

# Geschichtsphilosophische Aspekte des Ideologieproblems

Von FRIEDRICH MORDSTEIN

Es käme wohl kaum jemand auf den Gedanken, das berufliche Können und Wissen eines Bauern, Handwerkers, eines Arztes oder Architekten als „ideologisch“ zu bezeichnen. Betätigt sich derselbe Bauer, Handwerker, Architekt oder Arzt aber auf politisch-gesellschaftlichem Feld, so kann er sich unversehens dem Vorwurf gegenüber sehen, er vertrete eine Ideologie. Das rein sachgebundene Leistungs- und Berufswissen ist also offenbar unverdächtig, während das Tätigsein im Bereich des Gesellschaftlichen allzu leicht unter „Ideologieverdacht“ fällt.

Was ist aber eigentlich unter Ideologie zu verstehen? Man wird nach einer eindeutigen und allgemein anerkannten Analyse und Abgrenzung dieses Begriffs vergeblich suchen. Es gibt auch keine einheitliche Ideologie-Kritik, sondern nur verschiedene Ideologie-Kritiken, die mitunter grundsätzlich konträr zueinander stehen.

Seitdem Napoleon I. den Begriff der Ideologie aufnahm<sup>1</sup>, um seine politischen Gegner damit zu diffamieren und lächerlich zu machen, war der Terminus als abwertend und negativ fixiert. Ideologisch denken bedeutete soviel wie an der Wahrheit und Wirklichkeit vorbeidenken, schwärmerisch-irreal die sachlichen Gegebenheiten des Lebens und die daraus resultierenden Erfordernisse übersehen, bedeutete zumal nach der Usurpierung des Begriffs durch Karl Marx ein Vorbeidenken an der Wirklichkeit aus klassendienlichen Interessen.

Demgegenüber wird in der Gegenwart eine Ehrenrettung der Ideologie versucht, etwa von Jeanne Hersch<sup>2</sup> und Eduard Spranger<sup>3</sup>, die Wesen und Wert von Ideologie durchaus positiv gerade in ihrer supra-theoretischen, Willens- und Gemütskräfte mobilisierenden Funktion sehen, als die „lebendige Quelle einer alle verbindenden Begeisterung“, das „Objekt einer Entscheidung“<sup>4</sup>, als das, „wofür man lebt“, als „Zukunftsentwurf, folglich Ausdruck

<sup>1</sup> Der Begriff Ideologie tauchte zum erstenmal auf im Jahre 1801 im Titel eines mehrbändigen Werks „Elements d'Idéologie“ von Antoine Destutt de Tracy, einem Schüler Condillacs. Mit diesem Terminus sollte die Gesetzmäßigkeit der Ideenbildung in der Zurückführung auf die bloß sinnliche Empfindungswelt aufgezeigt und gleichzeitig die praktischen Konsequenzen daraus anschaulich gemacht werden; auf der politischen Ebene ergaben sich dabei tiefgreifende Gegensätze zu Napoleons Konzeption. Das bewog den Potentaten, gegen die Auffassung Destutts und seiner Freunde jene Taktik anzuwenden, derzufolge der Gegner in einer geistigen Auseinandersetzung am sichersten getroffen wird, wenn man ihn der Lächerlichkeit preisgibt. Er verspottete ihn und seinen Kreis als „Ideologen“, und das sollte nun heißen: die unpraktischen, weltfremden und unrealistischen Schwärmer.

<sup>2</sup> In ihrem Buch „Die Ideologien und die Wirklichkeit“, 1957.

<sup>3</sup> In einer Abhandlung „Wesen und Wert politischer Ideologien“ in: „Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte“, 2. Jg., 2. Heft, April 1954.

<sup>4</sup> Hersch, a. a. O., S. 256 und 26.

für etwas, was man will“, so daß „man sie gar nicht der Wahrheitskritik unterstellen“ kann<sup>5</sup>.

Anders wiederum Theodor Geiger<sup>6</sup>, für den die Ideologie der schlechthinige Ausdruck einer objektiv unverbindlichen, weil indemonstrablen „Existentialwirklichkeit“ gegenüber der allein wissenschaftlich brauchbaren und damit auch verbindlich werdenden „Erkenntniswirklichkeit“ ist. Denn ausschließlich diese letztgenannte theoretische Erkenntniswirklichkeit, die sich aus der Vereinigung von Augenschein und Logik konstituiert, kann, in Aussagen gefaßt, „so belegt oder widerlegt werden, daß ein Ausweichen unmöglich ist“<sup>7</sup>. Ist somit von Geiger eine stringente Welt des Erkennbaren auf den „Inbegriff der raumzeitlich bestimmten und daher unmittelbar oder mittelbar sinnlich wahrzunehmenden Erscheinungen“ eingeschränkt, so wird allerdings verständlich und folgerichtig, daß es etwa für den Aussagegegenstand „soziale Gerechtigkeit“ keinen Anhaltspunkt für eine verifizierende oder falsifizierende Nachprüfung des Aussageinhaltes gibt. Das gewünschte Kriterium wäre nämlich jeweils die Möglichkeit der Bildung eines Ist-Satzes und nicht eines Wunsch-, Befehls- oder Forderungs-Satzes, z. B.: „Die soziale Gerechtigkeit gebietet Schaffung gleicher Ausbildungsmöglichkeiten für alle Begabten.“ Nur Aussagen der ersteren Art sind „legitim“, solche der zweiten aber „illegitim“, – für Geiger synonym mit ideologisch.

Damit werden auch Aussagen über urmenschliche Gegebenheiten wie etwa Ethik und Wertintentionalität unter den Begriff einer erkenntnismäßig „illegitimen“ Ideologie plaziert; es sei hier zunächst nur die Frage gestellt, ob das nicht einer Vivisektion der vollen menschlichen Wirklichkeit gleichkommt, deren unbeschnittene rationale Aufhellung und Durchlichtung ja ein legitimes Erkenntnispostulat bedeutet. Aber gerade dieses Problem wird bei Geiger und in dessen Nachfolge nun auch von Ernst Topitsch<sup>8</sup> schon auf der Schwelle abgewiesen und damit auf eine sehr fragwürdige Weise „gelöst“: die Wertfrage hat mit der Seinsfrage nichts zu schaffen, weil ihr eine Pseudo-Einsicht korrespondiert, die nur „Leerformeln“ hervorruft.

Die in diesem Zusammenhang von Topitsch aufgestellte Prognose, die Menschen würden sich an die „Entzauberung der Welt“ schon gewöhnen, „bis sie den ganzen Vorgang nicht mehr als solche empfinden“: dann sei die „Anpassung des Gefühlslebens an die Erkenntnis . . . vollzogen“<sup>9</sup>, und das heißt, dann sei „das Ende der Metaphysik“ gekommen, – diese Prognose macht drastisch sichtbar, wie wenig auch diese vom Standort eines purifizierten Szientismus und einer Neo-Aufklärung aus ansetzende „theoretische Ideologiekritik“<sup>10</sup> bei etwas genauerer Betrachtung die vom Ansatz her verpönten „illegitimen“ metaphysischen und allgemein geschichtsphilosophischen „Wertsetzungen“ vermeiden kann. Denn zum ersten muß daran erinnert

<sup>5</sup> Spranger, a. a. O., S. 123 und 122

<sup>6</sup> In „Ideologie und Wahrheit“, 1953.

<sup>7</sup> A. a. O., S. 49.

<sup>8</sup> In „Vom Ursprung und Ende der Metaphysik“, 1958.

<sup>9</sup> A. a. O., S. 313.

<sup>10</sup> So bei Geiger, a. a. O., S. 177.

werden, daß das Problem der Metaphysik ein Problem der Evidenz ist, in dem es unmöglich ist, einen *e r k e n n b a r e n* Unterschied zwischen metaphysischer und nicht-metaphysischer Einsicht zu statuieren, so daß nur die Feststellung offen bleibt, *a l l e* Wissenschaft sei metaphysisch fundiert: „Den Ausdruck ‚Metaphysik‘ kann man wohl vermeiden; aber dies ändert nichts an der Sache“<sup>11</sup>. Das bedeutet zugleich, daß man Metaphysik nur mit anderer Metaphysik bekämpfen, daß man sie zwar ohne logischen Widerspruch ablehnen kann, dann aber freilich nur die einzig mögliche Konsequenz ziehen muß, sich aus jeglicher Diskussion über diese Fragen zurückzuziehen.

