wird die Analyse der sozialen Klassen — um nur ein Beispiel zu erwähnen — und insbesondere die These, daß es grundsätzlich nur zwei Klassen gibt, zu einem Dogma, das den Blick für soziale Entwicklungen in der Industriegesellschaft verstellt.

Schlimmer als diese Verblendung gegenüber der Wirklichkeit ist die offizielle Bestätigung dieses Dogmas durch die Partei, wodurch eine andere

Ideologisierung in Erscheinung tritt. Wie die Religion bezichtigt wird, die Macht der herrschenden Klasse zu rechtfertigen, so gelangt der Marxismus seinerseits zu einer höchst problematischen Rechtfertigung der Parteiherrschaft. Diese Rechtfertigungsfunktion gegenüber der Macht einer herrschenden Gruppe erklärt die Verkalkung des Marxismus. Das Paradoxon aber ist, daß der Marxismus nach *Marx* das beste Beispiel seines eigenen Ideologiebegriffs bietet. Gerade deshalb tut man in diesem Zusammenhang vielleicht gut, daran zu erinnern, daß *Napoleon* aus dem ehrwürdigen Ausdruck „Ideologie“ ein Wort der Polemik und der Spötter gemacht hat.

Diese harten Bemerkungen bedeuten freilich nicht, daß der Marxismus von Grund auf sich irrt. Vielmehr meinen sie, daß die kritische Funktion des Marxismus nur dann freien Spielraum haben kann, wenn man den Gebrauch des Marx'schen Werkes von der Ausübung der Macht trennt, oder wenn man seine Analysen einer direkten Prüfung durch die Anwendung auf die moderne Ökonomie unterwirft, ähnlich wie *Marx* selbst sie durch eine Anwendung auf die ökonomischen Verhältnisse seiner Zeit überprüfte, — kurz, wenn man das *Kapital* von *Marx* mit dem *Zarathustra Nietzsches* in Verbindung bringt, von dem der Autor sagte, es sei „ein Buch für Alle und Keine“.

Eine weitere Schwierigkeit betrifft das Problem einer nicht ideologisch fundierten Erklärung der Ideologiebildung.

Ich werde zuerst die Vermittlungsrolle des Hegelschen und Feuerbach'schen Begriffs innerhalb der Marx'schen Begriffsbildung hervorheben. Gewiß, *Marx* ergänzt die Feuerbach'sche Kritik, doch bleibt er auf deren Linie, da er ja von Ideologie spricht. Man muß mithin die ganze deutsche Philosophie als einen Kommentar zur Religion und diese letztere als eine Umkehrung von Himmel und Erde gedeutet haben, damit die Kritik ihrerseits als Umkehrung der 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 Himmel und Erde, von Reflex und Echo, von Sublimation im chemischen Sinn, von Nebelbildung usw. Diese Vergleiche bleiben innerhalb eines Systems von Gegensätzlichkeiten: Theorie/Praxis, Wirklichkeit/Vorstellung, Licht/Dunkelheit, die alle den metaphysischen Ursprung des Ideologiebegriffs als einer Umkehrung der Umkehrung bestätigen. Wird man indes *nach* dem wissenschaftstheoretischen Einschnitt behaupten, daß die Ideologie auf eine nicht-ideologische Weise gedacht wird? Der Abschnitt des *Kapitals* über den Fetischcharakter der Ware ist in dieser Hinsicht wenig hoffnungsvoll: die phantasmagorische Form, die das Verhältnis der Arbeitsprodukte bei deren Verwandlung in Ware annimmt, bleibt ein Rätsel, das nicht nur die religiöse Täuschung nicht zu erklären vermag, sondern nachgerade auf ihr aufbaut. Schließlich bleibt damit die Religion als Grundform der Ideologie selbst rätselhaft; sie ist das „Geheimnis“ der Ware. Wie *Sarah Kofman* betont, ist der Fetisch „Ware“ nicht „Reflex der wirklichen Bezüge, sondern Reflex einer bereits verwandelten, verzauberten Welt. Reflex eines

Reflexes, Phantasma eines Phantasmas.“ Dieses Scheitern einer nicht metaphorischen Erfassung der Entstehung der Illusion ist gleichsam die Kehrseite der von *Aristoteles* immer wieder beschriebenen Schwierigkeit, die Teilhabe bei *Platon* mitzuvollziehen. Er meinte, diese sei bloß eine Metapher, eine leere Floskel.