Sodann – und in unserem Zusammenhang wird dies vor allem relevant – erscheint die wertende Komponente ganz unversehens (bei Geiger) wieder in dem Dualismus „legitimer“ und „illegitimer“ Aussage, wobei selbstverständlich die erste den rechtmäßigen, die zweite den nicht sein-sollenden Bezug zur Wirklichkeit einschließt, ein Dualismus, der (bei Topitsch) in die geschichtsphilosophische Erwartung mündet, eine fortschreitende Entzauberung der Welt annehmen zu dürfen in Richtung auf ein „endgültiges Verschwinden der intentionalen Weltauffassung“<sup>12</sup>, und der damit das Paradox produziert, daß der „wertirrationale Weltlauf“ immerhin wenigstens *d e n* Sinn zeitigt, eben jene (wert)intentionale Weltauffassung zum Verschwinden zu bringen; aber auch Geiger erwartet „nur vom Um-sich-Greifen objektiven Denkens etwas Gutes für die Menschheit“<sup>13</sup>!

Man stößt hier auf den höchst bedenkenswerten Umstand, daß nämlich die vermeintlich notwendige, radikale Entrümpelung des Menschen von „gegenstandslosen“ Wertidolen und „sinnlosen Leerformeln“ zwar bis zur Konsequenz gehen mag, tief ins eigene Fleisch des Menschhaften zu schneiden<sup>14</sup>, daß diese Entrümpelung aber, trotz aller selbstgewählten Methodik, nicht so weit geht (wie sie dann eigentlich folgerichtig gehen müßte), die Bedeutung der Geschichte und Geschichtlichkeit für den Menschen zu annullieren. Im Gegenteil: in ihr als dem Medium, und nicht im einzelnen Menschenleben, ist ja das „Gute“, d. h. das „Um-sich-Greifen objektiven Denkens“ zu erwarten und allein möglich.

Besteht nach Geigers eigenen Worten die Aufgabe des Ideologie-Kritikers darin, „die Gesetzlichkeiten, die hinter den falschen Aussagen walten“, „die externen Quellen von Denkfehlern“<sup>15</sup> aufzuzeigen, (im Gegensatz zum Logiker und Erkenntnistheoretiker, der das Denken oder die Denkaussagen immanent, in der theoretischen Ebene selber, auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht), so muß ein wesentlicher Aspekt einer anzustrebenden Meta-Kritik von Ideologiekritiken in der Konfrontation mit den ihnen verborgenen geschichtsphilosophischen Strukturgesetzmäßigkeiten liegen, – natürlich

<sup>11</sup> Wolfgang Stegmüller „Metaphysik, Wissenschaft, Skepsis“, 1954, S. 388.

<sup>12</sup> Topitsch a. a. O., S. 312.

<sup>13</sup> Geiger a. a. O., S. 182.

<sup>14</sup> Das aber gerade den entscheidenden, unabdingbaren Halt abgibt. Vgl. dazu H. Pleßners jüngste Ausführungen „Der Weg der Soziologie in Deutschland“ in: „Merkur“ Heft 1 (Nr. 143) 1960, S. 12.

<sup>15</sup> Geiger, a. a. O., S. 182.

nur neben oder als Teil einer allgemeinen philosophisch-anthropologischen Besinnung –, um die Zusammenhänge aufzuhellen, warum es zur Genesis von Ideologie-Kritiken (im Plural) kommen mußte. Die Ideologien-Lehre in ihren verschiedenen Metamorphosen kann nur jeweils einem ganz bestimmten Typus von Sinndeutung des Menschlichen in der Geschichte entspringen und kann nur auf diesem Hintergrund recht eigentlich verstanden werden.

Es gab zunächst nur drei Grundtypen von Sinndeutung des Menschhaften in Relation zu seiner Geschichtlichkeit: die a-historische, die historisch-positive und die historisch-negative oder antihistorische.

Die frühe a-historische Sinndeutung der griechischen Antike<sup>16</sup> ließ das Tun des Menschen im Hinblick auf das Kreislaufgeschehen der alles umfassenden Physis als im Grunde unwichtig erscheinen. Alles, was aus sich selbst entsteht und wächst, ohne besonderes menschliches Zutun, gehört zur Physis, zur natura genatrix, und ist unsterblich; was Menschen machen, ist vergänglich: der Name für Mensch und sterblich ist synonym: θνητός. Unsterblich werden die menschlichen Taten, Werke, Worte allein durch die Erinnerung, die μνημοσύνη, in der die ἱστορες, die Kundenbringer, dem von Menschen Getanen und damit gegenüber dem Gewachsenen der Natur Außerordentlichen, zum Gedächtnis verhelfen; diesem Außerordentlichen, das allein das Ordentliche des kreisförmig bewegten Lebens der Physis gleichsam linear unterbricht, um dann im errungenen Ruhm sich der unsterblichen Natur würdig zu erweisen und in Lied und Wort durch die Generationen sich fortpflanzend, in der unsterblichen Gemeinschaft mit ihr zu verbleiben.

Die ποιήσις, das Unsterblich-Machen der an sich sterblichen πράξεις, ist deshalb noch für Aristoteles – uns heute fast nicht mehr verständlich – die Aufgabe gleichermaßen des Dichters wie des Geschichtsschreibers; doch noch Hölderlins Wort „Was bleibt aber, stiften die Dichter“, ist ein später, einfühlungsstarker Nachklang dieser antiken Stellung zum Werk des Menschen, der Geschichte.

Auch die spätere Antike, die im Gegensatz zur frühen über den geschichtlichen Prozeß im ganzen nachzusinnen begonnen hatte und der das Schicksal der Völker und ihrer Staatsgebilde mitsamt ihrem Aufstieg und Absinken bereits zum Problem geworden war, auch sie kam vom exemplarischen biomorphen Modell nicht ab, und nicht einmal Plato konnte sich ihm ganz entziehen; man denke nur an die bezeichnenden Stellen im 3. Buch der Gesetze und an den Timaios<sup>17</sup>. Hier mußte schließlich das antike Geschichtsdenken seine Grenze finden, weil die biologischen Kategorien nicht ausreichen, um dem Phänomen, das Geschichte darstellt, gerecht zu werden.

Das jüdisch-christliche Geschichtsbild nun hat mit dieser organologischen Denkform radikal gebrochen. In ihm gibt es keine in ewigem

<sup>16</sup> Vgl. zu den beiden folgenden Abschnitten Karl Löwith „Menschliche Natur und Sprache“ in „Die Neue Rundschau“, 66. Jg., 3. Heft, 1955, und Hannah Arendt „Natur und Geschichte“ in einem am 3. 1. 1957 am Bayer. Rundfunk gehaltenen Vortrag.

<sup>17</sup> Timaios 47 c.

Kreislauf befindliche, in Absolutheit thronende *Natura Genetrix*, sondern den schöpferischen Willen Gottes, dem die *natura* ihre Existenz verdankt samt den essentiellen Formen, die sie auszeugt; aber nicht als Selbstzweck, sondern mit dem in sie gelegten Zweck, auf den Menschen hin ausgerichtet zu sein, im Menschenwesen als einem Wesen rationaler, damit gottebenbildlicher, aber biologischer Art zugleich, aufzugipfeln, jedoch auch unendlich sich selber zu übersteigen. „Mit der Schöpfungsgeschichte, deren Genesis keine physisch-natürliche ist, sondern einem übernatürlichen Entschluß entspringt, beginnt auch schon alles spätere welt-geschichtliche Denken, für das der Ursprung eines Geschehens in einer Entscheidung liegt und das Ziel in einer Erfüllung der ursprünglichen Absicht<sup>18</sup>.“

Hier wird das eigentliche Problem der Geschichte manifest, wenn die kosmische Gebundenheit durchbrochen wird durch das Erlebnis, unter dem Schöpfer zu stehen und zu wissen, man sei sein Mitspieler im Plan, sein Partner. Jetzt bekommt die Kategorie des *Telos* als geschichtliche Kategorie ihren tiefen Sinn, aber auch die der *cultura animi et mundi*, die dem Menschen als Verwalter der Welt und des eigenen Wesens aufgegebenen Verantwortung ihrer Pflege und Entfaltung, welche aber nie einen weltimmanenten Abschluß finden kann, sondern auf einen von Gott gewirkten, übergeschichtlichen, also metahistorischen Abschluß hin angelegt ist. Freilich mochte dann das Bewußtsein der Würde und Kraft des Menschen über- und untertrieben werden, – Pelagianismus und Prädestinationsglaube sind dafür Zeugen, zwei menschliche Haltungen, die typisch geblieben sind, zunächst aber noch an der *auctoritas biblica* ihr Maß und ihre Grenze fanden.

Was aber, wenn diese Voraussetzung, der Mensch sei verantwortlicher Verwalter Gottes, wegfiel; wenn der Mensch sich nicht mehr als Partner und Verwalter Gottes in dieser Welt auffaßte, – was blieb dann für die Geschichte im ganzen als *Telos*? Konnte die lineare, geradlinige Zielrichtung des christlichen Geschichtsdenkens auf eine Vollendung hin dann noch beibehalten werden?

Das griechische Welt- und Selbstverständnis hatte immer über allem Dunkel die in sich sinnhafte göttliche Ordnung des Kosmos durchscheinen gesehen<sup>19</sup>, in die der Mensch sich eingefügt wissen durfte, so daß Geschichte als Tun des Menschen gegenüber der göttlichen, in sich ruhenden Seligkeit im Grunde zwar als bedeutungslos erachtet, gewissermaßen eingeklammert werden konnte, aber es gab doch eine tragfähige Brücke hinüber zur christlichen positiven Sicht der Geschichte (in der sich ja der Heilswille Gottes im stufenförmigen Anstieg und Fortschreiten vom Naturgesetz über das mosaische zum evangelischen Gesetz manifestierte) – es gab eine tragfähige Brücke: eben den Vernunftglauben des Griechentums wie des Christentums an die Ordnung des Kosmos als Widerspiegelung göttlicher Schönheit und – oder Macht.

Dachte der griechische Geist a-historisch, der christliche positiv-historisch,

<sup>18</sup> Löwith a. a. O., S. 444.

<sup>19</sup> Vgl. Aristoteles, de coelo 279 a 10: εἰς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὐτός ὁ οὐρανός ἐστιν

so entsprach dem *gnostischen Denken* ein anti-historisches Pathos. So sehr sich in diesem geistigen Raum auch einzelne Richtungen voneinander unterschieden, es gab doch eine Gemeinsamkeit des Welt-, Selbst- und Geschichtsverständnisses über alle Differenzen hinweg: Der Kosmos ist *πλήρωμα τῆς κακίας*<sup>20</sup> und mit ihm sein Demiurg; der Mensch ist in diese starre, sinnfremde, feindselige Ordnung „geworfen“, einem tyrannischen, bösen Gesetz des Schöpfer- und Richter Gottes ausgeliefert<sup>21</sup>. Freilich ist er nur mit seiner leibverhafteten Psyche in dieses schlechte Dasein verstrickt; man kann dessen Erbärmlichkeit durchschauen und gelangt dann zur Gnosis durch das im Menschen zutiefst verborgene *πνεῦμα*, das die Selbsterlösung ermöglicht durch die Erkenntnis Gottes als des „ganz Anderen“ und als das „Prinzip der Aufhebung aller Weltwirklichkeit“<sup>22</sup>.

So führt die Gnosis zu einer radikalen Entweltlichungstendenz und damit zu einem grundsätzlichen Anti-Historismus und A-kosmismus, einer Bereitschaft zur völligen Destruktion und potentiell revolutionären Umwertung alles Gegebenen und bisher als sinnvoll Anerkannten<sup>23</sup>, führt zu einem antinomischen, jede Norm ablehnenden Freiheitsrausch der Erwartung eines schlechthin Neuartigen und in der praktischen Konsequenz entweder zur extremen Askese gegenüber dieser schlechten Welt oder zum ebenso extremen Gegenteil eines hemmungslosen Libertinismus, weil das Schlechte ja nicht schlechter gemacht werden kann, als es sowieso schon ist. Die Umwertung aller Werte ist hier in der Tat Jahrhunderte vor Nietzsche bereits programmatisch vorweggenommen. Die gnostische Allegorese läßt keinen Zweifel darüber: Prometheus hat gegen Zeus recht; Kain gegen Jahve und „seinen“ Abel; die Schlange im Paradies ist die erste Berührung des Menschen mit dem unweltlichen Grund der Erlösung.

Gewiß gibt es auch für die Gnosis ein Telos: eben das der Erlösung vom bösen Kosmos samt seinem Demiurgen; aber dieses Eschaton ist nur im Sprung über den Kosmos hinweg, in seiner grundsätzlichen Negation erreichbar, nicht auf dem Weg etwa einer auch in sich final ablaufenden Annäherung, sondern gerade im Gegenteil: im radikalen Abbruch aller Brücken zwischen dem „ganz Anderen“ des jenseitigen Telos und der eigenen, ins Sinnlose geworfenen, kosmosverhafteten, afinalen, ja sogar antifinalen Existenz.

So konnte also antikes und christliches Geschichtedenken trotz aller Differenz in entscheidenden Gesichtspunkten zur Annäherung gebracht werden: in der Gewißheit eines rationalen Bildner- bzw. Schöpfergottes und damit der inneren Sinnhaftigkeit der von ihm gebildeten bzw. geschaffenen Soseins-Strukturen; in der Gewißheit ferner (vor allem des Sokrates und Platons), einen

<sup>20</sup> Corp. Herm. VI, 4.

<sup>21</sup> „Der Gnostiker fühlt sich auf dieser niederen Erde von allen Seiten erdrückt durch das tyrannische Gewicht des Geschickes (*εἰμαρμένῃ*) unterworfen den Grenzen von Zeit, Körper, Materie und ihren Versuchungen und Erniedrigungen ausgeliefert.“ H.-Ch. Puech „Der Begriff der Erlösung im Manichäismus“, *Eranos-Jahrbuch IV 1936*, S. 183 ff.

<sup>22</sup> Vgl. Hans Jonas „Gnosis und spätantiker Geist“, 2. Aufl., 1954, S. 146 des 1. Teils.

<sup>23</sup> Vgl. dazu besonders Eric Voegelin „Die neue Wissenschaft der Politik“ 1959 und Jonas a. a. O., S. 214 ff.

Richtergott annehmen zu dürfen. Das Novum der christlichen Offenbarung ist der Gedanke des Erlösergottes, der zur positiven Deutung der Geschichte führte, insofern sie sich auf dem Weg zur endgültigen Wiederkunft des Herrn zum Gericht befindet. Im christlichen Glauben müssen somit zwei Spannungspole ertragen werden: Distanz von der Welt zu halten (im Wissen um ihre Vorläufigkeit) und sich gleichzeitig an sie hinzugeben (als Verwalter, „Ökonomen“ Gottes)<sup>24</sup>.

Demgegenüber verfällt in der Gnosis sowohl der Bildner- (Schöpfer-) wie der Richter-Gott einem Verdikt; aber selbst der Erlösergott stellt kein aktives Prinzip der Rettung dar, sondern lediglich ein passives mittels des Pneumafunkens, mit dessen Entdeckung der Mensch sich zum Sprung in das Reich des ganz Anderen, des „guten“ Gottes fähig machen, sich selbst in eine Transsubstantiation hinein erlösen kann.

Erst auf dem Hintergrund dieser drei aus grundsätzlichen metaphysischen und theologischen Haltungen und Erwägungen erwachsenen Geschichtsinterpretationen, einer a-historischen, historisch-positiven und einer anti-historischen wird die den Ideologien affine Geschichtsphilosophie verständlich. Erst spät tritt sie in reiner Ausprägung auf; zunächst unterscheidet sie sich für einen ersten vordergründigen Blick kaum vom christlichen Bild der Geschichte: es ist die von Justinus und Clemens von Alexandrien inspirierte Kategorie vom gradweisen „Fortschritt“ der Offenbarung Gottes in der Zeit, welche nunmehr ihres ursprünglichen Sinnzusammenhangs beraubt wird, des Zusammenhangs nämlich mit der gottgewirkten Erlösung von der selbstverschuldeten menschlichen Abwendung von Gott in der Sünde des non serviam, einer Erlösung, die auf einen über das Geschichtliche hinausreichenden status abzielt.