Der Grund dieses Mißerfolgs läßt sich mit Hilfe unserer ersten Analyse und ihrer Ergebnisse erkennen. Wenn es stimmt, daß die Selbstdarstellung einer sozialen Gruppe aus Deutungen besteht, die unmittelbar zur Konstituierung der gesellschaftlichen Beziehungen gehören, — anders gesagt: Wenn die soziale Beziehung selbst *symbolischer* Art ist, dann ist es völlig vergeblich, diese Darstellungen von etwas ableiten zu wollen, das im eigentlichen Sinne Wirklichkeit, wirkliche Tätigkeit, Prozeß des wirklichen Lebens 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 Wahrheit *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 man die Umkehrung als einen Sonderfall eines viel fundamentaleren Phänomens betrachten, das in der (der symbolischen Stiftung und Setzung nachfolgenden) Repräsentierung der gesellschaftlichen Beziehung besteht. Die Verschleierung ist ein sekundäres Geschehen der Symbolisierung. Daher rührt, wie mir scheint, der Mißerfolg eines jeden Versuches, die soziale Wirklichkeit zu bestimmen als eine solche, die zuerst durchsichtig und erst anschließend undurchsichtig ist. Bei *Marx* dünkt mich der Gedanke viel fruchtbarer zu sein, daß die Durchsichtigkeit nicht hinter, sondern vor uns liegt, nämlich am Ende eines vielleicht unabschließbaren geschichtlichen Prozesses. Dann aber muß man den Mut aufbringen, die Trennung zwischen der Ideologie und der Wissenschaft als eine Limesidee zu betrachten und d. h. auch: Die Behauptung wagen, daß wir im gegenwärtigen Zeitpunkt keine nicht-ideologische Konzeption der Entstehung der Ideologie besitzen.

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 ideologischen Vermittlung und Verzerrung stünde.

III. Die Dialektik von Wissenschaft und Ideologie

Die Frage, die ich eingangs als eine „Vertrauensfrage“ bezeichnet habe, stellt sich nun wie folgt: Was läßt sich aus der — nicht immer richtig verstandenen und vielleicht auch nicht richtig denkbaren — Gegensätzlichkeit von Wissenschaft und Ideologie machen?

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

Die Möglichkeit einer Lösung scheint mir durch einen *hermeneutischen* Diskurs über die Bedingung allen geschichtlichen Verstehens gegeben zu werden. Ich habe früher und an anderer Stelle — im Anschluß an *Heidegger* und *Gadamer* — auf die zentrale Stellung des Phänomens des Verstehens aufmerksam gemacht und dabei hervorgehoben, daß dessen ontologischer Status alle eigentlich wissenschaftstheoretischen Probleme beherrscht, denen die Sozialwissenschaften unter dem Titel des Vorurteils, der Ideologie, des hermeneutischen Zirkels usw. begegnen. Alle diese Schwierigkeiten haben denselben Ursprung, obwohl sie alle irgendwie voneinander verschieden sind. Sie hängen letztlich mit der Struktur eines Wesens zusammen, das nie in der Lage ist, seinen eigenen Bedingungen und Bedingtheiten gegenüber einen totalen Abstand zu gewinnen. In diesem Zusammenhang hier 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. Ich habe vielmehr den langen und schwierigen Pfad einer wissenschaftstheoretischen Reflexion über die Bedingungen einer Erkenntnis der Ideologie und der Bewährungsmöglichkeiten einer sozialwissenschaftlichen Erklärung derselben vorgezogen. Auf diese Weise stoße ich indes erneut über das Mißlingen der totalen Reflexion auf die Notwendigkeit eines andersgearteten Diskurses, nämlich desjenigen der Hermeneutik des geschichtlichen Verstehens.

Freilich will ich diesen Diskurs nicht nochmals analysieren. Zum Abschluß dieser Ausführungen sollen deshalb einige Vorschläge gemacht werden, die dem Begriffspaar Wissenschaft/Ideologie einen annehmbaren Sinn verleihen könnten.

Erster Vorschlag: Jedem objektivierenden Wissen über unsere Stellung in der Geschichte, in einer sozialen Gruppe, in einer Kulturtradition, in einer Gesellschaft liegt eine *Zugehörigkeitsbeziehung* vorauf, die wir niemals vollkommen 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 — oder besser: ihretwegen — müssen wir auch die anderen Funktionen (Verschleierung, Verzerrung und Verfälschung) hinnehmen. Doch wissen wir nun, daß die ontologische Bedingung des Vorverständnisses die totale Reflexion ausschließt, die uns in die vorteilhafte und begehrenswerte Position eines nicht-ideologischen Wissens versetzen könnte.