Der den meisten Ideologien so unentbehrliche Fortschrittsgedanke hat hier seine Wurzel: in einer ursprünglichen Inhaltentleerung einer christlichen Kategorie. Das geschieht auf der ersten Stufe dieses Formalisierungsprozesses der Inhaltentleerung durch den Wegfall oder besser die Eliminierung der aktiven Erlöserrolle Gottes, durch ihre Umwandlung in eine bloße „Vorsehung“, die von vornherein – parallel zum Verhältnis einer deistisch aufgefaßten Stellung Gottes zur Natur – nun auch in den Gang der Menschennatur den Trieb zur sittlichen Vervollkommnung (also zum „Fortschritt“) eingepflanzt habe, so daß das sittliche Verhalten des einzelnen (wesentlich für das christliche Denken!) für das Gattungsganze nicht mehr von Bedeutung ist, weil, wie immer der einzelne sich verhält, das Ganze doch „gut geht“ und zum happy-end gelangt.

Als prototypisch für diese erste Stufe des Formalisierungsprozesses kann Kants Geschichtstheorie in seiner Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen

<sup>24</sup> Vgl. J. H. Newmans Aussage über die Polärität christlicher Existenz: „Es ist in der Tat nicht leicht, beide Wahrheiten zu ihrem Recht kommen zu lassen und zu vereinigen; immer das kommende Leben vor Augen zu haben und doch in diesem zu arbeiten. Wir dürfen diese sichtbare Welt nicht aufgeben; es ist unsere Pflicht, sie zu wandeln.“ (7. Band der von O. Karrer übertragenen Reihe „J. H. Card. Newman, Christentum“, 1922, S. 34.)

Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ stehen, die dann freilich einer gewissen Selbstkorrektur unterworfen wurde in dem letzten großen Traktat „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften ist . . . ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann“<sup>25</sup>.“ In der frühen Schrift aber ist zu lesen, man könne bei der Betrachtung der Geschichte „eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung“ konstatieren; sie gehe offenbar darauf aus, daß der Mensch „sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen“<sup>26</sup>. Da diese „Würdigkeit“ aber moralische Gesinnung impliziert, ist die Gegenwart trotz aller Kultivierung durch Kunst und Wissenschaft und aller Zivilisierung in äußeren gesellschaftlichen Regeln der Anständigkeit noch sehr weit vom Ziel entfernt: „. . . um schon für moralisiert zu halten, fehlt noch sehr viel“. Und endlich ist Kant Realist und Menschenkenner genug, um sich sogar mit einer „Annäherung an diese Idee“, die uns auferlegt sei, zufrieden zu geben; denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts Gerades gezimmert werden.“

Die Säkularisierung der christlichen Eschatologie wird nun in der Angabe des Grundes für die ständige, wenn auch noch so langsame Aufwärtsentwicklung der menschlichen Gattung, die Kant trotz allem in dieser Abhandlung glaubt feststellen zu müssen, deutlich greifbar: der Grund liege in der „Vorsehung“ Gottes des Schöpfers, er ist „die Anordnung eines weisen Schöpfers“, ein „Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit“, „die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur“, gleichzeitig also „eine Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung –“.

Ähnlich lautet in Herders „Briefen zur Beförderung der Humanität“ auf die Fragestellung „Wird das Menschengeschlecht moralisch besser?“ die Antwort: „Auch moralisch“ ist „die Menschheit im ewigen Fortgang und Streben“. „Alle bisherige Tätigkeit des menschlichen Geistes ist kraft ihrer inneren Natur auf nichts anderes als auf Mittel hinaus gegangen, die Humanität und Kultur unseres Geschlechts tiefer zu gründen und weiter zu verbreiten.“ Und Herder steht nicht an zu behaupten, es seien „mit dem Wachstum wahrer Humanität auch der zerstörenden Dämonen des Menschengeschlechts weniger geworden“<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> S. 108 der Ed. Vorländer, Meiners Philos. Bibl. Band 45, 6. Aufl. 1956.

<sup>26</sup> Immerhin gibt Kant auch hier bereits schon zu bedenken: „Befremdend bleibt es immer hierbei, daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollten, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können.“ Ganz ähnlich äußert sich dazu auch Schiller am Ende des 6. Briefes in „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“.

<sup>27</sup> Auch bei Herder findet sich noch, ähnlich wie bei Kant, eine bedeutsame Selbstkorrektur: „Alle Werke Gottes haben dieses eigen, daß, ob sie gleich alle zu einem unübersehbaren Ganzen gehören, jedes dennoch auch für sich ein Ganzes ist . . . wäre es mit dem Menschen und seiner Bestimmung anders? daß Tausende etwa nur für Einen, daß alle vergangenen Geschlechter fürs letzte, daß endlich alle Individuen nur für die Gattung . . . hervorgebracht wären? So spielt der Allweise nicht.“ [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 9. Buch, 1. Abschnitt.]

Begegnung uns der Formasilierungsprozeß einer Inhaltsentleerung christlicher Geschichtsdeutung auf dieser Stufe noch in einer weitgehend gemäßigten Form, so wird er auf der nächsten, die mit aller Gewalt in der späten französischen Aufklärung und ihrer Verbindung mit dem deutschen Idealismus einbricht, zunächst auf die Spitze getrieben, sodann aber durch Übernahme gnostischer Denkkategorien revolutioniert und vollends explosibel gemacht.

Damit erscheint das fünfte Geschichtstheorem nun bereits eindeutig ideologischer Provenienz: Das dreifache Prädikat Gottes der christlichen Offenbarung, Schöpfer, Erlöser und Richter zu sein, wird nun insgesamt auf den weltimmanenten Geschichtsprozeß selber übertragen, der damit – atheistisch betrachtet – zur Geburtsstätte des künftigen Mensch-Gottes wird, um die Formulierung Ludwig Feuerbachs zu erwähnen, oder des „werdenden“ Gottes im pantheistischen Evolutionsglauben. Der Heilige Geist der Bibel wird als substanzidentisch mit dem menschlichen Geist deklariert, der sich selber erst zu durchschauen lernt und der im Gang der Geschichte sein vernünftiges Wesen zu verwirklichen sich anschickt. Natürlich ist er souverän, entbehrt einer höheren, normgebenden Instanz, denn er selbst ist sich Norm und Richter; in diesem Sinn spricht Fichte von dem Gewissen, das nie irrt und nie irren kann<sup>28</sup>. Er ist sich aber auch selbst Erlöser, – und hier treten die Kategorien gnostischer Eschatologie deutlich ins Blickfeld, allerdings mit der bezeichnenden Verlagerung des „ganz anderen“ Jenseits in einen Endzustand des Diesseits. Er ist sich Erlöser durch Überwindung, ja Vernichtung der alten „schlechten“ Welt und ihrer Repräsentanz: des Gott-Vaters, der Königs-Väter, der Geistes-Väter der Dogmen und der Tradition. Weil aber jede Umwälzung nur auf dem Wege höchster Anstrengung und Arbeit zu erreichen ist, erhält die Arbeit an der künftigen Erde den neuen Glorienschein menschlicher Heiligkeit; wird Arbeit zum Sinn menschlichen Daseins schlechthin erhoben und wird ihr eine entscheidende Rolle, ja Heilsfunktion im Selbsterlösungsprozeß der Menschheit zugewiesen<sup>29</sup>.

Man ist freilich klug genug zu erkennen, daß das Endziel der vollendeten neuen Welt nicht im Alleingang der isolierten Individuen erreicht werden kann, sondern nur sozusagen im Marschtritt eines stärkeren Bataillons: etwa durch die Lebensmacht der freien Wissenschaft und die daraus resultierende Aufgipfelung zur Kultur in der Zukunftsherrschaft der Szientisten, – so im Anschluß an Turgot und Saint-Simon bei August Comte und Herbert Spencer; bei Hegel im Kommen des rationalen Machtstaates germanischer Nation, bei Marx in der Erlöserfunktion der Wirtschafts- und Produktionsgesetzlichkeit, die die Messiasrolle des Proletariats ermöglicht, – die Heilsrolle der Religion fällt natürlich aus. Immer also verbirgt sich hinter dem angesetzten Zukunftsideal menschlicher Vollendung ein Antriebsmotor, entweder in Gestalt der Wissenschaft oder der Staatsmacht oder der Wirtschaft.

Die säkularisierte Struktur christlichen Geschichtsdenkens im Verein mit

<sup>28</sup> System der Sitten III § 15 (1798).

<sup>29</sup> Ein Beispiel für viele: Saint-Simon, Oeuvres XVIII, S. 48 f: „La fraternité des hommes peut devenir un objet de pratique. Le moyen d'union c'est le travail.“

gnostischer Welthaltung äußert sich aber auch noch in einer entscheidenden psychologischen Haltung: das neuzeitliche Geschichtsbild ist getragen von einem leidenschaftlichen Auserwähltheits- und Sendungsbewußtsein, wird doch nun nach Hegel die Weltgeschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ gesehen! Eine bessere Zukunft des Menschengeschlechts wird kommen, eine neue Erde anbrechen, aber nicht apokalyptisch von Gott her, sondern als *selbst-erlösendes Menschenwerk*; sie wird, vom Menschenkönnen, von Menschenkunst geschaffen, endlich die alte Welt, „die große Wunde Gottes“<sup>30</sup>, korrigieren und schließlich wie einen bösen Traum vergessen machen. Sie wird sich aber erst auf den Trümmern der alten Welt erheben können: *Destruam et aedificabo*, dieses Wort aus dem Alten Testament setzt Proudhon bezeichnenderweise vor sein Hauptwerk, das „*Système des contradictions économiques où la philosophie de la misère*“. Und ganz unmißverständlich spricht Bakunin, der russische Anarchist, eine nur zu deutlich säkularisiert-religiöse Sprache; die neue Zeit wird „nicht nur eine quantitative Veränderung sein . . ., sondern eine qualitative Umwandlung – eine neue lebendige und wirkliche Offenbarung, eine neue Erde und ein neuer Himmel, eine junge und prächtige Welt, in der alle derzeitigen Dissonanzen in einer harmonischen Einheit gelöst sein werden“<sup>31</sup>. Karl Ballod, einer der Männer, die auf Lenin großen Einfluß hatten, spricht noch 1919 von der sozialen Revolution, aus der uns „eine schönere, eine goldene Zukunft erblühen kann“<sup>32</sup>.

Die präziseste Formulierung für diese Umwertung, nach der die Menschheit also sich selber produziert, sich in diesem Schaffensprozeß selber erlöst und damit gerechtfertigt wird, hat Karl Marx gegeben: „Indem . . . für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt: Durch sich selbst . . . Indem die Wesenhaftigkeit des Menschen als Dasein der Natur in der Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen . . . praktisch unmöglich geworden“<sup>33</sup>.

Aus dieser geistigen Atmosphäre heraus, einer Verbindung von spät-extremer sensualistischer Aufklärung im Sinne des Helvetius und Holbachs mit dem deutschen Idealismus, war durch Karl Marx jene gewichtige Neuorientierung des Begriffs der Ideologie entstanden, die ihm eine die ursprüngliche weit überschreitende Bedeutung verschaffte, eine Bedeutung, die freilich keineswegs eindeutig blieb, die aber doch nicht mehr aus der Diskussion verschwand und somit ihre Tragkraft bewies.

<sup>30</sup> Friedrich Hebbel, Tagebücher, 2. Band, S. 83 der Ed. Fricke, 1936.

<sup>31</sup> In „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“, Leipzig, 17. X. 1842, unter dem Pseudonym Jules Elysard.

<sup>32</sup> „Der Zukunftsstaat“, 2. Aufl., 1919, S. 239.

<sup>33</sup> In „Nationalökonomie und Philosophie“, S. 247 der Ausgabe Landshuts „Karl Marx. Die Frühschriften“ 1953.

Was steht hinter dem Marx'schen Ideologiebegriff? Wenn, wie zu ersehen war, die Weltgeschichte von ihm als ein weltimmanenter Prozeß des Fortschreitens auf das Ziel eines zur Erde sich herabsenkenden Himmels erfaßt wurde, wenn „die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur“ Wirklichkeit werden sollte – in Parenthese sei gesagt, daß Marx hierfür eine sachliche Begründung natürlich nicht geben konnte und deshalb darüber ein striktes Frageverbot verhängte, so daß Jaspers nicht von ungefähr von einer „blinden geistigen Brutalität solcher Glaubensart“ gesprochen hat<sup>34</sup> und Eric Voegelin von Marx als einem „intellektuellen Schwindler“<sup>35</sup>, – wenn also in den „fortschrittlichen“ Kräften des Proletariats inkarniert das Heil liegt, dann gab es und gibt es natürlich auch eine Sünde wider den neuen heiligen Geist des Fortschritts, die folgerichtig darin beheimatet und darin angetroffen werden muß, daß man sich gegenüber seiner Parusia, seiner Anwesenheit im Fortschreiten, versperrt und die Gegenwart festhalten will.

Wer also dem Fortschritt auf das supponierte Endziel hin sich entzieht, ihm sich gar in den Weg zu stellen versucht, ist jetzt der neue „Sünder“, nun nicht mehr gegen Gott, sondern gegen seinen Ersatz: repräsentiert am neuen Erlöservolk des Proletariats und durch es hindurch an der Menschheit. Freilich heißt er nun nicht mehr Sünder, sondern er heißt Ideologe, und das Produkt seines fortschrittfeindlichen Denkens heißt *I d e o l o g i e*.

Ideologie ist für Marx ein Doppeltes: sie ist falsches Bewußtsein und Interessenverhaftetheit; als falsches Bewußtsein ist sie ausschließlich den zum Absterben verurteilten außerproletarischen Klassen zu eigen, und zwar unauftilgbar. Als Interessenverhaftetheit ist sie durchgehend anzutreffen, allerdings bei den Proletariern in der geadelten Form, die Ketten der Unterdrückung und Ausbeutung ein für allemal los werden zu wollen, damit aber gleichzeitig das Stadium der allgemein menschlichen „Selbstentfremdung“ zu überwinden, deren Ausdrucksformen: Eigentum, Herrschaft und Religion im Augenblick ihrer Befreiung untergehen werden.

Ebensowenig wie für Calvins zur Seligkeit oder Verdammung Prädestinierten gibt es hier einen freien Beitrag des einzelnen zum Heil, über den vielmehr nur verfügt wird, der nur, nach dem zynischen Ausdruck Büchners, „Schaum auf der Welle“ ist; deshalb ist die Sünde wider den neuen heiligen Geist immer nur eine gewissermaßen „objektive“, keine persönlich schuldhaft: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den Einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt“<sup>36</sup>.

Hatte vor einem halben Jahrhundert Helvetius die ganze menschliche Moral abhängig gemacht von dem Bestehen guter Gesetze<sup>37</sup>, so nimmt Marx

<sup>34</sup> In „Die geistige Situation der Gegenwart“, 5. Aufl. 1932, S. 136.

<sup>35</sup> In „Wissenschaft, Politik und Gnosis“ 1959, S. 39.

<sup>36</sup> Vorwort zur 1. Auflage des „Kapital“, 1867.

<sup>37</sup> De l'esprit, Tom I, Paris 1784, S. 264 ff.

kein Jota von dieser Kapitulation und diesem Defaitismus zurück, wonach der Mensch von sich aus zu nichts Gutem fähig sei: die „Idee“ habe sich noch immer blamiert, soweit sie von dem „Interesse“ unterschieden war, und wenn das wohlverstandene Interesse das Prinzip aller Moral sei, so komme alles darauf an, daß das Privatinteresse des Menschen mit dem menschlichen (Gemein-)Interesse schlechthin zusammenfällt<sup>38</sup>.

In einer definitionsartigen Form faßt schließlich Friedrich Engels in einem Brief an Franz Mehring den Marxschen Ideologiebegriff zusammen: „Die Ideologie ist ein Prozeß, der mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit falschem Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt, sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß . . .“<sup>39</sup>.

Der ideologische Prozeß gleich „Überbau“ ist folglich nichts anderes als der pure Reflex des ökonomischen Standorts als „Basis“, der in dem Augenblick automatisch zum „falschen“ Bewußtsein führt, in dem, mit Engels gesprochen, der „sogenannte Denker“ sich nicht auf den Standort des Proletariats stellt, von wo aus allein die von Marx implizierte Dialektik verstehbar wird.