Zweiter Vorschlag: Selbst wenn das objektivierende Wissen in bezug auf die Zugehörigkeitsbeziehung stets sekundär ist, kann es sich dennoch *relativ*

autonom konstituieren. Das kritische Moment, das sich in ihm zur Geltung bringt, ist wesentlich möglich nur aufgrund der Abständigkeit, die zur Geschichtlichkeit des Daseins gehört. *Heidegger* hat dieses Thema nicht explizit behandelt, obwohl er auf dessen Problematik eindringlich hingewiesen hat: Im Zirkel des Verstehens „verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“ (*Heidegger, Sein und Zeit*, § 32, S. 153). Damit wird die Notwendigkeit unterstrichen, die kritische Instanz selbst in die Bewegung einzu beziehen, in jene Bewegung, die uns zur Struktur des Vorverständnisses führt, das uns selbst konstituiert und das wir sind. Eine kritische Unterscheidung zwischen Vorverständnis und Vorurteil wird damit durch die Hermeneutik selbst zum Erfordernis gemacht. Das Problem, das bei *Heidegger* nur gestreift und bei *Gadamer* weiterentwickelt wurde, weist auf den zentralen Punkt der Abständigkeit, der Distanznahme hin, die nicht nur (wie in der Textinterpretation) zeitlich, sondern im eigentlichen Sinne ein aktives Abstandnehmen ist. Es ist eine der Bedingungen des geschichtlichen Verstehens, daß man Abstand gewinnt. Meinerseits versuche ich nun, auf der gleichen 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 das 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 eine Verallgemeinerung der Marxschen Ansätze gezeigt hat, ein Abstandnehmen von sich selbst. Deshalb muß jede Ideologiekritik durch eine Anstrengung des Selbstverständnisses begleitet sein: 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 *in* ihr.

Dritter Vorschlag: Wenn die Ideologiekritik sich teilweise von ihrer ursprünglichen Verwurzelung im Vorverständnis frei machen, wenn sie sich also als ein Wissen organisieren oder, um mit Jean *Ladrière* zu sprechen, sie in Theorie übergehen kann, so vermag dieses Wissen dennoch kein totales zu werden. Es ist und bleibt zur Partialität verurteilt: Seine Unvollständigkeit beruht auf der originären und unübersehbaren hermeneutischen Bedingung, die bewirkt, daß das Abstandnehmen selbst einen Bestandteil der Zugehörigkeit bildet. Vergißt man diese unumgängliche Bedingung, dann läßt sich der Rückschlag der Ideologie auf das Wissen über dieselbe nicht vermeiden. Hier unterliegt die Ideologietheorie dem wissen-

schaftstheoretischen Zwang der Unvollständigkeit und Nicht-Totalisierung, der seinerseits seinen hermeneutischen Ursprung im Verstehen selbst hat.

Deshalb übernehme ich die These von *Habermas*, daß jedes Wissen durch ein Interesse bestimmt ist und daß die Ideologiekritik durch ein Interesse — dasjenige der Emanzipation und der schrankenlosen Kommunikation — getragen wird. Doch muß man sehen, daß dieses Interesse selbst wie eine Ideologie oder wie eine Utopie fungiert. Aber wir wissen nicht, zu wessen Gunsten sich die spätere Geschichte entscheiden wird: zugunsten der fruchtlosen oder zugunsten der schöpferischen Unstimmigkeit. 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 werden, daß dieses Interesse mit anderen Interessen solidarisch sein kann, nämlich mit dem Interesse an materieller Verfügung und demjenigen an historischer Verständigung. Das emanzipatorische Interesse steht mithin nie völlig isoliert im System der Interessen da, so daß es auf der Ebene des Wissens auch nicht zu einem scharfen wissenschaftstheoretischen Einschnitt kommen kann.

Zusammengefaßt läuft mein dritter Vorschlag auf folgendes hinaus: Die durch ein spezifisches Interesse geleitete Ideologiekritik hebt ihre Bindung an die ursprüngliche Zugehörigkeit zur Geschichte, zur Gesellschaft usw. nicht auf. Diesen originären Bezug vergessen, heißt, sich der Illusion einer auf den Stand absoluten Wissens hochgetriebenen kritischen Theorie hingeben.

Mein *vierter* und letzter — deontologischer — Vorschlag. Er betrifft den *richtigen Gebrauch* der Ideologiekritik. Aus den vorstehenden Ausführungen geht hervor, daß die Kritik der Ideologie eine sich immer wieder stellende Aufgabe ist, die freilich auch nicht abgebrochen oder abgeschlossen werden kann. Das Wissen reißt sich stets von der Ideologie los; diese aber bleibt ihrerseits immer ein Raster, ein Deutungscode, dank dessen wir keine herumirrenden Intellektuellen sind, sondern durch das geleitet werden, was *Hegel* „Sittlichkeit“ nannte. *Deontologisch* nenne ich meinen letzten Vorschlag; denn nichts ist heute dringlicher als der Verzicht auf arrogante Kritik, nichts ist dringlicher als die immer wieder aufgenommene Arbeit, zu unserer geschichtlichen Substanz Abstand zu gewinnen, um sie erneut aufzugreifen.

(Deutsche Fassung von Alexandre Métraux)