Vertritt Marx, soziologisch betrachtet, die Interessen des noch benachteiligten, aber aufsteigenden Arbeiterstandes, so Spencer die Interessenlage der freien bürgerlichen Konkurrenzwirtschaft. Wie Marx ist auch er ein Verfechter eines vermeintlich überschaubaren und voraussagbaren Geschichtsgesetzes, das zur Höhe der Kultur führen wird; er verlegt es aber in die, wie er glaubt, naturwissenschaftlich sanktionierte Evolutionsgesetzlichkeit des fortschreitenden Lebens. So hat er interessanterweise das von Darwin verkündete Prinzip der Selektion bereits vorweggenommen. Auch er sieht eine Dialektik am Werk, das „Gesetz der Differenzierung und Integrierung“, das den Fortschritt von den einfachen zu komplexen Formen bewirkt, von der Homogenität zur Heterogenität, vom „Aggregat zum System“. Ist einmal der Status des Vorhandenseins menschlicher Gesellschaft erreicht und genügend differenziert, so ist dieser Status als sozialer Organismus zwar nicht mehr unmittelbar mit irgend einem besonderen Typus von tierischen oder pflanzlichen Einzelorganismen zu vergleichen, aber er trifft sich mit diesen allen in einem tertium comparationis: nämlich dem automatischen Ausgerichtetsein auf das Wohl des Ganzen: „Sämtliche lebenden Geschöpfe sind einander insofern ähnlich, als jedes ein Zusammenwirken seiner Bestandteile zum Wohl des Ganzen erkennen läßt; und dieser ihnen allen gemeinsame Zug ist eben das Merkmal, welches auch den Gesellschaften zukommt“<sup>40</sup>.

So ist Spencer im Gegensatz zu Marx von einem relativen Optimismus auch für die Gegenwart und nicht nur für die Zukunft erfüllt. Freilich, die ideale Lösung sieht nichtsdestoweniger auch er allein in der Zukunft. Diese Zukunft wird, wenn man den Ausleseprinzipien der Natur nicht ins Hand-

<sup>38</sup> „Die heilige Familie“ S. 320 der Frühschriften, Ed. Landshut.

<sup>39</sup> Zitiert bei St. Warynski in „Die Wissenschaft von der Gesellschaft“, 1944, S. 212.

<sup>40</sup> Spencer, „Grundsätze der Soziologie“. Band 1, S. 75.

werk pfuscht, wenn das „self-interest“ sich nur auch sozial ungestört in einer völligen Liberalität der wissenschaftlichen Forschung und der Wirtschaft äußern kann, einer wachsenden Steigerung und Vervollkommnung des Menschengeschlechtes sich nähern. Marx und Spencer treffen sich mindestens in dem einen Zukunftsbild der Aufhebung der Herrschaftsform der Regierung zugunsten einer bloßen Verwaltung und der Liquidierung des vergangenen despotisch-militärischen Staates zugunsten eines industriell-pazifistischen.

Es liegt auf der Hand, daß für Spencer ein Ideologe also derjenige ist, der sich der vor allem aus der naturwissenschaftlichen Forschung sich ergebenden wirtschaftlich-technischen Weiterentwicklung, die auf schwache Naturen keine Rücksicht nehmen kann, in den Weg stellt. Bei Marx wie bei Spencer steht somit die Menschheit in der harten, aber zum Heil führenden Erziehungszucht des Geschichts- bzw. identisch mit ihm, Naturprozesses; verborgen aber und nicht ohne weiteres durchschaubar steht hinter beiden Geschichtskonstruktionen die illegitim übernommene säkularisierte Geschichtsstruktur des Offenbarungsglaubens, bei Marx mehr mit prädestinatorischem, bei Spencer mehr mit pelagianischem Akzent.

Welche Reaktionen mußten sich ergeben, sobald dieser Tatbestand mehr oder weniger durchschaut war, eine Rückkehr aber zum christlichen oder mindestens Kantisch-philosophischen Transzendenzglauben nicht vollzogen wurde oder unvollziehbar schien, wenn die für den Weltgeschichtsprozeß usurpierte Vernunft Gottes „zerstört“ wurde? Mußte dann nicht, wie es Kierkegaard in seiner „Literarischen Anmeldung“ von 1846 beißend formulierte, künftig „die Prophetie über den Fortgang der Welt höchstens als Scherz erträglich“ sein?

Daß von einem solchen Vorgang auch der Ideologie-Begriff aufs stärkste betroffen werden mußte, ist selbstverständlich, der ja, wie gezeigt wurde, nun fast zum Synonym mit Fortschritts- und damit Wahrheitsfeindlichkeit geworden war.

In der Tat war der Hegelsche Gott der Weltvernunft, dieser Gott, der erst in und mit der Geschichte wird, bereits von Schopenhauer vom Thron gestoßen, und damit auch der Glaube der Linkshegelianer an eine gnostisch gedachte Wesensänderung der Realität und ihrer Seinsverfassung.

Die Destruktion der Sinntotalität der Geschichte aber hatte nun zur logischen Folge, daß Ideologie, die bisher ja immer partikulär nur zutreffend schien, nur einen partiellen, wenn auch sehr ansehnlichen Umfang des menschlichen Denkens besetzt hielt, eben soweit dieses Denken von Haus aus einem sozialen Engagement auf der „falschen“ Seite entstammte, – daß Ideologie jetzt die Totalität des Denkvermögens in Beschlag nehmen mußte, weil nunmehr das Denken ausschließlich dem irrationalen Leben funktionalistisch zugeordnet wurde, ohne daß wie bisher wenigstens noch in der Ferne ein rational-konstruiertes Ziel vorgegeben erschien.

Ist aber die Rationalität der Außenwelt (und damit auch der Geschichte) preisgegeben, so ist die Konsequenz ein allerdings hemmungsloser Irrationalis-

mus, in dem der Mensch bestenfalls das Prädikat eines „noch nicht festgestellten Tieres“ (Nietzsche) bekommen kann, und höchstens die Oszillationserscheinungen dieses Tatbestandes könnten dann vielleicht als „Sinnggebung eines an sich Sinnlosen“ figurieren, nach einer Formulierung, wie sie später von Theodor Lessing geschaffen wurde.

War bei Marx eine Art Schizophrenie im Aufbau der Welt – er selbst nannte das Dialektik – festzustellen, insofern nämlich eine rationale Außenseite des Daseins in Form des Geschichtsprozesses einer hoffnungslos irrationalen Innenseite zugeordnet ist, einem Menschenwesen nämlich, dessen Verstand sich nie und nimmer über die Ebene bloßer Servilität gegenüber seiner animalischen Triebstruktur und Interessenverhaftetheit erheben kann, so ist diese Desintegration nun allerdings gründlich beseitigt, denn selbst der höchste, wenn auch sowieso illusorische Aufschwung zum Übermenschlichen mündet immer ein in die schmerzlich zugegebene Dummheit und Sinnlosigkeit des Lebens; eine stets nur mühsam verdeckte, als tragischer Heroismus getarnte oder im Zynismus übertäubte Verzweiflung ist die menschlich-allzumenschliche Antwort darauf.

Das nun wiederum läßt die Kluft zwischen dieser modernen Auffassung von der Wiederkehr des immer Gleichen und der erwähnten antiken deutlich werden. Denn so wenig auch der antike Mensch ein Verhältnis zur Geschichte in unserem Sinn hatte, man kann auch sagen: haben konnte –, so wäre er jedenfalls angesichts des von ihm als göttliches Kunstwerk angeschauten Kosmos wahrscheinlich verständnislos vor der trotzigsten Resignation und Verzweiflung des modernen Menschen gestanden, der mitunter sogar noch, wenigstens nach außen, stolz ist auf seine geistige Anarchie und Mitte-losigkeit<sup>41</sup>.

Doch zurück zu dem angedeuteten Faktum totaler Ideologisierung des Denkens in der neuen Geschichtssicht. Sie ist leicht verständlich, wenn man nur erkennt, daß das Ideologie-Moment des sozialen Engagements bei Marx nun zwangsläufig ausgedehnt werden mußte auf ein allgemein vitales Engagement, über das hinaus es ja bei der innerweltlichen Abgeschlossenheit des Menschen nichts weiter gibt außer der Traumwelt eines gewissen Ästhetizismus.

Der Theoretiker dieses totalen Ideologiebegriffs wurde der italienische Soziologe Vilfredo Pareto<sup>42</sup>. Als Novum fällt bei ihm auf, daß er sich seiner Position durchaus bewußt ist: „Bisher ist die Soziologie fast immer dogmatisch vorgetragen worden. Wenn Comte seine Philosophie die positive genannt hat, so darf uns das nicht irreführen; diese Philosophie ist genau so dogmatisch wie Bossuets Discours sur l'histoire universelle. Es sind verschiedene Religionen, aber doch Religionen, und man findet ähnliches in den Werken von

<sup>41</sup> Und auch darauf, solchermaßen legitimiert zu erscheinen, sich seine eigene subjektive Welt- und Lebensanschauung zu bilden; als bezeichnendes Beispiel dafür sei zitiert, was Ludwig Marcuse im Schlußwort zu seinem Vortrag über Kulturpessimismus auf der Kulturkritikertagung in München am 2. 7. 1958 äußerte: „Ich bin glücklich, daß es keine Mitte gibt.“

<sup>42</sup> Sein Hauptwerk „Trattato die Sociologia Generale“ liegt in den wesentlichen Zügen ins Deutsche übersetzt vor unter dem Titel „Allgemeine Soziologie. Ausgewählt, eingeleitet und übersetzt von C. Brinkmann“, 1955.

Spencer und einer Unzahl anderer Autoren<sup>43</sup>. Seine eigene Methode dagegen soll eine „ausschließlich experimentelle“ wie die der Naturwissenschaft sein. Die Bedeutung dieses Vorgangs wird noch eigens erörtert werden müssen.

Die Quintessenz von Paretos entsprechend dieser Methode dargelegten Überlegungen sind seine Lehre von den Residuen und Derivationen und seine Eliten-Theorie. Danach ist das menschliche Handeln fast ausschließlich „nicht-logisch“, d. h. es gründet sich auf einen konstant bleibenden Faktor, die sogenannten Residuen oder Ablagerungen, seit menschlichen Urtagen. Die fünf hauptsächlichsten sind der Kombinationsinstinkt, d. h. die Anlage zum Denken und Organisieren, zum Erfassen eines Beziehungszusammenhangs; die Gruppenbildung, d. h. der instinktive, nicht auf Denken gegründete Zusammenhalt; die Permanenz der Abstraktionen, d. h. das ständige Bedürfnis des Menschen nach abstrakten Begriffen und Symbolen; die individuelle Integrität, d. h. die Summe der Ich- und Personbestrebungen, und schließlich das geschlechtliche Lebensmotiv.

Die Residuen sind die konstante, Marxisch gesprochen, „Basis“; von ihnen leiten sich in meist maskenhafter, dem Einzelnen gar nicht durchschaubarer Weise Stellungnahmen zum menschlichen Dasein ab, die den Anspruch auf theoretische Wahrheit erheben, in Wirklichkeit aber eben nur Derivate sind –, so der Pareto'sche Terminismus –, Marxisch gesprochen, der „Überbau“. Die Derivationen kreisen also um einen Kern von Residuen, erscheinen in den verschiedenartigsten Verkleidungen und Tarnkappen, während dieser Kern selbst unbewegt verharret. Sonach umspannen die Derivate gleichermaßen Religionen, Weltanschauungen, Aberglauben, Ethik wie bloße Sitte; die Autorität eines oder mehrerer Personen, Autorität der Überlieferung, Autorität eines göttlichen Wesens, Gefühle, Einzelinteressen, Gemeininteressen, rechtliche Formen –, die gesamte Aufzählung würde zu weit führen. Keines dieser Derivate hat einen in sich ständigen Sinnwert; vielmehr besteht lediglich ein Bezug auf einen im letzten Grund als Triebstruktur der Selbst- und Arterhaltung zu definierenden Tatbestand.

Setzt man nun statt des von Pareto verwendeten Ausdrucks Derivation den mit der Sachlage identischen Terminus Ideologie, so ist damit das bereits erwähnte Faktum totaler Ideologisierung umrissen.

Bei einer solchen Lage der Dinge kann auch das geschichtlich sich vollziehende gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen nur verstanden werden als eine sich ständig erneuernde, im Grunde aber sich im Kreise drehende Auseinandersetzung der instinktkräftigsten und damit lebensstüchtigsten Individuen, die mittels vornehmlich zweier Residuen, des Kombinationsinstinkts, also des Macchiavellischen „Fuchses“, und des Beharrungsinstinkts, des Macchiavellischen „Löwen“, sich an die Spitze der Gesellschaften zu stellen vermögen und somit, ganz wertfrei gesprochen, ihre „Eliten“ bilden; der Kampf um die Machtstellung ist das real Gegebene, seine derivative oder ideologische Rechtfertigung bloßer Reflex hiervon und ohne tiefere Bedeutung. Deshalb

<sup>43</sup> A. a. O., S. 12 f.

ist zwangsläufig das Thema der Menschengeschichte ein rein formales, nämlich der Kreislauf der Eliten<sup>44</sup>.

Ist aber mit dieser Totalisierung der Ideologie und der fast parallel bei Nietzsche und Freud auf ihre Weise durchgeführten Entlarvungsmethodik nicht die Selbstaufhebung ihrer Berechtigung impliziert –, denn warum sollte die Entlarvung irgendwo Halt machen? Oder anerkennt der Entlarver doch selbst ein Richtmaß, auf Grund dessen er sein Werk allein sinnvollerweise durchführen kann, ein Richtmaß, das nicht seine Willenssetzung, sein Geschöpf ist, sondern eine außer ihm befindliche, ihn zwingende Instanz, in deren Dienst er gewissermaßen seines destruierenden Amtes waltet und seine Enttölpelung vornimmt?

In der Tat findet sich beim Urheber der Philosophie des blinden Lebenswillens, bei Schopenhauer, ja dieses Paradox, daß die blinde Natur mit dem Hervorgang des Menschen einen Sprung gemacht habe, mit dem sie sich selbst in Frage stelle, da der Mensch imstande sei, zur Wahrheit zu wollen und selbst „eine Visisektion der Lügen“ vorzunehmen, und so dann das Leben verneint<sup>45</sup>.

In der Tat hat sich Pareto einen Ausblick ins Freie, d. h. zur Adaequation von Denken und Sein offengehalten – schließlich hätte er nicht von Haus aus Naturwissenschaftler sein müssen, um nicht wenigstens einen Fortschritt in diesem Bereich als unbestreitbar anzuerkennen. Das war es auch, was ihn dazu veranlaßt hatte, ihre Methodik: Beobachtung und Experiment als wissenschaftliche Monopolträgerin für seine Sozialforschung zu übernehmen.

Damit freilich war er nur an einem Endpunkt neuzeitlicher Wissenschaftsauffassung angelangt, die das Richtmaß nicht an der Sache nahm, deren Substantialität sie ja in eine Funktionalität auflöste, sondern, nach der berühmten Anweisung Descartes', in der Gewinnung eines Höchstmaßes an Sicherheit des Wissens ansetzte, und da dieses Maß an Sicherheit aber nur im Zuge zunehmender Naturbeherrschung manifest werden konnte, dort, wo das menschliche Wissen unmittelbar am Objekt der Natur seine sicht- und greifbare Bestätigung fand oder nicht fand, wo Adaequation von Denken und Sein also anschaulich gemacht werden konnte, ist verständlich, warum die kausal-analytische Methode zu immer höherem Ruhm emporstieg, da sie mit der bestätigten Wahrheit gleichzeitig auch ihre Utilität bewährte, so daß Kant in der Vorrede zu den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ ausdrücklich erklären konnte, in jeder besonderen Naturlehre könne „nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden . . ., als darin Mathematik anzutreffen“ sei.

Jetzt erschien die alte aristotelisch-morphologische Methode hoffnungslos überholt, die transzendente Methode Kants aber sollte nach der gängigen Interpretation, die man seinem Werk zuteil werden ließ, nur dazu geeignet sein, eine wissenschaftliche Metaphysik zu „zermalmen“ und nur noch das

<sup>44</sup> A. a. O., § 2026 ff.

<sup>45</sup> Nachl. IV S. 252.

stehengebliebene sogenannte „metaphysische Bedürfnis“ als Antrieb zu ideologischer Weltanschauungskonstruktion ohne wissenschaftlich-verbindlichen Wahrheitsanspruch zu bestätigen.

Folgerichtig fordert also eine Begegnung mit dem Ideologiebegriff, der zum totalen Ideologieverdacht, jedenfalls für die allgemein-menschliche und soziale Sphäre geführt hat, zu einer Konfrontation mit existenter Wahrheit als *index sui et falsi* heraus oder aber zur Selbstaufhebung dieses Begriffs, weil er ohne Wahrheit und ohne eine für den Menschen anzusetzende Kultur-Norm völlig belanglos würde. Ohne überempirische Wahrheit gäbe es ja kein Kriterium, das sich nicht im nächsten Augenblick selbst wieder aufhobe<sup>46</sup>, denn es wäre unter der Annahme einer bloß welt-immanenten Wahrheit z. B. im Sinne einer Hegelschen und Marxschen Dialektik nicht einsichtig, warum sie an einem bestimmten Punkt ihres Weiterschreitens, also etwa nach der Realisierung der klassenlosen Gesellschaft, plötzlich haltmachen sollte, da ihr Wesen ja im unaufhörlichen Hervorbringen neuer Gegensätze beruht. Dasselbe wäre auch gegen Spencer zu konstatieren: warum sollte die offenbar auf steten Wandel ausgerichtete brutale Natur mit ihrem Ausleseprinzip ausgerechnet beim industriell-pazifistischen Zustand als „Endzweck“ verharren? Die ganze Absurdität dieser Konstruktionen wird hier offenbar.

Auch eine Betrachtungsweise, die so wertvolle Beiträge zu einer Ideologiekritik beige-steuert hat wie die Karl Mannheims, verfällt diesem Verdikt; zwar hat er dem Ideologiebegriff seine ihm bisher anhaftende Schärfe genommen, seinen primär polemischen Charakter beseitigt, insofern er darauf hinwies, daß bei jedem Menschen das Denkergebnis bedingt wird durch drei Faktoren: 1. die Art der Struktur der Lebensdurchdringung; 2. die eigene Konstitution des Vitalwesens einschließlich der historisch-sozialen Konstitution, und 3. die Eigenart des Lebensraumes, insbesondere aber des Ortes und der Lagerung des denkenden Subjekts in diesem Lebensraum<sup>47</sup>. Das Ergebnis ist ein allgemeiner Relationismus, eine allgemeine Bezogenheit auf zeithistorische, soziale und vitale Situation, und diese Überlegung führt letztlich wiederum zwangsläufig zum totalen Ideologiebegriff.

Gegenüber Marx bedeutet das eine Korrektur seiner monokausalen Denkweise, den Geschichtsprozeß allein von der wirtschaftlichen Produktionsgesetzlichkeit her zu interpretieren, es bedeutet weiterhin ihm gegenüber eine grundsätzliche Absage an eine mögliche teleologische Vorherbestimmtheit des Geschichtsprozesses; gegenüber Pareto bedeutet es die Absage an dessen Reduktion aller geistigen Tätigkeiten auf die menschliche Triebstruktur.

Mannheim kann freilich bei diesem totalen Ideologie-Begriff nicht stehen bleiben, denn ohne den Hintergrund eines als wahr und verbindlich deklarier-

<sup>46</sup> Ein gewiß unverdächtiger Zeuge hierfür ist Nietzsche: „Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich, daß es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, – daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendalter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist...“ Fröhliche Wissenschaft Aph. 344.

<sup>47</sup> Mannheim „Ideologie und Utopie“, 3. Aufl. 1952, S. 256.

ten Sach- und Weltzusammenhangs verlöre jede Ideologie-Kritik ihren Sinn. Infolgedessen setzt er neben die totale Ideologisierung, der sich keiner entziehen kann, noch einen zweiten Ideologie-Begriff; er nennt ihn den wertenden, dynamischen: „wertend, weil er bezüglich der Wirklichkeit der Gedankengehalte und Bewußtseinsstrukturen Entscheidungen trifft, dynamisch, weil er diese Entscheidungen an einer stets im Fluß befindlichen Wirklichkeit mißt.“

Damit tritt durch eine Hintertür das Problem des falschen Bewußtseins wieder ein, das von Mannheim wie folgt definiert wird: „Falsch und ideologisch ist . . . ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die je neue Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt“<sup>48</sup>.

Entgeht Mannheim also der Skylla der Marxschen Geschichtskonstruktion und der Paretoschen Reduktion der geistigen Gehalte, so fällt er nunmehr der Charybdis eines temporalen Relativismus zum Opfer. Er setzt den *καίρὸς* selbst als Ding an sich und macht die „Höhe der Zeit“ zur Aussage- und Wahrheitsnorm; er übersieht dabei ganz, daß die Zeit ja nur im geschichtlichen Zusammenhang die formale *condicio sine qua non* ist einer erst in ihr sich entscheidenden materialen Wertverwirklichung, so daß, das jeweilige Heute selber als Maßstab der Angemessenheit oder Unangemessenheit eines Bewußtseins richtiger Ortsbestimmung anzunehmen, zu einem konsequenten Versinken in maßstablosen Relativismus führt und damit sich selbst wieder absurd macht.

Stellt sich nun zum Schluß die Frage, wie eine legitime Ideologiekritik überhaupt möglich ist, so scheint die bestverantwortbare Instanz nur erreichbar durch eine Vereinigung von wissenschaftstheoretischer und philosophisch-anthropologischer Besinnung auf menschlich-geschichtliche Existenz.

Wissenschaftstheoretisch sind entscheidende Wandlungen eingetreten. Glaubte Pareto noch auf der Suche nach einem wissenschaftlich höchst erreichbaren Sicherheitsgrad und Maß der Objektivität ausschließlich die naturwissenschaftliche Methode anerkennen zu können, so hat zwar schon Max Weber dieser auch an ihn herantretenden Versuchung widerstanden, indem er die für geschichtliche und soziale Zusammenhänge maßgebliche Welt der Werte als von der kausalen Methode nicht erfäßbar herausstellte; die eigentliche wissenschaftstheoretische Wendung aber zu einem geläuterten Objektivitätsbegriff erfolgte erst in den letzten Dezennien, und zwar wurde ihr der Weg gerade von führenden Naturwissenschaftlern gebahnt.

Darin lag nunmehr die Absage an eine primitiv-objektivistische Deutung der Welt und eine Legitimitätsklärung für auch andere als naturwissenschaftliche Methoden, ohne die die Multidimensionalität des sozialen und geschichtlichen Lebens sich als unaufschließbar zeigen mußte. Nun konnte die transzendente Methode Kants in ihrer Bedeutung immer mehr erfaßt werden — bezeichnend, daß sie zuerst von einem genialen Biologen, Jacob von Uexküll, wieder aufgegriffen wurde, und daß es ebenfalls ein Biologe war, Hans

<sup>48</sup> A. a. O., S. 85.

Driesch, der die morphologische Methode in ihrer Fruchtbarkeit für die wissenschaftliche Forschung wieder deutlich machte. Auch die phänomenologische Methode hatte inzwischen mit Husserl ihren Siegeszug angetreten und vor allem in der Wertethik Schelers den Aufweis einer klar zu erkennenden, objektiven Wertrangordnung wieder sichtbar gemacht. Dazu kommt noch die besonders von Nicolai Hartmann nachgewiesene Eigengesetzlichkeit der Schichtenstrukturen. Und nochmals muß Max Scheler genannt werden mit seiner Entdeckung der dem Menschen ursprünglichen Wissensformen des Heils-, Bildungs-, Herrschafts- und Leistungswissens als der Grundlage der vier Gesellschaftsmächte Religion, Bildung, Staat und Wirtschaft.

In der Synthese dieser Methoden ist nun ein umfassender Kulturbegriff möglich geworden, wie ihn mit seinem ganzen Lebenswerk A l o i s D e m p f vertritt. Kultur ist demnach zu verstehen als das „Ideal der Befriedigung des Systems aller Bedürfnisse, der Verwirklichung aller Werte des Menschenlebens und der Achtung vor dem Recht aller Einzelnen und aller Gruppen“<sup>49</sup>.

Dieses Ideal hat nichts mehr zu tun mit einer Geschichtskonstruktion aus einer momentan gegebenen Zeit- und Gesellschaftskonstellation heraus, sondern stellt eine Kulturnorm dar, die alle Lebensmächte umfaßt, aber mit dem Ziel der freien menschlichen Gesellschaft, in der die einzelnen Gesellschaftsmächte solidarisch auf eine Vorrangstellung verzichten, ohne daß damit eine Rangordnung entsprechend der natürlichen Wertordnung preisgegeben würde.

Das ist keine Konzeption, die die christliche Offenbarung und den Glauben an sie voraussetzt, wohl aber unbedingte Anerkennung fordert einer normativen Ethik des kategorischen Imperativs, der vom Einzelnen ein Denken über den eigenen Interessenstandpunkt privater und sozialer Art verlangt. Hier aber ist heute der Standort erreicht, von wo aus eine der Menschennatur gegenüber widerspruchsfreie, wissenschaftliche Ideologiekritik im wahren Sinn des Wortes erst möglich wird.

---

<sup>49</sup> A. Dempf „Theoretische Anthropologie“ 1950, S. 226.